

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
Departamento de Historia de América



**ASPECTOS DE LA RESISTENCIA GUARANÍ: LOS
PROYECTOS DE INTEGRACIÓN EN EL
VIRREINATO DEL RÍO DE LA PLATA (1678-1805).**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Cristina Razzera Dos Santos

Bajo la dirección del doctor

Pedro Pérez Herrero

Madrid, 2002

ISBN: 978-84-8466-251-8

© Cristina Razzera Dos Santos, 1994

**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
AMERICANA**

**FACULTAD DE GEOGRAFIA E
HISTORIA**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE
MADRID**

Aspectos de la Resistencia Guaraní:

**Los Proyectos de Integración en el
Virreinato del Río de la Plata. (1768-1805)**

TESIS DOCTORAL DE:

M^a Cristina dos Santos

DIRECTOR:

Dr. Pedro Pérez Herrero

Madrid, 1993.

Deseo expresar mi agradecimiento a todas aquellas personas e instituciones que han contribuido directa o indirectamente al desarrollo de esta investigación: a la Fundación CAPES del Ministerio de Educación de Brasil que financió cuatro años de estancia en España para llevar a cabo mi formación investigadora y los desplazamientos en territorio español y al extranjero, necesarios para la elaboración y discusión de este trabajo. Al Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica de Porto Alegre por el apoyo y mantenimiento de mi puesto de trabajo. Al Departamento de Antropología de América de la Universidad Complutense que acogió mi solicitud para cursar el programa de doctorado "Sociedades Americanas: Caracteres históricos y antropológicos, métodos de análisis". Tengo presente la paciencia y buena atención dispensada por los funcionarios de las Secretarías de la Facultad, así como la amabilidad del personal de los Archivos y bibliotecas españoles y rioplatenses que consulté a lo largo de estos años.

Mi especial gratitud al Doctor Pedro Pérez Herrero por la dirección, críticas y sugerencias en el transcurso de mi investigación. Su postura crítica ante la producción intelectual, su comprensión y disponibilidad han sido más que un apoyo fundamental en los varios y difíciles momentos de la realización de este trabajo, son un parangón de integridad de la persona humana.

A lo largo de mi trayectoria de investigación con los Guaraníes hubo un sin número de caminos a seguir, pero quisiera expresar mi agradecimiento por la interminable paciencia con mis dudas y la complicidad con mis pocas certezas que han demostrado Bartomeu Melià, Miguel Chase-Sardi y Teresa Cañedo Argüelles.

Un cariño especial a mi familia por el entusiasmo, confianza y ayuda que han mostrado en más esta etapa de mi vida. Y, finalmente, mi admiración y gratitud a aquellos que han compartido mis angustias y felicidades en este largo camino: Angélica Santos, Lauro Santos, Dña Jandira Razzera, Braz Brancato, Mestre Noriko, Felipe Escosteguy, Ana Sánchez, Pilar Viña, Mercedes del Río y familia, Jordi Pérez i Tur, Cora y Diogo ... cada uno a su manera, amigos siempre de Barajas al Galeao.

INDICE

Introducción.....	pág. 11
CAPITULO I: TEORIZANDO LA CUESTION	26
1.1. La Región	30
1.2. La Integración	31
1.3. La Resistencia	44
1.4. El estado de la cuestión: Una cuestión de Estado	49
1.5. Planteamiento de análisis	57
CAPITULO II: LA REGIONALIZACION DE LA CUENCA PLATENSE.....	60
2.1. Un espacio entre ríos.....	63
2.1.1. Los Guára y sus núcleos.....	64
2.1.2. La ocupación Guaraní.....	68
2.1.4. Economía, Parentesco y poder.....	75
2.2. La construcción regional.....	80
2.3. La integración centralizadora del Reformismo.....	83
2.3.1. El paso aglutinador: La categoría del Virreinato.....	86
2.3.2. La expulsión de los "enemigos del Estado".....	91
2.3.3. La Ordenanza y los Pueblos.....	98

2.3.4.	La administración Borbónica de la regionalidad.....	pág. 103
2.3.5.	Primeras conclusiones.....	111
CAPITULO III: ¡MUCHOS CARGOS, POCOS ENCARGOS!		117
3.1.	Los Proyectos de Bucareli: empieza el desastre.....	120
3.1.1.	Objetivos: el "politizar" y el "humanizar"	122
3.2.	El artificio de la organización y la jerarquía interna	126
3.3.	Cargos y encargos	136
3.3.1.	Gobierno espiritual: se multiplica el desastre	143
3.3.2.	Los nuevos religiosos: "Unos meros Capellanes".....	146
3.4.	La administración interna: "Un monstruo de muchas cabezas".....	148
CAPITULO IV: PRODUCCION Y COMERCIO: TODO POR EL CAMBIO		158
4.1.	Los pueblos: producción y relaciones con el poder.....	161
4.2.	Dualismo en la propiedad y en el trabajo.....	173
4.2.1.	Indios en depósito y tierras baldías.....	176
4.2.2.	El brazo comunal.....	181
4.3.	El difícil camino liberalizante.....	189

4.3.1.	Marqués de Avilés ¡el Redentor!.....	200
4.4.	Las realidades económicas y las propuestas de cambio.....	208
CAPITULO V:	LA RESISTENCIA AVA.....	215
5.1.	Los registros de la resistencia y sus significados.....	218
5.2.	Respuestas Guaraníes al Proyecto Colonial.....	221
5.2.1.	Oberá, Oberá, Oberá Payutupa, Yanbebe/ hyie, hyie.....	228
5.2.2.	Tres décadas de emboscadas.....	231
5.2.3.	El (perdido Paraíso de Mahoma).....	232
5.2.4.	Restos de la resistencia activa.....	234
5.3.	Reacción contra la cristianización: "Yo te bautizo, Para sacarte el bautizo".....	238
5.3.1.	Una carga demasiado pesada: El abandono de la poligamia.....	240
5.3.2.	Dispensando el servicio de Dios (y sus emisarios).....	242
5.3.3.	"Iglesias" para los chamanes.....	246
5.3.4.	Un remedio facil: muerte a los curas	248
5.4.	De la resistencia a la colaboración.....	252

5.5.	Rebeldes sin causa.....	254
5.6.	Reflexiones acerca de la imágen del Guaraní resistente.....	260
CAPITULO VI: EL GUARANI "ADMINISTRADO".....		268
6.1.	Líderes y mandarines.....	270
6.1.1.	El poder de la palabra, la palabra sin poder.....	271
6.1.2.	"Nosotros los Ñanderú ya no cantamos".....	281
6.1.3.	Profetas y profecías.....	290
6.2.	La imágen del Guaraní en la metrópoli.....	295
6.2.1.	¿Vicios? ¡ Los que querais!.....	299
6.3.	El catecismo del siglo XVIII.....	307
6.4.	Consideraciones acerca del Guaraní del siglo XVIII.....	309
CAPITULO VII: EL DESARROLLO DEL POTENCIAL DE INTEGRACION GUARANI.....		314
7.1.	División de Poderes: Doble desilusión.....	318
7.2.	Nuevos Maestros, antiguas lecciones.....	322
7.2.1.	El idioma, la eterna dificultad.....	329
7.3.	La deserción: excusa para todo.....	335
7.4.	El proceso de "reguaranización".....	343
7.4.1.	Los Avá Guaraní.....	348

7.4.2.	Los Habitantes del centro de la tierra.....	349
7.4.3.	Los Andantes Mbyá.....	352
7.4.4.	Los Guaraní Occidentales.....	356
7.4.5.	La agonía Aché.....	359
7.5.	Conclusiones potencialmente integradoras.....	360
Conclusiones Finales: Utopía y realidad.....		365
ANEXOS DOCUMENTALES		377
Cronología y síntesis de los Movimientos de Resistencia: Siglos XVI y XVII.....		380
Las "Rebeliones" de la segunda mitad del siglo XVIII		417
La Cartilla del Buen Vasallo.....		425
"A los hermanos pueblos españoles".....		429
BIBLIOGRAFIA.....		432
Fuentes Inéditas: Archivos Consultados.....		433
Fuentes Editadas y Colecciones de Documentos.....		436
Bibliografía General.....		442
Indice de las Ilustraciones:		
Cuadro I:	Divisiones Administrativas de los pueblos: 1768-1782.....	107
Cuadro II:	División Administrativa y Eclesiástica de los pueblos realizada por Bucareli en 1768.....	108
Cuadro III:	La deserción en los Trece Pueblos del Paraguay.....	187
Cuadro IV:	Los Gastos de los Pueblos.....	212

Cuadro V:	Estado de los Gastos de la Comunidad.....	213
Cuadro 5.1:	Sueldos que paga la Real Hacienda.....	214
Mapa I:	Las reducciones y sus fronteras.....	93
Mapa II:	Divisiones Administrativas 1768-1782.....	106
Mapa III:	Los Guaraníes y sus fronteras.....	115
Mapa IV:	Dispersión de la Resistencia Avá (Siglos XVI-XVII).....	265
Mapa V:	Contacto e integración de los Guaraníes actuales.....	364

SIGLAS UTILIZADAS

- AGI:** *Archivo General de Indias - Sevilla.*
- AGN:** *Archivo General de la Nación - Buenos Aires.*
- AGS:** *Archivo General de Simancas - Valladolid.*
- AHNM:** *Archivo Histórico Nacional - Madrid.*
- ANA:** *Archivo Nacional de Asunción.*
- BAE:** *Biblioteca de Autores Españoles.*
- BNBA:** *Biblioteca Nacional - Buenos Aires.*
- BNM:** *Biblioteca Nacional - Madrid*
- BRAH:** *Biblioteca de la Real Academia de Historia Madrid.*
- BIHBA:** *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas. - Buenos Aires.*
- CA:** *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús. Vol.I y II.*
- CEADUC:** *Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica "Nuestra Señora de Asunción".*
- CI:** *Cartas de Indias, Vol. I y II.*
- CINPI:** *Censo Indígena del Instituto Paraguayo del Indígena*
- CODA:** *Colección De Angelis. Colección de Obras y Documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata.*
- Cfe:** *Confiera la idea central del Autor en: ...*

DHA: Documentos para la Historia de Argentina.
DIE: Documentos de la Independencia y Emancipación
de la Historia de Argentina.
MCA: Manuscritos de la Colección De Angelis.
MEAB: Museo Etnográfico "Andrés Barbero". -
Asunción.

INTRODUCCION

Durante mucho tiempo e incluso en la actualidad, los países con población indígena plantean la inserción de ésta en la sociedad global, según las necesidades económicas y ante todo políticas e ideológicas de los respectivos Estados Nacionales. Temas como territorios y legislación indígena, teóricamente presentes en las "políticas indigenistas", reflejan las necesidades de los gobiernos de rehacer o reafirmar una ideologización arbitraria de la cultura indígena, rescatando de ella los aspectos convenientes para el sistema político. A una ideologización externa suele corresponder una búsqueda interna de reafirmación de la identidad étnica. Esta búsqueda presentará variaciones según los tipos e intensidad de contacto entre los indígenas y la sociedad global. La falta de modelos convincentes para las sociedades con herencia colonial que tuvieron su desarrollo económico y cultural siempre subordinados y dependientes de distintos centros metropolitanos, resultó en una búsqueda en el pasado como modelo de raíces y de construcción de la nacionalidad. Pero esta búsqueda del pasado es selectiva según los aspectos necesarios para un modelo más acabado.

Entre los Estados americanos actuales se observa distintos grados de integración y de importancia de los grupos indígenas para el "todo nacional". Estas diferencias están registradas desde los aspectos fenotípicos de la población hasta el papel que corresponde a los indígenas en la Nación.

Estos aspectos llevan necesariamente a considerar la relación entre el indigenismo y el proceso de construcción de la nación que fundamentarán posteriormente las ideologías nacionalistas de los Estados Nacionales. Según Gellner el "nacionalismo es una teoría de legitimidad política que prescribe que los límites étnicos no deben contraponerse a los políticos, y especialmente, que no deben distinguir a los detentadores del poder del resto dentro de un determinado estado"¹ El nacionalismo requiere por tanto la existencia del Estado y es él que preside, mantiene y se identifica con un tipo de cultura, una forma de comunicación, que predomina dentro de sus fronteras y depende de su perpetuación de un sistema educativo centralizado supervisado, y muchas veces, dirigido, por el estado en cuestión, que monopoliza la cultura legítima casi tanto como una violencia legítima, sino más.²

Como categoría histórica de análisis, el indigenismo fue presentado por Nolasco Armas, vinculado a la ideología de estructuración de la nación mexicana. En el México pos revolucionario la necesidad de adecuación de la nueva nación con su realidad social, hizo con que el indigenismo se articulase con el pensamiento oficial, convirtiendo al indígena en problema e materia para la acción antropológica.³ El

1. GELLNER. 1988: 14.

2. Id. Ibídem: 178.

3. Cfe. SOUZA LIMA. 1991: 237.

refuerzo de las ideas indigenistas y el desarrollo de los conceptos antropológicos hacen parte de la estructuración homogeneizadora de la misma nación mexicana: "el indigenismo es mexicano, hecho en México y para el uso de los mexicanos".⁴ Ese ideal indigenista, estrechamente vinculado a la ideología estatal mexicana, se difunde por América después de los años 40. En el caso de Brasil, el indigenismo como categoría histórica, fue desarrollado y usado por los actores del campo político, consistiendo de ideas y prácticas específicas de las agencias de acción indigenista que surgieron en Brasil a partir del principio del presente siglo, y que se utilizaban del eufemismo de agencias de "protección fraternal".⁵

Además de los planteamientos ideológicos de los Proyectos de Integración llevados a efecto a partir de las políticas indigenistas de los Estados, existen de forma latente por parte de la población rural de la actual región que comprendía el Virreinato del Río de la Plata, dos actitudes aparentemente contradictorias. Por un lado, una fuerte discriminación racial hacia el indígena y, por otro, el mantenimiento de algunas tradiciones de raíz indígena y, a veces, la misma búsqueda de la identidad étnica indígena, como la única posible de rescatar.

Hay que considerar que esta zona ha recibido sucesivas migraciones europeas a partir del siglo XIX y

4. NOLASCO ARMAS. 1981. Cit.por SOUZA LIMA. 1991:237.

5. SOUZA LIMA (1991), concentra su análisis en los diversos tipos de agencias que aparecieron en Brasil a partir de 1910 con el SPILTIN (Servicio de Protección a los Indios y Localización de Trabajadores Nacionales) que permaneció hasta 1967, cuando fue sustituida por la FUNAI (Fundación Nacional del Indio), que permanece hasta hoy como agencia oficial del gobierno para los problemas indígenas. Estas agencias además de otras no gubernamentales han elaborado Proyectos de acción indigenista. Cfe. SOUZA LIMA.1991:236-258.

que todas estas colectividades aunque preservando mucho de su identidad primera, se han mezclado con la "población nativa". Cosas como ver a un rubio, alto de ojos azules, decir "soy descendiente de los Guaraníes" parece un chiste, cuando en realidad manifiestan con ello la imposibilidad de recomponer de forma coherente la trayectoria de su identidad de descendiente de alemanes o italianos. Regiones como el Noreste de Argentina o Sur de Brasil se identifican más entre ellos que con sus respectivos países, resguardando claro está, el Super Ego que los caracterizan en particular. Estos son los responsables por la permanencia mítica del "pasado indígena glorioso", cuando los mismos indígenas ya no lo rescatan como identidad, sino que intentan acercarse sus reivindicaciones a las preocupaciones actuales.⁶

La política reformista llevada a cabo en el Virreinato del Río de la Plata hacia la población guaraní, ofrece posibilidades de comprender este tipo de actitud de los actuales gobiernos de países como Paraguay, Argentina y Brasil, así como indicar el proceso que llevó a la adopción de las diferentes actitudes de los actuales grupos guaraníes. El período borbónico proporciona una alteración estructural en la relación colonia-pueblos, introduciendo así un nuevo registro histórico sobre el, hasta entonces, Guaraní-Jesuitico, al parecer tan perfectamente integrado al sistema colonial.

El presente análisis tiene como objeto, estudiar algunos aspectos de la cultura Guaraní en relación a las propuestas de integración realizadas por la sociedad colonial. A partir del cuadro formado por la

6. Ver en los Anexos Documentales la Declaración del Seminario sobre los Derechos Humanos, los indígenas y la Constituyente realizado en Paraguay en Enero de 1992.

resistencia guaraní durante los principios de la colonización y el sistema de reducciones, se busca averiguar las variaciones que adquirió esta resistencia durante el periodo del reformismo borbónico.

Para comenzar, se entiende como resistencia las distintas manifestaciones de rechazo o indiferencia por parte de los indígenas ante las propuestas realizadas desde la sociedad colonial. Estas propuestas comprenden en el presente estudio la secuencia de proyectos, ordenanzas y planes elaborados para formar un nuevo y homogéneo gobierno político y económico para las comunidades indígenas de las reducciones jesuíticas después de la expulsión de los regulares de la Compañía de Jesús.

El problema de las variaciones de la resistencia guaraní se planteó a partir de las revisiones históricas sobre el proceso de conquista y de los mecanismos coloniales utilizados en los primeros momentos del contacto. La corriente idealista de interpretaciones nacionalistas y hagiográficas sostuvo por mucho tiempo que la entrega de mujeres por los primeros Guaraníes y los ruegos por la incorporación al sistema de reducciones cosignificaba la aceptación casi incondicional de los indígenas de la presencia de los conquistadores en su territorio.

Esta concepción unilateral fue acertadamente reconsiderada en los trabajos de B. Susnik⁷, R.

7. Cfe SUSNIK. 1965-66. Tomo I:215-228. La citada autora califica como resistencia activa a ocho registros del periodo de 1540-1660. Posteriormente, trabaja con seis registros comprendidos entre 1614-1635, y los califica de "resistencia sócioreligiosa". SUSNIK. 1979-80:165-172.

Velázquez⁸ y L. Nécker⁹ que subrayaron la existencia de los registros de la resistencia indígena tanto en relación a la alianza hispano guaraní como a la incorporación al sistema de las reducciones religiosas. Muchas de las interpretaciones posteriores se volcaron -casi de forma unilateral- sobre el aspecto del rechazo guaraní ante las novedades de la conquista, colonización y reducción, destruyendo el mito de la aceptación incondicional y sustituyéndolo por el Guaraní resistente, mesiánico¹⁰ y profético¹¹.

La presente investigación y los planteamientos teóricos que se presentan a continuación, empezaron con la distancia que se configuró por la confrontación entre las características del Guaraní Mesiánico y las variaciones de la resistencia que estos presentaban en las distintas fases del sistema colonial. Una resistencia a veces activa, a veces pasiva, pero casi siempre político-religiosa-profética. Durante los siglos XVI y XVII, más que un ejemplo de mesianismo primitivo, los Guaraníes representan las

8. Rafael E. Velázquez reúne cerca de doce registros a lo largo del siglo XVI y primera mitad del siglo XVII, que caracterizan lo que él llama de la "reacción contra el sistema de encomienda". Cfe. VELAZQUEZ. 1965: 21-56.

9. NECKER. 1975: 71-79; reúne veintitres referencias documentales del periodo de 1536 a 1660, calificándolas de "resistencia activa contra la colonización del Río de la Plata".

10. A. Métraux analizó seis registros (1579-1660) y los clasificó como "movimientos de liberación mística". (METRAUX. 1973:15-21) H. Clastres en su estudio sobre el profetismo Tupi-Guaraní trabaja detenidamente con dos registros (1579 y 1628) para demostrar que las características de la resistencia se vinculan a las disputas intertribales de los liderazgos políticos y religiosos. (Cfe. CLASTRES. 1978:69-78). E. Schaden llama la atención para el carácter "milenario" de la creencia de la Tierra Sin Mal (SCHADEN. 1945:46) y M^a Isaura Pereira de Queiróz propone la tipología de "movimientos primitivos de la Santidad para caracterizar la resistencia guaraní como mesiánica. (PEREIRA DE QUEIROZ. 1976:216)

11. B. Melià trabaja con el período de 1556 a 1616, centrandosu análisis en el registro de 1579, para calificarlo como "paradigma de la resistencia Guaraní" que comprende una "respuesta profética contra la opresión colonial". Cfe. MELIA (1981). 1986:31-41. Las diversas variables que interfieren en estas últimas interpretaciones serán consideradas con más detenimiento en el Capítulo V.

características de un "profetismo primitivo" o un "mesianismo colonial".

Sin embargo, el problema que quedó en abierto fue la continuidad de esta resistencia una vez que los registros del siglo XVI y XVII manifestaban el rechazo violento o evasivo en integrarse ya sea en la sociedad colonial, o en el sistema de reducciones. En el análisis de esta supuesta continuidad de la resistencia había de considerarse el proceso histórico de "larga duración" que estaba por el medio y las alteraciones en el contacto interétnico impuestas por la estabilidad del sistema colonial. La propuesta general de este estudio es averiguar en que medida permanece esta supuesta continuidad de la resistencia guaraní en la segunda mitad del siglo XVIII, considerando entonces, las modificaciones del contacto interétnico durante el largo proceso histórico de colonización.

Las referencias ofrecidas por la moderna Antropología y Etnografía, indican el mantenimiento de la identidad étnica de los actuales grupos guaraníes - **Mbyá, Paĩ-Tavyterã e Avá-Katú-Eté** -; basada en pautas culturales plenamente relacionables con los registros del inicio de la conquista. Esto indica con seguridad que existe una articulación entre los diferentes tipos de contacto y la variación del potencial de integración que presentan los Guaraníes de hoy.

Para comprender dicha articulación, se ha considerado como explicación inicial que los Proyectos de Integración llevados a cabo durante el periodo del Reformismo Borbónico, configurarían diferentes matices de la resistencia guaraní a la integración.

Lo que sí parece evidente es que existe una dialéctica entre lo que se entiende por mecanismos

coloniales de incorporación de las sociedades indígenas y los parámetros de resistencia de los grupos guaraníes históricos y actuales. La dinámica de la conquista, colonización, reducción de los siglos XVI y XVII y los Planes y Ordenanzas elaborados durante la segunda mitad del siglo XVIII, corresponderán a variaciones de la dinámica interna de la resistencia guaraní.

Las variantes de la resistencia guaraní en relación a las distintas situaciones de contacto indicaban al principio, que había una continuidad - aunque añadida y mezclada- de aquella que se presentaba en los primeros momentos de la conquista e incluso durante el período jesuítico que se terminaba y la actitud de los grupos actuales.

Sin embargo, el desarrollo de la investigación ha demostrado que el período borbónico contenía más que el mantenimiento de una resistencia, que se imaginaba constante, las variaciones internas de ésta. La documentación sobre el Guaraní del siglo XVIII indica que hubo un cambio significativo de aquella resistencia, cambio que no se refiere solamente a la forma de "responder" a determinadas propuestas, sino un cambio cultural interno de estos grupos.

La perspectiva histórica del proceso de integración, ha llevado a buscar algunas respuestas sobre los móviles de este cambio en el momento en que la comunidad guaraní de los pueblos de Misiones, por un lado se "liberó" de la protección paternalista de la administración jesuítica, y por otro, pasó a representar un problema real e inmediato a ser resuelto por la administración colonial y metropolitana; es decir, como incorporar esa masa humana -potencial mano

de obra- a la vida política y económica de la provincia.

Considerando entonces el conjunto de las interpretaciones sobre la resistencia guaraní, el presente estudio busca analizar la dialéctica de la oposición entre el sistema colonial y el guaraní. Bajo la perspectiva diacrónica de la resistencia de ésta última, y complementada con el análisis sincrónico de los Proyectos de Integración para las comunidades guaraníes.

La supervivencia en la región de los Guaraníes - sobre todo los misioneros, en el sentido que son los que más poseen documentación a lo largo de los distintos momentos históricos- es *conditio sine qua non* para que surgiesen las propuestas para la integración de las comunidades indígenas en la sociedad colonial tras la expulsión de los jesuitas.

Las fechas extremas de esta investigación (1768-1805) son un recurso metodológico necesario que se definen tanto por la concentración de documentación como por la transcendencia que la segunda mitad del siglo XVIII representa para la nueva estabilidad del sistema colonial.

El año de 1768 marca de forma indeleble la historia guaraní, y, como toda crisis tiene su aspecto único e irrepetible. A la vez presenta aspectos globales que contribuyen a una comprensión más amplia del comportamiento sóciocultural de este grupo indígena. A partir de 1768 se cierra para los Guaraníes Misioneros un período de aislamiento político del

sistema colonial, *enculturación*¹² religiosa y *transculturación*¹³ en diversos aspectos de la cultura material. En el discurso oficial, se abre otro período que propone la *integración*, no solamente de estos aspectos entre sí, sino también de la misma comunidad indígena en la sociedad colonial.

En 1804 el secretario del Virrey Marqués de Avilés, D. Miguel de Lastarria redacta la "Reorganización y plan de seguridad exterior de las muy interesantes Colonias Orientales del Río Paraguay o de la Plata"¹⁴: el último Proyecto de Integración, tal como se denomina en este estudio. Así como el primero, conocido sencillamente como la "Instrucción de Bucareli de 1768"¹⁵, presentaba casi los mismos problemas y las mismas alternativas de solución. Estos Proyectos, así como todos elaborados a lo largo de este periodo conforman los principios teóricos y prácticos de lo que vino a denominarse posteriormente como *política indigenista*.

12. La enculturación fue definida por Bernardi como un "proceso educativo por el cual los miembros de una cultura se hacen conscientes y se convierten en partícipes de esta misma cultura". (BERNARDI. 1982:92). La conversión al cristianismo partía del principio de que había que informar y formar una nueva mentalidad, así como dirigir el comportamiento. La formación cristiana inculcada a los indígenas resultó en esta asimilación de principios culturales traducidos y difundidos como partícipes de la propia cultura tradicional.

13. Aunque se ha generalizado el uso del término "aculturación", cabe puntualizar que la expresión "acculturation" como proceso que se opera en el contacto interétnico de "intercambio" mútuo de valores y pautas culturales, fué correctamente traducida como "transculturación" ya que la "a-culturación" presupone la negación del proceso de intercambio o la imposición unilateral de una cultura sobre otra. El uso de la expresión "transculturación" fue inaugurado por Aguirre Beltrán (1953:09) y ampliado posteriormente por Wachtel (1976:113 y ss.). Las variaciones de interpretación a partir del termino "aculturación" serán contempladas en el Capítulo I: "Teorizando la cuestión".

14. BNM. Mss. 13262-13264. También publicado en D.H.A. Tomo III.

15. AHNM. Consj. 21371. "Instrucción que formó el Teniente General D. Francisco Bucareli y Ursúa, Gobernador de Buenos Aires para arreglo de los Gobernadores nombrados para los Pueblos de Indios Guaraníes del Paraguay y Paraná.". Firmada en Candelaria a 23 de agosto de 1768. . También hay una copia publicada en BRABO. 1872:199-222.

De esta forma, tanto por la selección de variables dadas por el material encontrado, como por los referidos estudios precedentes, la presente investigación se finaliza a las puertas de la independencia.

Cabe puntualizar que este análisis no pretende agotar todas las variables que presenta el complejo y largo proceso histórico: "de destrucción de las comunidades indígenas" concluido en 1848, cuando estas son oficialmente extingüidas, sino mostrar a través del estudio del período comprendido entre 1768-1805, las posibilidades de comparación con momentos anteriores y posteriores de la misma sociedad guaraní, los orígenes del proceso y algunos de sus condicionantes.

Por eso al empezar la investigación fueron establecidos como prioridad, los siguientes objetivos:

a) **Confirmar si la resistencia que hubo durante el periodo jesuítico refleja una realidad cultural de los Guaraníes o más bien se trata de una transposición de los valores cristianos adaptados a la mística y receptiva realidad guaraní.**

b) **Averiguar las demandas religiosas y socioeconómicas de la población indígena hacia la sociedad global, según el espacio colonial en que se encuentran: comunidad indígena, reducciones y pueblo de indios. La comunidad indígena ofrece el contrapunto de las pautas de indentidad presentes hasta hoy, mientras que el espacio de las reducciones y pueblos en que se encuentran permite acompañar los cambios e intensidad del contacto interétnico.**

c) **Averiguar las intenciones y prácticas coloniales a través del análisis de los Proyectos de Integración elaborados hacia la población indígena y, siempre que sea posible las respuestas de ésta.**

d) **Definir, en función del período analizado, los límites del mantenimiento y las posibilidades de transformación interna de determinadas pautas culturales utilizadas como referencia de identidad étnica.**

Para trabajar dichos aspectos se considera fundamental introducir el análisis a través de las claves teóricas, presentadas en la Discusión Conceptual. Esta discusión busca por un lado describir los diferentes usos de los algunos conceptos fundamentales e indicar el significado que poseen en este estudio. Por otro lado, se presenta la discusión teórica que resultó del estudio del objeto resistencia-integración.

En la primera parte de la discusión, por ejemplo, hay que considerar que la integración no aparece sino como derivación de los estudios sobre contacto interétnico, aculturación, asimilación e identidad étnica. De la misma forma, resistencia no es solamente reacción, sino que presenta variaciones de acciones y objetivos en la forma que se encamina a lo largo del período estudiado. La segunda parte consta de consideraciones a partir de las líneas interpretativas existentes y, que fueron utilizadas como parámetros para la comprensión del proceso de resistencia-integración.

Luego se presenta la conformación de lo regional en la cuenca platense como marco de la situación histórica donde tiene lugar la elaboración de los *ilustrados Proyectos de Integración*. A través de la comprensión de la evolución de la espacialidad guaraní y de las particularidades de lo regional en el Virreinato del Río de la Plata se intenta comprender de que manera las reformas administrativas afectan a las comunidades indígenas. Dichas comunidades pasan a ser requeridas para una participación cada vez más intensa, dónde aparecen las dificultades regionales generadas por la propuesta de reunir de forma homogénea la

dinamicidad del puerto de Buenos Aires con el asilamiento y la condicionada autonomía del las "provincias de abajo".

El capítulo siguiente analiza el aspecto jerárquico y administrativo del conjunto de las propuestas realizadas sobre el "Gobierno de los Guaraníes", centrando la atención en los objetivos de los cambios introducidos y las disputas que provoca la nueva forma de gobierno mixto. Aquí ya se observan las prácticas del Reformismo Borbónico con relación al tema de la integración de las comunidades indígenas y, aunque de forma muy débil se vislumbra la conformación que va adquiriendo la resistencia guaraní en función de dichos proyectos.

A continuación, el análisis se desarrolla sobre la repercusión económica de los cambios político-administrativos en los pueblos. La propuesta de cambio general para las comunidades aparece a través del binomio incentivo a la producción y estímulo al comercio interregional. Sin embargo en los planteamientos teóricos de los proyectos no se contaba con la creciente desidia de los indígenas hacia la vida del pueblo. La actitud sobre todo de los "indios comunes", refleja la conversión del potencial de integración inicial e indica el comportamiento de los indígenas hacia administradores, corregidores, en fin los responsables por hacer efectivo la asimilación del indígena en la sociedad colonial, a la vez que demuestra la demanda indígena por la plena integración en los centros urbanos o la huida hacia el monte como rechazo de los intentos asimilacionistas.

Con el cuadro conceptual de la integración y resistencia y, considerando el desarrollo del potencial

de integración, se trata enseguida de la resistencia guaraní durante los siglos XVI y XVIII, con vistas a demostrar la imagen del Guaraní según las primeras fuentes etnohistóricas, así como apuntar las raíces del desarrollo del problema de integración y resistencia.

Los elementos del "potencial de integración", aparecen, por un lado, al considerarse las situaciones externas generadoras de las sublevaciones; de las características de los líderes de éstas así como sus reivindicaciones; según las situaciones de contacto de los momentos de conquista, colonización y reducción. Por otro lado, la confrontación con las "rebeliones" de la segunda mitad del siglo XVIII indican la transformación de los elementos que participaron en el potencial de integración y la sustitución de la resistencia primera por demandas específicas de integración en la sociedad colonial.

Los informes elaborados en función de la discusión del mantenimiento del sistema de comunidad o la implantación de la libertad de trabajo a los indígenas se caracterizan una vez mas por los problemas que la administración viene enfrentando, así como la reacción adoptada por los Guaraníes: una aparente desidia que expresa el rechazo a través del abandono de los pueblos.

La información que proporciona la documentación anteriormente mencionada, permite también conocer con cierta precisión la idea que se forja en la metrópoli o incluso en la administración local del Guaraní Colonial y Pueblerino. A ellos se les dedica un capítulo no solamente porque los Proyectos se elaboran basándose en esta idea, sino también, por lo revelador que resulta la confrontación con la imagen que aparecía en las

primeras fuentes de carácter etnohistórico. La patente descaracterización de los líderes tribales, a través de la captación realizada por los jesuitas en el primer momento y continuada en cierta medida por los administradores, sobre todo en relación a los Corregidores, demuestra aspectos de los continuos intentos de los Guaraníes en integrarse en la sociedad colonial. La confrontación se establece con la excusa de los Gobernantes que forman una imágen del Guaraní para ocultar sus propias dificultades y "malas costumbres".

La idea del Guaraní Administrado queda demasiado unilateral si no es contemporizada la perspectiva de los Guaraníes en relación a los cambios a que están expuestos. A los Guaraníes del período de 1768 a 1805 les ha tenido sin cuidado los continuos intentos de formar un nuevo Gobierno para sus pueblos. Los administradores, los maestros de escuela y los religiosos, responsables de la aplicación de las propuestas de gobierno, no lograron enganchar a los pocos indígenas que todavía permanecían en los pueblos. Sobre todo porque los indígenas ya no consideraban estos pueblos como suyos. El desarrollo del "potencial de integración" de los primeros momentos del contacto se consolida en dos aspectos fundamentales: la lengua guaraní y la deserción de los pueblos. Dichos aspectos considerados desde la perspectiva conceptual de la integración, resistencia y región, proporcionan además, un cuadro comprensivo sobre las distintas actitudes de los grupos actuales en lo que se refiere a las modalidades de contacto y la "integración" en las respectivas sociedades nacionales.

Tal como el humanitarismo que permeaba las Leyes de Indias pasó antes por el filtro de los funcionarios encargados en aplicarlas, ahora las propuestas ilustradas de progreso económico, firme fiscalización de recursos y refuerzo de la fidelidad a la Corona, entre otras, pasan por la telaraña buocrática de los orígenes de la administración criolla y caen en el vacío.

A título de conclusión, se presentan los diferentes Guaraníes que aparecen en la documentación (jesuitico, colonial, pueblerino) entre los cuales se intenta coser el hilo que une a todos estos con los que existen hoy día. El hilo conductor, cuestionador y explicativo que ha guiado toda la investigación y análisis: las limitaciones de la integración y las posibilidades de resistencia.

CAPITULO I

TEORIZANDO LA CUESTION INTEGRACION, RESISTENCIA Y REGION

Si es cierto como advierte Van Young que "si no establecemos algunas definiciones teóricas a priori, terminaríamos explicando un fenómeno social erróneo"¹; o como en su momento Max Weber clasificó los hechos según un tipo ideal teórico, que sirve para orientarnos en la comprensión de distintas realidades, considero fundamental que se establezca claramente los modelos teóricos que fueron utilizados como punto de partida en el presente estudio.

Por supuesto el gran logro no está en conformar la realidad estudiada según modelos preexistentes como muchos ya lo hicieron, sino demostrar las posibles faltas existentes e incluso incrementar con hechos demostrables determinados modelos. Es con la definición clara de como se interpretó determinadas problemas de la investigación, que se abre espacio para una discusión objetiva y para el tan añorado desarrollo y avance del conocimiento. Mientras se hacen críticas partiendo de principios teóricos únicos y poco claros, en nada se contribuye para el esclarecimiento de los aspectos que presentan determinado problema histórico, sociológico o antropológico.

Como punto de referencia para las consideraciones teóricas han sido utilizados dos estudios realidades distintas y con modelos de interpretación independientes pero que se complementan mutuamente. Uno realizado por Cardoso de Oliveira que se refiere al proceso de asimilación de un sub-grupo Guaná, los

¹ VAN YOUNG. (1987). En PEREZ HERRERO. 1991:102-103.

Terena, de Mato Grosso do Sul (Brasil)². El otro, llevado a cabo por Marcello Carmagnani, sobre el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca (México)³.

La interpretación de Cardoso de Oliveira acerca de los mecanismos de integración de la sociedad global y la articulación de la resistencia, así como la relación entre identidad, territorio y nacionalidad analizada por Carmagnani, ofrecen un cuadro general para el estudio de los problemas que presenta el proceso de integración, resistencia y cambios cultural de los Guaraníes de la segunda mitad del siglo XVIII, considerándolos como entidad étnica, con identidad propia, que se integra en una determinada realidad provincial de la América colonial.

Por eso a seguir se presenta la discusión conceptual y la justificación de la opción teórica. Esta discusión busca por un lado apuntar las diferentes interpretaciones, frutos de los distintos usos de los conceptos e, indicar el significado que poseen en este estudio. Por otro lado, se complementa con la discusión teórica que resultó del estudio del objeto resistencia-integración.

En la primera parte, por ejemplo, hay que considerar que la *integración* no aparece sino como derivación de los estudios sobre contacto interétnico, aculturación, asimilación e identidad étnica. De la misma manera, la *resistencia* no es solamente reacción sino que presenta variaciones de acciones y objetivos

² Cfe. CARDOSO DE OLIVEIRA. (1959) 1976:93-117.

³ Cfe. CARMAGNANI. 1988: 49-51 ,103-108, 227-238.

en la forma que se encamina a lo largo del periodo estudiado. De forma complementaria, la consideración del espacio y territorio posibilitan comprender la dinámica de la identidad étnica, en función de los valores tribales y de las características coloniales de la región.

La segunda parte consta de consideraciones teóricas a partir de las líneas interpretativas existentes y que fueron utilizadas como parámetros para comprensión del proceso de resistencia-integración. La conformación de lo regional en la cuenca platense proporciona el marco de la situación histórica donde tienen lugar la elaboración de los *Ilustrados Proyectos de Integración*.

Como meta final este estudio pretende alcanzar la ampliación de la comprensión sincrónica y diacrónica de la comunidad Guaraní a través de la evolución histórica de dos conceptos que se revelaron claves: *integración y resistencia*. Dichos conceptos estudiados dentro de la perspectiva regional, demuestran las particularidades de las reformas administrativas en lo que se refiere a la situación de las comunidades indígenas.

Los dos primeros, *integración y resistencia* serán revisados en su trayectoria por la Sociología y Antropología. También la Historia, sobre todo a partir de la década de 70, rescatando a M. Bloch y L. Febvre⁴ añadiendo nuevos problemas y nuevos objetos al quehacer histórico hizo constantes referencias a dichos conceptos con el caudal

⁴ Me refiero a los clásicos BLOCH. (1941) 1949; FEBVRE (1933) 1953, entre los que se debería añadir también a BRAUDEL. 1969.

que proporcionaba las nuevas interpretaciones sobre la conquista y colonización de América⁵.

1.1. La Región

Los estudios regionales empezaron su trayectoria en las Ciencias Sociales casi como auxiliares de los estudios de Geografía Humana para pronto convertirse en un campo independiente de análisis, es decir, con método y teoría propios, aportando grandes contribuciones a la Sociología Urbana, Antropología Social e Historia Económica y Demográfica⁶. Las dificultades óbvias que todos tenemos al mencionar la absurda generalización *Historia de América*, encuentra en los estudios regionales algunos de los patentes problemas de dicha generalización.

"...¿supone la hegemonía de una clase dirigente y la puesta en práctica de instituciones, mercados, sistemas de clases, culturales, nacionales? ... ¿Cómo entender la persistencia de las etnias, sin reificarlas o mistificarlas? ¿Cuál es la relación entre región y etnia? ¿Entre etnia y nación? ¿Es la refuncionalización de la pluralidad étnica una nueva estrategia del sistema?"⁷

⁵ Destaco algunas obras de discusión teórica de los seguidores de las propuestas de M. Bloch y Febvre como LEFEBVRE (1945-46) 1971 y 1970, las compilaciones realizadas por LE GOFF y NORA. 1974; y LE GOFF, CHARTIER y REVEL. 1978. Asimismo la vertiente americanista de esta línea de interpretación que tiene un ensayo con HAUBERT. 1966, y 1967, se aprimorado con WACHTEL (1971) 1976 y 1990.

⁶ Una revisión de esta trayectoria, así como una excelente muestra de las posibilidades teóricas y metodológicas de análisis a partir del uso del concepto de región se encuentra en PEREZ HERRERO. 1991.

⁷ FABVRE. Vol. II. 1981. Cit. por DE LA PEÑA (1981) En PEREZ HERRERO . 1991. 162.

Las preguntas que Guillermo de la Peña presenta sobre el futuro de los estudios de la región imponen una necesaria reflexión sobre los métodos y teorías utilizados hasta entonces para comprender determinados procesos históricos, en que se conjugan aspectos políticos y económicos prototipos de un espacio, con cuestiones culturales de profunda influencia en la misma conformación de este espacio. Desde luego no se pretende encontrar respuestas definitivas para todos los interrogantes, sino pensar los problemas con nuevas perspectivas explicativas.

Se ha dicho antes que integración y resistencia aparecieron a lo largo de la investigación como claves: algunas veces explicativas pero ante todo cuestionadoras de los problemas históricamente presentados por las comunidades guaraníes durante la segunda mitad del siglo XVIII. Los interrogantes surgieron por que la investigación se ha desarrollado a partir de las referencias del momento inmediatamente anterior. La confirmación de datos etnográficos y recientes estudios antropológicos sobre los Guaraníes, ofrecieron otras veces, las explicaciones a través del proceso de integración y resistencia.

1. 2. La Integración

Desde el punto de vista histórico, para hablar de integración, es necesario recordar el proceso de cambios culturales provocados a partir del contacto de culturas diferentes, es decir, el proceso de aculturación.

El primer intento de definición acerca del estudio de la aculturación determinando el campo de

observación, los tipos y situaciones de contacto y, entre éstos, los mecanismos psicológicos y resultados está en *Memorandum* sobre aculturación

"En situaciones de contacto los resultados de los procesos de "determinación", "selección" e "integración" se identificaron como aquellos cuyos resultados eran respectivamente como: la manifestación de ciertos rasgos por parte de un "grupo donante", la aceptación y la modificación de las características aceptadas por el grupo receptor. Los términos "aceptación", "adaptación" y "reacción" se relacionaban con la sustitución de elementos culturales, la combinación de elementos dentro de nuevos conjuntos, y el rechazo de elementos." ⁸

Las connotaciones del término aculturación han provocado una cierta ambigüedad en relación al tipo de contacto que estaba siendo definido. Con frecuencia, se usaba la aculturación con el significado de asimilación cultural, o de sustitución de una serie de características culturales por otras, como para referirse a individuos que, en situaciones de contacto, presentaban un mayor o menor grado de aculturación.

Cardoso de Oliveira, ha intentando distinguir la asimilación de la aculturación entendiendo la primera como el proceso por el cual un grupo étnico es incorporado a otro, perdiendo su (a) peculiaridad cultural y (b) su identificación étnica cultural. Considerando la unidad de grupo, la primera consecuencia (a) sería equivalente al proceso de aculturación, mientras la segunda (b) tendría también un contenido psicológico, aunque tuviera las características de un fenómeno sócio-cultural. Con el objetivo de superar una evidente ambigüedad, el autor se refiere a la distinción ya

⁸ REDFIELD. Et. Al. (1935). 1936:149

apuntada por R. Beals⁹, entre *asimilación y aculturación*, siendo la primera el *proceso (dinámico)* y la segunda, la *condición (categoría estática)*¹⁰

A partir de la distinción de Beals, un grupo de especialistas en Ciencias Sociales se encargó de reformular el concepto de aculturación y sus derivaciones, elaborando un documento conocido como el *Manifiesto de la Aculturación (1953)*. En dicho *Manifiesto*, la aculturación fue redefinida como "*un cambio cultural que empieza por la conjunción de dos o más sistemas culturales*". En lo que se refiere a las causas, continua el documento,

"el cambio aculturativo puede ser a consecuencia de la transmisión cultural directa, puede ser derivado de causas no-culturales, tales como modificaciones ecológicas y demográficas inducidas por un choque cultural; puede ser retrasado por ajustes internos, cuando se sigue entonces una aceptación de pautas alienígenas; o puede ser una adaptación en reacción de las formas tradicionales de vida."¹¹

⁹ Cfe. BEALS. 1953:627-28.

¹⁰ Los aspectos de "categoría estática" o de "proceso", están de hecho basadas en el esquema de Daniel Glaser (1958:33) utilizado como referencia por Cardoso de Oliveira para el estudio del proceso de asimilación de los Terena. Dicho esquema, comprende las situaciones de "segregado", de "marginal", de "incorporado" y de "asimilado", como categorías sociológicas dispuestas en *continuum* a través de las cuales se puede aprender la dinámica de la identidad étnica. El *continuum* comprende: *segregating marginal desegregating assimilated*.

Según ese esquema, la hipótesis básica de Glaser es de que el cambio de la pauta de identidad de una persona ocurre conforme el *continuum* arriba referido; "esto significa que una persona no puede cambiar de una pauta de identidad segregadora a una asimiladora sin, antes convertirse en marginal y, luego ser incorporado. Sin embargo, el cambio puede suceder en cualquier dirección del *continuum*." (CARDOSO DE OLIVEIRA.1976:103-112).

Aunque el caso estudiado por Cardoso de Oliveira sea muy particular, es el estudio que más se acerca a la propuesta del análisis a que me propongo, por eso tales aspectos teóricos, son considerados como *referencia* lo que no significa que son seguidos a rajatabla.

¹¹ *Social Science Research Concl.* 1954: 974.

Entre la redefinición del proceso de contacto cultural y los cambios que provoca en cada uno de los grupos partícipes de una sociedad, se encuentra la necesidad de determinar los mecanismos integradores entre estos. En el IV Congreso Indigenista Interamericano, se designó una Subcomisión para puntualizar un concepto de integración social que pudiera ser usado por el indigenismo. Esta Subcomisión señala la ventaja que la integración tiene sobre las fórmulas anteriores, pues no busca como primer objetivo la homogeneidad cultural y racial de toda la población de un país; sino que

"puede significar la unidad nacional de todos los habitantes de un país, pero no su identidad ni siquiera su similitud fundamental. Requiere el desarrollo progresivo de ajustes mutuos, pero no la homogeneidad absoluta de toda la población"¹².

Sin embargo, el ámbito de lo social, está determinado por las relaciones reales que estructuran orgánicamente los aspectos materiales y no materiales de la vida colectiva. Conjugándose los aspectos organizacionales reales de una comunidad dada, se llega al concepto de etnia en tanto a formas organizativas que generan

"categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos, y tienen, por lo tanto, la característica de interacción entre los individuos"¹³.

¹² RIBEIRO, D. Et. Alii. 1960:07.

¹³ BARTH. 1976. Cit. por BARTOLOME. 1987:08.

Dentro de este marco conceptual pueden inscribirse los factores ideológicos y organizacionales que han dado origen a ese tipo de asociación humana que se dado llamar *nación* y cuyo atributo evidencia una indudable relación estructural con el concepto de *etnia*.

Como señala Gellner, el hombre moderno es capaz de imaginar una situación social en la que el estado, más aún el Estado Nacional, esté ausente, pero imaginar un hombre sin nación, requiere ya más esfuerzo. La esencia del problema del nacionalismo reside justo en la pseudo verdad tan corriente hoy en día de que "tener una nacionalidad es atributo inherente al ser humano". Considerando las dos definiciones de *nación* presentadas por Gellner, se puede comprender mejor las confusiones que se generan a partir de esta creencia:

1. Dos hombres son de la misma nación si y sólo si comparten la misma cultura, entendiendo por cultura un sistema de ideas y signos, de asociaciones y de pautas de conducta y comunicación.
2. Dos hombres son de la misma nación si y sólo se reconocen como pertenecientes a la misma nación.¹⁴

Las dos definiciones resaltan elementos fundamentales como la cultura y el reconocerse como de la misma nación . Pero así como la definición de cultura implica en matizaciones sobre la forma que actúa sobre las comunidades, el reconocimiento indica que son las naciones los constructos de las convicciones, fidelidades y soliedariedades de los individuos engendrando así, el reconocimiento mútuo de

¹⁴ GELLNER. 1988:20

los miembros de un grupo. En pocas palabras, *las naciones hacen al hombre*.¹⁵

De esta forma se amplia la comprensión de etnia, dónde la cultura aparece no como una condición de existencia sino como pauta ordenadora del sistema organizativo de un grupo étnico. Estos grupos pueden ser entendidos como tipos organización específicos, cuyos rasgos críticos serían mecanismos de autoadscripción y de adscripción por otros en los procesos de interacción social. Hay que añadir que lo organizacional no puede ser desvinculado de lo cultural, como ámbito referencial dentro del cual éste se inscribe; pues considerando solamente a los aspectos organizativos, cualquier estructura comunal corporativa podría ser conceptualizada como etnia singular.¹⁶

A partir de la posición de Barros Laraia, se pueden discernir con más objetividad las peculiaridades que están implícitas en concepto de integración e incluso comprender la relación que guarda con la asimilación.

"la participación del grupo indígena en la sociedad nacional, se hace efectiva por la adopción de diversas costumbres y prácticas tecnológicas, pero sin perder, los aspectos que consideran importantes de su cultura, sobre todo, sin perder su identidad étnica".¹⁷

Se entiende en este caso la identidad étnica como la forma ideológica de las representaciones colectivas de un grupo étnico: una identidad procesual histórica y

¹⁵ Id. *Ibidem*.

¹⁶ BARTOLOME. 1987:08-09.

¹⁷ BARROS LARAIA. 1976:13.

variable cuya realización se debe en buena parte a la estructura cambiante de los sistemas interétnicos, así como las estrategias adaptativas y manipuladoras a las que recurren los grupos incluidos en los procesos articulatórios¹⁸.

La importancia en definir con precisión la identidad étnica, se encuentra en el hecho, ya comentado, de la confusión entre la integración con asimilación, pues en esta última se verifica una

"total incorporación del grupo tribal a la sociedad nacional, con la adopción de muchas costumbres y prácticas tecnológicas de ésta, con la pérdida casi total de su identidad étnica. Es decir, el grupo rechaza a identificarse como tal, adoptando una actitud de repulsa a su pasado tribal"¹⁹.

Así pues, la identidad étnica, no es una condición puramente subjetiva, sino el resultado de procesos históricos específicos que dotan al grupo de "un pasado común y de una serie de formas de relación y códigos de comunicación que sirven de fundamento, para la persistencia de una identidad étnica específica"²⁰, bien para la reconstrucción de la identidad.

Ahora bien, si se mira hacia los primeros momentos del contacto, es evidente la contradicción inherente al proceso integrador dentro de la situación colonial. B. Batalla llama atención sobre este punto, pues para él;

"las culturas aborígenes sufren el efecto de la situación colonial integrando en su seno los resultados de tendencias

18 Cfe. BARTOLOME. 1987:09.

19 BARROS LARAIA. 1976: 13.

20 BATALLA. 1972:122-123.

aparentemente contradictorias pero que son consecuentes y explicables dentro del contexto colonial. Por una parte, se modifican en sentido convergente para ajustarse a la situación colonial que las iguala dentro del sistema: la de culturas colonizadas; por la otra se particularizan al asimilar en forma diferencial las medidas aculturativas uniformes, en función de su matriz cultural específica, al mismo que las unidades étnicas mayores se fragmentan y se reorganizan en sociedades locales que responden a la estructura de dominio dentro del régimen colonial".²¹

Por eso, según E.Schaden, la fase de integración no debe ser comprendida como sacrificio definitivo de la cultura tribal, pero si como conciliación de valores nativos con elementos recién llegados, no sucediendo pues, la destrucción de la identidad étnica²². El proceso de integración puede ser visto entonces, como un denominador común dentro de la tipología del contacto.

Sin embargo, la interpretación del concepto de integración extensamente utilizado también por los actuales responsables por las "políticas indigenistas nacionales"²³ indica otra realidad que la utopía etnológica. En tono bastante indignado, Antonio Iasi manifiesta que la política oficial cuando habla de integración piensa en:

²¹ BATALLA. 1972:117.

²² SCHADEN.1965:38.

²³ En el estudio de Souza Lima sobre los Proyectos Indigenistas llevados por las agencias gubernamentales y no gubernamentales en Brasil, a principios del siglo XX, son delineados trece objetivos generales de la política indigenista, entre los cuales se destacan las acciones en prol de la integración como: La convivencia pacífica con la población indígena; la integración de los indígenas con la población rural; hacer con que los indígenas adquieran maneras civilizadas; poblar el interior; acceder a los recursos económicos en territorio indígena; aumentar la productividad agrícola de los indígenas; utilizar a los indígenas como trabajadores y por último, reforzar el nacionalismo.

"un modelo operacional -mentalidad y praxis- según el cual el indígena es considerado un ser incapaz ... con una existencia provisoria. A través de presiones mascaradas en proyectos y planes sócioeconómicos buscan la total e indiscutible absorción del indígena por la sociedad nacional -pretensamente más humana-, y un sistema educativo alienado -disociado de la cultura tribal- y alienante -orientado hacia cambios sociales, económicos y políticos."²⁴

Aunque las palabras de Antonio Iasi tengan ese tono de denuncia hacia la política indigenista brasileña, al mirar hacia el Paraguay de la década de 60, la situación no es muy distinta, salvo un cierto orgullo del autor, funcionario del Departamento de Asuntos Indígenas del Ministerio de Defensa, al demostrar los "niveles que la política de integración" paraguaya ha logrado con los indígenas que forman la "Banda de Músicos del Territorio Militar del Chaco". Según el Autor, cerca de setenta por ciento de los componentes son descendientes directos de los Guaraníes Sub-Andinos, que se encuentran

"definitivamente integrados como ciudadanos paraguayos a la comunidad nacional. ... si bien el medio ambiente ha contribuido en medida importante para que fuera posible ofrecer a los guaraníes de Mariscal Estigarribia una continuidad en el proceso de integración, estos también han demostrado aptitudes para una constante y por tanto ininterrumpida superación. ... Debemos recalcar el hecho de que en una segunda generación, han desaparecido los vestigios culturales autóctonos, que podrían haber tenido aún los contingentes originales ... Podemos hablar de paraguayos oriundos de Mariscal Estigarribia. Esto ha sido posible porque, ha imperado la necesaria capacidad para conducir inteligentemente el proceso de aculturación. ... Alfabetizados, se les

²⁴IASI.1976:15.

abre al joven la puerta de los cuarteles. Sale con documentación hecho un perfecto ciudadano y entra libre de perjuicios raciales indiscriminado a compartir con las inquietudes propias de toda colectividad paraguaya."²⁵

Los indígenas, por su lado, al firmaren la Declaración de Barbados II, entienden que la "política indigenista" junto al sistema educativa formal y los medios masivos de comunicación componen los medios utilizados por la sociedad global para llevar a cabo la dominación cultural,

La política indigenista, en la que se incluyen procesos de integración o aculturación a través de diversas instituciones nacionales o internacionales, misiones religiosas, etc. ²⁶

Con estos rápidos ejemplos, se pretende subrayar primero que la "discusión conceptual" no es un mero ejercicio de retórica, sino que es precisamente en el empleo consciente de conceptos relativos a los procesos y estructuras de la sociedad y cultura, donde mejor pueden conectar los trabajos del científico social y del historiador.

Segundo que, cuando se hace la referencia "cuenca platense", como un área espacial con similitudes culturales, políticas y administrativas en el siglo XVIII no es exactamente una generalización geográfica pues, aún en el siglo XX las denuncias de Antonio Iasi en relación a la mentalidad y praxis de la política indigenista brasileña, coinciden con una "orgullosa

²⁵ BORGOGNON.1966:272-273.

²⁶ Declaración de Barbados II, 28 de junio de 1977. En: CONTRERAS. 1988:178.

praxis" en el Paraguay. Al parecer la identidad regional del Virreinato del Río de la Plata, permanece y refleja más la realidad actual que las modernas divisiones políticas de las Repúblicas independientes.

Por lo visto hasta entonces, cabe decir que en este estudio se trabaja con la complejidad inherente al concepto de integración. Es decir hay que comprenderlo según la realidad a que se refiere, pues tanto los Estados Nacionales (o la administración colonial en su momento), como los distintos grupos Guaraníes, lo utilizan en sus discursos.²⁷

De todas formas, siguiendo la distinción apuntada por Barros Laraia, considero que los Proyectos que se titulan de Integradores, constituyen, más bien de propuestas asimilacionistas, mientras que, los indígenas buscan una "condicionada incorporación" en la sociedad global. De ahí que cabe puntualizar que si estas condiciones no afectan de forma directa la identidad étnica, dichas propuestas pueden entonces ser calificadas como auténticamente integradoras.

En la perspectiva procesual y dinámica de la identidad étnica, hay que considerar la vinculación de ésta con los conceptos de espacio y territorio. En el estudio de Carmagnani el espacio tiene una connotación

²⁷ Esta doble utilización del término ha sido objeto de muchos estudios, entre los cuales podemos citar: RIBEIRO, D. et alii. 1960:07-14. BARROS LARAIA, R. 1976:05-13. IASI, A. 1976:15-22.

Específicamente sobre los Guaraníes, han tratado del tema: CADOGAN, L. 1958:28-31. BEJARANO, R.C. 1965:39-48. BARTOLOME, M.A. 1969:164-184. CHASE-SARDI, M. 1971:9-99. Aunque éstos últimos mencionen importantes datos sobre las demandas indígenas hacia la integración, el estudio de Bartomeu Melià y George y Friedl Grünberg (1976:151-295), desarrollado dentro del Proyecto Pay-Tavyterã, es uno de los ejemplos más evidentes de cómo los indígenas piensan y encaminan su proyecto de integración. Ver el Cap. VII, el apartado sobre el Proceso de Reaguaranización.

divina, mientras el territorio presenta una connotación humana de la vivencia de la comunidad. El espacio, según Carmagnani, es percibido concretamente como una serie de puntos -cerros, cuevas, pueblos, etc-. a los cuales los individuos y la comunidad pueden constantemente hacer referencia.

"la transposición de la idea imaginaria de espacio se concreta en la idea de territorio, el espacio en el cual los hombres, viviendo enb comunidad, despliegan sus acciones. De ahí se nos presenta como un espacio dinamizado por el tiempo, por la historia.²⁸

En el análisis de Carmagnani, la reelaboración de la idea de espacio a través de la reapropiación del pasado se constituyó uno de los mecanismos culturales más importantes de la reestructuración étnica de los mixtecos y zapotecos, porque favoreció la definitiva superación del trauma de la Conquista. Para estos grupos la superación del "trauma" permitió la nueva orden para la posesión de sus bienes, de su territorio, de sus tradiciones, de su cultura, revitalizando las formas de cooperación y de convivencia, ofuscadas por la sedentarización primera y por la invasión ibérica después.²⁹

Salvando las distancias que separan las realidades coloniales de México y Paraguay, sobre todo en lo que se refiere a la documentación existente, destaco del estudio de Carmagnani, dos aspectos para el presente análisis. El primero se refiere a la posibilidad de reconstrucción de la identidad a través del rescate del

²⁸ CARMAGNANI. 1988:51-52.

²⁹ Cfe. CARMAGNANI. 1988:51.

pasado nomada de los grupos estudiados. Es segundo se relaciona a los procesos definidos por Carmagnani como *reformación* y de *producción de la etnicidad*.

Cuanto al primero, la vinculación del espacio y el territorio humano en Oaxaca, corresponden a la "huida para el monte" y la deserción de los guaraníes de los pueblos que se configura durante la segunda mitad del siglo XVIII. A los Guaraníes no es tanto la agricultura y el sedentarismo vinculado a ella que les aleja de sus pautas culturales, sino la imposibilidad de desplazamiento. Las divinidades y mitos Guaraníes empujan a "caminar", lo que les fue imposible durante el encierro colonial de los pueblos y reducciones. A partir de la ocupación y uso cultural que el grupo hace del espacio, éste pasa a identificarse como "territorio étnico. La deserción hacia los montes les abre la posibilidad de reencontrarse con sus tradiciones. No en vano, todos los grupos guaraníes actuales se dicen Kayngué-los del monte.

Los procesos de *reformación* y *reproducción* de la etnicidad no solo son complementarios, sino también interactuantes. La *reformación* garantiza a las sociedades indígenas empezar de nuevo, cerrar definitivamente el proceso de desestructuración, mientras que la *reproducción* les permite evitar en el futuro un nuevo proceso traumático. Así, mientras el primero apunta más hacia la reconstitución de una forma de ser, de sentir y de actuar; el segundo individualiza, institucionalizando los mecanismos económicos, sociales y políticos que actúan en la vida cotidiana de las unidades familiares y los orienta

hacia la satisfacción de las necesidades presentes y futuras.³⁰

El estudio de Carmagnani subrayó la importancia de considerar con más detenimiento la evolución del papel de los líderes tribales, así como acompañar la evolución de la regionalidad construida durante los primeros siglos coloniales, desde la perspectiva de la ocupación y utilización del territorio por el guaraní.

La dinamicidad inherente a los conceptos de integración y regionalidad forma por tanto, un cuadro explicativo que posibilita la comprensión de los distintos niveles de los cambios internos, de otra forma que no la descriptiva.³¹

Se puede por lo tanto, explicar las variaciones que adquirió la resistencia guaraní a lo largo del proceso colonial, en correlación con el cambio de los mecanismos de asimilación de la sociedad global. Pero también a través de la dinámica continua de la identidad étnica.

1.3. La Resistencia

La resistencia ha sido el otro concepto que ha aparecido durante la investigación como fundamental para la comprensión del proceso de integración, además de la misma conformación como problemática de análisis.

Según Wachtel, a través de la comprensión del proceso dinámico implícito en el contacto, cuando se reúnen "tipos opuestos de aculturación con distintos

³⁰ Cfe. CARMAGNANI. 1988: 109.

³¹ Cfe. VAN YOUNG. (1985). En PEREZ HERRERO. 1991:102-103.

ritmos temporales"³² se encuentran las claves para diseñar las variantes de la reacción/resistencia y colaboración.

"Del dinamismo de la aculturación y de la acción creadora de una praxis, resultan dos tipos opuestos de aculturación, o bien el paso de la cultura indígena a la cultura occidental, o bien la integración de elementos occidentales en la cultura indígena. ... La resistencia mayor o menor que oponen las sociedades a la aculturación depende, en la situación colonial, de un conjunto complejo de factores, donde entran a la vez cohesión de las estructuras tradicionales, la potencia de la dominación extranjera y la elección (o las posibilidades de elección) de los autóctonos entre la resistencia y la colaboración."³³

Sin embargo entre los extremos de resistencia y colaboración, existen una variación de formas de la primera que culminará en el segundo estado. La resistencia ante todo es una reacción hacia una situación en particular, una imposición cultural o un sistema como un todo.

La reacción violenta, muchas veces armada en la que se observa una guerra es la que puede ser calificada como resistencia activa. Suelen ser organizadas como combates sin más, dónde la diplomacia no tiene lugar sino para un final vergonzoso de aquellos que se levantaron.

³² La dualidad explica que "un mismo hecho de aculturación pueda revestir dos significados opuestos: el proceso depende a la vez del contexto cultural que absorbe los elementos extranjeros y del proyecto que anima a su adopción". Además, la multiplicación de niveles donde se desarrolla el fenómeno implica una pluralidad de ritmos temporales. (WACHTEL, 1976:321)

Posteriormente este proceso fue redefinido por el mismo autor como "transculturación". (Cfe. LE GOFF y NORA, P. Vol.2.1978:113-129).

³³ WACHTEL 1976:321.

Pero la reacción también se reviste de otras formas, quizá más sutiles a primera vista, que la guerra abierta. La resistencia pasiva puede manifestarse a través de una desviación del comportamiento esperado dentro de la expectativa del extranjero que ve al rebelde aparentemente cumpliendo con sus tareas, pero que de hecho, busca no enfrentarse con el "amo" en los aspectos que, ya es consciente, le son reprochables. Otra forma de resistencia pasiva es la fuga del control del sistema, bien porque es descubierto en la situación anterior, bien porque las imposiciones de la cultura dominante no son aceptadas. El estudio de Carmagnani, le llevó a afirmar que este concepto sintetiza, de forma empobrecedora,

"la lucha cotidiana a partir de tantas cosas al parecer poco importantes, de la cual los grupos indios han perdido la memoria para conservar simbólicamente los resultados conseguidos."³⁴

También hay la resistencia sócio-religiosa en la que se mezclan varias situaciones de la resistencia pasiva y activa, pero que se caracteriza ante todo por el tipo de liderazgo y las respectivas reivindicaciones que hacen. Es un tipo de resistencia que suele estar intimamente ligada a las tradiciones mítico-religiosas del grupo tribal y en su desarrollo se interponen varios aspectos del imaginario autóctono con praxis foráneas. A menudo están estructuradas como levantamiento, es decir tienen un principio -la convocatória de un líder reconocido por el grupo, que presenta un mensaje basado en la tradición mítico-religiosa; un desarrollo -la efervescencia, cuando se hace efectiva la

³⁴ CARMAGNANI, 1988:10

praxis de la rebelión o de la búsqueda de lo que les fue *propuesto al principio*- y un final -la represión violenta, que puede llevar a la dispersión pero no siempre al final definitivo del proyecto; o el enfriamiento que corresponde al abandono del objetivo inicial³⁵.

Así, en relación al problema de la resistencia el período Borbónico, no sólo proporciona un cambio estructural en la relación colonia-pueblos de misiones, sino que introduce de cierta forma , un nuevo registro histórico sobre el, hasta entonces, Guaraní-jesuítico. Dicho registro, que ha sido la documentación básica de la presente investigación, abrió un necesario espacio de reflexión sobre la comprensión histórica del Guaraní. Tal como advirtió Melià, es

"la inserción definitiva en el Estado que determina la pérdida de la condición etnológica. (...) La etnología no puede prescindir de los fenómenos de su etnohistoria. Quien dice Etnología dice también Historia e ideología: etnología de la conquista, misionera, de viajeros, antropológica y etnohistórica".³⁶

Quizá, sea demasiado esperar que, a través del acompañamiento diacrónico de las variantes de la resistencia y el estudio sincrónico de los distintos Proyectos de Integración, se pueda alcanzar la permanencia o pérdida de la condición etnológica del Guaraní. Pero no sería demasiado esperar que el presente estudio pueda indicar algunos aspectos de la etnología del reformismo, que merecen un análisis más

³⁵ Sobre la estructura de movimientos que presentan estas características; Cfe. BOURDIEU. 1971: 295-334. COHN. 1983. PEREIRA DE QUEIRÓZ, 1968 y 1977.

³⁶ MELIÀ. 1987:19.

detallado y a través de este posibiliten una revisión de las bases de discusión del problema de la resistencia-integración.

Estos planteamientos surgieron a partir de algunos problemas presentados por los estudios realizados hasta entonces, tanto aquellos que tratan de aspectos específicos del Reformismo Borbónico en el Río de la Plata como de los que tratan de la temática de resistencia de comunidades indígenas y procesos de integración en los espacios coloniales o en sociedades globales contemporáneas. Pero ante todo por la necesidad de discutir diversas interpretaciones en función de la problemática contacto-resistencia-integración en la sociedad colonial del reformismo rioplatense.

1.4. El estado de la cuestión: Una cuestión de Estado

Tanto el período del Reformismo Borbónico como la región del Río de la Plata, fueron ya objeto de estudio de varios especialistas que han trabajado diversos aspectos históricos como el desarrollo económico, las articulaciones políticas y la formación social; en fin los "grandes cambios ocasionados con la aplicación de la Reformas Borbónicas". En todos los estudios realizados, casi siempre se encuentra un capítulo dedicado al aspecto indígena o temas semejantes que, en realidad tratan de la preocupación de la administración colonial por resolver la necesaria convivencia con el elemento indígena. De la misma forma los grupos actuales existentes sobre todo en el Paraguay, sureste de Bolivia y sur de Brasil han merecido detallados estudios sobre aspectos focales de la cultura guaraní

que permanecen vivos y activos en el seno de dichos grupos.

Uno de los objetivos del presente estudio consta en conjugar los capítulos del histórico "problema indígena" y los varios análisis etnográficos, es decir intentar acercarse al problema que el Estado representa a los indígenas a partir del momento que éstos se convencen de la necesaria convivencia en un Estado.

De esta forma, hay que considerarse por un lado los análisis históricos que tratan con más profundidad del sistema colonial en sus múltiples aspectos y, por otro, los estudios etnográficos que se centran en las pautas culturales que se han mantenido y/o adaptado en los grupos guaraníes de la actualidad. De esta conjunción surge la relación entre la identidad que *forma y conforma* la región en la actualidad y la marginalidad que la caracterizó durante la época colonial.

El historiador paraguayo Efraim Cardozo en la búsqueda de los fundamentos para su tesis sobre el "ethos paraguayo" encuentra en aspectos como el aislamiento, las dificultades de comunicación y los "insignificantes aportes foráneos" las bases de lo que llama de "paraguayidad". El igualitarismo de la provincia, el individualismo del colonizador primeros mezclado en desigual proporción con el comunitarismo guaraní conforman ese ser-estar paraguayo que Cardozo describe de forma brillante, pero que pierde en objetividad, al ser utilizado como justificación

espiritualista de la historia colonial y nacional del Paraguay.³⁷

Uno de los trabajos más completos y documentados sobre los cambios administrativos del Reformismo Borbónico en el Río de la Plata , es el ya clásico estudio de Lynch que trata de temas específicos como el Cabildo indígena y la Ordenanza de Intendentes. El autor considera que en el Río de la Plata, la política reformista no significó solamente un resurgimiento económico y político como en el resto de la América colonial, sino que representó para la región una "nueva existencia". Los repetidos intentos de cambios de gobierno para la población indígena del Paraguay y Uruguay reflejan para Lynch "una preocupación constante para las autoridades centrales de Madrid y para el gobierno virreinal de Buenos Aires."³⁸

Mora Mérida en su estudio sobre la sociedad colonial, considera que los orígenes y evolución del aislamiento se encuentran en la misma evolución de lo regional hacia una posición excéntrica, tal como que su reflejo mental se puede identificar con la progresiva delineación de una sociedad que va quedando al margen de las corrientes migratorias en el Río de la Plata.³⁹ En el análisis del autor sobre la *Iglesia y Sociedad en Paraguay en el siglo XVIII*, termina justo en el momento de la expulsión de los jesuitas "por que la crisis que significó se extendió hasta la Independencia, no apareciendo otros asuntos de especial relevancia."⁴⁰

³⁷ Cfe. CARDOZO.(1959). 1991. 129, 182-188.

³⁸ Cfe. LYNCH. 1962:28-175.

³⁹ Cfe. MORA MÉRIDA. 1973: 293.

⁴⁰ Id. Ibid. 1976: 02.

Por su parte, Vives Azancot considera el aislamiento como un aspecto más de los vectores de la expresión de la identidad del Paraguay, resultado de los aspectos materiales y mentales que componen los otros dos vectores: la pobreza y la marginalidad. Así, según su análisis sobre la formación de la identidad, es evidente que existe en el Paraguay colonial una conciencia de estar aislados, indefensos y rodeados de enemigos; en definitiva, olvidados. Tal situación y la actitud conciente respecto a ella, están fuertemente motivadas por el descuido metropolitano⁴¹.

El "carácter marcadamente localista" también había sido apuntado por J.C. Chaves al hacer mención de que la sociedad regional favorece el creciente hermetismo, tanto ante nuevos elementos sociales como de todo orden en general. Si a esas condiciones que propician el aislamiento se unen factores políticos y culturales, como el distanciamiento bonarense, el uso del guaraní, y el propio enclave misionero, es fácil entender que la región vaya asumiendo dentro del referido "carácter localista, un profundo apego a la tierra y a la tradición." ⁴²

En función de estos análisis se puede comprender que, al inaugurarse la nueva política la aplicación de los propósitos reformistas presentarán aspectos de difícil solución dentro de la conformación de la región del Río de la Plata.

Entre las clásicas contribuciones históricas del siglo XVIII están constituidos por los escritos de Félix de Azara. Como demarcador de la tercera partida

⁴¹ Cfe. VIVES AZANCOT. 1980: 131-132.

⁴² Cfe. CHAVES. 1959: 35.

de la comisión de límites, encargada de llevar a cabo las fronteras establecidas por el tratado de San Ildefonso, Azara llega a América en 1781, donde permanece durante veinte años. Al ser contemporáneo a los sucesos que narra, se le considera más como fuente primaria de información.

Sin embargo, además de los datos concretos que proporciona, Azara refleja a través de sus Informes el mismo cambio ideológico-administrativo de la política reformista aplicada en la América Meridional. Como hombre de su tiempo, Azara fue el embajador que llevó a las últimas consecuencias el principio de las Reformas Borbónicas de conocer de forma más completa las características y potencialidades económicas de las distintas regiones americanas, rastreando cada rincón de la provincia del Paraguay.

También como reflejo del tiempo en que vive, Azara no oculta que, la población indígena no le seducía por sus potencialidades. Las consideraciones del autor sobre los pueblos de indios reflejan el despropósito de los problemas que la población indígena ocasiona para la administración a fines del siglo XVIII. Las descripciones de Azara sobre los indígenas proporcionarán además la fundamentación ideológica del racismo que ha perdurado en el Paraguay a lo largo de su historia. Partidario de acabar definitivamente con el sistema de producción y consumo comunitario todavía vigente en los pueblos, Azara no ocultaba un cierto temor a las posibilidades de un cambio radical de los "buenos (y tontos) salvajes":

"Pero quisiera me dixesen que es lo que percibe hoy el Heráreo, y cuando serán adultos estos Niños de ocho años, pues ya

a la Corona a servirse de aquéllos que son los primeros en operar de forma centrífuga: la iglesia y las órdenes religiosas. En Paraguay estas instituciones no actuaron en el sentido de edificar las comunidades sobre el sustrato indígena en función de "nuevos objetivos colonizadores", sino con la preocupación, según sus necesidades coloniales en utilizar la agrupación humana de la comunidad indígena.⁴⁴

Es decir, la utopía de las reducciones dentro del sistema colonial, no deja de ser la conjunción de dos movimientos centrífugos con objetivos divergentes.

Con la institucionalización de la encomienda a partir de 1556, en su variante regional,⁴⁵ nacen los primeros pueblos de indios -en la acapción hispana del término- es decir, la fijación y control de la aldea guaraní: o lo que equivale a decir que se ponen en marcha los mecanismos coloniales de integración⁴⁶: más bien de asimilación.

En el marco regional, la participación o no del encomendero en la explotación del trabajo indígena, marca la división fundamental del funcionamiento entre los pueblos confiados a clérigos o franciscanos⁴⁷ y las

⁴⁴ Cfe. GARAVAGLIA. 1987:123-124.

⁴⁵ El sistema de encomienda adoptado en la región del Paraguay se diferencia de aquellos de las regiones centrales del Imperio Español como fueron México, América Central y Perú, dónde a partir de las leyes de 1549, solamente se aceptaban productos como pago de los tributos, siendo prohibido a los encomenderos exigir el pago a través del "servicio personal". En el Paraguay a partir de la doble modalidad de mita y yanaconato, los encomenderos pudieron hasta el final del periodo colonial exigir el pago en "servicio personal". Cfe. SERVICE. 1951:230-252.

⁴⁶ Basta una rápida mirada a la Cronología en Anexo para darse cuenta de la inmediata multiplicación de los registros de la resistencia a partir de esta fecha.

⁴⁷ Un estudio más completo sobre las reducciones franciscanas se encuentra en NECKER. 1979, con traducción al castellano en 1990. También en DURAN. 1987.

han pasado doscientos, y están como el primer día."⁴³

Mientras Azara proporciona las claves ideológicas del cambio administrativo del proceso de integración de las comunidades indígenas, la aportación de Garavaglia posibilita comprender la dinamicidad de los espacios donde se realiza dicho cambio.

Garavaglia propone un modelo de comprensión de los tres espacios -comunidad indígena, pueblo de indios y reducciones- a partir de las formas que adquieren las relaciones de producción en la época colonial. Este modelo implica en considerar la particularidad de la articulación interna de cada uno de los espacios, para alcanzar en que medida y bajo que conceptos se opera la integración de los mismos.

Según el autor, frente a la comunidad indígena se operan dos procesos contradictorios, que constituyen la base de la formación social: uno de ruptura y destrucción, denominado centrífugo; y otro centrípeto que "protege" la existencia de la comunidad. El primer movimiento, -centrífugo- se manifestará durante la época colonial a través de la "saca de indígenas" y en la persistencia del fenómeno del yanaconato. Para contrarrestar las pérdidas inherentes a ese proceso, así como garantizar su continuidad, la Corona se ve obligada a impulsar el movimiento opuesto, o sea, recrear una comunidad como única garantía de su reproducción. Justo en esta reconstrucción, el proceso se encuentra en una encrucijada. Las características de la región-aislamiento, pobreza, "fronteras"-, obligaron

⁴³ AHNM. Sec. Consejo de Indias. Leg. 21370. Informe de Azara al Marqués de Avilés. Buenos Aires, 08 de mayo de 1799. En las citas directas de la documentación será mantida la grafía original.

reducciones jesuíticas. Las variaciones sobre las relaciones de producción, control de la fuerza de trabajo y los mismo parámetros de relación con el resto de la colonia que ocurren en espacios de la aldea, pueblos y reducciones, corresponderán también a las diferenciaciones internas entre los Guaraníes que herdará el periodo del Reformismo Borbónico.

Hay que subrayar asimismo, las contribuciones de los estudiosos que se dedicaron a los aspectos más peculiares de la cultura guaraní dentro del contexto histórico colonial. Bartomeu Melià y Branislava Susnik, conjugando sus experiencias antropológicas con investigaciones de carácter etnohistórico, abogan por el mantenimiento de determinados pautas culturales que se identifican en acciones y reacciones, a los Guaraníes Históricos (Siglos XVI-XVIII) y Modernos (XIX-XX)⁴⁸ como grupo étnico. Por la extensión y complejidad de sus contribuciones, dichos autores me han servido de modelo metodológico-analítico de trabajo, lo que no quiere decir que comparta todas sus conclusiones.

La inmensa cantidad de documentación de los Archivos Platenses citada por la Dr^a Susnik⁴⁹ de forma sumaria y poco precisa, en medio de un texto barroco con exagerada participación de la semántica guaraní, no siempre ha podido ser verificada. Pero sin duda, es una autora de referencia obligatoria y fundamental a quien se aplica plenamente la máxima de que "dedicó a los Guaraníes de todos los tiempos, el tiempo de su vida".

⁴⁸ La división entre Guaraníes Históricos y Modernos fue propuesta por Métraux como forma de diferenciar a los "coloniales" de los "actuales". (Cfe. METRAUX. 1948:72).

Por esto, de la misma forma hay que reconocerle su coherencia en demostrar que la alianza hispano-guaraní no fue tan idílica como muchos autores insistían; con la humildad que corresponde a una "aprendiz de hechicera", debo admitir que no he encontrado las justificaciones para apoyar la afirmación que la citada autora mantiene de los "Guaraníes reaccionaron violentamente"⁵⁰ en el contexto de las Reformas Borbónicas en general y a los intentos integradores de la administración criolla rioplatense.

Bartomeu Melià por su lado, no presume demasiado de la búsqueda en fuentes primarias, fundamentando los problemas que presentan sus investigaciones antropológicas en la documentación ya publicada, sobre todo de los primeros momentos de la conquista y reducción. De él es la expresión tantas veces utilizada a lo largo del presente estudio, *El Guaraní Conquistado y Reducido*⁵¹ que titula una compilación de sus principales trabajos de etnolingüística y religiosidad⁵², sobre todo durante los siglos XVI y XVII. Por eso, ha sido considerado más como fuente de datos etnográficos y como referencia anterior al periodo histórico a que me dedico en este estudio.

⁴⁹ Cfe. SUSNIK, B. 1965-66, T. II; 1979-80 y 1990-91.

⁵⁰ SUSNIK. 1990-91:128.

⁵¹ Cfe. MELIA. 1986.

⁵² Id. *Ibidem*. 1991.

1.5. Planteamiento de análisis

Por lo expuesto hasta entonces, el tema de *integración y resistencia*, posee tres grandes problemas que fueron utilizados como orientación básica en la presente investigación y análisis.

El primer problema se refiere a la comprensión del regional no solo como espacio físico sino también por las pautas culturales de ocupación, así como las variables sociales y económicas que caracterizan dicho espacio. La consideración de un territorio específico, sus delimitaciones físicas y económicas y el uso cultural que los grupos ahí asentados hacen de ello, proporciona variables de orden social, económica y cultural que permite comprender las repercusiones de los cambios surgidos a consecuencia de las Reformas Borbónicas en el Río de la Plata. Con base a este problema se desarrolla el Capítulo II, analizando la dispersión física de los grupos guaraníes y las pautas culturales de ocupación de este espacio.

Asimismo dentro de la perspectiva regional, se indican los aspectos políticos y administrativos del Reformismo que actuaron sobre la espacialidad construida y definida a lo largo de los siglos XVI y XVII. Las variables sociales y administrativas que inciden sobre las comunidades indígenas son analizadas en el Capítulo III, así como los reflejos de los condicionantes económicos que afectan la conformación regional colonial son estudiadas en el Capítulo IV.

Paralelo al problema de la regionalidad, pero con especial relieve dentro de este estudio, están las limitaciones y posibilidades de supervivencia de la sociedad guaraní como entidad étnica con identidad

propia. Las necesarias alteraciones provocadas a partir de este proceso de cambios y reformas de la sociedad global actúan sobre un grupo étnico que, desde el contacto -pero no solamente por ello- ha pasado por un proceso de dinámica cultural. En este proceso, hay que considerar la posibilidad de que aquello que servía en el siglo XVI como pauta de identidad, puede ahora ya no ser válido, o no de la misma forma, o sin la misma intensidad; sobre todo por lo que se refiere a las formas de resistir a los cambios impuestos desde la sociedad global. El problema de las variaciones de la resistencia es tratado en los Capítulos V y VI. En ellos se analiza los significados de los registros de la resistencia y el papel de los líderes tribales, según las modalidades de contacto y de los mecanismos de integración proporcionados por la sociedad colonial.

El tercer problema parte del análisis del potencial de integración verificado a través de la repercusión de los Planes y Ordenanzas para el gobierno de los Guaraníes. Los cambios de orden político-administrativa, alterando poderes y papeles sociales de la jerarquía social de los pueblos, las dudas planteadas sobre el mantenimiento del sistema de propiedad particular o comunitaria, así como las innovaciones de orden cultural de los Proyectos: condicionan la disponibilidad de los indígenas en incorporarse a la vida colonial. De la misma forma la herencia del pasado jesuítico indica las dificultades de los indígenas en integrarse en la sociedad global a partir de las posibilidades ofrecidas por ésta. Los múltiples aspectos de este problema son analizados en los Capítulos III, V y sobre todo, en el VII. En este último, a partir de dos temas fundamentales, el idioma y la deserción, surgidos durante la aplicación de los

Proyectos y, con la dinamicidad de los conceptos de región, resistencia e integración se analiza la situación de los tres principales grupos guaraníes actuales: los *Avá-Katú-Eté*, las *Paï-Tavyterã* y los *Mbyá*.

Este análisis solamente será coherente, si se considera como punto de partida la habitual distinción *emic/etic* del proceso de desarrollo, adaptación y negación de la sociedad guaraní. Entendiendo por lo *etic*, la visión externa, de la sociedad colonial quien produce el registro de dicho proceso y por lo *emic* la visión de los mismo guranies sobre el proceso del cual son partícipes. Esta distinción es importante, pues las pautas culturales de esos indígenas son utilizadas de forma más o menos arbitraria como argumentación de los futuros proyectos de integración realizados ya por las "políticas indigenistas" de los Estados Nacionales.

Además de esta distinción, es fundamental que el análisis alcance lo que, en realidad, está siendo transmitido por los discursos integracionistas del Estado y por los discursos de *manutención de identidad cultural* de los mismos Guaraníes. Los primeros demostrados claramente en los distintos Proyectos de Gobierno para las Comunidades Indígenas. Los segundos aparecen en las reivindicaciones de chamanes y caciques durante el siglo XVI y XVII y, con sustancial diferencia en las proclamas de los Caciques durante la segunda mitad del siglo XVIII.

En este contexto, es imprescindible un análisis de lo que mantiene el sistema guaraní en su particularidad a lo largo del proceso histórico. Aspecto que será analizado a través de la transformación del papel de los líderes tribales y la resistencia por ellos encaminada. Estos aspectos demuestran las

transformaciones internas de este sistema, a nivel político, religioso y económico hacia su (posible) integración en la sociedad global.

Como explicación inicial de la problemática, se ha considerado entonces que, las evidencias de la articulación entre contacto-resistencia-integración manifestarían por un lado, la ineficacia histórica de los referidos Proyectos, comprobada por los continuos intentos y repeticiones de los mismos. Por otro lado, dicha articulación indicaría el punto de partida de la reconstitución de la identidad.

Así la necesidad primordial no está en encontrar la continuidad entre pasado y el presente étnico, sino comprender el proceso que llevó a determinada forma de reconstrucción de pautas culturales que actualmente sirven como identificadores para el Guaraní. Con certeza, las distintas modalidades de las relaciones coloniales y neo coloniales han determinado fuertemente el modo de ser de los diversos grupos guaraníes actuales, pero no explican su identidad diferenciada.

CAPITULO II

LA REGIONALIZACION DE LA CUENCA PLANTENSE

Este capítulo tiene como objetivo apuntar los aspectos físicos y culturales de la ocupación guaraní, así como revisar temas políticos y administrativos del proyecto reformista a través de tres hechos que tendrán repercusiones directas sobre la configuración regional administrativa y económica establecida. Estos hechos comprenden la expulsión de los jesuitas, la creación del Virreinato y la Ordenanza de Intendentes.

Las características sociales y económicas que identifican a la región del Río de la Plata, en especial a las "Provincias de Abajo", se estructuraron a partir la ocupación y utilización del primitivo espacio indígena y de las modalidades de contacto interétnico, que ahí se establecieron. Algunas referencias de los momentos inmediatamente anteriores son fundamentales para comprender las particularidades que presentará la conformación regional al inaugurarse la nueva política reformista.

El análisis de la dispersión de los diversos grupos indígenas y las pautas culturales de ocupación de los territorios proporcionan las bases para la comprensión de las características de la región sobre la cual actuarán los principios político-administrativos de las Reformas Borbónicas. Con estos aspectos se pretende demostrar que el Reformismo actuó sobre una región con características políticas, económicas y culturales definidas a lo largo de los dos primeros siglos del régimen colonial y que, estas características condicionaron el desarrollo de las innovaciones ilustradas, en lo que respecta al reordenamiento de las comunidades indígenas.

A continuación se apuntan los principales aspectos de la distribución y ocupación del espacio guaraní, que comprende tanto el área geográfica y la utilización cultural de ésta, como las implicaciones que tuvieron en la futura conformación regional. Así, son analizados aspectos físicos, sociales y económicos de la ocupación "primitiva" para trazar el cuadro de como fueron utilizados posteriormente cuando se realiza la ocupación española.

2.1. Un espacio entre ríos

Al empezar la conquista española la población guaraní estaba dividida en varias provincias ubicadas en las zonas bañadas por los ríos Paraná, Paraguay y Uruguay. El río Paraguay constituía una auténtica frontera cultural y ecológica. En la orilla Occidental los grupos Guaycurú, cazadores-nómadas y los Payaguá, canoeros-pescadores. En la orilla oriental los cultivadores-cazadores Guaraníes. El contacto entre una pauta paleolítica y otra neolítica generaba una frontera potencialmente hostil.¹

Según los datos de la arqueología, la ocupación Guaraní de estas regiones se realizó a través de sucesivas migraciones desde de la cuenca amazónica², a partir de 2000 a 1500 antes del presente. Las características de sus desplazamientos representan diferentes etapas del "proceso de guaranización" en las regiones por ellos ocupadas y de los grupos

¹ Cfe. SUSNIK. 1981 (a):19.

² El tronco lingüístico tupí-guaraní se divide en los que ocuparon la costa brasileña y los que se desplazaron por el interior de América. Estos desplazamientos fueron demostrados por Proenza Brochado a través del acompañamiento del "camino" recorrido por la cerámica tupí-guaraní. (Cfe. PROENZA BROCHADO. 1982:74-154).

conquistados en el camino. Por lo general, la ocupación guaraní presenta los siguientes aspectos:

-los avances migratorios son discontinuos en periodo, en tiempo y lugares;

-buscan la integración interétnica o la sumisión de los grupos conquistados por la guerra;

-imponen sus pautas socioculturales y su lengua como condición para la comunicación;

-manifiestan su superioridad en la capacidad de subsistencia mediante los grandes convites intercomunitarios y su dominio del mundo sobrenatural a través de la actuación de sus chamanes.³

A partir de la catalogación elaborada por Branislava Susnik⁴ en la época de la fundación de Asunción (1537), es posible distinguir catorce provincias y cuarenta y tres núcleos correspondientes. De las catorce señaladas en el Mapa III, a continuación se describen once que son las que presentan aspectos relevantes en relación a las formas de contacto tanto con los demás grupos indígenas de la región como con los colonizadores. La denominación de muchos núcleos o comarcas suele estar asociada a accidentes geográficos o al nombre de algunos jefes de prestigio.

2.1.1. Los Guará y sus núcleos

Carios: En la región de Asunción, la provincia de los Carios se extendía entre los ríos Manduvirá y el Tebicuary. Según los datos arqueológicos son los

³ Cfe. SUSNIK. 1975, y 1979-80:10

⁴ Las ubicaciones que se presentan a seguir están basadas en el mapa "Ubicación Guaraní - Fundación de Asunción" y en las descripciones de la Autora. (Cfe. SUSNIK. 1983 y 1979-80:22-45 y Mapa Anexo: 173-174). También han sido utilizados los datos presentados por Métraux (1948:69-72) así como el cuadro elaborado por Melià sobre los Guaraní Históricos (siglos XVI-XVIII) y Guaraní Modernos (siglos XIX-XX). Cfe. MELIÀ. 1987: 354, 360-61.

primeros pobladores de la zona. Divididos en tres núcleos; *Cario Ypacaray*, *Quiindy-Acahy* y *Yvytirusú* que hacen frontera en la periferia Oeste con los *Agaces-Payaguás*. La cercanía del enemigo tribal favorece la disposición inmediata de los *Carios* a la alianza con los españoles. Cerca de Asunción se fundó el pueblo de *Itá* y los franciscanos fundaron las reducciones de *Altos* y *Yaguarón*.

Tobatin: Esta provincia ocupaba la zona al norte de Asunción, entre los ríos *Manduvirá* y bajo *Jejuí*, avanzando por el interior hacia la sierra de *Caaguasú*. Hasta el final del siglo XVI esta Provincia sufrió constantes ataques de los *Guaycurú* del Chaco y entre sus núcleos; *Tobatin*, *Tanimbú* y *Yeruquisaba*, solamente el primero estaba más expuesto a la colonización donde los franciscanos fundaron la reducción del mismo nombre; y ya en la periferia de la provincia la reducción de *Jejuí*.

Guarambaré: Al norte de los *Tobatines*, entre los ríos *Jejuí* y *Ypané* se ubicaba esta Provincia que se defendía de los ataques de los *Itanará-Mbaracuyú* por el Este y de los *Ñu-guarás* por el Noreste. En los núcleos de *Ypané*, *Atirá* fueron fundadas las reducciones franciscanas de *Guarambaré*, *Pericó* e *Ypané*. El núcleo de *Jejuí*, tuvo ocasional contacto con los españoles, ya que la colonización en esta zona no fue estable.

Mbaracayú: Los núcleos de *Itanará*, *Amabay* y *Terecañy*, se extendían desde la naciente del río *Agaray-Guasú*, hasta la sierra de *San Joaquín* al Este del *Paraná*. Región de tradicional conflicto entre grupos *Guaraní* y *Kaygang* y por donde los españoles del Paraguay tenían que cruzar para llegar a la región del *Guayrá*.

Guayrá: Los guaraníes de esta Provincia se dividían en siete comarcas que ocupaban las regiones cercanas a los ríos Amabay e Iguatemi al Oeste del río Paraná. Al Este ocupaban la región entre los ríos Iguazú y Paranapanema. La comarca más al norte. Los de **Añembay** mantenían relaciones hostiles con los Guayanás y con los Tupís que avanzaban desde la costa brasileña hacia el interior. Los Coronados por su lado atacaban la comarca de **Yvahy**, y la comarca de **Iñeay** solía sufrir el ataque de los **Yvyrayára**; este último núcleo aparece en la documentación también con el nombre de su Jefe Principal **Tayaobá**. Fue en la inmediaciones de la comarca de **Paranapanema** que los jesuitas fundaron las primeras reducciones a principios del XVII. En la década de 1630 tuvieron que abandonar la región del **Guayrá** por los constantes ataques de los bandeirantes de San Pablo. Además de estas comarcas estaban también las de **Yvyanguí**, **Tocanguasú** y la de **Tibagiva** que estaban más resguardadas del contacto tanto de españoles como de otros grupos.

Itatin: A partir del área ubicada entre los ríos Paraguay, Mboteteí y Pirai-Aquidaban, por las tierras de la futura ciudad española de Santiago de Jerez, los núcleos de **Mbotetey**, **Itati-Piray** e **Igatemi**, estaban en constante expansión a través de las guerras con los **Nú Guarás**.

Monday: La región entre los ríos Acaray y Ñacundy, donde se ubicaban las tres comarcas de **Acaray**, **Monday** y **Ñancaduy** no presentaba mucho interés para la colonización española por las constantes guerras intertribales entre los Guaraní y los grupos **Pai Ke're-Kaygang** y los **Aché-Guayaki**. Solamente en el siglo XVII los jesuitas logran acercarse y fundan la reducción de

Nuestra Señora de Acaray, que tampoco permaneció por mucho tiempo.

Paraná: La amplia región de esta provincia se extendía desde el sur del río Tebicuary hasta el Alto Paraná, avanzando por el Este hasta la Cordillera de San Rafael. Los núcleos de Caazapá, Ñembucú, Aguapey, y Paranayguá presentan variaciones socioculturales internas probablemente fruto de la comunicación que proporcionaba el río Paraná con las demás regiones. En la zona de esta provincia los franciscanos fundaron el pueblo de Yuti, además de ser la región en que se fijaron los pueblos jesuiticos.

Uruguayá: La zona entre los ríos Paraná y Uruguay estaba en proceso de conquista por grupos guaraníes, con lo cual presenta más heterogeneidad cultural de lo normal. Los núcleos de Caazapá-mirí y el de Caaró hacían frontera con grupos Guayanás y, en el primero, fue fundada la reducción de Candelária por los jesuitas. La comarca de Caazapá-Guasú hacía constantes amenazas a los núcleos coloniales. La Provincia constituíase además de los núcleos de Piratini y Yvytyracuá.

Tapes: Delimitada por los ríos Ibicuí al Este y al Sur por el río Capibari esta provincia estaba formada por cuatro núcleos. La comarca de Yiquí hacía frontera al norte con los Gualachos-Yvytirúna y al sur los grupos pampeanos Charrúa y Minuano atacaban los núcleos de Tebicuary y Capiy. La comarca de Yacuí servía de acceso a toda la provincia, en ésta fueron fundadas las reducciones de San José y Santo Tomás. También estaban en esta región las reducciones de Santa Tereza, San Joaquín y San Cristóbal que a mediados del siglo XVII

son invadidas por bandeirantes de San Pablo en búsqueda de esclavos indígenas.

Chandules/ Chandris/ Guarenis/ Guaranies de las Islas: Radicados en las islas del Bajo Paraná y en algunas aldeas distantes 15 o 20 léguas de la desembocadura del río Paraguay, estos fueron los primeros guaranies registrados en la documentación y su contacto con el colonizador no pasó de eso, salvo ocasionales alianzas guerreras.

También habría que considerar los que fueron denominados genéricamente de *Kaynguá* que equivale en diversas variaciones fonéticas a "los de la selva" es decir aquellos que no se han incorporado ni en las Reducciones ni en los pueblos coloniales.

Con la descripción de estas Provincias, sus límites geográficos y los grupos coexistentes, queda claro en primer lugar la extensa área dominada o en proceso de dominación por los Guaranies al empezar la conquista y colonización española. En segundo lugar que la región por donde se dispersaban los Guaranies, lejos de ser un espacio concreto, delimitado y con homogeneidad cultural, presenta variaciones internas que también determinarían las diferentes formas de contacto que se establecieron a lo largo del período colonial. El Mapa III representa gráficamente esta distribución espacial de los Guaranies al principio del siglo XVI.

2.1.3. La ocupación Guaraní

El establecimiento de los grupos guaranies se realiza no solo a través de las posibilidades que el espacio físico les ofrece para el asentamiento y

cultivo, sino también por la imposición cultural sobre los grupos ya asentados. En este cuadro concurren variables internas relacionadas con la concepción y uso de los tres espacios fundamentales: el espacio regional, el comunitario y el aldeano.

A nivel regional cada una de las Provincias o "guará" anteriormente descritas, representa la "patria, país, parcialidad y región"⁵ dónde están implícitos el derecho a la tierra cultivable y la exclusividad de zonas de caza. Por consecuencia determina también los límites desplazatorios de las familias extensas en búsqueda de nuevas y mejores rozas. La conciencia del guará implica en la unidad y solidaridad de conducta del grupo hacia los vecinos periféricos⁶. Los límites de la formación de las provincias y establecimiento de los grupos se vinculan por un lado, con el nivel de las relaciones existente entre Guaraní-Tierra.

Como gran parte de los grupos de su nivel cultural, el Guaraní mantiene dos tipos de relación con la tierra: la tierra los adapta, les impone condiciones y determinan, en cierta medida, su modo de vivir. A la vez, los mismos Guaraníes condicionan la elección de un espacio físico ya conocido. Es decir, buscan la tierra, el paisaje con sus accidentes geográficos dónde puedan establecer su aldea y empezar sus rozados⁷. Las migraciones desde la cuenca amazónica están pautadas por esta búsqueda de un habitat semejante al suyo de origen.

Por lo tanto, la ubicación del Guaraní al empezar la conquista refleja un aspecto fundamental: "el mapa

⁵ RUIZ DE MONTOYA. 1639(a): 129Vrº.

⁶ Cfe. SUSNIK. 1983:129.

⁷ Cfe. PROENZA BROCHADO. 1982: 122.

cultural del guaraní se superpone a un mapa ecológico"⁸. La definición espacial y ecológica de las regiones ocupadas por los Guaraníes deben, por tanto ser buscadas en la identificación que tanto los Guaraníes Históricos como los Actuales, manifiestan con su tierra de vivencia inmediata.

Surge entonces el segundo nivel de ocupación que se relaciona con el establecimiento de la aldea o "tekoha". La tierra concebida como tekoha es ante todo un espacio socio-político. Este vocábulo comprende el complejo de casa, chacara y montes, dentro del cual vive una comunidad. El tekoha significa y produce al mismo tiempo relaciones económicas, sociales y de organización político-religiosa, definiendo así, la unidad en que se establece el vínculo aldeano. A partir de este vínculo el Guaraní orienta su modo de vivir y sobrevivir. Para los actuales Pañ-Tavyterã significa "el lugar donde vivimos según nuestras costumbres"⁹.

Ruiz de Montoya en su *Tesoro de la Lengua Guaraní* había definido tecó como estado de vida, costumbre, ley hábito¹⁰, y un sin número de variaciones de su uso. El tekoha puede ser comprendido entonces como el local, el espacio donde los Guaraníes vivencian su teko, su modo de ser. El "modo de ser" indica por lo tanto, dos categorías complementares de la ocupación guaraní, la espacialidad y la tradición:

"... la categoría de espacialidad es fundamental para la cultura guaraní, ella asegura la libertad y la posibilidad de mantener la identidad étnica. Aunque parezca una redundancia, hay que admitir con los mismos

⁸ MELIA. (1987). 1991:64.

⁹ MELIA-GRÜNBERG. 1976:218.

¹⁰ Cfe. RUIZ DE MONTOYA. 1639(a): fol.366R.

dirigentes guaraníes, que sin tekoha no hay teko ¹¹.

La mejor prueba de la complementariedad de la espacialidad y de la tradición se encuentra en la relación que el Guaraní establece con la tierra mitológica, tema que tanto ha "cundido" en la bibliografía que elaboró el "mito guaraní", mesiánico, profético, resistente, utópico y un largo etc.

Resguardándose de los mitos contruidos, hay que considerar que, con la mítica Tierra Sin Mal se vinculan tres factores fundamentales de ser-estar guaraní: el espacio de la aldea, la amenaza cataclísmica y la plenitud mágico-religiosa.

La concepción de aldea se relaciona a uno de los "males de la tierra" como son los vínculos y obligaciones sociales y económicas de la vida comunitaria, pues en la tierra sin males no hay que preocuparse con la subsistencia, ni con las reglas de parentesco. La aldea también aparece en la búsqueda de compartir la vida comunitaria con las divinidades.

El segundo factor se refiere a la amenaza cataclísmica cuando por determinación de las divinidades la tierra mala se destruirá y perecerán todos aquellos que no se han preparado para enfrentar dicha destrucción. A través de reglas y normas indicadas a los grandes chamanes, los elegidos se transportarán -es decir, sin pasar por la muerte- a la tierra de los dioses, que ya no será destruida. Los misioneros utilizarán la concepción de la amenaza cataclísmica como asociación al diluvio y la tierra de los dioses al Paraíso cristiano -con la necesaria prueba de muerte-. La amenaza cataclísmica y la "recompensa de los

¹¹ MELIA. 1986:105 y 1991:64.

elegidos" se intensificaron a lo largo del periodo colonial, quizá como reflejo del uso misionero de la mitología guaraní; quizá como forma de superación del "trauma de la conquista", en la medida en que los guaraníes intensificaron su religiosidad por medio de una visión huidiza de su realidad inmediata.

El tercer factor comprende la plenitud mágico-religiosa que representa la conjunción de los anteriores. La idea del mítico paraíso aparece claramente como una voluntad visionaria de los pueblos cultivadores. Susnik, señala que el Héroe Cultural fue el primer "plantador-sembrador"¹² El paraíso no está desconectado de la realidad cultural y puede dinamizarse cuando un pánico colectivo o una exaltación imaginaria, exigen una respuesta sociorreligiosa.

Lo que los actuales Guaraníes denominan como "yvy-marane'y", la "Tierra Sin Mal", había sido registrado por Ruiz de Montoya con la expresión "ĩbĩ maraney" que significa "suelo intacto, que no ha sido edificado" y "Caá maraney", "monte donde no han sacado palos, ni se ha traqueado"¹³. Significados de uso ecológico, comprensibles para un grupo neolítico que, de tiempos en tiempos, abandona el suelo agotado por las prácticas de corte-quemada, y se desplaza en búsqueda de nuevas tierras para asentamiento y comienzo de nuevos rozados.

Desde los tiempos de la dispersión de las tribus Tupi-Guaraníes esta búsqueda con el implícito ethos *ogwatá*¹⁴, reflejaba objetivos concretos: la expectativa de alcanzar la plenitud y la perfección a través de

¹² SUSNIK. 1984-85:100.

¹³ RUIZ DE MONTOYA. 1639(a): 209 Vrº.

¹⁴ Susnik emplea esta expresión para designar la pauta de identidad de "aquel que camina". (Cfe. SUSNIK. 1981:248). O=el; guatá=caminar, Atáherete catuabe=gran caminador. (RUIZ DE MONTOYA. 1639(a):70R.

motivaciones guerrero-conquistadoras con los rituales antropofágicos, las fiestas de chicha, el maracá y los bailes rituales promovidos por el *chamán-andante*. Sin embargo, la plenitud a ser alcanzada era a nivel existencial, de manutención de las pautas culturales de subsistencia.

En lo que se refiere al aspecto mítico de las migraciones, los Héroes Culturales siempre fueron considerados "andantes". El mito de los Gemelos integra la concepción del caminante en busca también de la plenitud. Esta búsqueda alcanza su éxito cuando logran "sacar de su camino los amenzadores murciélagos originários"¹⁵. Por otro lado, los Gemelos representan la verdadera plenitud, ya que despues de la reconstrucción del mundo dejan esta tierra, y se transportarán para la tierra de la plenitud.

La migración guaraní -de todos los tiempos- se ha presentado siempre con una dialéctica de la carencia y de la plenitud. Por eso esw tan arriesgado establecer la causa de la migración. Es cierto que ellas ocurrieron, desde antes del siglo XVI hasta el presente¹⁶; pero hay que estar atento en las formas que presentan y cómo fueron registradas. Su motor es este complejo cultural en que influye tanto la base miticorreligiosa como la búsqueda por una vivencia socioeconómica considerada como plena. Así,

"... el antiguo *oguatá* era dinámico, volitivo y dispersivo; el *oguatá* histórico era impuesto, escapista y pasivo; el *oguatá* en pos de la utópica *yvy maran'ey* -tierra sin mal- hacia el

¹⁵ Cffe. CLASTRES. 1978:35.

¹⁶ A. Métraux hace un recuento de las migraciones históricas de los grupos tupí-guaraníes. (METRAUX. 1927:01-45). También L. Cadogán registra entre un grupo Mbyá la amenaza de "una migración en masa hacia Brasil" como respuesta a la sospecha de

*ñande rovay koty -Este-, es fruto de la
ansiedad psíquica, pesimista y
visionaria."*¹⁷

Todo parece indicar que el avance colonial actuó de forma más contundente en la transformación del concepto de plenitud=*aguujé*. Egon Schaden, no duda en afirmar que la noción de plenitud se ha mantenido como tema central de la mitología guaraní, mismo con la implícita y subyacente asociación con el paraíso cristiano. Sin embargo, esta asociación no supone la aceptación incondicional del sistema religioso foráneo.¹⁸ En la medida en que la Conquista convierte en imposible el mantenimiento de la forma de ser antigua a nivel existencial, la identificación del "mal de la tierra", y la búsqueda por una Tierra Sin Mal, conviertese más y más trascendente. Esto no significa que en las primeras migraciones registradas al principio del siglo XVI, la búsqueda no integraba aspectos míticorreligiosos "autóctonos", es decir la caminata volitiva, dinámica y dispersiva. Pero dada la imposibilidad de mantener la vivencia de la espacialidad a través de la migración, los aspectos mitológicos y religiosos, y como no trascendentes, pasan a representar el medio más eficaz de representación de identidad.

Entre los actuales grupos conservase la creencia del paraíso mítico, cuando por ejemplo los Mbyá afirman que:

*"no fuimos en verdad creados para
permanecer por mucho tiempo en la morada*

colusión de uno de sus jefes con los funcionarios del Censo Indígena. (CADOGAN. 1959:70)

¹⁷ SUSNIK. 1984-85:97.

¹⁸ Cfe. SCHADEN. 1981:29-30.

terrenal imperfecta, estamos destinados a adquirir la perfección".¹⁹

El "regreso de los Dioses" en Oaxaca, presentado por Carmagnani pasa a ser la intensidad visionaria y escapista de la cosmovisión de los actuales Guaraníes.

Volviendo al aspecto físico de la ocupación guaraní, la dimensión provincial del *guará* cuando estudiada dentro de la perspectiva aldeana del *tekoha*, conduce a la unidad de la familia extensa. Las comunidades aldeanas se formaban a partir de la reunión de los grupos familiares, denominados *teyy*. Las relaciones que se establecen en el grupo familiar como unidad socioeconómica, proporcionan datos, acerca de la utilización económica, social y cultural del espacio, que caracterizan la regionalidad guaraní.

2.1.4. Economía y Parentesco y Poder

Como gran parte de las sociedades aldeanas, los Guaraníes fundamentan su organización grupal a partir de las relaciones de parentesco. A través de la descendencia patrilinear y de los lazos que mantiene con el jefe de linaje, el individuo define su posición en la comunidad; sus parientes, sus aliados y enemigos. Ese principio define la unidad socio-biológica del *teyy* o familia extensa que componen las aldeas guaraníes reuniendo desde diez hasta sesenta unidades. Aunque autónomo para la producción económica el *teyy* esta volcado hacia la vida aldeana, que se caracterizan en su estructura por formar

"el vínculo social establecido por el parentesco político, intercomunitario con pautas estrictas de reciprocidad, la

¹⁹ CADOGAN. 1960:143.

comunidad societarias mediante los convites yeroky con sus shamanes quienes en su calidad de "dueños de palabra", de lluvia y de integración mágica (...) garantizaban el bienestar; la presencia de los tuvichá que podían juntar suficientes secuaces para acciones de defensa o de venganza violentas".²⁰

La familia extensa establecida en la casa comunal, forma la célula básica de producción de las aldeas. Es el teyy la unidad que dinamiza la producción y el consumo, fundamentada en los principios del parentesco y reciprocidad. Las actividades económicas de subsistencia y necesidades inmediatas están a cargo de los miembros de la casa comunal; pero la producción y el consumo son a nivel macro-familiar, es decir aldeano.

La composición interna de los teyy está representada a través de tres relaciones básicas de parentesco: los abuelos-nietos, que representan la unidad social y biológica del linaje; las madres y tías maternas que se refieren al tipo de residencia utilizado, y la del cuñado-suegra que representa la movilidad integradora de nuevos miembros de la comunidad residencial. El convertirse en cuñado, implica siempre una relación de reciprocidad de bienes y favores, pero también una tácita rivalidad²¹.

La estabilidad y potencialidad socioeconómica de las familias dependía de la suficiencia de mozas núbiles que, a través de la unión ñandeva²², con la

²⁰ Cfe. SUSNIK. 1979-80:16. En la mayoría de los grupos guaraníes el "tuvichá" corresponde a la lideranza política de la aldea, que además de la capacidad de "juntar parientes" en su linaje, necesita demostrar otras calidades que serán tratadas en el apartado de lideranzas tribales.

²¹ Cfe. SUSNIK. 1983: 127.

²² En la lengua guaraní hay dos formas de denominar la segunda persona del plural: ñandé= nosotros inclusivo y oré= nosotros exclusivamente. (Cfe. MONTOYA. 1639(a): 241 Vtº y 258Vtº). La primera se refiere a la colectividad guaraní y la segunda a una

residencia uxori-local, formaban nuevos lazos de parentesco. A la vez la cohabitación implicaba en la distribución de bienes y servicios, garantizando así el atendimento de las necesidades de cada miembro de la comunidad. Con la tradicional poligamia exclusiva al jefe de linaje, se ampliaban las posibilidades de las relaciones de parentesco, pero a la vez, desestabilizaba la unión ñandeva y la residencia uxori-local, ya que se integraban más mujeres a la familia del jefe que en las demás²³.

A través de la capacidad de "juntar gente" del jefe de linaje, se acentuaban las competencias inter-cacicales, y por ende inter-grupales. Por otro lado los pequeños jefes socioeconómicos de casas comunales subordinaban sus conductas a la voluntad del liderazgo político grupal; bien se separaban quedando marginalizados; bien se asociaban con otros grupos familiares pequeños. Como forma de contraponerse a esta fragmentación de la aldea los jefes comunitarios, recorrían a la violencia de amenazas, francamente agresivas como las de provocar "causas a precio de sangre" con la práctica antropofágica de algún miembro de la familia resistente a su autoridad. Las competencias internas se convertían a veces, en causas de venganzas generacionales.

Aquí se fundamentan también las relaciones de poder dentro de la familia y en la aldea. En la mayoría de los grupos guaraníes el "teyy-rú" corresponde al jefe de linaje, que en algunas ocasiones puede convertirse también en "tuvichá" que equivale al liderazgo político de la aldea. Además de la capacidad

aldea o parentela en particular. Por lo tanto la unión ñandevá significa fuera de su familia extensa.

²³ Cfe. SUSNIK. 1979-80:18.

de "juntar parientes" en su linaje, el teyy-rú necesita demostrar otras calidades como el "don de la palabra", pues solamente un buen orador puede ascender a la jefía; tiene que comportarse como la instancia moderadora del grupo, como "hacedor de paz" o "diplomata", tanto en conflictos internos como externos del grupo.

Estos factores disociantes provocados quizá por la tendencia hacia una estructuración social y política más amplia, muy a menudo circunstanciaban conductas parciales y heterogéneas frente a la colonización española.²⁴

A través de la poligamia los jefes políticos establecían relaciones con grupos familiares vecinos, pero también integraban en su propia casa comunal las mujeres, resguardando así su derecho sobre los hijos. Además del tácito derecho de la mujer vivir en la casa del jefe, saliendo de su grupo original, todas las mujeres incorporadas estaban disponibles para casarse con los varones de su nueva casa.

"... tratándose, en este caso de una violenta imposición social, tal práctica constituía un hábil mecanismo para debilitar sociobiológicamente a los otros teyy, controlarlos y mantenerlos indirectamente dependientes del "cacique de más calidad".²⁵

Aunque la poligamia presente este aspecto de imposición del jefe hacia el grupo, es también a través de ella que es posible al jefe mantener uno de sus principales atributos, su generosidad hacia la comunidad. Es la institución de la poligamia que

²⁴ El Capítulo V detalla algunos aspectos de la competencia interna entre los líderes tribales en su acción extra-grupal.

²⁵ SUSNIK. 1979-80: 20.

posibilita al jefe mantener la reciprocidad y la redistribución, como contra-prestación del respeto de todos sus parientes que lo mantienen en la jefía.

La reciprocidad y redistribución amplían las relaciones socioeconómicas de la familia y de la aldea. Los productos obtenidos en la caza y en la chacra son compartidos e intercambiados entre los miembros del linaje. La reciprocidad también se evidencia a través de las obligaciones recíprocas intercambiadas continuamente como "regalos". Tareas como la preparación del terreno para plantación y construcción de casas suelen ser realizadas en grupo donde se ofrece mano de obra y luego se comparte la fiesta²⁶.

La reciprocidad se completa con la redistribución que comprende una relación en dos momentos. Primero los bienes y servicios son entregados al jefe de linaje; luego son distribuidos por éste entre todos los miembros. El teyy-rù o "padre de la comunidad" adquiere prestigio a través de la generosidad, distribuyendo más de lo recibido. Por eso la poligamia no es solo privilegio sino una necesidad del jefe. El distribuir más de lo recibido le es posible a través del trabajo de sus mujeres.

"La comunidad guaraní se forma junto al padre que promueve las condiciones de la reciprocidad generalizada, y junto al chamán, que ritualiza y representa la reciprocidad de palabras, sin las cuales el convite sería apenas un comer común"²⁷.

²⁶ Dice E. Schaden de los Mbyá del interior de San Pablo: "El día del "puxirao" es un día de fiesta, por lo general un sábado... el trabajo se convierte en juego ... la parte de la mañana está dedicada al trabajo, la tarde y la noche a beber y bailar." (Cfe. SCHADEN. 1974:51).

²⁷ MELIA. 1987(b), fol.09.

Según Melià, existe una constante etnográfica e histórica a todos Guaraníes, de todos los tiempos que refleja la esencia del "auténtico ser Guaraní". Esta constante se refiere a vivir en una economía de reciprocidad. Así, el sistema económico guaraní suple las necesidades de subsistencia y busca sobre todo la soliedariedad social. Con la distribución de bienes, la economía genera antes que un medio de producción de excedentes²⁸, un clima festivo para el grupo.

Por lo visto hasta entonces, la regionalidad guaraní no esta vinculada a un territorio en específico, sino aquel inmediato que ocupa la aldea donde se establecen determinadas relaciones socioeconómicas. La espacialidad se caracteriza por la ocupación migrante y conquistadora de una larga extensión geográfica con ciertas pautas culturales constantes como la imposición de la lengua y padrones de sobrevivencia, pero no de todo homogéneo. Estos aspectos, serán utilizados por los conquistadores, colonizadores y religiosos, así como serán también reelaborados por los mismos guaraníes.

2.2. La construcción colonial de lo regional

A lo largo del periodo colonial, lo regional fue tejiéndose sobre distintos aspectos anteriormente apuntados. Desde luego los "recién-llegados", ya tienen noticias de organizaciones tribales de lo restante de América y, de ante mano saben que "hay que utilizar las

²⁸ M Sahlins analizando el aspecto económico de las sociedades de cazadores y colectores nómadas en grupos neolíticos, definió el Modo de Producción Doméstico, en lo cual la producción se encuentra adaptada a las capacidades inmediatas de la familia, pautada en el principio de anti-excedente. La producción de bienes de subsistencia tiende a inmovilizarse cuando alcanza el punto de acumulación de excedentes. (Cfe. SAHLINS. 1975:31). Sobre más detalles acerca de la economía guaraní ver CATAFESTO DE SOUZA. 1987.

pautas nativas para lograr el acercamiento". Pero de poco sirviera entre los "Guaraníes anárquicos" modelos estatales como las civilizaciones Inca o Azteca. Así que entre el "ya conocido" y lo que "hay que utilizar" se desarrolla un proceso particular en el que se construye la regionalidad. En este proceso es posible distinguir sucesivas etapas.²⁹ A cada una de las fases, corresponderá determinantes sociales, económicos y políticos que van a influenciar las características que identificarán a la región del Río del Plata y, dentro de ésta las "Provincias de Abajo".

Desde luego las fases iniciales como la Conquista, la Implantación del Proyecto Colonial y la Fase Reduccional, no corresponden a los límites temporales de este estudio, sino para comprender las que siguen. En este sentido, cabe un rápido comentario sobre los aspectos que caracterizan estas fases y que trascienden a las dos últimas que nos interesan de forma más directa.

En un primer momento de la Conquista, de 1537 hasta 1556, sistema de parentesco guaraní ha sido utilizado por los colonizadores españoles como forma de ser aceptados en el medio guaraní y, a la vez, lograren la estabilidad económica necesaria para su permanencia en la región. Las relaciones de parentesco establecen la integración biológica y económica entre las mujeres indígenas y los españoles y, a través de éstas, el sistema de prestación de servicio doméstico de los Guaraní a los colonizadores. El servicio por

²⁹ A ejemplo de lo que hizo Service, dividiendo las relaciones hispano guaraníes en tres fases: fase exploratoria -1537/1556-; fase transitória -1556/1580- y fase colonial -1580/1812. (Cfe. SERVICE. 1954:07). Nécker a su vez analizando la Reacción Guaraní, destacó dos momentos, el primero como la Conquista de 1537-1556, el segundo como Colonial que va desde 1556 hasta el final del siglo XVII. (Cfe. NECKER. 1974:74-75). Dichas periodizaciones fueron aquí adaptadas en función de la "construcción del regional".

parentesco manifestaba una tendencia hacia la asimilación cultural y de la población guaraní, que a partir de entonces se convertirá social y políticamente "vasallo-tributaria del Rey", con brazos y mujeres. Las mujeres representaban brazos para la producción agrícola y llevaban consigo sus parientes, que se convertirían en cuñados y sobrinos del conquistador. Con la descubierta del cerro de Potosí en 1545, se desarrollará poco a poco la configuración de zona "marginal" dentro del Imperio Colonial y la "adaptación" de los conquistadores con la riqueza de la región: mujeres y maíz.

En 1556 con el establecimiento del sistema de encomienda empieza la fase de implantación del Proyecto Colonial que se extenderá hasta principios del XVII. Este momento marca un incremento notable en la resistencia guaraní al conquistador primero. A la vez, se consolida la utilización de la regionalidad física y geográfica, con el surgimiento de los primeros pueblos de indios controlados por clérigos y las primeras reducciones franciscanas. Se configura entonces la apropiación del espacio geográfico de la región así como la explotación de la mano de obra.

En la fase reduccional, de 1609 hasta 1767, se consolidan dos aspectos fundamentales de la regionalidad rioplatense: mientras el puerto de Buenos Aires dinamiza la región mediante el contrabando, las "provincias de abajo" se encierran en el aislamiento y en la marginalidad. Dentro de una región colonial que desde los primeros momentos de la conquista viene conformándose más como zona de paso de riquezas que como productora, las reducciones jesuíticas y sus indígenas van forjando su progresiva y condicionada autonomía de la vida colonial. Con las reducciones

también son utilizados otros aspectos de las espacialidad guaraní: la expansión de las fronteras realizada por los "soldados de San Ignacio" estimula un "civilizado guerrerismo guaraní", a la vez que, en la organización interna de los pueblos se utiliza aspectos de la economía y organización social de las primitivas aldeas guaraníes.

El periodo de 1767 hasta 1782 es un momento híbrido entre las propuestas teóricas y generales del reformismo, con las dificultades de la conformación que la región ha adquirido hasta entonces. Los primeros cambios reformistas se caracterizaban más por el continuismo que por la ruptura, pues se apoyaban en realidades económicas vigentes un siglo atrás. De la regionalidad contruida por los guaraníes queda en esta fase su necesaria adaptación a las normas de la sociedad colonial. La deserción de los pueblos fundados en la fase anterior, cosignifica la necesidad de los guaraníes de romper con el aislamiento impuesto y una clara demanda de integración en la sociedad colonial o reintegración en la selva.

La etapa calificada de estabilidad del Proyecto Borbónico comprende por un lado, la aceptación "legal" de la demanda indígena y, por otro la conformación de la regionalidad borbónica; es decir una integración polarizada de espacios y culturas.

2.3. La integración centralizadora del Reformismo

Aprovechando la complejidad inherente al concepto de integración y, como no, contribuyendo para ella pues, la palabra aquí es utilizada sin ninguna semántica de la Sociología o Antropología. En este

apartado integración significa, simple y llanamente, la propuesta de unificación polarizada que tuvo la aplicación de las Reformas Borbónicas en la región del Río de la Plata.

Aprovechando la complejidad inherente al concepto de integración y, como no, contribuyendo para ella pues, la palabra aquí es utilizada sin ninguna semántica de la Sociología o Antropología. En este apartado integración significa simple y llanamente la propuesta de unificación polarizada que tuvo la aplicación de las Reformas Borbónicas en en la región del Río de la Plata.

Durante el período del Reformismo Borbónico la región del Río de la Plata pasó por algunos cambios sociales de fundamental importancia para conformación de su regionalidad, es decir la calidad de ser una región; identificándose, además del espacio físico-político, de las relaciones económico-comerciales también por los componentes sócio-culturales que participan de la conformación regional. Amén de las reformas administrativas llegadas desde la metrópoli, hubo la readaptación interna de espacios y culturas ya establecidas.

Entre los primeros que se podría calificar de cambios exógenos están tres hechos históricos: la expulsión de los jesuitas de 1767/68, la creación del Virreinato en 1776 y el establecimiento de la Ordenanza de Intendentes en 1782. Tres hechos que por si solos indican un nuevo orden político-administrativo para la región. Pero dicho orden va actuar sobre una regionalidad ya establecida y que requiere más tiempo para asimilar lo decidido en Reales Ordenes. La expulsión de los jesuitas implica de pronto en la absorción de los 30 Pueblos de Indios de las Misiones,

por el Gobierno de Buenos Aires y de Paraguay. Eso no significa solamente que la población a ser administrada se incremente en más de 130 mil almas³⁰, sino que estos individuos se encuentran de repente en otros pueblos, con otras órdenes, con otras prioridades administrativas, económicas y culturales a las cuales no tenían mayores referencias.

El proyecto reformista imponía la necesidad de (re)conocer mejor al continente americano, sus pueblos, gentes y recursos, recuperando los lugares en posesión de los extranjeros, eliminando la oposición del poder local, para poner en práctica objetivos tales como: agilizar las transacciones mercantiles entre colonias y metrópoli, organizando la economía de aquella como satélite de ésta; reducir la autonomía de gestión y control económico locales, disminuir las relaciones interregionales haciendo con que cada región se enfocara directamente hacia la Península.³¹

Para contar con los medios financieros y económicos adecuados, se programó una política fiscal encaminada a suprimir deshonestidades, creando nuevos estancos y ampliando la base social tributaria, proporcionando así un reforzamiento político y económico del Estado.³²

³⁰ Según el Informe de Félix de Azara, en 1768, los pueblos jesuíticos de Buenos Aires se dividían en tres departamentos: Concepción (7 pueblos) con 16.604; San Miguel (6 pueblos) con 19.424; y Yapeyú (4 pueblos) con 17.194; formando un total de 53.222 almas. En Paraguay además de los pueblos de Belén, San Joaquín y San Estanislao que no estaban vinculados a un departamento en particular y que tampoco tienen datos para el año de la expulsión, están los departamentos de: Santiago (5 pueblos) con 15.502 y Candelaria (8 pueblos) con 27.657 almas; con un total de 43.159 almas. El total de la población en 1768 es de 132.409 almas. *AHNM. Consj. 21370*. Informe de Félix de Azara al Virrey Avilés, Buenos Aires, 08 de mayo de 1799.

³¹ Cfe. PEREZ HERRERO.1992:229.

³² Id. Ibidem: 230.

La Corona buscaba el apoyo de las colonias americanas para llevar a cabo los propósitos de consolidar la autoridad monárquica e impulsar el crecimiento económico peninsular. El regalismo de algunos juristas ilustrados³³, hizo con que se intensificara el absolutismo por la ausencia de todo freno constitucional. Con el objetivo de lograr una centralización más eficaz y defender los territorios de las agresiones extranjeras, como la amenazadora frontera sureña con el Imperio Portugués, se elevó la región del Río de la Plata a la jurisdicción virreinal, creando además de una fuerza militar para defender las fronteras, nuevas entidades administrativas como las capitanías, intendencias y audiencias³⁴.

Con una concepción de política global por primera vez integral para toda América española, la tendencia más positiva del Reformismo fue la paulatina militarización que permitió la progresiva territorialización a través del ejercicio de una firme fiscalidad.

2.3.1. El paso aglutinador: La categoría de Virreinato

A principios del siglo XVIII, los territorios que componían las gobernaciones del Río de la Plata, Córdoba del Tucumán, Paraguay y el Alto Perú formaban

³³ Mucho ya se analizó acerca de la base teórica de los principios de la Ilustración y prefiero ofrecer aquí el ejemplo de la "vertiente ilustrada regional": ¿Quién es el Rey de España? -Es un Señor tan absoluto que no reconoce superioridad temporal en la Tierra. ¿Cuales son los caracteres de la autoridad Real? -El primero, ser sagrada la autoridad Real. El segundo, ser Paternal. El tercero, ser absoluto. El cuarto estar sujeto a la razón. "Breve Cartilla Real para que los Niños de la Provincia del Paraguay se instruyan en las primeras obligaciones de un buen vasallo, dispuesta por su Gobernador Intendente D. Lázaro de Ribera". Asunción, 18 de octubre de 1798. AHNM. Consj. 21370. Nº 5. El texto completo se encuentra en los Anexos.

³⁴ Cfe. LYNCH. 1962:11 y PEREZ HERRERO.1992:228-229.

parte de lo Assadourian definió como espacio peruano, pues las economías de todas estas regiones habían organizado su producción en función de la minería de plata de Potosí³⁵ Además, políticamente todos estos territorios estaban integrados al virreinato del Perú.

La creación del virreinato proporcionará a la región un marco institucional, pero españoles y criollos que ahí se encontraban pasarán de una situación, por lo menos en lo administrativo, de provincia marginal del Virreinato del Perú a un núcleo que mantiene relaciones directas con la metrópoli³⁶, con todo lo que esto conlleva: recibir órdenes, prestar cuentas, y una relativa autonomía de decisiones.

Los cambios calificados de exógenos, adquieren una comprensión más amplia al ser analizados con los cambios de la misma región. Éstos últimos siguen un ritmo más lento y cuentan con variables que no afectan al desarrollo del proceso global, sino para identificar de forma muy particular la conformación de la región, lo que ya es mucho decir.

Como señala Chiaramonte la superficie del territorio realmente ocupado era muy inferior a la de la hipotética área legal. En el momento de su creación, las tierras efectivamente ocupadas por el Virreinato era solo:

"islas de población diseminadas en torno de diversos centros productivos o defensivos, unidas intermitentemente por las caravanas de carreta que movilizaba

³⁵ Cfe. ASSADOURIAN. 1982.

³⁶ AGI. Bs.As.354. Real Cédula con Instrucción de gobierno al Virrey Pedro Cevallos, para el mando político y económico de las Provincias del Río de la Plata. San Ildefonso, 15 de agosto de 1776.

el comercio o barridas por los malones indígenas."³⁷

Estos centros poblados eran el referente comercial, político y organizativo de las áreas rurales y fueron los que originaron las trece provincias iniciales, debilmente interrelacionadas entre ellas y un sistema de ocupación intermitente de su área de influencia que, en algunos casos, se limitaba a excursiones para realizar las "vaquerías" o para buscar sal. El territorio comprendido al sur del río Salado de Buenos Aires y, al norte del río Salado de Santa Fe, donde la ocupación era todavía más débil e intermitente era considerado como propio de los indígenas.³⁸

En el distrito que se convirtió en el virreinato del Río de la Plata, la población indígena se componía de los que vivían libremente junto a los españoles, los sujetos a encomienda y los indios misioneros. Desde luego, la vida de la mayor parte de estos indígenas no se diferenciaba de la de los indios de encomienda de otras partes del imperio. Empero, desde principios del siglo XVIII comenzó una notable transformación en las encomiendas de ciertos puntos de esta provincia.

En Tucumán, los encomenderos españoles se redujeron a la cantidad de 167 y los indios encomendados a 1550. La disminución fue evidente en la región de Córdoba, donde solo existían 17 encomenderos con 94 encomendados. Este fenómeno es un indicador de que el interés de los colonizadores hispanos se inclinaba más hacia el cultivo directo de la tierra que el empleo de indios de encomienda, cada vez menos, y más ineptos para el trabajo; al mismo tiempo, los

³⁷ CHIARAMONTE. 1972:333.

³⁸ CHIARAMONTE. 1972:332 y 1983:57.

colonos comenzaron a expropiar las tierras de los nativos en las regiones fértiles ³⁹.

Las "provincias de abajo", conformaban una región que presentaba todas las necesidades para aplicar la nueva política. Según Lynch, en pocas regiones del Imperio esto sería tan verdadero cuanto en el Río de la Plata⁴⁰ a lo que se añadiría la incorporación de las ex comunidades jesuíticas de indios Guaraníes.

Desde fines del siglo XVI y a medida que los productos paraguayos -vino, azúcar y más tarde yerba y tabaco- irrumpen en el mercado dominado por el eje Lima/Potosí, la presión sobre la comunidad indígena de los pueblos se acentuando. Dos serán los sistemas mediante los cuales los empresarios privados accederán a la mano de obra indígena: la encomienda, es decir el servicio por turno de los indios a su señor; y el mandamiento, o sea la asignación de trabajo por parte del Estado a encomenderos y a no encomenderos. Estos dos tipos de prestaciones presionarán sobre la aldea, agregándose a la explotación encubierta de que era objeto por parte del cura doctrinero y de la élite dominante indígena.⁴¹

Pese a los impulsos integradores de Potosí en la segunda mitad del siglo XVIII, la creación del virreinato en 1776, supuso la aparición de nuevos centros de gravedad que recortaban cada vez más el "espacio peruano", pero mantenía una continuidad de la realidad económica vigente un siglo atrás: el eje organizador Potosí-Buenos Aires.

³⁹ LIZONDO BORDA, M. "El Tucumán de los siglos XVII y XVIII." En: Historia de la Nación Argentina. T. III, pág. 505-506. Cit. por LYNCH. 1962:166

⁴⁰ Cfe. LYNCH. 1962:28.

⁴¹ Cfe. GARAVAGLIA. (1983), 1987:130-131.

La abertura de Buenos Aires al comercio libre dos años después de la creación del virreinato, significó la entrada de manufacturas extranjeras, y la consiguiente ampliación de la competencia respecto de los centros textiles indianos y la salida de metales preciosos hacia el exterior. Aunque la costa peruana siguió enviando al Alto Perú, azúcar, algodón, alcohol, etc., estos productos comenzaron a ser intercambiados por telas extranjeras en vez de plata potosina, alterándose en consecuencia todas las relaciones interregionales del espacio andino. El mismo caso de la yerba mate paraguaya, que comenzó a exportarse directamente al puerto de Buenos Aires en vez de al Alto Perú. Los obrajes quiteños, al descender en su producción, dejaron de activar la demanda de algodón, lana y tintes. Los ganaderos rioplatenses ampliaron sus exportaciones al Alto Perú, desplazando algunas de las antiguas surtidoras. La plata, en definitiva, comenzó a ser exportada directamente hacia el exterior, dejando de circular previamente por los espacios andinos como en los siglos XVI y XVII, y por lo tanto cesando de promover la integración económica interna.⁴²

En medio a este dinámico espacio regional cuyas fronteras son determinadas por el alcance de las transacciones comerciales se encuentran los Guaraníes misioneros. Estos viven una situación colonial de un área muy concreta que condiciona su representación y participación en la vida colonial. Para comprender la participación y articulación de estos en la conformación regional, lo mejor es centrar la atención en los espacios por donde se distribuyen los Guaraníes coloniales y las alteraciones que pasaron dichos espacios. El Guaraní colonial se distribuye en espacios

⁴² Cfe. MOUTOUKIAS. 1988:20 y PEREZ HERRERO. 1992:290-291.

económicos e ideológicamente muypreciados para la aplicación de las reformas borbónicas que objetivan la homogeneidad administrativa y crecimiento económico.

2.3.2. La expulsión de los "Enemigos del Estado".

Pensando las propuestas del reformismo borbónico con vistas a lo que representaron los Pueblos de Misiones Guaraníes en la historia colonial rioplatense y, de forma más amplia de su significado para la monarquía absolutista española, es casi imposible evitar tópicos como el aislamiento, marginalidad y cómo no de utopía, que han permeado toda la producción historiográfica relativo a dicho periodo. La marginalidad de una economía periférica como la del Paraguay, polarizada por el puerto de Buenos Aires, y dentro de esta marginalización económica el progresivo aislamiento de las Misiones Guaraníes, tanto de la administración local como de una insoportable autonomía de la metrópole.

Por si fuera poco, la Compañía de Jesús además de una orden religiosa, tenía en su poder una vasta organización económica que cuadraba con uno de los objetivos reformistas de poner en circulación los bienes de la Iglesia, de cara al reforzamiento político y económico del Estado absolutista.

En poco más de 150 años, según M. Mörner, los jesuitas fueron extendiendo gradualmente su esfera de influencias sobre las tribus del Alto Amazonas, del occidente boliviano, de Chiquitos, Chaco, Paraguay y las pampas. Los indios que habitaban la región del medio y alto Paraguay y del Uruguay, fueron los vasallos más apropiados para el gobierno jesuita y las treinta misiones establecidas en esta zona se

caracterizaron por un alto grado de colectivismo y una posición política de excepción. Los jesuitas consiguieron rechazar las reclamaciones de mano de obra indígena de los colonizadores, las comunidades incluyeron una especie de guarnición a disposición de las autoridades españolas, conforme lo establecido en el reglamento de 1649, en cambio de la cual, se les confirmó la excepción de encomienda y una reducción en el tributo⁴³.

Una de las condiciones básicas de todo el sistema fué el total aislamiento de los indios del contacto con cualquier blanco, salvo los mismos padres jesuitas. En este largo proceso se mezcla el espíritu de autonomía con una serie de prerrogativas legales que poco a poco conforman el marco institucional a las Reducciones. E. Cardozo, apunta entre los aspectos que conforman la "independencia de Misiones" el corte de todo lazo de obediencia religiosa que no fuera a los superiores de la Compañía (y, a través de ellos al Papa) a partir del momento que los jesuitas del Paraguay quedaron eximidos de la jurisdicción del Santo Oficio. También los derechos del Patronato fueron aquilosándose, hasta desaparecer la facultad que, por las Leyes de Indias, competía a los gobernadores de designar los curas de las Reducciones. Por último el derecho de visita fué restringido poco a poco por la necesidad de la licencia del Provincial.⁴⁴

En el Mapa siguiente, los puntos negros señalan la extensión de los dominios de los jesuitas sobre los distintos grupos indígenas de la América del Sur.

⁴³ Cfe. MÖRNER. (1953). 1968:98-105

⁴⁴ Cfe. CARDOZO. 1959:129-130.

Mapa I: Las Reducciones Jesuíticas y sus fronteras⁴⁵

Como bien ha señalado Garavaglia, respecto a las relaciones socioeconómicas coloniales, hay que relativizar la "independencia", "aislamiento" y "autonomía" como componentes intrínsecos de las reducciones jesuíticas. Es cierto que descripciones como las de Efraim Cardozo, o incluso en la de los encomenderos y criollos contemporáneos a las reducciones, éstas pueden aparecer como ese ente separado y casi autónomo en relación al conjunto regional. Pero al fijarse en el conjunto regional, se

⁴⁵ BRUNO. 1968. Tomo II:254.

demuestra que ese aislamiento es solo aparente y que, mediante los mecanismos establecidos por la Compañía y sólo por ellos, las reducciones participarán activamente en la vida del espacio regional, tanto con sus productos como sus hombres.⁴⁶

Uno de los mecanismos establecidos por la Compañía es que estando bajo su tutela, los indígenas no serían encomendados a particulares, pagando tributo directamente a la Corona. Este tributo será el que dará posibilidad para la actividad comercial de los oficios de la Compañía, pues estos son los encargados de traficar con los diversos productos a los efectos teóricos de oblar la paga. Como se ve, un círculo per fecto.⁴⁷

Desde luego, estos logros no fueron inmediatos ni mucho menos programados desde un principio de la actividad jesuitica. Es por la batalla legal que fue ganada poco a poco por los jesuitas, que se fue configurando la idea de los "enemigos del Estado". Solamente en las últimas décadas del siglo XVII -de 1660 a 1680- los jesuitas consiguen su proposito final: pagar un peso de tributo por cada indígena de 18 a 50 años y obtener a la vez, el permiso para traficar la yerba -y otros productos de las reducciones- con el objeto de poder pagar los adeudado en concepto de tributos⁴⁸.

Además de la amenaza económica, existe aquella que configura a los jesuitas como los enemigos ideológicos del Estado absolutista, en la medida en que establecen competencia en relación al dominio de los vasallos de

⁴⁶ Cfe. GARAVAGLIA. 1987:140.

⁴⁷ Id.Ibidem, pág. 140-141.

⁴⁸ Sobre el desarrollo de esta cuestión durante el siglo XVII ver MÖRNER. (1953). 1968:35-85 y POPESCU. 1967.

la corona. Prueba de ello es la sucesión de expulsiones y conflictos que tuvieron los jesuitas tanto con el gobierno provincial como la Iglesia local.

La expulsión de los jesuitas del Paraguay, en especial de la ciudad de Asunción, a mediados del siglo XVIII, fué la más masiva y general pero, no fué la primera. El Padre Cardiel en su relato, hace referencia a cuatro veces que "nos han desterrado de esta Gobernación".⁴⁹

La primera en 1612, los vecinos de Asunción rechazaron a los jesuitas por el apoyo público y privado que estos hacían de las Ordenanzas de Alfaro que declaraba la prohibición del servicio personal de los indígenas. En la Carta Anua de 1614 se registra la persecución de los vecinos de Asunción:

"Llegó a tal punto la persecución que no solo nos han negado las acostumbradas limosnas, sino que hasta han prohibido que nos vendieron lo necesario en el mercado público ... Nuestros predicadores incesantemente reprendieron desde el púlpito a los ciudadanos por no obedecer ellos a las leyes reales referentes a la libertad de los indios, y en consecuencia de esto de tal modo se exasperaron los animos de todos los ciudadanos contra los nuestros que todos tenían que refugiarse en una vecina casa de campo."⁵⁰

A mediados del siglo XVII, los jesuitas consideraron la consagración episcopal de Bernardino de Cárdenas como ilegítima e ilícita. Al asumir el gobierno el Obispo Cárdenas apoyó tacitamente la invasión en el colegio de los jesuitas por una multitud de vecinos de Asunción en marzo de 1649. En esta segunda expulsión los Ignacianos se encontraron con

⁴⁹ CARDIEL (1747) 1988:195.

⁵⁰ C.A.I: 271-273. Cfe. ASTRAIN. 1913. Tomo IV:663-664.

canoas preparadas de ante mano para llevarlos hasta la ciudad de Corrientes, donde permanecieron hasta 1650.⁵¹

La primera mitad del siglo XVIII la provincia del Paraguay fué marcada por las rebeliones comuneras (1722-1735) y que culminó en otras sucesivas expulsiones de los jesuitas. En 1724, Jose de Antequera y Castro, juntocon los Regidores resolvieron que,

"los Padres de la Compañía debían ser expulsados por alborotadores y perturbadores de la quietud publica, autores y fomentadores de la guerra injusta que venía a hacer a la Provincia el Coronel D. Baltasar García."⁵²

En 1732 una nueva invasión en el colegio de los jesuitas de Asunción echó a dos mil quinientos padres que fueron llevados a San Lorenzo.⁵³

Muchas son las interpretaciones acerca de ças disputas económicas que originaron el largo conflicto entre paraguayos y jesuitas. Al decir de Magnus Mörner las rebeliones comuneras colaboraron para que la Provincia del Paraguay permaneciese pobre y aislada del mundo, y reflejaron en parte la frustración debida a este estado de cosas.⁵⁴

La "Guerra Guaranítica" (1754-56) a consecuencia de las dificultades que enfrentaron las Coronas de España y Portugal para ejecutar lo que fue acordado por el Tratado de Límites de 1750⁵⁵, tuvo una continuidad

⁵¹ Cfe. BRUNO. 1968. Tomo III: 332-334.

⁵² ASTRAIN. 1925. Tomo VII:526-27.

⁵³ LOZANO. 1873-74. Tomo II:151.

⁵⁴ MÖRNER. 1968:127.

⁵⁵ En lo que corresponde a la América Meridional, el Tratado de Límites acordaba la permuta entre la posesión portuguesa de la Colonia de Sacramento y el reconocimiento "permanente" de Portugal al derecho de España de navegación por el Río de la Plata. España por su lado, cedía el territorio en que se encontraban los siete

en lo que se refiere a la animosidad existente entre el gobierno colonial y los jesuitas con la sublevación de Corrientes (1763-64)⁵⁶. Controlada la rebelión el Obispo Manuel Antonio de la Torre (declarado enemigo de los soldados de Loyola) procedió a una Visita General a los Pueblos de Misiones. En ésta hizo una serie de recomendaciones a los curas encargados de los referidos pueblos. Las notas dejadas al margen de dichas recomendaciones dan el tono del nivel de "arrojo y desprecio" de los enemigos del Estado hacia las autoridades coloniales.

"Encargando su Señoría Ilust. al presente Cura que renueve a tiempos el agua consagrada, según la forma que contiene su manual, en el título de Bautismos:

Todo esto es hablar de balde, porque sin que Su Ilust. lo diga, lo saben los Jesuitas sus obligaciones, y no es necesario aviso alguno, cuando no hay fundamento para ello.

Deseando Su Ilust. que ninguna criatura muera o perezca sin la espiritual regeneración del bautismo, encargaba y encargo al presente Cura y sus sucesores que, siendo como son ministros de este Sacramento, en los casos de verdadera necesidad ... procedieren repetir cada año a los indios e indias, el modo, forma, materia e intención de administrarle ...

Una cosa dicen las palabras, pero otra son las obras. Debiera Su Ilustrísima considerar que los Curas de estas doctrinas son religiosos y jesuitas que saben mejor que Su Ilustrísima lo que deben hacer lo que deben omitir, y saben cuándo han de conferir el Santo Sacramento del Bautismo, y cuándo lo han de diferir; no por reglas de Medicina, que no tienen obligación de saber, sino por las de la prudencia

pueblos orientales del Uruguay. Y, a partir de entonces perdi la posibilidad de ser una hispanohablante y me tocó la "herencia lusitana".

⁵⁶ AHNM. Consj.21403-404-405.

que practican mejor que Su
Ilustrísima".⁵⁷

Los hechos rápidamente comentados hasta aquí demuestran con claridad que la Compañía de Jesús representaba un peligro extranjero e ideológico a ser eliminado por y para el éxito de las propuestas del reformismo borbónico. Pero, en lo que se refiere al control de los guaraníes de misiones, la eliminación de la amenaza jesuítica terminó por crear un "monstruo de muchas cabezas", que los intentos reformistas de gobierno y administración de los pueblos tardaron en darse cuenta de la criatura por ellos creada.

2.3.3. La Ordenanza y los pueblos

La sanción en 1782 de la Real Orden que introducía el sistema de Intendencias en el virreinato, fue un paso fundamental en el proceso de regionalización permitiendo la diferenciación económico-administrativa de sus provincias. El proyecto del sistema de intendencias elaborado a partir de la visita de José de Galvéz en Nueva España con el objetivo de acabar con los corregidores y con el sistema de repartimiento, tendría en el recién creado virreinato del Río de la Plata las condiciones de su plena aplicación. Aquí fueron creadas la Superintendencia de Buenos Aires, que incluía a Santa Fe y Corrientes; y las Intendencias de Córdoba de Tucumán, Salta del Tucumán, Asunción del Paraguay, Potosí, Charcas, Cochabamba y La Paz.

⁵⁷ BRABO. 1872:163-175. Carta y testimonio de las notas satíricas e injuriosas puestas por los jesuitas en los libros parroquiales de los pueblos de Misiones, contra las providencias que el Obispo de Buenos Aires había dictado en su Visita General. Buenos Aires, 21 de octubre de 1768.

Como la experiencia metropolitana de la aplicación del Plan había favorecido el crecimiento económico y aportado estabilidad política durante el reinado de Fernando VI y como la acumulación y centralización de poderes y funciones en la administración colonial atentaban contra los deseos de mayor control de los burócratas reformadores, el sistema de intendencias se presentaba como la solución administrativa de las colonias. La aplicación del Plan permitiría unificar el complejo aparato burocrático y administrativo, facilitando además el desplazamiento de funcionarios de un lugar a otro. En las unidades de gobierno de las intendencias, estaría un intendente o gobernador que ejercería su mandato sobre las cuestiones políticas, administrativas y ante todo fiscales.

La observación de Villava en relación a la aplicación del plan de intendencias para los pueblos de indios del Alto Perú, revela la distancia entre el proyecto teórico y la realidad concreta de las colonias americanas:

"... el asunto es que se han mudado los nombres de las cosas, sin que se haia mudado la substancia; poco importa que los hombres se llamen gobernadores, subdelegados, asesores, ó corregidores; ni que las exacciones indebidas (a los indios) se llamen fiestas, viages, revisitas, ó repartos:... mas, ello es cierto, que la suerte del yndio no se ha mejorado con el nuevo código de yntendencias."^{5a}

La Ordenanza de Intendentes abordó de forma general el problema de la administración de los indios. Se remplazó a los viejos funcionarios y para cada poblado indígena donde hubiese un corregidor se nombró

^{5a} VILLALVA. 9 de marzo de 1793. En LEVENE:XXXVIII. Cit. por LYNCH. 1962:172.

un subdelegado cuyo deber era administrar justicia, mantener el orden entre los naturales y regentar las tierras y demás propiedades de las comunidades nativas, así como los fondos provenientes de ellas⁵⁹.

También la Ordenanza conservó para los naturales el antiguo derecho, donde existiera, de elegir anualmente entre ellos a los gobernadores o alcaldes y demás funcionarios públicos, autorizados por las leyes para su administración exclusivamente económica, como en el caso del tributo real. Era natural que los subdelegados presidieran las reuniones de estos funcionarios, pero también debían supervisar las elecciones e informar al intendente para su aprobación⁶⁰.

Al Intendente se recomendaba que orientara a los nativos sobre la forma de votar:

"Hechas las elecciones de los Indios al tiempo acostumbrado y en la forma aquí prevenida, dará cuenta de ellas el subdelegado o Alcaldes ordinarios con informe al Intendente de la Provincia a fin de que las apruebe, o reforme, prefiriendo a los que sepan el idioma Castellano y mas se distinguan en las recomendables aplicaciones de la Agricultura o Industria, y procurando con oportunidad, y por los medios que regule mas suaves, inclinar á los Naturales a que atiendan también las expresadas circunstancias en dichas elecciones: las cuales, así despachadas por Intendente, las devolverá al Juez que ha de ejecutarlas, sin permitir exaccion alguna de derechos a los Indios. ... va ordenando el importantísimo objeto de estimular a los Naturales a que se dediquen a la Agricultura e Industria, y a hablar el Castellano, protegerán los Intendentes,

⁵⁹ AGI.S.XVIII-175, Ordenanza de Intendentes. 1782, Arts. 9 y 38.

⁶⁰ Id.Ibidem, Arts.10 y 11.

*sus Subdelegados y Alcaldes ordinarios respectivamente... "*⁶¹

*Es evidente sin embargo que estas reglas no fueron observadas de modo uniforme. Azara afirma que, con frecuencia los administradores se adueñan "de los votos de los indios y cabildantes si no acceden a sus propuestas".*⁶² Ya el intendente Viedma, de Cochabamba, denunció que en las reducciones chiriguanas los curas designaban a los funcionarios locales sin tener siquiera su aprobación. Estos sacerdotes -afirmó- manejaban los asuntos con indiferencia por la autoridad real investida por el intendente y sin consideración por la dignidad y prestigio de los funcionarios indígenas, a los que despreciaban y ridiculizaban. Con frecuencia los castigaban en público o los suspendían en el cargo a su voluntad.⁶³

*El principal problema indígena de que se ocupaba la Ordenanza era la cuestión corregidor-repartimiento. Como no se alentó el comercio directo entre comerciantes españoles y los indios, los bienes fueron distribuidos a los naturales por los corregidores quienes, por sus gobernadores políticos pudieron fijar precios excesivos y forzar a los indios a aceptar una cantidad mayor de productos que la permitida por ley*⁶⁴.

⁶¹ AGI.S.XVIII-175. Ord, Intend. Art, 11.

⁶² AHNM.Consj. 21371. Informe de Félix de Azara al Virrey Vértiz. Buenos Aires, 08 de marzo de 1801.

⁶³ CODA. T.II:527-528. Informe de Viedma, 15 de enero de 1788.

⁶⁴ Lynch apunta que "el furor de la reacción indígena ante tan viciado sistema" de corrupción llevado por los Corregidores provocó una secuencia intermitente de rebeliones indígenas en el Alto Perú: en 1770 el pueblo de Checacupe, en la Provincia de Tinta; en 1771 en la Provincia de Pacajes; en 1775 en el pueblo de Santiago de Guamachucos y la archiconocida rebelión de Tupac-Amarú en 1780/81. (LYNCH.1962:183). Pese a que el viciado sistema de corrupción fuera integral para toda la América española, en el Río de la Plata no se registra el mismo furor de la reacción indígena, sino más bien la pronta incorporación de la jerarquía indígena a la porción de la tarta que le correspondía.

La Ordenanza de Intendentes prohibió de forma explícita el repartimiento de bienes al autorizar que

"... ni los dichos Subdelegados, ni los Alcaldes ordinarios, ni los Gobernadores que quedan existentes, ni otra persona alguna sin excepción, han de poder repartir á los Indios, Españoles, Mestizos, y demas castas, efectos, fructos ni ganados algunos, baxo la pena irremisible de perder su valor en beneficio de los Naturales perjudicados, y de pagar otro tanto, que se aplicará por terceras partes a mi Real Cámara, Juez y Denunciador; ... entendiéndose que los Indios y demas Vasallos míos de aquellos Dominios quedan, por consecuencia, en libertad de comercial donde, y con quien les acomode para surtirse de todo lo que necesiten."⁶⁵.

Este nuevo principio necesitó, sin embargo, ser reglamentado. En su crítica a la Ordenanza de Intendentes, Vértiz se preguntó ¿qué sistema remplazaría al repartimiento? Según el Virrey no era suficiente dejar la cuestión a la empresa privada pues como los indios eran por naturaleza ociosos y dados a la bebida, nunca tendrían el dinero para pagar las mercaderías y sería difícil obligarlos a trabajar, tal como lo habían hecho los corregidores⁶⁶.

Para facilitar el período de transición se establecieron almacenes del gobierno, financiados por la Real Hacienda, en las provincias y pueblos donde fueron necesarios; éstos proporcionarían a los indígenas y demás castas necesitadas las herramientas, los implementos agrícolas, las mulas, de acuerdo con un sistema de crédito, cuyas cláusulas serían elaboradas por los Intendentes y las Juntas Provinciales de Hacienda. Los almacenes operarían hasta el momento en

⁶⁵ AGI.S.XVIII-175, Ordenanza de Intendentes, Art. 09

⁶⁶ AGI. BsAs.354. Oficio de Vértiz a Galvez, 15 de febrero de 1783.

que los indígenas pudieran abastecerse con estos elementos esenciales; mientras tanto los pagos a plazo podrían efectuarse en dinero o en especie. El nuevo sistema sería llamado *Socorros* y no sería empleado el término *repartimiento*⁶⁷.

Las encomiendas por su parte, continuaron integralmente. En 1784 se ordenó al virrey Loreto que pusiera en vigencia la prohibición del servicio personal, además de fijar que los indios trabajasen por un salario.⁶⁸ Sin embargo, no existe prueba de que esto produjese mejores resultados que los requerimientos anteriores.

En lo que respecta a las comunidades indígenas los cambios económicos y la reorganización administrativa les demostrarán las necesidades de una readaptación a la nueva realidad económica y social que se dibuja en la región. El aislamiento y la marginalidad dejan poco a poco espacio a la integración económica en el espacio colonial.

2.3.4. La Administración Borbónica de la Regionalidad

Según J. Lynch, para el resto del Imperio Español la política reformista de Carlos III supuso un resurgimiento económico y político; para el Río de la Plata significó una nueva existencia, convirtiendo la situación de los indios del Paraguay y Uruguay en una preocupación constante para las autoridades centrales

⁶⁷ Real Cédula del 05 de agosto de 1783, Art. 07. En DIE. T.1:33 (nota 2r). Cit. por LYNCH. 1962:183

⁶⁸ AGI. BsAs, 44. Oficio de la Corona a Loreto, 9 de febrero de 1784. "Instrucción de Gobierno". Art. 36-37.

de Madrid y para el gobierno virreinal de Buenos Aires.⁶⁹

Estas afirmaciones anuncian la serie de cambios que se generarán a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Quizá el aspecto más relevante de los cambios reformistas, sea el carácter pro-integración regional que dichas reformas representaron para el area platense. Ese carácter se verificó sobre todo con la creación del Virreinato en 1776, como ya se comentó anteriormente, y luego con las diferenciaciones económicas y administrativas resultado de la aplicación de la Ordenanza de Intendentes de 1782.

El periodo comprendido entre 1768 y 1776 es quizá este hiato político-administrativo -uno más en el caso de Paraguay- en el que lo que existía antes ya no vale y tampoco está muy claro lo que sería válido a partir de entonces. Por eso, los primeros intentos de cambios administrativos, aquí analizados, se operan más bien dentro de un cauce de continuismo de la política anterior, a excepción de la constante preocupación de borrar todo lo que había de jesuítico, como si así lograsen ser más realistas que el propio Rey.

Por lo que se refiere a los Guaraníes de Misiones, herederos de un dirigido aislamiento de las reducciones, en relación a la Provincia del Paraguay, se verán de pronto inmersos en una marea de propuestas y proyectos para integrarlos, sobre todo económicamente, en la sociedad colonial de las provincias del Río de la Plata.

El conjunto de los Treinta Pueblos formaba una compleja organización político-administrativa que

⁶⁹ Cfe. LYNCH. 1962: 28-175.

ocupaba en extensión geográfica, casi toda la regionalidad guaraní. La secuencia de las divisiones administrativas por las que pasan los pueblos de indios a partir de la instalación de las reformas borbónicas, es un indicativo de las dificultades prácticas de sus mismas propias propuestas teóricas.

El Gobernador de Buenos Aires, Francisco Bucareli, intentó por dos veces reagruparlos en Departamentos de forma que facilitase el control de los primeros Administradores Generales nombrados, D. Francisco de la Riva Herrera y D. Francisco Bruno de Zavala que, junto con los administradores particulares controlarán el gobierno temporal⁷⁰. Asimismo, Bucareli dividió proporcionalmente entre los franciscanos, dominicos y mercedarios la dirección espiritual de los 30 Pueblos⁷¹.

Luego en 1778, el Virrey Vértiz realiza una tercera división territorial y administrativa. Los pueblos aparecen divididos en cinco Departamentos con sus respectivas capitales: Candelaria, donde reside el Gobernador, Santiago, Yapeyú, San Miguel y Concepción, donde residen cuatro Tenientes Gobernadores. A su vez esta división será alterada con el Plan de Intendencias en 1782. A la Intendencia del Paraguay, fueron asignados 13 pueblos misioneros: Santiago, San Cosme, Santa Rosa, San Ignacio Guasú, Santa María de Fe, con el subdelegado en Santiago. Con la subdelegación en Candelaria, estaban los pueblos de Santa Ana, Loreto, San Ignacio Mirí, Corpus, Trinidad, Jesús e Itapúa. A la Gobernación de Buenos Aires, los 27 pueblos restantes.

⁷⁰ AHNM. Consj. 21371. "Instrucción de 1768", fol.10R y "Adicción de 1770", fol.2 Vº.

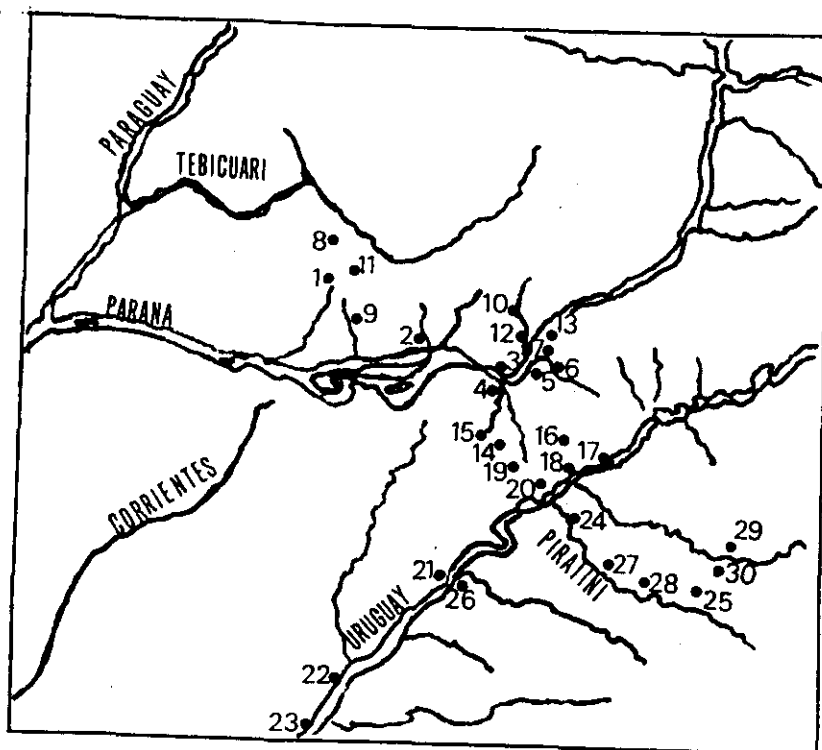
⁷¹ BRABO. 1872:218-222. Divisiones eclesiásticas de los pueblos, por el Gobernador Francisco Bucareli y Ursúa. Buenos Aires, 14 de octubre de 1768.

El Mapa II y los cuadros a seguir resúmen la secuencia de estas primeras divisiones administrativas de los treinta pueblos.

Mapa II: Divisiones Administrativas de 1768-1782

PUEBLOS

- | | | |
|-------------------------|-----------------------------|--------------------------|
| 1) S. Ignacio Guazú | 11) Stª Rosa | 21) Stª Tomé |
| 2) San Cosme | 12) Trinidad | 22) La Cruz |
| 3) Itapúa | 13) Corpus Christi | 23) Yapeyú |
| 4) Candelaria | 14) S. José | 24) S. Nicolás |
| 5) Santa Ana | 15) S. Carlos | 25) S. Miguel |
| 6) Loreto | 16) Mártires | 26) San Borja |
| 7) S. Ignacio Mini | 17) San Javier | 27) San Luis |
| 8) Santa María
de Fe | 18) Santa María
La Mayor | 28) S. Lorenzo
Mártir |
| 9) Santiago | 19) Apóstoles | 29) S. Angel |
| 10) Jesús | 20) Concepción | 30) San Juan
Bautista |



Cuadro I: Divisiones Administrativas de 1768-1782

<i>División de Bucareli 1767</i>	<i>Adición de Bucareli 1770</i>	<i>División Vértiz 1778</i>	<i>Intenden cias 1782</i>
<i>I-Gobierno Candelaria</i> 4;1;2;3;5; 7;8;9;10;11 12;13;14;15;	<i>1-Gobierno Candelaria</i> 4;3;5;6; 7;10;12; 13.	<i>a- Departº Candelária</i> 4;3;5;6; 7;12;10 13;15.	<i>Intend. Parag</i> 1;2;3; 4;5;6; 7;8;9; 10;11; 12;13.
<i>II- Gobierno Candelaria</i> 23;21;22; 24;25;26; 27,28;29; 30.	<i>2- Gob. de San Miguel</i> 25;24;27; 28;29;30.	<i>b- Deptº San Miguel</i> 25;24;26; 27;28;29; 30.	<i>Intend. de BsAs</i> 14;15; 16;17; 18,19; 20;21; 22;23; 24;25; 26;27; 28;29; 30.
	<i>3- Santiago</i> 9; 1; 2; 8; 11.	<i>c- Santiago</i> 9; 1; 2; 8; 11.	
	<i>4- Yapeyú</i> 23; 21; 22; 26.	<i>d- Yapeyú</i> 23; 21; 22; 26	
		<i>e- Concepción</i> 20; 19, 18, 17 16; 14.	

**Cuadro II: DIVISIONES ADMINISTRATIVA Y
ECLESIASTICA⁷²**

Pueblos bajo la Administración General de Francisco de la Riva Herrera

	Pueblo	Administrador	Orden Religiosa
U	<i>San Javier</i>	<i>J. Estebán Sánchez</i>	<i>San Francisco</i>
R	<i>San Joseph</i>	<i>Estebán de Alegre</i>	<i>"</i>
U	<i>Concepción</i>	<i>Estebán Sánchez</i>	<i>"</i>
G	<i>Mártires</i>	<i>Bernardo Ríos</i>	<i>Santo Domingo</i>
U	<i>San Carlos</i>	<i>Balthasar Esquivel</i>	<i>"</i>
A	<i>Apóstoles</i>	<i>Juan de Alegre</i>	<i>La Merced</i>
Y	<i>Santa María</i>	<i>Pascual Martínez</i>	<i>"</i>
	<i>La Mayor</i>		

	Pueblo	Administrador	Orden Religiosa
	<i>Candelaria</i>	<i>Miguel Angelo Cañete</i>	<i>La Merced</i>
	<i>Loreto</i>	<i>Pedro Joseph Veron</i>	<i>"</i>
P	<i>Corpus</i>	<i>Antonio Fernández</i>	<i>"</i>
	<i>Santiago</i>	<i>Bartholomé Lescano</i>	<i>"</i>
A	<i>S. Ignacio</i>	<i>Francisco Villalba</i>	<i>"</i>
	<i>Guazú</i>		
R	<i>San Ignacio</i>	<i>Ignacio Sánchez</i>	<i>Santo Domingo</i>
	<i>Miri</i>		
A	<i>San Cosme</i>	<i>Francisco Antonio</i>	<i>"</i>
	<i>Trinidad</i>	<i>Silverio Solís</i>	<i>"</i>
N	<i>Ntrª Señora</i>	<i>Domingo Hernández</i>	<i>"</i>
	<i>de Fe</i>		
A	<i>Jesús</i>	<i>Joseph González</i>	<i>San Francisco</i>
	<i>Santa Ana</i>	<i>Blás Villanueva</i>	<i>"</i>
	<i>Santa Rosa</i>	<i>Juan Joseph Jara</i>	<i>"</i>
	<i>Itapúa</i>	<i>Francisco Maciel</i>	<i>"</i>
		<i>de Aguila</i>	

⁷² Cfe. BRABO. 1872:199, 218-222

Pueblos bajo la Administración General de
Francisco Bruno de Zavala

	Pueblo	Administrador	Orden Religiosa
U	San Angel	Juan Veron	La Merced
	San Lorenzo	J. Thomas Flores	"
R	St ^o Thome	Roque Insurrealde	"
	S. Nicolás	Lucas Cano	Santo Domingo
U	San Borja	Antonio Perez	"
		de Avila	"
G	San Miguel	Estéban de Vergara	"
U	Yapeyú	Gregorio de Soto	"
	La Cruz	Ignacio Joseph	San Francisco
A		Benítez	"
	San Luis	Antonio de Quirós	"
Y	San Juan	Eugenio Mesa	"

En 1799 el virrey Avilés sometió a los 13 pueblos del Paraguay a la supervisión económica y financiera del Administrador de Buenos Aires, decisión protestada por el Gobernador Intendente Lázaro de Ribera.⁷³

Según el tercer capítulo de la Adición de Bucareli,⁷⁴ los treinta pueblos formaban una unidad política dependiente del gobierno de Buenos Aires y según el capítulo primero de la Real Ordenanza de Intendentes⁷⁵, la Intendencia del Paraguay se extendía a todo el Obispado de la Asunción, en el que se comprendían los trece pueblos disputados, pues el Gobernador residiendo en Candelaria tenía personalmente a su cargo el manejo directo de los pueblos de ese departamento pero sostenía un viejo conflicto de

⁷³ AHNM. Consj. 21370. Hacienda, N° 03. Representación de Lázaro de Ribera al virrey Avilés. Asunción, 18 de octubre de 1798.

⁷⁴ AHNM. Consj. 21371. Adición de Bucareli. 1770.

⁷⁵ AGI. Salón, XVIII-175.

jurisdicción con los gobernadores del Paraguay sobre los 13 pueblos del Paraná, es decir los integrantes de los Departamentos de Candelaria y Santiago.

Como la contradicción no había sido zanjada subsistían las dudas y cada parte podía alegar argumentos en su favor. En 1784 la superintendencia subdelegada de la Real Hacienda había dispuesto que el Administrador General llevase cuenta separada de los diecisiete pueblos del Uruguay y de los trece del Paraná, admitiendo que estos pertenecían al Paraguay, pero el administrador general, Angel de Lazcano se negó a reconocer otro superior que el Virrey.

Los sucesores interinos desatendieron a los trece pueblos del Paraná y cuando Manuel Antonio Pacheco se hizo cargo del puesto de Gobernador en 1796 se encontró con que, dichos pueblos, de hecho, se habían independizado de su oficina, por lo que presentó una reclamación al virrey. En ese estado Avilés tomó conocimiento del expediente y previa audiencia del Fiscal Protector de Naturales, declaró mediante un Auto del 12 de junio de 1799, que los Treinta Pueblos, incluidos los trece del Paraná, debían remitir sus fondos al Administrador General en Buenos Aires.⁷⁶

Se resolvía así un aspecto tangencial, relativo a la administración económica, pero quedaba en pie la cuestión principal, que era la dirección política de los trece pueblos en litigio. En la práctica los del Departamento de Candelaria estaban bajo la dirección del Gobernador de Misiones y los de Santiago por un subdelegado del Intendente del Paraguay.⁷⁷

⁷⁶ AGN. Tribunales. 161. Expd. 01, fol. 59 y ss.

⁷⁷ Cfe. MARILUZ URQUIJO. 1964:218.

Por la Real Cédula de 1803, se creó el gobierno militar y político de las Misiones, por la cual los pueblos se liberaban de la dependencia de los Intendentes del Paraguay.^{7ª}

La secuencia de estas divisiones administrativas son un indicativo de las dificultades prácticas de gobernar las distintas microrregiones que componían el espacio guaraní, selectivamente homogeneizado por la anterior administración jesuítica. Es a partir de esta realidad "homogénea" que los Guaraníes pasan a recrear su espacialidad cultural, mientras administrativamente se crean Departamentos, Gobernaciones, y Partidos.

Primeras Conclusiones

Como suele ocurrir, los intentos clasificatorios y conceptuales son demasiado ásperos y lejanos mientras se quedan en la generalización sin llegar al caso concreto. Pese a la dinamicidad intrínseca de los estudios sobre el proceso de aculturación, resistencia e integración al considerar también los cambios y adaptaciones regionales el espectro se amplía considerablemente.

^{7ª} ... la reunión de dichos pueblos bajo un solo gobierno que comprenda todas las misiones de ellos, como las que están en Maynas, Mojos y Chiquitos ... he venido a conferir el gobierno militar y político, que he tenido a bien crear por mi Real Decreto de 28 de marzo al Teniente Coronel Bernardo Velazco, para que tenga el mando de los treinta pueblos de Misiones Guaraníes y Tapes, con total independencia de los Gobiernos del Paraguay y Buenos Aires. ..." AGI. BsAs. 323. Real Cédula de 17 de mayo de 1803. También hay una copia publicada en HERNANDEZ. 1913. Tomo I:705-708.

Así como al empezar la conquista el río Paraguay representaba una frontera cultural y ecológica entre los diversos grupos indígenas de sus inmediaciones, durante los primeros siglos de colonización se configuró el carácter marginal de las "Provincias de Abajo" y, dentro de la vida colonial de éstas, zonas aisladas como las comunidades indígenas de los Treinta Pueblos.

En el primer momento del contacto, el establecimiento del servicio por parentesco, proporciona no solo la mano de obra para los colonizadores como también condiciona la ocupación física del espacio, con el surgimiento de los núcleos coloniales.

El desarrollo de la colonización ocupa los territorios de las antiguas provincias -guará- de forma desigual, pero afecta intensamente dos aspectos de la ocupación guaraní: la migración y la estabilidad/potencialidad económica de las familias extensas. Con el establecimiento del sistema de reducciones las diferentes parcialidades son homogeneizadas dentro del espacio de los pueblos. Como forma de allanar la homogeneidad ficticia, la producción se orienta a partir de la familia extensa.

En la mitad del siglo XVIII el distrito que se transformará en el virreinato, se compone de islas poblacionales que conforman una serie de microrregiones de producción y de referentes comerciales. Pero en lo que respeta a la población indígena de los pueblos de misiones la condicionada participación en la vida regional seguía parámetros tan conformes con las determinaciones de la Compañía de Jesús como ajenos de cualquier patrón guaraní.

Las Reformas Borbónicas tenían objetivos económicos, estratégico-militares e ideológicos muy concretos, que pueden ser sintetizados a través de hechos como la expulsión de los jesuitas, la creación del Virreinato del Río de la Plata y la reorganización colonial a través de la Ordenanza de Intendentes. Estos hechos no solo son representativos de los cambios exógenos por los cuales pasó la región del Río de la Plata, sino que reflejan el desarrollo de las características endógenas de la conformación regional.

Estrechamente relacionada con la realidad regional está la percepción que los habitantes de determinada región tienen de la pertenencia a ella. La formación de la conciencia regional, lleva inmediatamente al delirio del nacionalismo y el papel desempeñado por los criollos en la formación de las nacionalidades. Pero ¿el criollismo puede ser visto como un nacionalismo? El criollismo de los principios de la segunda mitad del siglo XVIII es personificado en los nuevos burócratas y administradores, pero sería el mismo en todas las regiones de América, o aún sería lo mismo un criollo mexicano, platense y novo hispano. En el Río de la Plata, por ejemplo, un criollo paraguayo se sentiría igualmente platense como un criollo bonarense. Es evidente que el período de las Reformas Borbónicas son un momento previo al de la formación de las nacionalidades, que en este momento no existe nada que se parezca al llamado "Estado Colonial", y que por lo tanto la conciencia de la identidad regional no debe ser vista como un embrión de la conciencia nacional.⁷⁹

La expulsión de aquellos que representaban una amenaza al poder absoluto de la monarquía, sea por

⁷⁹ Cfe, MALAMUD, 1990. T. II: 670

autonomía económica, sea por la paulatina independencia de los poderes políticos provinciales o metropolitanos. El Virreinato del Río de la Plata surge como una necesidad de la Corona en adueñarse de forma efectiva y lucrativa de sus posesiones, entre las que se encontraban regiones como Paraguay, hasta entonces marginalizada dentro del Imperio. Pero los continuos ensayos y fracasos en crear una territorialización administrativa para los Guaraníes, poco a poco dejará lugar para la reconquista de espacios culturales existentes anteriormente y aplastados por la estabilidad del sistema colonial como un todo y de las reducciones en particular.

MAPA III

LOS GUARANIES Y SUS FRONTERAS⁸⁰

Escala: 1:5.000.000

Leyenda:

B Países (Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay).

● Capitales

—●—●— Fronteras Actuales

➔ Grupos Chaqueños

➔➔ Grupos Guaraníes

Provincias (Guará)

Núcleos

CARIOS



TOBATINES



GUARAMBARENSES



MBARACUYENSES



Y Ypacaray
 A Qüindy-Acahy
 YT Yvytirusú
 T Tobatín
 TM Tanimbú
 YZ Yeruquizaba
 YP Ypané
 AT Atirá
 J Jejúi
 AM Amambay
 I Itanará
 TÑ Terecañy

⁸⁰ Basado en SUSNIK.1975:173-174, 1979-80:22-45. METRAUX. 1948:69-72. NIMUENDAJU. (1944) 1980.

Regionalización Platense

Provincias (Guará)

ITATINES 

MONDAYENSES 

GUAYRAES 

PARANAES 

URUGUAYENSES 

TAPES 

CHANDULES 

MBIAZA 

YGAÑENSES 

YGUASENSES 

Núcleos

MB *Mbotetey*
 IP *Itati-Piray*
 IG *Igatimí*

AC *Acaray*
 M *Monday*
 Ñ *Ñacunday*

Ñ *Añemby*
 TG *Tibagíva*
 YG *Yvyanguy*
 TO *Tocanguasú*
 PM *Paranapanemá*
 YV *Yvahí*
 I *Iñeay*

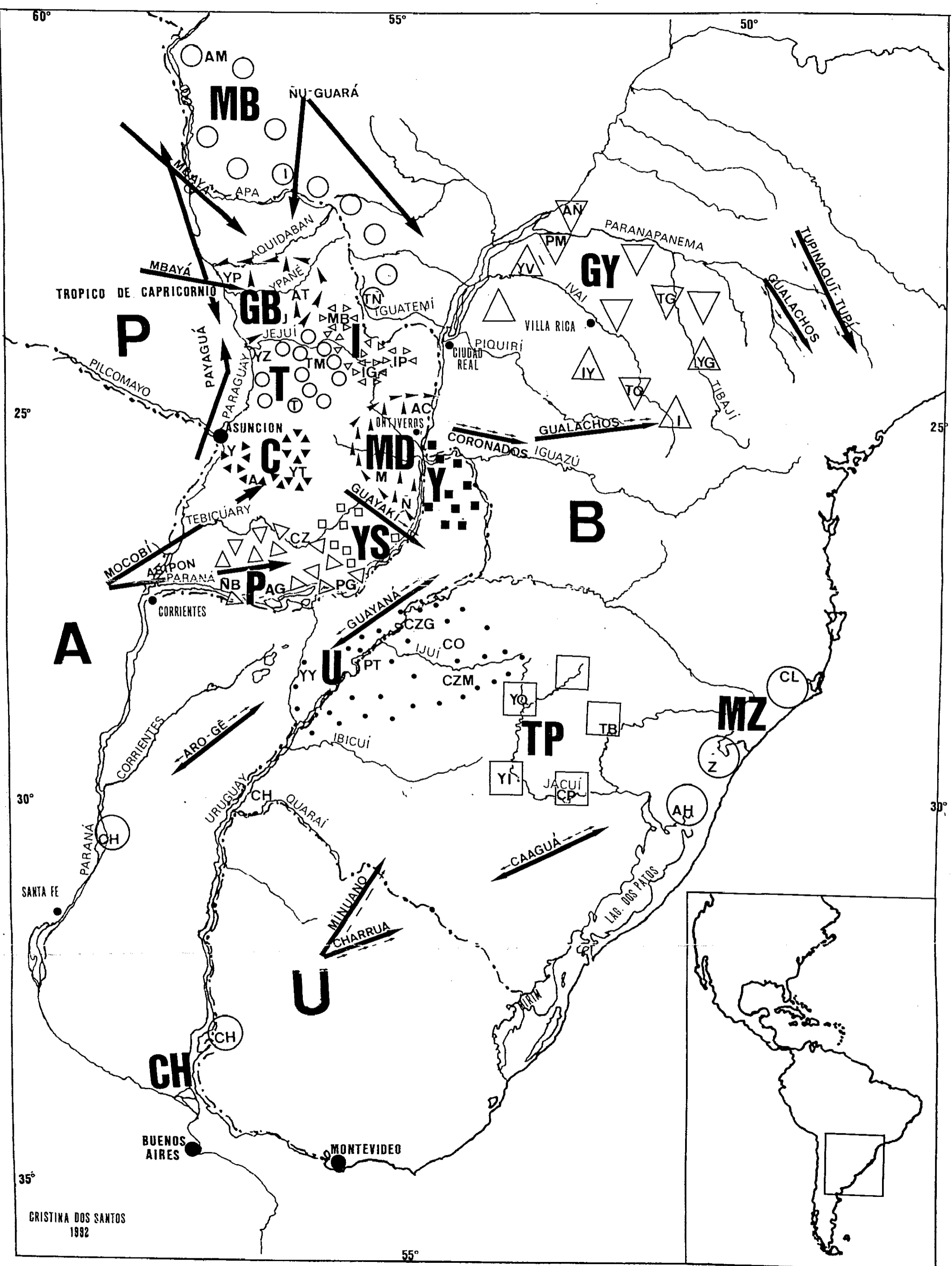
CZ *Caazapá*
 ÑB *Ñembucú*
 AG *Aguapey*
 PG *Paranayguá*

Yvytirucúá
 PT *Piratini*
 CZM *Caazapá-mirí*
 CO *Caaró*
 CZG *Caazapá-Guazú*

I *Yiquiy*
 TB *Tebicuary*
 O *Yacuy*
 CP *Capiy*

CH *Chandules (R. Uruguay)*
Chandules (R. Paraná)

CL *Cario-Litoral*
 Z *Mbiaza*
 AH *Arechane*



CAPITULO III

¡MUCHOS CARGOS, POCOS ENCARGOS!

El presente capítulo se centrará en los problemas ocasionados por el destino dado a las poblaciones guaraníes en los momentos inmediatamente posteriores a la expulsión de los jesuitas. Los años que siguieron al cumplimiento del Real Decreto del Extrañamiento, se caracterizan por la reorganización político-administrativa. Los Proyectos de Gobierno para los Pueblos de Indios elaborados a partir de 1768 reflejan la dialéctica que se establece entre la reconversión del "potencial de integración" del Guaraní misionero al ser incorporado por la sociedad colonial, y los condicionantes de ésta para que se haga efectiva dicha integración.

La sociedad Guaraní, a lo largo de 150 años con los jesuitas, ha desarrollado su "potencial de integración"¹ en el mundo colonial. A partir de la expulsión, una sociedad Guaraní-Misionera se encuentra frente a una nueva situación de contacto. No hace falta subrayar que las características de este nuevo sistema interétnico, son ya distintas de aquéllas de los primeros acercamientos.

Se podría decir que en esta nueva situación de contacto, se verifica un complejo pluriétnico: por un

¹ El potencial de integración representa, según Cardoso de Oliveira, "aquellas características del sistema interétnico que, presentes en el momento del contacto, podrán representar aquellos elementos responsables por la integración". Dicho potencial puede ser evaluado en la medida de que los elementos sean traducidos en mecanismos sicosociales actuantes que actúan en el momento del contacto. A través de éstos, se puede averiguar cómo se convierte en realidad -si es que- la integración del indígena en la sociedad global. (Cfe. CARDOSO DE OLIVEIRA. 1978:87). En el caso específico que se estudia, los elementos sobre los cuales la sociedad guaraní ha desarrollado su potencial de integración en las Misiones Jesuíticas, fueron el mantenimiento de su idioma, la adaptación a una economía de corte sedentario y una organización social pautada en los elementos tradicionales y poco a poco mezclada con los elementos de la modernidad europea y cristiana. Por su parte los jesuitas han cedido en múltiples aspectos a cambio de la conversión y fidelidad al catolicismo; como en la organización de casas colectivas dentro de los pueblos o de la "paciencia" hacia la costumbre de la poligamia.

lado una sociedad colonial mestiza y, por otro, varios grupos indígenas, entre los cuales están los guaraníes que ya han incorporado y adaptado a sus pautas culturales, los cambios de la convivencia con el elemento ibérico. Los aspectos que en el primer momento han sido tomados como propicios a la integración se revelarán, en el periodo borbónico, como impedimentos tácitos de la pronta inserción del indígena en la sociedad colonial. Los elementos de esta nueva situación de contacto están reflejados en las propuestas de integración, que desde la administración colonial recibe la sociedad guaraní, y en la actitud de ésta como participe en este momento de cambio.

Tanto el periodo como la región, fueron ya objeto de estudio de varios especialistas que han trabajado diversos aspectos históricos como la economía, las articulaciones políticas y la formación social; en fin, los "grandes cambios ocasionados con la aplicación de las Reformas Borbónicas". En los estudios realizados, casi siempre se encuentra un capítulo dedicado al aspecto indígena o temas semejantes que, en realidad, tratan de la preocupación de la administración colonial por resolver de forma "ilustrada" la necesaria convivencia con el elemento indígena.

Pero así como algunos estudiosos llegaron a la conclusión de que la "América hispana recibió el impacto de la expansión comercial europea, pero la historia colonial hispanoamericana no es un mero capítulo de la expansión europea"², se puede decir que la sociedad indígena recibió el impacto del mestizaje y de la formación de una sociedad colonial, pero el proceso de desarrollo, adaptación y/o rechazo de los indígenas

² MOUTOUKIAS. 1988:133.

a esta sociedad, no es un mero capítulo de la sociedad colonial.

El cambio de la orientación administrativa que se verifica en este primer momento, será analizado a través de la reorganización de los pueblos y de los objetivos de los Proyectos de Bucareli tanto en relación al conjunto de los pueblos como de su organización interna. Estos aspectos sirven de introducción para el análisis del aspecto de la jerarquía administrativa de los Proyectos, es decir los encargados de la aplicación de los mismos. Por lo tanto, la expresión "orientación administrativa" puede entenderse aquí como mecanismo de integración.

Hay que tener presente que las Comunidades Guaraníes que son objeto de los Planes, son aquéllas que formaban los Treinta Pueblos de Misiones Guaraníes, también conocidos como la Provincia Jesuítica del Paraguay, distinta, desde luego, de la división administrativa colonial de la Provincia del Paraguay. Pero, considerando que la propuesta de trasfondo de los Proyectos es crear mecanismos que posibiliten homogeneizar diferencias e integrar estos dos espacios culturales, ellos se estudiarán de forma comparada. El uso que se hace de la palabra "provincia" se refiere a la sociedad global o el sistema colonial en sus aspectos político-económicos y administrativos. Al tratar de la "Provincia Jesuítica", se usará la expresión de Treinta Pueblos, o sencillamente Misiones.

3.1. Los Proyectos de Bucareli: empieza el desastre

El análisis que sigue se centrará en los aspectos sociales y administrativos de la Instrucción de Bucareli de 1768, la "Adición" a la misma y la

"Ordenanza de Comercio" ambos de 1770. Dichos Proyectos proponen un modelo de integración de las comunidades indígenas que servirá de base para la discusión que llegará hasta los principios del siglo XIX, con lo cual merecen un estudio más detallado como referencia para los análisis posteriores.

Creada con en el objetivo de establecer nuevas pautas de gobierno, la Instrucción de Bucareli de 1768³ trata de varios aspectos de la administración temporal y espiritual de los Pueblos de Indios. Tanto por su contenido como por el momento histórico en que fue elaborado, dicho documento representa una síntesis de los problemas anteriores, con soluciones que se convertirán en un anticipo a las dificultades que se enfrentará la administración colonial en el gobierno de la población indígena.

Francisco Bucareli y Ursúa nombrado Teniente Gobernador de las Provincias del Río de la Plata, recibió el encargo de cumplir con el Real Decreto de 21 de febrero de 1767, que determinaba el extrañamiento de los jesuitas. Un encargo que se multiplicaba en diferentes frentes dónde actuaban los miembros de la Compañía de Jesús: colégios, seminários, residencias y la dirección de los Treinta Pueblos, además de las actividades económicas que desarrollaron en la Provincia como ya lo demostraron Magnus Mörner y Orestes Popescu y que serán analizadas con mayor detenimiento en el próximo capítulo

3 "Instrucción que formó el theniente Gral. Dn. Frac^o. Bucareli y Ursúa Governador de Buenos Ayres para arreglo de los Governadores nombrados para los Pueblos de Indios Guaraníes del Paraguay y Paraná." Firmada en Candelária a 23 de agosto de 1768. AHNM. Sec: Consejo de Indias. Leg. 21371. (En adelante: Instrucción. AHNM. Consj.21731). También hay una copia publicada en BRABO. 1872:199-222.

Para reemplazar el vacío político-administrativo y la labor espiritual de los jesuitas con los Guaraníes, Bucareli elaboró⁴ la Instrucción como normativa para los Administradores Generales.

Quizá por la emergencia de la situación o por un conocimiento apresurado de los problemas de Misiones, Bucareli se vió obligado a redactar en los años siguientes normas complementarias a esta primera Instrucción⁵. Estos documentos vienen a reforzar lo inicialmente decidido acerca del cuadro de funcionarios y sobre todo los aspectos económicos de la producción y el comercio.

Tal como señaló Ernesto Maeder, la emergencia de la situación de Bucareli, no le permitió mucho tiempo para reflexiones y, tuvo que limitarse a traducir y adaptar el Directorio de Mendonça Furtado a las necesidades de su gobierno.⁶

3.1.1. Objetivos: El "politizar" y el "humanizar"

Bucareli estableció dos objetivos principales para alcanzar con la aplicación del nuevo plan de gobierno, para los cuales pide atenta reflexión por parte de los gobernadores a quien se dirige, estos objetivos están así descritos:

⁴ Según el análisis comparativo de Ernesto Maeder, Bucareli utilizó el Directório dictado en 2 de mayo de 1757 por el Gobernador Mendonça Furtado a las Misiones Jesuíticas de Grão-Pará y Maranhão, como modelo a las normas ahora realizadas para las misiones Guaraníes. (Cfe. MAEDER. 1987:135-149).

⁵ "Adición a mi Instrucción de 23 de agosto de 1768 que dejé en los Pueblos del Paraguay y Uuguay y principalmente las Ordenanzas a que debe arreglarse el comercio de sus frutos interín S.M. no dispone otra cosa". En Buenos Aires, 15 de enero de 1770; y Ordenanza para arreglar el comercio de los Españoles en los Pueblos de Indios Tapes y Guaraníes del Paraná y Uruguay." En Buenos Aires, 1º de junio de 1770. Ambos documentos se encuentran en el AHNM. Consj. 21371 y fueron publicados en BRABO. 1872: 222 y ss.

⁶ Cfe. MAEDER. 1987:140.

"1-radificar a estos Indios un verdadero conocimiento de los adorables Misterios de Nuestra Santa Fe. ...
2-proporcionar a estos Indios aquellos beneficios, y conveniencias temporales que se adquieren por los medios de la civilidad, de la cultura, y del comercio.-" ...⁷

De todos es conocido que, tales objetivos aparecen en las Leyes de Indias y fueron reforzados en la Recopilación. En particular la Ley 5., T^ot. y Lib. 7, hace hincapié en abrir todas las posibilidades a los naturales del conocimiento de la fe católica. Si es cierto que la Instrucción fue una traducción del modelo portugués, tal como concluyó E. Maeder, la legislación indiana aparece como amparando con legitimidad jurídica a la Instrucción.

La Ley 1, Tit. 3, Lib.6, hace referencia a dos conceptos fundamentales y, de cierta forma, justificadores de todas las acciones de los españoles hacia los indígenas de América. La acción de conquistar y colonizar están fundamentadas en lograr civilizar a los indígenas a través de la cristianización y del conocimiento del concepto de policía.⁸

Estos conceptos reflejan, por tanto, el complejo de la plataforma de acción hacia la aculturación inducida de las comunidades indígenas a lo largo del período colonial, ya que sus significados durante la Edad Moderna eran absolutamente lejanos a las pautas culturales, sociales y políticas de las "sociedades sin Estado".

El politizar y humanizar a los indígenas resume la praxis de estos conceptos y aparecen muy a menudo en

⁷ AHNM. Consj. 21371. Instrucción. 1768. fol.1R.

⁸ Sobre el uso misional del término, ver BORGES, P. 1987. Un estudio más amplio acerca de estos aspectos se encuentra en LECHNER, J. 1981.

las descripciones de los "Cronistas de Indias". Entre los Guaraníes, Ruiz de Montoya define el objetivo de formar reducciones en función de actitudes semejantes:

*"Llamamos reducciones a los pueblos de Indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a legua, dos, tres y más uno de otros, los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar algodón con que se vistan."*⁹

La instalación del sistema de reducción implica como se ve en una empresa religiosa y una realización sociocultural que afecta de forma directa o indirecta los elementos culturales más tradicionales del Guaraní. La "misión" para el jesuita tenía entonces un sentido totalizante. "Politizar" a los indígenas, significaba cambiar la estructura, la organización social y las pautas culturales.¹⁰ Así como "humanizar" implicaba en el abandono de sus creencias y prácticas religiosas.

La respuesta integral y totalitaria en relación a la vida indígena que el proyecto de reducción pretende ofrecer, se manifestaba ya con los Franciscanos en los cinco últimos lustros del siglo XVI, en la medida en que permiten la permanencia de los encomenderos y sus respectivos pobladores, como controladores de la mano de obra.¹¹ Aunque en las reducciones jesuíticas no se verificase esta imposición colonial de "explotación de la mano de obra", sí existe el objetivo del control absoluto de todos los aspectos culturales "autóctonos".

9 RUIZ DE MONTOYA. 1639 (b). fol 6R.

10 Cfe. MELIA (1972 b). 1988:118.

11 Cfe. NECKER. 1990:88-93.

De todas formas, el fracaso de los intentos jesuíticos en reducir a los Guaycurúes, así como la secuencia y gravedad de algunas sublevaciones en las mismas reducciones guaraníes, les dió algunos ejemplos acerca de los límites de la actuación del blanco en la constitución de nuevos pueblos.

Pese a que entre Montoya y Bucareli ha pasado más de un siglo, también en la Instrucción, los valores que están implícitos en "el conseguir civilizar perfectamente estas Gentes, y que vivan perfectamente en aquel concierto y policia"¹² requerían una alteración de la estructura sociocultural de la sociedad indígena que, por entonces, ya tenía en su haber siglo y medio de catolicismo cotidiano.

Así más que un cumplido legal de citar la Recopilación, la preocupación que todavía Bucareli demuestra con estos aspectos no dejan de ser un indicativo de que persiste una matriz cultural que necesita del "cambio civilizador". No es difícil imaginar que la completa asimilación de estos conceptos por parte del indígenas indicaría una absoluta ruptura con su pasado cultural y un camino sin retorno de la *desculturación*¹³.

Posteriormente, "los medios para alcanzar la civilidad y cultura" no aparecerán en los demás Planes como objetivos prioritarios sino como consecuencia de los intentos por establecer las bases para el comercio

12. AHNM. Consj. 21371. Instrucción. 1768, fol.1 Vº.

13. La desculturación comprende, según Bernardi, el aspecto negativo de la dinámica cultural; en particular la sustración o destrucción del patrimonio cultural. La entropía y las crisis de culturales, además de fenómenos de aculturación, son causas directas de desculturación. Dicho proceso puede ser observado en fenómenos considerados dentro del análisis diacrónico, como son los cambios lingüísticos; en fenómenos repentinos como el exterminio físico y cultural, o aún en fenómenos como la situación colonial que originan una desculturación parcial. (Cfe. BERNARDI. 1982:115-118).

con los pueblos, así como delimitar los ya tan amplios poderes de los administradores.

3.2. El artificio de la organización y jerarquía interna de los pueblos

La sociedad colonial se fue organizando basándose en la marginalidad administrativa¹⁴ y en la abundancia de mujeres guaraníes que, además de consuelo a los agotados conquistadores que alcanzaban regiones tan lejanas, les proporcionaban sustento económico y suficientes brazos de trabajo por medio de los tradicionales lazos de cuñadazgo. El abrumador mestizaje que caracterizará la región a partir de entonces, hace con que la asociación que algunos autores del siglo XVII hicieron con el "Paraíso de Mahoma", no fuera solamente un recurso de retórica.

Las circunstancias creadas a través de los lazos de parentesco, con la alianza hispano-guaraní, en los comienzos del Paraguay colonial, no tiene paralelo cronológico, en las demás regiones de América. Algunos relatos de la época, ilustran la sorpresa que el reducido número de españoles¹⁵ tenía del hecho:

"Tenemos en nuestras casas muchas indias ..., y por tenerlas nosotros los indios dejan de multiplicar ..., paréceme que bastaría con tener dos o tres indias según los cristianos

14. En 1562, las autoridades asuceñas reconocieron el abandono de Paraguay, tras caso una década de absoluta incomunicación con España, y daban como causa de ello el que nadie hubiera regresado de aquellas tierras con oro ni plata, "ni granjerías provechosas". (CARDOZO. 1959:82)

15. Según Pastor Benítez, en la época de la fundación de Asunción (1537), los españoles no llegaban a cien individuos. (BENITEZ. 1955:77)

tuviessen para guisar o comer, y no la suma tan grande que tenemos..."¹⁶

De esta forma, por lo que se refiere a la Provincia, la base social del Paraguay estaba fundamentada en el mestizaje y casi sería más acertado decir en el uso de la mujer indígena como vía de acceso al sistema socio-económico guaraní. La integración -y nunca mejor dicho, si se entiende ésta como participación económica- del español en la vida indígena, a través de la alianza hispano-guaraní, sólo existe en la medida en que el primero pase a dominar la estructura económica indígena. La imposición de la prestación del servicio personal se legaliza a partir de 1556 en la región del Paraguay, con el sistema de encomienda que se prolongará durante todo el periodo colonial.

Sin embargo, si se mira la estructura y organización social de las Misiones a través de las expresiones de Bucareli, parecerá que, en sustancia, casi nada de la "rusticidad" en que vivían los Guaraníes, antes del contacto ha cambiado. Por lo que se refiere al mestizaje, la exclusividad del elemento étnico indígena en los pueblos, la prohibición de casamientos entre indígenas y españoles¹⁷ y el tajante impedimento que tenían éstos de permanecer en los pueblos; hacía imposible cualquier grado de mestizaje tal como se verificó en la Provincia.

16. Carta del factor Pedro de Orantes al Rey. Asunción, 5 de marzo de 1545. En: LEVILLIER. 1915. Vol. I:80. Denuncias posteriores, hablan en cantidades que van de diez a cincuenta mujeres para cada español.

17. La prohibición o el permiso de casamientos en los pueblos no era solamente en relación a los españoles, ya que para éstos la prohibición era tajante. Incluso los matrimonios exclusivos entre indígenas, necesitaban de la aprobación de los jesuitas, que averiguaban los grados de parentesco y las posibles incompatibilidades de la unión. "Declaración de los privilegios que tienen los padres de la Compañía de Jesús, en orden a la concesión de dispensas de los grados de consaguinidad y afinidad, para que los indios puedan celebrar matrimonio". *AGI. Charcas, 388*. Asunción, 1620.

A los ojos de Bucareli, tal y como estaban organizados los Pueblos eran un remedo de lo que debería ser un ambiente civilizado. Continuando la búsqueda de los malos hábitos que imputaba a los indígenas tales grados de primitivismo, Bucareli recomienda que se aumenten en lo necesario las casas y que se dividan las habitaciones, porque las tienen en la más absoluta indecencia:

"asistiendo distintas familias en una sola y estrecha habitación, faltando por lo mismo aquellas reglas de la honestidad, que se debe a la diversidad de sexos, y que necesariamente ha de resultar mayor relajación de vicios."¹⁸

Tales modificaciones son imprescindibles si se tiene en cuenta que a partir de entonces la aplicación en toda su extensión de la Ley 2, Tit. 1, y Libro 6 que declara la libertad de los indios para contraer matrimonio con los españoles. A partir de ahora también queda liberado el establecimiento de los españoles en los Pueblos "para que así se facilite mejor el comercio recíproco, y por este medio se consiga la civilidad que se desea en estas Gentes"¹⁹. A este aspecto se volverá al estudiar la cuestión del comercio en los pueblos.

Además, las "indecentes casas" de los Pueblos, estaban ocupadas por familias que componían cada cacicazgo. La extensión que van adquiriendo éstos, será una de las dificultades a las que se enfrentará el Virrey Avilés al decretar la libertad de las tareas comunales a los "ejemplares jefes de familia".

En el nuevo sistema de agrupación pueblerina reducida, el antiguo grupo doméstico se desintegró,

18. AHNM. Consj. 21371. Instrucción. 1768. fol. 3R.

19. Id. Ibídem, fol. 9R.

pero también la nueva familia quedaba sin su rol efectivo, sin funciones propias ya económicas, sociales o religiosas. El sistema de comunidad, más aún la comunidad rígidamente controlada por los jesuitas absorbía muchas funciones de antes:

-la estricta división del trabajo por sexo y edad, sin consideración de la familia como grupo unitario, contribuía de forma decisiva a la anulación socioeconómica de la familia.

-las divisiones "familiares" de las casas misioneras, tantas veces mencionadas, no interpretaban una realidad vivida por las antiguas familias extensas.

-tampoco el pequeño lote de tierra asignado a los recién casados como chacra particular, no resultaba un medio eficaz para crear la conciencia de la familia nuclear.

-también contribuía a la disgregación de la familia extensa la preferencia declarada de realizar matrimonio entre jóvenes, como forma de prevenir la lascivia tan característica de los indígenas. La paternidad social tenía el valor sólo para los registros administrativos y las matriculas padronales.

Por su lado, la mujer tenía una posición social inferior, lo que se intensificó con la paulatina prohibición de la poligamia como medio de juntar parientes y mantener la reciprocidad y redistribución a través de la fiesta. Doblas reafirma esa visión, al afirmar que, "...los indios tratan regularmente á sus mugeres y las tienen como muy inferiores a ellos, y las obligan á todo género de trabajos..."²⁰, en la mesa de convites tenían lugar los hombres, poniendo las mujeres el "plato grande de barro cocido", el famoso "plato de sobras", a los pies del padre o del marido.²¹

20. CODA, 1970. Tomo III:12. Memoria de 1785.

21. Id. Ibidem. Cfe. SUSNIK. 1965-66. Tomo II:50

Para no ir demasiado lejos multiplicando citas, sobre los aspectos de la familia y organización social dentro de los pueblos, volveré a la ya citada definición de Montoya sobre reducción. El Guaraní de montes, sierras y valles, que vivía en tres, cuatro o seis casas solas²², pasó a vivir en un pueblo, dispuesto en cuadras, según el ordenamiento barroco y con agrupaciones que, a veces, superaban las mil familias, y esto no es solamente un cambio externo y numérico. La estructura social fue cambiada en la dimensión de organización espacial y cultural. Salvando las distancias de cada caso, el cambio introducido con la vida social en las reducciones, se parece -en cuanto a los objetivos- a lo que hicieron los Salesianos, siglos más tarde con los Bororo:

*"La manera más segura de convertir los Bororo consistía en obligarles a abandonar sus aldeas, cambiándolas por otra, donde las casas se disponen en líneas paralelas. Desorientados, en relación a los puntos cardinales, privados de la planta que les proporciona un argumento para su saber, de pronto los indígenas pierden el sentido de las tradiciones."*²³

En lo que respecta a la jerarquía social, Bucareli considera que la indistinta educación que han recibido ha contribuido mucho a la *"incivilidad, vileza y abatimento"* de los indígenas, pues:

"en las Repúblicas civilizadas debe haber diversa graduación de personas, a proporción de los ministerios que ejercen, (se recomienda) que así en público, como en particular traten con distinción a los Caciques, Corregidores, y a todos los Indios,

22. Cfe. RUIZ DE MONTROYA. 1639(b). fol.6R.

23. LÉVI-STRAUSS (1955) 1985:215.

que fuesen Jueces, y ocupasen algún empleo honorífico"24

La premisa de Bucareli es bastante artificial, pues considera como "indistinta educación" la que los indígenas han tenido hasta entonces. Sin duda, los jesuitas se preocuparon con la educación de sus neófitos, pero una preocupación directamente ligada al proceso de captación. Los hijos de caciques tenían claros privilegios en relación a los demás niños y éstos en relación a los adultos. Las clases para los niños eran otro medio muy eficaz de los religiosos orientaren y difundiren la práctica de la vida política y humana.

Siguiendo la misma línea de vicios antiguos y/o adquiridos, el Gobernador hace mención al "despreciable y aún escandaloso vestido que utilizan principalmente las mugeres". Acerca de estos aspectos se dictan particulares recomendaciones

"se hace preciso, introducir en estas gentes aquellas imaginaciones que los puedan conducir a un virtuoso, y moderado deseo de usar de un vestuário decoroso y decente, desterrando totalmente la desnudez que no es efecto de la virtud sino de la rusticidad ... prohibiendo, ... en adelante se compren ridículos vestidos, que con t^otulo de Danzantes y cavildantes, solo servían para consumir inutilmente estos miserables una gran parte de su caudal y substancia."25

Bucareli no solamente recomienda atención hacia el aspecto del vestuário, sino que lo utiliza como forma de allanar su entrada en los pueblos y lograr así una pacífica subordinación sobre su nueva propuesta de gobierno. Para la convocatoria en Buenos Aires de los

24. AHNM. Consj. 21371. Instrucción. 1768. fol.2V^o

treinta Caciques y Corregidores para que jurarasen obediencia a la Instrucción, el Gobernador anunciaba "...les haré vestir a la española, asistiéndolos y tratándolos de modo que conozcan la mejora de su suerte"²⁶.

El uniforme utilizado²⁷ simbolizaba la equiparación de los Caciques y Corregidores con los hidalgos españoles. Los mismos Cabildantes asumen con orgullo dicha equiparación: "...ayudándonos con lástima por nuestra pobreza, ... vistiéndonos con vestidos, y tratándonos como a señores Caballeros, contentándonos en todo".²⁸

La referencia de los indígenas del valor de los "vestidos de cabildantes" durante el período jesuítico, correspondía al mando y a la fiscalización de las tareas cotidianas. Al vestir dicho uniforme para presentarse a las autoridades de la provincia, los cabildantes creían asumir también la libertad de mando.²⁹ Libertad ésta que, con la complicidad de los administradores particulares, se transformará pronto en eficaz instrumento de robos y extorsiones comerciales de los bienes de la comunidad. La necesidad de autoafirmación social de la "nobleza indígena" es registrada con precisión por Doblas al registrar que "todos ellos son inclinados a mandar y anhelar por cualesquiera empleo y ocupación por despreciable que sea..."³⁰; no importaba el

25. AHNM. Consj. 21371. Instrucción. 1768. fol.3R.

26. Carta de Bucareli al Conde Aranda. Buenos Aires, 14 de septiembre de 1767. En: BRABO. 1872. Doc. 06:81.

27. El Corregidor vestía "casaca y calzón de paño azul, chupa y vuelta de paño encarnado", y el Cacique "casaca y calzón encarnado con chupa y vuelta de paño azul". ANA. Hist. Vol. 152, Nº 204; fol. 70R.

28. Carta de los Corregidores y Caciques de los Treinta Pueblos a S.M. Buenos Aires, 27 de marzo de 1768. En: BRABO. 1872, Doc.09:101.

29. Cfe. SUSNIK. 1966. Tomo II:17-18.

30. CODA. 1970. Tomo III:11. Doblas además deja constancia de que en cada pueblo había de 80a 100 indios que desempeñaban algún empelo u oficio, y "si el pueblo es

carácter del empleo en sí: sacristán, músico, pintor, corregidor, verdugo, etc; sino el empleo como poder, mando y ventaja económica.

Estos empleados indígenas, seleccionados formados y conscientes de su poder, desempeñaron el rol de una clase de "mandarines" para la masa del pueblo, siendo comprensible que de ahí se originaran disputas internas. Sin embargo, la manifestación de estas competencias no se manifestaron a través de la masa del pueblo, cuya única reacción "visible" fue la deserción o la pereza como expresión máxima de su abatimiento, indolencia y satisfacción con la mínima subsistencia diaria porporcionada por la comunidad; hasta que ésta también dejó de existir. Dado que el funcionamiento del trabajo y el control social de la población activa basábase en este grupo de "mandarines" como garantía de la continuidad pueblerina y comunal, resulta lógico que los "mandarines" procedieran frecuentemente con abusos de carácter personal.

La nueva administración introducida por Bucareli forzosamente tenía que buscar el apoyo en un sector de la población "reducida", y la elección de los "mandarines" para este apoyo, reforzó de forma considerable el poder social de éstos.

Según la estructura colonial, los pueblos tenían desde su fundación el derecho público de regirse por sus propios cabildos. Los cabildantes indígenas eran elegidos anualmente, debiendo ser confirmados por el gobernador de Buenos Aires. En teoría, el Corregidor era la autoridad local del pueblo y, como tal, corresponsable del "bien estar del pueblo"; pero, en la

corto, todos se vuleven mandarines, y quedan pocos a quien mandar". Memoria de Doblas de 1785. Id *Ibidem*.:43.

práctica, solía asociarse con el administrador en todas las operaciones económicas institucionales del pueblo, por lo que no solamente el Cabildo dependía de las disposiciones de los Administradores particulares³¹, sino también tenían cabida los abusos y usurpaciones a título de los conchabos.

La propuesta de Bucareli acentuó la tendencia guaraní hacia el "empleo-mando-ventaja", empero, la graduación económica que en la sociedad libre acompaña la diversificación por empleos y oficios, no tenía lugar en un sistema de comunidad cuando el individuo indígena no podía vender el producto de su trabajo y tampoco disponer del usufructo según su propia voluntad.

Los caciques gozaban por derecho hereditario del status de Don, estando como tales exentos de las tareas comunales y del servicio mitayo. Los pueblos se componían de varias parcialidades o cacicazgos, numéricamente desiguales que servían como células distributivas de hombres para las faenas comunales y para el servicio de la mita.

En su Instrucción, Bucareli afirmó la necesidad de contar con los caciques hasta en los cargos de corregidores, pero en la Adición lo expresó claramente que en adelante

"..recaiga este nombramiento de corregidores en los mismos caciques principales, para que ejercitando con

31. El Teniente de Gobernador Gonzalo de Doblás al defender el nombramiento de un Interventor para vigilar el control absoluto de los Administradores y la correspondiente apatía del Cabildo señala "...el modo con que los frutos de comunidad se han de introducir en los Almacenes, y del modo que se ha de ocurrir al sustento vestuario y demás urgencias del pueblo y la intervención que en ello debe tener el Cavildo en todo y la noticia que debe darse a los Superiores: Nada de estos se practica por que la intervención del Cabildo es ninguna ... tampoco se celebran los Cavildos semanales ...". Gonzalo de Doblás al Gobernador Intendente D. Francisco de Paula Sanz. Pueblo de Concepción, 15 de septiembre de 1787. AGN. IX: 18-3-5: fol.13R.

este título la jurisdicción que les corresponde, se evite el desaire que en distintas ocasiones, y por fines particulares de sus doctrineros, han experimentado, sujetándolos al mando de indios no tan principales y tributarios."³²

El problema en sí no era nuevo y tampoco exclusivo de los pueblos misioneros. En los pueblos guaraníes dependientes del gobierno de Asunción también ocurrían frecuentes roces entre los caciques y corregidores. Siendo los primeros exentos por las Leyes de Indias del tributo por su casta de "hidalgos naturales", y los segundos gozando del privilegio de "don" durante su ejercicio del cargo. En los pueblos misioneros, el problema tenía algunas características peculiares. Bucareli al buscar el apoyo de los caciques intentaba contrarrestar la influencia de los "mandarines" educados e impuestos por los jesuitas.³³

Los caciques eran los representantes oficiales de la masa del pueblo y si carecían de una movilidad social dentro del sistema comunitario, tenían oportunidades de ciertas ventajas económicas por representar su parcialidad dentro del sistema de encomiendas. Los indios del pueblo aceptaban y respetaban los privilegios de los caciques pues, los consideraban como "líderes naturales". éstos por su lado se identificaron económicamente con los "comunes" al se percataren de la frustración de sus aspiraciones económicas y sociales basadas en las promesas de Bucareli.

Por la antigua costumbre de seren excluidos del oficio de capataces y artesanos, los caciques buscaban una salida económica en el servicio de barqueros o

32. AHNM. Consj. 21371. Adición. 1770, fol.12Vº.

carreteros. Empero, los barcos y las carretas, así como los bienes transportados, eran del o para el pueblo; con lo cual sólo les quedaba expresar el descontentamiento general hacia los corregidores, contra quién nadie podía levantar la voz³⁴. Como se tendrá oportunidad de confirmar en el Capítulo V los caciques eran los únicos que se manifestaban en defensa de los abusos de "su pueblo, su gente". Por otro lado, los cabildantes eran considerados mandarines con ventajas y premios, a causa de su imposición disciplinaria en nombre del bien estar de la "comunidad-tava"³⁵.

La forma de organización y la jerarquía establecida en los Pueblos con los Proyectos de Bucareli, tendrán su continuidad con la división de poderes de los funcionarios de la nueva administración.

3.3. Cargos y Encargos

En este primer Proyecto, la división de poderes y obligaciones de los funcionarios, se trata de forma muy sumaria pues, a excepción de la creación de los Administradores (General y Particular), previsto ya en el Decreto de Extrañamiento de los Jesuitas, los demás cargos continúan obedeciendo a lo establecido en las Leyes de Indias.

Para el nuevo gobierno, Bucareli inicialmente nombró dos Gobernadores Generales respectivamente para los trece pueblos de la Gobernación del Paraguay y los diecisiete de la Gobernación de Buenos Aires. Mandó que

33. Cfe. SUSNIK. 1965-66. Tomo II:27.

34. "no ay otro superior quien pueda tener facultad demandar ordenes, ni el Cavildo ni ningún cacique; yo también soy cacique y he tenido Escuela y así ninguno ay quien pueda oprimir mis ordenes ...". Queja de los caciques del pueblo del Loreto, 17 de diciembre de 1770. AGN. IX: 17-4-2.

35. Cfe. SUSNIK. 1990-91:21-22.

se continuase con la costumbre de elegir anualmente en cada Pueblo al Corregidor, Teniente, cuatro Regidores, dos Alcaldes Ordinarios y uno de la Hermandad con un Secretario, todos indígenas, manteniendo las mismas obligaciones. Por lo que se refiere a la aplicación de la ley en crímenes y delitos ocurridos en las respectivas jurisdicciones de los Gobernadores, Bucareli recomienda que solamente en caso extremo procedan a la condenación enviando al acusado, con el respectivo expediente a Buenos Aires. Bajo ningún concepto "en estos primeros tiempos" se podrá proceder a ejecuciones.³⁶

Con el historial de pocas³⁷ y complicadas visitas³⁸ en los pueblos de misiones Bucareli exhorta a los Gobernadores para que después de recogidas las cosechas en los pueblos de su jurisdicción pasen a visitarlos y realicen en ese momento el Padrón Anual. En éste debería constar el número de personas, las familias con expresión de los varones (entre 18 y 50 años de edad), de los Caciques o de sus descendientes hasta la segunda generación³⁹.

Como tantas otras esta recomendación tardará en ser cumplida, pues en la "Adición de 1770", Bucareli expone un tanto sorprendido el hecho de que hasta entonces no ha recibido ningún Padrón de los Pueblos,

36. AHNM. Consj. 21371. Instrucción. 1768. fol. 10R.

37. Durante el periodo jesuítico las visitas de cualquier persona secular o eclesiástica, incluso del Gobernador y del Obispo, estuvieron condicionadas a una licencia especial expedida por el Provincial de la Compañía, con lo cual se tornaron muy espaciadas hasta que cesaron por completo. El padre Cardiel relata: El año de 1763 fue la última visita del pueblo en que yo estaba, y había 21 años que no había habido otra." CARDIEL (1771). 1989:151.

38. La visita a que Cardiel se refiere fue la del Obispo Manuel Antonio de la Torre, en la cual hizo algunas recomendaciones a los Curas jesuitas que dieron origen a un largo conflicto entre jesuitas y autoridades religiosas de la Provincia. Ver el apartado sobre "La expulsión de los enemigos del Estado", en el Capítulo I.

solicitado dos años antes ⁴⁰. La primera Visita General será realizada a fines de 1770 a mando de Bucareli, mientras que el primer Padrón General lo hará el gobernador Agustín Fernando de Pinedo, cuatro años después.⁴¹ Solamente a partir de 1782⁴² con Melo de Portugal, las visitas y padrones adquieren regularidad.

La creación del cargo de **Administrador Particular** estipulaba que éste asistiera a las reuniones del Cabildo, propusiera las providencias necesarias para el buen gobierno y adelantamiento de la agricultura e industria. Los sobrantes de los frutos y efectos de la comunidad, deberían ser recaudados y remitidos al Administrador General en Buenos Aires. Éste a su vez, debería ocuparse de abastecer a los pueblos de los géneros de Europa⁴³. A los Administradores Particulares se les encarga remitir anualmente una razón individualizada de todo lo plantado y su cantidad. En dicha razón deberá constar los sembrados comunes y los particulares con la demostración de los dueños de estos últimos. A través de esta razón pretende Bucareli que los Gobernadores controlen

"si los dichos. Administradores proceden con aquella actividad, y celo que requiere materia de tanta consideración y así mismo que Indios se aplican a la labranza, cuales entregados al abominable vicio de la ociosidad ... para aplicar sobre todo el remedio correspondiente, hasta el de

39. AHNM. Consj. 21371. Instrucción. 1768. fol.9V^o.

40. AHNM. Consj. 21371. Adición. 1770. fol.23R.

41. ANA. Nueva Encuadernación. Vol. 227.

42. ANA. Nueva Encuadernación. Vol. 254.

43. AGI. BsAs.323. Informe expedido al Consejo sobre el Gobierno de los 30 Pueblos. 1768-1784.

proceder contra dichos
Administradores."44

Como he señalado al principio, la emergencia con que Bucareli elaboró dicha Instrucción, no le permitió reflexionar mucho sobre cada uno de los temas y, sobre este último, menos todavía. Las reformas posteriores a la Instrucción no lograron deshacer el deterioro ético y moral que por entonces se estableció en la función de Administrador Particular.

Los primeros treinta administradores particulares fueron elegidos por el cura de la ciudad de Corrientes, y según Larrázabal,

"eran unos hombres que por la mayor parte ignoraban las primeras letras, y que no habiendo sido dueños en su vida de cien pesos, no podían ser a propósito para manejar gruesos intereses."45

Según la Instrucción, los administradores tenían control sobre todas las actividades productivas de los pueblos y ninguna vigilancia en la presentación de cuentas a los Superiores inmediatos. Esta cierta "soledad administrativa" proporcionó innumerables posibilidades (y prácticas) de fraudes que acabarán por caracterizar, de forma inequívoca, el cargo de Administrador. A partir de la Instrucción, las palabras "codicia y falta de celo" aparecerán casi como sinónimo o adjetivo inseparable del cargo de los Administradores.46

44. AHNM. Consj. 21371. Instrucción. 1768. fol 6R-7Vrº.

45. Carta de Marcos José de Larrázabal, en el Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús. Cit. por BRUNO.1966. Tomo VI:189.

46. Con el objetivo de "desterrar de los oídos de los indios el nombre de comunidad y administrador", Doblas propone que "el que hasta ahora se ha llamado administrador, ha de nombrarse en este plan factor, y lo que se ha dicho comunidad, se llamará factoría; así porque me parece mejor convenirles estos nombres". Plan General de

Tanto es así, que al cabo de dos años, Bucareli elabora la "Adición a mi Instrucción" y principalmente la "Ordenanza de Comercio", intentando delimitar poderes de dichos Administradores, imputar penas a los incumplimientos de sus obligaciones y/o las mancomunaciones con sus subordinados o superiores.

Con la misma importancia que "arreglar el comercio de los abundantes frutos" está la preocupación de Bucareli en la "Adición de 1770" por delimitar las "jurisdicciones de los encargados de la administración", así como subrayar una "cierta dependencia, y subordinación en su ejercicio" ⁴⁷. El objeto principal de la "Adición" está en la confirmación de D. Francisco Bruno de Zavala como único Gobernador para todos los pueblos, que residiendo en Candelaria tenía autoridad inmediata sobre quince pueblos, y contaría con el auxilio de tres Tenientes a él subordinados para la administración general de los restantes.

Ya en la "Ordenanza", el desempeño de las funciones de Administrador General pasa a estar sujeto a la intervención del Protector de Indios. Además de la jerarquía referida anteriormente, (General, Tenientes y Particulares) se nombran Administradores Particulares en las ciudades de Asunción, Corrientes y Santa Fe, todos con sus respectivos sueldos asignados por el Gobernador de Buenos Aires y suministrados por el producto de los Pueblos; como "estímulo para que cumpla con las obligaciones de su cargo". Al Administrador General le corresponde el 8% del producto líquido de todos los pueblos, y a los Particulares la cantidad de

Gobierno, acomodado a las circunstancias de estos pueblos.1785. CODA. 1970. Tomo V: 137.

47. AHNM. Consj. 21371. Adición. 1770, fol.2Vº.

300 pesos al año, del fondo común del pueblo correspondiente ⁴⁸.

En este segundo turno, los Administradores provenían de Buenos Aires y ya contaban con la buena recomendación de "saber leer y escribir". Entre ellos había algunos comerciantes de negocios fracasados, pero no había ninguno con alguna inteligencia de aquellas faenas, sin dar fianzas que asegurasen su responsabilidad del manejo que se les entregaba.⁴⁹

"Para estas Administraciones se han elegido algunos hombres quebrados en el comercio para los fines que se dexan ver, y otros mozos inftiles, sin experiencia alguna, sin inteligencia del idioma, y sin conocimiento de las producciones y manufacturas de que es capaz el pais ... con vida relajada y escandalosa ..."⁵⁰

Según el Informe expedido al Consejo durante el período de 1768 a 1772, no se podía esperar milagros de honestidad de la jerarquía administrativa de los pueblos:

"Los Administradores eran gente inexperta, sin ninguna obligación, que acabaron por fomentar el desorden, permitiendo a sus parientes y amigos sacar quanto querían a bajos precios. Los tenientes rechazaban la dependencia del Gobernador y éste por su vez ha creado varias disencenciones con el Gobernador de Buenos Aires intercambiando acusaciones y excesos"⁵¹.

48. AHNM. Consj. 21371. Ordenanza. 1770, fol. 18-21; 37-39.

49. AGN. IX: 17-4-4. Informe del Gobernador de Misiones Francisco Bruno de Zavala sobre el estado de los Treinta Pueblos. Buenos Aires, 28 de septiembre de 1784.

50. AGN. IX: 18-7-6. Del Provincial de San Francisco, Blás de Agüero al virrey Cevallos. Buenos Aires, 24 de mayo de 1778.

51. AGI. BsAs. 323. Informe expedido al Consejo de Indias sobre el Gobierno de los Treinta Pueblos de la provincia del Paraguay; del año de 1764 al 1784.

Deberían ser considerados junto a los "funcionários", los negociantes y los que pretendían serlo, que gravitaban sobre la economía cada día más débil de las reducciones: "y tantos contratantes que andan en el pueblo, y peones, quince, veinte treinta y más, días, gastando de ellos sin reponerlos lo gastado." Lo mismo pasando con los administradores particulares que viviendo años en los pueblos, buscan el cargo justo para mantenerse sin ningún tipo de gasto.⁵²

Para remediar los problemas creados por la confusión de cargos, ¡más cargos!. Adecuando el gobierno de los pueblos a la Ordenanza de Intendentes, Melo de Portugal mantiene un Gobernador pero su función está sujeta a los Intendentes de Paraguay y Buenos Aires; que por su parte nombrarán

"otros subdelegados que en cada uno de los distritos tendrán las mismas funciones que hoy tienen los tenientes en los de Policía y Hacienda, quedando el Gobierno de Misiones sólo la Justicia y la Guerra."⁵³

Bajo la dirección del subdelegado serán nombrados en cada pueblo un Administrador, o economo para que "exerciendo este ministerio" informe continuamente al Gobernador de la Provincia sobre el estado de los pueblos.⁵⁴

Por su lado, el Teniente de Gobernador Gonzalo de Doblas, también contribuyó con su granito de arena. Junto a la propuesta de transformar el conjunto de los Treinta Pueblos en factorías y a los administradores

52. AGN. IX: 17-6-1. Informe del cura de Santa María La Mayor, 07 de diciembre de 1775.

53. AGN. IX: 25-7-6. Reglamento interino para el gobierno en el manejo y Administración de los bienes de comunidad de los Pueblos de Misiones de Indios Guaraníes. Asunción, 08 de octubre de 1785.

54. Id. Ibídem, fol. 10R y 30V^o.

particulares en factores, propone el nombramiento de un Interventor a quienes estarían subordinados el "factor", el Corregidor y el Cabildo. Cree necesario formar un reglamento que "les sugete a la debida subordinación de los Thenientes", así como que impusiera penas a los Administradores por el incumplimiento de las órdenes. Para que los castigos y penas impuestas a los indígenas tuviesen posibilidad de defensa y apelación inmediata en cada pueblo, sugiere la conjunción de las funciones de Maestro de Escuela y Protector de Indios. Una vez más, la misma enfermedad con el mismo tratamiento. Todos los encargados del gobierno temporal se otorgaban el derecho de cobrar rectitud a sus subordinados y a rogar la vigilancia de los superiores.

Esta presumida honestidad llevó a una serie de conflictos entre la jerarquía administrativa. El Gobernador de los Treinta Pueblos, Don Bruno de Zavala y el Administrador General D. Angel de Lazcano, protagonizan algunos sucesos ejemplares de la competencia por el Gobierno temporal. Uno de ellos se refiere al administrador particular de San José, D. Manuel Carrera, sobre el cual pesan acusaciones de diversas índoles: desde transacciones con los bienes de la comunidad pasados como si fueron suyos hasta amancebamiento con una india casada, pasando por borracheras y mal tratamiento a los indígenas. Con tantas acusaciones el Gobernador lo suspendió del cargo de Administrador Particular, el Administrador General solicitó al Virrey la readmisión, el Virrey envía dicha orden al Gobernador. Este procede a la readmisión pero, con toda la obediencia que le corresponde, solicita al Virrey la "necesaria reflexión" ante el caso para confirmar la decisión de readmitirlo. Con todos los informes y pesquisas procedentes Manuel Carrera es

readmitido como Administrador Particular en el pueblo de Santa Ana.⁵⁵

A causa de la falta de la presentación de cuentas de Angel de Lazcano se desarrolla uno de los conflictos más largos de administración temporal de los pueblos guaraníes. Según la Adición de Bucareli a cada bienio los Administradores estaban obligados a entregar las cuentas relativas a la producción, gastos y comercio de los pueblos. Pero como se comentó en el Capítulo I, el Administrador Lazcano no reconocía otro superior sino el mismo Virrey y en 1796, Pacheco al asumir el cargo de Administrador, confirmó que los trece pueblos del Paraná actuaban independiente de la oficina de la Administración General.

Bruno de Zavala acusaba a Lazcano de que influía y intentaba mezclarse en el Gobierno General y que, por su rango, debía limitarse a beneficiar los frutos y efectos que recibía y a dar cuentas a los Pueblos, "en cuyo punto era sumamente omiso". Según Zabala, Lazcano pretendía que todos los frutos fuesen a la Administración General de forma que pudiera así aumentar los 8% de sueldo que le estaba asignado por la Adición de 1770 de Bucareli. Lazcano por su parte acusaba a Zabala de ser responsable por la decadencia de los pueblos, "por su desidia en promover la agricultura y manufacturas, sin cuidar de otra cosa que de su propio descanso y regalo"⁵⁶. La discusión llevó más de diez años y la disputa tardó veinticinco en resolverse, en los cuales hubo todos los posibles autos, juntas, consultas al Consejo, detenciones, remociones de ambos funcionarios, nombramientos de interinos y un largo etecétera

55. AGN. IX: 17-4-6. Informe y súplica de Bruno de Zavala al Virrey Vértiz. Concepción, 24 de febrero de 1773.

56. AGI. BsAs.323. Expediente sobre las cuentas de Lazcano: 1770-1795.

judicial⁵⁷. Al final la Contaduría General de Propios y Arbitrios de Buenos Aires, averiguó que los \$19 mil pesos que suponía Lazcano, eran en verdad \$35.113 pesos, además de los \$1.945 pesos que debería pagar el Administrador para satisfacer los cargos suspendidos.

Así, no se extraña el hecho de que cuando el siguiente Gobernador Manuel Antonio de Pacheco asume su cargo en 1796 haga peticiones de control absoluto de la administración general:

-solicita la facultad privativa en nombrar a los Administradores Particulares de los Treinta Pueblos y removerlos cuando halle justas causas;

-que se le autorice proveer todo lo que es puramente directivo y económico de aquella Administración General, sin dependencia del Superior Gobierno, justificando que por la demasiada dependencia y burocracia administrativa existente, los administradores terminaban por hacer lo que querían sin presentar cuentas de nada a nadie;

-que se estableciera uno o dos Visitadores con una competente dotación (que salga del fondo común de dichos pueblos) para que celen continuamente por el progreso y adelanto de los pueblos de su respectivo Departamento;

-que se prohíba la entrada de comerciantes españoles y su permanencia en los pueblos, evitando por este medio los abusos de los negocios establecidos entre los Administradores y dichos comerciantes con la producción

57. Entre ellos se destaca la Real Orden de 1783 para averiguar la situación civil de los empleados en Indias, a través de las denuncias de algunas esposas que no sabían si sus maridos estaban "vivos, muertos o amancebados". (AHNM. Consj. 21320, Nº 323). Una de estas mujeres es Dña. Teresa Gomez Andrade de Lazcano, vecina de Cádiz, mujer de D. Josef Antonio de Lazcano "...expone como dicho su marido se halla veinte y cinco años en aquel Reino de Buenos Aires, con el motivo de no haver podido finalizar con la Real Hacienda. cuentas relativas al Asiento y Provisión de Misiones, con que corrió en compañía de su pariente D. Juan Angel de Lazcano ... suplica ... tenga por bien comunicar a aquel Exmo Sr. Virrey una orden, de que haciendo comparecer a los expresados Lazcano, les intime a la finalización de cuentas que tengan pendientes, sin admitir excusa alguna que las retarde. Cádiz, 15 de febrero de 1797. AGI. BsAs. 323. Súplicas.

*de los pueblos, sin ningún provecho para el pueblo. Los frutos se deberían enviar todos a la Administración General que se encargaría de repartirlos.*⁵⁸

*El solitario Gobernador Intendente del Paraguay en su fracasado Reglamento no podría más que aconsejar, como quien suplica, que uno de los primeros objetivos que se recomendará para "los dignos ascensos será la paz, unión y buena armonía que deben guardar los curas con los subdelegados y Administradores"*⁵⁹. Pero el Intendente no podría dejar de dar su contribución para aumentar la telaraña de los cargos y propone que se incorpore a la administración las reducciones de franciscanos y más dos subdelegados. Uno de ellos se encargará de los pueblos de Yaguarón, Itá, Guarambaré, Ypané, Altos, Atirá; y otro para los pueblos de Nepomuzeno, Itapé, Caazapá y Yuti.⁶⁰

*Como reflejos de la competencia de jurisdicción de los trece pueblos del Paraná entre la Gobernación de Buenos Aires y Paraguay, en la designación del Teniente de Gobernador Francisco Rodrigo, para ocupar el cargo del octogenario Bruno de Zavala, desistió de asumir el puesto del Gobernador, "por no desamparar su departamento de Concepción, como por evitar desavencias con el Gobernador del Paraguay, noticioso de las muchas que han ocurrido en tiempo del difunto Zavala"*⁶¹, además le habían informado que Lázaro de Ribera esperaba la muerte de Zavala para hacerse cargo de los papeles del Archivo de Candelaria , correspondiente a

58. AHNM. Consj. 21370. Representaciones de Manuel Antonio Pacheco al Virrey D. Pedro Melo de Portugal. Buenos Aires, 11 de junio y 08 de agosto de 1796.

59. AHNM. Consj. 21370. "Reglamento para el Gobierno de los veinte y siete Pueblos de Indios de la Provincia del Paraguay". Lázaro de Ribera. Asunción, 13 de octubre de 1798.

60. Id. Ibídem. Art. 19.

61. AGN. IX: 18-2-5. Correspondencia confidencial de Francisco Rodrigo al Marqués de Avilés. Concepción, 04 de abril de 1800

los trece pueblos del Paraguay.⁶² El Teniente de Gobernador Francisco Rodrigo ocupó interinamente el cargo, hasta que el Virrey Avilés designó al coronel Joaquín de Soria para ocupar el cargo de Gobernador. Antes de asumir el cargo, Soria solicitó al Virrey que delimitara con precisión sus atribuciones para evitar razonamientos con el Intendente del Paraguay y aprovechando la solicitud, opinó que era "una monstruosidad política" que quién ejercía el mando superior de los treinta pueblos no pudiera desempeñar sus funciones dentro de los confines de su territorio.⁶³

En 1800, Avilés resolvió que el Gobernador de Misiones ejerciera su jurisdicción absoluta e independiente de la Intendencia del Paraguay en las causas militares, con apelación según los casos a la Capitanía General o a la Real Audiencia y

"que en los de Real Hacienda y Guerra que tengan conexión con aquel ramo deberá considerarse como subdelegado de la Intendencia del Paraguay, obedeciendo en consecuencia las órdenes que se le comunicaran en los mismos términos que tiene obligación de hacerlo con las de la Intendencia de Provincia que reside en esta Superioridad respecto de los diez y siete pueblos del Uruguay y que en lo perteneciente al ramo de policía sólo podrá ejercer una jurisdicción del propio modo independiente en el pueblo o en lugar de su residencia, reservando al Gobierno del Paraguay lo que dicha ordenanza le concede en todo los demás de su comprensión y distrito."⁶⁴

62. Id. *Ibidem*.

63. AGN. IX:Tribunales, 162, Expd. 13. Representación de Joaquín Soria al Virrey. Buenos Aires, 1800.

64. Id. *Ibidem*. Resolución Virreinal del 16 de septiembre de 1800.

Esta división de funciones que pretendía contempiar los derechos de ambas partes no satisfizo al Intendente del Paraguay, Lázaro de Ribera, que sintiose despojado de sus facultades y evitaba cumplir con aquéllas predeterminadas por el Virrey. Estas competencias desde luego tenían su repercusión en los grados inferiores de la administración interna de los pueblos.⁶⁵

Las disputas entre la Intendencia del Paraguay y el Virreinato de Buenos Aires, sobre todo las protagonizadas por Ribera y Avilés, ocasionaron un sin número de memoriales e informes de acusaciones mútuas a las que, llegadas al Consejo de Indias, siempre necesitaban un Informe más para dar su Parecer. Entre la presteza de resoluciones del consultivo Consejo y las disputas a rienda suelta de las jurisdicciones del Río de la Plata, Avilés deja el cargo de Virrey para ocupar otras funciones en el Virreinato Peruano.

Aunque parezca increíble en 1805, Miguel de Lastarria se dispone a realizar una nueva reorganización administrativa porque "aún se echa de menos esa Ordenanza peculiar y necesaria" para adecuar el gobierno de los pueblos de indios. A excepción de detallar el gobierno militar y político reuniendo las treinta reducciones y los pueblos de Maynas, Mojos y Chiquitos, con objetivo de reforzar la frontera con Portugal, Lastarria no crea más cargos. Pero advierte que lo que no se especifica en su Plan de Gobierno, se hará conforme a las Leyes de Indias, las Ordenanzas del Perú

65. En una instancia del Maestro de Primeras Letras de un pueblo del Departamento de Candelaria, se decretó que el suplicante recurriese al virrey Avilés, éste hizo retornar la Instancia al Intendente del Paraguay a quién correspondía ministrar la justicia al suplicante, que al final se quedó sin contestación de ninguna parte sobre el derecho de sus sueldos. AGN. IX: Justicia, 41.

y las de Bucareli;⁶⁶ y volvemos al "verbo del principio".

"El administrador no repara en precios ni condiciones, ni el Protector lo contradice, porque ambos quieren la gracia del gobierno. Lo mismo proporcionalmente es de los Protectores, respecto de los Administradores que desean tenerlos gratos."⁶⁷

Poco queda por decir sobre los problemas del "Gobierno de los Guaraníes" porque con tales "problemas" da lo mismo que sean guaraníes o a quien les toca el turno de ser gobernado, ¿o será que me equivoco?.

3.3.1. El Gobierno Espiritual: se multiplica el desastre

Es cierto que Bucareli tuvo sus dificultades en hacer realidad el encargo de expulsar a los jesuitas de las provincias del Río de la Plata. El tiempo que pasó entre el Decreto de Extrañamiento y su cumplimiento, se debió en gran parte a la "grave dificultad" que se enfrentó Bucareli para sacar a los jesuitas de los Treinta Pueblos. Como justificando la tardanza en cumplir las órdenes recibidas, el Gobernador se queja, de su continua "agitación e inquietud", en encontrar otros eclesiásticos que relevasen a los expulsos, pues la realidad era bastante "cruda":

"...necesitándose á lo menos sesenta sugetos que entendiesen el idioma guaraní, llegó a considerarse remotísimo hallarlos, y los que desde luego se juzgaron a propósito, residian en conventos de ciudades que

66. AHNM. Consj. 21370. "Prospecto razonado de la obra intitulada Reorganización y Plan de seguridad exterior de las mui interesantes colonias Orientales del Río Paraguay o de la Plata". Por Miguel de Lasatarría. Madrid, 1º de junio de 1805. Art. 54.

67. ANA. Historia, Vol. 59, fol. 89-118R. Informe de D. Fulgencio Yegros. Asunción, 10 de junio de 1769, fol. 90R.

*distaban de ésta 400 o 500 léguas, á que se agregaba miraban con tanto horror el destino que todos procuraban excusarse, alegando imposibles que sólo eran pretextos, ..."*⁶⁸

Con el apoyo del Obispo de Buenos Aires y del de Córdoba de Tucumán, Bucareli pasó a exhortar a los Provinciales de Santo Domingo, la Merced y San Francisco, pidiendo al último, que le acompañase. Los Superiores de estas órdenes le propusieron asumir la responsabilidad de las doctrinas, sujetando a los nuevos curas a la jurisdicción de un Superior de la misma orden, tal como existía con la Compañía de Jesús. Pero el Gobernador tenía sus temores: *"si se desvía el cuidado espiritual en alguna parte de los reverendos Obispos, se repetirán los mismos excesos y desórdenes que ahora tocamos"*⁶⁹.

Establecida la división de los pueblos de forma equitativa, es decir diez pueblos para cada una de las tres órdenes disponibles, la única que consiguió elementos suficientes para dejar dos religiosos en cada pueblo fue la de los Franciscanos, pero solo en la primera nómina.

Quizá por esta primera preocupación con el idioma, los demás requisitos de los religiosos que se marcharon hacia los pueblos de indios fueron menos considerados. Una de las consecuencias inmediatas fue el descuido del espiritual y la intromisión en el gobierno temporal.

"los Prelados nombran a los religiosos más ineptos, y relaxados, con tal que sepan el idioma guaraní; y abusando en aquellos desiertos de la libertad, de la Independencia y del ocio, incurren en flaquezas, que siempre quedan impunes y causan escandalo a los Indios propensos a la impureza, y

68. BRABO. 1872.:187 Carta de Bucareli al Conde de Aranda. Buenos Aires, 14 de octubre de 1768.

69. BRABO. 1872: 187. y BRUNO. 1966. Tomo VI:139.

alborotos con los Administradores, por quererse ingerir en el manejo de los bienes de los Indios y en el gobierno temporal".⁷⁰

La denuncia del Gobernador de los pueblos de misiones Bruno de Zavala, sobre la "junta que han hecho algunos Curas..."⁷¹ enviando incluso algunos papeles para España con el único objetivo de "quedarse con el cargo temporal y espiritual de estos Pueblos"⁷², adquiere proporciones bastante comprometedoras para los agentes del auxilio espiritual de los "pobres indios".

En 1778, la competencia establecida entre Administradores y religiosos llevó a enviar a todos los funcionarios eclesiásticos y temporales, la Real Cédula de 14 de septiembre de 1766, en que figura que los eclesiásticos, deben abstenerse de "las declamaciones y murmuraciones depresivas de las Personas del Gobierno"; evitando por lo tanto intrrometerse en los negocios de Gobierno, "tan distantes de su conocimiento, como improprios de sus ministerios espirituales". El crimen de alevosia estaba penalizado con prisión y envío a la metrópoli⁷³.

En esta misma época el Provincial de San Francisco aprovecha los señales de la ruina de los pueblos por la mala administración temporal, para volver a la carga de

70. AGI. BsAS. 323. Informe del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires, Parte I, Art. 2°. Buenos Aires, 20 de mayo de 1785. Ver también el oficio del Administrador Manuel de Lasala al Virrey Vértiz en que avisa que, el Cura de Concepción de acuerdo con el Corregidor puso en libertad a dos reos, entre otros excesos que "han ocasionado la decadencia del pueblo". El administrador suplica para que ninguno de los res[ponsables por el gobierno se mezcle en asuntos temporales, pues los indios son propensos a dar más oídos a los curas que a los administradores. AGN. IX: 117-4-6. Concepción, 18 de diciembre de 1774.

71. La junta se formó en el pueblo de San Carlos y congregaba a los curas de dicho pueblo, los de Mártires, Candelaria, Santa Ana, San Jose y Santa Ana. Informe de Antonio Herrera, Administrador de Santa Ana al Gobernador de los Treinta Pueblos. Santa Ana, 18 de noviembre de 1782. AGN. IX: 17-4-6

72. AGN. IX: 17-4-6. Concepción, 24 de febrero de 1773.

73. ANA. Historia, Vol. 59, SINP, fol. 192-195. El Pardo, 17 de marzo de 1787. Es copia de la de San Idelfonso, 14 de septiembre de 1766.

la concentración del gobierno espiritual y temporal con los Curas, como única forma de salvar la decaencia que se avecina.

"El medio para evitar el golpe decisivo que vemos venir es uno solo: Este es: el reducir los pueblos a su gobierno antiguo, dexando a sus curas la libre administración de todo lo que tienen y producen, bajo de las ordenes, instrucción y responsabilidad de Superior Gobierno del Río de la Plata".⁷⁴

La decaencia de los pueblos es notoria pero, la competencia de los poderes internos no contribuye mucho en la solución del problema fundamental de la huida de los indígenas de la concentración pueblerina y la consecuente caída de la producción. El abandono de los indígenas de los intereses del pueblo, significa también el abandono de la conservación del status de ser un pueblo rico y productivo.

3.3.2. Los nuevos religiosos: "Unos Meros Capellanes"

Un hecho significativo de esta competencia intrapueblo fue la denuncia del cura de San Juan Bautista, Fr. Antonio Urbon. Las animosidades entre Administradores y religiosos, grandes y pequeñas, alcanzaba innumerables aspectos de la convivencia pueblerina; desde el lugar en que cada uno ocupaba en el antiguo edificio del Colegio, transformado ahora en residencia⁷⁵, hasta el mismo poder de decisión y

74. AGN. IX: 18-7-6. De Josep Blas de Agüero, Provincial de San Francisco al Virrey Pedro de Cevallos. Buenos Aires, 24 de mayo de 1778.

75. Después que los curas impidieron que tanto el administrador, como el Gobernador de Misiones, D. Francisco Bruno de Zavala se alojasen en el Colegio, el Gobernador de Buenos Aires determinó que: "los curas y sus compañeros solo deven tener para su habitación un cuarto cada uno y de los inmediatos a la Iglesia". AGN. IX: 18-3-5, fol. 3R. Carta de Bucareli a Bruno de Zavala. Buenos Aires, 07 de junio de 1769. Dicha decisión fue ratificada en la "Adición" y en la "Ordenanza" de 1770. Comentó el aspecto de la división de la residencia para no llegar al extremo detallismo del Gobernador

autonomía respecto a los indígenas. En la petición del Padre Urbon al Gobernador Intendente consta la solicitud para enterarse de los poderes que le corresponde como cura del pueblo; entre sus dudas constan:

"si el Corregidor y Cavildo de Indios esta obligado ó no a seguir los consejos del Cura, en orden a los pecados publicos y escandalosos, al castigo de los tales, y de los trangresores de los preceptos de Nuestra Madre Iglesia, y asistencia a la Doctrina christiana por los muchachos y muchachas y cuidado de que todos la sepan que mandasen se me hiciese saber de las Ordenanzas y demas leyes que tratan de los Curas para saber lo que les concede y prohíbe para arreglarme a ellas ... Lo hay grande Sr. Intendente. y lo que es que el Ministerio de Cura esta abatidísimo y oprimido en estas Misiones, lo uno por los enemigos de las almas, porque si es Cura no hay algun zelo de las almas quien los ha de tener? y lo otro porque el poder reside o debe residir en los curas juzgandoles que por aca tienen algun mando, que seria en disminución del suio y asi quieren que los Curas sean unos meros Capellanes, para decirles Misa y administrar los sacramentos."⁷⁶

Claro está que D. Antonio Urbon busca en las autoridades provinciales la complacencia para que el cargo de cura de los pueblos de indios tenga la misma amplitud que tenía con los jesuitas.

Intendente del Paraguay, D. Lázaro de Ribera, que recomienda que "coman juntos el Subdelegado, los Curas, el Administrador y el Maestro de Escuela, sin que nadie pretenda en la vianda distinción ni preferencia alguna, arreglando al diario a una buena sopa, el cocido, quatro platos y dos Postres de frutas, queso o leche." Siguen las recomendaciones del "Chef" para la cena y el desayuno. *AHNM. Consj. 21370. Nº 04.* Reglamento de Lázaro de Ribera para el Gobierno de los veinte y siete Pueblos de Indios de la Provincia del Paraguay. Art. 65. Asunción, 13 de octubre de 1798.

76. *AGN. IX: 18-3-5, fol. 1R.* Francisco Antonio de Urbon al Gobernador Intendente Francisco de Paula Sanz, 12 de febrero de 1787.

En la decisión final del expediente, el Apoderado General de Misiones, Diego Casero condena a "los vicios que han introducido los individuos que empleados en los ministerios espirituales y temporales dentro de los mismos pueblos, debían cuidar de la puntual observancia de las Instrucciones...".⁷⁷ El Apoderado recomienda también la atención a las advertencias de Gonzalo de Doblas. Según éste,

"el religioso es dominativo e insultante, en los Pueblos que ha sido empleado hasta de cura compañero, ha vivido siempre en continua guerra con el Administrador como con los Indios y aún con el Cura."⁷⁸

Según el Teniente de Gobernador, los pueblos deberían contar con un reglamento que determinase el suministro de casa y alimentos correspondientes a los Curas, Maestros de Escuela y Administradores, así como imponer a éstos penas por el incumplimiento de las reglas establecidas.⁷⁹ Es decir, se suceden dificultades que reflejan la disputa por la (re)conquista de la confianza y complicidad de los administrados, como paso previo al control del reparto de la producción de los pueblos.

3.4. Administración: "Un monstruo de muchas cabezas"

Las propuestas de cambios sociales y administrativos introducidos por Bucareli representan una síntesis de las dificultades acumuladas durante los siglos anteriores y un anticipo de los problemas que la

77. AGN. IX: 18-3-5. fol. 8V^o-10R. Informe de Diego Casero al Gobernador Intendente D. Francisco de Paula Sanz. Buenos Aires, 15 de junio de 1787.

78. AGN. IX: 18-3-5. fol. 8V^o-9R. Informe de Gonzalo de Doblas, Pueblo de Concepción, 15 de septiembre de 1787.

79. AGN. IX. 18-3-5. fol. 10 V^o y 30V^o.

población guaraní misionera presentará a la nueva administración.

Las referencias de Bucareli al periodo anterior, desacreditan de tal forma la labor de los jesuitas, que cabe cuestionarse si tal descaracterización tan amplia y general está relacionada al desconocimiento, bien de Bucareli acerca de la realidad que pretende transformar, o al nuestro sobre el funcionamiento de las Misiones. En efecto, por lo que se refiere a aspectos como la vivienda, por ejemplo, los indios misioneros vivían en "habitaciones" que variaban de tres a cinco metros cuadrados, dentro de las casas galpones, y el mantenimiento del sistema de comunidad no contribuía al desarrollo de la "vivienda-hogar", anulando a individualización familiar funcional y fomentando la aglomeración anónima.

Por lo que se refiere al desconocimiento de Bucareli, es cierto que el Gobernador elaboró la Instrucción apremiado por el tiempo y las circunstancias, y no se tiene noticia de que haya realizado una visita a los Pueblos, por lo menos hasta 1770, para enterarse del estado en que se encontraban. Pero también es cierto que hasta la expulsión, las noticias sobre el esplendor y progreso de Misiones nos llegaron casi exclusivamente de la mano de los jesuitas. Con eso no quiero poner en duda los exhaustivos y serios estudios desarrollados acerca del fenómeno "Misiones Guaraníes", los hay sin duda, pero no puedo evitar la constatación inmediata que, pese a las diversas equivocaciones cometidas por Bucareli, no se podía esperar milagros con el Guaraní que recibió para administrar. La recuperación del "trauma de la pérdida del padre" se reflejará en la conversión del

potencial de integración del Guaraní jesuítico en pueblerino y colonial.

Lo que sí es mérito de Bucareli es el hecho de haber impulsado el criollamento⁸⁰ de los, hasta entonces reservados, indígenas de Misiones. La inserción de los españoles en los pueblos y la libre circulación de los Guaraníes por las provincia, superado el "trauma de la Conquista"-como dice Carmagnani-, son dos aspectos fundamentales, que apuntan los caminos que seguirá el potencial de integración. La entrada de los vecinos paraguayos en los pueblos ya no provoca la histeria colectiva que al principio del contacto generaba sublevaciones y ataques despiadados de los indígenas. Es decir, los Guaraníes comienzan a aceptar la convivencia con el elemento foráneo no como una imposición colonial, sino como una alternativa de aprender a ser coloniales.

Las disputas sobre el límite de los poderes temporal y espiritual terminan en las constantes acusaciones a la "falta de celo" por ampliar su poder hacia los indígenas. Dichas disputas indican de forma clara que los indígenas son ya una mera excusa que sirve para adornar los discursos de la sucesión de proyectos y reglamentos elaborados. La preocupación que sobresale se refiere a ¿cómo controlar el reparto de la producción de estos pueblos? Se suceden diferentes nombres, cargos y encargos, con el mismo objetivo: el cuchillo que partirá la tarta de los "Bienes de Comunidad". Justo ahí está la trampa. Mientras se multiplican proyectos acerca del "Gobierno de los Pueblos Guaraníes", fundamentados en el trabajo de los

80. Con la licencia de la Real Academia de la Lengua, por el uso del vocabulario de la Dr^a Susnik sin la correspondiente traducción castiza.

indígenas, los pueblos se quedan vacíos, la producción decae y la frustración de alcanzar la redención económica a través del trabajo de los indios se hace presente una vez más en la realidad paraguaya.

Mientras aumentaba la burocracia del "gobierno de los guaraníes" más se perdía su administración. Los pueblos guaraníes emergían monstruosamente; "como un cuerpo de muchas cabezas, pues estas siendo encontradas, unas en la ambición, otras en la envidia, formaban un monstruo". Y los más irremediable es la inexistente paz, unión y conformidad que no ha habido en todos ellos entre los que suministran".⁸¹

La lista de quienes ejercían autoridad impresiona: administrador general, protector de indios, gobernador de departamento, tenientes de gobernador, ayudantes, visitantes, capataces, administradores particulares, cabildantes, caciques, los curas, etc."...y ha resultado tanto que todos estos se han vuelto gobernadores ... y así quien esta (lista) leyere saque la consecuencia cómo se puede Gobernar este monstruo de tantas cabezas".⁸²

En el capítulo siguiente, se tratará de forma más particular sobre las diferencias de los pueblos en lo que respecta a los sistemas de producción y control de la fuerza de trabajo y sus implicaciones en la economía provincial, complementando así el cuadro de las características regionales impulsadas por las reformas administrativas vistas hasta aquí. A través de las actividades económicas de la provincia y la participación de los indígenas en éstas, se diseñan las influencias de los aspectos burocrático-administrativos analizados hasta aquí.

81. AGN. IX: 17-6-1. Informe de los curas de San Carlos, 18 de diciembre de 1775.

82. AGN. IX: 17-6-1. Informe del cura de Santa María La Mayor, 07 de diciembre de 1775.

CAPITULO IV

PRODUCCION Y COMERCIO: TODO POR EL CAMBIO

El espacio geográfico inicialmente ocupado por los guaraníes sólo se convierte en territorio en la medida en que presenta una vivencia social, cultural y económica. Este espacio y su vivencia primera, pasó por profundas transformaciones a lo largo de la época colonial, que le darán una concepción de utilización distinta. La casa comunal, la aldea y montes son ahora el espacio y la vida del pueblo, y será sobre este espacio que actuarán las reformas económicas de la segunda mitad del siglo XVIII.

Junto a la reorganización política y administrativa de los pueblos de indios, la expulsión de los jesuitas abrió nuevas y, al principio seductoras, perspectivas económicas a la provincia del Paraguay. Al fin, los *no-reducidos* -por reunir en una categoría a los funcionarios, encomenderos, comerciantes, curas de otras órdenes, criollos, mestizos, pardos ...en fin los que no eran Guaraní de misiones...- podrían acceder al *Dorado Sureño del siglo XVIII*.

La posibilidad de contar con la mano de obra indígena ex-reducida, sus yerbales y sus estancias de ganado, se presentaba para la Provincia del Paraguay - caracterizada a lo largo de su historia por ser una "región agrícola" (por ser algo condescendiente con la cruda realidad) dentro del bulionista Imperio Español- como la redención de los siglos de pobreza.

Pero del sueño de la redención a la difícil realidad en mantener los mismos niveles de producción, se desarrolla un proceso donde interfieren variables

directamente afectadas por el cambio político-administrativo visto anteriormente y los mismos condicionantes económicos de la provincia. Las disputas administrativas por el gobierno temporal y espiritual y las competencias internas de la jerarquía indígena revelarán ahora su verdadera dimensión a través de las argumentaciones sobre el mantenimiento del sistema de comunidad, la disponibilidad de tierras/mano de obra para la producción y el consiguiente reparto de ésta.

El sistema de comunidad misionero en mucho contribuyó a la formación estereotipada de los guaraníes. Las características primeras de éstos en fusión con aquéllas imputadas por la vida "política y humana", determinaba por lo general las actitudes oficiales respecto al proceso de "civilización". De ahí se originó un contraste entre la "cultura ideal" y la "real" de los guaraníes. Algunas seleccionadas normas ideales se expresaban en el significado del bienestar del grupo indígena, mientras se mantenía el control social absoluto sobre la conducta adquirida de los indígenas. Las reales tendencias de ellos quedaban latentes, pero la desintegración del control ejercido dejó en descubierto los desajustes culturales y provocó asimismo algunos problemas sociales básicos: imprevisión socioeconómica, indolencia y desamparo. Tres factores que traducen la esencia de la pobreza de los indios.

La nueva realidad socioeconómica abrirá espacio para nuevas modalidades de los movimientos denominados por Garavaglia de centrífugo y centripeto¹. Pues aunque

1. Pese a que Garavaglia considere que la persistencia del fenómeno de yanaconato no sea más que una forma de servidumbre indígena, localizada fuera de la comunidad. (Cfe. GARAVAGLIA. 1987:124); la relación de "destrucción/protección" de la comunidad indígena a que se hizo referencia en el Capítulo I, debe ser

permanezca la "saca" de indígenas y el sistema de yanaconato, la práctica del conchabo se generaliza en todos los pueblos. El conchabo, es decir, la prestación de servicio con el pago correspondiente, en beneficio de personas especificadas por las autoridades, pasará a actuar como centrífugo en relación a la comunidad, pero también como centrípeto en relación a la paulatina integración de la mano de obra en la economía provincial.

4.1. Los pueblos: Producción y relaciones con el poder

Desde las Leyes de Burgos de 1512, la Corona buscó agrupar a los indígenas en núcleos urbanos, para su mejor adoctrinamiento y más eficaz control sobre la mano de obra. En Paraguay, los Oficiales Reales, al exigir la organización de las encomiendas, también exigían la aglomeración de indios en los pueblos de los encomenderos, aglomeración que les permitirá el control y estabilidad de los brazos y de la movilidad de las familias-extensas.²

Con la instalación del sistema de encomiendas en 1556, se anula el principio del pueblo-cacicazgo y se impone la reunión de varios cacicazgos que se organizarán a partir del sistema de mitazgo y en la presencia del poblero español. La preocupación de mantener a los indígenas reunidos en lo que se convertirán en los pueblos existe en el Paraguay desde el repartimiento de Domingo Martínez Irala de 1555:

redimensionada en función del cambio de los espacios sobre los cuales actúan; aldea, "reducciones" y pueblo para los pueblos coloniales y ex-jesuíticos.

2. Cfe. SERVICE. 1951:232.

"... ordenamos y mandamos que todos los yndios Repartidos... no se muden vayan ni absenten de sus casa y pueblos a otros pueblos y casas ni parte. alguna e alli biban y permanezcan todo el tiempo. que Dios les diere de vida... ³.

Los pueblos fundados en la Provincia del Paraguay durante los siglos XVI y XVII, constituirán en el XVIII la célula socioeconómica integrada o en vías de integración a la vida provincial. Aún cuando las actividades productivas de sus habitantes fuesen predominantemente rurales, la vida social en la casa-familia con la Iglesia-plaza se concentraba en el pueblo.

Los efectos de la caída de la segunda fundación de Villa Rica (1676) y la ampliación del mercado regional convirtieron a los distintos tipos de pueblos coloniales en verdaderos infiernos de explotación del trabajo indígena. La articulación económica de los tres espacios *comunidad-reducciones-pueblo*, se modificará en el curso del siglo XVIII, en una articulación entre el *pueblo-tava* y los demás pueblos coloniales.

El primero comprende un núcleo indígena concentrado, con exclusividad en las tierras comunales. Los segundos se constituían de pobladores mestizos y criollos, dispersos en propiedades particulares unidos por "valles" y "capillas"⁴.

El tipo de la concentración comunal marcaba la diferencia entre los que eran avasallados del Rey y los

3. LAFUENTE MACHAIN. 1939. Apéndice. Cit. por GARAVAGLIA. 1987:125.

4. En las estancias o dehesas de los pueblos, los jesuitas levantaban "capillas bajo la protección del santo patrono", que darán origen a los "poblados capilleros" de los criollos. (Cfe. VIOLA. 1985:61).

vasallos libres del Rey⁵. Pero además de esta, los pueblos se distinguían también por los grados de dependencia del poder local y por la participación o no del encomendero en la explotación de la fuerza de trabajo indígena. Dichos aspectos señalan las diferencias regionales entre los pueblos controlados por clérigos y entre las reducciones franciscanas y jesuíticas.

Los más dependientes serán, como es evidente, los pueblos controlados por los pobleros, en la medida en que éstos primero, y luego los clérigos⁶ actuaban como "ojos y oídos" del pariente -a veces de sangre, pero mucho más de sector social- encomendero. A cambio del control de la comunidad indígena, los clérigos ofrecían el servicio religioso, supervisaban las tareas del hilado del algodón por las mujeres y la fabricación de lienzo. Pese a las denuncias de tiranía hacia el trabajo de los indígenas⁷ y los escándalos sobre la conducta sexual de los pobleros con las indígenas⁸, fueron ellos quien comenzaron a organizar la vida económica de los indígenas "semi-nómadas y semi-bárbaros", para adaptarla a las exigencias de la

5. Cfe. SUSNIK. 1990-91:20-21.

6. En las Ordenanzas de Alfaro de 1611, el párrafo n° 13 prohíbe la permanencia de los pobleros en los pueblos de indios, reemplazándolos por clérigos, con "una pena de doscientos azotes y cuatro años de galera al remo" a quien aceptase el oficio de poblero, lo que fue ratificado por la Real Cédula de 1624. AHNM. Consj. 21371, N° 4.

7 La 4° Constitución del Sínodo del Río de la Plata de 1603, recomienda que los *fiscales* manden en los domingos y días de fiestas los indios a la doctrina y hagan memoria de aquellos que falten, por estaren cumpliendo con órdenes de trabajo. (Cfe. MATEOS. 1969:89-90).

8. Alfaro em correspondencia con el Rey, se refiere a "atrocidades" como alejar las hijas de sus madres y del *general amacebamiento* que practicaban los pobleros en sus respectivos pueblos. Carta de Alfaro al Rey, La Plata, 15 de febrero de 1613. En: Anexos de GANDIA. 1939:484.

producción, introduciendo elementos como el arado y los buyes en los pueblos y controlando la fiscalización de su uso.⁹

Así como en los pueblos de clérigos, los de franciscanos permiten la participación del encomendero¹⁰, pues en éstos "los cacicazgos sirvieron, durante toda la época colonial, como unidades de encomienda, de trabajos comunales y probablemente de residencia"¹¹. Sin embargo, la estabilidad de pertenecer a una orden religiosa y las mismas características de ésta, les daban más independencia del poder local.

Los jesuitas reducían a los indios a la racionalidad en pueblos grandes, y después a la vida cristiana, según la definición de Ruiz de Montoya ya comentada. La "racionalidad" identificábase con la justicia, el vida pueblerina, la cultura, la iglesia y manteníase a través de la firme fiscalización del trabajo. El patrón asociativo de las reducciones reunía a una multitud heterogénea y paulatinamente desnaturalizada de linajes guaraníes de Guayráes, Paranás, Uruguayenses, Tapes, Mondayenses e Itatines, concentrados en las misiones del Paraná y Uruguay.

9. Cuando se piensa que aún en el siglo XVII, el P. Sepp reclama de la imprudencia de los Guaraníes, pues al dejarles un arado y un par de buyes, al final del día se encontró con las brasas y los huesos del fabuloso asado realizado durante la jornada de trabajo (SEPP.(1655-1733) 1980:205) hay que admitir que el uso de buyes solamente fue posible bajo la estrecha vigilancia del único no-indio que se encontraba de forma permanente en los pueblos.

10. La presencia de éstos, en las reducciones franciscanas tiene ciertos límites no muy fáciles de definir, pero que parecen evidentes. Ver, por ejemplo, la negativa de la Orden a la continuación de la pesquisa de residencia del Gobernador de la Provincia del Paraguay, D. Marcos Joseph Larrazabal por el juez Dionísio Romero, realizada en 1754, en AHNM, Consejos, 20407, Cuaderno 2, fol. 314-334.

11. Cfe. SUSNIK.1965:84-185, y NÉCKER. 1990:157.

La política jesuítica de aglomeración masiva generaba una configuración social y cultural absorbente, rígida y uniforme, ocasionalmente desestabilizada por el desarraigo forzoso de invasiones de otros grupos bárbaros o de "bandeirantes" brasileños.

El postulado de la falta de una adecuada conducta adquisitiva de los guaraníes fundamentaba el razonamiento de que los "indios tienen lo que han de menester según su calidad", pues "no buscan ni oro ni plata, sino comida y vestido".¹² Las garantías sociales de subsistencia mínima fundamentado en la previsión económica de los jesuitas, suele ser interpretado de forma unilateral, como un "paternalismo benévolo": la igualdad en comer, vestir y trabajar aseguraba indudablemente al indígena el bien estar diario. Pero también anulaba al indígena en su movilidad económica, en su autoafirmación social, y acentuaba su despreocupación e imprevisión económica que llegó a convertirse en un grave y negativo desajuste cuando sucedió el descontrol social de las normas establecidas.

Así, en el caso de las reducciones jesuíticas, su progresiva automatización de las relaciones políticas y religiosas provinciales, corresponderán a una condicionada integración del indígena en las relaciones sócioeconómicas del mundo hispano colonial.

A través de los mecanismos que la propia Compañía establece, los pueblos controlados por los jesuitas participarán sea con productos, sea con disponibilidad de mano de obra, y según la especificación del cuando y el cómo de esta participación, en la realidad económica

12. CARDIEL. (1771). 1988:205.

y política de la región. Para los pueblos jesuíticos y exceptuando las tareas de construcción de obras públicas y los auxilios militares -siempre realizados bajo la conducción de sus sacerdotes- no hay mandamientos estatales¹³, ni la obligación de conchavo. En realidad, es la aceptación de una forma negociada de mandamientos con vistas a "extender" su autonomía política¹⁴, participando económicamente de la vida regional. El Guaraní misionero no era encomendado, pero era tributario oficial de la Real Corona. Asimismo debía servir comunalmente a su pueblo ya que su "doctrina" obedecía al principio de la "encomienda de comunidad"; de la misma manera como los "tava-pueblos" provinciales.

Sin embargo, los elementos que definen a este tipo de unidad productiva, son comunes: control por parte del cura y, secundariamente, de una fracción de la burocracia indígena (corregidores y cabildantes). De ello depende el funcionamiento de la comunidad¹⁵. Los indígenas "comunes" están expuestos a la explotación de los mandamientos gubernamentales, negociados o no, del encomendero y de la "carga comunal".

Considerando el servicio comunal como una institución característica de todos los pueblos guaraníes, provinciales y misionales, se puede hablar

13. El memorial de Juan Pastor de la Compañía, presentado en 1647, pide que se exima a los indígenas de las reducciones de toda obligación de acudir a los mandamientos gubernamentales. (AGI. Charcas. 149); esto es decidido positivamente en las disposiciones emanadas del virrey Conde de Salvatierra en 1649. (Cfe. BNBA. 1939 Tomo.III: 639).

14. Según Garavaglia, esta extensión de la autonomía tiene capital importancia, pues explica la ausencia de los pueblos jesuíticos de la carga del beneficio yerbatero. (Cfe. GARAVAGLIA. 1987:128-129.).

15. Cfe GARAVAGLIA. 1987:127-128. y 1983: 132-47

también de un tipo de cultura guaraní colonial, la cual vista en su expresión masiva y en su manifestación calitativa, dista mucho de ser identificable con la mencionada cultura jesuítica de los pueblos guaraníes. Empero, la suma de los postulados sobre la incapacidad de los guaraníes, el control social absoluto que impedía, cuando no eliminaba de todo, una integración funcional del nuevo patrón cultural, dado por el agrupamiento pueblerino-reduccional.

La dirección racionalizada y utilitaria de la capacidad imitativa de los indios, influyeron de forma poderosa a que los reales efectos de aculturación del agrupamiento guaraní no manifestasen nada de dinamismo, sino tan sólo tendencias lineales y costumbristas. La subsistencia mínima y reglamentada, la afirmación social selectiva e impuesta, limitada a pequeños premios, los hábitos religiosos colectivos y disimulados controles de expresiones sicoemocionales grupales, llevaron a los guaraníes a un conformismo pasivo. Las pautas uniformes de conducta, expresas o no, que posibilitaba la cohesión local misionera, mantuvieron latentes los desajustes culturales internos y éstos llegaron a manifestarse en los momentos inmediatos de la expulsión de los jesuitas, cuando se resalta la diferencia de la progresiva adaptación de los guaraníes de los pueblos provinciales a la vida de conchabados y chacareros y el descontrol social por la violenta transición de los guaraníes misioneros a la vida colonial.

Las diferencias internas de estas unidades de producción van a permitir una territorialización accesible a la reproducción de la fuerza de trabajo y de las relaciones de producción. Y éstas tendrán a su vez, influencias directas en la forma que estos espacios se integrarán en la realidad económica de la

provincia. Las dificultades que implicaba las prestaciones de servicio para la comunidad, se intensificarán con la "libertad de conchabo", que se impone a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, como contrato básico de trabajo.

Garavaglia apunta un mosaico de subregiones que aparecen en el espacio guaraní-misionero, en función de la capacidad productiva, que indican las bases dónde se fundamenta la territorialización de esta primera fase colonial hasta 1767¹⁶:

Región I: Se compone de los pueblos de Santos Mártires, San Javier, Apóstoles, Concepción, San Nicolás, San Luis, Santo Angel, San Lorenzo y San Miguel, dónde predomina la producción de lienzos de algodón (52%) seguido de yerba mate (42%) y lo restante dividido entre tabaco y cueros. En el período comprendido entre 1731-1767, esta región es responsable por 34% del total que recibe el oficio de la Compañía en Buenos Aires.

Región II: Los pueblos de San Cosme, Jesús, Trinidad, Candelaria, Corpus, Loreto, Itapúa, San Ignacio Mini y Santa Ana, son los principales productores de yerba-mate (73%), seguido de lienzos (14%) y cueros (10%), restando al tabaco el porcentaje de 2%. Del monto total enviado a los oficios, el 32% corresponde a esta región.

Región III: Responsable por solamente el 12% del total enviado, la región compuesta por los pueblos de Santo Tomé, San Borja, La Cruz, San José y San Carlos se divide entre la producción de yerba (59%) y algodón (38%) con una mínima participación del tabaco.

16. Garavaglia realizó este análisis, para los años de 1731-1767 (Pueblos y Doctrinas) y 1730-1745 (Santa Fe), basado en la Razón de las Partidas de los frutos que han bajado de los Pueblos y Doctrinas. AGN. IX-16-8-5 y AGN. XIII, 47-3-7. (Cfe. GARAVAGLIA. (1983) 1987:168-177).

Región IV: Para los pueblos de San Ignacio Guazú, Santiago, Santa Rosa y Nuestra Señora de Fe, la cantidad de 14% sobre el total comercializado en los oficios, no corresponde necesariamente a una mínima participación en la vida regional. La ubicación de estos pueblos, cercanos a Asunción y Villa Rica, hacen con que mantengan estrecho contacto con los españoles. En efecto es la única región que los sacerdotes jesuitas permiten el establecimiento, en lugares predeterminados, de los comerciantes españoles. El intercambio se realiza entre los lienzos y vacas de las reducciones por la yerba de palo de los paraguayos. Por eso, en el envío a los oficios, 62% corresponde a la yerba de palo, 20% al tabaco, 8% al azúcar y solamente 7% al lienzo, habiendo aún el porcentaje de 3% de productos varios conseguidos a través del comercio.¹⁷

Además hay que contabilizar también el caso del pueblo de Yapeyú al que corresponde el 8% del total enviado a Buenos Aires. Este pueblo posee 66% de su producción interna de cueros al pelo, seguido de 29% de producción de yerba-mate y una mínima participación de lienzo y tabaco.¹⁸

Las consecuencias de estas variaciones internas son reflejo, y a la vez reflejan, el sistema dual de propiedad que existía en los pueblos de franciscanos y jesuitas. En relación a la productividad de los pueblos se puede también considerar la ácida opinión de Félix de Azara y todo se resuelve sin demasiadas cuentas y percentuales: ... en substancia, ni entonces (siglo XVII), ni hoy ningún Pueblo, ni todos juntos han producido al Estado un peso"¹⁹

17. Cfe. GARAVAGLIA. 1987:169-175

18. Cfe. GARAVAGLIA. 1987:176.

19. AHNM. Consj. 21370. Informe de Félix de Azara al Virrey Avilés. Buenos Aires, 8 de mayo de 1799.

A partir de la confrontación de los estudios de demografía de Misiones,²⁰ con la producción para exportación de Misiones, se puede comprobar que si las ventas de los productos de los treinta pueblos crecían a un ritmo mayor que su número de habitantes²¹, simultáneamente se incrementaban las compras y un conjunto de gastos anuales o no anuales, pesaban en la economía de los pueblos misioneros.²²

A partir de 1749 cuando los treinta pueblos ya contribuyen con el diezmo sus gastos habituales alcanzan la cifra de 26.776 Pesos al año, habiendo aún la cantidad de 2.900 Pesos para gastos que son ocasionales, como las visitas de los Obispos de Paraguay y Buenos Aires, la del Padre Provincial de la Compañía y los envíos de soldados a los Gobernadores para campañas militares. (Ver Cuadro III)

Comparando estos gastos del período de "esplendor de las Misiones" en que la producción alcanzaba suficiente para la exportación y cuando imperaba el cooperativismo y la ayuda mutua contra las emergencias a que estaban expuestos los pueblos, con los Gastos de Comunidad, que en 1801 alcanzan el total de 33.261 Pesos entre sueldos de los funcionarios y los pagos a la Real Hacienda, (ver Cuadro V) no es de extrañar la

20. Cfe. MAEDER-BOLSI.1983. GARAVALLA.1984:19-85. CARBONELL. 1992: 267-282. ROSENBLAT.1954.Vol. I:257-261.

21. Según los datos de Maeder y Bolsi, ampliados por Carbonell, en el año de 1671 habían 53.696 almas y en 1732, la población misionera alcanza su ápice con 141.182 almas. (Cfe. CARBONELL. 1992:272).

22. En el análisis de Maeder y Bolsi, se subraya el hecho de que sobre la tasa de mortalidad incide mayormente factores externos (epidemias, guerras) a los propios pueblos, lo cual restringe relacionarla con los recursos peculiares de los pueblos. Cfe. MAEDER-BOLSI. 1984:15-16.

asustadora decadencia y el constante aumento de las deudas de los pueblos.

A excepción del pueblo de Yapeyú, durante el siglo XVIII las microrregiones apuntadas por Garavaglia se van a homogeneizar en el sentido que pasa a predominar la venta de yerba y lienzos. La venta de yerba implicaba en el abandono de las sementeras comunes, el aprovechamiento inmediato de los recursos ganaderos para la alimentación, además de la disminución del consumo de yerba en los propios pueblos.

La prioridad de la actividad textil hacen con que casi desaparezcan las demás actividades manufactureras y artesanales. La producción para el comercio pasan a guiar las actividades económicas del pueblo en detrimento de la producción de alimentos y atendimento de las necesidades básicas de la población.

En 1786 la nueva administración confirma la producción decreciente de alimentos en función del trabajo del indio o india

"Supongamos que valga dos pesos al mes, rebajemos todavía un persona por familia como inútil y hallaremos que el trabajo de una familia en los seis meses que emplea la comunidad, vale de treinta a treinta y seis pesos ... que no hallo reparo en que se llamen a los tenientes y administradores a ponerles tachas."²³

En 1796 la desolación es asustadora. El nuevo posesionado D. Manuel Cayetano Pacheco, tras recibir la entrega formal de la administración general de los

23. AGN. IX-22-2-7. Informe de Gobernador General de Misiones, D. Francisco Bruno de Zavala al Virrey Vértiz. Itapúa, 22 de septiembre de 1769. Cit. por CARBONELL. 1992: 328.

treinta pueblos, no sabe qué administrar pues no se les entregan "frutos, efectos ni caudales de poder hacerse cargo...ni menos reportar emolumento alguno con que subistir y mantener a los dependientes"²⁴

Así los diferentes espacios dónde se conglomeraban los indígenas establecían grados de dependencia con las autoridades provinciales en función de su capacidad de generar excedentes, con los cuales pudieran participar de la vida económica y política de la región. En este sentido la apertura del espacio reduccional, representaba la posibilidad para muchos, de controlar una parcela mayor de la producción de la yerba, lienzo o tabaco, aumentando así su influencia en la vida provincial.

Sin embargo, el Dorado sólo se configuraba como tal mientras estaba condicionalmente integrado: cuando la dependencia del poder se consuma, el excedente se transforma en deuda interminable.

Las disputas oficiales acerca del gobierno jesuitico circunstanciaron en gran parte el carácter específico de las Misiones conferiendo a los guaraníes del área provincial asuceña una dependencia mayor del sistema encomendero que del sistema comunal. Los pueblos guaraníes de Tobatí, Yaguarón, Altos, Caazapá, Yutí y Guarambaré también manifestaron su propio tipo socio-cultural, aunque sus comunidades eran administrativamente subordinadas al gobierno de Asunción, carentes de un desarrollo exclusivista y centralista ya por la interferencia encomendera o por un proceso natural de transculturación de muchas pautas de conducta.

24. AHNM. Consj. 21370. Representación de Manuel Cayetano Pacheco al Virrey Melo de Portugal. Buenos Aires, 11 de junio de 1796.

4.2. Dualismo en la propiedad y en el trabajo

Así como la concentración poblacional estaba definida por las Leyes de Burgos, también la propiedad dual estaba contemplada en las Leyes de Indias. El sistema de propiedad establecía los bienes y las producciones particulares de los indios, en el marco de las unidades familiares por un lado, y por otro, los que pertenecían a la "comunidad", es decir a todo el pueblo.

La política española trató de mantener adecuados recursos de mano de obra nativa y también de persuadir a los nativos de la frontera que se asentaron en comunidades permanentes y habitaran en pueblos y ciudades, para facilitar la labor de someterlos a la supervisión real y convertirlos al cristianismo. Con tal propósito, se consideró necesario mantenerlos aislados del contacto con los españoles y tales comunidades, o reducciones, estuvieron bajo la dirección de sacerdotes misioneros. Se podría incluir a los indígenas encomendados pero éstos no debían perder sus derechos de poseer tierras propias, y de alguna forma siempre cultivaron algunas parcelas para crear fondos comunitarios, destinados a cubrir los gastos comunes y garantizar el pago del tributo.²⁵

Las tierras comunales deberían ser de por lo menos una légua y media, suficientes en sementeras y estancias, para asegurar la subsistencia del grupo que la ocupaba y resguardar asimismo sus límites de invasiones del "vecindario". Las plantaciones comunales

25. Cfe. MÖRNER. 1953:36 y 1970:168. En Paraguay, la dualidad de la propiedad se reglamentó a través de las Ordenanzas de 1597: Art.1 y 10; de 1598: Art. 1, 11, 23; de 1603: Art.1; y de 1611: Art.15-17, 72.

proporcionaban el excedente para la permuta de lo inexistente en el pueblo; además de mantener a los niños, a los artesanos y a los cabildantes. También de la producción comunal salían los "premios" para los "trabajadores ejemplares" y las raciones especiales de los días festivos. Es decir, la vida del pueblo dependía de la producción comunal.

Además de las plantaciones, estaban las estancias de ganado vacuno y caballar que también eran de estricta propiedad comunal. Entre los "premios" ofrecidos sobre todo a los cabildantes y artesanos, figuraba a veces, la posesión individual de vacas lecheras. Según la disponibilidad del ganado, con el paso del tiempo cada vez más escaso, salía la ración diaria de carne para el pueblo.

Tanto en las reducciones como en los pueblos franciscanos, coexistían las tierras particulares que eran atribuidas a los jefes de linaje que tenían sobre ellas un derecho eminente. Los lotes eran distribuidos entre las familias nucleares y los recibía el hombre al casarse, directamente del jefe al que estaba subordinado.

En la segunda mitad del siglo XVIII estas chacras se alejarán cada vez más de la concentración poblacional, con chozas provisorias, cultivándose algo de maíz, yuca, maní, habas, pero poco algodón, alcanzando apenas unas diez varas de lienzo. Para los pueblerinos comunales las chacras particulares representaban su vivencia familiar en libertad. Los "jubilados" y los "premiados" se asentaban en ellas, generalmente solicitando lotes mayores. No obstante, solamente con dos días de la semana para este trabajo y con los pocos brazos que restaban de los conchabos

obligatorios, el cultivo familiar obstaculizábase más y más. Los que se ausentaban del pueblo para cumplir con los conchabos, se encontraban a la vuelta que,

"... sus sembrados en particular, los encontraban talados, y enteramente agotados sin otro recurso que la liberalidad del pueblo ."26

Quienes más tenían usufructo de las chacras particulares era precisamente los que desempeñaban empleos y podían adquirir premios por su vigilancia de los grupos de trabajo comunal. Los responsables por la fiscalización de las 6 horas de trabajo tenían que contar con los alcaldes, a quienes se permitía e incluso se obligaba, según la necesidad a

"...corregir y castigar los delitos de poca entidad, como és el no asistir a trabajos diarios, y exercios espirituales, alguna falta de corta obediencia, y otras de semejante naturaleza, con uno, o dos dias de prisión, y veinte y cinco azotes..."27.

Lograr como fuera, el cumplimiento de las tareas predeterminadas, significaba asegurar el empleo y garantizar premios y ventajas, pero conseguir juntar la gente para las faenas resultaba muchas veces difícil tarea, no sólo por la constante deserción de los comunes, sino porque éstos se encontraban en un círculo interminable de prestaciones de servicios, de los cuales pocas ventajas podían sacar.

26. ANA. *Historia*. Vol. 155, Nº 11. Asunción, 1790. Correspondencia de la ciudad.

27. AGN.IX: 25-7-6. Reglamento interino para el Gobierno en el manejo y Administración de los bienes de comunidad de los Pueblos de Misiones de Indios Guaraníes. Art. 37. Asunción, 8 de octubre de 1785.

4.2.1. Indios en Depósito y Tierras Baldías

Dentro de la jurisdicción del Paraguay se encontraban también los tres pueblos jesuiticos de San Estanislao, San Joaquín y Belén, y los diez pueblos de Yutí, Caazapá, Ytapé, Yaguaron, Ytá, Ypané, Guarambaré, Tobatí, Atirá y Altos, cuyos habitantes, indios en casi su totalidad estaban sujetos no solo al mismo sistema de comunidad de bienes sino que debían trabajar dos meses por año en beneficio del encomendero particulares. Además de estos mitayos que residían en los pueblos la mayor parte del año existían otros indios llamados originarios o yanaconas, que vivían en las chacras y estancias de los encomenderos y que debían servirlos permanentemente. Para burlar las reales cédulas prohibitivas del servicio personal, se cubría con el eufemismo de "indios en deposito", lo que en realidad no era sino una prolongación de la vituperada encomienda, que el Gobernador del Paraguay lo intenta defender a toda costa:

"ambas cualidades de encomiendas (mitayos y originarios) son cortas, porque los Pueblos son quienes gozan de ellas, los hacen trabajar en toda especie de trajín, e igualmente en la labranza de cuyos productos forma el pueblo en la caja de comunidad ... atento a que a los Indios de este País les es connatural la Decidia, de tal modo; que sino tuviesen españoles, que les rigiese, y apremiasen a el trabajo, vivirían olgazes en los montes ... Si las encomiendas, Señor, no existiesen se reduciría la Provincia a total miseria, ... y sin Indio cesaría la Labranza, de que pende en General alivio, ... pues todo lo sufraga la Labranza, y esta sin Indios no puede practicarse como se ha dicho, respecto que la Gente del País nunca se alquila para tales trabajos, sino solamente pára el trajín de beneficiar la Yerba y trabajar como marinero en

la ciudad y Puerto de Buenos Aires."²⁸

El Gobernador Intendente del Paraguay, Lázaro de Ribera quejaba de lo cuanto había sacrificado su reposo y tranquilidad con el fin de mejorar la situación de los naturales, pero lo cierto es que en el reglamento para los Pueblos de Indios que redactó en 1798 no introdujo modificaciones sustanciales al sistema existente.²⁹

La situación de las encomiendas fue noticiada al Virrey Avilés a través de los Informes del ex gobernador del Paraguay, Joaquín de Alós y el de Félix de Azara. El primero aconsejaba incorporar las encomiendas a la Corona sin esperar la muerte de los poseedores, "pues quizá sea sólo el Paraguay en todo el Reino el que tan absolutamente las posea"³⁰. Félix de Azara también delató el abuso de los "indios en depósito" y sobre los robos que cometían los gobernadores del Paraguay en perjuicio de las comunidades de los pueblos, añadiendo su particular opinión sobre la excusa que usan para mantener las encomiendas vigentes por la defensa del país:

"Pero es de notar que los defensores de aquel País no son el Gobernador que confiere encomiendas, ni los Cavildantes y favoritos que las dis-

28. AGI. Bs As, 48. Informe de Agustín Fernando de Pinedo sobre las encomiendas. Asunción, 17 de febrero de 1774.

29. AHNM. Consj. 21370. Nº 4. Reglamento para el Gobierno de los veinte y siete Pueblos de Yndios dela Provincia del Paraguay. Lázaro de Ribera. Asunción 13 de octubre de 1798.

30 AHNM. Consj. 21370. Informe de Joaquín de Alós al Virrey Avilés, sobre el manejo a los Administradores en los 30 Pueblos de los Indios Guaraníes y a los 13 de la Provincia del Paraguay. Valparaíso, 15 de julio de 1799.

frutan, sino aquellos pobres, que en vano aspiran a ser Encomenderos."³¹

El gobierno y el Cabildo tácitamente aprobaban las invasiones realizadas en los límites de los pueblos por los criollos bajo el pretexto de "tierras baldías" o improductivas³². La ocupación arrendataria o clandestina de las tierras de los pueblos pronto se convirtió en un grave problema socioeconómico de la provincia. En el informe a Melo de Portugal, el Protector de Indios pedía la expulsión de todos los Pobladores en el plazo de seis meses, presentando como argumentación de que

"...los Españoles se van conglomerando, de generación a generación en las tierras de los indios, y sus descendientes van ocupando más lugar y lugares en perjuicio de los indios y sus descendientes."³³

Se trataba de un proceso paulatino pero firme de "acriollamento" de las tierras comunales. Simultáneo a ese proceso se verificaba una cierta explosión demográfica de la población mestiza, redimensionando la convivencia criolla, mestiza, indígena y parda. El campesino-arrendatario, el campesino-bracero criollo y el indígena pueblerino, casi en pie de igualdad, formaban una realidad "acriollada"³⁴, tal como lo

31. AHNM. Consj. 21370. Informe de Azara al Virrey Avilés, sobre el Estado de los pueblos de indios. Buenos Aires, 8 de mayo de 1799.

32. Contestación del Cabildo de Asunción al Virrey en 1792, sobre las prácticas comunes del reparto de tierras en la Provincia del Paraguay. Cit. por LYNCH. 1962:156.

33. ANA. Historia, Vol. 167. Nº 6. Representación de Juan Bautista Achard. Asunción, 14 de Diciembre de 1781.

34 Cfe. SUSNIK. 1990-91:122.

denomina *Susnik*, de la estructura rural paraguaya que todavía hoy permanece.³⁵

En el transcurso de la época colonial se observa una creciente falta de interés de los indígenas por la producción en las tierras particulares. El afán de contribución personal en servicio de la comunidad y la legítima autonomía, es decir sin protagonismos individualistas, que Carbonell manifiesta como el "reflejo de la realidad histórica del conjunto de los pueblos guaraníes"³⁶, será reemplazada por la decadencia general de la producción de los pueblos.

La decadencia del sector particular es debida, sin duda a las múltiples tareas que alejaban a los Guaraníes de sus pueblos, a la desintegración de los linajes y la existencia del sector común que, en general aseguraba la subsistencia a los indios, cualquiera fuera el cuidado que ellos aportaran a la producción comunitaria.

A fines del siglo las reducciones presentaban un aspecto uniforme de miseria y explotación: las iglesias arruinadas, las casa abandonadas por los fugitivos, los ganados diseminados, el comercio en manos de los portugueses, los sembrados descuidados, las comunidades agobiadas de deudas, los oficios olvidados, los indios hambrientos, desnudos y enfermos.³⁷ Y para hacer el cuadro más lamentable, una nube de funcionarios, que

35. Sobre la historia rural del Paraguay ver como fuente AZARA. 1943 y "Anónimo" (1803), Edic. MARTINEZ DIAZ 1988; y las interpretaciones de GARAVAGLIA, 1986:07:23; y CARBONELL.1992:312-317.

36. CARBONELL DE MASY. 1992: 316.

37. AGN. IX. 18-2-3. Informe del Cura de Santa María Mayor, Fr, José Felipe Sánchez del Castillo, a 20 de septiembre de 1800. Los informes acerca de la desastrosa de los pueblos se multiplican constantemente, dónde no faltan las comparaciones con el "Perdido Esplendor del Dorado Sureño".

hacían oportunistas protestas de amor al Rey y a los "pobres naturales" puestos bajo su amparo, mientras violaban las recomendaciones del uno y esquilmbaban a los otros.

Por eso, poco a poco el cultivo particular va perdiendo espacio entre los guaraníes ocasionando los continuos reproches acerca del "vicio de la ociosidad de la falta de previsión y de la pereza de los Guaraníes" Pero así como durante el siglo XVI y XVII las acusaciones -casi mejor sería decir sorpresa- acerca de la "ociosidad indígena" están únicamente vinculadas a la "falta de civilidad y policía"; ahora en el siglo XVIII se relacionan también con la defensa del mantenimiento del sistema de comunidad. Aspecto éste que será más detallado en el capítulo VI al tratar de la deserción como elemento formador del nuevo potencial de integración.

Con el tiempo, el Dorado Sureño se manifestaba cada vez más improductivo y de pronto aparecieron opiniones que vinculaban las dificultades en lograr "los progresos de policía y civilidad" con la manutención del sistema de comunidad³⁸, ganando cada vez más espacio las propuestas de la sustitución del sistema mixto, solamente por propiedad particular,

"dejando a los indios en plena libertad para que cada uno trabaje para su propia utilidad, comercie con sus frutos y efectos de su trabajo e industria, y en todo vivan y sean tratados como los demás vasallos del Rey."³⁹

38. Cfe. CODA.1970. Tomo V:35. Memoria de Doblas (1785).

39. "Plan General de gobierno, acomodado a las circunstancias de estos pueblos". (II Parte de la Memoria de 1785). En: CODA. Tomo V:130-131.

El usufructo de los bienes comunales constituía la base de subsistencia. Como ya se observó en el apartado de la jerarquía administrativa, los productos de las plantaciones comunales así como el beneficio de la yerba eran manejados por los administradores⁴⁰ con la correspondiente licencia del gobernador y una nominal aquiescencia del cabildo indígena. El administrador aseguraba su puesto cumpliendo con las remesas exigidas por la administración general de Buenos Aires y para tanto "...precisaba obligar a los Indios a trabajar mucho quitándoles el tiempo concedido para su propia utilidad"⁴¹. Con lo cual la explotación del brazo comunal bajo la amenaza de castigos se debía así tanto a la administración como a las mismas autoridades indígenas. En ocasión de las Visitas Anuales de los gobernadores en los pueblos eran frecuentes las quejas de "... la suma pobreza que se hallan y agravios que padecen en su propio pueblo ellos y sus familias. . ." ⁴².

4.2.2. El Brazo Comunal

El trabajo comunal se extendía a cuatro días semanales, teniendo el indígena solo dos días libres para su "lote-chacrilla" familiar o para algún conchabo

40. Doblas se refiere al nepotismo administrativo en el reparto de las raciones diárias. "los Administradores que son casados, es la muger la que corre con la dispensa y gasto diário y si tiene mucha familia ocasionan un ngasto exorbitante de azucar y otros efectos que tal vez necesita el pueblo comprarlos para tenerlos. Cada Administrador tiene cuantos sirvientes se le antoja y todos comen y visten à costa de la comunidad, y es tanto el exceso que ay en esto que si tienen criados esclavos, estos solo le sirven de obstenta y de aumentar el numero de los sirvientes Indios porque también han de tener criados para que sirvan a los esclavos y si para alguna esclava le ponen ama de leche que le crie el niño y otra para que lo cargue y le labe los pañales que es cuando puede llegar el exceso". (AGN. IX:18-3-5. Concepción, 15 de septiembre de 1787).

41. Informe de Francisco Bruno de Zavala de 1784. BIHBA.1941. Tomo XXV:162.

42. ANA. Historia, Vol.82, Nº 4. Cit. por SUSNIK. 1990-91:120.

libre. Era obligatorio desde la adolescencia hasta la edad de 50 años. Las mujeres estaban encargadas especialmente de la hilanza de algodón, necesario para disponer de lienzo grueso del país. Los cabildantes, la gente de oficio, los "jubilados" (cumpliendo 50 años), los incapacitados físicos y los "premiados" eran exentos del servicio comunal.

De los pueblerinos comunes se exigía trabajar sirviendo a la comunidad, cumplir con el servicio de los encomenderos, obedecer a los mandamientos de los gobernadores para ser "útiles" a la provincia y "educarse culturalmente", en fin aprender a "convivir socialmente".

Además, un porcentaje de los comunes destinábase a los "talleres-oficios". Desde su fundación todos los pueblos eran obligados a mantener talleres de diferentes oficios⁴³, una importante fuente de provisión de carretas y embarcaciones para la provincia y para los hacendados criollos fuera de las necesidades del pueblo.

Empero los indígenas se resistían a las faenas comunales ya que su participación de los bienes del pueblo limitábase a una simple subsistencia mínima. La resistencia tenía a veces un carácter evasivo reflejado en la deserción. En otras ocasiones los hombres buscaban ser declarados "necesarios para el pueblo" mediante cualquier empleo-oficio, lo que los liberaba de la faena comunal y les daba derecho a una mayor

43. Ver, por ejemplo, entre los documentos que presenta el Gobernador Intendente del Paraguay, Lázaro de Ribera: la certificación de la fábrica de cables, el expediente sobre la construcción de baxeles y el informe que hizo sobre la construcción de buques mayores. Asunción, 19 de junio de 1801. AHNM. Consj. 21371. Nº 19, 20 y 21.

ración diaria de carne y yerba o también algunos "premios ocasionales". En estas circunstancias los comunales se inclinan cada vez más a los conchabos, e incluso el mismo servicio mitayo a los encomenderos.

Dada la indiferencia de los indígenas frente a la producción comunal, a menudo se imputaban castigos para el cumplimiento de las tareas del pueblo. Los mismos cabildantes y fiscales guaraníes recorrían a la violencia contra su propia gente con amenaza de azotes, grillos y cepos para los hombres, y el corte de cabellos para las mujeres como expresión de "vergüenza pública" ⁴⁴.

Por otra parte, el trialismo de los intereses económicos pesaba sobre la población pueblerina guaraní. La saca de indios de los pueblos significaba el ausentismo de los hombres por diferentes conchabos, incrementaba el trabajo de los pocos indios comunes que quedaban en el pueblo ⁴⁵. El interés predominante en la compra-venta de bienes y productos, la excesiva permisibilidad de conchabar a los indios, tanto de simples peones como de gente de oficio, con o sin licencias correspondientes ⁴⁶.

44 Sobre los castigos públicos. ANA. *Historia*, 118, Nº12. AGN. IX-18-7-6.

45. A menudo los administradores quejábanse sobre la falta de los brazos comunes. Ver por ejemplo la carta de Gregorio de Soto, Administrador del pueblo de Yapeyú al Administrador General J. Angel de Lazcano. Paso de Paysandú, 30 de diciembre de 1774. (AGN. IX: 17-4-6)

46. La "papeleta de conchavo" era un instrumento legal que podía ser requisitada en cualquier momento por las autoridades, y que prescribía: "...hallándose la Provincia sembrada de gente vaga y mal entretenida se hace indispensable solicitar el remedio de este desorden, a cuyo fin el Juez de Policía, las Justicias Ordinarias, los Regidores, el Alguacil Mayor y todo Juez Pedaneo ... averiguen eficaz y activamente las Personas que en sus respectivos distritos ... vivan sin oficio y ocupación conocida ... o que teniendo oficio no hacen uso de él ... a quienes inmediatamente aseguren en la caercel pública procediendo de la misma forma contra todo vago que se encuentre y que no tenga papel o voletto firmado por sugeto conocido que acredite estar sirviendo

Las prácticas de conchabar tanto como peones de estancia como gente de oficio ocasionaron la falta de brazos comunales y la constante disminución de la productividad de los pueblos. Durante la década de 1780 la colonización del área Norte absorbió mucha gente: el estanco del tabaco atraía a los granjeros; las encomiendas se volvían improductivas y los pequeños labradores aprovechaban la oportunidad de nuevos arriendos.

Según el informe de 1785 del Intendente de Buenos Aires, los pueblos estaban abandonados a mujeres solas que no se habían ido en conchabo con sus maridos. En los pueblos apenas se encontraban

"los operarios precisos para los tejidos, siendo pocos los dedicados a la labranza y al aumento de las grandes siembras de tabaco, algodón y Yerba mate, que pudieran hacerse en sus fértiles tierras."⁴⁷

El aumento del comercio daba a los indios la oportunidad buenas oportunidades para conchabarse en las embarcaciones y tener además un medio conveniente para emigrar en otras provincias.

En los pueblos del Paraná en particular, Corpus y Loreto, los indios se conchaban en los yerbales, a los beneficiadores de yerba se les acusaba de que con el ofrecimiento de un pequeño salario a los indios estaban

"...sorprendiéndolos con engaños y artificios para utilizarse de ellos en sus trabajos y faenas con grave perjuicio de los mismos naturales y

47. AHNM. Consj. 21370. Nº 5. Correspondencia reservada de Francisco de Paula Sanz a José Galvéz. Buenos Aires, 3 de junio de 1785.

de los intereses y atenciones de los
Pueblos..."⁴⁸

La explotación de los bosques de Trinidad, San Cosme, Santa Ana y Loreto también ofrecían nuevas posibilidades de conchabos, aunque este trabajo recaía teóricamente a los hacheros indios, miembros comunes del pueblo, había siempre más indios fugitivos, que periódicamente prestaban sus brazos.⁴⁹

Conforme aumentaba la colonización criolla de las tierras de los pueblos guaraníes, más aumentaban las posibilidades de conchabos, y la dispersión de los indígenas fuera de los pueblos. Doblas afirma que la tendencia al conchabo constituíase un verdadero peligro, pues posibilitaba que los pueblos "...se llenen de españoles vagabundos, o de pocas obligaciones ..." con el pretexto de poblar y comerciar.⁵⁰

De los indios mitayos que quedaban en el pueblo los *encomenderos* exigían la debida prestación de servicios de y los gobernadores por su parte, imponían las licencias continuas para el servicio de conchabo a los criollos a los mandamientos bajo el pretexto de "defensa de la provincia"⁵¹.

"Los indios suelen ser sacados por mandamientos de los Gobernadores, para servir y trabajar en faenas

48. ANA. Nueva Encuadernación, Vol. 387. Cit. SUSNIK. 1965-66. Tomo II: 74.

49. AGN. IX:17-4.2. Expd. sobre los Obrajes de Misiones. 15 de Junio de 1770.

50. CODA. 1970. Tomo V: 74. Memoria de Doblas. 1785.

51. Ver por ejemplo la solicitud de los indios de Misiones para la construcción del fuerte Borbón. *AHNM. Estado*, 3389(1). Citada en carta de Joaquín Alós para Nicolás Arredondo. Asunción, 13 de noviembre de 1792.

particulares no sin notable daño de las reducciones por no quedar varones que en ellas trabajen, como es necesario para su conservación, y sobre quedar perjudicada la comunidad, lo quedan también los Indios..."⁵²

Si bien los pueblos tenían derecho al 50% de la ganancia de los indios conchabados⁵³, la práctica repercutía en la poca disponibilidad de "brazos comunales". Los comunales eran empleados en las actividades que no beneficiaban la subsistencia económica de los pueblerinos. Los mismos Guaraníes se fugaban de sus pueblos al llegar la época de las cosechas comunales, en particular para la cosecha de algodón y tabaco. La falta de brazos para las cosechas comunales, circunstanció a que el administrador de Yaguarón obligaba a los mismos Guaraníes "premiados", jubilados y libres en sus chacras "orielleras" de acudir a las cosechas con justificación de "gozar de los beneficios de la comunidad",⁵⁴ o de contratar a los esclavos pardos.

La negación en participar de los trabajos comunales se va a manifestar en una actitud prototípica del Guaraní de los pueblos misioneros del siglo XVIII, la deserción, sea por la imposibilidad del pueblo en mantenerlos, sea porque fuera del pueblo logran un camino eficaz para integrarse en la sociedad colonial.

52. ANA. *Historia*, Vol. 59, Nº12, fol.89-118. Informe de D. Fulgencio de Yegros. Asunción, 10 de junio de 1769.

53. "...del pueblo de Candelaria destiné a trabajar al de Santa María la mayor, a cuatro indios aserradores, ... a éstos se les señaló de jornal dos reales cada día, el uno para la comunidad de su pueblo, y el otro para ellos...." *Memoria de Doblás*, 1785. En: CODA. 1970. Tomo V: 76.

54. ANA. *Historia*. 182, Nº4. Informe acerca del administrador de Yaguaron, 1801. Cit. por SUSNIK. 1990-91:120-121.

Según el extenso y detallado trabajo de Susnik sobre la movilidad social y demografía de los trece pueblos del Paraguay en la segunda mitad del siglo XVIII, se confirma la fuga masiva de los hombres jóvenes, es decir en edad de "servir al pueblo". En el cuadro que se reproduce a continuación, se percibe que en todos pueblos, a excepción de Trinidad, predominan entre los fugitivos los casados separados en edad de 18 a 30 años.

Quadro III: La Deserción en los Trece Pueblos del Paraguay

	Hf%	Sf%	Cf%	Vf%	STf	THf% ⁵⁵
Santiago	27	38	44	18	88	36
Stª Mª de Fe	33	29	62	9	60	43
Santa Rosa	37	21	49	30	86	46
S. Ignacio G.	24	45	52	3	60	28
Itapúa	47	32	47	21	90	58
Corpus	65	43	42	15	98	81
Jesús	40	36	43	21	89	--
Loreto	60	34	46	20	94	76
Candelaria	40	29	47	24	90	63
S. Cosme	47	29	40	24	49	58
Trinidad	48	47	31	22	90	56
Stª Ana	68	35	41	24	98	88

El abandono del pueblo por estos hombres ocasionó un desequilibrio demográfico y un desajuste interno. La población biologicamente adulta, en una proporción del 55% de hombres y el 45% de mujeres, indicaba el contrario. Las mujeres casadas abandonadas no se mencionan como un problema específico sino como parte

55. SUSNIK. 1965-66. Tomo II:59. Hf= Hombre fugitivo; Sf= Soltero fugitivo; Cf= Casado fugitivo; Vf= Viúdos fugitivos; STf= Fugitivos sobre el total de solteros; THf= total de hombres fugitivos.

del problema general de desmoralización sexual. En el cuadro demográfico real, la población femenina es la predominante en el pueblo.⁵⁶ Las mujeres con hijos abandonadas por sus maridos fugitivos, buscaban conchabos como forma de librarse del exceso de la tarea de hilanza. Aquellas que lograban casarse con un mestizo o un criollo tenían el derecho a la posesión de un lote de tierra en el pueblo, reforzando así el papel de maternidad social.⁵⁷

Según Susnik los padrones son pocos respecto al destino de las mujeres abandonadas, generalmente eran tratadas como "viudas". Las mujeres con hijos quedaban con el grupo de sus parientes, las que no tenían hijos eran recogidas por los caciques pero su distribución en las "habitaciones" de la Casa también tendía hacia la agrupación por parentesco,⁵⁸ lo cual sólo incrementaba el hacinamiento de la gente en una casa destinada inicialmente a la familia nuclear. Como la tarea de hilanza permitía ciertas ventajas económicas, en que estaban interesadas muchos mercaderes y pobladores criollos, además de los mismos intereses particulares de los administradores, los parientes tenían cierto interés en retenerlas consigo.

Pero sin duda el grupo más importante de desertores en media un 90%, se componía de los hombres solteros. La variación de este porcentaje se manifiesta solamente en el pueblo de San Cosme (49%) y de San Ignacio Guasú (60%), donde los jóvenes empezaron a ocupar "empleos", desplazando a los hombres de más

56. SUSNIK. 1965-66. Tomo II: 59 y 51.

57. AGN. IX. 18-7-6. Disertación de Doblaz, 1801.

58. SUSNIK. 1965-66: Tomo II: 59

edad. Menos frecuentes eran las fugas de los adolescentes de 14 a 18 años, pero no faltaban algunas extracciones de los mismos por parte de los administradores y de los curas.⁵⁹ Los solteros desertaban generalmente fuera del territorio misionero, lo que facilitaba y justificaba la frecuencia con que fueron llamados a prestar servicio militar en defensa de la provincia.

Así en la deserción por el peso del trabajo comunal confluyen una serie de variables que no sólo el exceso de obligaciones de los "comunes": la búsqueda de mejores oportunidades de trabajo, la falta de empleos y oficios en el pueblo, el conflicto entre los solteros y casados en la lucha por empleos, la completa dependencia de la comunidad antes del casamiento, el procedimiento impositivo en contraer matrimonio, la desproporción demográfica entre hombres y mujeres jóvenes.

En la práctica de la deserción hay también otras variables que están más vinculadas al mismo proceso de integración, y representará uno de los factores preponderante del potencial de integración guaraní desarrollado durante la segunda mitad del siglo XVIII bajo esta perspectiva, serán analizadas en el Capítulo VI.

59. Id. *Ibidem*: 60

4.3. El camino liberalizante

La reorientación económica de la producción y circulación de los bienes de los pueblos se operó básicamente a través de la introducción del comercio libre. Para el comercio era necesario tener productos para compra-venta, y estos dos elementos, **producción y comercio** son la base del **cambio modernizador** que se pretende introducir en las comunidades indígenas.

Según Bucareli, la comunicación y trato con los españoles establecidos en los Pueblos, junto al uso del castellano y de la religión cristiana, configuran los *"medios propios y adecuados, para conducir a la civilidad de una Nación"*. Por eso recomienda que a través de *"unos interesantes discursos consigan persuadir a los indios de la utilidad del trabajo y lo perjudicial de la ociosidad"*. La propuesta del Gobernador comprende en introducir lentamente el sistema mixto de propiedad con el intento de que los indios *"pudiesen recuperar la posesión y la propiedad individual y sus demás derechos usurpados"*⁶⁰.

Con la premisa de la inmadurez socioeconómica de los indios" Bucareli mantuvo el sistema de comunidad tanto en los pueblos provinciales como en las reducciones, siendo implícita la obligación de las faenas comunales para el *"bienestar del pueblo"*. Pero el funcionamiento de la estructura social misionera sufrió el profundo impacto de diversas causas ideológicas y administrativas. Las rivalidades surgidas entre los caciques, *"mandarines"* y los *"comunes"* en general, expresan la profunda desintegración interna de los guaraníes misioneros.

60. AHNM. Consj. 21371. Instrucción de 1768. fol. 4R-5Vt°

El postulado de la irresponsabilidad moral de los indios por su carácter de "noveleros e inconstantes" contribuyó a un control sicosocial absoluto; la falta de trabajo también era un pecado y "para todo genero de pecados hay castigos señalados"⁶¹; el trabajo no constituía una retribución inmediata ni directa ni total sino que se traducía a través de la "cultura del pueblo". Las precarias retribuciones o "premios" recibidos a través de los conchabos significaban para el indígena el acceso a un medio adquisitivo, pues la tarea comunal no era considerada como trabajo.

A lo largo de la Instrucción se encuentran un sin numero de recomendaciones relativas al cuidado de los período de siembra y cosecha, la designación de hábiles peones para la manutención de los rebaños, el abastecimiento de las herramientas necesarias para el cultivo de la tierra, y sobre todo un minucioso control de los Administradores de toda la producción, consumo y excedente de los pueblos.

En la "Adición" ya se había anunciado algunas reglas mínimas para el ejercicio del comercio entre los pueblos de indios y los españoles de la provincia, pero será con la "Ordenanza de Comercio" que se establezcan las normas para la compra y venta de los productos de los pueblos.

Desde el Primer Preliminar anotado por el Gobernador Francisco Bucareli en la Ordenanza de Comercio, se puede hacer una idea de la situación económica y financiera de la Provincia que busca integrar en su seno los Treinta Pueblos de Indios:

61 CARDIEL (1771). 1988:173.

"el comercio con los Pueblos de Indios, realizado hasta ahora por vía de permutacion, y cange de unos efectos con otros ... de suerte que no teniendo la moneda giro alguno en los Pueblos del Uruguay ..., como no lo tiene aun en las ciudades de Españoles mas inmediatas a dichos Pueblos, es preciso que interin hagan el comercio del mismo modo..."⁶².

Resulta un poco artificial imaginarse la aplicación del propósito de "impulsar el crecimiento económico de la metrópoli" a partir de los recursos de colonias como la Provincia del Paraguay, que todavía en la mitad del siglo XVIII, realiza el comercio por el "cange de unos efectos por otros". Sin embargo, la región del Río de la Plata como tal, junto a la dinamicidad del puerto de Buenos Aires, necesita de la antítesis de la "pobreza paraguaya". Los comerciantes rioplatenses beneficiábanse excesivamente con el nuevo rumbo comercial, pero también ase enriquecían algunos comerciantes paraguayos, quienes junto con los oficiales-funcionários y los eclesiásticos formaban una nueva clase media. No obstante, en Asunción había poca circulación de moneda de plata ya que la misma salía para Buenos Aires, con el simple fin adquisitivo de mercancías.

Bucareli declara la libertad de comercio que, en estos primeros tiempos está condicionada a algunas limitaciones, primero de los mismos indios, pues según el Gobernador, los "Guaranis y Tapes se deven considerar inaviles para hacer por si solos el comercio de sus frutos"⁶³. Para "salvar" esta situación, los Administradores Particulares de los pueblos deben intervenir en toda y cualquiera

62 AHNM. Consj. 21371. Ordenanza de 1770. Primer Preliminar.

63 AHNM. Consj. 21371. Ordenanza de 1770. Segundo Preliminar.

transacción comercial realizada por los indígenas.⁶⁴ Los españoles, aunque tengan la libertad de circular por los pueblos, sólo pueden efectuar prácticas de comercio durante los meses de Febrero, Marzo y Abril.⁶⁵

Todas las posibilidades de comercio están fundamentadas en la producción comunal, por eso la mayor preocupación de Bucareli está en por un lado, estimular dicha producción, y por otro, poner trabas a los excesos de quienes recibieron autonomía del mismo Gobernador para controlar todas las transacciones comerciales.

Empero había tímidos estímulos a la producción particular. Los indígenas podían cargar en el Buque para conducir sus frutos particulares en las carretas que salían de los pueblos para las ciudades.⁶⁶

El objetivo de Bucareli con la Ordenanza, amén de dictar normas para el comercio, es lograr romper el aislamiento político ampliando así la "condicionada integración económica" en que vivían los Treinta Pueblos bajo la dirección jesuitica pero, los medios de que se utiliza no son los más adecuados.

Durante toda la década de 1770 las transacciones comerciales en la Provincia del Paraguay se hacían a través de las "monedas de la tierra", es decir, cuñas de hierro (producto extremadamente apreciado por los Guaraníes), lienzos de algodón, yerba y tabaco. En 1779, se crea la Real Renta de Tabacos y se introduce

64 Id. *Ibidem*. Título 1º, Cap. 2.

65. Id. *Ibidem*. Título 1º, Cap. 3.

66. Id. *Ibidem*. Título 1º, Cap. 5.

la moneda en la Provincia, y el comercio sufre un esperado incremento.

Con la introducción de la moneda, se crean las ferias y mercados, y según Félix de Azara, mucho trabajo costó a Melo de Portugal hacer con que los que vendían productos fuesen a la plaza pública. La costumbre de pasear por las casas ofreciendo las mercancías a los amigos era demasiado persistente, con lo cual era imposible averiguar dónde, cómo y cuanto se vendía.⁶⁷ La compra-venta estaba pautada en una relación interpersonal de favor y no en la relación comprador-vendedor basada en el deber comercial.

La circulación de moneda, hasta entonces inexistente, se sitúa entre 20 y 60 mil pesos reales, por la compra anual de la Renta de cantidades que varían entre 15 y 45 mil arrobas⁶⁸.

La Real Renta de Tabacos proporciona la introducción de la moneda y con ella crecieron, en la ciudad y en la campaña, las pulperías, no sólo con licencias oficiales, sino también las clandestinas. En Asunción había más de 100 pulperías, en general proveyendo también aguardiente, de donde la queja oficial de que a tales pulperías visitan

"... ya no son solo los oficiales mecánicos y cuasi toda la gente de servicio, sino también muchos que devían tener honor..."⁶⁹.

67. Cfe. AZARA. (1790). 1904: 431.

68. Cfe. AZARA. (1801). 1847: 279-297; y GARAVAGLIA. 1987:246

69. ANA. *Historia*, Vol.163, Nº 15.

El Gobernador Alós estipula como importe máximo la cantidad de 0,5 Reales, que cada persona puede consumir en una pulpería, y prescribe una multa de 25 Pesos al pulpero que consienta dicho abuso. En la tercera vez el pulpero quedará inhabilitado para mantener tienda pública. A los ebrios, en la primera advertencia reciben la pena de un mes de grillete, que pasará a tres meses en la segunda advertencia y seis meses en la tercera. Pero siendo el acusado de "color", le corresponde 50 azotes en el Rollo, y siendo plebeyo español, un año de destierro⁷⁰.

Esta nueva situación, circunstanció las dificultades de la administración en mantener a los guaraníes cumpliendo con sus obligaciones comunales. Las ciudades los atraían con posibilidades de conchabo y con el acceso a bienes como la bebida prohibidos dentro de los pueblos.

Desde el año de 1767 hasta 1783, cuando se asignaron los 13 pueblos de la Intendencia del Paraguay, el proceso real del cambio provincial manifestó complejos factores negativos: desórdenes abusivos de los nuevos administradores, invasión criolla en las tierras de los pueblos misioneros, entrada de los comerciantes en los mismos pueblos, desbande de los Guaraníes, descontrol económico, institucional y familiar de los indios, y la fuga de la población misionera también en la Provincia del Paraguay. Pero será sobre todo a partir de la década de 80 que la "propuesta liberal" pasa a ganar espacio.

70. ANA. *Historia*, Vol. 149, Nº 16. Reglamento del Joaquín de Alós para la Provincia del Paraguay. Asunción, 24 de diciembre de 1787.

En 1784 el Gobernador Melo de Portugal cambia el concepto de *comunidad* al realizar el "Reglamento para el Pueblo de Emboscada". Hasta entonces la comunidad estaba asociada al "tava comunal" guaraní; ahora la comunidad tenía su propio Cabildo, que a excepción de los delitos mayores sujetos a la justicia real, se responsabilizaba no sólo por la justicia correccional, como también corría a su cargo las chacras comunales y familiares, los contratos comerciales y la atención de la posada para los pasajeros. La organización del trabajo conjugaba el servicio militar y las labranzas: se formaban cinco cuadrillas, una con deberes de guarda militar, dos para la labranza comunal y tres ocupadas "...en sus propias labranzas y granjerío de beneficio particular para familias..."⁷¹.

En el Reglamento de Melo de Portugal para la Provincia del Paraguay, los lotes particulares pasan a ser distribuidos por los Administradores en lugar del jefe de familia como antes. Continúan los cuatro días para las faenas comunales, siendo que los Caciques Principales tienen derecho a la mitad de la semana (es decir un día más) para sus granjerías particulares. Las mujeres se ocupaban de la hilanza comunal, pero podían obtener permisos para cultivar su propio algodón.

Con la notoria decadencia que ya se verificaba a principios de la década de 80, con la población, agricultura y crianza reducidas a menos de la mitad de lo existente en el momento de la expulsión, la preocupación más constante pasa a ser el binómio

71. ANA. *Historia*. Vol.148. Nº 5. Reglamento de Pedro Melo de Portugal para el pueblo de Emboscada. Asunción 1784. La diferencia consiste en que, Emboscada además de un pueblo de mulatos y pardos, fue una conjunción de "plaza militar" y "comunidad".

"producción-deserción". La solicitud de Informes acerca de la situación de los pueblos y las causas de la decadencia pasan a ser la orden del día. El Consejo encarga Informes al Virrey, al Cabildo y a los Obispos de Buenos Aires y del Paraguay. Los únicos que lo enviaron emitiendo alguna opinión acerca de la causa de la inminente decadencia fueron el Cabildo y el Obispo del Paraguay.

El Obispo del Paraguay en su parecer aboga por extinguir la comunidad "con ciertas modificaciones", así como promover y proteger el comercio particular, pues al mantener la comunidad tal como la planteó Bucareli, sería inútil esperar que los pueblos tuviesen progreso económico⁷². El Cabildo eclesiástico de Buenos Aires en un largo informe, concluye por el mantenimiento del sistema comunal pero, cambiando los Administradores que llevan los pueblos a la ruina por su mala administración⁷³. Con estos informes, el Gobernador Intendente de Buenos Aires, condena la mala administración como culpable de la decadencia de los pueblos, con lo cual se mantiene el sistema de comunidad con la recomendación de elección de gente más "honesta" para el manejo de los bienes de los indígenas⁷⁴.

Al hacerse cargo del gobierno, Avilés dio a su secretario privado Miguel de Lastarria el encargo de llevar todo lo referente a Misiones y requirió a

72. AHNM. Consj. 21370. Parecer del Obispo del Paraguay a Jose Galvéz. Pueblo de Santa Rosa, 17 de noviembre de 1784.

73. AHNM. Consj. 21370. Informe del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires, Cap. 3. Buenos Aires, 20 de mayo de 1785.

74. AHNM. Consj. 21370. Nº 5. Correspondencia reservada de Francisco de Paula Sanz a Jose Galvéz. Buenos Aires, 3 de junio de 1785.

Joaquín Alós ex Gobernador Intendente del Paraguay y a Felix de Azara las noticias indispensables para redactar el informe pedido desde España.

La contestación de Alós parece ser una copia de la Memoria de Doblas de 1785, pero indica algunos desaciertos que viciaban el gobierno de Misiones. Según él, los administradores pagaban precios excesivos a sus cómplices por artículos que los pueblos no necesitaban y, entregaban en cambio, con precios irrisorios la yerba y lienzo producidos en las Misiones. Alós sostenía la opinión que los indios no eran de peor condición de los demás hombres y que no se les podía juzgar sin probar antes sus talentos. Pese a este voto de confianza a la capacidad de los indígenas, Alós tenía advertido que la mayor habilidad de éstos era la de imitar cuando veían pues, comprendían más por los ojos que por los oídos. De acuerdo con esta concepción del indígena, proponía establecer un régimen que conciliara la supresión de los abusos de los administradores con la necesidad de seguir dirigiendo a los guaraníes. La propuesta de Alós, tal cual la de Doblas, constaba en suprimir el administrador general de Buenos Aires, colocando un factor a la cabeza de cada departamento con el encargo principal de promover el intercambio recíproco entre los pueblos y determinar las faenas de los indios, pues si se dejara en plena libertad y se les repartieran tierra y ganado vivirían con menos estrechez pero no cuidarían del mantenimiento del culto ni de la educación de sus hijos. Los factores no percibirían sueldo sino un porcentaje de las ganancias conseguidas: los administradores particulares

serían elegidos entre los indios para que "conozcan se les va a poner un gobierno mixto".⁷⁵

Si se tiene presente que según todos los testimonios de la época las autoridades de los cabildos indígenas eran manejadas como títeres por los gobernadores y administradores, no se comprende cómo Alós podía creer que terminarían los abusos reemplazando a los administradores por indígenas. Era evidente que con la adopción de su propuesta, el único resultado hubiera sido que los administradores indígenas comenzaran a girar en la órbita de los factores españoles y que éstos cometieran los latrocinios que antes hacían los administradores. Como si presintiera la objeción, dice Alós que el modo de precaver los inconvenientes que pudiera haber en su plan sería poner gran cuidado en la elección de los factores. Si todo fuera una cuestión de personas no era necesario haber proyectado la reforma.

Sin embargo, Alós fue el precursor de la liberación de los trabajos comunes. En la visita que realizó en los pueblos en 1788, el Gobernador eximió a algunos naturales de la dependencia de sus administradores y les proporcionó ganado para su subsistencia⁷⁶.

Con un sentido más realista que Alós, Azara contestó que la ruina de las comunidades y la deserción eran dos cosas que demostraban hasta la evidencia la necesidad de mudar el sistema político de las Misiones.

75. AHNM. Consj. 21370. Informe de Joaquín de Alós al Virrey Avilés. Valparaíso, 15 de julio de 1799.

76. AHNM. Consj. 21370. Informe de Joaquín de Alós al Virrey Avilés. Valparaíso, 15 de julio de 1799.

Según Azara, era ilusorio pretender encontrar administradores que fueran a la vez honestos y capaces, que no robaron y que supieran guiar a los indios. La mayoría de ellos se enriquecía comerciando directamente con las comunidades, haciendo plantar sus cañaverales particulares con los vecinos del pueblo o contabilizando cantidades menores que las cosechadas, lo cual era fácil porque "en la operación de pesar la yerba o el algodón sólo intervenían uno o dos miserables indios que se vendían por una camisa"⁷⁷.

4.3.1. Marqués de Avilés ¡El Redentor!

Por lo visto la argumentación a favor del mantenimiento del sistema de comunidad, tal como intentó anacrónicamente el Gobernador Intendente Lázaro de Ribera⁷⁸, sólo podría contar con el apoyo de la misma administración de los pueblos o de quienes de ella se beneficiaban. En 1798, el gobernador Lázaro de Ribera responsabilizó la falta de prosperidad de la provincia a la "impuesta esclavitud militar" y el "abuso de la autoridad de los jefes militares. El gobernador estaba interesado en la formación de un "ejército asalariado", creyendo que las causas mencionadas constituían el principal motivo de abandono y del subdesarrollo económico, provocando el éxodo y la notable falta de peonada, lo cual si por un lado es

77. AHNM. Consj. 21370. Informe de Félix de Azara al Marqués de Avilés. Buenos Aires, 8 de mayo de 1799.

78. AHNM. Consj. 21370, Nº 04. Reglamento para el Gobierno de los veinte y siete Pueblos de Yndios de la Provincia del Paraguay. Por el Gobernador Intendente D. Lázaro de Ribera. Asunción, 13 de Octubre de 1798. También en: AGN. IX. 18-2-3. Nº 4. Asunción, 20 de junio de 1799.

correcto, por otro no resuelve el problema de la decadencia de los pueblos.

Por eso el Virrey Avilés, solicitó una serie de informes para asegurarse de la decisión que hacia tiempo rogaban las circunstancias. El Virrey adquirió los informes respectivos del Cabildo Eclesiástico de Asunción, del representante de los jefes militares y de dos catequistas-reduccionistas de la Provincia del Paraguay. En ellos se desarrolla toda la argumentación de las ventajas y desventajas acerca de la liberación de los Guaraníes del trabajo comunal como forma de estimular a la producción de los pueblos.

El Dean Arcos y Matas, tras acusar a los gobernadores y a los criollos en general como los causantes de los sufrimientos que padecían tanto los pueblos de misiones como los provinciales y, de condenar a los administradores particulares que, amparados por los subdelegados de Candelaria y de Santiago sujetaban a los guaraníes a un sistema despótico de gobierno; aprobó el principio de la liberación y también el reparto de los bienes comunales⁷⁹.

El comandante Zavala y Delgadillo contrastaba la situación de penuria de los Guaraníes de Misiones, con el "bienestar" de otros pueblos. Los primeros con la tradicional educación de "los sin propiedad", empezaron tardíamente a participar en los conchabos libres. Situación muy distinta vivían los pueblos como Yaguarón, Itá y Altos, donde muchos cabildantes y artesanos tenían sus "propiedades" y los indígenas se

79. AHNM. Consj, 21370. Nº 5. Informe del Sr. Antonio Arcos y Matas al Marques de Avilés. Asunción, 19 de diciembre de 1799.

conchababan para tener su "vestuario". El Comandante se declaró conforme a la liberación y al reparto, siempre que los mismos se extendieran a un grupo cacical y no individualmente por las familias, pues éstas se dispersarían y se convertirían más dependientes de los criollos⁸⁰.

El catequista provincial, Fray Inocencio Cañete al informar sobre los pueblos de Yuti, Caazapá, Ytapé, Yaguaron, Itá, Ipané, Guarambaré, Tobati, Atirá y Altos, también subrayó la diferencia entre los pueblos provinciales y los misioneros. Los primeros "tan civilizados" que incluso fuera de sus pueblos sabían manejarse sin necesidad de una fiscalía tutelar, no dejándose engañar por los criollos; ya los misioneros sujetos al "encierro comunal" no sabían valorar sus "excepcionales artesanos" para comerciar y conchabar por sí solos y menos aún, fuera de su pueblo. Fray Cañete aprobaba una liberación paulatina, pero no un repartimiento de los bienes comunales total ya que muchos pueblos tenían sus obligaciones de deudas⁸¹.

Amancio González y Escobar, Vicario del Departamento de Salado, remitió un Informe más cauteloso. Reconocía el derecho indígena a la propiedad-heredad y también el reparto de bienes por las "cabezas de familia" dentro de la necesidad de una subsistencia independiente. Empero, las tierras "sobrantes" de los pueblos comunales deberían ser

80. AHNM. Consj. 21370. Nº 3. Informe sobre 26 Pueblos, 13 de Misiones (Candelaria y Santiago) y los restantes dentro de la jurisdicción de Asunción. De Joseph Antonio de Zabala y Delgadillo al Marqués de Avilés. Asunción, 28 de septiembre de 1799.

81. AHNM. Consj. 21370. Nº 4. Informe del Fray Inocencio Cañete sobre los pueblos de Yuti, Caazapá, Ytapé, Yaguarón, Itá, Ipané, Guarambaré, Tobati, Atirá y Altos. Asunción, 19 de noviembre de 1799.

repartidas o, mejor aún, vendida a los criollos y "... con esto se evitará los inmensos desiertos y vacíos, yermos, montes, campos y selvas que han estado sin provecho en los distritos de todos y de cada uno de los pueblos...".⁸²

Félix de Azara, en su Informe sobre los problemas de la libertad de los Pueblos de Indios aconseja que las deudas legítimas de los pueblos deberán ser pagas con los bienes comunes, repartiendo el resto a los indios imponiéndoles como tributo anual \$2 pesos y, en lo demás, darles plena libertad igual a de los españoles. Azara además cita como ejemplo a los pueblos de Cayastá (Santa Fe), Quilmes y Baradero (Buenos Aires) y Santo Domingo Soriano (Montevideo) que por no haber tenido comunidad y siempre haberse manejado con los españoles incorporándolos libremente en los pueblos "Hoy lo son todos, (españoles) habiendose olvidado su origen y su idioma".⁸³

Con los antecedentes de liberación del Gobernador Alós, Avilés exime de los trabajos comunes al Corregidor de Yapeyú, Santiago Samandú por el Decreto de 17 de Enero y dos días después a Jose Cheverri del Pueblo de San Francisco.⁸⁴

Tras la selección del Gobernador Bruno de Zavala de los "ejemplares jefes de familia", Avilés decreta en 18 de febrero de 1800, la liberación de los trabajos comunales de las primeras 325 familias guaraníes misioneras. De éstas, 103 correspondían al

82. AHNM. Consj. 21370. Nº 3. Informe del Presbítero D. Pedro Amancio González y Escobar. Ypané, 16 de septiembre de 1799.

83. AHNM. Consj. 21370. Informe de Félix de Azara al Marqués de Avilés. Buenos Aires, 8 de mayo de 1799.

84. AGI. BsAs, 322, Nº 14. Decreto del Marqués de Avilés de 17 de enero de 1800.

Departamentos Candelaria; 101 al de Yapeyú; 84 al de San Miguel y 37 al de Concepción. Teóricamente los liberados tendrían el auxilio de los fondos de la comunidad para alimentación diaria hasta fines del año siguiente. También recibirían de la comunidad las herramientas, bueyes y animales para empezar sus labores, además de tener asignada dos vacas lecheras para cada familia, con el gravamen de un peso.⁸⁵

En la práctica predominaba cierta discriminación liberatoria, siendo preferidos los cabildantes y los corregidores.⁸⁶ El mismo Félix de Azara combatió el criterio discriminatorio: sólo para los indios con "capacidad de instrucción". Reclamaba para todos la libertad de "...trabajar, adquirir, y disfrutar..." y también la obligación de que "...en todo se gobiernen (los indios) por las mismas leyes y maneras que los españoles campestres...". En un declarado apoyo a la integración criolla-guaraní, Azara afirma que en el caso que se terminen los pueblos por la libertad a los indígenas, la suerte de éstos no será peor de la que tienen hasta ahora, pues "se incorporarán con los Españoles, serán libres y fomentarán estos países, como vemos sucede con los desertores"⁸⁷.

Empero, desde el principio surgieron algunos problemas. La mayor parte de los encargados de poner en ejecución el Auto del Virrey, lo hacían a regañadientes pues contrariaba sus propios intereses. Aún entre los

85. AGI. BsAs. 322, Nº 14. Oficio del Virrey al Intendente nombrando a los 323 jefes de familia de 27 pueblos que fueron liberados de los trabajos de comunidad, por el Decreto de 27 de Enero. Buenos Aires, 18 de febrero de 1800.

86. AGI. BsAs, 322, Nº 14. Decreto del Marqués de Avilés de 17 de enero de 1800.

87. AHNM Consj. 21370. Informe de Félix de Azara al Virrey Avilés. Buenos Aires, 8 de mayo de 1799

curas de los pueblos, que por lo general apoyaron la reforma, se observaba la falta de fe en el resultado final:

"el único efecto de emulación que he notado en los no exceptuados fue el haberse presentado al administrador uno y otro fundado en que tenían la misma razón que los demás o algunos de ellos pues era ni más ni menos pobre, holgazán, ignorante de castellano y que sólo se emborrachaba cuando encontraba aguardiente".⁸⁸

Pero también hubo aquellos que apoyaron plenamente la reforma pese a las dificultades intrínsecas para la implantación del plan de liberación del Virrey Avilés. Entre éstas, estaba la distinta conceptualización de los Guaraníes y los criollos acerca de lo que constituía "familia -grupo doméstico.

La liberación recaía sobre el jefe de familia extensiva al grupo doméstico es decir, hijos, nietos, yernos, parientes consanguíneos y afines o como se expresa el mismo Virrey en su Circular "los que viven juntos o que desean vivir en orden de familia, con sujeción y veneración a los padres y a mayores, que hagan Cabezas de ellas . . ." ⁸⁹

Así por ejemplo el capellán Mathias de Oreda del pueblo de Santa Ana, apunta que entre los nueve nominados en dicho pueblo para recibir la libertad, fueron agraciadas cuatrocientas y ochenta almas de uno y otro sexo. Como consecuencia, todos agraciados al recibir la libertad empezaron a marcharse del pueblo, y suplica para colocarlos de nuevo bajo el sistema de

88. AGN. IX. 18-2-3. Oficio de Juan Florentín, Cura de Corpus, con notas del Fray Alonso Montero, cura de Jesús. Corpus, 22 de julio de 1800.

89. AGI. BsAs, 322, N° 14. Decreto del Marqués de Avilés de 17 de enero de 1800.

comunidad.⁹⁰ En Santiago fueron liberadas solamente 11 familias, pero el grupo doméstico de las mismas era de 424 almas, sumando los viejos, las viudas y los huérfanos.

Los nominados "jefes de familia" tenían interés en formar un grupo numeroso, trasluciéndose el antiguo concepto guaraní de "parcialidad-cacicazgo".⁹¹

El mismo Virrey denuncia al año siguiente los excesos que se han cometido en varios pueblos dónde fueron beneficiados indios que no constaban en la lista "solo porque eran parientes de los nombrados", asociando estos procedimientos no solo a un "inconsiderado buen afecto, mas también de la malicia de los que ... tenían interés en desacreditar mis disposiciones a fin de perpetuar el abusivo sistema de comunidad"⁹² .

Además de los auxilios anteriormente mencionados, los liberados tenían derecho a recibir su lote de tierra, pero como sucedió en Santiago y San Ignacio Guasú y San Carlos no había tierras suficientes⁹³. Las existentes ya estaban ocupadas o arrendadas por los criollos. Tampoco había herramientas, llevadas por los artesanos fugitivos, ni carretas. Los pueblos hallábanse en la más completa decadencia.

90. AGI. BsAs, 323. Del capellán Mathias de Oreda al Virrey Marqués de Avilés. Santa Ana 23 de noviembre de 1800.

91. SUSNIK.1990-91:128/129.

92. AHNM. Consj. 21372. Informe del Marqués de Avilés a Jose Antonio Caballero. Buenos Aires, 18 de mayo de 1801.

93. "...la tibieza con que se cumplen en este pueblo las superiores ordenes de V.E. relativas a las gracias que su piedad há tenido por conveniente dispensar a los indios libres, pues a ninguno de estos han dado terrenos, ni los auxilios señalados por V.E., hasta la presente fecha. Pueblo de San Carlos. 23 de octubre de 1800. Frey Vicente Paz al Marqués de Avilés. En: DHA. 1914. Tomo III: 371.

La paulatina liberación de los Guaraníes del sistema comunal, con la implícita independencia socioeconómica familiar, significaba a la vez, un "acriollamiento" de la producción regional misionera con el mestizaje poblacional⁹⁴. El Gobernador Intendente del Paraguay proponía la realización de su reglamento socioeconómico para las Misiones como solución "humanitaria" de las dificultades en que se encontraban los indios pueblerinos. Ribera atribuía la decadencia de los pueblos misioneros al abuso de los administradores, pero sin referirse a situaciones económicas difíciles en los mismos pueblos provinciales. Defendió el régimen de "comunidad" como el único adecuado para los indios, a quienes negaba la capacidad para una "libertad-propiedad" o una "libertad-comercio". Resguardábase en el "humanismo racional y paternal" de las Leyes de Indias en oposición a la política de la pretendida liberación comunal.

Según Susnik, el ensayo de liberación se terminó rápidamente y fue sólo parcial, los Guaraníes comunes "reaccionaron violentamente", contra la obligación de faenas comunales, decayendo los pueblos misioneros a causa de la pobreza aún mayor, de indiferencia y libertinaje.⁹⁵ Confieso que he buscado esta "violenta reacción guaraní" pero, he expuesto todo lo que logré encontrar y, honestamente, no se puede ver a los guaraníes con la referida actitud. Es cierto que los pueblos empobrecieron en cuanto los guaraníes desaparecieron de ellos y eso, creo se vincula más al hecho de que los indígenas ya no se sienten obligados a

94. Cfe. SUSNIK. 1990-91:127.

95. Cfe. SUSNIK. 1990-91:128/129.

defender un espacio que no han llegado a asumir como suyo, aunque lo defendieron, mientras les servía de resguardo de otras agresiones coloniales.

4.4. Las realidades económicas y las propuestas de cambio

El análisis acerca de las propuestas de cambio para intensificar la producción y el comercio de los pueblos, ha demostrado el alcance de dichas propuestas según las distintas realidades económicas existentes en la región del Virreinato del Río de la Plata.

Los pueblos-doctrina, herederos del "paternalismo comunal" de los jesuitas ofrecerán dificultades añadidas a la compleja tarea de reorientación económica que se operó a partir de los Proyectos de Bucareli. Las propuestas "liberales" sobre el manejo de la producción y circulación de los bienes de los pueblos de indios, pasan a ser el objeto central de gran parte de los "Proyectos sobre el Gobierno de los Guaraníes".

A los Guaraníes de las Reducciones, los cambios liberalizantes se acercaban a un giro de ciento y ochenta grados que les generarán nuevas preocupaciones cotidianas. Después de siglo y medio de aislamiento de la vida colonial, reproduciendo un sistema de producción y consumo colectivista bajo el atento y paternalista control de los padres y, con la salvaguarda de no ser incorporados al sistema de encomienda; de repente se encuentran que, en el orden socioeconómico, la aburrida rutina y la inagotable estabilidad, son invadidas por la competencia con el vecino más próximo, por el español que pasa a vivir dentro de su pueblo, y por que paulatinamente tienen que pensar en qué comer al día siguiente.

La desigualdad de la economía dual constituía un factor disgregante: por una parte, los trabajos comunales dependientes de la capacidad y honestidad del administrador; por otra, la economía libre de los indígenas basada en su trabajo privado, a través de sus chacras particulares, para las cuales se asignaba solamente dos días semanales para su mantenimiento. Los intereses del gobierno se centraban en el pueblo como cuerpo económico y no precisamente en el pueblo como comunidad de indios.

El cambio introducido por Bucareli adquiere ahora su verdadera dimensión. Los indígenas ya no sienten el pueblo como la célula de seguridad subsistencial y abandonan su pasividad social expresada en la obediencia y en el conformismo pleno. A los intereses comunales del pueblo opusieron los suyos propios e inmediatos. El descaso de los indios comunales hacia las tareas del pueblo y la búsqueda de la libertad mediante la fuga, llevó al proceso de liberación legal, aunque con serias dificultades prácticas.

Pronto las comunidades guaraníes se verían afectadas por la guerra entre España y Portugal (1801), en la cual una vez más los siete pueblos de la banda oriental pasan a la posesión de la Corona lusitana. Motivo más que suficiente para que los ilustrados funcionarios elaboren un nuevo Plan de gobierno para los Guaraníes, a partir de los problemas del gobierno de la provincia. En esta ocasión el secretario del Virrey Avilés tras haber acompañado todo el proceso hasta aquí descrito, intentó la "solución definitiva" para las **Muy interesantes colonias del Río de la Plata.**

La preocupación inicial de los Proyectos de borrar todo lo que existía de jesuítico pasó a concentrarse en

el desarrollo de producción e incremento del comercio, ahora, toca el turno de la preocupación con la frontera. Los Proyectos continúan a repetir el mismo "tratamiento" que llevó a disipar la enfermedad primera convirtiéndola en epidemia. Los Proyectos para el Gobierno de los Guaraníes, se olvidan de los mismos Guaraníes y éstos por su lado, se olvidan del gobierno.

Mediante una "resistencia anárquica", más bien individualista y ocasional, los Guaraníes misioneros paulatinamente lograron su incorporación económica en la sociedad colonial, con las posibilidades que ésta les ofrecía. Las posibilidades que presentan las distintas comunidades y pueblos de se integraren dentro del espacio y de la vida colonial. En esta integración se cuentan las posibilidades económicas que ofrece el mismo sistema colonial para los diferentes grupos sociales, e incluso la propia disponibilidad de éstos para aceptar tales posibilidades. Es aquí que la identidad étnica adquiere la expresión de condición para la integración y para la conformación de lo regional. La potencialidad de cada grupo poseé para recrear sus pautas culturales marcarán de forma definitiva el proceso que se desarrolla de integración y resistencia. Es justo en estos aspectos que el acompañamiento diacrónico de las manifestaciones de resistencia guaraní presenta la trampa que puede llevar el análisis estrictamente sincrónico.

El capítulo siguiente está dedicado al análisis de los registros de la resistencia guaraní. Mientras los registros del siglo XVI y XVII apuntan los fundamentos sobre los cuales se contruyó la idea del empedernido indígena resistente, los registros de la segunda mitad del siglo XVIII, demuestran un indígena que no solamente no resiste como antaño, sino que demanda

formas de incorporarse en la sociedad colonial, tal como se presenta. El análisis diacrónico de estos registros permite comprender como y porque la corriente de la historiografía hagiográfica primero y nacionalista después, se ha utilizado del "mítico pasado guaraní" pero, también posibilita la confirmación de algunos aspectos apuntados acerca de las pautas culturales vigentes en la ocupación guaraní, cuando se hace efectivo el contacto pluriétnico de los diversos grupos indígenas existentes con los principios de la conquista, colonización y reducción de los Guaraníes.

CUADRO IV: Los Gastos del PuebloGastos que tienen los pueblos cada año, irremisiblemente⁹⁶

01.	Tributo a Su Majestad.	19.116
02.	Diezmos, cien por cada pueblo	3.000
03.	Chasquis "gastos de correo a la Provincia, cuarenta pesos cada uno	160
04.	Salarios a los escribanos de las dos procuradorías	600
05.	Limosnas que dan a los Procuradores	100
06.	Sustento que se paga al Colegio de Buenos Aires por el Procurador de Misiones	100
07.	Sustento y vestido de cuatro familias de negros de los dos Oficios	300
08.	Vestido de los dos Procuradores.	100
09.	Por los regalitos que se han de dar a los tesoreros, escribanos, secretarios, Protectores de Indios y semejantes	200
10.	Por la composición y conservación de los almacenes	100
11.	Cada año de cada pueblo se ponen aparte en caja propia cien pesos duros para traer Misiones de Europa	3.000
12.	Visita de los Obispos del Paraguay que, cuando los hay, viene cada año	300
13.	Visita del P. Provincial casi cada tres años	600
14.	Vista del Señor Obispo de Buenos Aires, suelen venir una vez.....	2.000
15.	Quando piden los Gobernadores soldados, que suelen pedir tres a cuatro mil indios, han de ir aviados de caballos, mulas, armas, municiones, yerba, tabaco, vestido y comida; y cuando vuelven hay ordinariamente mucha pérdida de caballos, mulas y armas. _____	
	Estos últimos no son cada año	29.676

96. AHNM. *Jesuitas*, 120, n° 96. Estadísticas y cuentas de los Pueblos. 1700-1707.

Cuadro V: Estado de los Gastos de la Comunidad⁹⁷

Pueblo	Sueldos ⁹⁸	Real Hacienda ⁹⁹
Candelária	300	724
Santa Ana	600	1.220
Loreto	300	644
San Ignacio Miní	300	760
Corpus	450	1.154
San Carlos	300	474
Apóstoles	300	611
Concepción	300	765
San Josef	300	578
St ^a María La Mayor	300	416
Mártires	300	565
San Franc ^o Javier	300	473
Itapúa	300	763
Trinidad	300	431
Jesús	300	543
San Miguel	600	627
San Juan	400	807
San Angel	300	639
San Lorenzo	650	435
San Luis	300	880
San Nicolás	550	959
San Borja	300	512
Santiago	550	1.086
San Cosme	300	474
Santa Rosa	300	598
San Ignacio Guazú	300	484
Ntr ^a Sr ^a de Fe	300	555
Yapeyú	2.250	861
La Cruz	300	785
Santo Tomé	300	588
S. Francisco de Paula	-	Recién fundada -
Total	12.650	20.611

97. AGN. IX: 18-7-6. Disertación de Doblas. 1801.

98. Incluye los sueldos del Administrador a 300 Pesos, del Maestro de Primeras Letras de 150 Pesos a 300 Pesos, del Cirujano a 350 Pesos, del Maestro Herrero a 350 Pesos y del Maestro Carpintero de Construcción a 650 Pesos. A excepción del primero, los demás no son constantes en todos los pueblos.

99. Incluye los Tributos y Mayores Servicios siendo éste último fijado en 100 Pesos para todos los Pueblos.

Sueldos que paga la Real Hacienda anualmente

Cantidad	Concepto	Valor
01-	Gobernador al año	1.200
03-	Theniente de Gobernador	1.600
04-	Ayudantes de los Thenientes a 100 Pesos al año	400
31-	Curas a 300 Pesos al año	9.300
31-	Curas Compañeros a 250 Pesos	7.750
Total 69		20.250

CAPITULO V

LA RESISTENCIA AVA

El presente capítulo está dedicado a discutir el problema de la variación de la resistencia que presentaron los guaraníes en función de las modalidades de contacto que se establecieron en la región, así como los diversos mecanismos de integración utilizados por la sociedad colonial en sus distintos momentos históricos.

El Anexo/Síntesis (en adelante AS:) consta de descripciones elaboradas a partir de los registros de cronistas de los primeros momentos del contacto, así como varios autores jesuitas que escribían según el avance de la "Conquista Espiritual", o de registros inmediatamente posteriores, como las Cartas Anuas y los Manuscritos de la Colección de Angelis sobre la conversión del Guaraní al cristianismo y las dificultades encontradas. Son, pues, fuentes documentales consideradas de gran valor por las "tempranas informaciones" que proporcionan y, ante todo por la forma y el tipo de suceso que registran. En la categoría general de "documentación" se incluyen en las llamadas "fuentes de carácter etnohistórico"; es decir, aquellas que se producen durante "la confrontación de dos sistemas culturales, que se juzgan mutuamente y, entrando en crisis, se revelan".¹

A partir de las fuentes jesuíticas es comprensible que aspectos como la religiosidad y la mitología fuesen tratados de forma superficial. Los registros apenas indican -en la perspectiva eurocristiana- lo que

¹ MELIA. (1981a) 1986:97

necesita ser transformado, lo que puede ser adaptado, lo que necesita ser borrado de la religiosidad guaraní. En esta perspectiva, el superficial tratamiento no significa una percepción al mismo nivel, pues los datos presentados son, ante todo, acerca de las prácticas y de los agentes religiosos. El registro acerca de la configuración de los movimientos de resistencia y, muchos de los aspectos relatados, demuestran que esta percepción existió, aunque sublimada por los propios autores de las fuentes. La comprensión bajo esta perspectiva es posible a través de la analogía etnográfica que indica las constantes posibles y/o alteraciones verificadas en el campo míticorreligioso del Guaraní del siglo XVI hasta la actualidad.

La contemplación de los aspectos que configuran la "resistencia avá", en el sentido que lo entenderían los mismos Guaraníes, como la resistencia "verdaderamente indígena", con las manifestaciones del Guaraní del Reformismo Borbónico proporcionan claves fundamentales para comprender el mismo proceso de integración de estos indígenas en la sociedad colonial. El seguimiento diacrónico de los registros de resistencia expone la adaptación a las normas de la transculturación y la situación en que culmina dicha adaptación: al final del siglo XVIII los Guaraníes están reivindicando como propio aquello que los conquistadores y evangelizadores padecieron para convencerlos que era lo "bueno".

La comprensión del Guaraní conquistado y reducido y resistente del siglo XVI y XVII necesita de su antítesis complementaria del Guaraní colonial, pueblerino y pasivo de la segunda mitad del siglo XVIII. El acompañamiento cronológico del ser-estar guaraní, deshace la comprensión del "tipo ideal" y recrea los parámetros de la "cultura y de la identidad

étnica" a lo largo de los profundos cambios del proceso histórico colonial del Virreinato del Río de la Plata. A través de este deshacer y recrear que se puede lograr una comprensión más amplia de los Guaraníes actuales y su cosmovisión.

5.1. Los registros de la resistencia y sus significados

En su conjunto, las síntesis de las descripciones que se incluyen en el Anexo, tienen los siguientes significados:

1) son movimientos **políticos**, en el sentido que se configuran como **reacción -activa o pasiva-** contra la entrada de los blancos en el espacio Guaraní;

2) representan la lucha por el restablecimiento o mantenimiento de las costumbres y tradiciones, tribales más amenazadas por el avance colonial;

3) más que un revivalismo, el restablecimiento de tradiciones, simboliza la búsqueda de la autonomía perdida, y se desarrolla a partir de:

3.a) intento de expulsión o eliminación de los blancos; colonizadores españoles en el primer momento, jesuitas después.

3.b) en el intento de eliminación de los jesuitas, se observa también la competencia en el campo religioso a través de la transposición de comportamientos cristianos para la expresión Guaraní, teniendo como objetivo un combate más eficaz.

3.c) intento de fuga o aislamiento del contacto sea con el sistema colonial en general, sea con las reducciones.

De esta forma, cuando la realidad del contacto se establece de forma continuada, se verifica una relación

dialéctica entre la "acción-conquistar" del español (administrador/religioso) y la "reacción-conquistado" del indígena. Esta dialéctica se manifestará en las variantes de la resistencia llevada a cabo contra el sistema colonial o contra el proyecto religioso de la reducción. Movimientos o registros que presentan una reacción guerrera, profética o incluso pasiva, traen consigo la necesidad de una identificación soportable del "modo de ser guaraní" adaptado a las novedades de la conquista, y a la vez, el intento de mantener su identidad étnica.

La reacción guaraní cuando encauzada por los chamanes, presenta algunas características propias. Como líder de comunidad, el chamán posee la dimensión profética de la palabra, de la revelación onírica de cantos y danzas necesarios para la transposición religiosa. Un liderazgo de prestigio, sostenido en el carisma de aquel a quien compete la manipulación del mágico y del sobrenatural.

"... los chamanes, los **payés** y **hechiceros** según el vocabulario de la época, eran quienes, interpretando justamente la servidumbre colonial como el mayor mal concreto, organizaban la reacción, y la rebelión contra dicho régimen, y esto a partir de la propia mitología y mediante la revitalización de los ritos tradicionales." ²

La resistencia chamánica está basada en el manoseo de los valores religiosos, y de ahí proviene su éxito, entre los Guaraníes. Por tanto, el cauce por el cual el chamán incita y desarrolla los movimientos es el campo

² MELIA.(1981b) 1986:39.

mítico-religioso. En esta medida, la reacción no significa solamente una respuesta rebelde contra la opresión del conquistador, pero ante todo una afirmación de la identidad cultural y del modo de ser tradicional.

Según Melià, en este caso, la religión guaraní no está instrumentalizada visando la liberación, sino que es una forma que orienta el movimiento.

"Mas que una reacción, és una búsqueda. De ahí la gratuidad de la danza ritual como expresión sin más de un modo de ser irreductível frente a la cultura del nuevo dominador".³

Sin embargo, en lo que se refiere al liderazgo de los movimientos, no es posible distinguir de forma precisa cuando se trata de un cacique o un chamán, porque en el contexto tribal no se verifica esta distinción tan rígida. La mayor parte de los registros se refiere a un "Cacique Principal" que era a la vez "Médico-Hechicero", o sencillamente "familiar del demónio". Pero, es posible percibir una distinción en el modo en que se encaminan las luchas por el retorno y/o mantenimiento de las tradiciones tribales.

El análisis que sigue, busca demostrar los **significados** de los movimientos a través de las formas de reacción de los Guaraníes. La reafirmación de su "ethos" a través de la reacción contra la colonización, se refleja en la propuesta de combate y expulsión de los colonos españoles y la reacción contra la cristianización, aparece en los intentos de eliminación de los jesuitas. Según el caso, la propuesta de fuga o

³ MELIÀ. (1981b) 1986:38.

aislamiento en los montes, suele aparecer como resultado de la imposibilidad de alcanzar los propósitos del movimiento. Esta situación, en particular, será estudiada dentro de los diferentes contextos en que aparezca.

5.2. Respuestas Guaraníes al Proyecto Colonial

Los primeros momentos de la conquista señalan por un lado una admiración por el conquistador y por otro, un gran temor por el poder de fuego. Las novedades traídas y las posibilidades de una ventajosa alianza contra los tradicionales enemigos tribales contribuye para la buena acogida de parte de los Guaraní.

Por su localización (Ver Mapa III) justo en la frontera con los Payaguás, los Carios mantuvieron siempre un espíritu guerrero y conquistador. Al acompañar los españoles en sus incursiones por el Río Paraguay y el Chaco, los Cario tuvieron una posibilidad más para superaren sus enemigos culturales.

Sin embargo, es digno de ser subrayado que, aún en la década de 1530, junto a la ventaja de tener a los españoles en sus guerras intertribales, manifestáse también un violento ambiente de reacción Guaraní. Los intentos en resistir al poder de fuego de los arcabuces con arcos y flechas conlleva la inevitable sumisión a la voluntad del más fuerte. El diálogo de sordos y la violenta represión de los combates de la década de 1530 diseña las bases sobre las cuales se ha efectivado la alianza hispano-guaraní, pues la "entrega de mujeres" en 1537 ya presenta el principio de subyugación de los, hasta entonces, valientes guerreros Cario.

Ofrecieron al capitán Juan de Ayolas, seis mujeres, siendo la mayor de 18 años, seis venados y otras piezas. Pidieron que nos quedásemos con ellos y asignaron dos mujeres a cada soldado para que les cuidase y lavase la ropa. También dieron comida y todo lo necesario para el mantenimiento, y así, según Schmidel, "nos quedamos en paz".⁴

La amplitud de favores y servicios implícita en la alianza hispano-guaraní obligaba al indígena a una responsabilidad de manutención física y de defensa del español.

La primera negativa de prestación de servicio militar y una falsa colaboración como guías, aparece con Arecaré en 1542. (AS:1540/43) Más importante que la demostración de enemistad de Arecaré con los cristianos (españoles e indígenas aliados) es que al decretarse su muerte, se inicia la organización de fuerzas guaraníes contra los cambios introducidos en la convivencia entre guaraníes y españoles

La sobrecarga de mantenimiento de los colonos durante los primeros años de la conquista, afectaba de forma intensa la potencialidad económica de los Guaraníes. El compromiso de fornecer víveres a los españoles hizo con que desapareciera, casi en su totalidad el interés sócio-cultural del cultivo. La manifestación de la superioridad de la capacidad de subsistencia a través de los prestigiosos convites inter comunitarios, era cada vez más raro. Sin embargo, la subyugación de Tabaré se efectiva cuando los españoles apresan las mujeres y niños del pueblo, indicando que, era preferible la sumisión económica a la continuidad

⁴ SCHIMIDEL.(1534-54). 1986:47. AS:1537

de los lazos de parentesco con los vínculos de amistad y respecto entre español y Guaraní.

La situación de las mujeres guaraníes entregadas a los españoles que relata Martín González, justifica la preocupación indígena en resguardarlas:

"Querer decir y anunciar por esta las yndias que se an traydo á esta cibidad, despues de la prisión del Governador Cabeza de Vaca, seria nuncha acabar; pero paresçeme que serán casi çinquenta mill yndias, antes más que menos; y aora al presente estaran entre los cristianos quinze mill, y todas las demas son muertas, las cuales mueren de malos tratamientos y de mal onradas, y puestos que ya aquellos son causa de sus muertes, las traen á sepultar á las yglesias y çimenterios, esto no hazen, antes las entierren y mandan enterrar por los campos á la usança de los yndios."⁵

Poco a poco la defensa de las mujeres y niños de los "tavá" (pueblos/núcleos) que se resisten al español, va a adquirir el papel de defensa étnico cultural.

En el movimiento de 1544 (AS: 1544-46) aparece ya la "retirada de las mujeres para el monte", aspecto que volverá a aparecer en muchas otras ocasiones. En este momento el Guaraní percibe también la posibilidad de utilizarse la falta de cohesión política del Império Español en el Río de la Plata para generalizar el estado de rebelión. Quizá el intento de retomar el dominio de la región explique la alianza de los

⁵ Carta de Martín González, clérigo, al Emperador Don Carlos, dando noticias de las expediciones hechas y de los atropellos cometidos despues de la prisión del gobernador Alvar Nuñez Cabeza de Vaca. Asunción, 25 de junio de 1556. Cl.; 1974(II):608-609.

Guaraníes con sus tradicionales enemigos Agaz-Payaguá, y quizá también, el temor de los españoles de que eso se concretice, hizo con que estos últimos estableciesen alianza con las, siempre combatidas, naciones del Chaco.

Pese a que los españoles tengan a su favor el invencible poder de fuego, su victoria solo se hace posible a través de la alianza de éstos con un cacique -orevá, de forma exclusiva de su comunidad⁶- les proporcionó la información para armar la estrategia de ataque. A este cacique le importaba ante todo, mantener la integridad de su linaje de la amenaza de españoles y/o enemigos tribales. Son las manifestaciones de las disensiones internas de las comunidades Guaraníes durante este período.

"... la figura de tales caciques-traidores era frecuente en el siglo XVI; ésto demuestra la falta de unión sócio-política de los guaraníes y un cierto ethos de exclusividad de cada comunidad pequeña o aldeana, una estrecha conciencia orevá (nosotros exclusivamente), pero apenas una aceptación conveniente de ñandevá (nosotros inclusivamente)." ⁷

A partir de la segunda mitad del siglo XVI, la desorganización inicial del Império Español en el Río de Plata ya se ha superado, sobre todo en lo que se refiere a las formas de control de los indígenas.

En el contexto de imposiciones coloniales, la resistencia guaraní suele manifestarse de forma pasiva.

⁶ Ver el apartado de Economía y Parentesco en el Capítulo I; ore= nosotros exclusivo a una comunidad o parentela en particular. (Cfe. MONTOYA.1639(a): 258Vto).

⁷ SUSNIK. 1965:220

Esto es, los Guaraníes se resguardan de una reivindicación o incluso de una práctica de su antiguo proceder, sin necesariamente, entrar en enfrentamiento con lo que lo amenaza. Muchas veces son sublevaciones o levantamientos que no tienen continuación.

La resistencia pasiva se manifiesta de varias formas pero siempre se verifica la falta de enfrentamiento directo: a veces son sublevaciones o levantamientos que no tienen continuidad; otras aparece a través de la formación de una comunidad alejada con claros objetivos de buscar aislarse del contacto; o aún cuando la negación de una coyuntura externa desfavorable se consuma con la fuga para los montes. Es la forma de resistencia más registrada en el siglo XVII, cuando existen formas más sutiles y eficaces para evitar la rebelión de los indígenas.⁸

El movimiento de 1556 (AS: Idem) es el único ejemplo del siglo XVI que demuestra una resistencia pasiva, aunque con claros rasgos mesiánicos, en un contexto que institucionaliza la explotación de la mano obra indígena. Pese a que la propuesta aparezca como "volver a sus cantares pasados" no presenta ninguna alternativa de cambio de la situación del Guaraní que a partir de entonces está ya bajo la sumisión del sistema de encomienda.

Entre 1559/61 (AS:Idem) ocurre una rebelión por las áreas donde el control español es más débil al cual, por ejemplo los Carios de Asunción no participan sino como aliados de los españoles. La emergencia del

⁸ Aunque debe ser contextualizado en su momento histórico, se puede avanzar que la pasividad será también la reacción más registrada durante la segunda mitad del siglo XVIII, aunque no se verifique por el lado de la administración colonial formas "muy sutiles para evitar la rebelión".

trabajo compulsorio de la mita/yanaconato y la asociación de este servicio con la neolítica "tapiización"⁹, sirve de explicación para el lema de "libertad y guerra sangrienta contra los españoles". La posibilidad de contar con una nueva arma (flechas envenenadas) impulsa el *ethos* guerrero y envuelve las regiones más alejadas de Asunción en un verdadero combate contra los españoles dispersos por la campaña. Es significativo que, estando el tradicional espacio social (aldeas) bajo constante amenaza, los indígenas busquen refugio en el monte. Con el desarrollo de la conquista el espacio habitable -a nivel de manutención de vida tradicional- pasa a ser el monte y no más la aldea/pueblo.

El espacio antes destinado a la chacra y a las cacerías¹⁰, aún aparecerá muchas veces como refugio de la vida tradicional.

⁹ **Tapil**, corresponde más o menos a tomarse esclavo, según Montoya, Y. *teñi* es "generación, esclavo: y así llama el Guaraní a las demás naciones" (1639(a):355Vto). Según, Susnik, la práctica de "tapiización" sobre los grupos de la periferia de sus áreas servía como "un verdadero mecanismo del poder expansivo de la sociedad neolítica; sujetaban a los grupos *tapiizados*, con su firme presencia, vigilabanlos mediante el "avá-nêê" y servíanse de ellos si las circunstancias subsistenciales así lo exigían". (SUSNIK, B. 1979/80:10).

"Avá-nêê" corresponde a una dimensión del concepto de "avá-idad" - identificación étnica, que se vincula al lenguaje, "lengua del hombre verdadero). Id. Ibid:12

¹⁰ Las distintas formas de ocupación del espacio guaraní, pueden ser apreciadas según la declaración "anónima" de 1620: "...es gente labradora siempre siembra en montes y cada tres años por lo menos mudan chacra. ... Habitan casas bien hechas en cima de buenos horcones ... algunas tienen ocho o diez horcones y otras más o menos conforme el cacique tiene los basallos porque todos suelen vivir en una casa Sus poblaciones antes de reducirse son pequeñas porque como siembran en los montes quieren estar poco porque no se les acaben y también por tener sus pescaderos y caçaderos acomodados". (MCA. I:166-167. "Informe de un jesuita anónimo, sobre las ciudades del Paraguay y del Guayrá españoles, indios y mestizos. Diciembre, 1620). El "anónimo" según Meliá, es probable que sea Marciel Lorenzana. (Cfe. MELIÁ. 1987b:25) A través de estas declaraciones, es posible percibir las distintas ocupaciones del espacio por el Guaraní- la dimensión económica: como la chacra, la zona de caza y pesca; los poblados, pequeños en función de la relación

A partir de 1564, la cantidad de focos rebeldes, dispersos por la provincia, anuncian la predisposición de los indígenas de emprenderen una reacción armada, aunque bajo la firme vigilancia de los trabajos de yanaconato. Es el momento en que vuelve a aparecer el registro de grupos indígenas antes enemigos, ahora aliados bajo un objetivo común: "consumir a los españoles".

El hecho de al final de 1570 (AS: 1569-70, 1570-a,b,c) estaren rebelados los Paranaés, los Itatines, los Guarambarenses, los Mondayenses y los Tobatines de Yerquisaba en alianza con los Payaguá (Ver Mapa I) indica la percepción de la unilateralidad de la alianza sellada al principio de la conquista y la clara intención de los indígenas en demostrar que la "inicial disponibilidad" ya no es válida; tal como hizo el "receptivo" cacique de Itatín que asesinó a Nuflo Chaves (AS:1568-a)

En el período de 1570/90 se establecen los pueblos de encomenderos, implántase el sistema de mita y empiezan las estancias de ganado que aparecieron como móvil de muchas rebeliones y aumento de la fuga para el monte.

Entre las rebeliones ocurridas en ese momento, está la Revuelta de Oberá (AS:1579) que presenta

población/producción; y la dimensión social, a través de la casa, dónde se desarrolla la vida comunitaria del Guaraní.

Los principios de la dinamicidad sócioeconómica necesitan de la comprensión de la ocupación de estos espacios. Por eso, cuando aparece el registro de la "huida hacia los montes" se puede leer el abandono de la vida comunitaria y una preocupación inmediata con las pautas tradicionales de mantenimiento y supervivencia físico-cultural.

múltiples aspectos que merecen un análisis más detallado.

5.2.1. Oberá, Oberá, Oberá,/Payutupa, Yanbebe, hyie, hyie, hyie

Las características del personaje Oberá, entendido como liderazgo tribal están más relacionadas con el profético *Karai-andante*¹¹ que con el chamán comunitario, pues "vá tierra adentro predicando". Otorgábase un origen divino, con la misión de liberar su pueblo de la subyugación de los españoles. Dicha promesa está garantizada a través de su elocuencia en afirmar el dominio de las fuerzas sobrenaturales como el haber guardado consigo "un cometa" (¿se podría asociar con el temible poder de fuego de los españoles?) para ser utilizado en combate "contra todos los cristianos".

Para definir y mantener su comunidad, delega a sus hijos "funciones sacerdotales" como la práctica del rebautismo, admitía adoraciones y ofrendas a su persona, retribuyéndolas con el permiso de "vivir según las leyes de su antojo", en las que se incluya la poligamia, los cantos y danzas.¹² Entre las adoraciones destaca el canto que entitula este apartado que significa, según la traducción en el poema de Barco de Centenera: "Resplandor, resplandor, resplandor/ del padre, /también Dios de nosotros".¹³

¹¹ Esta denominación sigue la distinción entre shamán y Karai realizada por Hélène Clastres, que considera este último como un rango superior en la jerarquía vinculada al chamanismo. Por la relevancia que poseen estos aspectos dentro de la cultura gurani, será tratado con más detalle en el Capítulo VI.

¹² LOZANO. 1873-75. T.III:212-213.

¹³ BARCO DE CENTENERA, M. (1602). Canto XX:296. En. CODA. III:298.

Los objetivos, las promesas y las alianzas de Oberá y sus adeptos hizo con que se alastrase la rebelión y en esta expansión Oberá aprovecha para aumentar y *divinizar* aún más su personaje. Esto es lo que indica la existencia de tres "sacerdotes-mestizos" encargados en "promover la secta". Las dimensiones, incluso geográficas, que alcanza el movimiento dá lugar también a las disputas intra-tribales que intentan desestabilizar el liderazgo de Oberá.

Pero la garantía de ofrecer un destino seguro para sus adeptos, a través del control de las fuerzas sobrenaturales incita a la creación de una "sicosis colectiva" que mantiene la efervescencia del movimiento. La posibilidad de liberación induce a la supersticiosa cerimonia de "esparcir cenizas" que habían ofrecido a Oberá, creyendo que así "como la ceniza se disipa en el aire, así ellos habrán de acabar con los cristianos".¹⁴

Pese a las dificultades impuestas por la competencia entre jefes de prestigio, Oberá encauza una resistencia armada contra los cristianos, y donde el coraje y constancia de algunos de sus guerreros -aunque inútiles-, demuestran la fuerte creencia en una posibilidad de victoria incluso contra las armas de fuego. La represión de parte del gobierno colonial logra aprisionar algunos discípulos de Oberá, con excepción de aquellos que huyeran para los montes.

Así, el personaje de Oberá presenta un conjunto de caracteres *mesiánicos*¹⁵ pero su rebelión es, en

¹⁴ BARCO DE CENTENERA(1602). Canto XX: 311. En CODA. III:298

¹⁵ La condición para que un personaje obtenga éxito es posser vocación a la mesianidad. Ella representa "... el móvil final que activará las tendencias carentes, que

esencia, profética¹⁶. Al sellar alianzas con otros grupos, Oberá demuestra una "preocupación fiande" hacia el Guaraní colonial y no restringida a una comunidad como la gran parte de los chamanes. A la identificación de los males que afectan su pueblo, Oberá busca revitalizar ritos y ceremonias religiosas que posibiliten a los Guaraníes rebelados esa misma percepción de busca de identidad. Por otro lado, como también es necesario ofrecer respuestas eficaces contra ciertas imposiciones como el bautismo, Oberá institucionaliza ritos como el rebautismo, que pese a la apariencia de apóstata, manifiesta un intento de se reencontrar como Guaraní "...entre los Guaraní la persona no se llama de este u otro modo, sino que es su nombre".¹⁷ Las proporciones que adquirió el movimiento, y el final de la revuelta, demuestran que representan el prototipo de incitación que más preocupa las autoridades administrativas y religiosas de la colonia, en la medida que produce una considerable resonancia entre los indígenas. Si esto sucede, es porque Oberá ofrece suficientes referencias

hará explotar los determinantes sócioeconómicos, políticos y religiosos que duermen en el interior de las sociedades." (PEREIRA DE QUEIROZ. 1975:122)

¹⁶ Ver el apartado "Profetas y Profecias" en el capítulo VI. El *carisma personal profético*, tiene condicionado su desaparición en función del reconocimiento del grupo. Por eso la calidad extraordinaria de una persona y el reconocimiento de esta calidad por el grupo social, son dos criterios fundamentales indisociables del carisma en su sentido pleno. (SEGUY. 1982:9-10 En: ORO. 1989:68.).

La caracterización profética del Karáí comprende fundamentalmente esta *anunciación religiosa de un mandato divino* y es en esta acepción que se considera el "profeta guaraní".

¹⁷ El nombre en cierto caso es, a sus ojos, un pedazo del alma de su poseedor, mejor se identifica con la persona formando un todo inseparable. (NIMUENDAJU, (1944). 1978:18). Para los Mbyá constituye parte integrante de la naturaleza del hombre. Para los Guaykí; "el ser humano no es simplemente comparable con tal animal, es, por su naturaleza, tal animal en forma humana". (CADOGAN. 1960-b:36-37). El asignar equivocadamente a una persona un nombre que no le corresponde es causa de graves trastornos físicos y nerviosos. "Como último recurso para salvarle la vida a una persona desahuciada, se procede a cambiarle el nombre". (CADOGAN. 1965:11).

-sean tradicionales, sean producidas por la latente sicosis del avance colonial- en las cuales los Guaraníes depositan su esperanza y confianza para lograren su liberación.

5.2.2. Tres décadas de emboscadas

En las tres últimas décadas del siglo XVI, las rebeliones son llevadas contra la totalidad (perceptible) del sistema colonial: "contra Dios y Su Majestad", o "contra la doctrina cristiana y los encomenderos". En este momento aparece de forma muy evidente la vinculación entre el guerrerismo guaraní y el respaldo mágico de la agitación chamánica. La repetición en los relatos de que "por causa de ciertos cantores" están los indios rebelados, confirma dicha vinculación.

Los últimos movimientos de 1580/92 (AS:1582-99) muestran el rechazo a las imposiciones socio-económicas de la prestación de servicio a través de la revitalización de los ritos tradicionales; o aún, en pequeñas emboscadas dificultando el establecimiento de los españoles. Hasta el final del *século XVI*, estas rebeliones presentan las características de una resistencia armada y violenta contra el español en particular o contra el sistema colonial.

Pese al impulso guerrero, el final de las sublevaciones apuntan también la inevitable sumisión del indígena, en un sistema que intenta asimilar la población guaraní para el mantenimiento de padrones económico ajenos. Las declaraciones de Aguirre manifiestan esta transformación del Guaraní hasta la

conquista y, sojuzgado en la actualidad del referido registro:

"Hoy son reputados los guaraníes por los indios más pusilámines y sin embargo están demostrando eran antiguamente de los más guerreros de estas regiones. Daban la ley y en verdad que el arrojo y disposición con que recibieron las descargas españolas y luego estrecharse cuerpo a cuerpo, los distingue tanto que no lo hiciesen otras nacionesIrala, Cabeza de Vaca y los más Gobernadores nos acreditan todavía con sus firmas los sensibles que les eran los trabajos, las vejaciones y la miserias de los indios; pero creyéndose fué su destino el de servir a los españoles por todos los lados se veían acabar por la muerte, por la guerra y más que todo porque las familias o chusmas cuyo servicio era el más estimable, breve daban fin a sus naturales generaciones." 18

5.2.3. El (perdido) Paraíso de Mahoma

El ataque de 1610 (AS: 1610) a los españoles e indios aliados revela un intento de los Paranás de negación de una situación terminal relatada por Aguirre -"fue su destino el de servir a los españoles"- . Si hasta entonces el impulso guerrero había sido derrotado por el poder de fuego, ahora los caciques del Paraná parecen utilizarse de una nueva estrategia que se presenta al europeo como declaradamente violenta. Es muy probable que hechos relatados como: los Paraná se presentan para una "visita", hacen prisioneros en un momento de distracción de los "Mahoma" y, dejan las canoas preparadas de antemano para la fuga; indiquen que la

18 AGUIRRE.(1793). 1947:158.

propuesta ya no es entrar en confrontación directa con las invencibles armas de los españoles.

Sin embargo la belicosidad ahora parece transformarse con la amenaza (y ejecución) de la práctica antropofágica. Los convites antropofágicos con los prisioneros de guerra, era para los Guaraníes, "una fiesta muy especial, que ellos hacían con muchas ceremonias"¹⁹. De esta forma, la realización de estas ceremonias implicaba la necesidad de una autoafirmación de la identidad grupal e individual; "servían de medio frecuente para renovar la conciencia avá"²⁰

El español con el cual el Guaraní había aceptado establecer una alianza, ya se ha transformado en un encomendero sin más. Al Guaraní, que en el periodo prehispánico sometía a sus pautas culturales los grupos conquistados, restaba resistir a la sumisión implícita en una armoniosa convivencia con el español.

La agitación de Paytará (AS:1616) puede ser considerada pasiva en su forma pero revolucionaria en su contenido. Paytará encabeza una reacción, en el sentido pleno de la palabra, a las novedades traídas por el cristianismo y por la administración española. Interpreta a su forma "la libertad de trabajo"²¹, conforme a las necesidades de los indígenas. Propone no solamente la vuelta a las antiguas costumbres, pero

¹⁹ RUIZ DE MONTOYA. 1639-a:75 Vº.

²⁰ SUSNIK. 1979/80:15.

²¹ La libertad de la mita concedida por el Oidor de Charcas, D. Francisco de Alfaro (1611) era el punto clave de sus Ordenanzas. Se anularon las encomiendas de yanaconas y asimismo se eximió de la obligación de prestar servicios de carácter personal a sus encomenderos. (Cfe. CAÑEDO-ARGÜELLES. 1988: 107/109).

busca en la mitología Guaraní²² la garantía de su liderazgo.

Por vez primera, pero no solamente por eso, es significativo: la reutilización del ritual de perforación de los labios y el uso del *tembetá* - "expresión de avá" (hombre verdadero), el intercambio de mujeres entre los varones indígenas como respuesta a la ilusión del cuñadazgo con el español; y aún la muerte de animales como los perros, que representan la cercanía hispana en su espacio.

Tales aspectos pueden ser interpretados como recursos de mantener la identidad "avá", de responder a la desfiguración étnica del Guaraní, que si sucederan otras veces no han sido registradas. Añádase a esto la negación del bautismo y del nombre cristiano, que significa, como ya se refirió antes, la pérdida del alma Guaraní.

5.2.4. Restos de la resistencia activa

La "violenta y antropofágica" resistencia que la Provincia de Tayaoba²³ mantiene contra cualquier acercamiento externo a ellos, también demuestra la definitiva disposición en evitar la entrada en su comarca, sea de soldados de la Corona o de los soldados de Cristo. (AS: 1595, 1625-d, 1627-a, 1628-a) Con el propósito de mantenerse aislados del contacto con europeos -también de indios enemigos- y cultivando su tradicional forma de ser, los Tayaobá también buscan

²² El concepto de almas reencarnadas de los chamanes y el concepto de "feto hablante" o "alma hablante" siguiendo el mito de Gemelos, adquieren una percepción cristiana de Dios reencarnado. (Cfe. SUSNIK. 1965:225)

refugio en la retirada para los montes, siempre más para el interior de la selva. Ejemplo de esta resistencia con refugio en los montes está es el primer contacto registrado con esta Provincia. (AS: 1595).

Los tres españoles enviados por el Gobernador en 1627 (AS: 1627-d), con el objetivo de fundar un pueblo entre los Uruguayá, ocasiona un auténtico motín reduccional que presenta grados de xenofobia contra cualquier expresión no-avá. Sin embargo, el motín también puede relacionarse con el respaldo y la aceptación por parte de los Guaraníes de las promesas y garantías ofrecidas por los jesuitas.

El último movimiento de resistencia activa de los Guaraníes²⁴, se presenta como una síntesis circunstancial de las rebeliones que le precedieron. Aunque restringido a la región de Arecayá (AS:1660) bajo el punto de vista étnico, presenta varias formas de contestación de un Guaraní que ya ha asumido su inserción en el sistema colonial. Por eso el combate se

²³ Tayaobá es el Jefe Principal de la Provincia de Iñeay, en el Guayrá.

²⁴ Hay que decir que se considera 1660 como la fecha del "último movimiento de resistencia" (activa), a sabiendas que existen registros de movimientos posteriores; pero que tanto en su estructura, como sus reivindicaciones y/o sus mensajes, reflejan aspectos vinculados más con la imposición de condiciones, abriendo así espacio para el proceso de asimilación por el sistema colonial, que la resistencia guaraní por el mantenimiento de su identidad. Entre éstos se puede citar la rebelión del cacique Pedro M'būga en 1661, que reivindicaba la autonomía cacical para el comando del pueblo, contraponiéndose al paternalismo jesuítico sobre las actividades socio-económicas, pero dejándoles completa autonomía en lo religioso: "Cuiden Uds. del religioso y dejen a nosotros lo demás"(KERN. 1982:282-95). No hace falta adentrarse demasiado en la cultura guaraní para comprender que al hacer una concesión religiosa en estos niveles, poco queda ya de Guaraní. En el mismo sentido está la famosa "Guerra Guaranítica" (1754-56), (XAVIER HENIS, 1754). En: CODA. Tomo V:477-564); en que valga la paradoja de una "guerra pasiva", pues la defensa armada de "las tierras que eran suyas, sus pueblos, sus iglesias..." sirve más para la comprensión de la captación política por que pasaron los ex-líderes tribales dentro del sistema jesuítico, anunciando, de cierta forma, el comportamiento que van a presentar los Caciques y Corregidores durante la segunda mitad del siglo XVIII.

realiza directamente hacia los aspectos que identifica como más amenazadores de su integridad físico-cultural.

El levantamiento armado contra el Gobernador y sus soldados, es semejante a los primeros movimientos del siglo XVI, en los que predominaba el impulso guerrero y dominador del Guaraní neolítico contra la invasión y establecimiento del conquistador en su territorio. Pero mientras en el siglo XVI la lucha se centraba contra el *Karaí-español* ("el hombre del fuego mágico"), ahora la revuelta es contra un español muy concreto, -administrador-encomendero. La transformación del español-aliado en enemigo que se produce a lo largo de todo el período colonial, intensifica el espíritu de belicosidad. En este momento, si no llega a sellarse una alianza con tribus antes enemigas, existe eso sí una complicidad entre indígenas contra europeos.

Los movimientos hasta entonces, tenían una propuesta de preservar el espacio de las comunidades indígenas del acercamiento o inserción de extranjeros. El Guaraní identifica a individuos (administrador e jesuita) como responsables directos de la amenaza a que están expuestos. La dimensión espacial y populacional de los revoltosos de Arecayá es semejante a las anteriores rebeliones, pero hay una sustanciosa diferencia en lo que es combatido, negado o reivindicado: un ataque armado contra el Gobernador de Asunción para demostrar la insatisfacción con la situación colonial; las negativas de cumplimiento de las obligaciones del sistema de trabajo y las reivindicaciones por el fin de las imposiciones cristiano-occidentales.

Estos aspectos indican la percepción de la situación colonial que posee puntos específicos que serán combatidos. Sin embargo no significa que los

Guaraní tengan adquirido la "racionalidad sóciocultural, política y económica de la civilización occidental" que desde el principio de la conquista intentan imponerles. Por la dinámica cultural de las sociedades en contacto, los Guaraníes han cambiado, o de forma más precisa han adaptado su forma de lucha. El combate por las reivindicaciones presentadas en el movimiento, traen en si mismas la negación en acceder a la sumisión y en no abandonar sus pautas de identidad étnica

Considerar esta rebelión como una síntese e los movimientos de resistencia activa entre Guaraní, está fundamentado en los aspectos que a menudo aparecen en la mayoría de los levantamientos: las motivaciones guaraníes para encaminar y mantener una revuelta, así como la correspondiente actitud de la administración española en relación al levantamiento. En esta última evidentemente está la violenta represión y subyugación de los revoltosos. Pero también porque la rebelión de Arecayá presenta características generales de la resistencia socioreligiosa de los Guaraníes a la colonización y a la cristianización. Éstas pueden ser sintetizadas en el objetivo inicial y en las declaraciones del testigo Gerónimo Méndez el líder, Rodrigo Yaguariguay.

"... Dejarla sin cabeza en el gobierno y después en unión general que tenían segura con la convocación hecha, destruir Villa Rica del Espíritu Santo y esta ciudad (Arecayá) para fundar en ella su asiento."²⁵

²⁵ AGI. Charcas, 33. Carta del Cabildo de Asunción, del 31 de diciembre de 1660. En: VELAZQUEZ. 1965:41-48.

Pese a las declaraciones de Aguirre anteriormente citada, transmitieren una visión demasiado fatalista acerca de los Guaraníes dentro del contexto colonial, es cierto que la llegada de los españoles en el espacio indígena, ha traído para este último la *desintegración social* y una acentuada caída demográfica. La economía tradicional guaraní, sobre todo en sus aspectos comunitarios, fue profundamente alterada con la inserción del indígena en el sistema de producción y trabajo implantado por el capitalismo moderno. Además, la sustancial modificación de su espacio, con el establecimiento de las ciudades, pueblos, reducciones, desorienta al Guarani, en la medida en que desestructura el vínculo aldeano. Vínculo que también es alterado con la "saca de mozas" y los lazos de parentesco que se establecen con los colonos, ocasionando la caída demográfica de la población indígena.

Esta desorientación se manifiesta en la violencia guerrera o en la exaltación agresiva de los chamanes; estimula, en la mentalidad guaraní, la sicosis del "fin del mundo" que tendrá nuevo impulso de la actividad religiosa en el siglo XVII.

5.3. Reacción contra la cristianización: "Yo te bautizo para sacarte el bautismo".

Con la llegada de la religión cristiana y el inicio del proceso de reducción, surgirá una confrontación muy particular entre el liderazgo de los chamanes con los primeros religiosos. En efecto, con la introducción del cristianismo, la religión, las creencias, los ritos tradicionales y, por extensión, los chamanes, serán directamente combatidos. Este

combate supone, desde luego, una comunicación de los sistemas religiosos. Religiosidad cristiana y guaraní, al mismo tiempo que intentan anularse, buscan una en la otra las referencias para un mantenimiento independiente.

"Para la religión autóctona, la nueva religión tiene una triple actitud: de menosprecio (que conlleva ignorancia), de desprecio (que provoca rechazo) y de oposición (que requiere desprecio)."²⁶

En este cuadro, el chamán no se limita a ejecutar prácticas mágicas. Asume también -y sobre todo- el papel de "buscador de visiones", mezclando sueños, viajes místicos y la inmediata preocupación con su comunidad. El chamán pasa a reinterpretar algunos conceptos cristianos, dentro del su pauta sicomental, conforme los "visto y oído". Por otro lado, tal imitación corresponde al tradicional convencimiento, propios del chamanismo, de que el enemigo puede ser vencido al adueñarse de sus poderes mágicos.²⁷

Conceptos cristianos como infierno, pecado/castigo, bautismo, entre otros, al ser traspasados a las pautas sicomentales de los Guaraníes, son usados por los chamanes como refuerzo de su poder de amenaza y combate a las novedades de las reducciones. El cacique y hechicero Miguel Artiguaye, (AS:1614) por ejemplo, dice que fueron los demonios quienes enviaron a los misioneros; Juan Cuára (1625-c) amenaza con el castigo de transformar a todos en sapos y ranas en caso de que no lo adorasen como deidad.

²⁶ MELIA (1974). 1986:157.

²⁷ Cfe. SUSNIK. 1979/80:167.

Así, la resistencia emprendida por los chamanes adquiere eficacia cuando es posible reunir las reivindicaciones del *ñande reko* Guaraní (nuestro modo de ser), con las respuestas o rechazos equiparables a las ventajas ofrecidas por los jesuitas. Por eso, en muchas ocasiones, la resistencia se dirige también contra los neófitos de las reducciones, es decir, aquellos indígenas que han aceptado el *status* de cristiano y se dejaron dominar por las novedades y garantías de un modo de ser impuesto desde fuera. El ejemplo más significativo de este caso es el rechazo de los Uruguayenses en 1619 a Ñesú y luego los discursos de Potirava a éste (AS: 1628c). También las constantes batallas entre los "ejércitos de la fe" y los "rebeldes infieles" demuestran la competencia interna entre la religiosidad guaraní y la cristiana.

5.3.1. Una carga demasiado pesada: El abandono de la poligamia

"¿Qué doctrina aveis traído? ¿Qué descanso, y contento? Nuestros antepasados vivieron con libertad, teniendo a su sabor las mugeres que querían, sin que nadie fuese de la mano, con que vivieron, y pasaron su vida con alegría; y vosotros quereis destruir las tradiciones suyas, y ponernos una tan pesada carga como atarnos con una muger".²⁸

En la pretendida rebelión de Miguel Artiguaye (AS:1614), la reivindicación más constante del "antiguo y buen modo de ser de nuestros antepasados" pasa por el impedimento del mantenimiento de la poligamia. Hasta

²⁸ RUIZ DE MONTOYA. 1639-b: 161-17.

ese momento, los lazos inherentes a la poligamia y cuñadazgo antes de impedir, facilitaban las relaciones hispano-guaraníes, pese a las continuas respuestas de los indígenas al segundo. Pero a partir del inicio de la labor misionera, y casi hasta su final, aparecerá como dificultad básica para la completa cristianización.

La razón principal era que a los sacerdotes la práctica de la poligamia configuraba una violación de las leyes de Dios, contraria por lo tanto a la "vida política y humana". En segundo lugar, porque, estando asociada al teyy-rú (jefe de linaje), implicaba en ganar o perder toda la parentela correspondiente; según la aceptación o el rechazo del cacique a permanecer "atado" a la primera mujer.

Los discursos de Artiguaye, del "enviado del demonio" (1625-b), de los hechiceros del Guayrá (1626-c), del cacique de San Jose (1627-b), de Potirava (1628-c) y de Tayubay (1637-37), hacen referencias directas a la imposibilidad y a la desmoralización de aceptar la imposición del casamiento cristiano.

Tanto en el caso de Artiguaye, como de Tayaoba (1627-a), Guirabera (1628-a), del cacique de San José (1627-b) o aún del cacique de San Javier (1627-c), la conversión aparece estrictamente vinculada al abandono de las concubinas y "el mantenerse con la primera y verdadera mujer". También se verifica la misma vinculación cuando el castigo del pecado de la poligamia viene a través de la enfermedad o muerte de las mujeres o incluso del propio "marido pecador".

Con Artiguaye, aparece además, la revitalización de los ritos de guerra, con la marcha de los guerreros del pueblo, el resurgimiento de la elocuencia de un

jefe de comunidad y la firme creencia de que exterminando al intermediario, es decir, al cura, eliminarán todos los males sufridos por los Guaraníes reducidos. Aunque demuestre la imposibilidad de convivir con las imposiciones de la religión cristiana, Artiguaye toma ideas y terminos prestados del cristianismo para sus discursos y hace mezclas de rituales buscando el éxito ante los indígenas ya convertidos.

La continuidad de las sublevaciones indican que en breve, los jefes de comunidad van a organizarse no solamente para expulsar aquellos que traen estas imposiciones, sino para evitar directamente la entrada en su territorio.

5.3.2. "Dispensando" el servicio de Dios (y sus emisarios)

Ejemplo de esta actitud es la educada, pero firme respuesta del cacique Apererá al P. Romero: *"Si Dios, como dices, esta presente en todas partes; puede continuar dispensandonos sus beneficios en este paraje"*. (AS:11618-c). También se cuadran en esta "pasividad", la insistencia de Juan Cuára (AS:1625-c) en mantenerse oculto haciendo sus predicaciones, o incluso las convocatorias del cacique de San Javier (AS:1627-c) a que le acompañasen a la caza siempre en la hora de la misa de los domingos.

Este último ejemplo en particular parece ser bastante ilustrativo de como una resistencia a principio activa se transforma en pasiva, sin necesariamente ser dirigida por un chamán ni tampoco con el recurso, tantas veces repetido, de "huida para el monte".

Después del intento malogrado de asesinar al sacerdote, el cacique no busca más la confrontación directa., amenazadora y armada. Su forma de resistir se transforma en el desafío a las normas impuestas por la vida cristiana y un intento de mantener/adaptar la forma socioeconómica de su ex-vida aledana al espacio de la reducción.

El proceso de conversión/reducción/captación ha vulgarizado al cacicazgo en su dimensión socioeconómica. El rol de la reciprocidad y redistribución ha sido asumido por el cura misionero, y los caciques se limitaban a decisiones administrativas locales. La convocatoria de una asamblea con chica, la reorganización de la actividad de caza, el reasumir su posición en la distribución de bienes; indican la revitalización de la institución del cacicazgo tradicional. Al reasumir estas actividades, el cacique ofrece al gentío las referencias del modo de ser tradicional y no las pautas de comportamiento exigidas por el jesuita. El ataque a los rebaños del pueblo, también revela una forma de desestructurar la garantía de la subsistencia asegurada por el sistema de reducciones.

Cuando los incitadores terminaban sus agitaciones con el arrepentimiento y conversión, como en los casos de Roque Maracanan (AS: 1612-14), Miguel Artiguaye y Guiraberá (AS: 1627-a, 1628-a), la resistencia asume un estado latente. Al mismo tiempo que no desaparece por completo,²⁹ tampoco logra mayores resultados.

²⁹ El estudio de RIPODAZ ARDANAZ, D. 1984:199-217, presenta gran cantidad de datos sobre el mantenimiento de algunos ritos y ceremonias de los hechiceros dentro de las reducciones.

Con el mismo propósito del cacique Apererá, pero de forma más amenazadora, los Uruguayá pretenden dejar muy claro a Roque González (AS: 1619-a) que no tienen la menor intención para recibirlo en su provincia.

Cuando se establece la entrada y permanencia del misionero a través de la fundación de Concepción, los Uruguayá no desisten de su propósito reuniendo adeptos para asaltar la reducción o aún formando barreras para impedir que el cristianismo se dispersase. Uno de los intentos de los Uruguayá va dirigido directamente contra Ñesú (AS: 1619-b). El hecho de ser considerado uno de los mayores jefes de la región, y haberse dejado reducir por Roque González, representaba para los Avá-Uruguyá una amenaza, quizá mucho más fuerte que la presencia misma del misionero.

Según Susnik, la entrada de misioneros en el territorio indígena, generalizó la conciencia del cambio. El avá y los tupā mboyá formaban auténticos bandos de enemigos, entre los cuales surgían constantes escaramuzas.³⁰ El rechazo al acercamiento de los misioneros tiene su mejor ejemplo en la antropofágica provincia de Tayaobá (AS:1625-d; 1627-a y 1628-a), pero otras formas de impedir la entrada se ejemplifica con las amenazas de muerte como la que sucedió en la reducción de Nuestra Señora de Acaray (AS:1624), en el pueblo-competencia fundado por Yaguapiri (AS:1625-a), y en los casos sucintamente mencionados en la Carta Anua de 1626-1627 (AS:1626-a).

³⁰ Abá = hombre, persona. Tupā boyá = los siervos de Dios. (Cfe. RUIZ DE MONTROYA. 1639-a: 7V^o y 402V^o y así denomina la autora los indígenas reducidos o en vías de reducción. Cfe. SUSNIK. 1979-80:125.

En la resistencia contra la cristianización existencial, por lo tanto, variaciones en cuanto a la forma de expresar la reacción; el combate-activo con enfrentamiento o el desafío reservado.

En este último, el ejemplo de Juan Cuára (AS:1625-c) sirve una vez más, para ilustrar el desafío, como forma de mantenimiento de las pautas culturales más amenazadas por la presencia del misionero. Cuára se autodenomina divinidad y asume el papel del karái-andante para incitar a los indígenas de las regiones cercanas.

Las palabras atribuidas a Cuára aparecen como "esclarecedoras" de lo que en realidad representan la doctrina y los dogmas católicos. Según la interpretación del "mago" la prohibición de la poligamia está asociada a la disminución de la raza indígena para el más pronto dominio de los extranjeros; que la sal del bautismo era veneno que mataba, tanto a los niños como a los adultos; que los óleos de la crisma sólo servían para manchar y que la confesión es una forma que tiene el sacerdote para enterarse de la vida y de los secretos de todos. Los religiosos son clasificados, por tanto, como "enemigos de los Guaraníes" y propone como solución alejarse de los sacerdotes.³¹

Aunque haya intentado incitar una rebelión, Cuára no tuvo ningún enfrentamiento directo, pues se mantuvo oculto haciendo sus predicaciones por la noche, aún después de ser descubierto y haber recibido el correspondiente reproche de los sacerdotes. El mantenimiento de la actitud de desvío fue el móvil de

³¹ Cfe. DEL TECHO. 1897, Vol. III:179.

la sentencia de muerte que recibió, pese a que, en concreto, no comandara ninguna rebelión, ni siquiera alguna confrontación directa con los misioneros.

El intento de revaloración de los principios culturales, aunque trasmutados, añadidos de nuevos elementos anunciados por Juan Cuará aparecerán de forma más constante con la estabilidad del sistema colonial.

5.3.3. "Iglesias" para los chamanes

La competencia que se establece con la continuada convivencia en las Reducciones, entre chamán y jesuita, obliga a los primeros a intentar rescatar el monopolio religioso por cualquier medio. En este intento vale tanto la reinterpretación de los dogmas católicos, como la asimilación del ritual exterior.

El ejemplo más evidente de reafirmación de la antigua tradición religiosa a través de la reinterpretación de elementos católicos, es la construcción de templos a imitación de las iglesias con la institucionalización de la jerarquía católica de "sacristanes del templo". (AS:1630).

La "construcción de capillas" se aproxima de la idea de las casas ceremoniales³² que, en esta época servían para la adoración de esqueletos de antiguos chamanes de reconocido prestigio. Dichos esqueletos cuando los sacerdotes los descubrieron, estaban

³² Conforme la "construcción lingüística" de Susnik (1979-80:168) serían las "payé koty" (=aposento de hechicero), o las contemporáneas opy (=casas ceremoniales de plegarias) de los Mbyá. (Cfe. MELIA. 1986:143, 1991:50). Hélène Clastres cree que las "capillas" podrían representar el deseo de mantener el secreto de sus prácticas religiosas: "el culto y los lugares de culto fueron sigilosamente guardados de los blancos". CLASTRES, H. 1978:78).

cubiertos con el respectivo manto de plumas, propio de los chamanes.

Según la descripción de Ruiz de Montoya, en las ceremonias los fieles se portaban con *movimientos epilépticos*, lo que podría ser una extrapolación de la danza ritual existente hasta hoy como medio de comunicación con el sobrenatural³³. Aparece también el registro del "poder-voz" de los chamanes del oráculo utilizados para denunciar los peligros del cristianismo. Un detalle interesante es la convocatoria de los chamanes a "sus amigos de San Pablo" para enfrentar a los jesuitas en "equilibrio de fuerzas".

Las "capillas" representan por tanto, un intento de perpetuar los antiguos ritos y tradiciones y no se sabe con certeza hasta que punto "adaptado" a las circunstancias existentes. Las referencias cristianas pasan a garantizar la reunión de adeptos y la continuidad de las ceremonias. La prueba más contundente del éxito que estaban alcanzando dichas ceremonias en su objetivo de alejar a los recién convertidos de los sacerdotes y sus enseñanzas fue la forma radical que utilizaron estos últimos para desprestigiar el intento y a sus responsables. Al fin y al cabo obraban por inspiración de Satanás.

³³ "Al anoche se inicia el mborahéi puku, el grande y largo canto que se prolongará durante toda la noche. Lo dirige, de pie y sin sentarse en toda la noche, uno de los raros hombres que sea capaz de desenvolverlo sin desvíos ni tropiezos. Con la mano derecha agita la maraca; con la izquierda agarra el bastón. Dentro de la gran casa los hombres que acompañan con su canto y con su paso ritmo ritual al "dueño" del canto, están dispuestos, uno al lado del otro, en hileras paralelas (...). La noche siguiente suele continuar la fiesta, ahora con otros tipos de canto: son los Kotyu y los guahu. Son cantados y danzados, generalmente en grandes corros, en un movimiento de sístole y diástole en que los participantes se abren y se cierran sobre su propio círculo (...). Descripción de la fiesta del maíz verde o de la chicha entre los Paï-Tavyterá. En MELIA. 1991:47.

Así, cuando la reacción aparece de forma pasiva, manifiesta un Guaraní desafiador de los controles e imposiciones tanto del administrador como de los jesuitas. Aunque no reflejen victorias, los continuados intentos de rescate de sus tradiciones, demuestran la percepción de que las novedades traídas por los extranjeros implican necesariamente la pérdida de su conciencia avá.

Además de las pequeñas y constantes sublevaciones contra el acercamiento de los sacerdotes, las innumerables amenazas de muerte sufridas por éstos, hubo también conjuraciones que culminaron con la muerte de los misioneros.

5.3.4. Un remedio fácil: muerte a los curas

La rebelión instigada por Potirava y asumida por Ñesú, posee una de sus particularidades en el papel desempeñado por el primero. Aunque la transcripción pueda perjudicar la carga y el énfasis de los discursos atribuidos a Potirava, es bastante evidente la interpretación de éste sobre la realidad del "Guaraní conquistado y reducido". Potirava aparece como un miembro de la comunidad inconforme con la inapetencia de un jefe de prestigio, como Ñesú, acomodado en la conversión, incapaz, por lo tanto, de percibir y actuar con eficacia ante la creciente descaracterización y la emergente sumisión, aún mayor, del Guaraní.

Potirava busca en la reivindicación de "nuestro modo de ser antiguo" la argumentación posible dentro de la cultura Guaraní para convencer a Ñesú de su misión, es decir de su responsabilidad ante los demás

indígenas. La conciencia de que el extranjero es un invasor del espacio físico-cultural, dominador y disipador de la forma tradicional de vida guaraní, es lo que Potirava intenta despertar en Ñesú.

Por la insistencia de Potirava en demostrar la desmoralización de los antiguos liderazgos, aparece de forma muy clara que, cualquier sublevación o conjuración tendría que poseer un líder indentificable a los demás guaraníes, y Potirava seguramente no tenía condiciones, ni pretensiones para asumir tal liderazgo.

Ñesú al asumir el papel de líder, reasume también su posición de chamán, con la retirada del pueblo y la incorporación del manto de plumas y la diadema. Para que su levantamiento tenga eficacia, apela a sus poderes mágicos de dominio de las fuerzas sobrenaturales. La convocatoria de Ñesú es fundamentalmente combativa para "extirpar el mal cristiano", principal amenaza de los indígenas.

Desde el principio, la propuesta de Ñesú es la de asesinar a Roque González y a todos los Padres de la región. Al lograr su primer propósito, Ñesú empieza con las imitaciones, borrando los sacramentos católicos, a la vez que retoma las curas tradicionales, y revitaliza la danza ritual.

Pese al dudoso liderazgo inicial, Ñesú logra entre los Uruguayá la sicosis colectiva del deseo de liberación. Fundamenta su convocatoria en el combate inmediato del mal y revitaliza tradiciones rituales, aunque en clara simbiosis con comportamientos cristianos del poder religioso. Estos hacen parte de las reinterpretaciones y los intentos de adueñarse de los "poderes mágicos" de los sacerdotes como forma de asegurar su éxito personal.

El líder Yaguacaporo (AS:1635-37) se muestra ante los indígenas como dios, otórgase cualidades extraordinarias de dominio de las fuerzas sobrenaturales. Pero es de Taybay de quien parte la incitación para la conjura, que culmina con la muerte del P. Cristóbal de Mandoza, Tayubay también es chamán, apóstata, huído de las reducciones y además había pasado por la extrema humillación de ser obligado a abandonar su familia por no aceptar la conversión. De esta forma, aunque sea Yaguacaporo el que delibera sobre la muerte del sacerdote, fue Tayubay quien incitó el gentío a la rebelión.

Para celebrar la primera victoria de la conjura, los líderes invitan todos los sublevados a una gran ceremonia con chicha y rituales antropofágicos: el convite como demostración de prestigio de los jefes comunitarios y la antropofagia como ceremonia típica de guerra.

Después del éxito de la primera batalla, sucede otra en la que se enfrentan los indios convertidos y los avá, con la derrota estrepitosa de los últimos. Sin embargo, esta derrota posibilita, a los adeptos de Yaguacaporo estructurar una reacción que cuadra en muchos aspectos con la definición de **movimiento mesiánico**³⁴ Además de ocultar la muerte de

³⁴ El Movimiento Mesiánico es "todo movimiento inspirado por la noción de salvación que deberá ser: A) Colectiva, en el sentido que supone la identificación de los fieles como grupo; B) Terrestre, que sería realizada en este mundo y no en un paraíso extra-terrestre; C) inminente, debiendo manifestarse pronto y de repente, D) total, debiendo transformar por entero la vida en la tierra, es decir no se trata de una mejora sino de una perfección; E) sobrenatural, pues no se manifestaría por medios ordinarios." (COHN. n. 1983:09-10). Como ya fue anunciado al principio no se pretende desarrollar toda la discusión sobre el Mesianismo Guaraní, sino presentar los aspectos que caracterizan la resistencia durante los siglos XVI y XVII, entre éstos está sin duda, el carácter mesiánico que presentan algunos líderes y los movimientos por ellos dirigidos. La sublevación de Yaguacaporo y su propia personalidad, que está descrita con más

Yaguacaporo, la junta de doce chamanes levanta templos aparte y anuncia el próximo fin de los cristianos por medio de los poderes sobrenaturales que posee su líder.

Con el movimiento se produce en una comunidad aún no contactada y cercana a las reducciones, la introducción del rito del rebautismo posibilita una oportunidad de reintegración de los fugitivos de la "vida civilizada", tal como anteriormente se observó en los casos de Oberá, Paytará y Ñesú.

Para incrementar la fuga de los pueblos son enviados los *yirokyhára* (el que guía la danza). Estos chamanes danzadores son los auténticos activadores de la resistencia sociorreligiosa, en la medida en que su presencia y su acción sintetizan el significado más intenso de la reacción religiosa.

Así como los dirigentes de danza, los *apyçairé* (parcialidad de indios que "comen fuego" y tienen pacto con el demonio),³⁵ también desempeñaban es función de activadores y mantenedores de la sicosis de la rebelión, estimulando los ritos antropofágicos. La efervescencia causada por la junta de chamanes, los *yirokyhára*, los *apiçayré*, además de los setecientos guerreros, rescataban mitos y tradiciones guaraníes, afectando tanto a los indígenas convertidos como

detalle en el Anexo, permiten, por la definición de Norman Cohn, calificarlos de mesiánico.

³⁵ Cfe. RUIZ DE MONTOYA. 1639-a: 54R.

aquellos en proceso de conversión, con amenazas sincréticas sobre el infierno y sobre fantasmas.³⁶

5.4. De la resistencia a la colaboración

En estos últimos movimientos analizados, se observa, aunque en distintos grados, la concurrencia de un proceso simultáneo de agregación/segregación de los valores y pautas culturales del Guaraní en relación a la sociedad colonial. Los adeptos intentan mantenerse aislados o exterminar la amenaza cristiana, sobre una base sincréticamente religiosa. El interés por el mantenimiento de los valores tradicionales más fundamentales, a pesar del patente sincretismo, se dió a través de la posible comprensión de las transformaciones de los Guaraníes ante la circunstancia histórica en que están insertos. No les basta solamente con rescatar mitos y ritos tradicionales, sino también, dinamizarlos en función de las amenazas que sufren.

Así cuando la resistencia se lleva a cabo por los chamanes demuestra como prioridad el mantenimiento de los ritos tradicionales como forma de rescatar la identidad cultural guaraní. Sin embargo, con el avance de las imposiciones de la "vida política y humana", del civilizar, las acciones de la resistencia pasan a

³⁶ Una relectura más atenta sobre algunos aspectos tan típicos del "mesianismo Guaraní jesuítico", llama la atención la coincidencia de la estructura dada por la descripción (recogida de varias fuentes de autores jesuitas) con los fundamentos mesiánicos -en todo su significado- de la creación de la Compañía de Jesús. Lo que lleva a suponer que la caracterización del Guaraní-Mesiánico que cuadra perfectamente con definiciones y descripciones, son más bien un reflejo de las propias ansiedades y deseos de los autores que nos han legado deste Guaraní-(jesuítico)-Mesiánico. ¿Serían exactamente una junta de doce chamanes? Como los doce apóstoles, los chamanes-danzadores y "endemoniados" se acerca a una variación de los profetas que salían a llevar el mensaje dejado por el Mesías. (Cfe/ BATAILLON, 1954:343-351; HAUBERT. 1987:241-264. DOS SANTOS. 1991.

componerse de elementos no-guaraníes. Estos componentes se fundamentan en una inevitable inserción del Guaraní en una situación de sojuzgación/dominación o incluso neutralización de sus pautas culturales, sobre todo en su significado religioso.

Por otro lado, estos elementos reflejan las limitaciones de la condescendencia y las posibles interpretaciones de los mismos Guaraníes al ser insertos en esta nueva vida colonial.

Así pues, sobre esta imagen que indicaba una constante lucha por el mantenimiento de identidad étnica se planteó el estudio sobre la resistencia a los *Proyectos de Integración* durante la segunda mitad del siglo XVIII, ya que éstos han sustituido, dentro del projectocolonial, la conquista primera y la reducción posterior.

Empero las modificaciones de los mecanismos de integración del sistema colonial actúan sobre un grupo con más de doscientos de historia de contacto, de los cuales ciento y cincuenta de tutela paternalista. jesuítica. Esta situación conforma un nuevo cuadro de la reacción indígena, donde la colaboración pasa a ocupar el espacio de la resistencia.

Como ya se comentó, la resistencia mayor o menor que oponen las sociedades a la transculturación depende de un conjunto complejo de factores. En este conjunto concurren a la vez, la cohesión de las estructuras tradicionales, la potencia de la dominación extranjera y la elección de los autóctonos entre la resistencia y la colaboración. Considerando a los Guaraníes que llegan a la segunda mitad del siglo XVIII, ya no poseen cohesión de las estructuras tradicionales, capaces de congregarse en torno a una convocatoria como algunas de

las analizadas hasta el momento. Los jefes de linaje convertidos en cabeza de cacicazgo ya no tienen motivaciones para reivindicar la continuidad de la poligamia. Tampoco las actividades grupales anteriormente lideradas por él, como las guerras, las fiestas, las cacerías, ya no le corresponden o han sido sustituidas por otras más "civilizadas".

Los chamanes, por su lado, tenían más poder de convocatoria, mientras la competencia religiosa con el cura del pueblo le afectaba de forma más constante y vigilante. La sociedad colonial del Reformismo, tan apegada a los cánones de la "racionalidad Ilustrada" cuanto lejana del misticismo de la empresa de conversión del Nuevo Mundo, tampoco se ha demostrado demasiado dominadora y vigilante, tal como el encierro del a comunidad jesuitica.

Así, a continuación se presentan los registros de sublevaciones de la segunda mitad del siglo XVIII, con los cuales se puede averiguar los niveles de la variación de la resistencia guaraní.

5.5. Rebeldes sin causa

Lo que se encontró en la documentación como sublevaciones o levantamientos de los indígenas y las caracterizaciones de los líderes revoltosos, además de no poseer una continuidad, en el sentido de coherencia cronológica, con los cambios exógenos a que estaban expuestas las comunidades, tampoco poseen la estructura de movimientos, tal como se puede observar en algunos casos del siglo XVI y XVII (AS:1579, 1628, 1635-37 y 1660). Todo indica que los propósitos de "vida política y humana" y del "civilizar", presentes durante todo el

periodo colonial parecen haber incidido sobre todo en los ex jetes de linaje. Los caciques se manifiestan ahora de forma muy educada intensificando su rol de "diplomata". Las manifestaciones por escrito, tal como las famosas cartas de la Guerra Guaranítica, cumpliendo con las normas de una correspondencia oficial manifiesta lo que se comentó sobre la "Guerra Pasiva" de los hechos de 1754-56. Desde entonces ya se puede observar la vulgarización de la institución del caciquismo, a quien corresponde el rol de encaminar protestas y llantos sobre el estado de "su gente", que todos saben de antemano, caerán en vacío de la burocracia administrativa.

Estos aspectos se verifican en el reclamo del cacique Ignacio Mbaegue, que se verá con más detalle en Capítulo VI. Pese su humildad, dicho cacique es calificado como "individuo revoltoso y perturbador de la paz pública y tranquilidad"³⁷; o como la solicitud de Nazario Paraguá para permanecer en Buenos Aires, calificada como "sublevación", que será analizada al tratar de la desertión y cuyas principales piezas se encuentran en el Anexo Documental.

El hecho simple y llanamente que la rebelión o sublevación en si misma, es ante todo, producto de la explosión de una serie de condicionantes internos del grupo. activados e intensificados por una situación externa de crisis entonces, la ausencia de rebeliones durante la segunda mitad del siglo XVIII indicaría que los cambios del Reformismo Borbónico no representaron para los Guaranies una ruptura con lo existente

³⁷ AGN. IX: 17-4-6. Parecer del Teniente Gaspar de la Plaza. Buenos Aires, 17 de mayo de 1773.

anteriormente. Pero hay que considerar cómo y sobre cuales aspectos actúan en relación a los componentes internos de la integridad de la cultura. Así se puede comprender que los objetivos totalizantes de la conquista y reducción han incidido sobre la cultura guaraní más íntegra, afectando de forma más directa los aspectos fundamentales que la configura como tal.

El Reformismo actúa sobre fundamentos culturales reblandecidos, a la vez que dicha actuación también es más blanda. Como hicieron los jesuitas con la costumbre de la poligamia, los Ilustrados funcionarios condenaban y pensaban en formas de extirpar las malas costumbres pero, no actuaban directamente contra las prácticas que originaban dicha condena. Así la rebelión de antes, cede espacio a educadas manifestaciones porque los Guaraníes van "civilizándose", es decir, van aprendiendo a comportarse tal como se espera de ellos. Pero sería de considerar también, que encuentran más espacio y menos vigilancia para reaprender a ser Guaraní.

Los únicos intentos de revueltas encontradas son aquellos en que los cristianos guaraníes se unen a los infieles como en el caso del cacique de Yapeyú que apoyaron a los veinticinco indígenas de la nación Minuano a se establecer cerca de las estancias del pueblo, "con el objetivo de asolar y destruir todas las estancias".³⁸

El principal acusado del levantamiento de los caciques es un indio común (Boyá-secuaz), Andrés

³⁸ AGN. Criminales, Leg. 10, Expd. 16. Sumaria actuada contra Clemente Guirapoty y Pascual Erete en asunto a las hostilidades que cometen los Infieles de la Nación Minuan, y Andrés Manduré por cómplice en el Levantamiento de los Caciques de Yapeyú. Pueblo de Yapeyú, 27 de diciembre de 1777.

Manduré, sobre el cual pesa la acusación de haber acompañado a los demás caciques a llevar un papel al Teniente de Gobernador, del cual no sabía el contenido pero, que al entrar en la habitación junto con los demás dijo, "mientras alzaba el poncho a los hombros"³⁹, que arrestasen el Teniente de Gobernador y además convocó al Corregidor para que, sin temor alguno, se juntara a ellos. ⁴⁰

Andrés Manduré también es acusado de "hacer armas a los soldados". Según su declaración, mientras estaba en un corral, llegó un soldado y le dió con el sable en la cabeza, diciéndole que se quitase el sombrero, entonces el Declarante levantó la lanza que tenía en el suelo, pero "no para hacer daño a nadie, sino para entregarla a su dueño que estaba allí." ⁴¹

Como se ve, las supuestas revueltas no pasan de supuestas amenazas que no representan mayores trascendencias al seren concendidas. Aunque inicialmente el acercamiento a los Minuanos pudiera haberse planteado como sublevación, lo cierto es que tampoco era tan grave retroceder al comportamiento que de ellos se esperaba. El Guaraní ahora presenta dos actitudes básicas: alejarse de todo y cualquier tipo de

³⁹ AGN. Criminales, Leg. 10, Expd. 16. Sumaría actuada contra Clemente Guirapoty y Pascual Erete En la primera declaración lo confirmó, en la ratificación lo negó, añadiendo que por ser el Teniente hombre muy malo, dijo al Corregidor que no tuviera miedo de sufrir castigo de entrar en la habitación sin ser invitado. Pueblo de Yapeyú. 1779.

⁴⁰ AGN. Criminales, Leg. 10, Expd. 16. Sumaría actuada contra Clemente Guirapoty y Pascual Erete... . En la primera declaración lo confirmó el hecho que había alzado el poncho con los brazos, en la ratificación de la pesquisa dijo que "alzaba el poncho porque hacía mucho calor" y que además dió su sombrero a los que estaban al lado -que no sabía quienes eran -"para que se abanicasen". Pueblo de Yapeyú, 1779.

⁴¹ AGN. Criminales, Leg. 10, Expd. 16. Sumaría actuada contra Clemente Guirapoty y Pascual Erete Pueblo de Yapeyú, 1779.

control o mantenerse bajo la "protección" de la comunidad, con todo lo que esto conlleva.

Esta última actitud aparece expresada en la remisión de la confesión Manduré, pero sin duda el rechazo más constante se expresa a través de la fuga, como por ejemplo en el tumulto del pueblo de Santa María de Fe. Los nuevos pobladores y vecinos del valle del río Tebicuary y del pueblo de Loreto fomentaban las ausencias y las fugas de los indios por cuanto necesitaban reclutar a la gente del pueblo para sus intereses. Los indígenas se fugaban primeramente a los montes y luego aceptaban los conchabos que les aparecían. El administrador Barbosa, del pueblo de Santa María de Fe, mencionaba la respectiva táctica del vecino J. L. Báez, quien acostumbraba

"... conchabar a otros indios del citado pueblo para peones de unas Itapas que el expresado Baes esta aprontando para hacer viage a Buenos Ayres o para decir esclavos, pues según tengo entendido les paga como quiere o no les da nada ... enredandoles con sus falsas promesas de su salario personal ... (y), ... siendo natural la incosntancia en este gentío, no es de admirar con tal extraña diligencia que se experiemtan tantas fugas como cometen estos naturales"⁴²

La resistencia "violenta" o activa continúa a existir, ahora reservada a los "bárbaros e infieles" que empiezan a ser reducidos durante la segunda mitad del siglo XVIII, y por lo tanto, se encuentran con la propuesta de cambio totalizante. Si para los Guaraníes horticultores y andantes fué un impacto aceptar el

⁴² ANA. Nueva Encuadernación. Vol. 456, fol 102. Informe del Administrador Josef Barbosa. Pueblo de Santa María de Fe, septiembre de 1787.

sedentarismo y la producción programada del sistema de reducciones, mucho más lo sería para los "bárbaros" y paleolíticos Mbayá. Es lo que sucede en las misiones de Parapity, Obayg, Pirity, Ibirapucuty y Taquerembotú de los Mbyás que, "mancomunados con otros Bárbaros se alzaron y pretenden matar a los Padres y Españoles y establecerse en su antigua libertad".⁴³

Organizada a la antigua usanza, la insurrección alcanza a los "Pueblos Amigos", que se han atrincherado en el Grande Palmar "equipados con sus flechas, sus instrumentos musicales, bastimentos y otras Armas" y desde allí hacen sus correrías inquietando aquel vecindario.⁴⁴

Tras un mes de continuos asaltos las autoridades consiguen reunir fuerzas para ayudar al Comandante en Armas y atajar a "todos (que) de acuerdo, se preparan para insultar nuestros establecimientos, robar las estancias, derribar las Iglesias, sacudir el yugo del Evangelio y volver a su bárbara libertad".⁴⁵

Pese al masacre de la represión, la paz solo fue lograda a través de un Tratado de Paz llevado a cabo por el Gobernador Intendente Lázaro de Ribera.⁴⁶

⁴³ AGN. IX: 31-6-7. Justicia, Leg. 34, Expd. 1007. Carta del Comisario y Prefecto de Misiones, Fr. Antonio Comajuncosa, al Presidente de la Audiencia de Charcas, D. Joaquín del Pino. La Plata, 24 de marzo de 1796.

⁴⁴ AGN. IX: 31-6-7. Justicia, Leg. 34, Expd. 1007. Informe del Comandante de Armas, D. Diego de Velazco al Gobernador Intendente de la Real Audiencia y Provincia de la Plata. Villa de Laguna, 9 de abril de 1796. Es de subrayar el hecho relatado sobre los instrumentos musicales como elementos de guerra "... en las fiestas ... como procesión cantando hazañas de los mbyá y llevando las cabelleras, armas y huesos de los vencidos, acabando en peleas de mosquetes en la que pierden algunos dientes y se llenan de sangre". (AZARA. 1904: 378; 1990:124). Para mayores informaciones sobre los indios Mbayá, ver SANCHEZ LABRADOR. 1910. Vol. II y III.

⁴⁵ AGN. IX: 31-6-7. Justicia, Leg. 34, Expd. 1007. Auto en La Plata, 14 de abril de 1796.

⁴⁶ AHNM. Estado, 3389(1). La paz firmada con los Mbayá y Guaná. Pueblo de Atirá del Paraguay, 18 de febrero de 1798.

5.6. Reflexiones acerca de la imagen del Guarani Resistente

Mientras españoles (como colonizadores) y jesuitas (como catequizadores) buscaban "pacificar y reducir a los indígenas", ambos negaban a los Guaraníes. La "racionalidad sóciocultural de la civilización cristiana-occidental", imponiendo nuevas pautas obligatorias de comportamiento, exigía el cambio de costumbres bajo la tutela encomendera o paternalista.⁴⁷ Está claro que el avance de la conquista con la "espada y la cruz" tiene como objetivo afectar el *ñande-reko* guaraní de forma totalizante. También es perceptible que tanto las rebeliones como los sencillos ataques traen de forma implícita el mantenimiento de la identidad cultural de los Guaraníes reducidos o en vías de reducción.

A partir de la instalación de las reducciones, la resistencia pierde sus componentes más eficaces de lucha, tornándose cada vez más mitigada. Los sacerdotes de pronto, identificaron a los "chamanes y sus embustes" como el "enemigo a combatir"; porque en verdad representaban una variante regional del mismo demonio que actuaba en la Europa de las herejías.

De la misma forma que el chamán es el enemigo patente, el cacique (y aquí me refiero exclusivamente a la función social de los jefes de linaje) es el potencial aliado. La captación del cacique y su parentela daba al sacerdote una ventaja numérica sobre el poder de convocatoria de los chamanes⁴⁸. Cuando el

⁴⁷ Cfe. SUSNIK. 1979-80:141 y 123

⁴⁸ La telaraña que se establece con el inicio de las reducciones pueden ser resumidas siguiendo el esquema de Pierre Bourdieu (1982:88). Entre caciques y

discurso del sacerdote asociando el chamán y sus prácticas como "enviado del demonio", conlleva la consecuente negación de éstos por parte de los neófitos reducidos; se configura, entonces, una pérdida de espacio y una forma de combate del Guaraní por el Guaraní.

Si a esta situación se añade el avance colonial que ya no permite la realización de los tradicionales desplazamientos⁴⁹: los caminos y las tierras estaban ocupadas o cerradas por la presencia de otros grupos no-guaraníes o por la conquista hispano-lusa. Tampoco era factible el *ogwatá* evasivo, basado en una convocatoria sico-social en búsqueda del *aguyjé* final.⁵⁰

Durante el período de las reducciones, la resistencia solamente se presenta activa contra la cristianización, cuando los líderes, sean caciques o chamanes, logran incitar al gentío con la propuesta de dar muerte a un misionero. Fuera de esta circunstancia, la resistencia es pasiva, aunque netamente de desafío. La pasividad y la actitud desviante están directamente relacionadas con la tácita aceptación, o incluso de solicitud, de la vida dentro de los pueblos.

chamanes /Karái: relación objetiva de competencia sobre la forma de enfrentar a los blancos. Entre caciques y jesuitas : relación objetiva de transacción entre servicio religioso y poder local. Entre jesuitas y chamán/Karái; relación objetiva de competencia. Todas son relaciones objetivas ya que las subjetivas se manifestarán en la proporción de imposición/condescendencia/estrategia utilizadas a lo largo del contacto. (DOS SANTOS. 1986:57).

⁴⁹ "... y a cada tres años por lo menos mudan de chácra". (MCA Vol. I:166-167).

⁵⁰ Conforme SUSNIK. 1981:248; "*ogwatá*"= él camina, "*aguyjé*"=plenitud, perfección. Montoya tiene registrado la expresión, "*oreóg abá rapé*" que equivale a "se ha cerrado el camino de lagente." (Cfe. MONTOYA. 1639(a), fol. 255R).

El Guaraní cede en la sumisión cultural de sus tradiciones dentro del espacio de la reducción, porque fuera de éste no encuentra condiciones de supervivencia.⁵¹

De esta manera, las características presentadas por la resistencia demuestran algunas particularidades del proceso de conquista y cristianización del Guaraní y de la misma imagen plasmada de éste en la documentación. A partir del liderazgo chamánico, los movimientos se estructuran en función de la supervivencia de ritos y ceremonias tradicionales que representan la religiosidad sacramentalizada del Guaraní. A lo largo del proceso de conquista y reducción, la religiosidad, aunque oficialmente negada, fue reinterpretada y utilizada por los sacerdotes. A su vez, los chamanes pusieron su empeño en no desnaturalizarla, procurando mantenerla como paradigma de la identidad étnica. En esta búsqueda añadían elementos recién llegados para garantizar un éxito Guaraní frente a la nueva realidad.

Tal como advirtió E. Schaden,

"el sincretismo indígena-cristiano y la fachada de revivalismo predicada por los chamanes hostiles a los jesuitas encubren la frustración por el monopolio religioso ejercido por el padre. En esta circunstancia, no bastaba a los chamanes rebeldes, recurrir a su autoridad y a su prestigio consagrado de taumaturgos:

⁵¹ Según H. Clastres y R. Ribeiro Saguier (1969:26) "la cristianización supuso para ellos la única posibilidad que tenían de continuar siendo Guaraníes". Aunque subrayen, "si alguna vez fueron cristianos, ha sido de una manera totalmente superficial, hay que decir que la cristianización como creencia quizá haya penetrado más hondo en el imaginario guaraní pero es posible, con los datos que actualmente se dispone, saber cuánto o cómo. Lo que sí me parece más verificable, es la aceptación del "espacio reduccional" como espacio de vida en comunidad, aunque distinto de la aldea primera y de los pueblos de indios coloniales.

era necesario además que se impusieran, superando en importancia a sus rivales católicos.⁵²

La entrada de los jesuitas funciona pues, como un elemento cristalizador de las reacciones guaraníes frente a la nueva realidad. El "reducir a lo político y humano", suponía a los indígenas el precio de la conquista religiosa, el progreso tecnológico, la seguridad de la subsistencia, la garantía de la conservación de la comunidad e incluso una alternativa muchas veces comprobada del poder sobrenatural. De ahí la lucha contra la pérdida de la autonomía religiosa.

Con el proceso de reducción en pleno desarrollo, las formas de consumir la resistencia pasan a ser más controlables, o aún captadas, lo que no impide que sucedan. Chamanes y jesuitas están en guerra abierta y declarada. La resistencia de los primeros va dirigida directamente al enemigo más cercano: jesuita/religión cristiana, pero también existe con bastante énfasis el rechazo al español/sistema colonial.

Es evidente que la segunda mitad del siglo XVIII no ofrece todas las claves necesarias para la comprensión de las demandas de integración que fueron utilizadas por los mismos Guaraníes para su reinserción en el monte, o para su participación en los centros urbanos. Pero considerando la serie de aspectos vistos hasta aquí, entre ellos la imagen del Guaraní apático ante los cambios civilizadores del Reformismo, las formas de las "rebeliones" de este momento histórico, y el proceso por el cual pasó la oralidad Guaraní, junto con la deserción que serán analizadas a seguir, forman

⁵² SCHADEN. 1982:146-147.

un cuadro comprensivo del camino que llevó a las diversas actiutdes de los grupos en relación al contacto con el mundo rural y urbano en las regiones donde se encuentran en la actualidad.

<i>Provincias</i>		<i>Pueblos/Reducciones</i>
<i>ITATIN-YAGUASU</i>	★	AC Arecaiyá
<i>MBARACUYU</i>		
<i>MONDAY</i>	★	AY Nuestra Señora de Acahy
<i>GUAYRA</i>	★ •	<ul style="list-style-type: none"> San Ignacio Guazú Loreto Itapúa San Francisco Javier San José Concepción San Miguel San Antonio San Pablo San Thomé Santos Apóstoles San Pedro Jesús María Siete Arcangeles Encarnación TM Tambó
<i>PARANA</i>	★ *	IU Yutí <ul style="list-style-type: none"> San Ignacio Guazú Loreto San Ignacio Mirí Corpus Christi Candelaria Santa Ana San Cosme Santa María de Fe Santiago Jesús Santa Rosa Trinidad

Provincias

Pueblos/Reducciones

URUGUAY

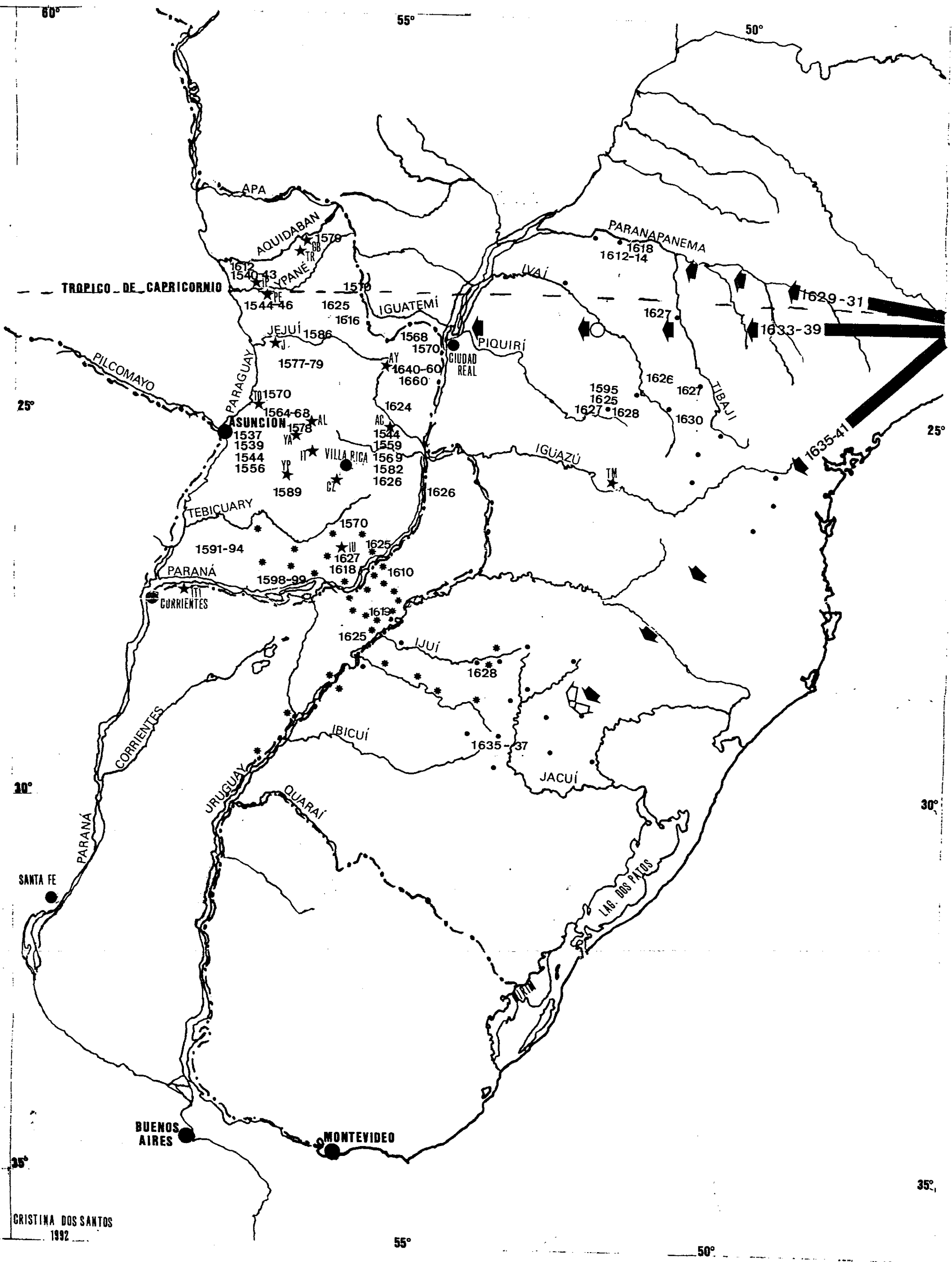
★ *

ITI Itatí
Concepción
Santa María La Mayor
Yapeyú
San Carlos
Santo Thomé
La Cruz
San José
Apóstoles
Mártires

TAPES

* •

San Nicolás
Candelaria
San Javier
Santos del Caaró
San Carlos
San Luis
San Miguel
Jesús María
Santa Ana
Apóstoles
San Cristóbal
Santa Theresa
San Borja
San Lorenzo Mártir
Santo Angel
San Juan



Capítulo VI

El Guaraní "Administrado"

La reorientación económica y las nuevas pautas político-administrativas acumularon dificultades acerca del guaraní a ser administrado. Dichas dificultades parten de un problema inicial que, creo, interfiere tanto en los Gobernadores e Intendentes que planificaron todas las propuestas de integración a lo largo del periodo analizado, como los propios condicionantes de uno al acercarse al Guaraní Borbónico con la imagen del Guaraní de los Habsburgos. Lo que se comentó al final del capítulo anterior, sobre la "imagen del Guaraní resistente", también podría haber permanecido en la mentalidad de los funcionarios, pues las dificultades de todos los intentos de integración, manifiestan el apego a una idea preconcebida y, posteriormente revalorada por la corriente historiográfica, que ve en los Guaraníes un ejemplo de redención del mundo colonial.

Desde luego, eso no significa que Virreyes, Gobernadores, Intendentes pensasen en un Guaraní irreductible, resistente y pagano, sino que lo veían aún en la mitad del siglo XVIII como un pueblo que requería "civilizarse con policía".

El pensamiento ilustrado y la práctica reformista necesitaba ver un pasado cercano que debía ser transformado. Por eso la vida de los pueblos guaraníes bajo la administración jesuítica representaba el laboratorio perfecto para la experiencia. Sin embargo, las fórmulas mágicas en manos de los "aprendices de hechiceros" mantenían su secreto. Los Guaraníes contaban con su propia trayectoria y en ésta contaban con más de 150 años de "pacífica convivencia" con los

jesuitas. No en vano, la cantidad de los registros de resistencia que se multiplicaron hasta final del siglo XVI han ido escaseando durante el XVII y llegaron casi a la desaparición en el XVIII. El fracaso de los indígenas en evitar el contacto y la sumisión a pautas sociales y económicas ajenas que caracterizan los primeros momentos de la Conquista, se ha convertido durante el siglo XVIII en una tácita aceptación ante cualquier tipo de cambio.

6.1. Líderes y "mandarines"

Uno de los problemas que el presente estudio plantea se resume en la dificultad de encontrar una continuidad histórica entre aquellos Guaraníes rebeldes y resistentes del siglo XVI y XVII con el Guaraní evasivo y religioso del siglo XX, pasando por este Guaraní pueblerino que gravita entre el perezoso, el fugitivo y otros que ambicionan por más poder.

Con certeza, esta última actitud podría servir como confirmación de la tese de autores como Hélène y Pierre Clastres, de que los Guaraníes en el momento de la Conquista estaban en pleno proceso de centralización política, a punto de conformar una Sociedad con Estado¹, tal como otras sociedades indígenas contactadas por los españoles en el Perú y en México.

¹ Hélène Clastres concluye en su estudio sobre el Profetismo Tupi-Guaraní que las crisis políticas internas que resultaron en la secuencia de movimientos de resistencia, serían el inicio del proceso de centralización política, interrumpido con el avance colonial. (Cfe. CLASTRES,H. 1978:69-78). Pierre Clastres fundamentando su análisis teórica en el "caso Guaraní" apunta que la sociedad deja de ser primitiva en el momento que pasa a existir la división del todo social, es decir, entre política, sociedad y religión y a partir de entonces la sociedad se abre para estar sujeta a estos "poderes". (Cfe. CLASTRES.P. 1981:111-116).

En realidad, dicha teoría explica, antes que la interrupción por la Conquista del proceso de centralización política guaraní, la aceptación del conquistador de la "racionalidad" de los incas, de los aztecas y de los mayas, pero la negación de la misma, a los pueblos de cultura paleo o neolítica por carecer de una estructura social y política definida como determinante de la cultura global.

La tácita aceptación que se verifica en el siglo XVIII no puede ser comprendida en todo su alcance sin conocer lo que representaban los líderes tribales y la trayectoria de su vulgarización hasta la actualidad. Dicho proceso, agudizado durante la segunda mitad del siglo XVIII, demuestra el resultado de la acción colonial y reduccional además de indicar la génesis de la conciencia del Guaraní paraguayo y del paraguayo hacia el Guaraní.

6.1.1. El poder de la palabra, la palabra sin poder

Como ya se comentó en el Capítulo II, el padre de linaje posee una posición de destaque en el grupo familiar, tanto por el hecho de ser el responsable de juntar parientes, como por el aspecto de controlar las unidades socioeconómicas. Además de estas capacidades, el jefe debe poseer la calidad de mantener el grupo unido por el "don de la generosidad", reflejado a través de la redistribución.

A nivel aldeano el prestigio del jefe se fundamenta en el "don de la oratoria" pero eso no cosignifica autoridad declarada y mucho menos coercitiva. Un jefe guaraní es un líder cuya esencia de su poder es extraña a la autoridad.

"la palabra del jefe no llega nunca a transformarse en palabra de mando, en discurso de poder: el punto de vista del líder sólo será escuchado cuando exprese el punto de vista de la sociedad como totalidad. De ello resulta que no solamente el jefe no formula órdenes, que sabe de antemano que nadie obedecerá, sino que tampoco puede (no detenta el poder de) arbitrar en caso de conflicto entre individuos o dos familias. No intentará zanjar el litigio según una ley ausente de la que él sería el órgano, sino apaciguarlo apelando al sentido común, a los buenos sentimientos de las partes, refiriéndose sin cesar a la tradición de buen entendimiento legada desde siempre por los ancestros..."²

Por lo tanto, el discurso del jefe es cotidiano y edificante pero, en el aspecto del poder es vacío. No requiere la atención de la gente para lo que está siendo dicho, sino que refleja un acto ritualizado que debe ser cumplido, pero siempre en dirección única, es decir del jefe en relación al grupo. Cuando habla el jefe -apunta Pierre Clastres- no hay ningún recogimiento y cada cual continua tranquilamente haciendo sus cosas como si no pasara nada. El flujo constante de la palabra del jefe hacia el grupo es una deuda infinita del primero y la seguridad de los demás que "el hombre de palabra no se convierta en un hombre de poder".³

Clastres además complementa que el poco caso del grupo hacia el discurso del jefe se dá por que este no dice, muy prolijamente, nada. El nada a decir es porque no es un discurso de poder, no impone órdenes a ser cumplidas, no demuestra autoridad, solamente liderazgo a través del prestigio adquirido. Este discurso

² CLASTRES.P. 1981: 114.

³ CLASTRES,P. 1978. 112.

ordinario dirigido a todos y, a la vez a nadie, es sobre todo un ejercicio del mismo jefe que, traz consigo la satisfacción de una necesidad del mismo grupo. Dicha satisfacción pasa por el control social que la comunidad hace sobre la extensión del liderazgo cacical.

Hoy en día aún se puede apreciar el mantenimiento de este control social del grupo hacia el jefe y no estaria demasiado decir que el "control" sobre los capitanes se ha incrementado de forma desproporcional en relación al liderazgo que éstos pudieron tener.

"Puede decirse que la autoridad de los dirigentes es poco más que nominal: y de que no gozan de la confianza de su gente; lo demuestra el hecho de que, toda vez que un dirigente debe entrevistarse con un funcionario paraguayo de alguna jerarquía, se considera obligado a realizar la entrevista en presencia de testigos que no sean parientes cercanos, para evitar toda sospecha de colusión."⁴

Durante el siglo XVI y algo menos en el siglo XVII, los jefes de linaje van a liderar algunos movimientos de resistencia contra la explotación económica de sus parientes o contra las imposiciones aculturativas de la propuesta del civilizar y cristianizar. Con estos líderes la lucha, muchas veces armada, se desarrolla por la vuelta de las costumbres tradicionales, sobre todo de la poligamia profundamente afectada con la cristianización. Un discurso vacío, una jefía sin autoridad, al utilizarse del "nuestro antiguo modo de ser", se convierte en un liderazgo con autoridad suficiente, al menos para llevar a cabo una

⁴ CADOGAN. 1960(a): 136.

contra-orden al proceso de colonización. Pero también se verifican con cierta frecuencia los casos de los "caciques-traidores" que , por cuestiones restringidas a su comunidad proponen alianzas al enemigo, provocando en consecuencia el rechazo de las demás comunidades.

Así más que el cargo de jefía el padre de linaje representa para los Guaraníes el prestigio "avá-eté", es decir el responsable por el mantenimiento de las tradiciones que identifican a los Guaraníes como tales. El prestigio avá eté tiende a agudizarse con la amenaza de las imposiciones culturales de la colonización.

Ya en el periodo de las reducciones, el jefe de linaje se convierte en el "Cacique" y, ocasionalmente en "Corregidor" y "Cabildante", de ahí el aumento del poder como tal y la pérdida del papel de mantenedor de la tradición. Para la acción evangelizadora la captación de este elemento tribal respresentaba la garantía de "ganar a su gente" lo que justifica la atención esmerada que dieron los curas a estos líderes en detrimento, como es óbvio, de los líderes religiosos.

En la conversión los caciques recibían el cargo de alcaldes en los nuevos pueblos fundados⁵ y no faltaban los caciques "predicadores" del nuevo agrupamiento. La primera entrega de las varas de mando a los caciques no significaba una plena reafirmación de autoridad, pues esta se confirmaba posteriormente cuando los jóvenes "sargentos" o "capitanes" eran encargados de la fiscalización del núcleo reunido.⁶

⁵ Cfe. C.A. Vol. I:36.

⁶ Cfe. C.A. Vol. I:87. El P. Lorenzana en su Carta Anua de 1611, apuntaba sobre la conveniencia de imponer nuevas autoridades naturales y limitar el rol social de los caciques, exclusivamente a la guerra.

Los nuevos caciques cristianos estaban pendientes de una regla casi endogámica para casarse solamente con las mujeres "principales". Dicha regla fué utilizada para llenar el formalismo representativo de los cacicazgos empadronados como unidades definidas. Pero en el orden cultural de la reducción ni la elocuencia, ni el corporativismo por parentesco político, ni la "autoridad" por prestigio sobre sus parientes, representaban a la larga valores valubles, siendo considerados más bien negativos para el proceso de una rápida aculturación totalitaria.

Con la tercera generación que empieza la segunda mitad del siglo XVIII, la misma gente de oficio considerábase "noble" correspondiendo al antiguo principio de prestigio individual, mientras los cargos de cabildantes y fiscales representaban más bien el concepto de fuerza coercitiva.

La competencia de los Cabildantes y la complicidad que se estableció entre los caciques y los curas explica, por lo menos en parte, la forma en que estos ex-líderes tribales van a actuar durante el siglo XVIII: "Los indios acostumbrados a obedecer solamente a los curas miraban, al principio, con indiferencia a cuanto los administradores les dictaban."⁷

Bucareli reforzó la idea de ampliar poderes con la convocatoria en Buenos Aires a los 30 Corregidores y Caciques para "jurar a la Instrucción"⁸, a la vez, esta actitud representaba una continuidad de la captación realizada antes por los jesuitas. El Informe de Añasco, refleja el conservantismo que manifestaron algunos indígenas ante la situación de la expulsión de los

⁷ CODA. 1970, Tomo V:53. Memória de Doblas, 1785.

⁸ Ver Capítulo III, apartado de Jerarquía Social.

jesuitas y, que puede ser vista como una variación de la resistencia guaraní: "...daban los indios tanta facultad a los Curas, que los igualaban a los jesuitas".⁹ Pero los Caciques pronto se percataron que el "uniforme" no equivalía al mando y comenzaron a adaptarse a la nueva situación "... aunque con repugnancia, ya obedecen a los Administradores, y poco a poco se van apartando de la sujeción a los Curas en los temporal..."¹⁰

La transición del prestigio y elocuente jefe de linaje al de un simple representante de la unidad cacical numérica, indudablemente variaba según las parcialidades y circunstancias, pero en todos los casos se anulaba el antiguo patrón de influencia sobre la parentela. Doblas asigna a los caciques ça condición de "miserables", aduciendo que pocas veces llegaban a los cargos del Cabildo y no gozaban de sitios de preferencia en la Iglesia en ocasión de las festividades, como sucedía como otros "mandarines".¹¹ El Gobernador Zavala complementa que en la distribución de empleos del pueblo, a los caciques correspondía preferentemente los cargos militares dejando los empleos y oficios para el "contrapartido".¹²

⁹ AGN. IX. 16-2-7. Correspondencia de Misiones. Informe de Añasco a Bucareli. Santa Ana, 25 de agosto de 1769

¹⁰ AGN. IX. 16-2-7. Correspondencia de Misiones. Informe de Añasco a Bucareli. Santa Ana, 25 de agosto de 1769

¹¹ CODA.1970. Tomo V:52. Memoria de Doblas, 1785. Según Doblas, por el recelo que "juntándose a la veneración que los indios a sus caciques la que en aquel tiempo correspondía por el empleo quisieran tener más autoridad que la que en aquel tiempo convenía ...".

¹² El "contrapartido" según Zavala había sido introducido por los jesuitas en oposición al caciquismo "... tenían formado para otro partido más adherente, compuesto de los muchachos que les servían, de los sacristanes y sacristancillos, de los músicos y danzantes, estos eran atendidos y preferidos aun para los casamientos y eran los que tenían el manejo y empleo del pueblo y de las estancias." BIBHA. Tomo XXV: 160. Informe de Bruno de Zavala, 1784.

Pronto la "repugnancia" de los primeros tiempos se convirtió en obediencia como paso previo a futuros estraperlos, de aquello que, en este momento, configuraba el poder en los pueblos, o sea, la colusión con los administradores a cambio de ventajas económicas particulares.

"los Corregidores y Cabildo (sirven) solamente de ejecutores de las disposiciones que los administradores les dan: sin que en ellas se encuentre repugnancia en prácticas cuanto el administrador les dicta, ni tampoco en asentir a cualquiera trato que el administrador celebra, firmando cuantos papeles les ponen delante, y consentiendo gustosamente y sin examen en todo lo que el administrador quiera hacer de ellos y de su pueblo."¹³

A partir de las pocas posibilidades económicas que tenían los caciques, pasaron a identificarse con los "comunes", pues estaban igualmente sujetos a las órdenes de los "mandarines". Los corregidores y cabildantes guaraníes fueron indubidablemente los más abusivos, conscientes de que su importancia ejecutiva, deseosos de agradar a las autoridades administrativas y, a la vez, preocupados en no perder las ventajas que sus respectivos empleos ofrecían. Estas circunstancias alcanzaron tales límites, que Doblás recurrió a una circular interna

"...para evitar las vejaciones que padecían los indios por los corregidores y cabildos que muchas veces los castigaban por sus fines particulares aunque con pretexto de otras faltas".¹⁴

¹³ CODA. 1970. Tomo V:47. Memoria de Doblás, 1785.

¹⁴ Id. Ibídem:49. Memoria de Doblás, 1785.

El mando coercitivo por medio de azotes y castigos era general en los pueblos guaraníes y el problema de la abusiva autoridad de los corregidores frente a los "comunes" tampoco era nuevo. Bucareli intentó llenar los cargos de cabildantes pero no obtuvo éxito, siendo que muchos corregidores del tiempo en los cargos. No faltaban corregidores que negaban toda autoridad superior y que además, trataban de influir en las elecciones de los cabildantes, para que dicho cuerpo representativo fuera formado por sus propios partidarios, con el manifesto interés de gobernar de forma abusiva y arbitraria al pueblo y por extensión de los caudales del mismo. Desde luego, tales procedimientos durante ese periodo no eran exclusivas de los Guaraníes.

El manejo de la producción estaba en las manos de los administradores pero, los "pulperos quebrados" como fueron los primeros administradores, necesitaban del decisivo apoyo de los cabildantes para asegurar la distribución de brazos para las faenas. Muchos administradores no permitían el cambio del cargo de corregidor por considerarlo indispensable para el buen gobierno de la muchedumbre, pese a que muchos de ellos *"causan inquietudes por la Autoridad que se toman, o por no haber otros que desempeñen el empleo."*¹⁵

Mientras los Corregidores van aumentando su participación en el mando del pueblo, los caciques no cabildantes reforan su papel de líderes de familia-comunidad a través de las "denuncias", a la vez porque el delato sea el único medio de pronunciarse en nombre de su comunidad, tal vez porque buscan desprestigiar a los Corregidores y, lograr así ocupar el cargo de

¹⁵ BIBHA. Vol. XXV:162. Informe de Bruno de Zavala, 1784.

mando. La denuncia de los caciques del pueblo de Jesús, señala la distancia de "poderes" que los separaba de los Cabildantes

"... el Señor Administrador actual, el Corregidor y dos individuos del Cabildo, con mano absoluto han tomado 150 varas de lienzo, 2 fanegas de harina de trigo y ropa de Castilla que, de esto no tenemos cuenta lo que sería, ... (y han) invertido en 42 caballos, 9 mulas y 24 toros sin la menor utilidad para nuestro pueblo".¹⁶

Durante la segunda mitad del siglo XVIII los caciques, basados en las promesas de Bucareli, buscaban imponer su prestigio: convertirse en "caudillos" efectivos de los hombres de su parcialidad y tener una mayor participación en las ventajas económicas de la comunidad. Según el cura del pueblo de Jesús la política de exaltar los derechos individuales de los indios había coincidido con una pomposidad para con los cabildantes casi "ridícula" y un encubierto desprecio para el indio común.¹⁷ Para Susnik, los Corregidores no querían aceptar la administración seglar, creyendo que ellos mismos se constituyeron en la nueva autoridad socioeconómica del pueblo¹⁸; lo cual se reforzaba con la manifiesta incapacidad de los primeros administradores.

Sin embargo la institución del caciquismo ya había entrado en decadencia a lo que contribuyó el

¹⁶ AGN. IX: 17-4-6. Reclamo de los Caciques al Administrador General D. Angel de Lazcano. Pueblo de Jesús, 24 de marzo de 1773.

¹⁷ Bucareli cuando "mandóles hacer vestidos de uniforme según su esfera" y los trató con "tanta distinción que engendró en sus rústicos genios la más inconsiderada y pernicioso vanidad y soberbia que creyéndose superiores a todos ya no quisieran en adelante aplicarse al trabajo ... Los Corregidores mantenían guardías en las puertas de su casa, comían con cajas y pífanos..." Declaraciones del Cura de Jesús, 27 de noviembre de 1776. Cit. por BRUNO. 1966. Tomo VI: 201.

¹⁸ Cfe. SUSNIK. 1966.(II):21-23.

desmembramiento numérico de sus parcialidades y la constante pérdida de prestigio de su gente al comprobaren la inutilidad de sus intervenciones. Así es comprensible, por ejemplo, que entre los liberados del régimen comunal en 1800, generalmente no figuraban los caciques.

Por lo que se refiere a las funciones sociales del "padre de familia", se verifica el más absoluto descaso: "cuidan poco o nada de la educación de los hijos, ni de su alimento y vestuario, porque de todo ha de cuidar el común".¹⁹

Aunque se deba restar un poco de la dramaticidad de Doblas, que recurre a todas las argumntaciones imaginables para defender la libertad de los trabajos comunes, es posible que existiera de parte de los padres de familia algo de este "dejar sus hijos a la comunidad"; problema de que se percató Melo de Portugal, cambiando el concepto de comunidad, reglamentando el trabajo de los niños y determinando que permaneciesen bajo el cuidado de los padres hasta los once años.²⁰

En función de los intentos (muchas veces logrado) de aumentar el poder político, desestabilizando el todo social a través de jerarquías artificiales se ha reforzado, entre los Guaraníes actuales, la vigilancia grupal sobre aquel que asume el liderazgo político. El papel frontera o diplomático si se prefiere, implica en la desconfianza de las "tentaciones" que la negociación con el exterior trae consigo. Esto puede ser observado tanto en la transformación de un "teyy rú" en promotor

¹⁹ CODA. 1970. Tomo V:34. Memoria de Doblas. 1785.

²⁰ AGN. IX:25-7-6. Reglamento interino para el Gobierno y manejo de la Administración de los bienes de comunidad de los Pueblos de Misiones de Indios Guaraníes. Asunción, 8 de octubre de 1785.

de una resistencia armada para defender a "su gente" durante el siglo XVII, como los Corregidores entrando en acuerdos con los Administradores, como también en el rechazo que sufrió Juan Pablo Vera, el informante de León Cadogan, cuando los demás "ñanderú" convencidos de que Vera había entrado en acuerdo con el gobierno para llevarlos a una Reserva, empezaron a sublevarse contra él, amenazando abandonarle con una migración en masa al Brasil.²¹

Así la desidia y ociosidad de los Guaraníes heredados por el Reformismo se convertirá en la desconfianza del grupo hacia sus líderes "temporales". Transformaciones que también pueden ser observadas en aquellos personajes que, desde siempre tienen en la agrupación guaraní una importancia congregadora y de mantenedores de pauta de identidad como son los chamanes aldeanos y los Karai extra-aldeanos. Acompañando la trayectoria, aunque de forma sumaria de estos personajes, se puede hacer mejor la idea de lo que significa la vulgarización de los personajes-frontera y guías de la vida tribal.

6.1.2. "Nosotros, los ñande-rú, ya no cantamos".

El chamanismo guaraní representa la conciencia poseída por lo divino y hecha palabra, de un buen modo de ser que se vive plenamente en la fiesta religiosa y en los convites comunitarios²² y es, en este contexto, que se puede comprender la amplitud del liderazgo chamánico. El chamán se caracteriza por ser un personaje aldeano, que coloca sus poderes a servicio de

²¹ Cfe. CADOGAN. 1959:70.

²² Cfe. MELIA. 1989:500.

la comunidad. Aunque estos poderes sean adquiridos por su capacidad de comunicación con el mundo sobrenatural, su acción está vinculada a la vida comunitaria. El Karai por su parte, representa un personaje distinto del todo social; lleva una vida aislada de las aldeas y posee poderes sobrenaturales conferidos solamente a él, por su descendencia directa de las divinidades.

Tanto el chamán cuanto el Karai son poseedores de cualidades excepcionales y de gran prestigio. En diferentes momentos de la vida colectiva Guaraní, asumen el papel de dirigentes de las acciones grupales. Los indígenas depositan en ellos gran confianza por su vinculación con el mundo mágico-religioso y, a la vez, temen y respetan las amenazas que sus poderes les confieren.

El chamán no se hace por aprendizaje sino por inspiración, por revelación onírica, y con eso lidera la manifestación y la expresión sicoemocional de su gente. En la relación inter-comunitaria, la representación de los chamanes cumplía con el manoseo mágico de fuerzas adversas y propiciadoras, donde proviene la dependencia y el respeto de los Guaraníes en relación a estos personajes. Principalmente en el caso del chamán ser también un "teyy-rú", entonces "el gentío recluso en una conducta precavida y recelosa".²³

Hélène Clastres hace referencia a una jerarquía vinculada al chamanismo, a partir de los datos presentados en las fuentes históricas portuguesas y francesas de los primeros momentos del contacto. Esta jerarquía comporta todos los individuos de la comunidad, y los divide en virtud de sus dones

²³ SUSNIK. 1979-80:21.

chamanísticos, es decir la capacidad que presenta el individuo para entrar en contacto con el mundo sobrenatural.²⁴

En las fuentes del siglo XVI, aparece aunque con cierta imprecisión, una diferenciación entre las funciones y los grados de los chamanes. Ruiz de Montoya refierese a las diferentes magias que los hechiceros utilizan para difundir sus "embustes". Entre ellas se destacan el arte de los "chupadores" y de los "enterradores", como distintos rituales ejecutados por los chamanes para atender las necesidades de imponer o curar el mal.²⁵ Lozano, al referirse a estos personajes, apunta la existencia de una división de papeles que corresponden a las distintas categorías de chamanes, explicitando las diferentes artes de los hechiceros.²⁶ Trás más de veinte años de "pacífica convivencia", los misioneros aun registran la "jerarquía" en un pueblo de hechiceros.²⁷ Además de estas distinciones, están también las diferencias sobre las funciones de dirigentes de danzas y cantos dónde,

²⁴ Hélène Clastres apunta que a nivel aldeano existían los "pajés" (médicos), chamanes (rezadores) y los Karai (profetas). (Cfe. CLASTRES. 1978:38).

²⁵ "Las supersticiones de los hechiceros fundamentanse en adivinanzas por medio de los cantos de las aves ... sacando el hechicero de su boca objetos que en ella llevaba ocultos, y enseñando que él con su virtud había echado aquello que causaba la enfermedad ... Los peores y más perniciosos vienen a ser los enterradores, cuyo oficio es matar, enterrando ... en la casa de quién desean matar, algunas sobras de su comida, cáscaras de frutas y trozos de carbón." (Cfe. RUIZ DE MONTOYA. 1639(b): Cap.X)

²⁶ "La primera era el arte que llaman de chupar ... la segunda especie es más perniciosa, porque es una ralea de hechiceros que tienen trato familiar con el demonio, que se les aparece en figura de un negrillo ... la tercera especie de hechicerías era de mayor autoridad que todas las otras ... tenían en opinión de santos, y los obedecían y veneraban como a dioses". (Cfe. LOZANO. 1897. Tomo I:401-403).

²⁷ Cfe. C.A. Vol. II (1626-27):365. M.C.A. I (1626):245-47. Un análisis más amplio sobre estos aspectos fue realizada por RIPODAZ ARDANAZ. 1984:199-217.

en realidad, es fundamental la presencia de los chamanes de más prestigio de la comunidad.²⁸

Para entrar en contacto con el mundo sobrenatural, los Guaraníes se utilizan principalmente de tres elementos fundamentales en la cultura tradicional: "yiroky"-danza; "mbaraká"-maracás y "porahéi"-canto. Dichos elementos representan expresiones individuales o colectivas que implican en ritmo de movimiento, sonido y voz, que posibilitan una "transposición religiosa" considerada por los Guaraníes como su vivencia real. El canto necesariamente implica en un significado mágico, es la palabra inspirada, revelada por las divinidades. Esta palabra inspirada detiene en sí misma, más poder sobre la comunidad que aquella edificante que transmite el jefe de linaje. Todo Guaraní tiene conciencia de lo que representa la revelación, mucho más profunda que los ejemplos edificantes de los ancestros repetido cotidianamente por el teyy-rú.

Cualquier miembro de la comunidad, puede tener su "porahéi", puede recibir un canto durante un sueño revelado por el alma de algún pariente muerto y así usarlo como amuleto contra algún accidente circunstancial, o confiarlo en ocasiones que lo requieren de la vida familiar. Algunos de estos individuos, participando del "yiroky" pueden actuar como dirigentes de danza- "opara'iva", acercándose así de la categoría de los chamanes, usando su canto en beneficio de la comunidad, como en los casos de adivinanzas, de curas o incluso para la imposición de nombres. No

²⁸ Cfe. AS.1635. Díaz Taño relata sobre la incitación que los "yeroquihára"-danzadores-, hacen al recorrer los pueblos. Estos "yeroquihára", según Susnik eran chamanes de menor categoría. La comunicación con las potencias sobrenaturales según el carácter indicado creaba un estado anímico especial, que los Guaraníes llaman de "aligerar el cuerpo", sentir el alma vital ("ñe'ë") y experimentar la comunidad anímica cerrada". (SUSNIK. 1984/85:135).

obstante, es solamente el chamán, poseedor de muchos "porahéi", revelados por fuerza mágica de invocación y plegárias, es quien tiene la capacidad de dirigir las danzas de las grandes fiestas comunitarias, constituyéndose así, en un verdadero líder social de su grupo.²⁹ Los momentos en que se realizan las danzas rituales, será cuando este "líder por revelación", se configura como tal perante su grupo.

Estos datos aparecen con algunas variaciones desde las descripciones de Nimuendajú³⁰ sobre los Apapokuva (Avá Katú o Chiripá), hasta las que hicieron Melià y Grúnberg³¹ sobre los Pay-Tavyterã, tienen cierta correspondencia con lo que podría existir en la aldea primitiva. Las referencias a los yerokyhára, en periodos tan tardios como 1635 y el mismo registro de Montoya como los "dirigentes de danza"³² atestiguan su prístina y permanente existencia.

Así en los límites de la vida aldeana los indígenas se enfrentaban con dos "poderes": el de la palabra del teyy-rú o padre de linaje y el poder mágico-tupichó de los chamanes. La mútua dependencia de estos dos poderes se manifestaba en varias circunstancias como las migraciones en búsqueda de nuevas tierras, los convites inter-comunitarios y las danzas guerreras que exigían la presencia de los chamanes siempre que fuese iniciada una ofensiva en la periferia. Por eso también existían las disputas entre chamanes y "tuvichá" (líder guerrero o "político"

²⁹ Cfe. SUSNIK. 1984/85:135-136.

³⁰ Cfe. NIMUENDAJU. (1944), 1978:74-76.

³¹ Cfe. MELIA y GRUNBERG. 1976:242-249.

³² Cfe. RUIZ DE MONTOYA. 1639(a): 194 Vt°. "Cheyereoquí" = mi danza, danzar, y/o "Ayerocuí(bo hara)" = yo danzo.

grupales), dada la oposición entre el poder individual del chamán y el poder colectivo representado por la comunidad reunida por el "tuvichá". Estos factores disociantes se han manifestado de forma más intensa cuando se establecieron los primeros contactos de la Conquista, componiendo un aspecto más del potencial de integración definido por Cardoso de Oliveira y que ya se hizo referencia en el Capítulo III.

Entre las características del sistema inter-étnico, uno de los elementos que colaboran para la disposición de los Guaraníes a la integración estaban las disputas inter-tribales de los liderazgos. Muchos "líderes políticos" emprendían venganzas y destruían a los chamanes disidentes, estos a su vez convertíanse en grandes agitadores de la resistencia sóciorreligiosa, pero siempre buscando las comunidades de podrían ser lideradas o convocadas por un "padre de linaje", y en tales ocasiones se convertían en un "líder guerrero". A la vez, las rebeliones organizadas por éstos y sus parientes, solamente lograban incitar el gentío con la presencia simultánea de los "danzadores-cantores".³³

Durante la "pacífica convivencia" con los curas el prestigio de estos personajes tribales fue profundamente afectado por la competencia del "poder mágico" que los indígenas creían que tenían tanto los curas franciscanos como los jesuitas.³⁴

Ya en el siglo XVIII, en relación a los chamanes no se puede observar si había algún prestigio que pudiera sufrir abalo por alguna competencia. La nota curiosa está en que en algunas "ilustradas

³³ Cfe. DOS SANTOS. 1986:32-35. Ver el análisis en el Capítulo V sobre la actuación de los "yerokyhára" en el movimiento de 1635-37. (AS:idem).

³⁴ Ver Capítulo V, el apartado de Reacción contra la Cristianización.

descripciones de los Naturales", se repiten las mismas tajantes conclusiones de los primeros misioneros, tales como "pueblo sin fe, ... sin ritos ni ceremonias":

"No he visto a estos indios conserven ninguna superstición ni rito de los de su gentilidad, con sus muertos: lo único que hacen es, luego que expira, y en el tiempo que el cuerpo permanece en sus casas, y también en el entierro, se oye que algunas indias viejas ... lloran una especie de tono ronco y desagradable, mezclando algunas palabras de sentimiento. Pero ni esto es común en todos los que mueren, ni es tan ruidoso que merezca la atención; y al tiempo de estarle echando la tierra, se llevan algunas indias que llevan calabazas con agua encima, y van rociando la tierra... hasta que hacen barro, pero en esto no concibo otra cosa sino el impedir que quede la tierra movediza y que si es tiempo de seca, levantarían muchos polvos los vientos sin esta precaución..."³⁵

El único aspecto raro que registra Doblas, es que los cadáveres de los indios se "consumen" demasiado pronto, y cuando se abren las sepulturas no se encuentran "ni calaveras, canillas ni hueso alguno". Pero sin duda, el autor explica de forma racional el hecho: "los indios no consumen sal", luego sus huesos desaparecen."³⁶

Sobre estas "curiosidades", Azara evita encontrar explicaciones lógicas y coherentes por que tampoco se las cree como tales. Si hay que hablar de la religión indígena, Azara pone de manifiesto la "dinámica cultural" del tiempo de convivencia con el cristianismo y las posibilidades que la "huida para el monte"

³⁵ CODA. 1970. Tomo V:121. Memoria de Doblas, 1785.

³⁶ Id. Ibídem:122. Memoria de Doblas, 1785.

podrían proporcionar en el sentido de mantenimiento de algunas ceremonias:

"Su religión es católica si atendemos a que están bautizados, pero si miramos a sus prácticas parecen cosa muy diferente, porque los preceptos eclesiásticos son ninguno para ellos. Al pronunciar el bendito u otra exterioridad a que se les obliga se reduce todo su culto que mezclan con supersticiones e ignorancias."³⁷

Los chamanes y las ceremonias han desaparecido de tal forma como si jamás hubiesen existido. Pese a que el Gobernador Joaquín Alós previene la expulsión en tres días o una pena de cien azotes a "cualquiera persona amancebada, alcahuete o hechicero".³⁸

Pero en esta "desaparición" hay un hecho fundamental: la sociedad criolla ilustrada no comporta la existencia ni la competencia en el campo religioso como hubo durante los primeros momentos con los franciscanos y con los jesuitas. La lucha de "Mesías contra Mesías" que se refieren Nécker y Haubert³⁹, ya había cumplido su papel en la conversión; y la racionalidad ilustrada no permitía formas tan "arcaicas" de cristianización. Es decir, no se puede evaluar en que medida estos personajes "desaparecieron" en el ámbito de la cultura Guaraní, sino más bien que han desaparecido del tipo de documentación elaborada a partir de entonces hasta el final del periodo colonial.

Sin embargo, si se considera como verdadera la constante etnográfica de que los Guaraníes viven en una

³⁷ AZARA. (1790). 1904:415.

³⁸ ANA. *Historia*, 149. Nº 16. Reglamento de Joaquín Alós para la Provincia del Paraguay. Asunción, 17 de diciembre de 1787.

³⁹ Cfe. HAUBERT. (1967) 1991: 157-200 y NECKER. (1979) 1990:88-90, 180-83.

economía de reciprocidad, entonces se puede encontrar en estos personajes algo fundamental que congrega la actual comunidad Guaraní: así como al padre de familia corresponde la promoción de las condiciones de reciprocidad, al rol del chamán corresponde ritualizar y representar la reciprocidad de palabras reveladas.⁴⁰

Empero, los esfuerzos coloniales en desprestigiar el personaje y sus funciones del chamán también son bastante apreciables. La exposición de Faustino Barrios, "ñanderú" Guayakí, a Cadogan presenta algunos de los aspectos del desprestigio que han sufrido dichos personajes y las implicaciones en lo que respecta al rol de mantenedores de las tradiciones de asumir el proceso de integración en la sociedad global

"- Nosotros los ñanderú de hoy en día *rioparaí mo'á mo'á rei*, sentencia cuya traducción aproximada sería: no realizamos sino esfuerzos esporádicos por cantar o: los esfuerzos que realizamos por cantar en su mayoría se frustran. De los dueños de muchas cosas *mamoranguá* (del Más Allá) no recibimos canto (inspiración). ¿Cómo podemos cantar? Una mañana amanezco yo en mi hamaca y comienzo a cantar lo que me viene del Más Allá. ¿Qué haces? dice mi mujer. No hay grasa ni sal para la comida. Y debo levantarme, porque estoy con *pochy* (cólera, maldad), y con *pochy* no se puede cantar. ¿Como podemos cantar, cómo podemos recibir inspiración ... de los dueños de muchas cosas del Más Allá, si en vez de cantar nosotros los *ñanderú* debemos cultivar personalmente nuestra *chácra* para no pasar hambre con nuestras familias,

⁴⁰ Cfe. MELIA. 1989:501. Desde luego, Melià a ejemplo de su Guía y Mestre L. Cadogan y como filólogo ha enfocado sus estudios sobre la lengua y la palabra Guaraní, a través de ella puede recorrer no sólo la historia de los Guaraníes, sino también la trayectoria de sus mismos líderes: "La historia del Guaraní es la historia, la palabra que se le impone con el nombre, la palabra que escucha, la palabra que él mismo dirá, cantará y rezará, la palabra que en su muerte todavía es palabra que fue

porque ya no se respecta ...; debemos trabajar para vestirnos como los paraguayos, nuestros paisanos se mofan hasta de los adornos rituales que utilizamos en la danza..."⁴¹

6.1.3. Profetas y profecías

En la jerarquía vinculada al chamanismo, el Karai ocupa el más alto rango. La distinción realizada por Hélene Clastres céntrase en la actividad, en el mensaje y en la abrangencia de poderes del chamán y del Karai. Por tales aspectos, el Karai reúne gran parte de las características de un profeta y, sobre todo, es la distinción de su misión en guiar la nación Guaraní hacia la Tierra Sin Mal, que su caracterización Profética.⁴²

Sin embargo. la utilización de este vocábulo tiene que ser muy matizada ya que al igual que la expresión *yvy-marane'y* - Tierra Sin Mal, pasó por una aventura semántica desde los primeros significados hasta los actuales. De forma sintética se apuntarán a seguir las principales transformaciones en el lenguaje, como ilustrativo de una forma de descaracterización de estos personajes.

"ayvukue". (MELIA.1991:84). Ver también las posibilidades de análisis históricas y antropológicas a través de la Lengua Guaraní en MELIA.1992.

⁴¹ CADOGAN. 1959. 70-71.

⁴²Cfe. CLASTRES,H. 1978:40, 60-68 y 113. Según Max Weber, el "profeta" comprende "un puro portador personal del carisma cuya misión es anunciar una doctrina religiosa o un mandato divino... en esta revelación se fundamenta su autoridad, cuando confirmada por el prodigio". (WEBER. 1944:356). La característica profética del Karai comprende fundamentalmente esta anunciación religiosa de un mandato divino y es en esta acepción que se considera el "profeta guaraní". Aunque utilice la denominación de "Profetas" acuñada por Pierre Clastres a éstos personajes añadiendo el toque rústico y "antropológico" de "Selvajes", hay que decir que L. Cadogan en 1959(b) ya los había denominado "poetas y teólogos", presentando gran parte de los datos que se utiliza Pierre Clastres,(1974:137 y ss) no siempre con la correspondiente referencia.

Alfred Métraux, fundamentado en las descripciones dejadas por Andre Thevet, Claude d'Abeville y Manuel da Nóbrega sobre la posición y prestigio que poseían estos personajes en la sociedad Tupinambá, definió lo que estos representaban en la familia Tupi-Guaraní:

"son los caraíbas, es decir, chamanes dotados de un excepcional poder carismático, quienes han provocado estos movimientos mesiánicos que en numerosos casos han desembocado en la migración de tribus enteras. Sin el prestigio y la veneración de que están rodeados estos chamanes no se podría explicar el influjo que ejercieron sobre los indios y el entusiasmo que suscitaron sus predicaciones y profecías."⁴³

Entre los Guaraníes, los datos más completos de lo que representaban estos personajes, son proporcionados por la descripción de Lozano, en lo que ha clasificado como la "tercera especie de hechicerías":

"Y esos los más atrevidos y ardidosos (sic) que tiraban a persuadir el vulgo (de que) eran hijos de la virtud soberana, sin tener padre en la tierra, aunque concediesen fuesen hijos de mujer, por haber muchos testigos de su nacimiento ... (hacían) creer al vulgo eran verdaderos profetas viendo a algunas veces salir algunas cosas que pronosticaban Hubo algunos de estos que, por arte mágica obraban cosas tan raras, que tenían asombrada toda la comarca, y le respetaban como si fuera omnipotente, porque contra los que no le daban gusto, hacia con que se enfureciesen las fieras en tierras y en los ríos se alterasen

⁴³ METRAUX. 1973:10. A partir de estas características y de las posibles asociaciones entre la forma de ser y actuar del Karáí con el mito del Héroe Cultural, el autor pasa a denominarlos de "hombres-dioses". Cabe puntualizar que esta definición está vinculada a la sociedad Tupinambá, que pese a ser partícipe del tronco Tupi-Guaraní, posee algunas fundamentales diferencias en relación a los Guaraní; y

*las aguas con vientos y tempestades desechas, para que no cazasen ni pescasen en castigo de su desacato ... Referiales cuanto pasaba en lugares muy remotos, y comprobaban con sucesos la verdad de sus anuncios de que fueron testigos algunos sujetos de nuestra Compañía."*⁴⁴

Conforme a la información del padre Anchieta (1584), propablemente fué en Brasil que empezó la utilización del vocablo, con la conotación de los recién llegados, para llamar a los portugueses:

*"Caraíba ... quiere decir como cosa santa o sobrenatural; y por esta causa pusieron este nombre a los portugueses, luego cuando vinieron,teniéndole por cosa grande, como de otro mundo, por venir de tan lejos sobre las aguas."*⁴⁵

A seguir aparece la conotación de Karái como cristiano, bautizado que se registra ya en el primer Catecismo del Frey Bolaños. La primera versión de dicho catecismo es de 1586 y en 1603 fue adoptado oficialmente por los misioneros. Por tanto en los primeros momentos del contacto el vocablo poseía un sentido religioso, pero ya estaba en curso el sinónimo de Karái para designar a los españoles, como los amos, los señores, los dueños. Con tamaña ambigüedad en el uso de la palabra, Ruiz de Montoya señala en su Tesoro:

"Carái de preferencia, astuto, mañoso. Vocablo con que honraron a

problema constante: sistemáticamente estos (y otros tantos) datos son transferidos, sin previo aviso, para los Guaraníes.

⁴⁴ LOZANO. 1897. Tomo I:403-404. Considerando los aspectos apuntados en esta descripción es posible diferenciar el Karái de los magos-cantores chamanes comunitarios. Los primeros no hacen parte del todo social, pues no tienen "padre terrestre" por lo tanto no están vinculados a un linaje concreto, de ahí su característica de "andante". Paralelo está su función social o más bien su "misión"; no le compete curas, ni dirigir danzas, sino anunciar una doctrina o mandamiento de las divinidades.

sus hechizeros universalmente; y así lo aplicaron a los Españoles y muy impiopiamente al nombre Christiano, y a cosas benditas, y así no usamos dél en estos sentidos."⁴⁶

Pese a la advertencia de Ruiz de Montoya, se ha generalizado el uso de Karai para designar a los españoles y cristianos.

"Karai - significa Señor o Don Fulano; i-Karai (es cristiano, ha sido bautizado); mitá-Karai (bautismo de párvulo); ñembo-Karai (darse aires de grande, fingir ser lo que no es); como el indio que pretende ser considerado mestizo."⁴⁷

León Cadogan complementa aún que como título de dignidad que representaba en guaraní antiguo, y como nombre de uno de los dioses del "Olimpo Mbyá-Guaraní" (Karai Ru=Eté, el verdadero padre de los Karai o hechiceros), el término en guaraní paraguayo también expresa respecto a quienes lo utilizan. El vocablo es reservado para designar al hombre respectable, descendiente de raza superior y por antonomasia al cristiano: siendo que los campesinos consideran casi una herejía utilizar dicha palabra al referirse al indio.

"El que no sea un cristiano es, logicamente, un ser sub-humano; no es Karai (no fue bautizado ni es descendente de señores españoles) es sencillamente un "avá", un palurdo, un indio."⁴⁸

⁴⁵ Cartas Jesuíticas. 1933. Tomo III:332. Carta de José de Anchieta. 1584.

⁴⁶ RUIZ DE MONTOKYA. 1639(a):90 Vº.

⁴⁷ CADOGAN. 1960(a):146.

⁴⁸ Id. Ibidem.

Aunque para los Mbyá-Guaraníes estudiados por Cadogan el vocablo Karáí representa la designación de un ser superior, la transformación semántica de las palabras cristiano y Karáí implica en un proceso de discriminación racial entre el actual paraguayo y los indígenas, proceso del cual los últimos tienen plena conciencia. Cuando el párroco de Yhú intenta convencer a un indio de la conveniencia de dejarse bautizar, este le contesta:

"Como no, pa'i (padre), con tal que Ud, me regale un revolver y una caja de balas para pegarle un balazo a todo paraguayo que, despues de haberme bautizado, se mofe de mi por avá nembo-Karáí (indio que se da aires de señor o cristiano)."⁴⁹

La patente discriminación racial apuntada por León Cadogan, ya se hacía presente desde fines del siglo XVIII y comienzos del siguiente. Cuando el Virrey Avilés propugnaba la política de liberación comunal de los Guaraníes, se fomentaba también el mestizaje criollo-guaraní,

"... y llegará el tiempo que se abolirá el nombre de indio que es todo el fundamento de pasar a vista de menosprecio y ultraje, con que son tratados como tales."⁵⁰

En las palabras del Corregidor-carpintero I. Sapí del pueblo de Atirá está intrínseca la aceptación del mestizaje como un medio de igualación "social" y como medio de identificación regional; que pasarán a predominar a partir de entonces.

⁴⁹ CADOGAN. 1960(a):146.

⁵⁰ DHA. 1914. Tomo III: 376. Memorial de D. Pedro José Sapí. Cacique Principal y Corregidor del Pueblo de Atirá. 1800.

6.2. La imagen del Guaraní en la Metrópoli

Tras la larga convivencia con los jesuitas, las mismas autoridades encargadas de la expulsión temían que los Guaraníes, se manifestasen de forma más incisiva en defensa de los mismos⁵¹. Sin embargo antes de cualquier tipo de manifestación de los indígenas está la preocupación de las autoridades con determinaciones tales como "aumentar el número de comisionados" y aconsejar el "proceder con suavidad"⁵² para llevar a cabo la expulsión. Amén del "Memorial del Pueblo de San Luis" que expresa de forma clara y literaria el deseo de que los jesuitas⁵³ permanezcan, no existen otras manifestaciones dignas de registro. Esto indica que los Guaraníes aceptaron dejar de ser "jesuíticos" aunque no supiesen exactamente como convertirse en "colonial". ni las implicaciones de dicha transformación.

La primera impresión que aparece con la salida de los jesuitas y el principio de la administración temporal es que entre los Guaraníes y gobernantes sucede un diálogo de sordos. Las dificultades que enfrentaba Bucareli para remplazar a los expulsados con gente que fuese apta en el idioma guaraní, también tenían su correspondencia entre los indígenas. Las declaraciones del Gobernador de Asunción son un claro ejemplo de estas dificultades

⁵¹ BRABO. 1872:193, Carta de Bucareli al Conde de Aranda. Buenos Aires, 14 de octubre de 1768. Al ser avisado "que inmediato estaba el Cacique Nicolás Nangirú" (el mítico cacique de la Guerra Guaranítica (1750-53) convertido en "Rey del Paraguay" con derecho a monedas acuñadas y todo lo le correspondía a tal rango) Bucareli presiente la amenaza de rebelión.

⁵² Id. Ibidem. El Gobernador manifiesta su preocupación por los alborotos que sucedieron en las ciudades de Salta y Jujuí a raíz de la expulsión. (PASTELLS. 1946-49. Vol.8, Docs. 5371,5334, 5440/5448).

⁵³ Cfe. HERNANDEZ. 1913. Tomo I:692-93.

"... los indios están muy desabridos, porque no les entiende el Protector, ni ellos a él, ni quedan satisfechos de que el interprete le diga ... porque con su natural desconfianza, dudan si las traducciones son fieles, perfectas, y prolijas, como ellos quieren."⁵⁴

La idea que pasa Bucareli es aún más compleja. Partiendo del principio de la "indistinta educación" que hasta entonces han recibido los Guaraníes de Misiones, el Gobernador pretende introducir formas de tratamiento correspondientes a los cargos de la jerarquía indígena para que "con este estímulo cuyden de su buen nombre, y procedimiento y vayan desterrando aquellas bajas imaginaciones que los han reducido al presente abatimiento."⁵⁵

No acierto en decir si la percepción de Bucareli por el "estado de abatimiento" de los indígenas, "originario de bajas imaginaciones" es una mala traducción del Directório de Mendonça Furtado, o si sencillamente el texto es por si mismo ambiguo y metafórico. ¿El estado de abatimiento estará relacionado con una posible añoranza de los jesuitas? ¿El recuerdo de éstos trae bajas imaginaciones a los indígenas? O será sencillamente que la vida en las reducciones era tan "bárbara" que los indios la pueden extrañar tanto como el cambio de la aldea primitiva a la reducción. Tres alternativas demasiado metahistóricas, pero de alguna forma demuestran un Guaraní que necesita los estímulos correctos para encauzar la transformación civilizadora.

⁵⁴ ANA. Historia. Vol.59, Nº 12, fol.89-118. Informe de Don Fulgencio Yegros. Asunción 10 de junio de 1769.Fol.91R.

⁵⁵ AHNM. Consj. 21371. Instrucción, 1768. fol. 2Vº.

El Gobernador de Buenos Aires, relata en 1771 la poca eficacia de las alteraciones administrativas intentadas hasta entonces, y el inicio de la desidia de los Guaraníes hacia sus pueblos, sus curas,

"generalmente estaban muy disgustados los indios de sus pueblos, por las extorsiones que padecían y veían padecer a sus curas. ... experimentando a vista de no poseer nada suyo contra lo que el Capitán General les habría ofrecido en nombre del Rey. Que todo era del administrador general con su absoluto dominio."⁵⁶

La indolencia, como expresión pasiva de la realidad, refleja el desajuste latente de aquellos que sentíanse partícipes de la vida real del pueblo como unidad social y política, con planificación económica que determinaba la distribución de las potencialidades de trabajo y, a la vez regulaba los límites de la participación indígena en la vida material. La inercia y desidia parecen ser los sentimientos que caracterizan al Guaraní que aceptó dejar de ser jesuítico y que no sabe aún como convertirse en colonial.

"su fisionomía es tan triste y en apariencia formal, que jamás se ríe y parece que la cara carece de músculos con que expresar afectos. Las enfermedades, dolores, hambres y trabajos y la misma muerte parecen cosas indiferentes para ellos: sufren el mayor castigo casi con la misma cara que reciben un regalo."⁵⁷

⁵⁶ AGN. IX: 22-7-7. Informe de Juan de Añasco al Gobernador de Buenos Aires. Buenos Aires, 22 de febrero de 1771.

⁵⁷ BRAH. Colección Mata Linares. Tomo 56: 175. "Noticias de los indios del Chaco y del Paraguay."

Sin embargo, es cierto que la idea del Guaraní en la metrópoli tiene sus variantes, a veces tan contradictorias que de alguna forma justifican la secuencia inagotable de reuniones del Consejo de Inias con la pauta del "Gobierno de los Guaraníes", que terminaban siempre solicitando un nuevo informe⁵⁸ que desempataría los bandos opuestos. Así como para Añasco los indios estaban "disgustados por no tener nada suyo"; en el "argumentado" discurso del Vistador de la Orden de San Francisco les parecen Señores de todo:

"... se han inspirado a los indios unas nuevas ideas de libertinaje muy perjudiciales; y sobre todo se ha trabajado decididamente, en persuadirles que son verdaderos Señores de sus tierras, de sus Ganados, de todo el producto ... que reconozcan este Señorío es conveniente, por que Dios se lo ha dado, el Rey lo quiere, la razón lo dicta y la justicia lo pide, pero que no es ahora, ni por eso más feliz su suerte; la experiencia se lo enseña, la penuria misma los convence y su actual estado los desengaña. Eran señores antes y lo son ahora pero con la diferencia que ahora lo saben, y antes no era el concepto común."⁵⁹

Aún que no exteriorizasen sus sentimientos a un desconocido, para cualquier observador objetivo era evidente que los indios vivían siempre "interiormente disgustados".⁶⁰

⁵⁸ Entre las muchas circunstancias podría citar la "desesperación" desde 1777 hasta 1801 por conseguir una copia del Diario del Capitán de Navío Diego de Alvear, Comisionado en la Demarcación de Límites para el Tratado de 1777. AHNM. Estado 3389(2).

⁵⁹ AGN. IX-18-7-6. fol 113R-129R. De Joseph Blás de Agüero al Virrey Pedro de Cevallos. Buenos Aires, 21 de mayo de 1778.

⁶⁰ Carta de Añasco. Candelária, 22 de septiembre de 1769. Cit. por BRUNO. 1966. T. VI:190.

Quizá por este disgusto interno, se plasmó la idea de desidia y ociosidad al trabajo. Argumentación también bastante contradictoria, pues es presentada según las conveniencias de aquél que escribe y acerca de qué escribe. Los Guaraníes están en el colúmpio y van de necios, ociosos, sin iniciativa e incapaces de discernir cualquier cosa; a trabajadores voluntariosos y muy capaces para desempeñar cualquier faena en la que sean bien orientados.

6.2.1. ¿Vicios? ¡Los que queráis!

Tal como fué comentado en el Capítulo IV la discusión sobre el mantenimiento del sistema de comunidad y la argumentación en prol de la libertad de los trabajos comunales giraba en torno de la capacidad de determinación de los indígenas para enfrentarse con la nueva vida económica que se implantaba.

Bucareli, por ejemplo, considera el abandono del vicio de la ociosidad y la introducción del comercio libre, así como la comunicación y trato con los españoles establecidos en los Pueblos, como los "medios propios y adecuados, para conducir a la civilidad de una Nación". Por eso recomienda que, a través de "unos interesantes discursos consigan persuadir a los indios de la utilidad del trabajo y lo perjudicial de la ociosidad." Así su propuesta de introducir lentamente el sistema mixto de propiedad en el intento de que los indios "pudiesen recuperar la posesión y la propiedad individual y sus demás derechos usurpados."⁶¹

Doblas por su lado al defender la plena libertad afirma que "los indios Guaraníes no son tan perezosos como los suponen" y utiliza como ejemplo los indios asserradores que ha

⁶¹ AHNM, Consj. 21371. Instrucción. fol. 4R-5V^o.

enviado para el pueblo de Santa María La Mayor, "en dicho pueblo irabajan de sol a sol muy gustosos por el jornal que sabían estaban ganando". Además aquellos indígenas que sirven a los españoles, sin más jornal que la comida y el vestido y "algún corto regalillo" son puntuales y eficaces sirvientes."⁶²

"Cualquier indio, a quien se ofrezca un corto interés, está pronto a todo cuanto quieran mandar, brindándose ellos mismos, y procurando ser preferidos a los otros: con que estos no son procedimientos de perezosos, porque si lo fueran, ningún interés les moviera a trabajar."⁶³

Como justificación de que los pueblos ya no ofrecen nada a los indígenas se comprende, según el Teniente de Gobernador, el vicio de ladrones pues no tienen otro modo de adquirir todo lo que quieren. Doblas llega a ver en el vicio del robo un camino para "civilizarlos y hacerlos laboriosos" pues si codician lo que no tienen y se les proporciona forma para adquirir a costa del trabajo, más se dedicarán en conseguirlos, bastando que se les oriente en como lograrlos⁶⁴. Una motivación más para que se los deje libres para el conchabo y toda actividad que desean ejercerla.

El Cabildo Eclesiástico partidario de mantener el sistema comunal veía la "ociosidad como el vicio característico del indio Guaraní", que ni la "laboriosa educación" recibida de los jesuitas había conseguido transformar sino por

⁶² Cfe. CODA. 1970. Tomo V:75-76. Memoria de Doblas, 1785.

⁶³ Cfe, CODA. 1970. Tomo, V:75-76. Memoria de Doblas. 1785.

⁶⁴ Id Ibidem.

medio de castigos. La concesión de libertad era, por entonces, sinónimo de fuga y abandono de los pueblos.⁶⁵

El Gobernador Intendente , Lázaro de Ribera utiliza como argumento del mantenimiento del sistema de comunidad en su "Plan de Gobierno" que los indios "nada hacen por si solos, siempre necesitan dirección, en todo se manejan como Muchachos, y el mismo interes toman en ser Corregidores que Cosineros".⁶⁶ Así como aquellos que alaban que "los Guaraníes no son tan perezosos como los suponen"⁶⁷ abogan por la liberación de los compromisos comunales.

Al asumir el cargo de Gobernador General de los pueblos Misiones, Manuel Cayetano Pacheco entra en desesperación por no encontrarse "con ningún maravedí de fondo" atribuyendo dicha decadencia a la malversación de los administradores y a la principal característica de los Guaraníes que los identifica ante todo, "la ociosidad y pusilaminidad" ⁶⁸. Entre los "remedios" que propone está la solución más sencilla al problema: la decadencia es porque treinta administradores roban un poco, ahora solamente él se "encarga de todo"; por lo tanto se soluciona la decadencia y la misma ociosidad de los indígenas.

Por fin los Guaraníes son acreedores de las más bajas pasiones como son, según la concepción de la época y, reconfirmada recientemente por el nuevo

⁶⁵ AHNM. Consj. 21370. Informe del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires. Buenos Aires, 20 de mayo de 1785.

⁶⁶ AGI. BsAs. 322. Nº 13. Informe de Lázaro de Ribera al Virrey Marqués de Avilés. Buenos Aires, 19 de noviembre de 1800. La ingenuidad del Intendente de Paraguay llega a ser absurda. Remito al apartado en que se trata de la jerarquía indígena.

⁶⁷ CODA. Tomo V, 1970:76. Memoria de Doblas. 1785.

⁶⁸ AHNM. Consj. 21370. Oficio de Manuel Cayetano Pacheco al Virrey Avilés. Buenos Aires, 11 de junio de 1796.

Catecismo de la Iglesia Católica, la embriaguez y los excesos contra el sexto precepto, con lo cual es difícil imaginar que indios tan viciosos, pueden llegar a tener un comportamiento adecuado a un "ser civilizado".

"La incontinencia de las mujeres, así solteras como casadas se mira con indiferencia; aun los mismos maridos reparan poco la consideración en eso, y así se entregan las mujeres al apetito de los hombres, particularmente si españoles o mandarines, con poca repugnancia y ciega obediencia, tal es la disposición de su ánimo de obedecer a todos los que consideran superiores ... son inclinados estos naturales, como todos los indios, a la embriaguez, pero no la practican, porque no tienen proporciones para ello. ... si alguno cae en el vicio es por causa de algunos inconsiderados españoles, que por obsequiarles les dan bebida.⁶⁹

Por antonomasia, el mejor ejemplo de la acumulación de vicios de los indígenas se nos ofrece el expediente formado a causa de las denuncias del Cacique Princip[al] del Pueblo de San Juan, Ignacio Mbaegue, contra el Administrador D. Antonio Isasviribil.

De forma sumaria estas son las acusaciones del Cacique, donde se puede vislumbrar "la violenta resistencia" tal como caracterizó Susnik, por el reclamo de la sobrecarga de los trabajos comunales y por los castigos distribuidos según el antojo del Administrador, sin previa consulta del Cabildo y de los Caciques. Siguiendo con las denuncias, el Cacique informa que en el pueblo los pobres y necesitados así como las mujeres y enfermos no tienen ración de comida,

⁶⁹ CODA. 1970. Tomo V: 33-35. Memoria de Doblas 1785.

por eso huyen a otros pueblos que les alimente, a la vuelta son castigados. El Administrador no proporciona a los Caciques los bueyes para arar y las mujeres tienen exceso de trabajo con la hilanza y la responsabilidad de carpir la tierra, siendo obligadas a trabajar incluso cuando embarazadas. Una de éstas, según el Cacique, murió en el rollo despues de recibir veinticinco azotes, por haber faltado la entrega de la hilanza. Por la denuncia contra los malos tratos, el Cacique fue indiciado en un pleito por "falsas acusaciones".⁷⁰

Además, continua D. Ignacio, el Corregidor y el Administrador se emborrachan acometiendo sobre los indios pisoteándolos con caballos o apaleándolos. Cuando embriagados también se burlan de la palabra de Dios mandando que el sacerdote se callara y no siguiese con el sermón durante la misa. Pese a que el Administrador ya le tenga advertido que, no teme a ningún indio porque incluso entre los Españoles no hubo hasta el momento quien lo ganara algún pleito incluyendo al Sr. Zavala que "lo trae engañado son sus palabras". El cacique delata otros vicios menos nobles como el "ejercicio de la barajas", y el hecho de que consta como cosa pública en todo el pueblo, que esta "amancebado con una india casada" y la tiene apartada de su marido.⁷¹

Aunque el Cacique Ignacio Mbaegue acabó en el sepo dos veces por intentar denunciar dicho "abuso", el Cura del pueblo denunció "las malas costumbres" de dicho administrador al Gobernador de los Treinta Pueblos.

⁷⁰ AGN. IX: 17-4-6. Denúncia del Cacique Principal Ignacio Mbaegue (y más nueve Caciques) sobre los problemas del Administrador Antonio Isasviribil del Pueblo de San Juan. San Juan, 30 de enero de 1773.

⁷¹ AGN. IX: 17-4-6. Denúncia del Cacique Principal Ignacio Mbaegue (y más nueve Caciques) sobre los problemas del Administrador Antonio Isasviribil del Pueblo de San Juan. San Juan, 30 de enero de 1773.

Cuando fue enviada una Comisión para averiguar el caso, Ignacio Mbaegue fue mandado a los yerbales, que solía ser el castigo más aplicado en casos tan persistentes como este. Los demás caciques recibieron "algunos favores y regalos" para desmentir dicha acusación. Al final el cacique suplica al Administrador General que procedan al cambio de susodicho Administrador, así como el del Corregidor, proponiendo para este último cargo el cacique D. Siriaco Guaripe.⁷²

En el parecer del Teniente de Gobernador D. Gaspar de la Plaza sobre las acusaciones del cacique, la réplica empieza con la caracterización de dicho cacique como "hombre sedicioso, revoltoso y perturbador de la paz y pública tranquilidad, que desde el tiempo de los jesuitas fue acreedor al perpetuo destierro", y a partir de entonces todas las demás acusaciones son fruto del carácter del cacique.⁷³

Todas y cada una de dichas acusaciones tienen en el parecer del Teniente de Gobernador su correspondiente interpretación: el exceso de trabajos comunes corresponde al aumento de la producción que logró el administrador por su celo y dedicación en desterrar la ociosidad de los indígenas. Prueba de ello es su "desidia y holgazanería", pues el mismo Teniente había dispuesto que se cumpliera una semana de trabajos comunes y otra para el cultivo particular. Así como la falta de bueyes está asociada a "sus perversas inclinaciones en conservar lo que se les da en el Pueblo".

⁷² AGN. IX: 17-4-6. Denuncia del Cacique Principal Ignacio Mbaegue (y más nueve Caciques) al Protector de Indios de Buenos Aires. San Juan, 10 de febrero de 1773.

⁷³ AGN. IX: 17-4-6. Parecer del Teniente de Gobernador D. Gaspar de la Plaza. Buenos Aires, 17 de mayo de 1773.

Por lo que se refiere a las demás acusaciones de castigos todo, según el Teniente, debe ser mentira porque "el cacique no cita nombres", además **esta estipulado** la pena de tres o cuatro azotes a las mujeres que no entreguen su tarea diaria de hilanza y, en teoría, los castigos imputados a los indígenas pasan antes por la aprobación del Cabildo y del Teniente de Gobernador, y este nunca recibió la solicitud para aprobar una pena de veinticinco azotes, tal como consta en la denuncia del Cacique. De la misma forma debe ser invención que no hay ración diaria para los enfermos y necesitados, porque "esta determinado" que se les conceda una ración hasta su completo restablecimiento, y si huyen de los pueblos es para "saciar su espíritu ambulativo y veleidoso". ⁷⁴

Atención especial merecen las justificaciones acerca de la embriaguez del Administrador y del Corregidor: siendo este último muy mayor y por la "necesidad de conservarle la vida", determinó el Teniente de Gobernador al Administrador que todas las mañanas le diese lo de comer con un poco de vino. En lo que se refiere a su mal comportamiento con el sacerdote era porque este no utilizaba el púlpito para predicar el evangelio sino para reprender públicamente los vicios de aquél. Sobre este particular le recomendó el mismo Teniente de Gobernador que si se repetiera esto, después de terminada la misa, fuesen a la habitación del cura y le dijese que ellos no querían saber de los defectos de nadie y que si tenía que reprender alguno que lo hiciese en privado. Si se han manifestado durante la misa es por "defecto del lenguaraz" o ellos han interpretado mal los consejos del Teniente de

⁷⁴ AGN. IX: 17-4-6. Parecer del Teniente de Gobernador D. Gaspar de la Plaza. Buenos Aires, 17 de mayo de 1773.

Gobernador. Por lo que se refiere al amancebamiento la comisión enviada por el Gobernador confirmó que todo no pasaba de intrigas del cura y del Cacique Ignacio Mbaegue que, otra vez fue enviado a los yerbales durante las investigaciones para la pesquisa.⁷⁵

Las contradicciones existentes acerca de estas imágenes realizadas según la excusa a ser presentada fueron precisamente captadas por Félix de Azara. En sus reflexiones acerca de las reacciones de los Subdelegados, Administradores y demás encargados, al exponer tantas contradicciones, Azara observa:

"Mis razones les confundían, y las únicas con que se disculpaban, eran decir, que los Indios deben considerarse como criaturas de ocho años; ... y que quitadas las Comunidades se arruinarían los Templos y Edificios, desaparecerían los Ganados, se venderían las tierras a Españoles, no habría sobre que asegurar con grúa a los Curas, ni Tributos al Erário, y desaparecerían los Pueblos."⁷⁶

Desde luego, Azara no perdona que lo intenten engañar sin una argumentación más racional que las que les presentan acerca de la incapacidad de los Guaraníes. Además justifica su posición con sus propias observaciones, insistiendo que los Guaraníes, más adaptados que los mediterráneos españoles al "horario europeu", son tan trabajadores y tan perezosos como cualquiera:

"... he visto muchas veces, que estos Indios de las doce a las dos que suspenden el trabajo, buscan en la (ciudad de) Asunción quien les ocupe

⁷⁵ Id. *Ibidem*.

*para ganar algo más en particular: ¿Y quien hace esto es tan holgazán como se quiere persuadir?, los hay, es cierto, lo mismo o más que entre Españoles, pero, no faltan muchos aplicados, y el único remedio contra la holgazanería es la libertad de adquirir y disfrutar."*⁷⁷

Pero su a los indios del pueblo les eran asignadas tantas malas costumbres, los que se fugaban hacia las ciudades tampoco merecían mejor opinión de las autoridades.

*"... la multitud de indios e indias Naturales de los pueblos que, prófugos de estos causando su despoblación, se han ido estableciendo aquí, abandonados a una vida criminal, por sus vicios de embriaguez, latrocinios y otros que silencia el pudor, originando todo en su ocio con gravísimos perjuicio de los derechos de SM en el pago de los Reales Tributos."*⁷⁸

Con tantos vicios a ser desterrados los Gobernadores e Intendentes no podrían menos que intentar restar, como fuera, a dichos vicios convenciendo a los Guaraníes de la Grandeza que significaba ser vasallo del Rey de España.

6.2.2. El Catecismo del Siglo XVIII

Entre los defensores del sistema de comunidad, también hay aquellos que ven en los Guaraníes los "buenos selvajes", a quienes basta con bien instruir

⁷⁶ AHNM. Consj. 21370. Informe de Félix de Azara al Marqués de Avilés. Buenos Aires, 08 de mayo de 1799.

⁷⁷ Id *Ibidem*.

⁷⁸ AGN. IX. 30-6-3. Informe del Administrador General de los Pueblos de Misiones, D. Manuel Antonio Pacheco. Buenos Aires, 13 de noviembre de 1798.

para que se mantengan como seres educados cristianamente y en policia.

El Gobernador Intendente Lázaro de Ribera en su anacrónica defensa del sistema de comunidad, envía al Consejo y al Rey un conjunto de documentos en los cuales intenta comprobar la necesidad y prioridad de hacer de los Guaraníes de Misiones los vasallos ejemplares de la Corona. Entre estos documentos se destaca, por la casi ingenuidad del Gobernador, la elaboración de la "Cartilla del Buen Vasallo"⁷⁹ que sintetiza la conversión que se hace necesaria en el siglo XVIII, o sea un catecismo monárquico-absolutista.

Lázaro de Ribera busca en la argumentación de repetir el éxito y la prosperidad que vivieron los pueblos de Misiones con los jesuitas por la constante observancia que realizaban los curas sobre las buenas costumbres y vida cristiana. Ahora, las buenas costumbres se reflejan en convertir a estos indígenas que vivían en "otro Estado" que reconozcan y tengan el debido respeto y temeridad a su verdadero Soberano.

No dudo en reproducirla en Anexo como testigo del último intento de convertir los "perezosos desidiosos y viciosos guaraníes" como niños que eran considerados hasta entonces, en auténticos vasallos del Rey. La "Cartilla" habla por si sola de la mentalidad de los gobernantes del siglo XVIII sobre la conversión que se hacía necesaria. En la efervescencia monarco-absolutista de la conjuntura colonial del XVIII, dicha conversión era más significativa que la cristianización practicada en los siglos anteriores.

⁷⁹ AHNM. Consj. 21370. Asunción, 18 de octubre de 1798. Reproducido en Anexo.

6.4. Consideraciones acerca del Guaraní del siglo XVIII

Aquellos famosos Caciques Principales que eran capaces de "convocar a su gente" con el propósito de impedir la entrada de españoles en sus territorios, o aquellos chamanes que amenazaban con ardorosos discursos a los "mensajeros de Dios", ya no tienen lugar en la documentación elaborada durante la segunda mitad del siglo XVIII.

El nuevo prestigio que los caciques adquirirían con el cambio de gobierno, se basaba también en la "elocuencia", ahora más literaria, de las protestas contra los abusos administrativos. Los diversos reclamos y cartas cacicales, parecen manifestar el latente reconocimiento por parte de los demás guaraníes, de "caciques hábiles y elocuentes". No obstante, ese dinamismo social surgió circunstancialmente como consecuencia de las inquietudes generales de los pueblos misioneros, y combatido, como era por las autoridades administrativas, no podía tener mayores proyecciones.

La nueva conciencia social de los Guaraníes no dió resultados efectivos. El liderazgo de los caciques se vió impedido por la tradicional rivalidad de intereses que manifestaban los pequeños grupos Guaraníes: los indios "comunes" desertaban, los hombres solteros y viúdos abandonaban sus cacicazgos y pueblos, los mismos caciques también huían y los intentos de defensa de su gente, durante el crítico periodo de cambio de gobierno, resultaban ya estériles.

El cacique no pudo recuperar ni el "mando-autoridad" ni a sus secuaces y pasó a buscar el prestigio reclamando algún "empleo" en el pueblo, o

bien para consolidarse con sus parciales limitándose a los cargos de "alferez y sargento" que, ocasionalmente podían favorecerlo económicamente, pero ya no recuperar el prestigio de jefe de linaje, de comunidad, de líder de parcialidad.

La imagen del Guaraní Administrado, plasmada a través de los Informes y Memorias representa un bando de indios que ya no son Avá, ya no son jesuíticos y todavía no saben ser coloniales y pueblerinos. Sin embargo, es durante este período que se elabora la conciencia del Guaraní de las futuras Repúblicas, en especial la del Guaraní paraguayo.

El Guaraní ya no es aquel horticultor migrante que busca nuevas tierras que pueda expresar su "auténtica forma de ser". La tierra está determinada, las migraciones conquistadoras han sido sustituidas en buena medida por las guerras en defensa del Rey o de la expansión y defensa del Rey o de la expansión y defensa de fronteras. Su auténtica forma de ser es cada vez más huidiza, con lo cual por un lado mantiene su religiosidad que lo caracterizará en los siglos posteriores; y por otro justifica la desidia hacia su vivencia inmediata.

Como todo indica, parece que ha permanecido más la tendencia "perezosa y evasiva", siendo de esta forma que los actuales jefes tribales solo consiguen concentrar a su gente en función de los convites intercomunitarios, reafirmando la necesidad de identificación a través del mantenimiento de una economía de reciprocidad subsistencial y mágico-religiosa.

En la sociedad Guaraní, la no vinculación del Karái al sistema de parentesco y, como consecuencia, la

característica de "andante" que parece haber permanecido exclusiva a estos personajes y su dimensión profética, los configuraría plenamente en la categoría de personajes-frontera. En esta medida, el profetismo patente del Karáí, actuaría como el Estado contra la sociedad, pues si la estructura social de los Guaraníes es un tanto fluida y anárquica en los aspectos de control social de poder, entonces cuando el Karáí logra movilizar un grupo en búsqueda de la plenitud religiosa, este se queda bajo la inminencia de un poder sociorreligioso. En esta perspectiva, aún faltarían respuestas a los motivos que tendrían los Guaraníes al denominar a los españoles de karáí. Este "poder sócio-religioso", manifestado en una migración tendría hasta la fase cuarta del periodo colonial (1537...1768) su expresión en la resistencia sociorreligiosa encauzada por los chamanes, y así, el momento inicial del contacto inter-étnico caracterizaría de forma más concreta la situación de la sociedad contra el Estado. En este contexto, el chamán pasa a incorporar la dimensión profético-religiosa de los Karáí, como respuesta a la realidad colonial y reduccional.

Al seguir el desarrollo de la función y de la importancia social del chamán y del Karáí a lo largo del proceso histórico, se pone en tela de juicio que el profetismo Guaraní no está -o no permanece- solamente ligado al binomio "Karáí-Tierra Sin Mal". Antes de comprender el profetismo Guaraní bajo estos conceptos, hace falta mirarlo vinculado al "propio modo de ser Guaraní", y por lo tanto a todos aquellos que participan de la identidad étnica Guaraní.

La aventura semántica que pasa el vocábulo Karáí se acerca por oposición a aquel que culminó con la expresión "yvy-marane'y". Así como el Karáí fue

desvirtualizado de su significado original, la expresión con que los Guaraníes denominan la "Tierra Sin Mal" se intensificó en la religiosidad.

Estos, entre otros aspectos apuntados hasta el momento, manifiestan la complejidad de tratar la cuestión de la integración entre los Guaraníes. En que medida se puede pretender hacer participar en la vida socioeconómica de la colonia (con o sin reformas, pero desde luego, sin la vigilancia cotidiana y paternal) a un grupo al cual, según el paso del tiempo, más se cristaliza la conciencia de que: "no fuimos, en verdad, creados para vivir en este mundo."

"Toda la vida mental del Guaraní converge para el Más Allá. Deseos de prosperidad económica, ambiciones políticas o cualquier aspiración terrenal poco significado tiene para ellos y no les preocupa ... es la vivencia mística de la divinidad, que no depende de las cualidades étnicas del individuo sino de su disposición espiritual para oír la voz de la revelación."⁸⁰

Desde luego, la vida pueblerina no proporcionaba mayores estímulos para mantener a los indígenas pendientes de los progresos económicos o sociales del pueblo: el agudo descontrol del gobierno, la falsa administración de los bienes, ya sea por falta de la previsión y capacitación económica o por intereses de una explotación comercial y una abusiva política en la nivelación de vida dentro del opresivo cuadro de "misatarea". En este cuadro, el indio común pasa a buscar su liberación mediante la fuga y deserción constante, el "mandarín" mediante la obtención de cualquier empleo en

⁸⁰ SCHADEN. 1974: 125.

la comunidad del pueblo y el artesano mediante el conchabo con los criollos.

Estos son los elementos que han demostrado la paulatina conversión del potencial de integración guaraní. La vida colonial y pueblerina exigía de los Guaraníes una participación más constante y efectiva en todos los niveles, para los cuales los Guaraníes tuvieron que prepararse forzosamente bajo la amenaza de no tener ningún sitio en esta nueva sociedad.

En el capítulo siguiente se estudiarán los móviles de esta preparación forzosa, donde poco a poco, la misma situación interna de los pueblos, provocará por una parte la decepción de los indígenas con los curas a quienes antes debían toda la obediencia y respeto, y, por otra, los administradores tampoco logran acaparar la atención y obediencia de los "administradores". Mediante las dificultades del idioma y la constante deserción se abre espacio para comprender el desarrollo del proceso de "reguaranización" que tuvo lugar con aquellos indígenas fugados de los pueblos y en la misma configuración del bilingüismo paraguayo.

CAPITULO VII

EL DESARROLLO DEL POTENCIAL DE INTEGRACION GUARANI

El presente capítulo está dedicado a retomar algunas ideas fundamentales que fueron desarrolladas en los capítulos precedentes, pero ahora centrando la discusión en la problemática de integración y resistencia. Entre estas ideas destaco por una parte la transformación de los mecanismos coloniales de integración: la "bruta" conquista de los primeros momentos del contacto o el cambio totalizante de la reducción se convierte ahora en la elaboración de Ilustrados Proyectos. Como consecuencia de esta transformación -pero no exclusivamente- está la misma visión emic de los guaraníes y el desarrollo de su "potencial de integración" dentro de la sociedad colonial y neocolonial.

El Reformismo en su propuesta teórica para integrar las comunidades de los pueblos de misiones, translucía una visión funcionalista de impulsar un cambio de la "bárbarie a la civilización", visión que, como luego se comprobará, permaneció en las "políticas indigenistas" actuales. De la misma forma que se mantuvo, con creces, la patente discriminación racial de analistas como Félix de Azara. Lo que en Azara aparece con cierto tono de ironía, "han pasados doscientos años y los niños guaraníes continúan como en el primer día", será incrementado por la discriminación del mestizo hacia el indígena. Es decir, se confirma la idea de que cuando el criollo o mestizo asume un comportamiento de discriminación racial no hay quien lo supere.¹

¹ "Ninguna historia es gratuita. Los mestizos no sólo emularon la dureza de los colonos, sino que los excedieron. Nosotros los mestizos no tenemos derecho a hablar,

Los resultados de la práctica reformista demuestran que estaban actuando sobre la dinamicidad de una cultura que, poco a poco, logra recuperar algún espacio que no es más el pueblo, ni la aldea y, a partir de entonces, recompone sus bases de participación en la sociedad.

Desde ese punto de vista se puede comprender con más claridad la conceptualización del dirigente Paĩ Tavyterã, Nicomedes Rodríguez (Pa'í Comes) de Pirary: "*Ñande Paĩ Tavyterã, Ñande Paraguái*": "nosotros Paĩ Tavyterã en nuestro Paraguay". En esta forma de autodenominación, el mismo *ñande* que sirve para la afirmación de la identidad, sitúa a los Paĩ Tavyterã en un Paraguay que no les es exterior ni neutro, sino suyo. Con esta relación se descarta la huida y el refugio en un pasado arcaico, y se indica que: para que los Paĩ Tavyterã sigan siendo lo que fueron, está en que lo serán dentro del Paraguay histórico y entendido como tal.²

El cuadro queda bastante complejo si se consideran las variaciones de resistencia tanto conceptual como la que se han registrado durante las primeras fases del período colonial. El Guaraní, tras la expulsión de los jesuitas no resiste de forma activa contra las

pues excedimos al blanco". BASTOS, Roa. Palestra proferida en el Congreso "Literatura de dos mundos", en la Universidad de Murcia, 18 de Noviembre de 1992.

² No es demasiado recordar que el vocábulo "ñande" significa nosotros extensivo, y aclarar que al dicho dirigente le han sido propuestas otras dos variantes sobre su lugar en la sociedad paraguaya: "*Ñande Paĩ Tavyterã Paraguái*", que incide en un separatismo nacionalista, en que los indígenas son considerados como quiste cultural del Paraguay, considerado como sociedad envolvente. La segunda variación, "*Paĩ Tavyterã ñande Paraguái*", que implicaría en una intención asimilacionista por parte de la sociedad nacional a quién correspondía el usufructo único del "ñande". (Cfe. MELIA y GRÜNBERG. 1976:265)

imposiciones del sistema colonial, sino que aparenta una aceptación tácita de los mecanismos integradores de ésta. La "política indigenista" de la Ilustración en las "Provincias de Abajo" puede no haber logrado rescatar el esplendor de las Misiones Jesuíticas, pero ofreció -desde luego no de la forma proyectada- los espacios y las modalidades para el Guaraní participar de la sociedad global. Dicha participación refleja por un lado las dificultades ideológicas y prácticas de los proyectos condicionando el proceso de "reguaranización" por el que pasan algunos grupos actuales, en los intentos de rescate de su identidad étnica. Una identidad entendida a través de la dinamicidad que adquieren las formas ideológicas de las representaciones colectivas, tal como lo definió Bartolomé³. No se sabe con certeza hasta que punto los Guaraníes han perdido la "memoria" de esta identidad, pero sí se puede averiguar en que medida han conservado e intensificado simbólicamente los resultados conseguidos de esta memoria⁴.

Estos aspectos aparecerán a través del proceso del Guaraní que dejó de ser jesuítico, y se transforma en pueblerino. A partir de entonces, se configurarán tres variables fundamentales: el desencanto guaraní por la vida en los pueblos, en lo que respecta al descrédito creciente de los "comunes" hacia Administradores y religiosos, la deserción y las implicaciones coloniales y colonialistas del uso de la lengua guaraní. Estos aspectos serán analizadas a seguir.

³ Cfe. BARTOLOME. 1987:09.

⁴ Cfe. CARMAGANANI. 1988:10.

7.1. División de poderes: doble desilusión

La división de los poderes temporal y espiritual tendría que ocasionar algún desconcierto en los guaraníes, acostumbrados a ver en el Padre "el alma del pueblo." Las disputas entre los administradores y curas por el control absoluto de los indígenas y de la producción del pueblo, pronto tuvieron su correspondiente "incomprensión" de los indígenas.

Solamente con seis años de vida de "huérfanos", los Guaraníes empiezan a desconfiar que los curas son más "humanos" y menos "divinos" de que les parecía en los primeros momentos. La representación "en persona" que hacen al Gobernador Zavala los indios de Mártires, Segismundo Arapi, Esteban Moncada y Fabian Coe; delatando que el Padre

"los había tenido presos en el Cementerio un día sin comer haciéndoles carpir con las manos y uñas, porque siendo sus sacristanes, ... obligales a trabajar para el común y no les da lugar para sus chacras"⁵.

También el cura de Santa Ana, Fr. Josep Mariano Agüero tiene sus "malas costumbres", según la queja que los indios envían a Zabala, a quien le dá "rubor" repetir dichas acusaciones⁶. Cuanto al Frey Lorenzo Villalva, tuvo que retirarse a la reducción de San

⁵ AGN. IX- 17-4-6. Informe de Francisco Bruno de Zavala a Juan Jose Vértiz. Concepción, 25 de febrero de 1773. El dicho cura, hace lo mismo con otros diez indios, todos "de pronto" convertidos en sacristanes, y los mantiene ocupados en su chacra particular.

⁶ AGN. IX- 17-4-6. Informe de Francisco Bruno de Zavala a Juan Jose Vértiz. Concepción, 25 de febrero de 1773.

Francisco de Paula para recuperarse de las heridas que le ocasionó una caída en una noche de borrachera.⁷

Por lo que se refiere a los malos tratos a los indios y una constante "soberbia" hacia todo lo administrativo del pueblo, el gran récord parece detener el ya conocido, Fr. Antonio Urbon. En cada pueblo a que es destinado, tiene un pleito, sea con el administrador, con los corregidores o con indios comunes. En el pueblo de San Juan dicho Cura, "tomó un palo y golpeandóme por la barriga, los brazos y la cabeza,... y me sacó la sangre"⁸, porque el cocinero Juan Caninde no tenía huevos de gallina para regalarle.

Aún bajo el gobierno jesuítico, según la opinión de Susnik, los Guaraníes preferían los castigos corporales a la humillación con "palabras fuertes"⁹. Considerando dicha preferencia, las agresiones de Antonio Urbon serían de alguna forma, más fáciles de asimilar que la drástica actitud que tuvo el mismo religioso en el día de la fiesta del santo del Rey (San Carlos); cerrando la puerta de la Iglesia e impediendo se celebrase la misa cantanda, por competencia con el sacerdote de la Partida de Demarcación Española¹⁰. Antes le trataban como "un mero capellán", ahora no le dejan soberanía ni siquiera sobre la Iglesia.

⁷ Id. *Ibidem*.

⁸ AGN. IX: 31-5-4. *Justicia*, Leg. 23, Expd. 644. Representación del Cabildo y Administrador a nombre de Juan Caninde. San Juan Bautista, 17 de junio de 1787.

⁹ SUSNIK. 1966. Tomo II:24-25.

¹⁰ AGN. IX: 31-5-4. *Justicia*, Leg, 23, Expd. 663. Representación de F. Antonio Urbon al Virrey Marqués de Loreto. San Juan, 9 de noviembre de 1788.

La sorpresa que tales hechos podrían causar en el ámbito pueblerino, contribuyó de forma decisiva para que los indígenas se liberasen de la idea del Padre que "todo puede y todo sabe". Los nuevos religiosos tenían más dificultades para ocultar sus desvirtudes del conocimiento general. Por su lado, los indígenas, bien por comparación con el anterior gobierno bien por la "civilizada libertad" que van adquiriendo, critican y denuncian el "mal comportamiento" de aquellos responsables por las "buenas y cristianas costumbres". En relación a estos aspectos se podría considerar como hipótesis que, mientras la práctica religiosa cristiana se va debilitando, los Guaraníes pasan a encontrar más espacio para retomar su vivencia religiosa, alejados que ya estaban de la vida en reducción y en reconquista de la independencia de la vida en comunidad del pueblo en que todavía se mantenían.

Pese a todas las acusaciones que hubo entre los diversos rangos de la jerarquía administrativa, los indígenas también se han manifestado cuando los excesos les parecían demasiado. Ninguno de los cargos administrativos, de la larga lista que se comentó, en el capítulo III han tenido tantas acusaciones y tantos reclamos como los Administradores. Muchas acusaciones de los indígenas contra los administradores españoles denotaban la fusión de razones justificadas, deducciones arbitrarias y maliciosas influenciadas sobre todo por los viajeros y traficantes correntinos a quienes más interesaba desestabilizar el, ya débil, orden administrativo de los pueblos.

La representación enviada al Administrador General D. Angel de Lazcano por los caciques del Pueblo de Jesús denunciando no sólo las "tramposas" compra-ventas

que hacían el Administrador y dos Cabildantes con los bienes del pueblo pero, también los malos tratos de dicho Administrador que ordenó a uno de los Corregidores a castigar a una india embarazada "por no haber dado cumplimiento a la tarea de hilanza", y que a causa de los azotes recibidos abortó en la misma tarde del castigo.¹¹

También los caciques, corregidores y el cabildo de San Miguel, solicitan la transferencia del administrador D. Manuel de Burgos, no por "quererle mal" sino porque

"conociendo las muchas cosas que hai que hacer en este Pueblo decimos que este hombre es apocado de espiritu y tardo en resolver, ... y considerando que entrando este español en Nuestro Pueblo uno es de poco pensar se empobrecerá este Pueblo"¹².

En realidad, los ejemplos podrían multiplicarse pero más importante es retener aquí lo que considero fundamental: la desidia de los indígenas hacia los pueblos. Esta desidia manifiesta la paradoja de la inercia frente a tantos cambios y la percepción de el "precio" del dejarse reducir ya no suponía la garantía de un espacio de la "utopía colonial", como de hecho las reducciones pudieron representar en lo que respecta a los mecanismos de integración coloniales contemporáneos a ella. En este sentido, ni siendo fiel vasallo del Rey, ni siendo buen cristiano, el Guaraní

¹¹ AGN. IX. 17-4-6. Reclamo de los Caciques al Administrador General Juan Angel de Lazcano. Pueblo de Jesús, 24 de marzo de 1773.

¹² AGN. IX. 18-3-5. Memorial de los Caciques, Corregidores y Cabildo del Pueblo de San Miguel. 1786.

no tenía otras posibilidades de participar de la vida colonial que se imponía.

Tal situación sólo tendía a agravarse con las dificultades de comunicación con los superiores, bastante sentido en los primeros tiempos de readaptación. Los Maestros de Primeras Letras -quizá mejor sería decir la abstención de dichos funcionarios- contribuyeron a perpetrar las dificultades primeras, pero también obligaron de cierta forma al Guaraní a incorporarse en esta misma sociedad.

7.2. Nuevos Maestros, antiguas lecciones.

Sin duda, la lengua junto con la cultura y la religión forma parte del trípode de la empresa de la conquista y civilización. En Paraguay, así como las primeras ilusiones de encontrar oro y plata se conformaron con el sustituto local de mujeres y maíz, el propósito del Reformismo de lograr uniformidad en el idioma, se convertirá en el bilingüismo.

Como los demás aspectos de la conquista, la entrada del castellano se realizó por dos vías paralelas: la mestiza o criolla y la jesuítica. La actitud hacia el idioma indígena es sustancialmente distinta, aunque por las dos vías se intenta la "colonización" del mismo. En la Provincia, la lengua guaraní se asocia con la rusticidad y primitivismo. La actitud de los colonizadores hacia la lengua nativa se revela no solamente en la proporción de la relación castellano/civilización tal como aparece en la Instrucción de Bucareli, sino también en la impotente sorpresa del Gobernador Intendente Lázaro de Ribera,

treinta años más tarde: "hemos llegado al extremo de que la lengua del pueblo conquistado sea la que domine"¹³.

Por su lado, los religiosos de la Compañía de Jesús presentan una actitud más compleja hacia la lengua. Por un lado la admiran, la adoptan, y la difunden como forma de expresión; por otro, la reducen de la oralidad a la escritura. La admiración y difusión pueden ser sintetizadas en la dedicatoria de Ruiz de Montoya a los religiosos de la Compañía que, en adelante, utilizarán su diccionario como base de estudio. Después de treinta años en convivencia con los indígenas y familiarizado con el idioma nativo, Montoya declara:

"con eficaz estudio (he) rastreado lengua tan copiosa y elegante, que con razon puede competir con las de fama; tan propia en sus significados"¹⁴.

Como se ha señalado en el Capítulo III, uno de los elementos que podrían ser considerados dentro del "potencial de integración" en el contacto de los Guaraníes en el sistema de reducciones es exactamente el mantenimiento de la lengua indígena por los jesuitas. Quizá en ninguno de los demás aspectos, se percibe con tanta claridad como un elemento favorable a la integración, se convierte ahora en dificultad permanente de la misma integración ante las nuevas pautas coloniales.

¹³ ANA. Hist.165, Nº 1, fol. 14. Carta de Lázaro de Ribera al Virrey Melo de Portugal. 1799

¹⁴ RUIZ DE MONTOYA. 1639b. "Preliminares"

Al principio el proceso de *enculturación* basábase en la educación reorientadora y atención totalitaria a la juventud guaraní reducida. Las Escuelas, dice el Provincial de los Jesuitas eran de "suma importancia para que esta juventud criada en tanta disciplina haga despues una cristand muy solida en la fe y muy exemplar en todas las costumbres"¹⁵. Es decir, los jóvenes recibían educación para actuar como fiscales constantes y cotidianos de sus padres para que cumplieran con las normas de la vida en reducción.

En las conclusiones de Bareiro Saguiet y Hélène Clastres sobre el proceso de aculturación y mestizaje se subraya que la conservación de la lengua indígena como instrumento de expresión dentro de las reducciones, proporcionaba la conservación de uno de los fundamentos de la cultura guaraní. Al mismo tiempo, y contradictoriamente, según los mismos autores, ése fue un "camino para conseguir la integración del indígena al régimen de las reducciones"; al que correspondería añadir, un *solamente* al sistema de reducciones¹⁶. Según el P. Sepp, las escuelas existían

"... no para que lleguen a hablar o entender el castellano o el latín, sino para que sepan cantar en coro ...y para que los niños que nos sirven puedan leernos lecturas españolas o latinas ... durante la comida en el refectório"¹⁷.

No en vano, Garavaglia califica la actitud de mantener el guaraní como idioma oficial e incluso la negativa de la Compañía de que los indígenas aprendan

¹⁵ C.A. II.(1612):205.

¹⁶ Cfe. BAREIRO SAGUIER y CLASTRES,H. 1969: 14.

¹⁷ SEPP. 1974:196.

el castellano, como un aspecto de la "represión ideológica" del sistema de reducciones. Antes de preservar, aísla al indio común¹⁸ de su entorno, colonizándolo en una cultura prefabricada y hablada en su propia lengua.

"el indígena será un colonizado y participará vicariamente -a través de la inserción de las reducciones en la vida regional- en ese mundo colonial, pero estará mucho más desprovisto que otros indígenas de armas propias para convertirse, aunque sea subalternamente, en un ser "integrado" a ese mundo." ¹⁹

El aprendizaje del castellano y su uso para cualquier comunicación constituye, según Bucareli "la baza fundamental ...uno de los medios más eficaces para desterrarles de la rusticidad" y a partir de ahí los demás logros vendrán como consecuencia natural,

"...uniformándose estos Indios en el lenguaje, serán éstos (...) generalmente comunicables, y percibirán con más proporción el civilizado estilo que usamos, prudente y sólido sistema, que también se ha observado por otras Naciones políticas, con el conocimiento de que el mismo paso se introducen en los súbditos el uso del idioma propio de su Príncipe, mas

¹⁸ Es cierto que en las reducciones existían escuelas, cuya enseñanza estaba casi exclusivamente reservada a la élite cacical. El mismo P. Ruiz de Montoya, destaca que la reorientación cultural no era masiva, sino limitada a determinados núcleos seleccionados y juveniles "los hijos de los caciques". (RUIZ DE MONTOYA. 1639b, Cap. XL). Garavaglia también cita una Instrucción del Padre Andrés de Rada, en que se lee: "No se permita que los Indios lean nuestras. Reglas en romance quando se leen en el Refectorio, sino en latín., ni vean nuestros ordenes, instrucciones o cartas de los Superiores ... para que se escuse que anden nuestros libros en manos de indios... y pasen las noticias a los demás Indios". *BNM. Mss.6979, fol.48.* Carta del Padre Andrés de Rada, 1667.

¹⁹ GARAVAGLIA. 1987: 151.

afecto, veneración y obediencia al Soberano".²⁰

La falta de comunicación directa por medio del idioma y el implícito desconocimiento de las reacciones de los naturales creaban la desconfianza mutua. Dado que en la administración temporal y espiritual la cuestión casi se resumía en que los encargados supieran hablar o comunicarse en la lengua nativa, la situación llevaba al desconcierto cultural y al descontrol social,

"... y mas quando a muchos de los Administradores, les falta la inteligencia del Idioma con la abundancia de gritos con que los confunden más. Los Indios con esto, y el Recelo de la mala intención de los Intérpretes, ó no buena inteligencia destes en ambos idiomas, casi no aciertan lo que han de hazer. Y algunos (tengo noticia) se han desertado ya con sus familias."²¹

Bucareli determina entonces la obligatoriedad de la existencia en todos los pueblos de una Escuela para la educación de los niños, y la prohibición de que éstos hablen el Guaraní mientras asistan a las clases. Además también se establece como objetivo a ser logrado a largo plazo, la existencia de un Seminario de Escuelas para los mayores. La primera enseñanza, por el momento, estará a cargo de los Curas Doctrineros designados para cada pueblo, pero se predica la pronta

²⁰ AHNM. Consj. 21731. Instrucción. 1768. fol. 1V^o y 2R.

²¹ AGN. IX: 16-2-7. Informe de Añasco a Bucareli, Candelaria, 14 de diciembre de 1769.

contratación de Maestros españoles, tal como determinaba ya la Real Cédula de 1596²².

Así como en la anterior Real Cédula citada (1596) se recomendaba además de la Escuela que tuviesen particular cuidado "de que no se provean los curatos si no fuere en personas que sepan muy bien la lengua de los indios"²³, en 1770 se publica la Real Cédula fundamentada en la representación del Arzobispo de México de 25 de mayo del año anterior, para "Desterrar los Idiomas Autóctonos" e imponer la lengua castellana como única oficial.

"...para facilitar la administración y pasto espiritual a los naturales, y que estos puedan ser entendidos de los Superiores, tomen amor à la Nación Conquistadora, destierren la Idolatría, se civilizen para el trato, y comercio; y con mucha diversidad de Lenguas no se confundan los hombres como en la Torre de Babel."²⁴

Basándose en el rastreo de los Maestros pueblo a pueblo, Zuretti afirma que "pese a todas las contrariedades el

²² "por ser grande la variedad de las lenguas; y que lo sería introducir la castellana, como más común y capaz: os mando que con la mejor orden que pudiere, ... hagáis poner maestros para las que voluntariamente quisieren aprender la lengua castellana: que ésto parece podrían hacer bien los sacristanes, así como en estos reinos y aldeas enseñan á leer y escribir y la doctrina." Real Cédula de Felipe II. Toledo 07 de julio de 1596. Cit. por HERNANDEZ. 1913. Tomo I:553-554.

²³ Real Cédula de 1596. En: HERNANDEZ. Op. Cit. Recomendación innúmeras veces repetidas por los jesuitas "guaraní-hablantes" como justificación del mantenimiento exclusivo del idioma guaraní dentro de las reducciones.

²⁴ Llama la atención en la carta del Arzobispo las justificaciones para obligar los indígenas a hablar el castellano pues según el Arzobispo, lo entienden pero no lo hablan por "malicia para ocultar sus acciones de los Españoles". (ANA. Historia, Vol. 62, Nº 5, fol. 38-49. Aranjuez, 10 de mayo de 1770). En parecido sentido se expresa Añasco a Bucareli cuando hace mención de que "...dhos Indios son capasez de todas las sutilezas que les dicta la malicia, y una natural desconfianza, con que viven siempre del Español...". (AGN. IX: 17-4-2. Trinidad, 3 de octubre de 1769.)

interés por la enseñanza no decayó, sino que, por el contrario hubo un sostenido interés por mantener la instrucción" ²⁵. Es decir, la Escuela, por consiguiente la vida "cultural y literaria" a cargo de los Maestros mantuvo su desarrollo normal, pese a la decadencia general de los pueblos. No dudo que el cargo de Maestro casi siempre tuvo nombre y apellido que lo rellenara, pero cuestiono la afirmación que ésto implique en el satisfactorio funcionamiento de la Escuela o en el adelanto de la enseñanza. Para exagerar la falacia de la argumentación, podría afirmar que se mantuvo la vigilancia y la "corrección" de la vida espiritual de antaño, a partir de las andanzas del famoso Fr. Antonio Urbon.

El sueldo de Maestro siempre está contabilizado en los "gastos de comunidad"²⁶ pero, su presencia y "actividad" es más nominal que efectiva. En el Informe del Cabildo de Buenos Aires, se subraya la acusación de que al contrario a lo recomendado por Bucareli "...no se guardaban, especialmente en el punto de la escuela de la lengua castellana; por lo que todos los Indios ignoran y usan el idioma Guarani"²⁷.

En el Estado General presentado por Doblas, (Ver Cuadro IV) sobre los Treinta y uno pueblos, ya incluida la nueva reducción de San Francisco de Paula, solamente seis tienen Maestros.²⁸ Además entre las sugerencias para el fomento de dichos pueblos consta que:

²⁵ ZURETTI, 1977:511-512.

²⁶ ANA. Historia, Vol. 65, fol.169-170. Real Cédula sobre la dotación de Maestros para las Escuelas del Idioma Castellano en los Pueblos de Indios. San Lorenzo, 5 de noviembre de 1782.

²⁷ AGI. Bs As.323. Informe del Cabildo de Buenos Aires, de 20 de mayo de 1785.

²⁸ Los pueblos "agraciados con la cultura" son: Santa Ana, Corpus, San Miguel, San Nicolás, Santiago y Yapeyú. AGN. 18-7-6. Disertación que trata del Estado

"Los Maestros de Escuela solo estarán en los Pueblos que mediante (sus [rutos] los puedan mantener, y no en Pueblo atrasado, hasta que se restablezca."²⁹

7.2.1. El idioma: la dificultad constante

El proceso de "reducción", por el cual pasó la oralidad guaraní, con los jesuitas, fue una "reducción" más entre las cuatro etapas que señala Melià: la reducción hispana, la nacional-indigenista y la antropológica.

En la hispana se ven afectados tres dominios claves de la comunicación: la economía, el parentesco y la lengua. En la segunda, es decir la jesuítica, se opera una reducción político-religiosa como la propia empresa misionera. A través de una triple reducción de la oralidad que se sintetiza en la misma escritura, en la gramática y en el diccionario. La nacional-indigenista apelando a calificativos como "lengua materna o vernácula", oculta la discriminación contra la lengua coloquial y doméstica, así como a quiénes la utilizan. La reducción antropológica es aquella que puede pasar con cualquier información relatada por el "otro". Lo atenuante de esta última reducción, es que el receptor de la información, suele (o por lo menos debería) tener conciencia de que está recogiendo

decadente en que se hallan los Pueblos de Misiones, i se indican los medios combenientes a su reparación. Buenos Aires, 19 de agosto de 1801.

²⁹ AGN. IX: 18-7-6. Disertación de Doblas. 1801. En el juicio contra el Maestro de Primeras Letras, D. Santiago Díaz González una de las acusaciones se refiere a los excesos de gastos que supone el mantenimiento del Maestro para la ciudad de Salta, por ser "vicioso en la bebida y el juego y por ser distraído en los Papeles ajenos de su Instituto." Salta, 1799. AGN. IX. 32-5-9. Criminales, Leg. 45, Expd. 06.

fragmentos culturales. Además, en esta fragmentación, influyen su relativa incapacidad lingüística y distancia cultural respecto al informante.³⁰

Sin embargo, mientras en la Provincia la lengua indígena se sitúa en una posición de dependencia e inferioridad respecto al castellano; en las Misiones, el guaraní será la lengua exclusiva -tal como el elemento indígena es la etnia predominante-. El carácter de lengua oficial de las reducciones impide que el guaraní sea disminuido respecto al castellano, como medio de comunicación hablada o escrita. Los jesuitas fueron los primeros extranjeros en aceptarla como lengua y se dispusieron a sistematizarla a través de gramáticas, diccionarios y catecismos, pero también la han "reducido" a expresiones implícitas a la vida "política y humana" y, a largo plazo profundamente discriminatorio.

Lo demuestra los estudios de Rubin sobre el bilingüismo en el Paraguay, que encontró una constante en el empleo del guaraní y del español, tal cual las reglas sociales de poder y solidaridad que rigen el uso de los pronombres españoles *tú* y *usted*, donde el guaraní correspondería al uso del *tú* y el español al de *usted*.³¹

Como regla general, los individuos más poderosos se dirigen a los menos poderosos usando *tú*, y de éstos reciben el trato de *usted*; entre iguales se usa *tú* cuando los individuos se sienten solidarios y *usted* cuando no se sienten solidarios. Pero las fuerzas de

³⁰ Cfe. MELIA. (1976a). 1986: 259 y ss.

³¹ Cfe. RUBIN. 1967:409. También RUBIN. 1968.

poder y solidaridad generan situaciones de conflicto, así resumidas por Manrique Castañeda:

"- el individuo que se dirige a personas superiores y solidarias (como son los padres, los abuelos, la madastra) lo hace en guaraní, lo que nos indica que en este caso triunfa la fuerza de solidaridad, pero en ocasiones puede triunfar la de poder: en algunas familias el individuo usa el español para dirigirse a sus mayores, como muestra de respecto. El lenguaje que se emplea para hablar con las autoridades (superiores) es el español si no son del lugar, o el guaraní si son del lugar; en este último caso triunfa la fuerza de solidaridad sobre la de poder.

- el individuo que se dirige a personas inferiores pero no solidarias (la sirvienta de otra familia, una mujer que sea claramente de la campaña) usa el guaraní; en este caso triunfa la fuerza de poder.³²

Este proceso culminará en la formación de una "sociedad colonial que habla una lengua indígena, pero que ya no es lengua de indios, ya que su realidad social, política y religiosa ha sido completamente colonizada". En las Misiones, aunque nunca hubo una masa de hispanohablantes que le hiciera competencia, la lengua guaraní fue perdiendo

"la autonomía que le daba el modo de ser tradicional con sus discursos políticos, religiosos y hasta coloquiales, sustentados en otra

³² MANRIQUE CASTAÑEDA. 1969:15-16.

cultura que ahora estaba siendo reducida a formas coloniales".³³

Por lo tanto, el uso de la lengua guaraní dentro de las reducciones puede servir a priori como mantenimiento de un padrón de identidad cultural; pero tiene su contrapartida en el aislamiento de estas comunidades en relación al restante del sistema colonial: los indígenas que no hablan el español (la gran mayoría con excepción de algunos caciques) no salen del pueblo y no tienen contacto con los españoles de la Provincia. Los españoles que no hablan el guaraní (igualmente la gran parte, en los primeros tiempos, a excepción de los curas misioneros) además de estarles prohibido permanecer en los pueblos, tampoco pueden tener más contacto que el que tiene al cura como intérprete. Pese a que, los primeros administradores eran todos correntinos y tenían conocimiento del guaraní nunca se dispensaba la presencia del intérprete.

El hecho relatado por Añasco, refleja la poca confianza que tenían los indígenas en el papel del "intérprete" y una cierta desesperación ante la nueva realidad planteada por Bucareli.

"Varios Corregidores bajaron a este Pueblo (Candelaria), y delante de los Visitadores virtiendo lagrimas expresaron su sentimiento, anteponiendonos las malas consecuencias que tenían de unos hombres que ni sabían su idioma, ni conocían sus costumbres methodicas; y queles seria preciso hablarles por interpretes, que a mas de ganar sueldos, quedarían siempre unos y

³³ MELIA. (1980a). 1986: 237.

otros desconfiando de su buena ò mala
suerte de interpretación."³⁴

Quejas como estas pueden fundamentar la argumentación de que los cambios impuestos por la "Nueva Orden" Reformista tuvieron repercusiones negativas entre los Guaraníes. Pero la insistencia de Bucareli para que los indios de Misiones aprendan y utilicen el castellano, no significa solamente "convertir en civilizado a los bárbaros", sino una medida básica para que se opere la integración -en el sentido de generar condiciones para la participación- del indígena en la sociedad colonial. Lo cual es correcto objetivamente en la situación en que se encuentran los "aislados indios de misiones".

Esta preocupación, con el aprendizaje del castellano presente también en todos los proyectos posteriores, acabará por configurar la situación relatada por Lázaro de Ribera de que la lengua del pueblo conquistado sea la que domine. A partir de entonces aparecen la incorporación de "paraguayismos" a la lengua guaraní que, si por un lado la mantienen activa, por otro tampoco sirve para expresar la realidad cultural guaraní.

Sin embargo varios antropólogos han confirmado en campo, el papel preponderante que ocupa la lengua en la cultura guaraní, sobre todo en el aspecto de la expresión religiosa en cantos y plegarias. León Cadogan ha sintetizado ese binomio lengua-religión como fundamental a través de la expresión *poetas y teólogos*

³⁴ AGN. IX.16-2-7. Carta de Añasco a Bucareli. Candelaria, 29 de agosto de 1769.

con que caracteriza los líderes religiosos³⁵; o como lo sintetizaría años más tarde su fiel discípulo, Bartomeu Melià: "Para el Guaraní la palabra lo es todo, y todo para él es palabra."³⁶

Por lo tanto el proceso lingüístico guaraní parece cuadrar más que cualquier otro en la definición de Carmagnani sobre la "aparente pérdida de memoria" (por la constante inserción de modismos paraguayos) para la conservación simbólica de los resultados conseguidos. Es decir, la supervivencia del idioma, añadido, mezclado casi "político" pero que busca la recuperación de su sentido simbólico. Ésto puede quizá configurar la forma de resistencia más perene, aunque no siempre de fácil comprobación:

"El verdadero padre Ñamandu, el primero,..
De la sabiduría contenida en su ser de cielo,
en virtud de su saber que se abre en flor,
hizo Nuestro Padre que se abriera la palabra fundamental
y que se hiciese, como él, divinamente cosa del cielo ...
Habiendo ya hecho abrirse en flor el fundamento de la palabra futura,
habiendo ya hecho abrirse en flor para sí una parte del amor,
habiendo hecho ya abrirse en flor para sí un esforzado canto,
consideró detenidamente a quién hacer participar del fundamento de la palabra,
a quién hacer participar de ese único amor,
a quién hacer participar de la serie de palabras que componían el canto ...
Habiéndolo ya considerado profundamente, hizo que se abriese en

³⁵ Cfe. CADOGAN. 1953-54. Vol:37.

³⁶ MELIÀ. 1991:29.

*flor los que habían de ser compañeros
de su celeste divino ser.*³⁷

La posibilidad de los Mbyá en expresar su complejo cultural a través de la simbología de la palabra, configura la conversión de uno de los elementos conformadores del potencial de integración. Entre una comprensible dificultad de los indígenas en asimilar de pronto otro idioma, y la necesidad de la nueva administración para conseguir comunicarse con esta población, podrían cuadrarse los primeros signos de la configuración de la resistencia arquetípica de la burocracia de la América colonial: "se acepta, pero no se cumple", que va a caracterizar a partir de ahora, también al Guaraní de Pueblo.

7.3 Deserción: excusa para todo

Es cierto que muchas fugas de los pueblos y de la provincia se debía a la resistencia al trabajo comunal, especialmente de los hombres jóvenes de 20 a 30 años³⁸.

El Administrador de Santiago emite un informe sobre los fugitivos recogidos en las Provincias de Paraguay y Corrientes, entre los cuales se encuentran,

³⁷ CADOGAN. 1959a. 21. No en vano este himno que tampoco es fijo pero si repetido en variaciones, da el título al libro de Cadogan: Ayvu Rapyta=fundamento de la palabra o palabra fundamental.

³⁸ AGN. IX: 10-7-4. En la visita de Alonso Quesada en la Encomienda de Francisco Xavier Casajús, están empadronados un total de 338 indios, de los cuales 138 son indios de Tasa y 134 son fugitivos. Entre éstos solamente 13 no son indios que deben trabajar en las faenas comunales (caciques principales, menores de 18 años). Concepción, 06 de abril de 1785.

solamente del pueblo de su encargo, seis familias, diez parejas, quince hombres y seis muchachos.³⁹

Doblas calcula que cerca de la octava parte de los naturales, por el "aburrimento que tienen de la comunidad", estaban fuera de los pueblos dispersos por las jurisdicciones de Buenos Aires, Montevideo, Santa Fe, Bajada, Galeguay, Arroyo de la China, terrenos de Yapeyú, Corrientes y Paraguay, pero que muchos sin salir de Misiones, escapaban de los pueblos donde estaban empadronados para esconderse en otros en que no eran conocidos.⁴⁰

Además de la falta de mano de obra, la deserción implicaba también en la falta de mujeres en los pueblos, con la consecuencia inmediata de caída de la población, pues "los que desertan llevan regularmente alguna india que no es su mujer, con la que vive como si lo fuera... y en todas partes pasan por casados", y lo mismo hacen las indias cuando huyen solas, donde quiera que se establezcan intentan casarse.⁴¹

Pero el problema más grave de la deserción-"amancebamiento" a que se refiere Doblas es cuando estos casamientos se realizan entre indios con negras y mulatas esclavas, pues si por un lado la mujer y los hijos de esta unión deben pertenecer al pueblo de él, por otro la esclava debe seguir a su amo con sus hijos también esclavos y, en ese caso el indio también tendrá que seguir a la mujer. Consecuencias inmediatas: el

³⁹ AGN. IX: 17-4-6. Los once pueblos del Departamento de Santiago tienen un total de 287 individuos fugitivos en los últimos dos meses. Santiago, 16 de marzo de 1773.

⁴⁰ CODA. T.V, 1970:68. "Memoria de Doblas", 1785.

⁴¹ CODA. T.V, 1970:68. "Memoria de Doblas", 1785

pueblo sin mano de obra y la Corona perdiendo tributos y la Provincia manteniendo la tradición del "Paraiso de Mahoma".

Además de la deserción para los centros urbanos o en estancias de la campaña en que podían conchabarse como peones, también habría que contabilizar la "huída para la selva". Mariluz Urquijo, hinca pié en que este tipo de deserción no fué la regla, siendo mucho más constante el abandono del pueblo para buscar refugio en lugares civilizados "como cuadraba a hombres que habían dejado de ser salvajes"⁴². Sin duda, es bastante fácil, decir "lo que no es", sin explicar aquello que se cree que fue. La deserción para la selva, es praticamente imposible de cuantificar ya que lo máximo que aparece en los Padrones es la situación de "prófugo" en relación a cada Cacicazgo existente en el Padrón anterior. Pero considerando que la mayor parte de los guaraníes actuales se dicen Kayngué (los del monte) sería de suponer que la huída para la selva fue considerable, aunque en los primeros años de reorganización administrativa, estuviera más condicionada a epidemias de viruela, la huída para el monte nunca dejó de existir.⁴³ Alvear deja constancia de la frecuente fuga "... a los montes à buscar de comer, abrazando su antiguo género de vida, y dejando muchas doctrinas casi desiertas".⁴⁴

⁴² MARILUZ URQUIJO. 1953: 325.

⁴³ Aún en la mitad del siglo XIX, Moussy hace referencia a la retirada de los guaraníes misioneros a los montes con el propósito de formar "colonias independientes, con una agricultura sin arado y bueyes". MOUSSY. 1857: Introducción General.

⁴⁴ CODA. Tomo V: 708. Relación de Alvear. 1788.

Entre las prohibiciones del Gobernador Intendente Joaquín de Alós, en su Reglamento para la Provincia, consta que ninguna persona tenga en su chacra, casa o estancia, esclavo ni cualquiera criado sin consentimiento de su dueño. En el caso de que sean indios habría que presentar el consentimiento expreso del Administrador pues, en otros términos deben reputarlos por prófugos de las casas de sus señores y Pueblos, bajo la advertencia de pagar el salario del tiempo que estuviesen huídos.⁴⁵

Sin embargo, el 1796, el virrey del Río de la Plata. D. Pedro Melo de Portugal en carta al Comandante de Armas de Corrientes, confirma que dicha advertencia está lejos de ser llevada muy en serio, pues según denuncias recibidas de algunos administradores,

"muchos españoles se resisten a entregar los indios dispersos que tienen en su poder y que con particularidad se ha negado a ello con tal resolución un tal Céspedes comisionado en Curupaity, de la jurisdicción de Corrientes, prevengo a Vmd, obligue a dicho Céspedes a la entrega del Indio o indios con que se halle de aquella clase indicando VMD. lo verifiquen igualmente los demás españoles que estén en este caso".⁴⁶

Muchas veces los fugitivos se convertían en criminales. El Gobernador de los 30 Pueblos, Bruno de Zavala hace un largo expediente pidiendo autonomía, que al final obtiene, para castigar a diez indios prófugos del pueblo de Santiago sobre los cuales pesa la

⁴⁵ ANA. Historia, Vol, 149, Nº 16. "Reglamento del Gobernador Intendente Joaquín de Alós para para Provincia del Paraguay". Asunción, 24 de Diciembre de 1787.

⁴⁶ AGN. IX-3-4-2. Correspondencia de Corrientes, 1794-1799.

acusación de haberen matado a doce personas de la casa del pöbiero Alonso Caballero⁴⁷. Según la dramaticidad típica de Lázaro de Ribera, los fugitivos se iban a otras provincias, volviéndose ladrones y asesinos "...las selvas están llenas de hombres fugitivos de una sociedad que priva hasta el recurso de alimento a sus hijos..."⁴⁸.

En función de la continúa despoblación de los pueblos, el Administrador General Manuel Cayetano Pacheco solicita al Virrey, la facultad para mandar recoger todos los prófugos que se encuentran en la capital y alrededores. Obtenido el permiso, el Administrador encarga al Corregidor de Santiago Nazario Paraguá, prófugo en Buenos Aires, la tarea de llevar a cabo la recogida y entregar todos los fugitivos en la cárcel de Buenos Aires para seren "repatriados".

Empero, Nazario Paraguá parece ser la excepción del prototipo de Corregidor comentado en el capítulo anterior, que siempre buscaban una forma de satisfacer los superiores a cambio de favores personales. En realidad, el Administrador no le ofreció mayores ventajas que volver a su pueblo, reocupar el cargo de Corregidor y disfrutar los privilegios propios de su rango. Al Corregidor, dichos privilegios no le representaban con suficiente competencia para que dejara la ciudad. Como corresponde a un Don el ex-Corregidor, educadamente, presenta al Virrey los "perjuicios irrefragables (hablando con el debido respecto)" en el

⁴⁷ AGN. IX- 17-4-6. Correspondencia de Bruno de Zavala al Virrey Cevallos. San Nicolás, 21 de Octubre de 1774. Correspondencia del Protector de Indios y del Teniente General, Labarden. Buenos Aires. 21 de noviembre de 1774.

⁴⁸ ANA. *História*, Vol. 173. fol.85. Correspondencia de Lázaro de Ribera con Marqués de Avilés. Asunción, 08 de junio de 1798. Cit. por. Susnik.1991:89

supuesto de cumplir con lo determinado por el Gobernador.

"El abandono que hace intempestivo la mujer casada de su marido, por hallarse ausente en ajena vecindad. La ausencia que hace la Madre del hijo por igual circunstancia, la pérdida tan lamentable y el abandono que hacen de sus cortos bienesitos que, afuera tantos cansacios tiene adquiridos ... (citando el caso de una india que está sola en la capital mientras su marido sirve en las tropas en Montevideo) quien en presto al tener de la orden ha malbaratado todos sus bienecitos por la decima parte que costaron viendose lo más o todos en la reconsideración de malbaratar sus haciendas y bienecitos afin de no perderlos todos ... y sin facultades ni aún la más pequeña, para mantenerse en la transmigración de sus personas y mucho menos en un tiempo tan crítico cual el presente en que nuestro Católico Monarca se halla carente de soldados por el servicio de Armas, y cuyo efecto se hallaba en la actualidad el Capitán de Naturales D. Bentura Ysaurral formando sus compañías con el fin de acuarterlar y ponerlos a disposición de V.E., no hay duda que no podrá poner en ejecución como desea esta nueva disposición ... todas las familias que se hallan en esta capital sirvan a beneficio a la república por hallarse los más de ellos ocupados en sus oficios mecánicos y las mujeres en sus labores de plancha, lavado y cocina, ... y de sus conductas y operaciones podrán informar los Alcaldes de Barrios.⁴⁹

Sin duda al ex-Corregidor le era más "rentable" permanecer en la ciudad como el "capo de la inmigración"

⁴⁹ AGN. IX: 30-6-3. Interior, Leg. 45. Expd. 13, fol. 2R. Representación del Corregidor Nazario Paraguá al Virrey. Buenos Aires, 10 de noviembre de 1798.

ilegal" pues, segundo el Administrador General, su casa era una auténtica filial de la Four Roses de entonces:

*"es un receptáculo de todos ellos abrigando sus desórdenes que, adornado de algunos sentimientos de pundonor y bien público, se ha constituido en Apoderado General de Oficio, y sin nombramiento de dichos Indios que representa."*⁵⁰

Al empezar el año siguiente el Fiscal y el Protector dan el parecer favorable al pedido del Administrador, mandando que todos los indios vuelvan a sus pueblos.⁵¹

Sin embargo, a raíz del "clima liberal" inaugurado por el Virrey Avilés y confirmando que los "miles de indios misioneros que se habían escapado de sus pueblos" correspondía al aumento de la población de otros distritos del virreinato, una Resolución Virreinal de 1802, los exime del regreso forzoso.⁵²

De todas formas, la deserción aparte de la preocupación de los Administradores por la disminución de la mano de obra, no parecía ser demasiado preocupante para los analistas contemporáneos. Felix de Azara en su Informe de 1799, expresa que la posible

⁵⁰ AGN. IX: 30-6-3. Interior, Leg. 45, Expd. 13. Representación de Manuel Cayetano Pacheco al Virrey. Buenos Aires. 13 de noviembre de 1798. El Administrador manifiesta no sólo su arrepentimiento por haber confiado dicha misión al Corregidor, sino que suplica "despreciar en el todo la representación del Indio Nazario, no admitir pedimiento alguno de esta clase, por lo contrario se embasa a esta Superioridad con infinidad de recursos y ocuparía esta Administración General con Informes, perdiéndose el tiempo... (Id. Ibídem).

⁵¹ AGN. IX: 30-6-3. Interior, Leg. 45. Expd. 13. Parecer del Fiscal Herrera. Buenos Aires, 2 de enero de 1799.

⁵² Resolución Virreinal de 14 de Julio de 1802. Cit. por MARILUZ URQUIJO. 1953:329.

desaparición total de los 30 Pueblos, no sería cosa tan grave ya que los indios "se incorporarán con los españoles y fomentarán estos países, como vemos sucede con los desertores" ⁵³.

En esta concepción, se puede entender la deserción como un mecanismo de integración que actúa desde los indígenas, sin que deje de ser un mecanismo colonial. Por eso la matización que se hizo al principio, de averiguar como se ha mantenido la resistencia guaraní, pues la deserción puede ser vista sencillamente como "violenta resistencia" a "la codicia de los nuevos administradores", pero también como demanda de los mismos Guaraníes en integrarse en una sociedad colonial que les ofrece posibilidades -coloniales y marginales, claro está- de participar de la vida regional a través del potencial de integración desarrollado a lo largo de todo el contacto interétnico.

Como consecuencia, la fuga y la deserción de los pueblos cosignifican la demanda de una integración económica en la sociedad colonial, según sus posibilidades de hacer de esta participación algo ventajoso: conchabar cuando necesitan (aunque después el fruto de su trabajo deba ser compartido con su comunidad) y/o escaparse para disfrutar lo conseguido en el trabajo o de las posibilidades que le dan la vida en el monte. Desde luego, no se puede decir a ciencia cierta las proporciones percentuales de los que buscan la ciudad y los que se internan en el monte pero sí se puede evaluar la repercusión de este tipo de fuga en las variaciones de integración de los Guaraníes actuales.

⁵³ AHNM. Consj. 21370. Informe de Félix de Azara al Virrey Marqués de Avilés. Buenos Aires. 08 de mayo de 1799.

El período hasta ahora analizado demuestra un Guaraní que ya perdió -por lo menos en lo que quedó registrado- sus principales referencias de la cultura y que intenta a través del conchabo y/o la deserción, incorporarse a la nueva realidad colonial. Pero la sociedad envolvente no tiene como absorberlos sino bajo condiciones muy estrictas. Por eso para los administradores la deserción es algo inaceptable y recurren a todos los medios para frenarla. Cuanto más se intenta evitar la deserción, más se refuerza la vigilancia y, con el incremento de ésta los mismos Guaraníes pasan a buscar otros caminos para vivir esta realidad. Los Guaraníes pusieron en práctica la libre movilidad por los pueblos y asentos criollos vecinos, contradiciendo las órdenes oficiales que exigían los pases para tal efecto. En definitiva, se rompió el encierro de los Guaraníes en los pueblos.

7.4. El proceso de "reguaranización"

Mucho ha cundido en la historiografía temas como el contacto interétnico de la conquista y de los períodos inmediatos de las primeras formas que adoptó la metrópoli para colonizar sus "gentes y sus tierras". Pero los mismos "contactados", los que "sufrieron la conquista" han asimilado la nueva realidad, en sus posibilidades y según sus limitaciones, paulatinamente alargadas.

El proceso colonial sufre sus necesarias readaptaciones, convirtiéndose en más colonial en zonas marginales y aisladas como Paraguay.

Los estudios antropológicos acerca del contacto interétnico han planteado con precisión científica la

inevitabilidad de la muerte de las culturas indígenas, pero cuando estos mismos estudios se aplican a la desestructuración y decreciente y deterioro de las culturas nacionales, son motivo de extremadas discusiones entre los analistas sociales.

Desde luego por el proceso histórico-social del Paraguay, en el estado en que se ha dado la fusión de diversos elementos étnicos -sobre todo europeos- el concepto de raza carece absolutamente de significación. No es de ninguna manera la llamada "raza guaraní" un elemento definidor del ser nacional. Sin embargo, todavía persiste, sobre todo en medios que se consideran de clase superior, el perjuicio racista según el cual ciertos problemas del Paraguay se deberían a la pervivencia del elemento indígena presente en el campesino. Tal como fue visto en el Cap. V, se ha convertido verdad que, "los campesinos son muy poco afectos al trabajo y prefieren en su mayor parte la vida hargana y vagabunda."⁵⁴

Así como es absurdo buscar las raíces del ser nacional en un concepto "natural" de raza, es igualmente inadmisibile hacer depender el futuro de la fuerza racial. La pervivencia del indígena o de "frágiles sociedades nacionales" no es una cuestión de raza. Los Guaraníes estan en franco proceso de desaparición no porque sean Guaraníes sino, porque ellos así como cualquier ciudadano sucumbe ante expoliaciones económicas e ideologías de dominación que impone formas de trabajo y de vida de colonizados. Es la relación colonial, en sus diversas variaciones en el

⁵⁴ José Segundo Decound en 1877; cit. por PASTORE. 1972:269.

tiempo, que agota suelos, pueblos y condiciones de vida.

"Existe fundamentalmente una manera pacífica de establecer la hegemonía de un país sobre determinada región: conseguir un ritmo de desarrollo muy superior al de los países vecinos. Si esa situación se mantiene por varios años, el abismo entre el nivel de la economía del país desarrollado y los demás se vuelve tan grande que determina, inevitablemente, la dependencia económica."⁵⁵

¿Será que pongo en cita destacada alguna gran descubierta? La dependencia económica llevará a la satelitización política y a la eliminación de fronteras físico-geográficas, así como se eliminan obstáculos culturales, homogeneizándose cada vez más pueblos dominados y metropolitanos.

Como se comentó al principio de este estudio, actualmente diversas regiones de la América Meridional poseen más similitudes entre sí que con sus respectivos países. Entre estas regiones destacan: el Noreste de Argentina, denominada Misiones; la región Oriental del Paraguay, en los departamentos de Alto Paraná, Amambay y Caaguazú, que son fronterizas a las provincias de Mato Grosso do Sul y Paraná del sur de Brasil. Durante toda la época colonial estas regiones correspondían más por designación nominal que por ocupación real, a la Provincia del Paraguay. Después de la Guerra de 1870, los dueños del territorio, con sus inmensos montes y yerbales, eran unas pocas compañías extranjeras que implantaron un régimen feudal de un Estado dentro del

⁵⁵ SCHILLING. 1973:46.

Estado. La neocolonización presenta un conjunto de acciones que son así caracterizadas por Melià:

- 1) Ocupación física de tierras.
- 2) Imposición de un determinado tipo de economía.
- 3) Marginación creciente de la población paraguaya.
- 4) Neutralización política de las fuerzas nacionales a cargo de las élites apátridas.
- 5) Asimilación cultural.⁵⁶

Darcy Ribeiro ya había notado acciones muy semejantes que acarreaban a las poblaciones indígenas condiciones cada vez más precarias de supervivencia biológica y de existencia como etnias autónomas.⁵⁷

Entre los factores que favorecen y estimulan la asimilación y entre aquellos que la impiden se distinguen el contenido de éstos mecanismos que actúan a partir de las diferencias sócioculturales de grupos Guaraníes y de los factores externos a estos grupos funcionan como convergentes o divergentes en el proceso de asimilación.

Para llegar a este análisis hay que tener en cuenta las diferencias que los actuales grupos presentan en relación al contacto para posteriormente comprender cual su actitud frente a estos factores.

A partir del detallado estudio de Miguel Chasse-Sardi, realizado para el Congreso sobre *Fricción Interétnica en Barbados*(1971), he seleccionado algunos de los aspectos de importancia capital para este análisis

⁵⁶ MELIÀ. 1988:60.

⁵⁷ RIBEIRO. 1971:343.

que son aquellos que tratan de cómo los diferentes grupos indígenas reaccionan en relación a las frentes asimilacionistas neocoloniales en función del desarrollo del potencial de integración analizado anteriormente.

Siguiendo la conceptualización que los Chulupí hacen de la conducta indígena frente a la sociedad blanca, Chase Sardi caracteriza tres tipos de situaciones de conducta presentes y observables entre los indígenas del Paraguay:

A) los que buscan el contacto que, según los Chulupíes son aquellos indígenas que quieren acercarse al blanco "y convertirse en su sirviente, en su esclavo".

B) los que evitan contacto que comportan una categoría intermediaria anteriormente caracterizada como resistencia pasiva, en el sentido que la forma de evitar el contacto es la fuga de los blancos.

C) La tercera categoría son los que se presentan en defensa hostil, donde la fuga es reemplazada por la guerra abierta.⁵⁸

Las diferentes situaciones arriba mencionadas corresponden a los distintos grados del proceso de "reguaranización" emprendido por cada uno de los grupos Guaraníes en función de su trayectoria colonial y de las posibilidades ofrecidas por las sociedades globales en que están inseridos.

Reunidas en el estudio de Chase-Sardi sobre la población indígena del Paraguay⁵⁹, se contabilizan

⁵⁸ Cfe. CHASE-SARDI. 1971:9-10.

diezesiete etnias que pertenecen a cinco familias lingüísticas. En la región del Chaco se concentran cuatro familias: En el Chaco Boreal la familia Zamuco, compuesta por los Ayoreo y los Chamacoco. La familia lingüística Maskoy, se concentra en el Chaco Central con las etnias de los Lengua, Angaité, Sanapaná, Guaná y Toba-Maskoy. En el centro y en el sur del Chaco Paraguayo, la familia lingüística Mataco-Mataguayo, con las etnias Choroti, Nivaclé y Mak'á. La familia lingüística Guaicurú con la etnia de los Toba-Qom Liic.

También en la región chaqueña están los Chiriguanos y los Tapieté, pertenecientes a la familia Tupi-Guaraní, que se localiza mayormente en la región Oriental. Dicha familia está formada por cuatro etnias: Los Ava-Katu-Eté o Avá Guaraní, los Paï Taviterã, los Mbyá Guaraní y los Aché-Guayakí, que serán analizados con más detenimiento a continuación.

7.4.1. Los Ava-Guaraní

En la prospección de Métraux son denominados de Chiripá⁶⁰ pero Cadogan subraya que su autodenominación es Avá-Guaraní⁶¹. Las denominaciones de Avá-Katú-eté o Chiripá Guaraníes fueron dadas por Susnik⁶². Schaden observó que la denominación de Ñandeva es extensiva a todos los Guaraníes, pero es la única utilizada por las comunidades que habalan el dialecto registrado por

⁵⁹ Cfe. CHASE-SARDI. 1990: 11

⁶⁰ Cfe. METRAUX. 1948:71.

⁶¹ Cfe. CADOGAN. 1951:8.

⁶² Cfe. SUSNIK. 1961:173.

Nimueñdajú como *Apapokuva*, por lo que Schaden reserva la denominación de *Ñandeva* solamente para estas comunidades.⁶³ Sin embargo, según Chase-Sardi, el dialecto es el mismo que hablan los *Avá-Guaraní* del Paraguay.⁶⁴

Según el Censo y Estudio de la Población Indígena del Paraguay la población de los *Avá-Guaraníes* es de 4.500 indígenas y el Proyecto Guaraní estima que en su área de trabajo existen cerca de 1.421 familias.⁶⁵

En sus observaciones a mitad del presente siglo, Métraux ya los había definido como el grupo más aculturado, lo que fue confirmado posteriormente por Cadogan.⁶⁶ Susnik se refiere además al intenso mestizaje de los *Chiripá* con *Mbyá* y *Paï Tavyterã*, hecho también constatado por Cadogan.⁶⁷

Por las características del acentuado proceso de aculturación por lo que pasan estas comunidades se configuran en aquella situación de búsqueda de contacto con la sociedad nacional.⁶⁸

7.4.2. Los habitantes del centro de la Tierra

Los Paï Tavyterã se pueden considerar descubiertos para la historia colonial en la década de 1750-60,

⁶³ Cfe. SCHADEN. 1974: 2.

⁶⁴ Cfe. CHASE-SARDI. 1990:243.

⁶⁵ Cfe. CINPI. 1982:48 y RUFFINELLI et. alli. 1988:01.

⁶⁶ Cfe. METRAUX. 1948:71, y CADOGAN. 1959 (a):08.

⁶⁷ CADOGAN. 1959(a):09.

⁶⁸ CHASE-SARDI. 1971:17.

durante los trabajos de demarcación de límites para llevar a ejecución el Tratado de Madrid de 1750. Pero su historia colonial se amplía considerablemente si se admite a los actuales Paí como descendientes de aquellos Caaguá o Kainguá del siglo XVIII, pues lo son también de los Itatines del siglo XVII y XVII.

Aparentemente desconocidos hasta la segunda mitad del siglo XVIII, al ser redescubiertos los Caaguá-Paí, muestran haber sufrido un proceso colonial que en buena medida ha reestructurado su modo de ser.

En la reconstrucción histórica de este grupo, Meliá y Grünberg⁶⁹, apuntan tres períodos que designan tres modalidades de relaciones coloniales:

- A) Los Itatines: que se componen de aquellos incorporados al sistema colonial de la Provincia del Paraguay;
- B) Los reducidos en misiones y aquellos que se ubicaban en la frontera con los Mbayá;
- C) Los Caaguá o Kaágua que etimológicamente significa "habitantes de la selva o del monte". Con esta denominación se suele generalizar a grupos muy distintos en la medida en que sustituye las autodenominaciones de las parcialidades, manteniendo el aspecto de marginalidad de quien vive fuera del espacio político colonial. En términos conceptuales Caaguá correspondería a la moderna connotación despreciativa del vocablo avá. Bajo la generalización de Caaguá se encuentran aquellos, probablemente prófugos de los pueblos,

⁶⁹ MELIÁ, GRÜNBERG, G. y F. 1976:155:182.

que "adoran a la Santa Cruz"; los "Monteses y "criollos" que tuvieron contacto con los beneficiadores de yerba que adentraban en la región.

Por la patente discriminación existente en relación a la denominación *Caaguá*, L. Cadogan menciona que estos indios aceptaron con gusto ser designados con el nombre de *Paí*, título empleado por los dioses y habitantes del paraíso al dirigirse la palabra.: que también admitirían la palabra *Ka'ayguá*, por su relación con *Ka'a* (yerba mate), pero no *Ka'yguá*, nombre despectivo, aplicado a los *Mbyá-guaraní*. Dicen los *Paí* que el nombre que más les correspondería es *Tavyterä*; habitantes de la ciudad del centro (de la tierra)⁷⁰. *Meliá y Grünberg*, confirmaron esta denominación demostrando que contiene profundo contenido religioso: *Paï* es el nombre que *Nãnde Ramõi Papa*, el demiurgo que da "al primer hombre".⁷¹

En cuanto a la situación sócio-cultural, Cadogan creía que habrían recibido la influencia de las misiones jesuíticas, y que hoy se hallarían en pleno proceso de regresión y reguaranización, lo que coincide con la actitud asumida por la vieja generación y la mayor parte de la joven, de evitar el contacto y mantener las tradiciones.⁷²

Según la prospección de Chase-Sardi fueron censados 8.425 almas⁷³ y, diez años más tarde el Censo

⁷⁰ CADOGAN. 1962:44.

⁷¹ MELIA. GRÜNBERG, G.y F. 1976:217.

⁷² CADOGAN. 1962:43.

⁷³ CHASE-SARDI.1972:61

de la Población Indígena presenta la cantidad de 4.986 de individuos de este grupo⁷⁴.

7.4.3. Los andantes Mbyá

En la recopilación de A. Métraux, aparecen como denominaciones de este grupo las variaciones de *Mbwiha*, *Avá-mbhihá*, *Caayguá*, *Apyteré*, *Baticola*, además de la denominación general para todos los grupos como *Guaraníes de la Región Oriental*⁷⁵. Ellos mismos se denominan como *Jeguakava Tenonde Porangue i*⁷⁶.

La mayor parte de los grupos Mbyá que se encuentran en la actual región de Misiones en Argentina no debe ser considerada como sobrevivientes de los que poblaron las reducciones jesuíticas, pues éstos migraron o fueron exterminados durante los conflictos nacionales e internacionales de la región.⁷⁷

Los grupos pertenecientes a la parcialidad Mbyá no habitaban la región de Misiones, durante el período jesuítico fueron llevados grupos del Paraguay, pero que después de la expulsión volvieron al Paraguay o, los que lograron sobrevivir a la guerras de la región, terminaron de migrar en 1818. Luego esta región fue habitada por Kaingang (Guaraníes perteneciente al subgrupo *Gê*), reducidos por Fructuoso Dutra que no obtuvo mucho éxito. Luego, el grupo reducido desaparece por completo de la región. Su desaparición según Bartolomé

⁷⁴ CINPI. 1982:48.

⁷⁵ METRAUX. 1948:71.

⁷⁶ CADOGAN. 1959(b):08.

⁷⁷ Cfe. BARTOLOME. 1969:164.

puede deberse a una migración hacia Brasil, hipótesis que al autor le parece más posible, o a su total asimilación con la población del área.⁷⁸

Durante la segunda mitad del siglo XIX, las comunidades Mbyá se encuentran en las selvas de Misiones, cuando se intensifican los ataques de los Guayakies (1890) a la comunidad del valle del Pirayú (Paraguay), provocando una migración en masa hacia la región de Misiones. Durante el principio del siglo XX, con el avance de los establecimientos madereros en Paraguay, continúan las migraciones para el territorio argentino. En el período de 1930-60, han cruzado el río Paraná la parcialidad Mbyá denominada Apyteré, que busca a través de la migración huir de las situaciones de contacto que se agudizaban.⁷⁹

Los conflictos externos de estas comunidades Mbyá surgen cuando los miembros de la sociedad regional buscan el contacto con los indígenas. La imagen que los Mbyá hacen de los blancos varía con la composición étnica y la posición que éstos ocupan dentro del sistema de estratificación económica occidental.⁸⁰

En lo que respecta a la diferencia étnica los Guaraníes, siempre hace mención a los rusos, alemanes, polacos y, los dividen en tres categorías básicas: los criollos, los europeos y los Patronos. Los miembros del primer grupo (campesinos pobres, no se distinguen mucho racialmente y suelen desempeñar trabajos similares), asumen el papel de capataces directos, pero en muchas

⁷⁸ Id. *Ibidem*: 165-66

⁷⁹ Cfe. Id. *Ibidem*: 165.

⁸⁰ Cfe. Id. *Ibidem*: 182-183.

veces son los "compañeros de trabajo" en el conchabo del siglo XVIII, ahora denominado Changa; con los miembros de la segunda (la diferencia fundamental es la distinción étnica y de costumbres pues, económicamente pueden o no tener poder) y sobre todo con la tercera (que se distingue de las anteriores exclusivamente por el poder económico o político que puedan detener: funcionarios, comerciantes, militares, etc).⁸¹

El grupo campesino por su lado, formando la capa más baja de la sociedad nacional y ocupando las áreas marginales tiene en los indígenas su única posibilidad de sentirse en condición de superioridad social. Desde luego, la situación de contacto más ambigua, es la que se establece con los criollos, formadores de la sociedad campesina pues, éstos pueden o no estar marginados en relación al proceso de desarrollo de la sociedad nacional; provocando así una situación doble en la que un grupo marginado indígena tome contacto con otro grupo marginal occidental. Pero no es posible asimilar ambos grupos marginales, puesto que entre ellos hay una distancia cultural que compone la misma situación de conflicto.

El conflicto es vivido por los indígenas en relación a todos los miembros de la sociedad regional y nacional, por lo tanto su posición de grupo marginal tanto respecto al peón como al patrón. Lo que refuerza su conciencia de grupo en oposición, pero que por otro lado intensifica los conflictos internos de las comunidades Mbyá.

⁸¹ BARTOLOME. 1965: 183.

Las disputas inter-liderazgos que se analizó en el Capítulo V, adquieren sus variaciones según la intensidad y la forma de contacto con la sociedad no-indígena. Entre los dos grupos analizados por Bartolomé, ubicados a lo largo de dos carreteras 12 y 14. Esta última mantiene contacto regular con occidentales y sus jefes no son religiosos sino exclusivamente políticos e intentan además que sus posiciones jerárquicas sean reconocidas por las autoridades provinciales. Aunque algunos han conseguido dicho reconocimiento, no suaviza en nada la potencial hostilidad interna, pues raras veces coincide con el verdadero líder carismático del grupo ⁸²

En las prospecciones de Chase-Sardi, existen actualmente ochenta y una comunidades de Mbyá en las que se divide una población oficialmente censada en 1982 de 2.460 individuos. Sin embargo esta es una realidad aparente, pues muchas comunidades Mbyá se negaron a ser censadas. ⁸³

La mayoría de los grupos Mbyá que se encuentran al norte de la ruta Asunción-Ciudad del Este, está en una posición intermedia entre la búsqueda del contacto y la actitud de evitarlo. La generación joven busca el contacto con los mercados de trabajo rurales; mientras los viejos se resisten a establecerlos. ⁸⁴

Tal como observó Cadogan la generación antigua rechaza el uso de la sal, la grasa y la ropa que impide el alcance de la plenitud, la perfección anímica, y

⁸² Cfe. BARTOLOME.1965:176.

⁸³ CINPI. 1982:48.

⁸⁴ Cfe. CHASE-SARDI. 1990:292.

desprecia la "irregiliosidad de los jóvenes que prefiere la música de guitarra, la caña y los bailes promiscuos a la danza".⁸⁵

Los grupos que se encuentran al sur de la carretera Asunción-Ciudad del Este, evitan al máximo el contacto. Esta comunidad también amenazó con una migración hacia Argentina o Brasil, a causa de los intentos del Censo con en el fin de asignarles tierras en una reserva.⁸⁶

Según Bartolomé, pese a la dispersión física estos grupos poseen gran cohesión social que les proporciona el misticismo que se agudiza con la tensión de las situaciones contacto⁸⁷ Los Mbyá son pues, un grupo en conflicto interno y externo, lo cual incrementa siempre más la sensación de que su lugar no está en esta tierra con tantos males.

7.4.4. Los Guaraníes Occidentales

Esta denominación general se aplica a los Guarayos y los propiamente Guaraníes como los Mbyá y los Izoceños que se ubican en la parte occidental del Paraguay. La denominación de Guarayos utilizada por Susnik⁸⁸, fue contestada por Grünberg que afirma que estos grupos son conocidos con el nombre de Chiriguanos

⁸⁵ CADOGAN. 1960 (c):143.

⁸⁶ Id. Ibidem: 135.

⁸⁷ BARTOLOMÉ. 1969: 179.

⁸⁸ SUSNIK. 1966:45.

y que la denominación de Guarayos es rechazada por la etnia.⁸⁹

Los Guaraníes Occidentales, que vivían en Bolivia, tenían la creencia de que sus hermanos del Este, los paraguayos, vendrían a buscarlos, para salvarlos de la oprimente situación que se encontraban. Así cuando llegaron las tropas paraguayas a Bolivia fueron bien recibidas por ellos. Cuando las tropas se retiraron, los indígenas les acompañaron creyendo en las promesas de sus jefes de tratarlos como ciudadanos y entregarles tierras propias. Sin embargo, la promesa no fue cumplida y en la espera durante décadas muchos murieron. Los pocos restantes migraron hacia su habitat originario y en el viaje perecieron otros tantos.

El Censo de la Población Indígena del Paraguay de 1982, establece una cantidad absoluta de 1464 almas de la etnia de los Chiriguanos.⁹⁰

Según el análisis de Chase-Sardi, la identidad del idioma hizo con que fuese muy rápida la aculturación de los indígenas que se quedaron en Mariscal Estigarribia y cercanías, donde parte de los hombres desempeña funciones en el Ejército⁹¹. Aspecto que fue confirmado en el parecer del funcionario del Departamento de Asuntos Indígenas, Juan Alfonso Borgognon, cuando afirma que los Guaraní Occidentales sirven como "modelo de plena integración" en la sociedad paraguaya,

⁸⁹ GRUNBERG. 1972:9.

⁹⁰ CINPI. 1982: 48.

⁹¹ CHASE SARDI. 1991: 200.

conforme ya hice referencia al tratar del tema de la aculturación e integración.⁹²

Sin embargo, el estudio de Grünberg, ha demostrado que la integración a la vida de las unidades militares, en el Chaco, por parte de los Guaraníes Occidentales, es mínima. Aunque la discriminación hacia ellos sea bastante fuerte, sin duda es menor que la que sufren los otros indígenas de la región⁹³.

Pese a las contradicciones innerentes al proceso de asimilación-segregación, los Chiriguanos conforman el grupo que, a través de la búsqueda del contacto con la sociedad global, intenta identificarse cada vez más con la población paraguaya.

En lo que respecta a los estágios de integración, tanto el grupo de Mariscal Estigarribia, cuanto los que migraron hacia la Región Oriental, parecen conformarse como aquellos que "buscan acercarse al blanco y así convertirse en su sirviente", según la conceptualización de los Chulupíes. Empero el análisis de la situación de las seis comunidades de la etnia de los Chiriguanos, lo que se observa es el pleno desarrollo del potencial de integración, considerando los aspectos de identidad étnica y desarrollo individual para la convivencia en una sociedad que tiene demandas específicas económicas y mismo culturales.⁹⁴

⁹² Cfe. BORGOGNON. 1966: 272-273. Ver Capítulo I, apartado 1.2.1. "Integración, Resistencia y Región".

⁹³ Cfe. GRUNBERG. 1972: 15-19.

⁹⁴ El estudio de Chase-Sardi detalla la situación de cada comunidad y, en ellas se puede observar el camino de la integración: desde comunidades que mantienen lengua, costumbres e la identidad étnica, como la de Pedro Peña, hasta comunidades que ni siquiera se consideran indígenas, como es el caso de Santa Teresita y la del Barrio Obrero Filadélfia. Cfe. CHASE-SARDI. 1991: 201-210.

7.4.5. La Agonía Aché

El opuesto de esta situación de "plena integración" o asimilación de los Chiriguano, aparece con la situación de los Aché Guayakies. Es decir, mientras los Chiriguano buscan contacto e intentan integrarse en la sociedad global, los Aché mantienen una posición de defensa hostil, de rechazo absoluto hacia el elemento blanco.

Según Miraglia⁹⁵ el nombre Guayakí les es dado por los indios Guaraníes y por los paraguayos, por la creencia que tienen otro talón a cambio de los dedos en los pies. La denominación tribal de Aché fue dada por Susnik⁹⁶ y confirmada posteriormente por Cadogan⁹⁷. Empero desde el siglo XVII, los autores jesuitas⁹⁸ se refieren a las tribus circunvecinas como los Caaingú- cuyo significado es habitante de la selva, los del monte- a los que probablemente serían los ascendientes de los actuales Aché-Guayakí.⁹⁹ Münzel señala aún una distinción entre los mismos Aché, que se dividen entre los mansos y los salvajes, siendo los primeros aquellos que aceptaron dejarse civilizarse y los segundos los que se mantienen fieles a su calificativo de los "del monte".¹⁰⁰

La condición de ser "del monte" conlleva la trayectoria de la no incorporación de ninguno de los

⁹⁵ Cfe. MIRAGLIA. 1941: 342.

⁹⁶ Cfe. SUSNIK. 1960, II:07.

⁹⁷ Cfe. CADOGAN; y COLLEVILLE. 1964: 32.

⁹⁸ TECHO. (1651). 1897. Vol. I:11. LOZANO. (1739) 1873-74. Tomo I: 412-415.

⁹⁹ Cfe. MELIA. MIRAGLIA. MÜNZEL. 1973: 12.

¹⁰⁰ Cfe. MÜNZEL. 1978: 231-239.

"mecanismos de integración", ni en la época colonial y tampoco en la actualidad. Quizá los Guaykies sean el grupo a quienes se puede aplicar plenamente la actitud de mantener una "resistencia activa", a todo y cualquier tipo de acercamiento de la sociedad envolvente. Son por eso, considerados los más selvajes, más bárbaros, lejanos por lo tanto de los "progresos de la civilización".

En lo que respecta al manetenimiento de pautas culturales de la identidad étnica, los Guayakies han sido intentado conservar gran parte de sus tradiciones donde contaron a partir de la década de 1970 con el apoyo de una série de Misiones y Proyectos, pero la actuación de los misioneros de las Nuevas Tribus han afectado de forma irreversible sus pautas culturales.

La población actual de los Guayakies, censada por el Instituto Paraguayo del Indígena da como cifra absoluta 377 individuos, que corresponde al 1% de la población total¹⁰¹. Esta cifra demuestra la condición real de la no integración en la sociedad global, pues en relación a los Guayakies ha predominado la política de extinción total y absoluta.

7.5. Conclusiones Potencialmente Integradoras

Con la expulsión de los jesuitas y la abertura de los pueblos a la "salvaje vida colonial" los Guaraníes del siglo XVI y XV tuvieron la posibilidad de superar el "trauma de la conquista" y engendrar su inserción en la sociedad rioplatense. Aquí vuelve a ser necesario el uso del "Río de la Plata" como identificador de la

¹⁰¹ CINPI. 1982: 48.

espacialidad que, en muchos momentos del presente análisis parecía estar restringido al Paraguay. En realidad, la población guaraní en Paraguay es mucho más significativa que en las demás regiones de la cuenca platense, pero eso no significa que la espacialidad guaraní se vincule necesariamente al Paraguay sino que esta zona representa el centro de difusión del espacio que pasa a ser ocupado por los prófugos de los pueblos.

Las Reformas Borbónicas reflejadas a través de los Planes y Ordenanzas para las Comunidades Guaraníes, casi podría recibir el calificativo de *revolución* en lo que respecta a la forma que como actuó sobre el potencial de integración guaraní, que estaba acomodado con la estabilidad del sistema de reducciones y de éste dentro del sistema colonial. Por un lado, se rompen las barreras de aislamiento, la aburrida seguridad subsistencial entra en una caída vertiginosa, deshaciéndose la idea del pueblo-supervivencia e imponiendo o la participación directa, es decir, el conchabo con menos intermediarios posibles; o la lenta recuperación de las formas alternativas de supervivencia fuera del pueblo, fuera de la ciudad.

Los intentos de la obligación del aprendizaje del castellano, con la revitalización del "aceptase pero no se cumple" se convertirán a la larga, en dos comportamientos antagónicos y complementarios: mientras en la provincia y en el mismo Paraguay actual, la lengua guaraní es despreciada como "lengua de indios sin más", los mismos indígenas la recuperan y la recrean en su intensidad simbólica y religiosa, como forma de recuperarse a sí mismos.

El deseo de abandonar el pueblo y pasar a "participar" en la ciudad compone uno de los estadios

definidos por Glaser dentro de un *continuum* en que el individuo pasa de segregado a marginal hasta lograr ser incorporado y, de ahí, ser asimilado por la sociedad envolvente por la que ha optado. Esta "opción" implica en el proceso de movilidad social que junto a la aculturación -aquí sí entendida como la recepción unilateral de otros valores, a los que está dispuesto a incorporar con el objetivo de no sentirse marginalizado forman parte del mismo proceso de asimilación de la sociedad indígena por una sociedad envolvente. Los "mecanismos de integración" de la sociedad colonial se convierten en mecanismos de asimilación a partir de la misma transformación del potencial de integración de la sociedad indígena que pasa a demandar la asimilación en una sociedad que le es extraña, tanto cuanto no encuentra puntos coincidentes con su mismo grupo.

Son estos aspectos que serán potencializados con la agonía final del sistema colonial, cuando los Guaraníes al parecer han dejado de ser jesuiticos y están desarrollando su aprendizaje de ser colonial. Mientras tanto esta sociedad hasta entonces unificada, se fragmenta en múltiples jóvenes repúblicas, el territorio se recorta así como todas las reformas e intentos de crear un sistema de gobierno para estas comunidades indígenas son sustituidos por la instauración de un nuevo sistema político "independente" y republicano. En éste la población indígena pasa a existir dentro de dos extremos: como "nacional" para defender la República a que pertenecen, tal como ocurrió con los Terena de Mato Grosso requisitados para defender el Império Brasileño en lucha contra el Paraguay; o como "marginal" dentro de una sociedad que se asume como criolla y necesita

despreciar los "valores indígenas" para crear otros "nacionales".

En esta encrucijada, de valores tan dispares y tan lejanos tiene espacio el "proceso de reguaranización" como el único rescate posible, pues los intentos anteriores no han tenido mayores éxitos. Si por un lado los Guaraníes del siglo XVIII pudieron mantener una conducta externa más o menos constante, por otro pasaron a engendrar una serie de variaciones sócioculturales internas. Estas variaciones condicionarán distintas conductas grupales en relación a la reconstrucción y rescate de pautas culturales que, junto a la receptividad o rechazo de la sociedad global, diseña las posibilidades de incorporación de grupos indígenas en las distintas "nacionalidades" de la región.

Un proceso en que confluyen variables económicas, políticas e ideológicas pero que, dentro del marco de los conflictos externos de la recién inaugurada historia geo-política de la región, pasa como aspecto intrascendente en el camino de construcción y afirmación de la, no menos utópica, "identidad nacional".













Las fronteras políticas actuales, son el artificio moderno de borrar aquello que los Guaraníes han mantenido como soporte de su supervivencia: su tierra inmediata que les posibilite alcanzar su verdadero espacio la transposición religiosa.

MAPA V

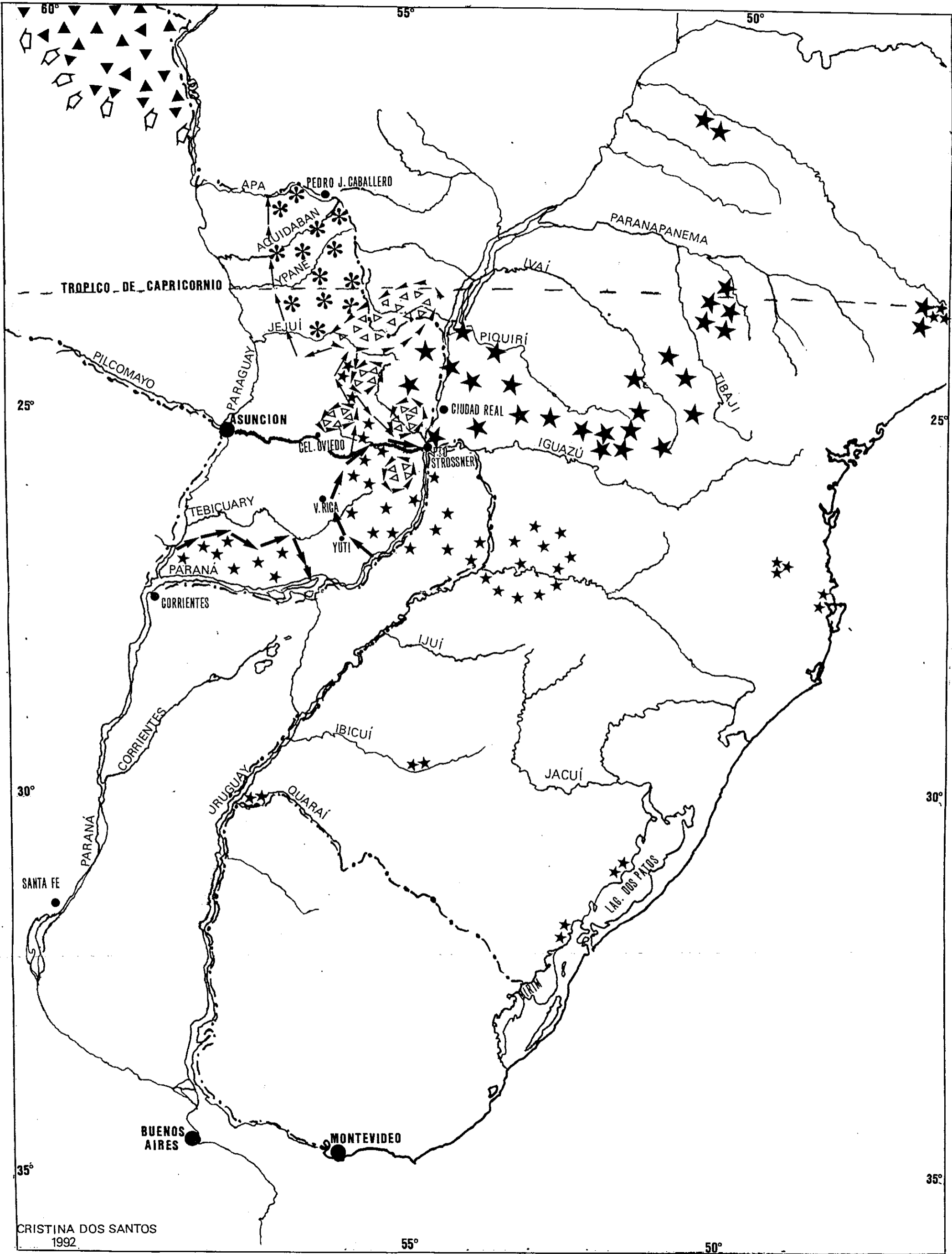
CONTACTO E INTEGRACION DE LOS GUARANI ACTUALES.¹⁰²

Escala: 1:5.000.000

Leyenda:

Grupos		Posición ante el contacto
Guarayo o Chiriguano	 	Búsqueda
Ava-Katú-Eté Chiripá	 	Búsqueda
Mbyá	 	Posición intermedia
	 	Evitan
Paï-Tavyterã	 	Posición intermedia para evitar el contacto
Guayakí	 	Defensa hostil

¹⁰² A partir de los datos de CHASE-SARDI.1971. MELIA, 1987 y CHASE-SARDI.1991.



CONCLUSIONES FINALES

UTOPIA Y REALIDAD

El Guaraní como pueblo, está íntimamente ligado a la historia nacional y a la formación social del Paraguay, de significativas regiones de Argentina, de Brasil, de Bolivia e incluso del Uruguay. La historia de esos países -y no solamente la historia colonial- no puede pasar por alto de la memoria de los Guaraníes. Memoria incómoda, por esto mismo frecuentemente ideologizada de modo deshonesto, pero una memoria esencial.¹

El tema de la integración de los grupos étnicos en las sociedades nacionales presenta un cuestionamiento más amplio acerca de lo que es lo nacional y qué papel corresponde a dichos grupos. Un rol que no suele ser definido por los mismos grupos, sino establecido por los responsables del funcionamiento de la máquina estatal y en función de las necesidades político-ideológicas más eficaces para la construcción de las nacionalidades. La retórica estatal de la articulación de una sociedad homogénea e integrada social, económica y culturalmente tiene su contrapunto en realidades sociales dispares y heterogéneas. Aunque el caso de los grupos indígenas en América presente puntos coincidentes dentro de este cuestionamiento, lo cierto es que la generalización conduce a la misma falacia de del discurso de homogeneizar situaciones y soluciones, de aquellos que sencillamente evitan considerar el mismo cuestionamiento. Por eso, el tema de la resistencia guaraní ante las propuestas de integración ha sido contemplado considerando la evolución de la regionalidad durante el periodo del Reformismo Borbónico, ya que este se configuraba como un hiato entre las distintas actitudes de los Guaraníes actuales

¹ MELIA. 1987:17.

y en cuadro de la resistencia establecido a lo largo de los siglos XVI y XVII.

La primera contradicción entre la identidad étnica y las nuevas identidades nacionales tienen origen cuando las sociedades globales plantean la "identidad nacional" como la única legítima. Esta legitimación busca no solo reforzar el artificial sentimiento del nacionalismo, como crear las condiciones del mantenimiento ideológico de la Nación, a través de los intentos de eliminación del control exclusivo que cada pueblo reclama sobre su propio patrimonio cultural. El concepto de identidad nacional plantea entonces, una relación inequívoca, pero a la vez confusa sobre lo que se considera el patrimonio cultural. Un aspecto muy bien trabajado por Gellner, cuando se refiere que el problema no está en definir la cultura sino en lo que ésta hace². Confusión que no será menor, en el caso de los Guaraníes Borbónicos no más Avá, no más jesuiticos, y los actuales no más coloniales y, todavía no partícipes de la ciudadanía paraguaya, brasileña, argentina o boliviana.

Esta sería la razón principal por la que se acentúan las crisis de identidad étnica en épocas de expansión y crecimiento de la sociedad dominante. La esperanza de lograr una participación legítima (garantizada por la nueva identidad), a cambio de renunciar a formar parte de la comunidad indígena y, en consecuencia, a los derechos correspondientes sobre su patrimonio cultural exclusivo, de lo que se considera el patrimonio nacional, sobre el que reclaman control quienes asumen la identidad nacional correspondiente.³

² Cfe. GELLNER. 1988:21 y ss.

³ Cfe. BATALLA BONFIL. 1988:91.

Las épocas de crisis en el sistema dominante, como la que padecen de forma aguda desde hace algunos años los países latinoamericanos, favorecen un movimiento inverso. El empobrecimiento general oprimen las oportunidades económicas y sociales en el sector dominante y la exclusión se hace más aguda para la población que se encaminaba al cambio de la identidad permanente o transitorio. En ese momento la afirmación de la identidad étnica, en contraste, asegura a los miembros del grupo el acceso a los recursos de la cultura propia, con los que se garantizan los mínimos de sobrevivencia y los beneficios de la solidaridad comunal. En ese sentido, y solo en ese, las crisis económicas favorecen la recuperación y el afianzamiento de las identidades étnicas indígenas.⁴

Como bien ha señalado Batalla Bonfil, no es un problema, pues, evaluar comparativamente los posibles beneficios materiales que representa mantener la identidad de origen o intentar renunciar a ella y asumir otra: una compleja red de relaciones sociales y simbólicas interviene y condiciona de diversas maneras el significado que se otorga a la afirmación o a la negación de la identidad original, mucho más allá del cálculo comparativo de beneficios. La ubicación social que proporciona la afirmación de la identidad étnica, en que las expectativas y seguridades individuales están firmemente establecidas, compite en favor del mantenimiento de la identidad de origen frente a la incertidumbre (y las experiencias de fracaso) de cambios mediante el cambio de identidad, a una red de interdependencias diferente, donde la posición social

⁴ Id. *Ibidem*.

pasa a la barrera étnica y tiene muchas posibilidades de ser inferior y marginal.⁵

Con circunstancias favorables o no, las fuerzas económicas y sociales del sector nacional necesitan expandirse y pasan a requerir con urgencia el libre acceso a recursos que una parcela de la misma sociedad dominante convencionó que forma parte del patrimonio cultural de los indígenas: territorios, recursos naturales, fuerza de trabajo; y los mismos indígenas pasan a reivindicar como suyos. A la vez, el crecimiento y la abertura del sistema dominante le permite ofrecer alternativas a ciertas capas de la población indígena con la condición que renuncien a su identidad "original". Dicha renuncia puede afectar profundamente el grupo indígena que tenga conciencia étnica de su identidad, pero no aquel que acumula en su trayectoria una larga convivencia y una serie de intentos -no siempre exitosos- en adaptarse a nuevas realidades.

Sin embargo hay un cambio significativo: la sociedad colonial en comparación con las nuevas sociedades nacionales es un sistema abierto, pues con todas las imposiciones y denuncias, considera al indígena como tal, y tiene conciencia de que sin su participación el desarrollo pretendido les será imposible. Las sociedades nacionales al exigir -no más por medio de Planes y Proyectos-, la renuncia de la identidad étnica indígena, se afirma como sistema social cerrado, enmascarando temporalmente a los indígenas que se desempeñan según pautas aceptables por los sectores de la sociedad envolvente en cuyo seno pretenden incorporarse.

⁵ Cfe. BATALLA BONFIL 1988:91.

Cuando uno se detiene en el proceso histórico del pueblo guaraní -desde los primeros momentos del contacto, hasta los últimos apuntes de los antropólogos- llama la atención la coincidencia de algunos aspectos culturales, que pueden ser sintetizados en la lucha por el restablecimiento o mantenimiento de las tradiciones tribales más amenazadas con el avance colonial; tales como el parentesco, la economía y la libertad religiosa. En la actualidad estas tradiciones se manifiestan a través de la búsqueda de la autonomía perdida, sintetizada en el binomio tierra-cultura. Tradiciones y memorias que son reivindicadas de distintas formas, una y otra vez por estos indígenas; proporcionándoles el sentido histórico y la estructura comprensiva de la propia etnia.

Retomando entonces, el concepto de *integración* de Barros Laraia del que se hizo referencia al principio de este estudio -"la efectiva participación económica del grupo indígena en la sociedad global sin la pérdida de identidad étnica"-, pronto se percibe la distancia entre el "tipo ideal teórico" y la realidad del proceso de integración de los Guaraníes durante la segunda mitad del siglo XVIII.

Dentro de la temática de *integración* y *resistencia*, la presente investigación se desarrolló teniendo como objeto el estudio de la evolución de algunos aspectos de la cultura guaraní ante las propuestas de integración. En el análisis se buscó comprender la evolución regional, no solo como espacio físico pero sobre todo por las pautas culturales de ocupación del espacio con sus variables sociales y económicas. Aquí se presentan dos variables fundamentales: la categoría de *espacialidad* -en su dimensiones familiar, aldeana y regional y el proceso

de avance colonial sobre este espacio, a través de la integración económica de la prestación de servicio, bien por el parentesco, bien por las instituciones de la encomienda y yanaconato. Sobre estas condiciones establecidas se ha planteado las posibilidades de supervivencia de la sociedad guaraní como entidad étnica con identidad propia y el desarrollo del potencial de integración en función de las nuevas circunstancias históricas instauradas con el Reformismo Borbónico.

La marginalidad y el aislamiento de las "Provincias de Abajo" circunstanciada por el panorama colonial del principio de la Conquista, fueron poco a poco internalizadas al carácter de la región, es decir, más que un aspecto administrativo, el Paraguay se asumía como aislado y marginal en contrapartida del dinamismo del puerto de Buenos Aires. El Virreinato del Río de la Plata surge como una necesidad de la corona de adueñarse de forma efectiva y lucrativa de sus posesiones en la América Meridional, dónde se mezclaban el aislamiento del Paraguay, la autonomía de los Pueblos de Misiones y el firme control de las actividades comerciales del puerto de Buenos Aires. La institucionalización del Virreinato crea así una nueva territorialización que, junto a la Ordenanza de Intendentes, busca la homogeneidad administrativa de estos territorios. Pero la territorialización impuesta administrativamente acabará por posibilitar la retomada de los diversos territorios culturales y económicos existentes anteriormente.

Así en lo que se refiere al administrativo, la separación de los poderes temporal y espiritual, antes de proporcionar mejores condiciones de administración y control de los indígenas, provocan una interminable

disputa burocrática interna. Mientras se multiplican los Proyectos buscando fórmulas mágicas para controlar el gobierno de los Guaraníes, éstos se desentienden del gobierno y, por ende del pueblo. Los cambios económicos introducidos a través de los Planes de Bucareli⁶ primero, y los que le siguieron⁷, no solo evidencian la desigualdad de la economía dual, como también indican la latente disgregación de las comunidades de indios. La producción comunal en declarado fracaso no logra sujetar a los indígenas dentro de los límites del pueblo, dónde tampoco podían producir lo necesario para su sustento. Las dificultades del mantenimiento económico alejará gradualmente a los indígenas del pueblo, empujándolos a la búsqueda de una forma alternativa de supervivencia en las ciudades o villas cercanas. Se inaugura así las condiciones básicas de la inserción del indígena en la vida colonial.

Desde luego, el proceso de retomada de territorios culturales no se dió de forma lineal y homogénea, sino que se ha desarrollado según las posibilidades que las

⁶ Francisco Bucareli y Ursúa elaboró un total de tres Proyectos para los pueblos Guaraníes: La Instrucción de 1768, La Ordenanza de Comercio de 1770 y la Adición a la Ordenanza del mismo año. Todos documentos se encuentran en el AHNM. Consj. 21370-71.

⁷ El Teniente de Gobernador Gonzalo de Doblaz elaboró el Reglamento Interino para los pueblos de misiones (AGN, IX-25-7-6), y el Plan General de Gobierno de los Guaraníes, publicado en CODA. Tomo V: 126-187, además de la Disertación de 1801 (AGN. IX-18-5-2) en que hace un repaso por todos los Planes anteriores. En 1784, el Gobernador Pedro Melo de Portugal crea un Reglamento especial para el pueblo de Emboscada, dentro del Reglamento General para la Provincia del Paraguay. (ANA. Historia, Vol. 148, nº 5). El Gobernador Joaquín de Alós hace referencia a los pueblos de misiones en su Reglamento para la Provincia del Paraguay de 1787. (ANA. Historia, Vol. 149, Nº 16) En 1798 el Gobernador Intendente del Paraguay, D. Lázaro de Ribera propone un Reglamento para los veintisiete pueblos de indios de la Provincia del Paraguay. (AHNM. Consj. 21370, nº 4 y AGN. IX-18-2-3). En el Decreto del Virrey Marqués de Avilés para la liberación de los trabajos comunales, constan una serie de reglamentaciones referentes a la ejecución del Decreto de 18 de febrero de 1800. (AGI. BsAs. 322, nº 14). Por fin en 1805, Miguel Lastarria redacta la obra "Reorganización y Plan de seguridad para las muy interesantes colonias Orientales del Río Paraguay o de la Plata." (Prospecto razonado en el AHNM. Consj. 21370, y la obra completa en BNM. Mss. sig. 13262-64.)

distintas comunidades y pueblos se integraban dentro del espacio y vida colonial. En esta integración se cuentan las posibilidades económicas que ofrece el mismo sistema colonial para los diferentes grupos sociales, e incluso la propia disponibilidad de éstos para aceptar tales posibilidades. Es aquí que la identidad étnica adquiere la expresión de condición para la integración y para la conformación de lo regional. La potencialidad que cada grupo posee para recrear sus pautas culturales marcarán de forma definitiva el proceso que se desarrolla de integración y resistencia. Es justo en estos aspectos que el acompañamiento diacrónico de las manifestaciones de resistencia guaraní demuestra la trampa que puede llevar el análisis estrictamente sincrónico, ya que la selección de un determinado período histórico (incluso el actual), presentará una forma de resistencia que cambiará según el avance de las presiones coloniales, la conciencia de la etnicidad guaraní y el uso que el grupo hace de ella.

El análisis sobre los registros de la resistencia guaraní durante el siglo XVI y primera mitad del XVII, confirma algunos aspectos apuntados sobre la regionalización guaraní. A través del continuo rechazo al acercamiento sea de los curas, sea de los colonos, queda claro primero que el Guaraní identifica los cambios culturales impuestos por la vida política y humana, línea básica de la Conquista y Reducción. En segundo lugar, la continuidad de los registros indica también que la aceptación del colono español primero y luego de la empresa religiosa de la reducción ocurrió bajo circunstancias muy específicas y que tampoco han durado mucho tiempo: la posibilidad de vencer a los tradicionales enemigos tribales, y la absoluta falta de

condiciones de continuar a existir sino bajo la "protección fraternal" de los pueblos misioneros. Uno de los aspectos fundamentales que se observa en el análisis global de los registros de resistencia es la imposibilidad de los tradicionales desplazamientos provocados por el avance colonial sobre el territorio indígena. A la vez, la comparación con la cualidad e intensidad -mejor sería decir con la falta de- de los registros encontrados en el siglo XVIII, pone de manifiesto la necesidad de matizar los registros anteriores. Ahora ya no se encuentran ni líderes tribales capaces de movilizar al gentío, ni motivaciones realmente profundas para encauzar rebeliones como las de antaño. En este sentido, las reducciones actuaron de forma colonialista, tanto en la destrucción de la cultura indígena como en la formación de la situación colonial como un todo.

Es evidente que, el conjunto étnico guaraní pasó por un largo e interminable proceso colonial y colonialista que afectó de forma profunda su propia estructura étnica. El lento camino de desestructuración del mundo cultural indígena y su inmersión en el universo de valores occidentales: la conversión de ese mismo indio en un trabajador apto pasará a formar parte de un mañana no lejano del mercado libre de trabajo; la impresionante tarea de control y represión ideológica, son todos elementos que conforman la experiencia misional y que dieron finalmente su fruto; el indígena lejos de ser un hombre virtuoso, como lo suponían los filósofos de la luces, impresionados por la experiencia jesuita, era un ser temeroso y dominado. Un ser que a fuerza de ser considerado y tratado como un niño,

terminó desempeñando, en forma admirable, el rol que se le había asignado.⁸

Pienso, como Garavaglia, que el ejemplo más claro del tipo de hombres que los jesuitas han aculturado esta dado por el punto final de la experiencia misionera: cuando los los indígenas perdieron la "protección fraternal" y cayeron en manos de los voraces comerciantes y burocratas locales, ante la avidez de estos supuestos curadores de los bienes de comunidad no quedó a los indios otro reflejo que el que habían aprendido en su vida anterior -la huida o el comportamiento "delictivo"-. Pero en ningún momento tuvieron la posibilidad de una resistencia organizada ante el asalto de que eran objeto. La experiencia fue languideciendo durante más de cincuenta años, sin que ningún individuo se levantara para defenderla.

Sin embargo, estos aspectos no distingue las reducciones jesuiticas del resto de los pueblos indígenas de la región. Era evidente que los indígenas no tenían armas para defender algo que no podían considerar como propio. Era obvio que hacía mucho tiempo eran miembros de una sociedad ajena, que solamente con la liberación de la vigilancia cerrada, podrían encauzar su trayectoria cultural.

La inevitable inserción del Guaraní en una situación de sojuzgación/dominación o incluso neutralización de sus pautas culturales, sobre todo en su significado religioso, proporcionó la inserción de elementos no-guaraníes a las reivindicaciones de los líderes tribales aun bajo el "trauma de la conquista". La agregación de elementos foráneos explica las variaciones por las que pasó la resistencia activa a la

⁸ Cfe. GARAVAGLIA. 1987:134.

colaboración y, finalmente, abren espacio para el "proceso de reguaranización".

Los diferentes grados de este proceso pueden ser sintetizados, según los estudios de Chase-Sardi⁹ a través de las tres actitudes básicas de los actuales grupos guaraníes: los que buscan el contacto (Chiriguano, Avá-Guaraní), los que evitan el contacto (Pai-Tavyterã, Mbyá del sur de la carretera Asunción-Ciudad del Este, así como las generaciones viejas), y aquellos que asumen una posición de defensa hostil o de rechazo a todo y cualquier tipo de contacto como los Aché-Guayakí.

Por otro lado, estos elementos reflejan las limitaciones de la condescendencia y las posibles interpretaciones de los Guaraníes al ser insertos en la nueva vida colonial. Al seguir el siglo XVIII, se configurarán por un lado, las modificaciones en el sentido convergente para ajustarse a la situación colonial y, por otro, la particularización al asimilar en forma diferencial las medidas aculturativas uniformes. La crisis decretada con la expulsión de los jesuitas para los **Pueblos Guaraníes**, en verdad encierra su ciclo en 1848, cuando las **Comunidades Indígenas** como tales son extintas. Luego, la Guerra de la Triple Alianza, conflicto de por sí significativo para el tema de la **integración platense**, se consuma la extinción física y cultural de dichas comunidades.

A lo largo de este período, la solución del problema indígena encuentra sus particularidades según el desarrollo de las élites locales: Uruguay, por ejemplo, lo resolvió de manera radical; exterminando

⁹ Cfe. CHASE-SARDI. 1971 y 1990.; además de los estudios específicos sobre cada uno de los grupos como CADOGAN. 1960 (a). BARTOLOME. 1969. GRUNBERG. 1972. MELIÀ. GRÜNBERG. 1976. MIRAGLIA. 1941.

los últimos núcleos que no se habían adaptado. (Actualmente con vistas a las conmemoraciones del Quinto Centenario, empezó a "importar indígenas" de la región argentina de Misiones). En la pampa argentina, la expansión de las explotaciones ganaderas, amparada por una línea de fortines defensivos, había rechazado a los indígenas cada vez más al sur. Aprovechando la Guerra de la Triple Alianza (cuando Argentina, Uruguay y Brasil luchan contra Paraguay), para extender las correrías y suprimir el paraguayo mestizo, criollo o indígena del mapa. La ofensiva final contra el indio irreductible del sur culminó en 1878 con la expedición al mando del General Julio A. Roca.¹⁰

En el caso de Brasil, la política en los primeros años de la República (1889) se dividía en dos posiciones básicas: la militarista y la liberal. La idea de "salvación" del país, fue una tarea del militarismo desarrollado con el ejército, en particular desde la Guerra del Paraguay. El cambio hacia el positivismo reforzó y ayudó la institucionalización de este desarrollo. La filosofía positivista se convirtió en la base para la educación militar en los años de 1870. El espacio para el indigenismo surgió a partir de la separación entre la Iglesia y Estado propuesta en la Constitución de 1891, cuando también aumenta el poder del Estado con vistas a la orientación y construcción de una nación homogénea. La cuestión indígena se desarrolló dentro de un clima intelectual, donde se llevaba a cabo un superficial debate entre las posiciones del "positivismo" y el "evolucionismo", en que se discutía desde cuestiones de derecho y medicina hasta antropología. El desarrollo de este debate

¹⁰ Cfe. BEYHAUT. 1986:107-108.

terminó por conducir a la creación de las "agencias indigenistas" que tendrían el papel de mediadora del conflicto interétnico, supervisionando la incorporación de los pueblos indígenas en la nación brasileña. En la versión oficial, esto ha resultado en una campaña para despertar la opinión pública y alertar al gobierno de la necesidad de crear la primera "agencia", el SPI. Como hace hincapié Souza Lima, es notable que, en la versión oficial, el Estado esté ausente del mismo debate, que ocurre entre ciudadanos y esto también implica en una ausencia de cualquiera concepción de una estructura del conflicto para simular el debate. La movilización de la élite (es decir, el gobierno) fué para "solucionar" el problema; en la construcción de la historia oficial, se crearon entonces las posiciones de "héroes "y "bandidos".¹¹

Pero sin duda, la complejidad de los procesos arriba sintetizados, merecería, bajo el problema de integración y resistencia de las comunidades indígenas, un estudio detallado que aquí me limito a dejar como sugerencia para futuras investigaciones.

¹¹ Cfe. SOUZA LIMA. 1991: 239-241,

ANEXOS DOCUMENTALES

En este apartado están reunidos una selección de los documentos que han servido de base para el presente estudio. En la transcripción fueron corregidas la grafía, acentuación y puntuación con el objetivo de, actualizarlos gramaticalmente, sin alterar su contenido. Siendo así, todas los cambios gramaticales son de mi total responsabilidad.

En la primera parte de los *Anexos*, fueron agrupados de forma cronológica la secuencia de los registros de la resistencia Guaraní durante los siglos XVI y XVII, encontrados tanto en la documentación publicada como inédita. Dicha organización se hizo necesario en la medida que existe en la bibliografía una gran confusión sobre dichos registros, tanto en lo que se refiere a los hechos como lo que se refiere a la secuencia de los sucesos o aún en la caracterización de los líderes tribales. Por lo general, las referencias de la bibliografía son de algunos movimientos más extensamente registrados, cuyos datos aparecen mezclados, y son utilizados inadvertidamente para un análisis global de toda la resistencia Guaraní durante los primeros siglos del Conquista.

Así, cuando se inició la presente investigación se pensaba utilizar solamente la bibliografía existente sobre el tema, pero la dificultad de analizar datos tan confusos y repetitivos hizo con que fuese elaborada la *Cronología y Síntesis* como forma de organizar y reunir las referencias documentales más completas sobre el tema, así como para servir de guía para el análisis realizado sobre todo en el Capítulo V.

La segunda parte consta de los documentos elaborados en el siglo XVIII que cuadran en el tema de resistencia e integración. En su conjunto representan el cambio de la política colonial hacia los indígenas y, a la vez, la transformación de las demandas indígenas por su inserción

en la sociedad colonial. El ejemplo más evidente del cambio de la política reformista se encuentra en la *Cartilla Real para los Niños del Paraguay*, donde se observa la síntesis ingenua pero firme de las prioridades para un eficaz gobierno de los vasallos del Rey. La transformación de las demandas indígenas siguen un proceso más amplio, si se considera los registros de los siglos anteriores y los que fueron encontrados durante el periodo borbónico. Desde la forma como son registrados los "líderes rebeldes" hasta el vocabulario utilizado para la caracterización de éstos, conforman el cuadro de las transformaciones del proceso de resistencia e integración de los Guaraníes a lo largo del siglo XVIII. Como síntesis del proceso de las demandas indígenas por la integración y, ante todo como ejemplo de las preocupaciones indígenas con su papel en las sociedades nacionales se añade también el documento final elaborado en el *Seminario sobre los Derechos Humanos, los Indígenas y la Constituyente*, realizado en Asunción en el mes de Enero de 1992.

**CRONOLOGIA Y SINTESIS DE LOS REGISTROS DE
RESISTENCIA GUARANI:**

Siglo XVI

1537.....	pág. 382
1539.....	" .383
1540/43.....	" .384
1544/46.....	" .385
1556.....	" .387
1559/61.....	" .388
1564/68.....	" .389
1568-a.....	" .389
1568-b.....	" .390
1569/70.....	" .391
1570-a, b.....	" .391
1570-c.....	" .392
1577/79.....	" .392
1578.....	" .392
1579.....	" .392
1582.....	" .395
1580/86.....	" .396
1589/90.....	" .396
1591/92.....	" .396
1593/94.....	" .397
1595.....	" .397
1598/99.....	" .398

Siglo XVII

1610.....	" .398
1612.....	" .398
1612-14.....	" .399
1614.....	" .399
1616.....	" .400
1618-a.....	" .400

Siglo XVII

1618-b, -c....." .401
1619-a, -b....." .401
1624....." .402
1625-a, -b....." .402
1625-c, -d....." .403
1626-a, -b....." .404
1626-c....." .405
1627-a....." .405
1627-b....." .406
1627-c, -d....." .406
1628-a....." .407
1628-b, -c....." .408
1630....." .410
1635/37....." .410
1640/60....." .412
1660....." .413

Siglo XVIII

"Rebeliones" del Siglo XVIII....." .416
Breve Cartilla para los niños del Paraguay....." .424

Siglo XX

A Los Hermanos Pueblos Españoles....." .428

SIGLO XVI

1537

Siguiendo el relato de Ulrico Schmidel, *Lombare* era una aldea fuertemente protegida con palizadas hechas de lanzas y grandes fosos cubiertos como armadilla y prevención a la llegada de los españoles. Bajo el comando de Juan Ayolas, los españoles acercarse a la aldea armados y dispuestos en orden de batalla. La proporción era más o menos trescientos españoles con arcabuces contra cuatro mil indígenas con arco y flecha. Al tiro de aviso, los indígenas se manifestaron con la siguiente "propuesta": "si volvíamos a nuestros barcos, nos proporcionarían bastimentos y lo que fuera menester para que nos fuésemos en paz". Dicho ofrecimiento no correspondió exactamente a las expectativas de los españoles, pues además de que "en cuatro años seguidos no habíamos visto un bocado de pan, teniendo que contentarnos con pescado y carne, a veces con gran escasez", venían con la idea de quedarse y no volver a los barcos.

Los Carios tomaron sus arcos y dieron la "bienvenida" a los españoles. Estos proponen la amistad y ante la falta de la respuesta esperada, la buscaron disparando los arcabuces. Cuando los indígenas vieron a muchos de los suyos cayendo al suelo con los cuerpos agujereados empezaron a huir. En el atropello de la fuga, cerca de trescientos hombres cayeron en los fosos construidos por ellos mismos para el enemigo. La resistencia de los indígenas se mantuvo durante tres días, cuando éstos preocupados por las mujeres e hijos que tenían consigo, pidieron clemencia, "prometiendo vivir como nosotros quisiéramos, con tal de perdonarles la vida. Ofrecieron al capitán Juan de Ayolas, seis mujeres, siendo la mayor de 18 años, seis venados y otras piezas. Pidieron que nos quedásemos con ellos y asignaron dos mujeres a cada soldado para que les cuidase y lavase la ropa. También dieron comida y todo lo necesario para el mantenimiento, y así, según Schmidel, "nos quedamos en paz".¹

1. SCHIMIDEL (1534/1554); 1986:46-47

Aprovechando la excusa en participar de la misa del Jueves Santo en Asunción, los Carios han reunido ocho mil indígenas con el propósito de "dar en los españoles y acabarlos".

La hija de un cacique, que "trabajaba" para Juan Salazar, traicionó el movimiento y la represión no se hizo esperar: El General Irala mandó reunir los caciques en su casa y "a todos los más principales de esta conjuración mandó ahorcar y hacer cuartos (...) Con que de allí en adelante los españoles fueron temidos y estimados por los indios" ²

Inmediatamente después de la entrada de Alvar Nuñez Cabeza de Vaca en la región del Paraguay, los españoles enfrentánse con el desafío de Arecare. Este cacique, cuando los españoles se acercan de su región, intenta impedir la búsqueda de nuevos caminos para sus expediciones de descubrimiento. Pese a las "palabras de motín" de Arecare, los españoles siguieron adelante, llevando consigo algunos indígenas que se han ofrecido como guías. Los españoles caminaron a lo largo de un mes por una región despoblada, pasando hambre y sed; y en esta aventura se han muerto muchos españoles y otras tantos indígenas. Después de andaren perdidos por cuarenta y cinco días volvieron para Asunción, y en el camino, ha tenido lugar el primero encuentro con Arecare. En esta ocasión, el cacique y su gente, "les hizo mucho daño, mostrándose enemigo capital de los cristianos y de los indios que eran amigos, haciendo guerra a todos; y los indios y cristianos llegaron flacos y muy trabajados" ³

El Gobernador al tener la declaración de enemistad de Arecare, y con el parecer de los oficiales y religiosos, mandó actuar contra dicho cacique. Arecare contestó a la notificación⁴ con "las manos en armas, y levantando y apellidando todos sus parientes y

2. DIAZ DE GUZMAN. (1612) En: CODA I:136-139.

3. CABEZA DE VACA. (1542). 1982:214-15

4. "Antes de conquistar o sojuzgar a los indios, se les hacía un **requerimiento**, largo escrito donde se les decía en castellano los motivos por los que se iba a evangelizar. Como es lógico, los indios, que no entendían nada de lo que se les requería, hacían mofa o cauzaban piedras o saetas, y allí se acababa el requerimiento, y comenzaba el apaciguamiento armado." (CABEZA DE VACA, A.N. (1542), 1982:189/Nota n° 60).

amigos"⁵. El expediente terminó con la decretación de la pena de muerte para Arecaré y, a los demás indígenas les fue explicado las razones "y las causas justas" de dicha pena.

1540-43

La ejecución de Arecare da inicio al movimiento liderado por dos caciques -Guazani y Atabare- cuando estos se niegan a fornecer los bastimentos a los españoles. Tabaré también domina un núcleo en la provincia de Ipané, cerca de la *Cordillera de Amabay*. En su momento, este pueblo, se ha negado a entregar el hijo de Alejo García⁶. Han matado a dos mensajeros de Cabeza de Vaca y levántanse contra los españoles, entrikerandose en un fuerte de madera de dónde salían para atacar.

Guazani y Atabere junto con sus parientes "hacían la guerra crudamente a fuego y a sangre, y les quemaban sus pueblos, y les corrían la tierra diciendo que los matarían y destruirían si no se juntaban a ellos para matar y destruir y echar de la tierra a los cristianos."

La situación de los españoles era cada vez más delicada, pues ya no recibían ninguno abastecimiento de víveres. Después de varias consultas entre las autoridades administrativas y eclesiásticas, se decide la declaración de la guerra abierta contra los indígenas. El gobernador pide al cacique de los indígenas cristianos de Asunción, que les forneciera dos mil hombres para subir el río y atacar a Atabaré. Irala comandó la expedición con más cuatrocientos españoles y los caciques revoltosos reunieron una muchedumbre para defenderse en la guerra. Los revoltosos no han dado oídos al **requerimiento** de paz y atacaron de inmediato a los españoles con flechas que "traían hierba" (curare): "el cacique estaba tan enojado, que nunca quiso admitir trato. Tenían un ejército numeroso, y había fortificado sus pueblos con estacadas al rededor, en tres ordenes, con grandes y profundos hoyos"⁷. Pasados tres días de cerco, los españoles atacaron la aldea, matando a tres mil indígenas y aprisionando a las mujeres. Atabaré se rindió, pidiendo la paz, "rogándolos que les devolviésemos sus mujeres y niños, que él,

5. CABEZA DE VACA. (1542). 1982:214-15.

6. Alejo García es el portugués (probablemente naufrágo de la expedición de Solís) que dirigió la conocida migración en 1522 de cuatro mil Chiriguano hacia el Imperio Inca. (Cfe. METRAUX. 1927:10.)

7. SCHIMIDEL. (1534-54). 1986:60-61

niños, que él, Tabaré, y su pueblo se someterían y servirían a los cristianos"⁸

Según el relato de Díaz de Guzman, la victoria de los españoles sucedió en 1541, con el restablecimiento de la paz en los pueblos, los indígenas jurando obediencia a Su Magestad y la normalización del abastecimiento de víveres. Los indígenas fueron perdonados y alertados que se volvieran a la rebelión, el castigo sería más riguroso.⁹

1544-46

La permanencia de Alvar Nuñez Cabez de Vaca en el Paraguay provocó una serie de problemas administrativos. Después que fue mandado de vuelta para España, empezó entre los colonos una serie de discordias que culminó en una guerra generalizada.¹⁰

Los Carios, hasta entonces "amigos" de los conquistadores "Tuvieron gran contento cuando se dieron cuenta de que los cristianos estábamos en desavenencias, deslealtades y pependencias. Por eso convenieron atentar contra nosotros y matarnos a todos."¹¹. Aliados con los Agaz-Payaguá fortificaron una aldea con murallas y se sublevaron, liderados por el cacique Mayrairú. Los españoles sitiaron la fortaleza durante tres días, hasta que recibieron ayuda de cerca de mil indígenas de las naciones de Yapurús y Guatataes, para emprender el ataque.

Después del primer combate, los Carios se retiraron para el pueblo de *Acaraiba*, guarneciéndolo con trampas. Sin condiciones de atacar, los españoles permanecieron acuartelados en una aldea cercana al pueblo. En la noche del cuarto día, llega a este local un cacique Cario, a quien había pertenecido dicha aldea, pidiendo para hablar con el capitán Domingo Martínez Irala. Con gran humildad e insistencia pidió que "no se quemase ni devastase su pueblo"¹². Ofreció a los españoles además de guerreros, las indicaciones necesarias de cómo atacar y por onde llegar a *Acaraiba*.

8. Id. *Ibidem*.

9. DIAZ DE GUZMAN.(1612), En: CODA,I:147-152 y 465.

10. C.I. Tomo II.1974:606-607.

11. SCHIMIDEL.(1534/1554), 1986:77-81.

12. SCHIMIDEL.(1534/1554), 1986:77-81.

A través de estas informaciones, los españoles lograron entrar en el pueblo y matar a muchos hombres, pues las mujeres y niños habían sido retirados para el monte. Muchos indígenas **Carios** intentaron huir, pero fueron aprisionados por sus enemigos **Yapirús**, ahora aliados de los españoles. Los que conseguieran escapar de este combate, buscaron refugio junto al cacique **Atabaré**, (el mismo cacique que se había rendido en 1541) en la provincia de *Yeruquizaba*, que dista 40 léguas de **Acaraíba**. El camino recorrido fue devastado por los indígenas que no dejaron nada para el abastecimiento de una posible expedición punitiva.

1540-46

Mientras tanto, los españoles restablecían fuerzas, curaban a los heridos y preparaban un nuevo ataque desde **Acaraíba**. Fueron solicitados soldados y más indios para se sumar a los casi mil hombres que había proporcionado el cacique traidor.

El capitán **Domingo Martínez Irala** envió dos mensajeros haciendo el **requerimiento** (Ver nota nº 4) ordinario, ordenando además que los **Carios** volviesen a sus tierras con las mujeres y niños. A dicho requerimiento, **Atabaré** contestó que no conocía al Capitán ni a ninguno cristiano y que, si los españoles no saliesen de inmediato, comandaría a los **Carios** para matar todos los extranjeros, incluso los propios mensajeros, caso no le avisasen de este mensaje.

Irala comandó su ejército para cruzar el río **Jejuí**, ya que **Atabaré** y su gente estaban en la otra orilla. Al percibir el acercamiento español, "*resistieron y nos hicieron grandísimo daño*"¹³, a tal punto que si no fuera por la artillería, "*ninguno de nosotros (españoles) saldría con vida*"¹⁴. Con la ayuda de Dios, el ejército de **Irala** cruza el río, y los rebeldes se retiran para el interior del pueblo. El ejército sitia al pueblo durante un día y luego lo toman, persegue y mata a los hombres; ya que las mujeres y niños tenían orden de recoger como cautivos. Algunos rebeldes **Carios** han logrado escapar pero, de éstos, los **Yapirús** lleváronse más de mil cabezas como trofeo de guerra.

Pasado algún tiempo, los fugitivos volvieron con su cacique **Principal** a pedir

13. SCHIMIDEL (1534/1554), 1986:77-81.

14. Id. *Ibidem*.

clemencia, que les fuese devueltas las mujeres y hijos, a cambio de su fiel servidumbre.

1556

En este año termina el segundo mandato de Domingo Martínez Irala como Gobernador de la Provincia del Paraguay con el establecimiento de la *encomienda* en la región. Según el relato de Martín González al Consejo de Indias, todo que los Guaraníes esperaban de los españoles "les ha salido al revés", en este sentido advierte a las autoridades sobre la amenaza de la proliferación de levantamientos como el que registra:

*"... tenemos nueva que entre los indios se ha levantado uno, con un niño que dice ser Dios o hijo de Dios, y que tornan con esta invención a sus cantares pasados, a que son inclinados de su naturaleza: por los cuales cantares tenemos noticia que en tiempos pasados, muchas vezes se perdieron, porque mientras dura, ni siembran ni paran en sus casas, sino, como locos, de noche y de día en otra cosa no entienden, sino en cantar y bailar, hasta que mueran de hambre y cansacio."*¹⁵.

Este tipo de levantamiento parece todavía no ser demasiado preocupante para las autoridades, pero el clérigo manifiesta su temor por la difícil situación de los indios y la posibilidad de la gente se levante de hecho:

"... por lo que conozco de los indios y entiendo de su condición, que si Dios no lo remedia, y a V.A. no lo prové, que esta ... tierra se ha de levantar de hecho, porque quien los había de apaciguar, antes los ha de empeorar, según ha comenzado y las muestras a dado de su condición".¹⁶

No han sido encontradas informaciones sobre la continuidad del levantamiento ni de la actitud de las autoridades en relación a ello.

15. C.I. Tomo II.1974:632. "Carta de Martín González al Consejo de Indias, dando cuenta del levantamiento de ciertos indios, con un niño que decían ser hijo de Dios". Asunción, 05 de julio de 1556. El autor de la carta es enemigo personal del Obispo Pedro de la Torre y pretende advertir a la metrópole de la actuación de éste. Como causa de la sublevación presenta las declaraciones que ha oído de algunos jefes indígenas, que el Obispo ha impedido que sus hijos asistieran a la doctrina cristiana, "pues que no quería el obispo que sus hijos aprendiesen las cosas de Dios, que ellos aprendieron las cosas del diablo" (Id.Ibidem) Sin embargo, si se considera la opinión de Lozano sobre el autor de esta carta, no se puede dar demasiado crédito a su registro, pues segundo el cronista e historiador jesuita, el clérigo Martín González: "aunque moderado en sus proceder, era por extremo idiota", y con un conocimiento muy superficial de la religión había enseñado muchas "tonterías" a los indígenas. (Cfe. LOZANO.1873-74. T.III:212-213)

16. C.I. Tomo II.1974:663.

Después del establecimiento del sistema de encomienda, este es el primer registro de una revuelta armada de los Guaraníes de las provincias del Paraguay y del Paraná, que se inició en la "revoltosa" comarca de *Acaraíba*.

Según Díaz de Guzmán, en este tiempo la ciudad de Asunción estaba en gran prosperidad, por que tenían buen gobierno, (se refiere al de D. Francisco Ortiz de Vergara 1560-65), y eran muy bien servidos por los indios y encomenderos. No había señales de descontentamento, sino "algunas conjuraciones secretas" estimuladas por dos hermanos, ambos caciques -D. Pablo y D. Nazario-, hijos del Principal llamado Curupatí.

Pablo y Nazario han convocado toda la gente para que tomasen las armas bajo el lema "libertad y guerra sangrienta contra los españoles". Los rebeldes hacían asaltos en los pueblos cercanos. consiguiendo así adhesiones a la rebelión.

Tenían como enganche, la novedad de haber traído gran cantidad de flechas envenenadas, conseguidas con excursiones al Chaco. Al volver a sus pueblos enseñaron a los suyos la experiencia adquirida, sobre los efectos de la utilización de las flechas con la yerba curare para el ataque. Con estas condiciones declararon guerra a los españoles, matando algunos de estos que andaban por la campaña. El Gobernador, envió algunos caciques principales aliados y de confianza para acalmar la tumultuada provincia. Al retornaren, dichos mensajeros, avisan que no solo no han podido, acalmar la comarca de Acaraíba, como la rebelión ya alcanzaba las comarcas vecinas.

Se forma un ejército que sale en captura de los rebeldes, con quinientos soldados armados, tres mil Carios y cuatrocientos Guaycurúes que bajo el comando del propio Gobernador y del, por entonces, Contador Felipe Cáceres. Encuentran el camino despoblado y todo lo que consigue el ejército es pacificar pequeñas aldeas a las orillas del río Paraná. Los españoles abandonan las canoas y penetran en la selva, a sabiendas que en el interior el clima no es el más propicio para "visitas de cortesía":

"... con asaltos repentinos y ligeros que ellos daban, los fue apretando de manera que dejaron sus escondites; (...) gran multitud de ellos (...),

acometieron a los nuestros por todas las partes, y los apretaron y a cosa hecha para acabarlos".¹⁷

1559-61

Después de muchos combates, el ejército logra dispersar a los rebeldes, aprisionar varios jefes "obligándoles a pedir la paz y perdón de las perturbaciones pasadas", antes de ejecutarlos. La persecución de los indígenas que se fugaron para el monte continuó hasta el invierno de 1562.

Lograda la pacificación y sumisión de la región del *Guayrá*, los cabecillas capturados pidieron el usual "perdón por la molestia", argumentando que "fueron sugeridos por otros caciques poderosos de la provincia encomendados en la Asunción."¹⁸

1564-68

El Cabildo de Asunción, anuncia en 1564 que "los naturales de la tierra (están) alzados y rebelados y muy poco amigos"¹⁹. Aguirre comenta²⁰ que a lo largo de cuatro años y medio, fueron encaminadas tres campañas de pacificación. Una de éstas a la "revoltosa" provincia de *Acaraiiba*, y las otras dos al norte de *Asunción*. En maio de 68, los Oficiales Reales piden que "se apronten los navíos de S.M. para el socorro de los españoles, atento a la gran rebelión y alzamiento de los indios de esta tierra".²¹

1568-a

En su paso por la región de *Itatin*, Nuflo Chaves ha fundado muchos pueblos. En el último, fue recibido con "mucho cortesia" en la casa de uno de los caciques. Cuando estaba cómodamente instalado en una hamaca, con las armas arrimadas, el dueño de la casa le ofreció "por la

17. DIAZ DE GUZMAN.(1612). En: CODA, I:238-245.

18. DIAZ DE GUZMAN.(1612). En: CODA, I:238-245.

19. Informe del Cabildo de Asunción al Consejo de Indias, 1564. Cit. por NECKER.1990:220.

20. El autor del Discurso Histórico, Juan Francisco de Aguirre (Ver Bibliografía-Fuentes Editadas) es Capitán de Fragata de la Comisión de Demarcación de Límites de 1790-93, por tanto posterior a los hechos por él relatados. Sin embargo, durante su estancia en Asunción, ha tenido acceso a documentos que, hoy se creen, desaparecidos o, los existentes, están en pésimo estado de conservación con que su lectura y análisis es tarea imposible

espalda un golpe de macana tan feroz que hasta los sesos saltaron a tierra"²². De la escolta de 12 hombres que le acompañaban, solo uno escapó con vida que contó la desgracia a Diego de Mendoza, cuñado y lugarteniente. A muerte tan cruel, correspondería una venganza en el mismo estilo. Mendoza organizó una expedición punitiva, y nunca mejor dicho, en que la que no faltaron ingredientes como descuartizaciones, empalados y el pueblo incendiado.²³ con lo cual subyugó los revoltosos.

Felipe de Cáceres al enterarse de la muerte de Nuño Chaves, decide continuar en su marcha desde Perú hacia Asunción, intentand pactar con los jefes indígenas para conseguir pasar por la región:

"pero dando poco crédito a sus razones los de Itatin, se turbó toda la tierra, y matando al soldado (mensajero de Cáceres) tomaron en armas para defenderse y botar a los nuestros como enemigos."²⁴

Los Itatin abandonaron a sus aldeas y buscaron refugio en los montes. Con el objetivo de "consumir a los españoles"²⁵; hicieron alianzas con los Payaguá y los Guacharapo.

1568-b

El gobierno de Felipe de Cáceres (1566-72) fue marcado por la constante y general insumisión, tanto de españoles hijos de la tierra como de indígenas.

Cruzando el rio Paraguay, desde Bolivia, sesenta españoles vencen a diez mil indígenas que acaban por se retirar al final del año. Las tropas de Cáceres viajan hasta cerca de Asunción, siempre enfrentando escaramuzas de algunos caciques que "teimaban en la rebelión".²⁶ Alonso Riquelme llegado de Ciudad Real, sufre una emboscada más, en la cual los arcabuces logran una vez más librar a los españoles de la trampa preparada.

21. AGUIRRE.(1793) 1947:138.

22. AGUIRRE. (1793).1947:136.

23. DIAZ DE GUZMAN.(1612). En: CODA. Vol. I:162-70.

24. DIAZ DE GUZMAN.(1612). En: CODA, I:162-70.

25 LOZANO. 1873-75. Tomo III:86.

26. AGUIRRE.(1793).1947:137.

1569/70

Bajo el comando de Cáceres salen dos expediciones punitivas, para acalmar los "revoltosos" de *Acaraiba*. La primera se dirigió a las tierras de *Acahy*, *Mbuyapay* y *Tebicuary* y duró de marzo a agosto de 1569; y la otra hacia el *Guayrá* en 1570. A principios de este año, Felipe Cáceres mandó ciento y cincuenta soldados con barcos hasta la desembocadura del Río de la Plata, para averiguar si habían llegado gente de España. En el camino, los soldados tuvieron que enfrentarse con un gran número de Guaraníes (*Paranáes*) muy armados y decididos a no dejarlos cruzar el río. Mientras los Guaraníes atacan con flechas, los españoles contestan con arcabuces, y el final ya es conocido. ²⁷

1570-a

Cerca de Ciudad Real, en el *Guayrá*, tiene lugar una nueva rebelión. Cáceres envía una vez más al Capitán Riquelme Guzmán con cincuenta soldados, diez arcabuceros y algunos vecinos de Ciudad Real. En la vuelta para la capital, a 35 léguas de Asunción al sur del pantano de Cuarepoti: "aquí reunidos muchos naturales, se batieron con ellos largo tiempo, y no cedieron sino después de una gran mortandad" ²⁸

1570-b

Cerca del mes de Septiembre de 1570, fue dirigida una nueva expedición al *Guayrá*, según Aguirre, como medio de prevenir nuevas rebeliones. En 30 de Diciembre de este mismo año, Cáceres emitió una Provisión prohibiendo que fuesen enviados a los trabajos en los yerbales, los indios yanaconas y de repartimiento, pues estos eran los que levantaban a los demás:

"Mandó Cáceres que no se envíen los indios yanaconas ni de repartimiento a la yerba, porque estando bautizados hablan herejías y rebelan los demás indios". ²⁹

27. DIAZ DE GUZMAN (1612). En: CODA. Vol.I:186-192. LOZANO.1873-74. Tomo III:96-97

28. AGUIRE. (1793) 1947:145-146.

29. AGUIRE (1793).1947:145.

1570-c

La continuidad y la multiplicación de estos focos rebeldes , implicó en la temporaria perdida del control de la región del Paraguay. Al final del año de 1570, estaban prestes a conseguir la liberación de la dominación española nada menos que los Paraná, los Itatín y los Guarambaré.

También los Tobatín de Yeruquizaba y como no los de *Acaraíba* estaban rebelados. La situación de lo colonos era muy delicada, pues pese a las invencibles armas de fuego, eran pocos hombres para tantas frentes de batalla y en sitios de tan difícil acceso.³⁰

1577-79

En la temporaria sustitución de Garay, el Alcalde Mayor Osório Quiñones, enfrentó una sublevación de los Tobatin en las comarcas de *Yeruquizaba y Tanimbú*. Los indios encomendados a los vecinos de Asunción, "se volvían a sus idolatrías profanando el Santo Bautismo que habían recibido".³¹ El Alcalde Mayor envía el Capitán Sebastián de León con una tropa de arcabuceros con el objetivo de impedir que la rebelión se alastrase, pues ya hacia mucho tiempo que los indígenas estaban rebelados, y habían matado algunos mensajeros.

1578

Una nueva rebelión domina la región de *Asunción*, en la cual "con palabras heréticas infaman al Santo Bautismo y, fe católica que han abrazado, por causa de los paijés (si y hechiceros) que les hacen cometer grandes maldades y superticiones contra el servicio de Dios y del Rey, sin querer trabajar ni aún para sí, de modo que padecen de grandes hambres sus mujeres y hijos".³²

1579

Oberá, el líder por excelencia de la sublevación más famosa entre los Guaraní del

30. DIAZ DE GUZMAN (1612). En: CODA. Vol.I:184-192. AGUIRRE.(1793).1948. Tomo II, Parte I:177

31. AGUIRRE.(1793).1947:160-161.

32. AGUIRRE.(1793).1947:163-164.

siglo XVI, había recibido la doctrina del clérigo Martín González (Ver Nota nº 15).

Este indio poseía el ambicioso propósito de formar "una nueva secta que le hiciese célebre entre sus gentes" tenía gran aceptación entre los Guaraníes, al poseer entre otra calidade, el don de la oratoria. En sus discursos prometía a los indígenas que "los liberaría de la sujeción de los españoles", además de intentar convencer a sus oyentes que:

*"él era hijo verdadero de Dios padre, y que compadecido de las miserias de la nación guarani, se había hecho hombre y nacido de una virgen del mismo país, que le concibió sin obra de varón, y dió a la luz sin perder su integridad para libertar a su pueblo"*³³

Oberá afirmaba tener un arma secreta para vencer a los españoles, que se constituía en un cometa aparecido tiempos atrás "...les dice, cuando fue desaparecida, que la tiene en un cántaro escondida. Y que a su tiempo había de sacarla, con fin de destruir a los cristianos; que a esta causa él quiso fabricarla, teniendo compasión de sus hermanos."³⁴

Considerando que el autor del poema épico, "La Argentina" principal fuente para la reconstrucción de la rebelión, era un soldado que participó directamente en los combates, se puede recompensar la rudeza literaria por la cantidad y calidad de la información que proporciona:

"Oberá, como digo, se llamaba, que suena resplandor en castellano: en el Paraná grande éste habitaba, el bautismo tenía de cristiano: mas la fe prometida no guardaba. (...) Los indios comenzaron a seguirlo por todas las comarcas donde venía, atrajo mucha gente así de guerra con que daños hacia por la tierra.

Dejando pues, su tierra y propio asiento, va tierra adentro predicando: no queda de indio algún repartimiento, que no siga su voz y crudo mando. Con este ímpio pregón y mal descuento la tierra se va toda levantando, no acude ya al servicio que solía, que libertad a todos prometía.

*Mandóles que cantasen y bailasen, de suerte que otra cosa no hacían, y como los pobretes ya dejasen de sembrar y coger como solía, y sólo en los cantares se ocupasen, en los bailes de hambre morían, cantándoles loores y alabanzas del Oberá maldito y sus pujanzas."*³⁵

33. LOZANO. 1873-75, Tomo III:211-228.

34. BARCO DE CENTENERA. (1602). Canto XX. En: CODA, Vol. III:296-316.

35. BARCO DE CENTENERA. (1602). Canto XX. En: CODA, Vol. III:296-316.

Oberá consigue establecer alianza con tres pueblos cercanos al suyo, los cuales resguardan toda la región de *Guarambaré* hasta el *Paraná*. Su hijo Guiraró designado como papa, sublevó toda la provincia, a excepción de los encomenderos de Villa Rica. Desde el Paraguay hasta el Paraná, no quedó un indígena "que quisiese servir a los españoles (...) empezaron a infestar con repentinos asaltos el país."³⁶

Oberá comienza a autodenominarse como divinidad soberana e institucionaliza una guarda de guerreros para protegerlo. Además, también pasa a admitir adoraciones y ofrendas retribuyendo a sus seguidores, con el "permiso de vivir según las leyes de su antojo"³⁷. Oberá mantenía una multitud de mujeres con las ocupaba "en bailes y cantares abominables, que compuso en su propia alabanza, persuadiendo que a todos los mismos ejercicios de día y de noche, si quisieran merecer su agrado."³⁸

El primer enfrentamiento entre los seguidores de la "secta" y españoles, surge como resultado de enemistades personales y conflictos entre jefes de aldeas contra la creciente autoridad de Oberá. Dos guerreros -Pitum e Coraci- se presentan al lugar donde se encontraban los españoles y proponen un desafío a los soldados. Con la elección de la espada como arma los soldados Espeluca y Juan Fernández de Enciso aceptan y vencen el desafío. Por haberen demostrado miedo en el combate los guerreros son condenados a la hoguera por el jefe Tapuy-Guazú.

Este mismo cacique reúne el Consejo de Guerra (los ancianos y principales jefes) para decidir el destino del grupo, proponiendo nueva alianza con los españoles, pues la autoridad de Oberá no era tan grande como éste anunciaba, ya que no fue capaz de hacer los guerreros vencer el desafío; o como la opinión de Urambia, el mayor del grupo, "si fuera una divinidad, no necesitaría de hombres para ejecutar sus planes"³⁹

Se establece la paz con los españoles, pero mientras tanto surgen otras muchas

36. Id. *Ibidem*.

37. LOZANO. 1873-75, Tomo III:211-228.

38. Id. *Ibidem*.

39. LOZANO. 1873-75, Tomo III:211-228; y BARCO DE CENTENERA. (1602). Canto XX. En: CODA, Vol. III:296-316.

1579

disputas entre los jefes congregados por Oberá. Los más fieles seguidores de éste acaban por construir una fortificación donde se reúnen cerca de cinco mil adeptos que se preparan para el combate final. Además de los ejercicios de guerra, de los bailes y cantos

"ofrecen en sacrificio una becerro, y las cenizas de ella por el viento esparce, por señal y por memoria, que contra el español habrá victoria"⁴⁰

Al empezar el combate, el prometido auxilio de Oberá tarda demasiado y sus adeptos intentan salvarse como pueden. En medio a la batalla, Oberá huíe y nunca más se oyó hablar de él. Sin su presencia sus jefes guerreros se quedaron desorientados; pese a que algunos como Guayracá, intentan auténticos actos de bravura; como por ejemplo ocultarse en un tronco hueco de un árbol y desde ahí dar un flechazo al jefe de los españoles, Juan de Garay, creyendo que heriendo al comandante, los soldados españoles perderían la orientación y se marcharían. Cuando creyó que Garay estaba herido, salió del escondite y de inmediato recibió un tiro de arcabuz.

Yaguatati también intenta atacar solo a los españoles, avanzando en campo enemigo con la disposición de matar el mayor número posible de españoles. Los tiros que recibe no son suficientes para matarlo, pero ante la imposibilidad de victoria prefiere el suicidio.

El final del movimiento de Oberá, además de las inevitables muertes y fuga para los montes, fue la incorporación de los que se entregaron al sistema de encomienda.

Entre los casi trescientos prisioneros, estaban uno de los "sacerdotes de Oberá", que en medio del conflicto, se arrodilló a los pies de Barco de Centenera, pidiendo protección a cambio de informaciones. A través de este sacerdote, los españoles se enteraron de la existencia de otros tres mestizos, igualmente sacerdotes, que andaban empeñados en promover la "secta" y mantener las reivindicaciones divinas de Oberá. Estos papas también fueron apresados.

1582

En este año se registran dos levantamientos, uno en el Norte controlado por

40. BARCO DE CENTENERA. (1602). Canto XX. En: CODA, Vol. III:296-316.

Juan Garay. El otro en la "calma y tranquila" provincia de *Acaraiba* para la cual fue enviado el Capitán Alonso de Vera y Aragón ayudado por Hernandarias. ⁴¹

1580/86

Entre 1584/86 en la región de *Jejuy*, los *Paranáes* se rebelan a causa de los malos tratos de los encomenderos que les sacaban sus canoas sin su correspondiente pago.⁴² Nécker, refierese también a la retirada de mujeres y niños, según la Carta de los Oficiales Reales, Adame de Olverriega y Jerónimo Ochoa de Eizaguirre, a 02 de marzo de 1586.⁴³

1589/90

A partir de 1589, los indígenas de las comarcas de *Acahy*, *Tebicuary* y *Yvytirusú*, inducidos por los chamanes, se rebelan. Las causas y consecuencias de esta rebelión son apuntadas por Alonso de Vera y Aragón, entonces Teniente Gobernador de Corrientes:

"por causa de ciertos cantores que con sus cantares los hacen cometer algunas cerimonias y ritos que se apartan del servicio de Dios y no vienen a servir a sus encomenderos". ⁴⁴

La mala voluntad de los indígenas en servir a los colonos de Asunción ha provocado incluso serias convulsiones entre los mismos españoles. Saliendo de Asunción, una expedición comandada por Hernando Arias Saavedra (Hernandarias), consigue libertar la ciudad de *Corrientes* del dominio de los rebeldes.

1591/92

Vera y Aragón y Pedro Lapuente, comandan una expedición para pacificar la región desde *Tebicuary* hasta *Corrientes*. En febrero de 1592, una "importante jornada para el servicio de Dios y gran aumento de la provincia" es llevada a cabo contra los *Paranáes*. El objetivo de la campaña

41. AGUIRRE. 1948. Tomo II, Parte I:204. Cit. por NECKER. 1990:221.

42. AGUIRRE.(1793):167-69.

43. ABBA.1915. Tomo X:203-204. Cit. por NECKER. 1990:221.

44. AGUIRRE. 1948.Tomo II. Parte I:210

militar es castigar y traer cautivos "yanaconas perpétuos para sí y sus hijos y sucesores".⁴⁵

"con los indios rebelados, y no quisieren la paz ni dar la obediencia les podais hacer la guerra a fuego y sangre (...) y las piezas que en la guerra se tomaren las podais Repartir entre los soldados"⁴⁶

1593/94

Bajo el comando del General Bartolomé de Sandoval, se convoca a los soldados para la guerra contra los **Paranáes**: "para salir dentro de 20 dias á la guerra del Paraná la cual ha de ser a fuego y sangre, porque han hecho los indios varias muertes, hacen cuanto mal pueden, sin dejar la ocasión que les venga a las manos y estando muy rebelados con grandes delitos contra Dios y el Rey".⁴⁷

1595

En los inicios del contacto⁴⁸ los jefes de la *provincia de Itaipá* reciben a un mensajero de un ex-soldado, ahora funcionario en Villa Rica, que pedía un encuentro con los Principales, dónde se intercambiarían regalos y se sellaría un pacto de amistad. Tayaobá junto con otros tres grandes jefes acceden a la cita, y al llegar son aprisionados. Bajo golpes de azote, los españoles les exigían la entrega de "piezas" para el servicio personal. Tres de los caciques se han muerto de hambre en la prisión para no entregar a sus parientes. Con los grilletes en los pies, Tayaobá logra escaparse y al reunirse con los suyos los lleva más para el interior de la selva, cerrando la provincia en definitivo al contacto con el exterior. Hasta la decisión de Montoya en acercarse a dicha provincia (Ver 1625-d), todos los intentos de los españoles en restablecer la paz con los tayaobá, tuvieron como final la muerte de los primeros.⁴⁹

45. AGUIRRE.(1793).1947:173-75.

46. Carta de Alonso Vera y Aragón. Capitán y Justicia Mayor de Asunción. Asunción, 17 de febrero de 1592. En:GARAY. 1899:625-27.

47. Providencia del General Bartolomé de Sandoval, 30 de Septiembre de 1593. En AGUIRRE.1948. Tomo II, Parte II:318

48. Según las fuentes que registran este suceso, no hay referencia de fecha, pero como desde el inicio del siglo XVII existen referencias sobre la "cerrada Provincia de Tayaobá", lo he ubicado al inicio del período que compone el Volúmen I de los Manuscritos de la Coleção de Angelis (1595-1640).

49. MCA. Vol. I:245. TECHO. 1897, T.III:157.

1598/99

Los Paranáes interrumpen los caminos y las vías fluviales, atacando como corsarios a los viajeros. A lo largo de seis meses, Hernandarias dirige una gran campaña de pacificación, logrando aprisionar parte de los rebeldes.⁵⁰

SIGLO XVII

1610

En 1606 hubo un primer registro de la insumisión de los Paranáes, ya en el siglo XVII. Luego en 1610, un grupo de caciques Paranáes fue a visitar los españoles que estaban acampados cerca de la reducción de Loreta. Aprovechándose de una distracción de los españoles, hicieron prisioneros (mujeres, niños y viejos de la reducción) y proclamaban que venían a:

*"empalar a un Mahoma y amenazar con el mismo genero a los mensajeros que para ir habían pedido el bautismo y eran cristianos y a todos catecúmenos de la reducción de los Padres, y a los mismos Padres."*⁵¹

Al llegar a la aldea, los sesenta soldados y trescientos y ochenta indios cristianos convocados en Asunción, encontraron solamente los restos mortales de los "Mahoma". Siguieron el camino de los rebeldes, requirieron la paz y pidieron que se dejasen reducir. Ante la negativa de los Paranáes sigue una batalla de la cual resultan muertos muchos de los caciques principales. Otros huyen en 30 canoas previamente preparadas y cerca de mil indios se quedan con el P. Lorenzana para fundar una nueva reducción.

1612

Dos caciques del pueblo de Pitún-Ypané (mitaios carios de Asunción), provocan la desertión de los indígenas. Conforme el gobernador Sánchez Valderrama "es tanta la libertad de estos indios que los que están en las reducciones circunvecinas no tienen más orden ni manera de hacer sus mitas que los

50. AGUIRRE.(1793).1947:176-177.

51. C.A. Vol. I:138/139

doctrinantes de ellos les dan ...". Cerca de ochenta individuos aceptaron la proclama de los caciques "diciendo que pues eran libres querian ir a celebrar sus antiguos ritos".⁵²

1612/14

Roque Maracaná jefe de comunidad cercana a la reducción de Loreto, negábase a agregarse con su familia al Pueblo, pues "... tenía por desohonor mío agregarme a otro pueblo, habiendo mis antepasados y yo tenido el suyo aparte;...". La aceptación de Roque Maracaná de mudarse para reducción, le vino a través de una revelación durante la noche: "... me despertó una voz que me dijo: Mudáte, haz lo que te manda el Padre;". Después de aceptar la reducción, Maracaná se convierte en gran aliado de los misioneros, prestando su elocuencia y su gente para nuevas conversiones.⁵³

1614

El cacique y chamán Miguel Artiguaye fue bautizado y se casó. Luego rechazó a "su mujer legítima" y puso en su lugar una concubina. Disfrazábase de sacerdote e imitaba el culto católico de "rezar misa". Sus discursos eran un ataque declarado:

*"Los demonios nos han traído a estos hombres, pues quieren con sus nuevas doctrinas sacarnos del antiguo y buen modo de vivir de nuestros pasados, los cuales tuvieron muchas mujeres, muchas criadas, y libertad en cogerlas a su gusto: y ahora quieren que nos atemos a una mujer sola. No hay razón para que esto pase adelante, sino que los desterremos de nuestras tierras, o les quitemos las vidas. (...) Vosotros no sois Sacerdotes enviados de Dios para nuestro remedio, sino demonios del infierno enviados por su Príncipe para nuestra perdición. Que doctrina habeis traído? Que descanso, y contento? Nuestros antepasados vivieron con libertad, teniendo a su sabor las mujeres que querian, sin que nadie les fuese a la mano, con que vivieron, y pasaron su vida con alegría; y vosotros quereis destruir las tradiciones suyas, y ponernos una tan pesada carga como atarnos con una mujer (y saliendo del aposento dijo) No será así, que yo lo remediaré... Ya no se puede sufrir la libertad de estos, que en nuestras mismas tierras quieren reduzirnos a vivir a su mal modo."*⁵⁴

52. Carta de Pedro Sánchez de Valderrama, Teniente de Gobernador en la Asunción, sobre las inquietudes a consecuencia de la visita del Lic. Alfaro. Asunción, 20 de mayo de 1612. En Anexos de GANDIA. 1939:463/464.

53. RUIZ DE MONTROYA. 1639((b):20Vtº

54. Id. Ibídem:16Vtº-17R

Al final de tantas amenazas ocurre una lucha personal entre Miguel Artigauye y Roque Maracañá en que el primero es desmoralizado y huye sólo para su aldea. Después va en busca de los padres, pide perdón y vuelve a vivir con "su mujer legítima".

1616

Entre las repercusiones de las Ordenanzas de Alfaro en la región de *Itatín* está la manifestación de Paytará. Este era indio mitayo y proclamaba que había resucitado un chamán hablando desde el vientre de una india que, "era Dios bajado del cielo"; interpretaba la libertad de la mita como "estar libre del amo y libre de querer o no querer permanecer en los pueblos bajo la tutela hispana". Retomaba "ritos, cerimonias, bailes y fuegos y cantos"⁵⁵.

También evocaba seres mitológicos del diluvio, rayos y animales que representaban el cataclisma cosmogónico. Además de la imposición de un nuevo nombre guaraní, hacían la perforación del lábio y retomaban el uso del *tembetá*. En contraposición del casamiento cristiano, Paytará proponía el intercambio de las mujeres casadas. Los vecinos de *Pitüm, Piray e Itoti* acudieron a la llamada de Paytará y se fueron para los montes, "matando todas las vacas y animales que habían tenido de los españoles".⁵⁶

Encargados por el Visitador Hurtado, los caciques D. Pedro de Tambá y D. Pedro de Guarambaré salieron en captura de la gente que se había fugado.

1618-a

Proveniente de la costa de Brasil y de paso por la reducción de *Loreto*, un "famoso mago" predicaba ser "enviado divino" y venía acompañado de su mujer y un esclavo, a quienes -decía- había dado la vida. Al parecer estaba de paso por las reducciones, y su predicación no generó ningún movimiento que fuera digno de mayor registro.⁵⁷

55. ANA.. Nueva Encuadernación. Vol.229, fol.4. Informe del Padre Hurtado. Cit. en SUSNIK. 1965:78/79.

56. AZARA. (1790). 1990:185.

57. TECHO. 1897. Tomo IV:16-18

1618-b -

A causa de la terrible peste que devastaba el *Guavrá*, en el Pueblo de *Itapúa* los hechiceros decían que la razón de tantas muertes era el bautismo realizado por los padres; "una mujer lavaba innumerables veces a su hijo para sacarle la perjudicial mancha ... otra intentó impedir que el Padre diese la catequesis a su hijo, atacando al Padre con un golpe de leña." Por el mismo motivo el Padre sufrió otro ataque de un indio. En poco tiempo los padres no podían acceder a las casas de los indios. Muchas familias huyeron para los montes y los padres intentaron bautizar al menos los moribundos "excepto veinte hombres que resistieron tenazmente." La peste continuó matando a muchos y de ella fueron víctima muchos de los hechiceros que se oponían a la conversión.⁵⁸

1618-c

En la comarca de *Yaguapúa* el cacique *Aperará*, después de oír atentamente las prédicas del P. Romero, le dice muy amablemente: "Si Dios, como dices, está presente en todas partes; puede continuar dispensándonos sus beneficios en este paraje".⁵⁹

1619-a

Cuando Roque González se acercaba de la provincia de los *Uruguayó*, éstos le esperan en un afluente del Río Uruguay "armados de arcos y macanas, y completamente desnudos le ordenaron imperiosamente que se volviera, sino quería perecer". Pese a tal recepción, el misionero rezó una misa, convirtió a varios caciques - entre los cuales se encontraba *Ñesú* (Ver 1628c)- y puso una cruz a las orillas del Río Uruguay.⁶⁰

1619-b

En las andanzas del padre por las aldeas cercanas al pueblo de *Concepción*, Roque González se enteró que los *Uruguayáes* ya habían quemado la cruz y se preparaban junto con los habitantes de los altos del Uruguay para asaltar al pueblo

58. TECHO. 1897. Tomo IV:43-44

59. Id. *Ibidem*. IV:48.

60. Id. *Ibidem*. IV:55-57.

recién fundado, pues "estaban enojados con el cacique Ñesú por la buena acogida que le dispensó (al sacerdote)". Con la ayuda del recién convertido Ñesú, Roque González vuelve y acalma los ánimos de los rebeldes.⁶¹

1624

La reducción de *Nuestra Señora de Acaray* fue cambiada de lugar, porque "un bando de pertinaces enemigos de la fe" destrozaron la cruz y persuadieron a un hechicero a "dar cabo a la vida de los misioneros".⁶²

1625-a

El cacique Yaguapiri propuso a los *Uruguayés* fundar un pueblo cerca de *Concepción*, con el objetivo de hacer guerra a la reducción e impedir la divulgación del cristianismo. Los neófitos de *Concepción* descubrieron el plan de Yaguapiri y después de apresararlo, lo expulsan de la región.⁶³

1625-b

A la reducción de *San Jovier*, llega un "enviado del demonio" pidiendo para ser convertido. Después de ser aceptado y estar viviendo en el pueblo, empieza a reunir a los indígenas con "propósitos excusos". En poco tiempo hacen una casa lejos del pueblo, donde éste hacía sus prédicas:

"Vivamos (decía) al modo de nuestros passados, ¿qué hallan estos Padres de mal, en que tengamos mujeres en abundancia? Por cierto que es locura, que dejadas las costumbres, y buen modo de vivir de nuestros mayores, nos sujetamos a las novedades de estos Padres quieren introducir, el mejor remedio que hallo a este mal es, que quitemos la vida a este Padre"⁶⁴.

El público aplaudía y se hacían grandes bailes, creyendo que les "había llegado un grande profeta"⁶⁵. Las reuniones fueron delatadas al cura misionero por un indio

61. Id. Ibídem. Tomo III:55-57.

62. M.C.A. Vol.I:205.

63. TECHO. 1897. Tomo III:176

64. RUIZ DE MONTROYA.1639(b):72.

65. TECHO. 1897. Tomo III:179.

cristiano. Después de la reprensión el rebelde hace un nuevo discurso y convoca a los guerreros para concretar su intento. El P. Francisco de Céspedes forma un pequeño ejército cristiano y sale en captura de los rebeldes. Después de la reprensión pública, el Principal es expulsado para la reducción de Loreto, donde intentará una vez más sus propósitos, pero no tiene éxito pues los indígenas ya están "seguros en la fe". Como castigo Montoya le obliga a asistir la doctrina con los niños. En poco tiempo se enferma y se muere.

1625-c

En un pueblo bajo la responsabilidad de los franciscanos en el *Itatin* aparece el "mago Juan Cuára". Había sido bautizado en el Guayrá y después salió "a predicar falsas doctrinas" en las regiones cercanas. En el pueblo de Itatin se mantuvo oculto haciendo sus prédicas por la noche. En éstas se contraponía a los dogmas e imposiciones del cristianismo: los sacerdotes eran sus enemigos; la confesión era sólo una forma que tenía el cura para enterarse de la vida y de los secretos de los demás; que el bautismo y la crisma eran venenos que manchaban y mataban; que la prohibición de la poligamia era una forma de impedir el aumento de la raza indígena, facilitando así el dominio de los españoles. Por eso aconseja a los hombres que tuviesen cuantas mujeres pudiesen alimentar y complementaba:

"... vivid según las antiguas costumbres, entre bailes y liberaciones, celebrando la memoria de los antepasados; no adoreis las imágenes de los santos; tenedme por vuestra deidad; si no hacéis esto, haré que os veáis en el Paraná convertidos en sapos y ranas".⁶⁶

Juan Cuára fue descubierto y se fugó para el monte de donde salía en pequeñas excursiones a los pueblos cristianos. Es arrestado por el P. Roque González, y enviado a Asunción donde es condenado a la pena capital.

1625-d

Primero -de un total de tres- intentos que hace Montoya de penetrar en la Provincia de *Tayaoba* (línea en el *Guayrá*), hasta entonces cerrada al contacto tanto de los colonos como de los catequizadores. Los indígenas al saber de la

66. TECHO. 1897. Tomo III:179.

visita de Montoya han hecho una gran convocatória a las aldeas vecinas para "recibir" al padre porque, "tenían ganas de experimentar la carne de un sacerdote, la cual juzgaban ser diferente y más sabrosa que la de otra gente." Durante la visita Montoya recibe varias amenazas de muerte y aunque haya logrado predicar y bautizar, tuvo que huir de un ataque sorpresa por la noche en el cual perdió siete indios que le acompañaban y se salvó solamente porque uno de éstos se disfrazó de sacerdote y engañó a los Tayaobá.⁶⁷

1626-a

En la Carta Anua correspondiente al bienio de 1626/27, el Provincial Nicolás Mastrillo Durán registra más de una docena de pequeños levantamientos contra el acercamiento de los padres. Por la estructura misma de una Carta Anua, son rápidas noticias, sin grandes descripciones. Entre los que están citados está el de Ixquiraro de la *Provincia de Yguasú*, que recibió a los padres "vestido de demonio" (con el cuerpo pintado y lleno de plumas), haciendo "alardes y discursos para alejar a los religiosos". Otro de un indio que tuvo un "ruin término"; y una india que se decía "madre de Dios", que fué convertida a través de "una visión de la verdadera madre de Dios".⁶⁸

1626-b

En la reducción de *Nuestra Señora de Acaray*, un cacique que se consideraba "sacerdote o papa", levantó a su gente para matar al P. Claudio Ruger, pero no tuvo éxito. Pasado algún tiempo en la misma reducción se levantó el chamán Ambacating con el mismo propósito. Esta última convocatoria tuvo más repercusión entre los indígenas, pues "... todos los indios de aquella comarca estaban obstinados sin querer reducirse"⁶⁹. Para la captura de Ambacating fue formado un ejército de ciento y treinta indios cristianos de Itapúa. Al llegar a su casa no encontraron a nadie, pues Ambacating se había refugiado en la casa de otro gran hechicero, donde estaban reunidos todos los hombres del pueblo, preparados para la guerra. El P. Claudio

67. RUIZ DE MONTOYA. 1639(b):38-40. M.C.A. Vol. I:245.

68. C.A. Vol.II:281.

69. C.A. Vol.II:294-295.

envía un mensaje "muy cariñoso y el señor le tocó". Ambacating contestale aceptando el bautismo.⁷⁰

1626-c

Cuando el P. Mastrillo Durán pasa por las reducciones del *Guayrá*, se encuentra con muchos hechiceros que se ocupaban en mantener las antiguas prácticas de curación. Fueron reunidos por el auxiliar de Durán para oír al sermón del Provincial: "... había todavía tantos hechiceros e infieles que por no querer dejar sus mancebas, estando comprendidos con este segundo el capitán y los principales del pueblo y los desamparesen como lo vendría hacer sino se emendavan". Con la amenaza del Provincial de dejar al Pueblos sin Padres, los hechiceros se arrepienten y prometen dejar todos los vicios. También le dieron noticia de una "vieja hechicera" que amenazaba a otro hechicero del Guayrá que desempeñaba la función de Alcalde de pueblo. Los Alguaciles pretenden salir en su búsqueda, pero ella huye para los montes llevando consigo a otras indias. Al día siguiente se presenta al padre, pidiendo perdón y diciendo que "yo ya quiero ser buena y servir a Dios".⁷¹

1627-a

Segundo intento de Montoya en la *Provincia de Ineoy*. El misionero consigue la conversión del cacique de Tayaobá pero otros líderes (entre ellos Guiraberá/ Ver 1628-a) preparan una guerra con el objeto de asesinar al sacerdote. Del primero combate entre infieles y cristianos, seis de los primeros y dos de los últimos se mueren y todos componen el plato combinado del ritual de antropofagia que realizan los infieles. Como Montoya se queda en el escondite preparado por Tayaoba, los infieles en señal de desprecio, destrozan una imagen pintada de Nuestra Señora mientras Montoya huye por los montes, no sin antes encargar a Tayaoba y Piraquatia que mantengan la gente reunida porque en breve volverá para fundar una reducción.⁷²

70. M.C.A. Vol I:208.

71. C.A. Vol. II:294-295.

72. RUIZ DE MONTOYA. 1639(b):40-43. M.C.A. Vol. I:246-47. C.A. Vol. II:342.

1627-b

En *San Jose* un cacique había rechazado a su mujer legítima, teniendo a otras que denominaba como suyas. Para no reducirse se ha fugado de la reducción y con ejemplo tan malo "y palabras aún peores" alborotó a los demás indígenas. Fué castigado con una enfermedad y no contó con ningún otro apoyo sino el que le daban sus concubinas. El sacerdote después de la reprensión pública, le advierte que dicha persistencia le será castigada "por el cielo". En breve, cuatro miembros de su linaje adolecen. En el mismo día en se dispusieron al bautismo, tres mujeres del cacique se murieron. El cacique se arrepiente y se convierte, trayendo consigo a toda su gente. Otro indio muy joven fue bautizado en un pueblo de indios en el cual servía a los españoles. Al volver a la reducción ocultó el hecho y mantuvo a sus concubinas, aconsejando a los demás que hiciesen lo mismo. Para no levantar sospecha del sacerdote, iba a misa y participaba de todas las actividades de la reducción. En poco tiempo tuvo una grave enfermedad y casi se murió. Cuando se recuperó, buscó humildemente la conversión.⁷³

1627-c

Uno de los caciques de *San Javier* rechazaba el acercamiento de los religiosos amenazándoles de muerte y convocando la gente a irse de caza con él, en los domingos a la hora de la misa y en los viernes cuando los religiosos aconsejaban a los fieles a no comer carne. Su contestación a las súplicas del misionero para dejar esta actitud es simple y directa: "Pe. aún tengo en mis manos el arco y la flecha y no los dejo sin causa".⁷⁴

1627-d

Al rededor de 1627, el gobernador de Asunción envía tres españoles a la *Provincia del Uruguay* con el objetivo de fundar una Villa y desarrollar el comercio. Los indios de *Itapúa* amenazan a los de *Concepción* caso acepten a los españoles. Trescientos indios armados fueron al encuentro de ochenta indios que salieron de *Concepción* para buscar yerba y les llamaban de "mujeres" por haberen aceptado españoles en sus tierras. De *San Javier* huyeron trescientos (de un

73. C.A. Vol. II:342.

total de seiscientos) porque un español estaba en el pueblo. Los de Concepción se levantaron porque un español había dado una bofetada en un indio.⁷⁵

1628-a

En este tercer intento de Montoya en la provincia de los *Tayaoba*, un cacique que ya había participado de las otras juntas realizadas para matar al sacerdote, pide ayuda a Guirabera para concretar dicho propósito. Guirabera considerábase jefe supremo del Guayrá: "hizo con que le llamaran de dios, y a través de sus mentiras, había dominado toda aquella gente".⁷⁶

Su objetivo era impedir la penetración de la religión católica. Para tanto se otorgaba fuerza divina y hacía previsiones examinando cadáveres de antiguos magos. Al enterarse de la visita de Montoya, fue a entrevistarse con el sacerdote para decirle que de esta vez lograría lo que se había frustrado en las veces anteriores, pues "era carne humana su comida ordinaria"⁷⁷. De la cita con Montoya resultó un pacto de amistad con Guirabera pero no su conversión. Cuando Guirabera se enteró de que el cacique Aperondi había aceptado la conversión, intenta disuadirlo de tal decisión:

" que mirase los intereses de la patria, pues se dejaba crecer la autoridad de un sacerdote extranjero, pronto los caciques serían ludibrio de sus vasallos, mientras quitando la vida al P. Mazeta, quedarían todos libres de los males que eran inminentes."⁷⁸

Al parecer su propósito no es alcanzado sino más bien al revés, pues en 1630 en la carta que da cuenta de las tres reducciones (*Los Angeles, Jesús María y Concepción de los Gualachos*, que conformaban la región donde se ubicaba la provincia de Guirabera) se hace referencia al gran cambio de Guirabera, antes enemigo y ahora "humilde servo del señor"⁷⁹. Sin embargo Nicolás del Techo comenta que pasado algún tiempo Guirabera

74. M.C.A. I:283-287.

75. C.A. Vol. II:360-362

76. RUIZ DE MONTROYA.1639(b):43-44

77. Id. *Ibidem*.

78. Id. *Ibidem*.

79. M.C.A. Vol.I:302.

rechazó la religión católica, huyó a los montes y fué asesinado por ladrones.⁸⁰

1628-b

En la región del *Guayrá* se suceden las devastadoras razias de los "bandeirantes" de San Pablo y los indígenas se preguntaban si el hecho de estaren reunidos en pueblos no les había dejado más vulnerables a los ataques, de que si hubieron permanecido dispersos en la selva. En estas circunstancias, "se apartaban de las cosas piadosas de tal modo que parecían haber tornado a sus primitivas costumbres y ferocidad."⁸¹

1628-c

En la *Provincia del Uruguay*, fundase la reducción de Los Santos de Caaró, donde viven el cacique Ñesú y Potirava.

Por los relatos de los jesuitas este último aparece solamente como "enviado de Satanás", pero no le adjudican ningún rango como de cacique o chamán. Es simple y llanamente un hombre de una comunidad indígena reducida. Y como tal, es responsable directo de la sublevación que terminará con la muerte de tres religiosos de la Compañía. No la organiza, ni la lidera sino que se dirige exclusivamente a Ñesú "el mayor cacique de aquellos países" que a la vez era muy temido por sus calidades de hechicero y que se había dejado "reducir" por el P. Roque González en 1619. Los discursos de Potirava tienen el siguiente tono:

"La libertad antigua veo que se pierde, de discurrir por valles y selvas, porque estos Sacerdotes extranjeros nos hacinan a pueblos, no para nuestro bien, sino para que oigamos Doctrina tan opuesta a los ritos y costumbres de nuestros antepasados. Y tu Ñesú, si adviertes empiezas, ya a perder la reverencia debida a tu nombre, porque si los tigres, y las bestias fieras de estos bosques, que te estan sujetas, obrando en tu defensa cosas increíbles, mañana te verás (ya lo ves en otros) sujeto a la voz de aquellos advendizos hombres. Las mujeres de que a nuestra usanza gozas y te aman, mañana verás que te aborrecen hechos mujeres de tus esclavos mismos, y queáanimo tan fuerte habrá que sufra la afrenta. Vuelve los ojos por todos estos pueblos, a donde el poco brio de sus moradores ha hecho hincar pie a estos pobres hombres, son mujeres sujetas a voluntad extranjera: si aquí no se ataja

80. LOZANO.1873-74. Tomo IV:35.

81. LOZANO.1873-74. Tomo IV:72.

este mal, y tu te rindes; todas las gentes que desde aquí hasta la mar habitan a tu despecho, y deshonor, verás sujetas a estos, y tu que eres el verdadero Dios de los vivientes, te verás miserable y abatido, remedio tiene fácil, si tu poder aplicar a quitar la vida de estos pobretones".⁸²

1628-c

Al fin Potirava logra su intento de hacer con Ñesú asuma la conjuración contra los misioneros. Ñesú se retira a su escondite, se pone "el diadema y el manto de plumas que usan los magos"⁸³ y reúne a los suyos. Manda el aviso a todos los caciques que el orden es matar a los padres, llamando a todos de cobardes, caso no acatasen su orden.

El cacique Carupé aprovechándose de que el P. Roque le pide ayuda para poner el badajo de la campana, avisa al indio Maraguá para matar al cura mientras estuviesen ocupados con la instalación de la campana. Es la primera víctima de la conjura.

Luego los rebeldes van en grupo hasta la choza donde se encontraba el P. Alonso y lo asesinan. Después se van hasta la Iglesia, la despojan de sus ornamentos y la ponen fuego. Dos indios intentan avisar al P. Juan de Castillo pero el grupo de Ñesú llega antes y consuma una muerte más.

Después de la muerte de los sacerdotes, Ñesú se viste con los paramentos litúrgicos del P. Castillo y se presenta al pueblo. A los niños rápales la lengua, el pecho y las espaldas para sacarles el bautismo y la crisma. Luego, a los demás "los inició en la idolatría con ciertos ritos. Fingió que de su cuerpo salía no sé qué humo, con el cual podía hungir los niños, y las madres de éstos aplaudieron con delirio, danzando al mismo tiempo un baile sagrado."⁸⁴

Un grupo de rebeldes parte para *Coazapá miri* con el objetivo de quitar la vida del P. Romero. Ñesú convoca a los suyos para el día siguiente atacar a los Padres Alonso de Aragón y Francisco Clarijo. El primer grupo no logra su objetivo y Ñesú enfrenta un combate con los indios cristianos de *San Nicolás*, donde los últimos consiguen manter a salvo el Padre que se oculta en la reducción de Concepción.

82. RUIZ DE MONTOYA.1639(b):74-77.

83. Id. Ibídem.

84. LOZANO.1873-74. Tomo III:316; 337-338; y Tomo IV: 95-98

1628-c

Cuando los misioneros se enteran que Ñesú está convocando a los "indios del Atlántico" para secundaren su rebelión, forman un ejército de ochocientos hombres para atacar a Ñesú y los rebeldes. El "ejército de la fe" logra la vitória y Ñesú acaba por cruzar el Río Uruguay donde años despues morirá.⁸⁵

1630

En el *Guayrá*, Montoya relata que una de las reducciones pasaba por dificultades pues aunque tuviese mucha gente, en la misa de los domingos todos desaparecían. Un neófito le contó que en tres cerros próximos habían tres cadáveres que "hablan" a los indígenas pidiendo que no diesen oído a las prédicas de los padres. También circulaba en el pueblo la noticia de que tres indios habían "resucitado". Los Padres Francisco Díaz y José Domech descubrieron uno de los templos que estaba abandonado. Recogieron todo lo que encontraron y llevaron para el pueblo. Después de una noche de busca, Cristóbal de Mendoza y Ruiz de Montoya encuentran otro templo. Los indios que ahí estaban huyeron, quedando una "sacerdotisa" y dos indios con el proposito de matar a los padres. Los religiosos apresaron a los indígenas y llevaron todo lo que encontraron al pueblo. Después de largos sermones (icuatro de horas!) y reprensiones públicas, los indios pidieron perdón y los huesos fueron quemados. Con las pesquisas que hicieron en el pueblo, los padres averiguaron que los "oráculos" se dirigian contra la empresa misionera, diciendo que los misioneros eran la perdición de los indios, que la sal del bautismo era veneno y que era necesario abandonar las iglesias y volver a los hechiceros.⁸⁶

1635/37

Tayubay "grandisimo hechicero" había intentado impedir la entrada del Pe. Mendoza, cuando de la instalación de la reducción de San Miguel en el *Tape*. No ha tenido mucho éxito y se retiró para la comarca de *Carióy*, bajo la protección del cacique Chemboaté. Desde que llegó, hizo intensa propaganda anti misionera; acusaba los jesuitas de "... perturbar la paz dividiendo los mismos indios en bandas, reprobando las costumbres voluptuosas de sus

85. C.A.II:378-79 Carta del Pe. Thomás de Ureña al Rector de Santa Fe.

antepasados, quitándoles todo ..."⁸⁷. Decía además,

"Matemos al corruptor de los Indios, que nos prohíbe tener varias mujeres e intentar reducirnos á miserable estado; los demás sacerdotes se quedarán (dejarán) de venir cuando sepan lo que hemos hecho con este, vosotros vivéis segundo el uso del país, y todos nos libraremos de los males que nos trae la nueva religión."⁸⁸

Tayubay busca apoyo de Yaguacaporo (hijo de Chemboaté). Yaguacaporo se proclamaba como divinidad y que se le debía venerar como a Dios, aseverando que él había hecho el cielo y la tierra, que podía producir buen tiempo y que era "dueño de la vida y de la muerte"⁸⁹

Había recibido al mensajero Antonio, enviado por los Padres, creyendo que éste venía para adorarlo y al saber de su verdadero propósito, es decir arreglar una entrevista con los misioneros, Yaguacaporo le contesta:

*"Pues como quieres (le respondió) que yo que soy Dios y Señor de lo criado, formador de los rayos, causador de la vida y de la muerte, me sujete a ir a ver unos extranjeros pobretones, que a mi despecho y descrédito pregonan a esta gente bárbara, que hay un solo Dios, y que ese está en el cielo: yo soy ese, que ellos por ignorancia predicán a mi descrédito. Yo tomaré venganza justa, y pondré remedio, matando a todos estos Sacerdotes, para que cesen los embustes con que llevan tras sí los ignorantes. Y tu ¿porqué te has dejado engañar tan ciegamente?"*⁹⁰

1635/37

Tayubay y Yaguacaporo convocan a varios caciques de la región y arman una emboscada para el P. Cristóbal de Mendoza. Pese a que su muerte tardó dos días en consumarse, los rebeldes realizaron una gran fiesta con chicha y un ritual antropofágico con dos indios cristianos capturados. La noticia de la muerte del Pe. Cristóbal de Mendoza, provoca la inmediata reacción de los demás misioneros de la región que forman una expedición punitiva con mil y quinientos indios cristianos voluntarios. De la batalla entre el "ejército de la fe" y los infiles se contabiliza entre los muertos de éstos la pérdida de Tayubay y

86. RUIZ DE MONTOYA. 1639(b):36-38. TECHO. 1897:72-73.

87. C.A. Vol. II:556-568.

88. TECHO. 1897. Tomo III:358.

89. RUIZ DE MONTOYA. 1639(b):85-90.

90. RUIZ DE MONTOYA. 1639(b):88.

1635-37

Yaguacaporo. Los adeptos de éstos ocultan la hipótesis de muerte de Yaguacaporo diciendo que su líder se había retirado para lejos y se preparaba para dar cabo a todos los cristianos.

Para esta espera, la junta de doce chamanes, anteriormente constituida, construyó templos donde se congregaban todos los adeptos para oír las prédicas de Chemboaté, Yaguarabí y Vapiri; que mantuvieron la efervescencia de los adeptos. En estas prédicas se anunciaba el próximo fin de los cristianos fuesen misioneros, españoles o indios convertidos. Se organizaron prácticas de rebautismo siguiendo la fórmula: "Yo te bautizo para sacarte el bautismo" con la imposición de un nuevo nombre indígena; y se envían mensajeros a los pueblos cercanos para rescatar a los indígenas a sus antiguas tradiciones.⁹¹

Además de los doce magos se junta un séquito de setecientos guerreros y "yeroquiháras" (dirigentes de danza). Las reducciones pasaron por una drástica disminución de la población cristiana, y a pedido del Pe. Díaz Taño se forma un nuevo "ejército de la fe": de Santa Ana -110; de San Cristóbal -96; de San Joaquín -50 y más algunas voluntarios en un total de quinientos hombres. Entre persecuciones y escaramuzas se contabiliza en la batalla final un indio cristiano muerto y todos los hechiceros apresados (los que no perecieron, claro) y enviados a reducciones más antiguas para a través de la convivencia con indígenas ya "seguros en la fe, olvidasen sus malas costumbres".⁹²

1640-1660

En 1630, se establece el pueblo de indios de *Nuestra Señora de Arecayá*, a las orillas del río Jejuy. Sus habitantes eran "tenidos en malísima reputación y se coligan con los infieles.

Entre 1640 a 1660, Velázquez registra cuatro levantamientos de este pueblo contra la entrada de religiosos, o administradores o aún en contra el cumplimiento de las órdenes del Gobernador. Además de estas rebeliones, registrase también el abandono del pueblo por los indígenas y reclamaciones de los

91. C.A. Vol. II:573-574.

92. M.C.A. Vol. III:106-108.

encomenderos por el retraso en la prestación de servicios.⁹³

1660

En la visita general practicada por el Gobernador Sarmiento de Figueroa, durante el mes de octubre, el Cabildo informa a la Corona que ha intentado adaptar el pueblo de *Arecayó* para la visita, de manera que los indígenas renovasen el vasallaje a S.M. Pero no intentarían sosegar los ánimos, pues bajo cualquier pretexto el gentío se rebelava. El gobernador continua el viaje de visita y luego retorna a Arecayá, pensando de ahí seguir para Villa Rica. En esta ocasión, Velázquez registra dos versiones para el inicio de la rebelión.

La primera consta que en la noche en el Gobernador estaba en el pueblo, los indígenas empezaron alborotarse con gritos a imitación de aves y fieras, tocando varios instrumentos. El Corregidor informa que eran los avisos de sentinelas del pueblo que el peligro de los *Payaguá* se acercaba. Antes del amanecer los indígenas atacaron e incendiaron la casa donde estaba hospedado el Gobernador.⁹⁴

Una versión posterior, fornecida por Adrián Cornejo, Gobernador Eclesiástico de la Diócesis, consta que en la visita del Gobernador hallábanse muchos españoles en Villa Rica. Desconformes con el establecido en las tasas de mita para el servicio personal, cada español intentó traer a su casa chicos y chicas huérfanos, con la excusa de acercarlos a la ciudad. Ante la falta de una condena del Gobernador por el hecho, los indígenas se han sentido desolados ante la inminente pérdida de sus parientes. En la mañana que estaba destinada para la salida de estas "piezas", los indígenas tomaron sus armas y avanzaron sobre el Gobernador y su gente.⁹⁵

Pese a la variación de las dos versiones, parece coincidir el hecho de que los indígenas estaban descontentes y aprovecharon de la visita del Gobernador para manifestarlo.

93. Cfe. VELAZQUEZ. 1965:35-38

94. AGI. Charcas.Leg.33. Asunción, 31 de diciembre de 1660. Carta del Cabildo al Rey. Cit. por VELAZQUEZ. 1965:41.

95. AGI. Charcas.Leg.33. Asunción, 30 de mayo de 1661. Carta de Del Cornejo al Rey. Cit. por VELAZQUEZ. 1965:43.

En el primer ataque hubo muertos y heridos entre los cuarenta acompañantes del Gobernador. Luego éstos se resguardaron en la Iglesia dónde han resistido el asedio a lo largo de cinco días; hasta la llegada de auxilios de *Atyrá, Ypané, Guarambaré y Coaguasú*, que liderados por los propios Curas han logrado la dispersión de los rebeldes. La comitiva del Gobernador se quedó en el refugio improvisado del templo, sin comida, sin agua y atemorizados por el fuego en el techo de paja de la Iglesia. En el intento de fugas individuales acabaron por provocar más muertos y heridos. La desproporción entre los sitiados y los sitiadores posibilitaba a estos últimos, realizar constantes asaltos, con oportunidad además de sustitución en los grupos de ataques. Mientras los españoles tenían que mantenerse atentos día y noche sin poder restablecer fuerzas. Entre éstos se contabilizaban cuatro muertos y ventidos heridos.⁹⁶

Liderados por Corregidor Rodrigo Yaguariguay, defendían la integridad del pueblo con la economía basada en la agricultura. Rechazaban las obligaciones que han causado la dispersión de los indígenas de su territorio. Negábanse a trabajar en las construcciones de presidios como el de Tapuan, que pretendía alejar el peligro de los Guaycurús. También se han negado al servicio de la mita, porque vários indígenas habian muerto en el camino hacia las casas de sus respectivos encomenderos. Además también había la negación de realizar los casamientos cristianos y en cumplir con el mandamiento de la confesión. Los arecayenses reivindicaban la libertad económica, basada en la familia extensa guaraní, y la libertad de sus prácticas cerimoniales. De estas reivindicaciones surgió el miedo a los denuncias que, en efecto, aparecieron después.⁹⁷

1660

En el mes siguiente el Gobernador inició la represión de la rebelión. Logró capturar a noventa y cinco indígenas con sus mujeres e hijos mientras perseguía a los demás. Hizo el interrogatorio de los implicados y de los testigos. Sin embargo antes del juzgamiento, pero sí en posesión de las confisiones, Sarmiento mandó ejecutar a uno de los

96. AGI. Escribanía de Cámara, 882-1660/65. Pesquisas de los sucesos de Arecayá: Auto de Sarmiento, del 5-XI-1660, Cabeza de Proceso. Sentencia de Sarmiento, Asunción 06-XII-1660. En: VELAZQUEZ. 1965:41-48

97. ANA. Nueva Encuadernación Vol. 23; fol.44. Historia, Vol.24; N° 2; fol. 03. Cit. por SUSNIK. 1965:228.

principales. En el camino de vuelta hacia Asunción, fueron ahorcados trece indígenas que venían como capturados con sus familias. En el juicio, el Gobernador decretó la pena capital a los que ya estaban muertos y a otros diez, bajo la acusación de que eran indios belicosos y que habían inducido al levantamiento. A los demás, "aunque merecedores de la pena capital" tuvieron la posibilidad de "pagar la fianza" pelos daños causados durante la rebelión: fueron desnaturalizados del pueblo y obligados a la eterna servidumbre a sus antiguos amos. De aquellos que se encontraban en la cárcel, seis hombres fueron ahorcados en la plaza de la ciudad.⁹⁸

En los relatos del Cabildo de Asunción, consta como una de las propuestas de los rebeldes, dominar toda la provincia:

"...Dejarla sin cabeza en el gobierno y despues, en unión general que tenían segura con la convocación hecha, destruir Villa Rica del Espíritu Santo y esta ciudad (Arecayá) para fundar en ella su asiento."⁹⁹

La sospecha de idolatrías fue indicada a través del depoimento de un morador de Villa Rica, que decía:

"adoraban por Dios a un indio Rodrigo que ha sido Corregidor de este pueblo, y por la vírgen Nuestra Señora, a una india, su mujer."¹⁰⁰

98. AGI. Escribanía de Cámara, 882-1660/65. Pesquisas de los sucesos de Arecayá: Auto de Sarmiento, del 5-XI-1660, Cabeza de Proceso. Sentencia de Sarmiento, Asunción 06-XII-1660. En: VELAZQUEZ.1965:41-48

99. AGI. Charcas.Leg.33. Carta del Cabildo de Asunción, del 31-XII-1660. Cit. por VELAZQUEZ. 1965:49

100. AGI. Escribanía de Cámara, 882-1660/65. Pesquisas de los sucesos de Arecayá; Asunción 06 de diciembre de 1660.En: VELAZQUEZ.1965:41-44

"REBELIONES" DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII

El Fray Antonio Comajuncosa, Comisario y Prefecto de Misiones, en carta al Presidente de la Audiencia de Charcas D. Joaquín del Pino, a 24 de marzo de 1796.¹⁰¹

Los indios de las Misiones de Parapity, Obayg, Purity, Ibirapucuty y Taqueremboti mancomunados con otros bárbaros, se lazaron y pretenden matar a los Padres y españoles y establecerse en su antigua libertad. Los Padres conversores se han visto precisados a desamparar sus Misiones y refugiarse unos en Saypurú y otros donde han podido para librarse de la fúria de los alzados. Fray Francisco del Pilar ha ido por aquellos pueblos a fin de sosegarlos, con en el peligro de perder la vida y nada consiguió y tuvo por bien retirarse a Tapuita.

El Comandante del Fuerte de de Saypuru pidió auxilio a estas cuatro misiones de Abapo, Cabezas, Florida y Piray y, prontamente se le remitió quinientos indios armados, pero no sé con qué motivo aquel Comandante por medio de un Soldado los mandó volver a sus pueblos , hallándose como cuando les pidió. Los indios están muy sentidos porque se frustraron los deseos de vencer y humillar a los alzados, hallándose ya cerca de Sapuy, cansados y fatigados, ya porque esta es la segunda vez que se hallan burlados por lo que temo mucho que si les hubiese a llamar no querrán ir por no experimentar igual desaire.

Lo cierto es que los Padres conversores no se hallán con ánimo de volver a sus Misiones, (desde) que primeramente no castiguen y humillen a las Cabezas del presente motin : ni yo me hallo con valor para mandarselos por ver que van a exponer sus vidas. Es verdad que dicho Señor Comandante pidió al señor Subdelegado de Santa Cruz le envíe gente, pero no se si llegaron a tiempo o si logran la sujeción y pacificación que se desea y conviene.

101. AGN. Justicia. Leg. 34, Expd. 1007.

Del Fray Pedro Regalado Rodríguez de
la Misión de Yuti, al Subdelgado de
Misiones de Santa Cruz. 1796 ¹⁰²

En mi corta capacidad hice juicio que esto no está como yo lo dejé, que los indios de Misiones y aún los bárbaros tienen sus comunicaciones, que indican movimientos de alboroto, y que sino se corta van a dar un estallido en que acaso tendremos de llorar. Y más siendo cierto que los indios de Misiones adentro y aún los enemigos están alzados o quieren alzarse, pues Vuestra Merced, como hombre maduro de juicio y experimentado verá supuestas estas ciertas noticias, lo que conviene para nuestro bien estar y paz de estos miserables estando advertido que si Vmd.; manda que vengan soldados que sean bastantes y bien prevenidos, porque también los enemigos han de ser muchos, por la comunicación de los bárbaros.

Sirva esa para el Señor Subdelegado...

Diego de Velasco, Comandante de Armas,
al Gobernador Intendente de la Real
Audiencia y Provincia de La Plata.
Villa de Laguna, 9 de abril de
1796. ¹⁰³

(...) Se instruirá a Señoría en hallarse en la Cordillera de Sauces en estado de insurrección, pues que los indios bárbaros han movido a los pueblos Amigos, se han atrincherado en la Grande del Palmar, y allí se hacen sus correrías inquietando aquel vecindario.

Su corrección y castigo debe ser de suerte que los escarmiente en lo sucesivo, sin dejarles arbitrio a que la abundancia de sus cosechas los disponga abaternos con esfuerzo y despotismo, que acredita el estado presente que se hallan equipados de flechas, sus instrumentos musicales, bastimentos y otras armas de que en igual caso sirven para sojuzgarlos, se halla D. José Francisco Franci, vecino de Santa Cruz, con doscientos soldados proveídos de los utensilios necesarios y esperaba engrosas este trozo de cuatrocientos hombres más, con los que podrá batirlos y despojarlos de la situación que han tomado los indios, los que dieren en retirada deben ser castigados, por parte de esta frontera, sosteniendo el pueblo de

102. AGN. Justicia. Leg. 34, Expd. 1007.

103. AGN. Justicia. Leg. 34, Expd. 1007.

Sauces y Misiones de su jurisdicción para precaver el robo de las estancias, y muerte tanto de los pobladores del referido Sauces, cuanto los ganaderos a quienes no perdonarán las vidas por tener más libertad para el saco.

(...)

La conspiración de los indios de la Cordillera de Sauces, se ratifica por las que acompañó: Ellas avisan que los de Ingre que están en el continente de Pomabamba, cercanos a la Cordillera de Piray, se convocan a los demás partidarios del rebelde Areguá, que habiendo huido de la Misión de Saypuru, e internándose en el Parapitu, hasta las Pampas de el Soso, ha movido aquellos habitantes, y todos de acuerdo se preparan de insultar nuestros establecimientos, robar las estancias, derribar las Iglesias de Misiones, sacudir el yugo del Evangelio y volver a su bárbara libertad (...)

Ya le dije a Su Señoría que en la Sala de Armas no tiene las necesarias para batir los enemigos, le falta municiones de boca de fuego; y en el día cuento por necesarios doscientos fusiles útiles y la correspondiente pólvora para seis meses de campaña.

Representación de Narciso Paraguá al
Virrey. Buenos Aires, 10 de noviembre
de 1798.¹⁰⁴

Narciso Paraguá, indio oriundo del pueblo de Santiago y vecino de esta, viene a V.E., con la mayor sumisión y el más profundo acostamiento a nombre de todos los Indios e Indias residentes en esta ciudad, representa y dice:

Que (...) se le ha dado ampliamente orden expresa del Señor Administrador General de Misiones, a efecto de que con la posible anticipación salga personalmente por todos los barrios y cuarteles de esta capital a recoger y juntar todos los indios e indias que se hallen en esta capital oriundos de los Pueblos de Misiones y los presente a la Real Cárcel de ella, mi deuda en Orden a VE.

El suplicante se halla en la próxima de ejecutar y cumplir esta orden sin la menor discrepancia pero, al mismo tiempo se ve en la recelosidad de hacer a V.E. la más rendida súplica en nombre de todos los Naturales, ya atendidos los perjuicios que les irrogan y por consiguiente a que siendo unos pobres en todo y desamparados por lo mismo son recomendados por el soberano y acreedores como tales a experimentar la gracia de V.E.

No se puede negar, Exm^o Sr, que se lleve a efecta esta Providencia se les sigue a los naturales (hablando con el debido respecto) muchisimos perjuicios irrefragables a saber:

El abandono que hace intempestivo la mujer casada de su marido, por hallarse ausente en ajena vecindad: La ausencia que hace la Madre del hijo por igual circunstancia, la pérdida tan lamentable y abandono que hacen de sus cortos bienecitos que, afuera de tantos cansacios, tienen adquiridos como se verifica con la persona de María Bacilia Cayuarí en conjunta persona de Jose Casere, sirviendo en Montevideo; quien en presta al tenor de la orden ha malbaratado todos sus bienecitos por la decima parte que costaron viéndose lo mas o todos, en la reconsideración de malbaratar sus haciendas y bienecitos, afín de no perderlos todos. Y ultimamente, las incesantes miserias y escasez que experiementan en sus transportes y mucho más cuando se consideran en la mayor inercia, y sin facultades ni aún la más pequeña, para mantenerse en la transmigración de sus personas y mucho menos en un tiempo tan crítico cual el presente, en que Nuestro Católico Monarca se

104. AGN. Interior, Leg. 45, Expd. 13.

halla carente de soldados por el servicio de las Armas; y cuyo efecto se hallaba en la actualidad, el Capitán de Naturales D. Bentura Ysaurral formando sus compañías con el fin de acuartelar y ponerlos a disposición de V.E., no hay duda, no logrará poner en ejecución como desea esta nueva disposición.

Y puesto que todas las familias que en la actualidad se hallan en esta capital sirvan de beneficio a la república por hallarse los más en ellos ocupados en sus oficios mecánicos y las mujeres en sus labores y ejercicio de la Plancha, lavado y cocina, portándose generalmente como es notorio a todos y en que, podrán informar de sus conductas y operaciones los Alcaldes de los barrios suplica a V.E. se sirva su piedad dicha orden y solo se entienda para con los Comandantes de los pueblos de las Conchas y Arroyo de la China a efecto de que impidan no desembarquen ninguna familia suya que precisamente no sea con noticia y permiso de V.E. , a fin de que por esta operación se atajen los perjuicios que a la vista se preparan. Sobre que imploren en noble empleo que V.E. excuse en subsidio de sus indefensos.

A V.E. rendidamente pide y suplica se sirva providencias según y como lleva pedido; gracia que espera alcanzar de la grandeza de V.E.

Firma Nazario Paraguá.

Del Administrador Geral de Misiones,
Manuel Cayetano Pacheco. Buenos Aires,
13 de noviembre de 1798.¹⁰⁵

El evitar las ofensas de Dios, el perjuicio y fraude de los Reales Tributos de S. M. y precaver la total despoblación de los Pueblos de Misiones fueron el móvil que llevó al Administrador General para pedir a V.E. la facultad de recojer en esta capital y sus arrabaldes la multitud de indios naturales de los citados pueblos que, prófugos de estos, causando su despoblación, se han establecido aquí abandonados a una vida criminal, por sus vicios de embriaguez, latrocínios y otros que silencia el pudor, originando todo de su ocio con gravisimos perjuicios de los derechos de S.M. en el pago de los Reales Tributos, y obtenida dicha Superior facultad, le pareció al Administrador General que era aparente el indio Nazario Paraguá, para encargarle de la recolección de indios e indias, como en efecto le dió esta facultad, pero este indio más propenso a fomentar la holgazanería y perjudicial de los de su casta, pues es sabido posteriormente que su casa es un receptáculo de todos ellos, abrigando sus desórdenes, que adornado de algunos sentimientos de pundonor y bien público, se ha constituido en Apoderado General de oficio, y sin nombramiento de dichos indios que representa a V.E. los inconvenientes que resultan de llevarse a devida ejecución dicha recogida los que devían manifestar al Administrador General para que siendo ciertos e incompatibles con el cumplimiento de la recolección tomarse el temperamento más propio con consultas órdenes de V.E. y no sorprender a esta Superioridad con una representación artificiosa.

La ausencia de maridos de algunas indias, el abandono de algunos bienes de poco valor y de sus hijos que expone el indio Nazario ser unos de los inconvenientes perjuicios se han de originar de llevarse a efecto la órden de remitir los indios a sus respectivos pueblos, no puede merecer cotejo de tales en cotejo del fraude que cometen a S.M.; de vida delincuente y del que causan a la despoblación, sirviendo con su mal ejemplo de estímulo impugne a que continuen emigrando los demás naturales, porque si se hallan ausentes algunos Maridos de las Indias se darán las órdenes convenientes en los lugares en que hallen para que sigan a sus mujeres; sucediendo lo mismo con los hijos, pues si sin indios legítimos deben seguir a sus padres y madres a los pueblos de su naturaleza. Y por lo que se mira al perjuicio de bienes precisados a vender sus cortos muebles, este es un puro pretexto, porque ni tienen tales bienes y, si tienen algunos, son despreciables y en corta cantidad, que los pueden llevar consigo. Y cuando tengan precisión de venderlos, y quebrar

105. AGN. Interior, Leg. 45, Expd. 13.

en su legítimo valor estos no es comparable con el perjuicio que hacen a sus Comunidades y a los Reales Tributos. Ellos tienen sobre todo la culpa de haberse profugado de sus pueblos, huyendo del trabajo en que serian útiles, por veniren a una ciudad populosa, por estaren en la ociosidad; siendo igualmente pretextado el servicio a que están disponiendo con motivo de la presente Guerra, y se persuade el informante de V.E., no tendría noticias de semejantes disposiciones, y cuando esta Superioridad los conceptue precisos, los hará venir de sus pueblos como lo ha practicado con algunos. Por lo que y para que tenga puntual, y debido la orden de recoger todos los indios de esta capital y remitirlos a sus respectivos pueblos, por medio de la oportuna Providencia que se tomen: se ha de sentir V.E., despreciar en el todo la representación del indio Nazario, no admitir pedimiento alguno de esta clase por lo contrario se embasa a esta Superioridad con infinidad de recursos y ocuparía esta Administración General con Informes, perdiéndose el tiempo de consumir tan importante obra, llevándose a puro, y debido efecto la orden de recolección de indios cuyos objetos se valdrá el Administrador General de los medios más activos que contemple convenientes para su cumplimiento, incluyendo en él, al citado indio Nazario, quien como los demás debe regresar a su pueblo, pues no tiene licencia para existir aquí, y es un defraudador de los Reales Tributos y abrigador de la vida holgazana de los de su casta.

Firma Manuel Cayetano Pacheco.

Representación al Virrey de la india Ana María Martínez, del pueblo de Loreto, casada con Miguel Cavañas del mismo pueblo y ausente en Montevideo. Buenos Aires, 3 de diciembre de 1798.¹⁰⁶

Dice: que Nazario Paraguá, de oficio lomillero, Corregidor de Santiago, de genio tan inquieto y ambulativo que no se ha propuesto otra cosa que acarrear males a todo paraje (...) mal imponiendo la conducta de todos de modo que en esta última junta de indios ha cometido muchísimos desaciertos a causa de sus malas disposiciones (que le dió el Administrador General) ... a causa de las tropelias y despotismo con que se ha versado en el particular, han abandonado sus bienecitos y se han despojado muchas familias dejando sus pobrezas a la disposición de todos, sin más causa ni motivo que su antojo.

Pide y suplica a V. E. el permiso y execución de volver a su pueblo, pues su marido está en Montevideo sirviendo a los intereses de la Corona.

Ana María Martínez

106. AGN. Interior, Leg. 45, Expd. 13.

Breve Cartilla Real para que los Niños de la Provincia del Paraguay se instruyan en las primeras obligaciones de un buen vasallo, dispuesta por su Gobernador Intendente D. Lázaro de Ribera. ¹⁰⁷

- ¿Quién sois vos?
- Soy un fiel vasallo del Rey de España.
- ¿Quién es el Rey de España?
- Es un Señor tan absoluto que no reconoce superioridad temporal en la tierra.
- ¿Cómo se llama?
- El Señor D. Carlos IV.
- ¿Y de dónde deriva su Potestad Real?
- Del mismo Dios.
- ¿Es sagrada su persona?
- Sí, Padre.
- ¿Por qué es Sagrada?
- Por el cargo que obtiene,
- ¿Qué representa la persona del Rey?
- La Majestad Divina.
- ¿Por qué representa la Majestad Divina?
- Por que es diputado por su Providencia para la ejecución de sus designios.
- ¿El título de Cristo le es dado al Rey?
- Sí, Padre, como se ve en las Divinas Escrituras.
- ¿Quiénes los veneran bajo este nombre?
- Los mismos Profetas, quienes lo reverencian, y consideran como asociado del Soberano Imperio de Dios, cuya autoridad ejerce.
- ¿Cuáles son los caracteres de la Autoridad Real?
- Son cuatro.

107. AHNM. Consj. 21371.

- ¿Cuáles son?
- El primero, ser Sagrada la autoridad Real; el segundo, ser Paternal. El tercero, ser absoluto. El cuarto, estar sujeto a la razón.
- ¿El Rey es Ministro de Dios para el bien?
- Sí, Padre.
- ¿Y si obramos mal, que debemos hacer?
- Debemos temblar, por que no en vano empuña la Espada y es Ministro de Dios vengador de las malas acciones.
- ¿El Rey obra como Ministro de Dios y su lugar-Teniente?
- Si, Padre.
- ¿Porqué?
- Porque por medio de él exerce su Imperio.
- ¿Qué pecado es cometer un atentado contra la persona del Rey?
- Es sacrilegio.
- ¿Porqué es sacrilegio?
- Por que Dios hace ungir a los Reyes por sus Protestas con unción Sagrada, y por que su Potestad soberana la ha recibido del mismos Dios.
- ¿Conviene respetar al Rey?
- Si, Padre.
- ¿Cómo se ha de respetar?
- Como a cosa sagrada.
- ¿Y el que asi no lo hace qué merece?
- Es digno de muerte.
- ¿Qué debemos pedir a Dios?
- Que jamás suceda poner, ni mover la mano contra Nuestro Rey del Señor?
- ¿Pues qué tan sagrada es la Persona del Rey?
- Si Padre, pues asi nos lo testimonia David.

- ¿Qué le sucedió a este Rey?
- Que se horrorizó su corazón por haberle cortado la extremidad del Manto Real a Saúl.
- ¿Quién más nos dá el ejemplo del amor, veneración, y respecto que debemos tener a Nuestro Rey?
- Después de tantos Testimonios como tenemos en las escrituras Santos, el Apóstol San Pablo.
- ¿Qué nos dice este Padre?
- Que es necesario que estemos sujetos, no solo por temor de su ira, sino también por la obligación de nuestra conciencia.
- ¿Qué más nos enseña?
- Que devemos servirle, no solo a la vista como para agradar a los hombres, sino también, con buena voluntad, con temor, respecto y sinceridad de corazón como a Jesus Cristo.
- ¿Quién más nos autoriza esta Doctrina?
- El Apóstol San Pedro.
- ¿Qué nos dice?
- Que estemos sujetos al Rey como que tiene la potestad Suprema
- ¿Y a quién otros debemos tener subordinación?
- A todos aquellos a quienes tenemos el comete su autoridad como son enviados suyos para la aprovación de las buenas operaciones, y castigo de las malas.
- ¿Y aún quando no satisfacen a esta su obligación conviene respetar en ellos su cargo y ministerio?
- Si Padre, debemos obedecer no solo a los buenos y moderados, sino también a los fastidiosos molestos, e injustos.
- ¿Hay alguna cosa de Religioso en la Reverencia que se tributa al Rey?
- Si Padre.
- ¿Cuáles son?
- El servicio de Dios y la Reverencia para con los Reyes.
- ¿Qué más nos enseña ese Padre?

- Que temamos a Dios, y honremos al Rey.
- ¿Cuál es espíritu del Cristianismo?
- Es hacer que se respecte al Rey sincera y religiosamente.
- ¿Qué significa esta Segunda Majestad?
- No es otra cosa que una derivación o emanación de la primera, esto es, de la Divina, que por el bien de las cosas humanas ha querido hacer centellar alguna parte de su esplendor en los Reyes.
- ¿Cuál es la primera obligación de un cristiano?
- Después de amar, y servir á Dios, y obedecer a sus Santos Leyes, tener a Nuestro Rey entero respecto, amor, fidelidad, y obediencia, por que este es un precepto de Dios, y un orden que ha establecido para el Gobierno del Mundo, y el que no lo executa así, resiste al mismo Dios, como lo enseña el Apóstol San Pablo.

Lázaro de Ribera.

A LOS HERMANOS PUEBLOS ESPAÑOLES¹⁰⁸

Los pueblos indígenas paraguayos, reunidos con la ayuda de la Comisión Defensa de los Derechos Humanos en el Paraguay, declaramos que la historia solo nos interesa para aprender de ella. No vivimos en el pasado, sino en el presente y de cara al futuro. Por esta razón, queremos hacer saber, a los pueblos de España, que le guardamos ningún rencor por los acontecimientos de la conquista y la colonización de nuestra tierra en tiempos pasados. Por el contrario sentimos que hoy tenemos los mismos intereses que ustedes: defender nuestras lenguas regionales, nuestras culturas particulares, nuestra tierra, nuestro derecho consuetudinario y nuestra manera peculiar de ver el mundo. Les aseguramos que estamos en el trabajo de integrar una gran nación, que una la península ibérica con los países americanos de origen común. Y así como ustedes han luchado por que las leyes españolas les confieran autonomía y respecto a sus diferencias, nosotros también luchamos por los mismos ideales.

Unidos en los intereses comunes con absoluta tolerancia a la diversidad.

(...)

Por los setenta líderes indígenas, de quince de las diez y siete etnias del Paraguay reunidos en el primer seminario sobre los derechos humanos, los indígenas y la Constituyente.

Walter Flores - Nivaclé - Presidente de la Reunión sobre Derechos Humanos, los Indígenas y la Constituyente.

Luis Duarte - Aché Guayakí - Secretario de la Reunión sobre Derechos Humanos. los Indígenas y la Constituyente.

108. Diário Hoy, Asunción, 26 de enero de 1992.

Nómina de los Firmantes

<i>Francisco Fleitas</i>	<i>Nivaclé</i>
<i>Alberto Matoro</i>	<i>Chiriguano</i>
<i>Marciano Cruzabie</i>	<i>Chiriguano</i>
<i>Narciso Fernández</i>	<i>Chiriguano</i>
<i>Ramón Benítez</i>	<i>Guaraní-Ñandeva</i>
<i>Ernesto Gamarra</i>	<i>Guaraní-Ñandeva</i>
<i>Alejandro Lopez</i>	<i>Nivaclé</i>
<i>Cirirlo Pintos</i>	<i>Nivaclé</i>
<i>Juan Teichreb</i>	<i>Lengua</i>
<i>Luis Nuñez</i>	<i>Sanapaná</i>
<i>Lorenzo Fernández</i>	<i>Lengua</i>
<i>Ramón Recalde</i>	<i>Pa'í-Tavyterä</i>
<i>Candido Barreiro</i>	<i>Pa'í-Tavyterä</i>
<i>Ernesto Benítez</i>	<i>Pa'í-Tavyterä</i>
<i>Arsenio Suárez</i>	<i>Pa'í-Tavyterä</i>
<i>Isidro Aquino</i>	<i>Mbyá-Guaraní</i>
<i>Anselmo Miranda</i>	<i>Mbyá-Guaraní</i>
<i>Plutarco López</i>	<i>Mbyá-Guaraní</i>
<i>Julian Esquivel</i>	<i>Mbyá-Guaraní</i>
<i>Reogelio Esquivel</i>	<i>Mbyá-Guaraní</i>
<i>Higinio Romero</i>	<i>Mbyá-Guaraní</i>
<i>Nicanor Brizuela</i>	<i>Mbyá-Guaraní</i>
<i>Fidelimo Montania</i>	<i>Mbyá-Guaraní</i>
<i>Estanislao Oliveira</i>	<i>Avá-Guaraní</i>
<i>Alberto Iturbe</i>	<i>Avá-Guaraní</i>
<i>Alberto Portillo</i>	<i>Avá-Guaraní</i>
<i>Zoilo Chamorro</i>	<i>Avá-Guaraní</i>
<i>Alberto Escobar</i>	<i>Guaraní-Ñandeva</i>
<i>Walter Flores</i>	<i>Nivaclé</i>
<i>Pedro Avalos</i>	<i>Nivaclé</i>
<i>Luis Duarte</i>	<i>Aché Guayakí</i>
<i>Domingo Calonga</i>	<i>Chamacoco</i>
<i>Eusébio López</i>	<i>Chamacoco</i>
<i>Aurelio González</i>	<i>Lengua</i>

<i>Benigno Rojas</i>	<i>Lengua</i>
<i>Félix Ramos</i>	<i>Lengua</i>
<i>Roberto Fernández</i>	<i>Lengua</i>
<i>Ruben Fernández</i>	<i>Lengua</i>
<i>Francisco Ramírez</i>	<i>Kom-Liik</i>
<i>Félix Torres</i>	<i>Kom-Liik</i>
<i>Eusebio Chaparro</i>	<i>Mbyá-Guaraní</i>
<i>Genaro Cáceres</i>	<i>Mbyá-Guaraní</i>
<i>Luciano Cáceres</i>	<i>Mbyá-Guaraní</i>
<i>Antonio Cáceres</i>	<i>Mbyá-Guaraní</i>
<i>Paulina Villanueva</i>	<i>Toba-Maskoy</i>
<i>Lucia Casado</i>	<i>Toba-Maskoy</i>
<i>Roque Galeano</i>	<i>Toba-Maskoy</i>
<i>Cecilio Maciel</i>	<i>Angaite</i>
<i>Rigoberto Casado</i>	<i>Angaité</i>
<i>Juan Japegí</i>	<i>Aché Guayak</i>
<i>Guillermo Rojas</i>	<i>Avá-Guaran</i>
<i>Elena Leiva</i>	<i>Guaná</i>
<i>Juan Leiva</i>	<i>Guaná</i>
<i>Andres Chenjei</i>	<i>Maká</i>
<i>Nakaich</i>	<i>Maká</i>
<i>Alejandro Kanaiti</i>	<i>Maká</i>
<i>Aurelio Sosa</i>	<i>Maká</i>
<i>Horacio Aquino</i>	<i>Avá-Guaraní</i>
<i>Florencio Portillo</i>	<i>Avá-Guaran</i>
<i>Teto Ramírez</i>	<i>Kom Liik</i>
<i>Felix Ramírez</i>	<i>Nivaclé</i>
<i>Ramón Zevallos Bibi</i>	<i>Chamacoco</i>
<i>Pablo Flores</i>	<i>Nivaclé</i>
<i>Pedro Cardozo</i>	<i>Guaná</i>

BIBLIOGRAFIA

Fuentes Inéditas

Fuentes Editadas

Bibliografía General

FUENTES INEDITAS

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS

- Sección:** *Indiferente General*
Legajos: 81; 102; 106; 3074; 3083-3085 (A/B)
- Sección:** *Escribanía de Cámara*
Legajo: 882
- Sección:** *Audiencia de Buenos Aires*
Legajos: 12; 48; 49; 52; 122; 127; 142; 157;
248; 249; 283; 287; 322; 323; 339;
342; 354; 355; 608; 610; 611; 612;
614.
- Sección:** *Mapas y planos - Audiencia de Buenos Aires*
Legajos: 66; 78; 137; 141; 154 (bis).
- Sección:** *Audiencia de Charcas*
Legajos: 33; 131; 149; 283; 304; 388; 592; 593;
595-598; 304; 347; 623.
- Sección:** *Biblioteca Raros*
Signatura: S. XVIII-175.

ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS

- Sección:** *Estado*
Legajos: 7400 (Nº: 4, 20-21, 34)
- Sección:** *Mapas, Planos y Dibujos:*
Legajos: 7380-99.

ARCHIVO HISTORICO NACIONAL DE MADRID

- Sección:** *Estado*
Legajos: 3386; 3387; 3389 (1-2); 3505; 4548

ARCHIVO HISTORICO NACIONAL DE MADRID

Sección: **Jesuitas**
Legajos: 97; 116; 120; 124; 135; 249; 777; 827,
850; 956.

Sección: **Consejo de Indias**
Legajos: 20403-405; 20406-413, 21263, 21370-
-21372.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACION ARGENTINA - Buenos Aires

Sección: **Sala IX - Colonia/Gobierno**
Legajos: 3-4-2; 7-6-1; 7-7-7; 8-2-14; 8-3-1;
8-3-2; 10-7-4; 11-8-6; 12-1-4; 16-2-7;
16-8-5; 17-4-2; 17-4-4; 17-4-6;
17-5-5; 17-6-1; 18-2-3; 18-2-5;
18-3-1; 18-3-5; 18-5-1; 18-5-2;
18-7-6; 18-8-8; 18-9-6, 22-1-1;
22-2-7; 22-6-4; 22-7-7; 23-9-7;
25-7-6.

Sección: **Sala IX - Colonia/ Gobierno/Interior**
Legajos: 1(28-1-3); 28(30-4-4); 30(30-4-6);
34(30-5-1); 35(30-5-2); 40(30-6-7);
45(30-6-3); 46(30-6-4); 47(30-6-5);
49(30-6-7).

Sección: **Sala IX - Colonia/Gobierno/Justicia**
Legajos: 23(31-5-4); 28(31-4-2); 34(31-6-7);
37(31-7-3); 39(31-7-5); 40(31-7-6);
41(31-7-7).

Sección: **Sala IX/Colonia/Gobierno/Criminales**
Legajos: 7(32-1-4); 10(32-1-7); 45(32-5-9)

Sección: **Sala IX/Colonia/Gobierno/ Tribunales**
Legajos: 159(37-8-3); 160(37-8-4); 161(37-8-5);
162(37-8-6).

ARCHIVO NACIONAL DE ASUNCION

Sección: **Historia**
Volúmenes: 24, 59-62; 65; 67; 69; 82; 118; 140;
144; 147-149; 152; 155; 160; 163; 164;
167; 169; 172; 173; 181; 182; 193;
200; 206; 370; 381; 388.

ARCHIVO NACIONAL DE ASUNCION

Sección: Nueva Encuadernación:
Volúmenes: 23; 68; 71; 96-98; 139; 143; 179; 227;
229; 254; 387; 456.

BIBLIOTECA NACIONAL DE MADRID

Sección: Manuscritos

Sig. 6979: Instrucción del Padre Andrés de Rada.
1667.

Sig.: 13262-64: Reorganización y plan de
seguridad exterior de las muy
interesantes Colonias Orientales del
Río Paraguay de la Plata, por Miguel
de Lastarria. 1804.

Sig.: 18581(18): Ratio agendi et omnium quae
pertinente ad Guaranos et Tapes.
(Descripción de la vida, usos,
costumbres y topografía de los Indios
Guaraníes.) S/Firma, S/Fha. (Letra
del siglo XVIII)

Sig.: 18620(33): Inventario de la correspondencia
de varios misioneros de América desde
1586 a 1880; referente a la expulsión
de los Padres de la Compañía de
Jesús.

FUENTES EDITADAS

AGUIRRE, J. Francisco.

1793. Discurso Histórico que comprende el descubrimiento, conquista y establecimiento de los españoles en las Provincias de la Nueva Vizcaya, generalmente conocidas por el nombre de Río de la Plata. Espasa -Calpe Argentina. Buenos Aires. 1947.

-
1793. "Diario del Capitán de Fragata de la Real Armada, D. Juan Francisco de Aguirre, en la Demaración de límites de España y Portugal en la América Meridional." Revista de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires. Tomos XVII-XX, Num. 43-50. Buenos Aires, 1949-51.

ALVEAR, Diego.

1788. Relación Geográfica e Histórica de Misiones. En Colección De Angelis. 1970. Tomo V:579-719.

ANCHIETA, José.

- 1554-94. Carta Jesuíticas. Informaço'es, fragmentos históricos y sermões do Padre Con Notas de A. Alcántara Machado. 3 Tomos. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 1933.

ANONIMO.

1803. Noticias sobre el Río de la Plata: Montevideo en el siglo XVIII. Edición de Nélon Matrinez Díaz. Crónicas de América, 45. Historia 16. Madrid 1988. 1953.

AZARA, Felix.

1790. Geografía física y esférica de las Provincias del Paraguay y misiones guaraníes. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de Montevideo. Sección Histórico-Filosófica. Tomo I. Anales del Museo Nacional de Montevideo. Montevideo. 1904.

-
1801. *Memoria sobre el estado rural del Río de la Plata en 1801; demarcaciones entre Brasil y Paraguay a último del siglo XVIII, e informes sobre varios particulares de la América Meridional española.* Imprenta de Sanchís. Madrid.1847.
-
1873. *Viajes a los pueblos de Misiones.* Biblioteca Nacional de Madrid. Sección Libros Raros y Antiguos. Signatura. H-a-103. Madrid.
- BARCO DE CENTENERA, Martín.
1602. *La Argentina o la conquista del Río de la Plata. (Poema Histórico).* En: *Colección De Angelis.* Tomo III:295-316. 1965.
- BRABO, Francisco Javier.
1872. *Colección de documentos relativos a la expulsión de los jesuitas de la República Argentina y del Paraguay en el Reinado de Carlos III.* Establecimiento Tipográfico de José María Pérez. Madrid.
- BUENO, Cosme.
1772. *Descripción del Obispado de la Asunción del Paraguay.* Lima. En: *Colección Mateos Murillo.* Biblioteca de la Real Academia de la Historia. Madrid.
- CABEZA DE VACA, Alvar Núñez.
1555. *Naufragios y comentarios.* Edición de Roberto Ferrando. *Crónicas de América* 3. Historia 16. Madrid. 1984.
- CARDIEL, José.
1771. "Breve relación de las misiones del Paraguay". Publicada bajo el título *Las Misiones del Paraguay.* Edición de Héctor Sáinz Ollero. *Crónicas de América* 49, Historia 16. 1989. Madrid. 1953.

CORTESAO, Jaime. (Org.).

1951/70

Manuscritos da Coleção de Angelis
I- Jesuítas y Bandeirantes no Guairá
(1549-1640).

II- Jesuítas e Bandeirantes no Itatim
(1596-1760).

III- Jesuítas e Bandeirantes no Tape
(1615-1760).

IV- Jesuítas e Bandeirantes no Uruguay
(1611-1760)

4 Vols. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Divisao de Obras Raras e publicações. Rio de Janeiro.

DE ANGELIS, Pedro.

1969-72

Colección de obras y documentos relativos a la Historia Antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata. Compilados por Pedro De Angelis. Con notas y prólogo de Andrés M. Carretero. 8 Tomos, 9 Vols. Editorial Plus-Ultra. Buenos Aires.

DOBLAS, Gonzalo de.

1785.

Memoria Histórica, Geográfica, Política y Económica sobre la Provincia de Misiones de Indios Guaraníes. En: Colección De Angelis. Tomo: V:09-125. 1970.

1785

Plan General de gobierno, acomodado a las circunstancias de estos pueblos. En: Colección De Angelis. Tomo V: 126-187. 1970.

LASTARRIA, Miguel.

1805.

Colonias Orientales del Río Paraguay o de la Plata. En: Documentos para la Historia Argentina. Tomo III. Compañía Sudamericana de Billetes de Banco. Buenos Aires. 1914.

LEONHARDT, Carlos.

1927-29.

Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús. Vol. I (1609-1614), Vol. II (1615-1637). En: Documentos para la Historia Argentina. Vol. XIX-XX, Iglesia. Talleres S.A. Casa Jacobo Peuser. Buenos Aires.

- LEVILLIER, Roberto (Dir.)
 1918. *Correspondencia de la ciudad de Buenos Aires con los Reyes de España. En: Documentos del Archivo de Indias. (1588-1700). 3 Vols. Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino. Madrid.*
- MATA LINARES.
Colección de Documentos... 60 Tomos. Biblioteca de la Real Academia de Historia de Madrid.
- MOUSSY, M.
 1857. *Memoire historique sur la décadence et ruine des Misiones des Jésuites das Bassin de la Plata. (Leur état actuel, accompagné de deux grandes cartes). Lib. de Charles Douniol. Paris. 1864.*
- PASTELLS, Pablo.
 1912-1949. *Hitoria de la Compañía de Jesús en la la Provincia del Paraguay. 9 Vols. Tipografia de la Vda. Suárez, Madrid.*
- RAMON CESAR, Júlio.
 1792. *Noticias del Paraguay. Por Júlio Ramón de César. En: Colección Mata Linares. Tomo 58, Biblioteca de la Real Academia de la Historia de Madrid. Madrid.*
- RUIZ DE MONTOYA, Antonio.
 1639(a). *Tesoro de la Lengua Guaraní. Imprenta del Reyno. Madrid. (Biblioteca Nacional de Madrid. Sec. Raros. Sign. 3216.*
-
- 1639(b). *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape. Imprenta del Reyno. Madrid. (Biblioteca Nacional de Madrid. Sec. Raros, Sign. 6539). Ediciones posteriores: 1892, 1985, 1987.*

-
1649. "Memorial del Padre ...". *Revista de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires*. Tomo III. Num.2. Buenos Aires.
- SANCHEZ LABRADOR, José.
1910-1917. *El Paraguay católico*. 3 Vols. Imprenta Hermanos (Vol. I-II) y Compañía Sudamericana de Billetes de Banco. Buenos Aires.
- SCHIMIDEL, Ulrico.
1534-54. *Relatos de la conquista del Río de la Plata y Paraguay*. Alianza Editorial. Madrid. 1986.
- SEPP, Antonio.
1696. *Jardín de flores paracuario*. EUDEBA. Buenos Aires. 1974.
-
- 1655-1733. *Viagem às missoes jesuíticas e trabalhos apostólicos*. Editora da Universidade de Sao Paulo. 1980 (1972-74).
- VARIOS.
1877. *Cartas de Indias*. (CI). Biblioteca de Autores Españoles. Tomos CCLXIV-CCLXVI. Imprenta de Miguel Hernández. Madrid. 1974.
- XAVIER ENIS, Tadeo.
1754-56. *Diario Histórico de la rebelión y guerra de los pueblos guaraníes situados en la costa oriental del Río Uruguay del año de 1754*. En: *Colección De Angelis*. Tomo V:44-563. 1970.
- ZAVALA, Francisco Bruno.
1784. "Un informe del Gobernador de Misiones sobre el estado de los Treinta Pueblos." *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*. Tomo XXV:159-188. Universidad de Buenos Aires. 1941.

Bibliografía Citada

- ALVAREZ KERN. Arno.
1982. **Missoes: Uma utopia política.** Ed. Mercado Aberto. Porto Alegre.
- ASTRAIN, Antonio
1902-25. **Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España.** 7 Vols. Madrid.
- ASSADOURIAN, Carlos Semprat.
1982. **El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico,** Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- BARROS LARAIA. Roque de
1976. "Integração e utopia". **Revista de Cultura Vozes.** Ano 70. Vol. LXX, Num. 03:05-1 3, Petrópolis.
- BAREIRO SAGUIER, Ruben. CLASTRES, Hélène.
1969. "Aculturación y mestizaje en las misiones jesuíticas del Paraguay". **Apportes.** Num. 4:06-27. Paris.
- BARTH. (Edit.)
1976. **Los grupos étnicos y sus fronteras.** Fondo de Cultura Económica. México.
- BARTOLOME, Miguel Alberto.
1969. "La situación de los Guaraníes (Mbyá) de Misiones (Argentina)", **Suplemento Antropológico.** Vol. II. Num. 02: 164-184. Asunción.
- BATAILLON, Marcel.
1954. "Novo Mundo e fim do mundo". **Revista de Historia.** Num. 18:343-351. Sao Paulo.
- BATALLA, Bonfil.
1972. "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial". **Anales de Antropología,** Universidad Autónoma de México. Vol. IX:105-124. México.

1988. "Identidad étnica y movimientos indios en América Latina". En: CONTRERAS, Jesús. (Comp.), *La cara india, la cruz del 92. Identidad étnica y movimientos indios*. Editorial Revolución. Madrid.
- BEALS, Ralph.
1953. "Acculturation". En: Kroeber, *Anthropology today: An Encycopedic Inventory*:621-641. University of Chicago Press. Chicago.
- BEJARANO, Ramón César.
1965. "El problema indígena en el Paraguay y su posible solución." *Suplemento Antropológico*. Vol. I. Num. 01:39-48. Asunción.
- BELTRAN, Aguirre.
1952. *Problema de la población indígena en la cuenca de Tepalcatepec*. Instituto Nacional Indigenista. México.
- BENITEZ, Juan Pastor.
1955. *Formación social del pueblo paraguayo*. Editorial América-Sapucaí. Asunción & Buenos Aires.
- BERNARDI, Bernardo.
1982. *Introdução aos estudos etno-antropológicos*. Ediciones 70. Lisboa.
- BEYHAUT, Gustavo y Hélène.
1986. *América Latina. De la independencia a la segunda guerra mundial*, *Historia Universal*. Vol. III. Siglo XXI. Madrid.
- BORGES MORAN, Pedro.
1987. *Misión y civilización*. Alhambra. Madrid.
- BLOCH, March.
1941-42. *Apologie pour l'histoire ou métiers d'historiens*. Colin. Paris. 1949.
- BRAUDEL, Fernand.
1967. *Ecrits pour l'histoire*. Flammarion. Paris.

- BORGOGNON, Juan Alfonso.
1966. "Aborígenes Guaraníes del Chaco Paraguayo". *Suplemento Antropológico*. Vol.01, Num. 02:263-283.
- BOURDIEU, Pierre.
1982. "Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber". En: *A economia das trocas simbólicas*:72-98. Ed. Perspectiva. Sao Paulo.
- BRUNO, Cayetano.
1966-76. *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Vols. I-VI y IX-XI. Editorial Don Bosco. Buenos Aires.
- CADOGAN, León.
1958. "En torno al problema indigenista en el Paraguay". *Boletín Indigenista*. Vol. XVII:28-31. Asunción.
-
- 1959(a). "Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guayrá". *Boletim de Antropologia*, 5. Num. 227. Faculdade de Filosofia e Letras. Universidade de Sao Paulo. Sao Paulo.
-
- 1959(b). "Como interpretan los Chiripá (Avá-Guaraní) la danza ritual". *Revista de Antropología*. Vol. VII:65-99. Sao Paulo.
-
- 1960(a). "En torno a la aculturación de los Mbyá-Guaraní del Guayrá". *América Indígena*. Vol. XX. Num. 02:133-150. México.
-
- 1960(b). "Nuevas observaciones acerca del origen de los Guayakí en base a la onomástica y su mitología". *Actas de las Jornadas Internacionales de Arqueología y Etnografía*. Vol. 2:33-45. Buenos Aires. 1962.
-
- y COLLEVILLE, Maxence de.
1964. "Les Indiens Guayaquí de L'Yñiaró (Paraguay). Segunda Partie." *Bulletin*

de la Faculté des Lettres des
Strasbourg.T.IV:21-54. Strasbourg.

-
1965. "En torno al Bai-Ete-Rí-Vá Guayakí y el concepto guaraní de Nombre. *Suplemento Antropológico*. Vol.I:03-14. Asunción.
- CAÑEDO-ARGÜELLES FABREGA, Teresa.
1988. *La provincia de Corrientes en los siglos XVI y XVII: Un modelo de colonización en Alto Paraná*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- CARBONELL DE MASY, Rafael.
1992. *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos Guaraníes. (1609-1767)*. Monografías. Antonio Bosch Editor. Instituto de Cooperación Iberoamericana. Instituto de Estudios Fiscales y Sociedad Estatal Quinto Centenario. Madrid.
- CARDOSO DE OLIVEIRA.
1976. *Do Índio ao Bugre. O processo de assimilação dos Terena*. Livraria Francisco Alves. Rio de Janeiro.(1976)
- CARDOZO, Efraim.
1959. *El Paraguay Colonial: las raíces de la nacionalidad*. Ed. Nizza. Asunción. (1991).
- CARMAGNANI, Marcello.
1988. *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. Fondo de Cultura Económica. México.
- CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio.
1987. *Uma introdução ao sistema técnico-econômico guaraní*. Master en Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.
- CLASTRES, Pierre.
1963. "Independence et exogamie: structure et dynamique des sociétés indiennes de la forêt tropicale." *L'Homme*. Vol. III, Num. 03:67-87. Paris.

-
1981. **Investigaciones de antropología política.** Edit. Gedisa. Barcelona. (1978,1980)
- CLASTRES, Hélène.
1978. **Terra Sem Mal: O profetismo tupi-guaraní.** Brasiliense. Sao Paulo.
- COHN, Norman.
1983. **Les fanatiques de l'Apocalypse.** Payot. Paris.
- CHASE-SARDI, Miguel.
1971. "La situación actual de los indígenas del Paraguay." **Suplemento Antropológico.** Vol. VI. Num. 1/2:09-99. Asunción.
-
- .BRUN, A. ENCISO, M.A.
1991. **Situación sóciocultural, económica, jurídico-política actual de las comunidades indígenas en el Paraguay.** Centro Interdisciplinario de Derecho Social y Economía Política. Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción". Asunción.
- CHAVES, Julio César.
1959. **Historia de las relaciones entre Buenos Aires y el Paraguay. 1810-1813.** Buenos Aires.
- CHIARAMONTE, José Carlos.
1972. "La etapa ilustrada". En: HALPERIN DONGHI, T. (Dir.) **Historia Argentina de la conquista de la independencia.** 2 Vols. Paidós. Buenos Aires.
-
1983. "La cuestión regional en el proceso de gestación del Estado Nacional Argentino. Algunos problemas de interpretación." En: PALACIOS (Comp.) **La unidad nacional en América Latina. Del regionalismo a la nacionalidad.** Colegio de México. México.

DE LA PEÑA, Guillermo.

1991. "Los estudios regionales y la antropología social en México." (1981). En: PÉREZ HERRERO, P. (Comp.) *Región e Historia en México (1700-1850). Métodos de análisis regional.*:123-162. Universidad Autónoma Metropolitana. Instituto de Investigaciones Dr. José María Mora. México.

DECOUND, José Secundo.

1877. *Cuestiones políticas y económicas.* Asunción.

DOS SANTOS, Cristina.

1986. "Os conflitos entre as lideranças político-religiosas na aldeia Guaraní e no povoado missioneiro: A análise de Pierre Bourdieu sobre a teoria da religião de Max Weber." *Anales de las Segundas Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas.* Instituto de Investigaciones Antonio Ruiz de Montoya. Posadas, Argentina.

-
1988. "Os movimentos Guaraní de resistência à colonização da bacia platina. (1537-1660)." *Master en Historia Iberoamericana.* Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.

-
1991. "Mesianismo jesuítico y Resistencia Guaraní". Comunicación presentada en el Congreso Internacional de Historia. *Compañía de Jesús en América: Evangelización y Justicia.* Córdoba, 16-21/Sept.

DURAN, Margarita.

1987. *Presencia franciscana en el Paraguay. (1588-1824).* Universidad Católica. Biblioteca de Estudios Paraguayos. Vol. XIX. Asunción.

FAVBRE, Henri.

1981. "Estado, capitalismo y etnicidad: el caso peruano." *Relaciones. Estudios de Historia y sociedad.* Vol. II, Num. 6. Lima.

- FEVBRE, Lucien.
1933. *Combats pour l'histoire*. Colin. Paris.
(1953).
- GANDIA, Enrique.
1932. *Historia de la conquista del Río de la Plata y del Paraguay*. Librería y Editora "El Ateneo". Buenos Aires.
-
1939. *Francisco de Alfaro y la condición social de los indios: Río de la Plata, Paraguay, Tucumán y Perú. Siglos XVI y XVII*. Librería y Editora "El Ateneo". Buenos Aires.
- GARAVAGLIA, Juan Carlos.
1983. *Mercado interno y economía colonial*. Grijalbo. México.
-
1984. "La demografía en el Paraguay: aspectos sociales y cuantitativos. (Siglos XVI-XVIII)". *Suplemento Antropológico*. Vol. IXX, Num. 2:19-85, Asunción.
-
1986. "Soldados y campesinos: Dos siglos en la historia rural del Paraguay". *Suplemento Antropológico*. Vol. XXI, Num. 1:07-71.
-
1987. *Economía, sociedad y regiones*. Ediciones de la Flor. Buenos Aires.
- GELLNER, Ernest.
1988. *Naciones y nacionalismo*. Alianza Universidad. Madrid.
- GLASER, Daniel.
1958. "Dynamics of Ethnic Identification". *American Sociological Review*. Vol. 23, Num. 01:30-45.

GRÜNBERG, Georg y Friedl.

1972. *Informe sobre los Guaraní Occidentales del Chaco Paraguayo*. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas de la República de Austria. Centro de Estudios Sociales de la Universidad Católica "Nuestra Señora de Asunción". Departamento de Asuntos Indígenas del Ministerio de Defensa Nacional del Paraguay. Asunción.

HALPERIN DONGHI, Tulio. (Dir.)

1972. *Historia Argentina de la conquista de la independencia*. 2 Vols. Paidós. Buenos Aires.

HAUBERT, Maxime.

1966. *L'oeuvre missionnaire des jésuits du Paraguay: 1585-1768. Genèse d'un paradis*. Université de Paris. (These non publiée.)

1987. "Indios y jesuitas en Paraguay: encuentro de dos mesianismos". *Suplemento Antropológico*. Vol. XXII. Num. 01:241-264. Asunción.

1991. *La vida cotidiana de los indios y jesuitas*. Editorial "Temas de Hoy". Madrid. (1967).

HERNANDEZ, Pablo.

1908. *El extrañamiento de los jesuitas del Río de la Plata y de las misiones del Paraguay por decreto de Carlos III*. Ed. Suarez. Madrid.

1913. *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. 2 Tomos, Gustavo Gili. Barcelona.

IASI, Antonio.

1976. "Integração ou extinção". *Revista de Cultura Vozes*. Ano 70. Vol. LXX, Num. 03:15-22. Petrópolis.

- KONETZKE, Richard.
 1952. "La emigración española al río de la Plata durante el siglo XVI." *Miscelánea Americanista*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Vol. III:21-52. Madrid.
- LAFUENTE MACHAIN, Ricardo.
 1939. *El Gobernador Domingo Martínez Irala*. Editorial "El Ateneo". Buenos Aires.
- LEFEBVRE, G.
 1945-46. *La naissance de l'historiographie modern*. Ed. Flammarion. Paris. 1971.
-
1970. *La fin de l'histoire*. Ed. Minute. Paris.
- LE GOEF, J. y NORA, Pierre. (Comp.)
 1974. *Faire de l'histoire*. 3 Vols. Gallimard. Paris. *Hacer la Historia*. Ed. Laia. Barcelona. 1978
-
- _____ ; CHARTIER, J. y REVEL, J. (Comp.)
 1978. *L'histoire nouvelle*. Ed. Retz. Paris.
- LEVI-STRAUSS, Claude.
 1955. *Tristes Trópicos*. Edições 70. Lisboa.
- LEVENE, Ricardo. (Edit.)
 1938. *Vida y escritos de Victorián Villalva*. Publicaciones del Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires. Buenos Aires.
- LOZANO, Pedro.
 1873/74. *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. 5 Tomos. Casa Editorial "Imprenta Popular". Buenos Aires.
- LYNCH, John.
 1962. *Administración colonial española (1782-1810)*. El sistema de Intendencias en el Virreinato del Río de la Plata. Edit. Universitaria. Buenos Aires.

MAEDER, J.A. y BOLSI, A.

1974. "La población del Paraguay en 1799. El censo del gobernador Lázaro de Ribera." *Estudios Paraguayos*. Vol. 3, Num. 1:63-86. Asunción.

1980. "La población guaraní de las misiones jesuíticas: evolución y carácter. 1671-1677." *Cuadernos de Geohistoria Regional*. Num. 04. Corrientes.

1982. "La población guaraní de la provincia de Misiones en la época post-jesuítica (1768-1809)." *Folia Histórica del Nordeste* Num. 5:61-106. Resistencia-Corrientes.

1987. "El modelo portugués y las Instrucciones de Bucareli para las misiones de Guaraníes". *Estudios Iberoamericanos*. Vol. XIII, Num. 02:135-149. Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.

MALAMUD, Carlos.

1990. "El desarrollo histórico en las regiones" En: SALMORAL, M.L. *Historia de Iberoamerica. Historia Moderna*. Tomo III:323-420. Sociedad Estatal para la Ejecución de Programas del Quinto Centenario. Ed. Cátedra. Madrid.

MANRIQUE CASTAÑEDA, Leonardo.

1969. *Algunas observaciones sobre el bilingüismo del Paraguay*. Montevideo.

MARILUZ URQUIJO, Jose Luis.

1953. "Los Guaraníes despues de la expulsión de los jesuitas." *Estudios Americanos*. Vol. VI, Num. 25:323-330. Sevilla,

1964. *El Virreinato del Río de la Plata en la época del Marqués de Avilés. (1799-1801)*. Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires.

MARTIRE, Eduardo.

1981. *Los Regentes de Buenos Aires. La Reforma judicial de 1776.* Colección IV Centenario de Buenos Aires. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

MATEOS, Francisco.

1969. "El primer concilio del Río de la Plata en Asunción". *Misionália Hispánica.* Año XXVI. Num. 78:257-360. Madrid.

MELIÀ, Bartomeu.

- 1972(a). "Conquistar la lengua Guaraní". *La Tribuna,* Asunción, 29 de octubre. En: _____.1986:246-258.

-
- 1972(b). "La utopía imperdonable: la colonia contra la socialización de los guaraníes." *Acción.* Num. 14. Asunción. En:_____1986: 177-126.

-
1974. "De la religión guaraní a la religiosidad paraguaya: una substitución." En:_____1986: 156-169.

-
1976. "El Guaraní y su reducción literaria". *Actes du XLIIe. Congrès International des Americanistes.* Vol. IV:2-9. Paris. En:_____.1986:259-271.

GRÜNBERG, Georg y Friedl.

- 1976(b). "Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo: Los Paĩ Tavyterä." *Suplemento Antropológico.* Vol.II. Num. 1-2:151-295. Asunción.

-
1978. "Las reducciones jesuíticas del Paraguay: un espacio para la utopía colonial." *Estudios Paraguayos.* Vol.VI. Num. 01. Asunción. En:_____1986: 188-201.

-
- 1980(a). "La entrada del castellano en el Guaraní del Paraguay". En: REINHOLD.W. *Spranchkontakte*: 151-180. Tübingen. En: _____1986:231-245.
-
- 1980(b). "Oberá, una respuesta profética contra la opresión colonial". En: _____1986:31-41.
-
- 1981(a). "El "modo de ser" Guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639)." En: _____1986:93-116.
-
- 1981(b). "La entrada en el Paraguay de los otros Karai". En _____1986:17-30.
-
1986. *El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de Etnohistoria.* CEADUC. Asunción.
-
- SAUL, Marcos y MURARO, Francisco.
1987. *O Guaraní: Uma bibliografia etnológica.* Fundação Pró-Memória; Fundação Missioneira de Estudos Superiores. Santo Ângelo-RS.
-
1988. *Una nación, dos culturas.* CEPAG. Asunción.
-
1989. "La Tierra Sin Mal de los Guaraní: Economía y Profecía." *América Indígena*. Vol. XLIX, Num. 03:491-507. México.
-
1991. *El Guaraní: Experiencia religiosa.* CEADUC y CEPAG. Asunción.
-
1992. *La Lengua Guaraní del Paraguay.* Fundación MAPFRE América, Editorial MAPFRE. Madrid.

MÉTRAUX, Alfred.

1927. "Migrations historiques des Tupi-Guaraní" *Journal de la Société des Americanistes*. Tomo XIX:01-45. Paris. 1974.

1948. "The Guarani". En: STEWARD, J.H. (Edit.). *Handbook of South American Indians. Tropical Forest Tribes Bureau of American Ethnology. Bulletin*. Tomo. III, Num. 143:69-94. Washington.

1973. *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Aguilar. Madrid. (Edic. póstuma)

MIRAGLIA, Luigi.

1941. "Gli Avá, i Guayakí ed Tobas." *Annali Lateranensi*. Vol. V:253-378. Citat del Vaticano.

MÖRNER, Magnus.

1968. *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata; la era de los Habsburgo*. Paidós. Buenos Aires. 1953.

1970. *La Corona española y los foráneos en los pueblos de Indios*. Instituto de Estudios Iberoamericanos. Série A. Monografías 1. Estocolmo.

MORA MÉRIDA, José Luis.

1973. *Historia social del Paraguay: 1600-1650*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos. Sevilla.

1976. *Iglesia y sociedad en Paraguay en el siglo XVIII*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos. Sevilla.

MOUTOUKIAS, Zacarias.

1988. *Contrabando y control colonial en el siglo XVII*. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.

NÉCKER, Louis.

1975. "La réaction des indiens Guaraní à la conquête espagnole du Paraguay, un des facteurs de la colonization l'Argentine à la fin de XVIIe. siècle." *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*. Num.38 pág. 71-79. Genève.

-
1990. *Indios Guaranies y chamanes franciscanos: Las primeras reducciones del Paraguay. (1580-1800)*. Asunción. 1979.

NIMUENDAJÚ, Curt Unkel.

1944. *Mapa Etnohistórico do Brasil y Regioes Adjacentes*. Museu Nacional do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. (Adaptado e ampliado pela Fundação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Divisao de Atlas e Apoio Técnico. Coordenação de Documentação. Ministério de Educação e Cultura. Serviço de Patrimonio Histórico e Artístico Nacional. Pró-Memória. Brasília. 1980.

-
1978. *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guaraní*. Ed. Juergen Riestler. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Lima. (1944-1987).

NOLASCO ARMAS, Margarita.

1981. "A antropologia aplicada no México e seu destino final: O indigenismo." En: JUNQUEIRA, C. y CARVALHO, A. (Edit. *Antropologia e indigenismo*. (67-85). Ed. Cortez. Sao Paulo.

ORO, Ari Pedro.

1989. *Na Amazonia um messias de Indios e brancos. Traços para uma Antropologia do Messianismo*. Ed. Vozes & EDIPUCRS. Porto Alegre.

PALACIOS, J.

1983. *La unidad nacional en América Latina. Del regionalismo a la nacionalidad.* Colégio de México. México.

PASTORE, Carlos.

1972. *La lucha por la tierra en el Paraguay.* Edic. Antequera. Montevideo.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura.

1968. *Réforme et Révolution dans les sociétés traditionnelles.* Anthropos. Paris.

-
1975. "Mythes et mouvements messianiques". *Diógenes*. Num. 90:90-112. Paris.

-
1976. *O messianismo no Brasil e no mundo.* Edit. Alfa-Ômega. Sao Paulo.

PÉREZ HERRERO, Pedro. (Comp.)

1991. *Región e Historia en México (1700-1850). Métodos de análisis regional.* Universidad Autónoma Metropolitana. Instituto de Investigaciones Dr. José María Mora. México.

-
1992. *Comercio y mercados en América Latina Colonial.* Fundación MAPFRE América. Edit. MAPFRE, S.A. Madrid.

-
- 1992(b). *América Latina y el colonialismo europeo. Siglos XVI-XVIII.* Editorial Síntesis. Madrid.

POPESCU, Orestes.

1967. *El sistema económico en las misiones jesuitas.* Edit. Ariel. Barcelona.

PROENZA BROCHADO, José.

1982. "Desarrollo de la tradición cerámica Tupi-guaraní (AD.500-1800)". *Anais do I Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros.* (pág.74-154). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco. Santa Rosa.

RIBEIRO, D. MEJÍA PIVARAL, C. HERNANDEZ DE ALBA,
Gregorio y NOVAL, Joaquín.

1960. "Un concepto de integración social".
América Indígena. Vol. XX, Num. 01:07-
13.

RIBEIRO, Darcy.

1971. *Fronteras indígenas de la
civilización*. Edit. Siglo XXI. México.

ROA BASTOS, Augusto. (Comp.)

1978. *Las culturas condenadas*. Edit. Siglo
XXI. México.

REDFIELD, Robert. LINTON, Ralph. HERSKOVITS, Melville J.

1936. "Outline for the study of
Acculturation." *American Antropologist*.
New Series. Num. 38:149-152. (1935).

RIPODAZ ARDANAZ, Daisy.

1984. "Pervivencia de hechiceros en las
Misiones Guaraníes." *Folia Histórica
del Nordeste*. Num. 06:199-217.
Instituto de Investigaciones
Geohistóricas. Resistencia.

ROSENBLAT, Angel.

1954. *La población indígena y el mestizaje
en América*. 2 Vols. Editorial Nova.
Buenos Aires.

RUBIN, Joan.

1967. "Lenguaje y educación en el Paraguay".
*Suplemento Antropológico de la Revista
del Ateneo Paraguayo*. Vol. II, Num.
02: 401-414. Asunción.

1968. *National Bilingualism in Paraguay*. The
Hague. Mouton & Company.

RUFINELLI, Stella y VYSOKOLAN, Oleg.

1988. *Proyecto Guaraní. La situación de la
tenencia de la tierra entre los
indígenas Mbyá, Chiripá y Aché-
Guayakí*. Asunción.

SAHLINS, Marshall.

1975. *Âge de pierre, âge d'abundance. L'economie des sociétés primitives.* Gallimard. Paris.

SALMORAL, Manuel Lucena. (Coord.)

1990. *Historia de Iberoamérica. Tomo III. Historia Moderna.* Sociedad Estatal para la Ejecución de los Programas del Quinto Centenario. Ed. Cátedra. Madrid.

SCHADEN, Egon.

1965. "Aculturação indígena. Ensayo sobre fatores e tendências da mudança cultural das tribos indias em contacto com o mundo dos brancos." *Revista de Antropologia*. Vol. 13, Num. 1/2:315 págs. Sao Paulo.

1974. *Aspectos fundamentais da cultura guaraní.* Editora da Universidade de Sao Paulo. Sao Paulo. (3ª Edición).

1981. "A religiao guaraní e o cristianismo: contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação inter-cultural." *Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários.* Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco. 1982:45-78.

1982. "El mesianismo en América del Sur." *En: Historia de las religiones. Movimientos religiosos derivados de la aculturación.* Vol. 12:80-151. Siglo XXI. Madrid.

SCHILLING, Paulo.

1973. "La cuenca de la integración o los ríos de la discórdia". *Víspera*. Vol. VII:33-46. Montevideo.

SEGUY, Jean.

1982. "Charisme, sacerdoce, fondation: autour de L.M. Grignon de Montfort." *En: Social Compass.* Vol. XXIX. Num. I:05-24. Louvain.

SERVICE, Elman R.

1951. "The encomienda in Paraguay". *The Hispanic American Historical Review*. Tomo XXXI. Durham.

1954. *Spanish-Guarani relations in early colonial Paraguay*. Arbor. University of Michigan Press. Michigan.

SOCIAL SCIENCE RESEARCH COUNCIL.

1954. "'Acculturation": An exploratory formulation." Summer Seminar on Acculturation. *American Antropologist*. New Series, Num. 56:973-1002. (1953).

SOUZA LIMA, Antonio Carlos.

1991. "On indigenism and nationality in Brazil". En: GREG, U. y SHERZER, J. (Edit). *National States and Indian in Latino American*, (236-258). University of Texas Press.

SUSNIK, Branislava.

1965-66. *El indio colonial del Paraguay*. Tomo I: El Guaraní Colonial. Tomo II: Los trece pueblos guaraníes de las misiones. 1767-1803. MEAB. Asunción.

1973. *Etnografía paraguaya*. Parte I. Manuales del EAB. Asunción.

1975. *Dispersión tupí-guaraní prehistórica*. Ensayo analítico. MEAB. Asunción.

1979/80. *Los Aborígenes del Paraguay*. Tomo II: *Etnohistoria de los Guaraníes*. Época colonial. MEAB. Asunción.

1983. *Los Aborígenes del Paraguay*. Tomo V: *Ciclo Vital y estructura social*. MEAB. Asunción.

-
- 1984/85. **Los Aborígenes del Paraguay. Tomo VI: Aproximación a las creencias de los indígenas.** MEAB. Asunción.
-
- 1990-91. **Una visión sócio-antropológica del Paraguay del siglo XVIII.** MEAB. Asunción.
- SUSNIK, Branka.
1960. "Estudios Guayakí. Parte I. Fraseario". **Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museo Etnográfico.** Vol. IV. Etnolingüística, 5. Asunción.
-
1961. "Estudios Guayakí. Parte II. Fraseario". **Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museo Etnográfico.** Vol. V. Etnolingüística, 6. Asunción.
-
1981. "Las relaciones inter-étnicas en la época colonial (Paraguay)." **Suplemento Antropológico.** Vol. XVI, Num. 02: 19-27. Asunción.
- TECHO, Nicolás.
1897. **Historia de la Provincia del Paraguay y de la Compañía de Jesús.** 5 Vols. Librería y Casa Editorial A. de Uribe y Compañía. Madrid-Asunción.
- VAN YOUNG, Eric.
1991. "Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas." (1985/1987). En: PEREZ HERRERO, P. (Comp.) **Región e Historia en México (1700-1850). Métodos de análisis regional.** Universidad Autónoma Metropolitana de México. Instituto de Investigaciones Dr. José María Mora. México.

VELAZQUEZ, Rafael E.

1965. "Rebelión de los indios de Arecayá, en 1660: reacción indígena contra los excesos de la encomienda en el Paraguay." *Revista Paraguaya de Sociología*. Vol. I, Num. 02:21-56. Asunción.

VIOLA, Alfredo.

1965. "Origen de los pueblos". *Historia Paraguaya. Anuario de la Academia Paraguaya de la Historia*. Vol. XXII. Asunción.

VIVES AZANCOT, Pedro.

1980. *El confín norteco del Río de la Plata: Asunción en el último cuarto del siglo XVIII*. Tesis Doctoral del Departamento de Historia de América. Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense de Madrid. Madrid.

WACHTEL, Nathan.

1976. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Alianza Editorial. Madrid.

-
1978. "A aculturação". En: LE GOEF, J. NORA, P. (Org.) *História: Novos Problemas*. Tomo II: 113-129. Liv. Francisco Alves, Rio de Janeiro.

-
1990. *Le retour des ancêtres, les indians Urus de Bolivie. XXe-XVIIe siècle. Essai d'histoire régressive*. Gallimard. Paris.

WEBER, Max.

1944. *Economía y sociedad*. 2Vols. Fondo de Cultura Económica. México.

ZURETTI, Juan Carlos.

1977. "Las escuelas y los maestros en los pueblos de misiones después de la expulsión de los jesuitas." *Annales del 3º Congreso de Historia Argentina Regional*. (pág.511-523). Academia de la Historia. Buenos Aires.