TERRITORIO Y ETNOGÉNESIS MISIONAL EN EL PARAGUAY DEL SIGLO XVIII

Guillermo Wilde*

RESUMEN: Este artículo analiza la construcción del espacio misional guaraní subrayando su heterogeneidad y ambigüedad intrínsecas. En primer lugar, describimos la diversidad sociocultural interna de algunos pueblos en el período de presencia jesuítica y el inmediatamente posterior a la expulsión de los regulares. En segundo lugar, se analizan las interacciones entre los indígenas sujetos a la misión y los llamados "indios infieles". La evidencia sugiere que la misión era conceptualizada como un espacio permeable en el que los actores indígenas definían estrategias autónomas que desafiaban los mecanismos oficiales de control.

PALABRAS CLAVE: Guaraní; Misiones jesuíticas; Fronteras.

ABSTRACT: This article analizes the construction of Guarani mission space highliting its intrinsec heterogeneity and ambiguity. Firstly, we describe internal sociocultural diversity of some mission towns during jesuits period and inmediately after jesuits expulsion. Secondly, we analize interactions between indigenous peoples subject to the mission and the so called "indios infieles". This evidence suggests that the mission was conceptualized as a permeable space in which indigenous actors defined autonomous strategies that challenged official mecanisms of control.

KEYWORDS: Guarani; Mission; Frontiers.

En los últimos veinte años las ciencias sociales han producido modificaciones sustanciales en el análisis de las transformaciones socioculturales. Nuevos conceptos permitieron acercarse a los procesos de construcción de identidades del pasado y del presente en tanto fenómenos históricos y dinámicos, sustituyendo categorías como la de raza -deficientes desde un punto de vista científico e ideológicamente retrógradas- por términos más operativos como los de "población" o "grupo étnico". Pero si tales conceptos nuevos han sido particularmente eficaces para el análisis de realida-

* Doctor em Antropologia Social – Universidad Nacional de Buenos Aires. Professor Pesquisador do Instituto de Altos Estudos Sociales da Universidad Nacional San Martin – CONICET.

des contemporáneas no lo han sido tanto para el abordaje de los complejos procesos socioculturales del pasado colonial americano. Al tratar esos procesos nos hemos visto conciente o inconcientemente condicionados por la idea de los grupos étnicos constituyeron conjuntos culturalmente homogéneos, territorialmente continuos y lingüísticamente delimitados.

Estas premisas resultan poco afortunadas para abordar un contexto colonial intrínsecamente multiétnico, signado por acelerados procesos de recreación de identidades. Como ya se sabe, el "problema del otro" fue una constante a lo largo de todo el desenvolvimiento de la conquista y la colonización, motivando debates de orden jurídico y teológico. La preocupación del Estado colonial por incorporar a las poblaciones nativas americanas no fue únicamente un problema político, sino sobretodo epistemológico (TODOROV, 1992). Por su propia lógica interna, el proceso de incorporación no acababa nunca de realizarse: los límites de categorías étnicas que el Estado sistemáticamente intentaba establecer entre sus súbditos se veía permanentemente contrarrestado por los procesos de etnogénesis concretos -es decir, las modalidades por medio de las cuales a nivel local los nuevos agrupamientos humanos aparecían y eran categorizados por los mismos actores (SCHWARTZ Y SALOMON, 1999, p. 443; SIDER, 1994).

En mayor o menor medida, el discurso del Estado colonial, o mejor, la tradición sociocultural ibérica, intentó primero unificar conjuntos sociales discretos en términos binarios -indio-español, cristiano-infiel, entre otras- asignándoles lugares o territorios concretos en una estructura social, simplificando una amplia diversidad previa de pertenencias socioculturales. El sustento ideológico de este impulso era la idea de la "pureza de sangre" y la política de castas. En el transcurso del siglo XVIII y con el ascenso del absolutismo borbónico, la tendencia a la homogeneidad se afirmará considerablemente transformándose en una política de Estado concebida como la única manera de sostener y estabilizar el sistema colonial. La contradicción con el impulso local en sentido inverso, tendiente a multiplicar las referencias identitarias y a afirmar las diferencias, corporativas, económicas y sociales se manifestaría especialmente en ese siglo. De más está decir que tal contradicción no encontraría solución en el período colonial (WILDE, 2003a y b, 2006).

Ya desde principios del siglo XVII, los conjuntos reduccionales de América fueron una de las modalidades más eficaces de construcción de homogeneidad sociocultural, especialmente en los rincones más alejados de los dominios coloniales. Sin embargo, la homogeneidad étnica de esos

espacios ha sido a menudo sobrevalorada, tanto por el sentido común como por la historiografía. Por un lado, se partió de categorías de identificación étnica dadas en los documentos coloniales para etiquetar a los diversos grupos nativos que se incorporaron a esos ámbitos sin considerar que ese mismo proceso de incorporación era ya un proceso de cambio o etnogénesis. Por otra parte, la referencia a las "relaciones interétnicas" entre grupos indígenas reducidos y no reducidos, no ha hecho otra cosa que reforzar el supuesto de interacciones entre conjuntos homogéneos y de límites socioculturales fijos.

Contra esta corriente, aquí me propongo resaltar los rasgos de heterogeneidad y de ambigüedad de los espacios misionales. Presentaré evidencia que permite determinar que, en estos ámbitos, las identificaciones pasaban menos por un "clivaje étnico" e incluso territorial que por aspectos ligados íntimamente a la estructura sociopolítica indígena, tales como el parentesco y el cacicazgo. De hecho, una lectura minuciosa de las fuentes de la época lleva a pensar que las categorías étnicas resultan poco operativas para comprender las conductas de los actores indígenas. Estos parecen estar menos guiados por un *ethos* sociocultural que por intereses políticos de caciques particulares o filiaciones parentales. Por "identificaciones" entiendo básicamente el conjunto de elementos (simbólicos, políticos, económicos y jurídicos) que permiten, a los mismos actores sociales, adscribirse a un grupo particular marcando diferencias con otros grupos a los que declaradamente optan por no pertenecer, decisión que está condicionada por variables contextuales[1]. Tomaré como caso central a las misiones jesuíticas del Paraguay, especialmente las de guaraníes durante el siglo XVIII, que he tenido oportunidad de investigar en los últimos años.

Aquí referiré a lo que podríamos llamar una "ambigüedad intrínseca del espacio misional cristiano". Considero que la idea de pueblo o reducción ha solido actuar como máscara de la diversidad y la heterogeneidad sociocultural interna de la población. Es posible comprobar que, al menos en ciertos momentos de la historia de los pueblos, los límites étnicos parecen lo suficientemente flexibles como para ser regulados por los actores según

[1] La identificación es también un discurso que opera al nivel de lo "no dicho", al modo de un conjunto de estructuras subyacentes (LÉVI-STRAUSS, 1981). Para la definición un tanto escueta que planteo, me baso en los trabajos de Fredrik Barth (1998) sobre la formación de grupos étnicos. También he recurrido al concepto de "etnogénesis" para explicar la aparición de nuevos grupos. Para su aplicación al contexto colonial ver Swartz y Salomón (1999); ver también Boccara (2003). Puede encontrarse una visión de conjunto sobre las diferentes teorías de construcción de identidad-diferencia en Briones (1997).

los condicionamientos políticos, económicos y sociales, ponderando ventajas y desventajas y, en algunos casos, buscando agrietar *ex profeso* los mecanismos de control de la administración colonial. Estas características del espacio misional se hacen visibles al consultar las fuentes locales, en buena medida reveladoras de lo que ocurre concretamente en la cotidianeidad de los pueblos y sus comarcas. Por contraste, las fuentes oficiales, religiosas y civiles, tienden a resaltar una imagen prístina de la composición cultural de los pueblos[2]. La dimensión discursiva en uno y otro nivel no es un fenómeno insignificante, sino que está destinada a crear determinados efectos de verdad, eficaces para la racionalidad de los actores, las instituciones o el Estado, según el caso[3].

En primer lugar, describiré dos aspectos del régimen misional que considero centrales para mi argumentación. Por un lado, la heterogeneidad sociocultural interna de los pueblos tanto en el período de presencia jesuítica como el inmediatamente posterior a la expulsión de los regulares. Por otro lado, las relaciones entre los indígenas reducidos y no reducidos, lo que en términos conceptuales se traduce como la interacción entre el espacio sociocultural interno y externo de la reducción. La evidencia presentada en esta sección se orienta, por un lado, a concebir el espacio reduccional como un espacio permeable. En segundo lugar, trataré de establecer las lógicas que guían las identificaciones socioculturales en este espacio, o mejor, de determinar los móviles de la acción indígena. Hacia el final, sugeriré algunas hipótesis en torno de las teorías nativas de construcción de la alteridad que, a mi modo de ver, sustentan una visión muy diferente de la que acostumbramos considerar cuando hablamos de la identidad de los grupos étnicos.

BREVE RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

A pesar de la abundante literatura existente sobre las misiones de guaraníes, hasta el momento contamos con muy pocos estudios sobre las dinámicas locales de los pueblos y los movimientos poblacionales que coadyuvaron en su formación. Según suponemos, la generalización del etnónimo "guaraní misional" para referir a la región en cuestión, ha tendido

[2] En efecto, lo que Salomón y Guevara Gil llaman "entomología" de los dominios Americanos, el mecanismo de controlar las colonias por medio del aparato burocráctico, puede equipararse a esta particular modalidad de nombrar las pertenencias socioculturales.

[3] Sobre el modo como los discursos construyen lugares de subjetividad y producen efectos políticos y jurídicos ver Ramos (2005).

a simplificar excesivamente los complejos procesos de etnogénesis que afectaron localmente a estas poblaciones durante un período de casi dos siglos. La mayor parte de las *Historias* correspondientes al período de presencia jesuítica (1609-1768) brindan panoramas generales en los que es muy difícil reconocer situaciones específicas. Por su parte, las fuentes existentes, desde cartas anuas hasta relatos hoy conocidos como "crónicas" (especialmente escritas en el siglo XVIII), aportan datos aislados sobre la situación interna de cada pueblo misional, los procesos de incorporación de "neófitos", y otra información poblacional directamente ligada a la tarea pastoral (bautismos, matrimonios, confesiones, etc.). La documentación más significativa del período, que circulaba internamente en la Compañía de Jesús, recién comienza a salir a la luz del público general y no se encuentra estudiada de manera integral hasta ahora. Las contribuciones de la demografía histórica han sido especialmente importantes para integrar información y esclarecer la evolución de la población en términos numéricos durante todo el período de presencia jesuita, pero las características socioculturales, económicas y políticas de los grupos incorporados son prácticamente desconocidas hasta el momento.

Debe tenerse en cuenta que durante el siglo XVII, la acción de los jesuitas se desarrolló en regiones geográficas muy disímiles y distantes entre sí, teniendo un éxito dispar y, en algunos casos, efímero. Esa acción estuvo localizada en los cursos de los ríos (Guayrá, Itatines, Acaray-Iguazú, Tape, Paraná y Uruguay), lo que trajo aparejado el contacto y conversión de grupos que poseían distintos tipos de subsistencias y costumbres. No todos practicaban con la misma intensidad la agricultura como se ha tendido a suponer, sino que una parte importante de su dieta provenía de la pesca, la caza e incluso la recolección, dependiendo de la existencia de regiones de monte o cursos de agua. Por su parte, la introducción por parte de los jesuitas de nuevas técnicas d e cultivo, herramientas y de prácticas como la ganadería, transformó completamente las prácticas económicas de algunos de estos grupos, especialmente en las regiones meridionales. Esta variabilidad socioeconómica y ecológica tampoco es conocida con precisión hasta el momento. Durante el siglo XVII se produjeron numerosas migraciones poblacionales desde las regiones del Guayrá, el Itatín y el Tape, las cuales respondían a la destrucción de los primeros pueblos por parte de los *bandeirantes* paulistas que invadían los pueblos para capturar esclavos indígenas. Ellas también eran tributarias de la acción de los encomenderos, de la incursión de los grupos indígenas no reducidos llamados "infieles", de las

epidemias y la carestía (MAEDER, 1999). Estos factores llevaron a la relocalización de la población reducida en otras regiones y a frecuentes fragmentaciones y mezclas, en lo que podría considerarse como un verdadero proceso de "etnogénesis misional". A esto debe agregarse las situaciones de conflicto que afectaron la demografía y la jurisdicción territorial misionera en ciertos momentos de su historia, como el derivado de la firma del Tratado de Madrid en 1750 o el levantamiento de los comuneros de Asunción.

En el siglo XVIII, el régimen misional se consolida y se expande en base a un modelo urbanístico estándar. La población misional crece de manera notable superando las 100.000 personas en la región de los 30 pueblos guaraníes. Aunque la producción económica de los pueblos se encontraba bastante diversificada, durante el siglo XVIII se profundizó la especialización regional, destacándose la producción de dos productos en particular, la yerba mate y el ganado vacuno. Mientras pueblos como Corpus se mantenían ligados a la actividad yerbatera, otros como Yapeyú o San Miguel, adquirieron un perfil eminentemente ganadero. En este proceso de expansión los pueblos continuaron incorporando nueva población. Según algunos relatos, todas las zonas se encontraban rodeadas de "infieles" y, en muchos casos incluso, la población reducida mantenía tratos fluidos con los indios no convertidos. De ese proceso expansivo forma parte la creación de los pueblos de la región del Tarumá (San Joaquín y San Estanislao), fundados hacia la década de 1750, con el objeto de incorporar población denominada como "*caingua*", es decir, moradora del monte, que hasta ese momento solo había mantenido relaciones esporádicas con los indios reducidos.

Hasta el momento, cada una de las regiones en cuestión ha sido considerada separadamente, en especial, la que afecta a los llamados "siete pueblos orientales" (San Miguel, San Juan, San Ángel, San Lorenzo, San Luis Gonzaga, San Borja y San Nicolás), envueltos en la llamada "guerra guaranítica". Estos pueblos han recibido especial atención desde los años 40 hasta la actualidad, con particular énfasis en la cuestión demográfica (PORTO, 1943; MARTÍNEZ MARTÍN, 1998; GARCIA, 2009). Por su parte, la arqueología histórica ha contribuido a esclarecer las transformaciones territoriales que acompañan al proceso de formación de las misiones. En este sentido debe destacarse la producción brasileña, la cual ha subrayado no solo los aspectos urbanísticos, sino también la relación entre pueblos y estancias, la problemática general de la frontera entre Imperios Ibéricos y la

relación entre indios reducidos e "indios infieles" (GARCIA, 2009; BARCELOS, 2000; NEUMANN, 2000). En este sentido también es destacable el libro reciente del historiador uruguayo Diego Bracco (2005).

La contribución bibliográfica más importante al proceso de formación misional es el conjunto de trabajos realizados por la antropóloga Branislava Susnik (1965, 1966, 1979-80, 1981, 1984, 1990-91, 1993). La autora ha elegido como eje central de análisis las "estrategias indígenas", no solamente como salida individual o colectiva a situaciones de opresión económico-política sino también como acción que posee un significado socio-cultural. Susnik fue la primera en resaltar el fenómeno de la heterogeneidad étnica intrapoblacional que más recientemente ha sido abordada por otros trabajos (LEVINTON, 2003; WILDE, 2001, 2003a y b, 2007). La autora investigó los procesos de diferenciación étnica durante los siglos XVII y XVIII, fundamentalmente en los pueblos correspondientes de la jurisdicción del Paraguay Colonial. Susnik también realizó reconstrucciones cartográficas de los movimientos poblacionales de las misiones. Sus estudios articulan una gran cantidad de fuentes aportando interesantes intuiciones sobre los procesos de mestizaje y "criollización" de la población indígena, ocurridos incluso hasta el XIX.

Otra contribución importante al proceso de formación de las misiones es el trabajo de demografía histórica realizado por Ernesto Maeder, quien abordó en varios trabajos, a partir del análisis de los padrones existentes, todo el período misional e inmediatamente posterior a la expulsión de los jesuitas. Maeder analizó la evolución poblacional guaraní en términos numéricos determinando la incidencia de factores como la carestía y las epidemias en todo el período. El panorama presentado por el autor y sus colaboradores directos dejó abierto el camino para profundizar sobre la dinámica específica de cada región (MAEDER, 1989, 1999; MAEDER y BOLSI, 1974, 1976; LIVI-BACCI y MAEDER, 2004).

La historia social y económica hizo un aporte de inmenso valor en el estudio ya clásico de Magnus Mörner (1985, 1994) sobre el sistema político y económico de los jesuitas en el Río de la Plata, el cual constituye un antecedente insoslayable para el abordaje de las transformaciones económico-políticas de las misiones en el contexto regional general. También la serie de trabajos de Garavaglia (1983, 1984, 1987) constituyen referentes de fuste para la compresión de los procesos de formación de pueblos, particularmente en lo que respecta a la especificidad del "modelo jesuítico-guaraní" en el marco de los circuitos comerciales regionales. Este autor también

aborda la diferenciación económica regional de los pueblos bajo tutela jesuítica fundándose en un sólido análisis de las fuentes existentes.

Los trabajos correspondientes al período posterior a la expulsión de los jesuitas también ayudan a esclarecer algunos aspectos de la etapa previa, aportando datos sobre la conformación territorial y étnica de algunos pueblos. Entre los trabajos más importantes para reconstruir los procesos de este período desde un punto de vista político-institucional deben considerarse los libros de Maeder (1992; 2001) y Poenitz y Poenitz (1993). Estos trabajos tienen continuidad con muchos otros anteriores en la misma línea cuyo momento fundacional es un breve artículo de Mariluz Urquijo (1953) sobre los guaraníes después de la expulsión. Allí el autor refuta la conjetura de "la vuelta a la selva" guaraní posterior a la expulsión, la cual había sido sostenida por mucho tiempo en la historiografía. Basándose en fuentes de la época, el autor de marras demuestra que, en su mayoría, los guaraníes migraron a las ciudades, obrajes y haciendas donde desempeñaron oficios y especialidades aprendidas en las reducciones. Esta línea de investigación se retomó muchos años después con estudios demográficos e historiográficos sobre las poblaciones guaraníes después de la expulsión, las cuales han continuado hasta el presente (MAEDER y BOLSI, 1982; MARTÍNEZ MARTÍN, 2003).

La bibliografía previa conforma un cuerpo heterogéneo de enfoques y metodologías en el que confluyen varias disciplinas sin agotar, de ninguna manera, el planteo de nuevos temas e interrogantes. Los enfoques histórico-antropológicos más recientes han tendido a dar mayor relevancia a la dimensión de la práctica, específicamente a las experiencias de los actores indígenas, sus estrategias y formas locales de representación (LORANDI y WILDE, 2000). Esto ha llevado en varios casos a la relectura de las antiguas fuentes y el hallazgo de otras nuevas relativas al período jesuítico y posterior a la expulsión, dentro de la dispersión imperante.

ESPACIOS MISIONALES HETEROGENEOS

Hacia principios del siglo XVIII, las conocidas reducciones jesuíticas del Paraguay habían logrado instituir una nueva realidad sociocultural entre varios grupos guaraníes de la región. Como parte de este proceso cultural surgió la idea de que estos espacios expresaban una "vida política y cristiana" radicalmente opuesta al espacio ocupado por la población indígena no reducida, los "infieles" que circundaba los pueblos. Pero el largo proceso

de formación de las reducciones jesuíticas del Paraguay si bien implicó la fragmentación y desestructuración de las sociedades nativas, la reutilización y resignificación de elementos previos y la implementación de mecanismos de homogeneización étnica, tuvo importantes limitaciones marcadas por la naturaleza misma de las organizaciones políticas y económicas indígenas.

Aunque la homogeneidad era un fin importante, promovido por la Compañía de Jesús al nivel del discurso, en lo concreto los misioneros jesuitas optaron por soluciones pragmáticas permitiendo, en varios casos, un grado importante de heterogeneidad étnica al interior del espacio misional. Algunos pueblos fueron incorporando población de orígenes muy diverso llegando a conformar un mosaico multiétnico que conservó por mucho tiempo la diversidad. Probablemente el caso paradigmático en este sentido sea la reducción de Yapeyú, que integró población minuán y charrúa (LEVINTON, 2003)[4]. Otros pueblos como Jesús y Corpus integraron grupos guayaná, que hablaban una variante de las lenguas gê, muy diferentes al guaraní y grupos genéricamente conocidos como "monteses". Según una carta del jesuita Bernardo Nusdorffer escrita en 1737, también se incorporaron indígenas "guenoa" a los pueblos de San Borja, Concepción,

[4] Los jesuitas realizaron algunas experiencias reduccionales con los indios nómades generalmente de corta vida. Por ejemplo las mencionadas en la carta anua de 1659-62: la fundación del pueblo San Andrés Apóstol en que el padre Francisco Ricardo juntó 250 indios yaros a pocas leguas al sur de Yapeyú. En 1692, cuando los padres Antonio Bohem e Hypolito Dáctilo intentaron formar una reducción de charrúas llamada San Joaquín que tampoco llega al año de existencia. En el siglo XVIII se vuelve a intentar formar pueblos pero todas resultan tentativas frustradas (LEVINTON, 2003). Según informa una carta del gobernador Andonaegui, se hicieron intentos para reducir a los charruas poniéndolos bajo el control de los franciscanos. En 1750 informa el gobernador que "[..] logró mi Theniente de Santa fee Don Francisco de Vera y Mujica, dar con una porsion de tolderías en que hizo prisioneros trescientos y cuarenta y nueve charruas de ambos sexos, los que conduxo a dicha ciudad, y he dispuesto, se funde con ellos una reduccion poniendola al cargo de los RRP de San Francisco, por no tener los de la Compañía sujetos bastantes para ello [..] se hallaron [las tropas] al mismo tiempo imbadidos por un grusesso de Indios de barias naziones que por lugar inopinado, y secreto se internaron a distancia de [..] leguas de las Vivoras, logrando rovar y quemar dos estancias con los ranchos de su inmediación en que mataron cinco Personas y se llevaron una cautiva de nueve años, y a su retirada encontraron con cincuenta hombres de los nuestros, que por ser tan pocos lo s sitiaron en una estancia que se hicieron fuertes [..]" y lograron tomar algunas vacas y yeguas. Les siguen el rastro y les descubren a cuatro días de camino. Se enfrentan, pierden los indios 150 personas "entre muertos y prisioneros", solo muere un miliciano. Los indios pasan a nado un rio y se refugian en "un monte tan espeso que hera impracticable entrarles, ni bloquearlos por su mucha extensión, por lo que fue preziso retirarse los nuestros, y en la retirada se recuperó a la cautiva que havian llevado y se les quemó doscientas y una tolderías, quitandoles dos mil cavallos y yeguas, no dudo que estas acciones les servirá de freno para contenerse, y en su defecto intentaré nuevas salidas para seguridad de estos Paises, familias y Ganados" (Carta de Andonaegui, Buenos Aires, 17 de marzo de 1750, AGI, B.A. 303).

San Javier y San Nicolás, y otros "caribes" (probablemente tupies) al de San Ángel[5]. Las fuentes señalan que para la fundación de San Estanislao se llevaban guayanas de intérpretes junto con guaraníes cristianos (MACHÓN, 1996)[6]. Varios años después de la expulsión de los jesuitas, los guayanas incorporados a Corpus conservaban incluso un barrio propio (SUSNIK, 1966).

La superpoblación de algunos pueblos llevaba a la formación de nuevas colonias donde se mudaban algunos cacicazgos. Un memorial escrito en 1745 por el ya citado Nusdorffer mientras se desempeñaba como Provincial del Paraguay ordena la división de los pueblos de Santa Ana y Santo Ángel. El primer pueblo no debía pasar de las 218 familias y el segundo de las 200. La división de Santa Ana sería de los caciques Maraygua, Zacu, Tapiguara, Abucabi, Zaquerazi y Mabaeay, mientras que los otros caciques que se habían ofrecido permanecerían en el pueblo. Cada cacique debía llevar a todos "vasallos" y de ser insuficiente el número se completaría con "vasallos" ajenos, y lo mismo se haría con los caciques que quedaren en el pueblo, "de suerte que ninguno quede con menor número de vasallos"[7].

La posibilidad de convivencia de diversos grupos étnicos en un mismo espacio se mostró eficaz al punto que los jesuitas la implementaron en regiones como Chiquitos, en la misma Provincia Jesuítica del Paraguay, o Moxos, dependiente de la Provincia peruana de la Compañía. En el caso de Moxos encontramos distribuidos 10 grupos diferentes en 15 pueblos,

[5] Escribe Nusdoffer: "[..] frecuentes correrías a los infieles confinantes y solicitando la conversión de las naciones Guenoas, Cahrrúa, Mohanes y Cuañanas, y aunque el fruto no ha correspondido ha sus deseos y diligencias, se han agregado un buen número de Guañanas al peublo de Corpus, y de Guenoas, charruas y Mohanes a los de Yapeyú y San San Francisco de Borja" (carta de NUSDORFFER de 1745, citada por MACHÓN, 1996, p. 33). Querini por su parte informa que se agregaron 200 Charruas a Yapeyú, varios Guenoas a San Borja, 33 Minuanes a San Miguel y 9 a Santo Angel y 7 a San Nicolas (informe de QUERINI de 1747, citado por MACHÓN, 1996, p. 33).

[6] Llegan a Jesús 14 infieles de nación "gualachos", probablemente otra denominación para los guayana, donde los instruyó Cardiel con mucha dificultad por la diferencia lingüística con el guaraní (1738, citado por MACHÓN, 1996).

[7] El documento fue publicado por Furlong con el titulo "Memorial del Padre Provincial Bernardo Nusdorffer, en la Visita de 3 de febrero de 1745, para el Padre Superior de estas Misiones del Parana y Uruguay y sus Consultores. Nuestra Señora de Fe, 12 de febrero de 1745 (FURLONG, 1971, p. 127).

[8] En la región de Chiquitos se registran grupos Zamucos, Cayporotade, Turacba, Guijon, Tabica, Saraba, Saray y Tupi, Coerece, Quibicho, Matiminaja, Potorera. En la región de Moxos: Moxo: Loreto, Trinidad, San Javier, San Ignacio; Baure: Concepción, San Joaquin, San Martin y San Nicolas; Mure: San Simon; Mobina: Santa Ana, San Borja; Caniciaza: San Pedro; Cayubaba: Exaltacion; Itopama: Magdalena; Maracay: Reyes; Chapacura: El Carmen. (SANTAMARÍA, 1987).

mientras que en Chiquitos habitan 12 grupos en 7 pueblos[8]. Frecuentemente, esta opción multiétnica era resultado de imposiciones del medio, de la propia presión demográfica de cada grupo o de la subsistencia de conflictos interétnicos previos (SANTAMARÍA, 1987). Si bien no era la salida ideal al problema de la reducción, tampoco demostraba ser una realidad totalmente perturbadora, en la medida que la actividad productiva y la reproducción económica de los pueblos estuvieran garantizadas.

Los jesuitas detenían las tendencias políticas y culturales disgregadoras por medio de mecanismos inscriptos en el plano simbólico creando un sentido de pertenencia que iba más allá de las divisiones políticas y culturales preexistentes. Por ejemplo, rápidamente establecieron todo un lenguaje político que integrara a los líderes al nuevo esquema logrando una cohesión y estabilidad más o menos duraderas, sin atentar contra la autonomía que les había sido característica hasta entonces. La utilización de símbolos y rituales del poder resultó altamente eficaz en este sentido (WILDE, 2003c, 2004). Además, dentro de lo que podríamos llamar proceso de guaranización de la población reducida, buscaron unificar rasgos culturales de un buen número de parcialidades de diferentes orígenes. Lo "guaraní misionero" constituía en este sentido una categoría de pertenencia surgida del largo proceso de conversión indígena al cristianismo. Las características singulares de este *teko* o "modo de ser" guaraní todavía deben estudiarse. Por ahora solo baste decir que aparentemente fue muy permeable a elementos culturales ajenos (indígenas y no indígenas) y, como se deduce de las fuentes citadas, no excluyó un importante grado de heterogeneidad.

Ello probablemente también permita explicar el carácter fluido de las relaciones que las misiones mantenían con su ámbito exterior, más específicamente con la población no reducida.

EL ADENTRO Y EL AFUERA DE LA MISIÓN

Cabe destacar que si bien la historiografía misionera ha rebatido hace tiempo el mito del aislamiento económico y político de los guaraníes de las misiones aportando abundante evidencia sobre su participación económica en la región del Río de la Plata y el Paraguay (MÖRNER, 1985; GARAVAGLIA, 1983), ha seguido teniendo peso en el sentido común la visión según la cual el indio reducido integraba un espacio cristiano prístino y se distinguía radicalmente de la población dispersa de diferentes orígenes que circundaba las misiones. Los llamados "indios infieles", todavía son

considerados como "bárbaros" perturbadores del orden social misionero. Por otro lado, son tomados en bloque, sin considerar sus diferencias internas marcadas por estrategias y contextos políticos concretos[9]. En ellos se han resaltado generalmente las actitudes de hostilidad. Pero las fuentes locales nos llevan a matizar estas interpretaciones clásicas dando a entender que las actitudes de estos grupos en relación con los indios reducidos eran más bien ambivalentes.

Por otra parte, la relación de los grupos reducidos con los diversos elementos externos, en muchos casos era más abierta de lo que se cree. Algunos jesuitas se quejan de la dispersión que caracterizaba a la campaña y de las fugas permanentes de los indios reducidos para conchabarse en las estancias y obrajes abandonando los trabajos colectivos. Las fuentes también refieren a la relación de amistad que los guaraníes de los pueblos mantenían con algunos grupos "infieles" (LEVINTON, 2003). Estas solidaridades seguramente fueron una constante entre los guaraníes de algunas regiones aunque han sido generalmente invisibilizadas, reapareciendo en tiempos de crisis políticas y económicas. Tal es el caso del período que cubre la llamada "guerra guaranítica" en la que las milicias guaraníes se enfrentaron a los ejércitos español y portugués. En el controvertido diario de los sucesos que se atribuye al jesuita Tadeo Henis, se lee que varios caciques "gentiles" se ofrecieron para pelear junto a los guaraníes contra las tropas enemigas sirviendo como exploradores y espías[10]. En otros casos, charruas, minuanes y guenoas eran directamente convocados para confederarse con algunos sectores guaraníes misioneros involucrados en el conflicto[11].

Las fuentes posteriores a la expulsión de los jesuitas indican que estos contactos con los "infieles" se incrementaron. Por ejemplo, en la región de Yapeyú se acercaron varias familias minuanes pidiendo ser bautizadas y

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

[10] "han venido a los campos de San Juan "algunos Gentiles y Caciques barbaros, y se ofrecieron á si, y los suyos por auxiliares, y volviéndose después, fueron á recoger la gente" (HENIS, [1754] 1770, p. 49).

[11] "Yá empero los individuos de este y de los otros pueblos vecinos deliraban con guerras civiles y motines; porque algunos mas amantes de sus Pastores se dolian de lo que padecian, y los mas obedientes iban á concitar en su auxilio á los de la Cruz. Entretanto la parte contraria confederaba en su ayuda á los bárbaros gentiles Charruas. Por horas pues se temia, que de esta pavesa rebentase un incendio. Llegó no obstante á tiempo una orden del Padre Provicnial, para que se mudasen los Curas, que servian de tropiezo á los ofendidos" (HENIS, [1754] 1770, p. 59).

endoctrinadas[12]. Algo parecido ocurrió en San Miguel[13], San Nicolás[14] y San Borja[15]. En este contexto es claro que los minuanes ponderaban las ventajas y desventajas de formar parte del sistema reduccional. Pocos años después, cuando los pueblos guaraníes entran en decadencia, son los mismos indígenas reducidos los que optan por fugarse a las tolderías minuanes. En 1778, una carta del corregidor indígena de Yapeyú lo expresa de manera clara. Escribe que hace años que se hallan las estancias y puestos del pueblo

[12] Una de ellas informa que se acercaron al pueblo de Yapeyú cuatro minuanes diciendo al cura que querían bautizarse y traer a su familia: "Señor el Pe Cura mando a unos deste Pueblo en procura de los Minuanes a atraerlos a la Cristiandad con q vinieron quatro aber al Cura diciendo q de sean Bautisarse y que traera la Familia; supongo q damos en buena paz con mucho anhelo de trabajar [...] Ruego a nuestro Señor le conserbe larga vida para amparo de pobres" Carta de Gregorio de Soto al gobernador. Yapeyu, 27 de Agosto de 1768 (AGN IX.6.10.7).

[13] A lo pocos meses expresaba el cura del pueblo que ya tenía "catorce infieles" en el pueblo enseñándoles doctrina cristiana. También informa que se habían acercado a la capilla de San Miguel tres caciques Bojanes y minuanes con sus familias respectivas cuyos hijos ya tenía en escuela de doctrina y primeras letras: "Participo a VE como ya tengo catorce infieles en este Pueblo en señandolos la Doctrina Christiana y oy dia de la fecha me retiro a la capilla de Sn Miguel a esperar a tres Casiques de los Bojanes, y minuanes que ya se hallan inmediatos a dicha Capilla con las familias de sus comandos que handecer decrecido numero segun me tienen dicho dichos Casiques cuyos hijos ya tengo en escuela de Doctrina y primeras letras; y es de advertir Señor que los mas son lenguarases por lo que me veo afligido considerando la gran carga que tengo sobre mis deviles ombros y sera mayor en llegando esta gente para lo que me considero solo que aunque tengo Compañero no me puede ayudar. por no saber la lengua destos, por lo que susito a VE haga con mi Pe Provl me despache adminus dos lenguarases por que de no ser no me serviran de alivio en beneficio deste Pueblo favor que espero del gran se lo de VE cuya vida ruego al Señor guarde muy felizes años" Carta de Fray Marcos Ortiz al Gobernador, Yapeyú, 7 de noviembre de 1768 (AGN IX.6.10.7).

[14] Para diciembre del mismo año llega información de que los minuanes se han acercado a la estancia de San Borja para visitar al cura Bernardino Frutos y le hablaron de la posibilidad de cristianizarse pero piden a cambio "algunas cosas". También en San Nicolás, el cura informa que se hacen diligencias para la reducción de un grupo de minuanes que habitan en la estancia del pueblo. Se le responde que actúe con cautela "porque no nos engañen y burlen". Con respecto a Yapeyú se informa que se han recogido algunos minuanes y se les gratificó pero ya no estaban todos los que al principio: "Unos Indios Minuanes, que están en la Estancia de San Borja vinieron a veer al Rdo Pe Cura Fr Bernardino Frutos y hablandoles de Christianarse le dieron esperanzas lo q me participo dicho Pe Cura, y yo les escrivi a los Caziques una carta animandoles y llamandoles a la Christiandad ellos me han respondido que lo haran pero me piden algunas cosas pero esso no lo veeran sino quando verdaderamente se conviertan.

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

[15] Al año siguiente, las noticias son menos optimistas. Una carta del mismo pueblo de Yapeyú señala que los minuanes que habitan allí tienen al administrador a engaños y que es difícil mantenerlos habiendo huido dos de ellos a nado por el río Uruguay, uno murió en el intento y el otro se escapó a los toldos: "[..] sobre los infieles minuanes poca esperanza hay

combatidos por los minuanes que roban caballadas y matan a los naturales, "y a los que les dejan con vida les quitan la ropa y cuanto tienen". Y continúa informando que estos indios, prácticos en las campañas, no sólo sirven de baqueanos a los "guaderíos" que se ocupan del contrabando, sino que también albergan a cuantos guaraníes se desertan de los pueblos y les venden los caballos que roban en todas las estancias de los pueblos. Los minuanes junto con los charrúas, prosigue, se unen con negros, españoles, portugueses e indios guaranís que se han ausentado de sus pueblos para robar "cuantas caballadas tienen en sus estancias, y por consiguiente matan a los naturales que se hallan empleados en la custodia de las Haciendas de campo". Y concluye que a los "infieles" no les conviene hacer la paz pues conceptúan que manteniendo la guerra y las hostilidades obtienen mayores ventajas, "por la proposición que tienen de vender las caballadas y ganados a los portugueses, quienes además de pagarles su importe los regalan y agasajan con dádivas por la utilidad y beneficio que le reporta para sus establecimientos"[16]. Más tarde relata un informe que un grupo de nicolasistas fugados de su pueblo se dedicaban al saqueo de las estancias de la zona comandados por un líder llamado Chumacera y que proclamaban como

que a engaños nos tienen sin quererse dar solo los que estan en este pueblo se lograra ello; el Padre Cura dice que hara ahora que vengan; dos se huyeron que anado se echaron el Uruguay uno se ahogó el que salió fue a dar alos Toldos [..]" (carta de Gregorio de Soto, Yapeyú, 8 de febrero de 1769, AGN IX.18.5.1) Luego se informa que la conversión de los minuanes del pueblo se ha reducido a seis varones, siete mujeres y cinco muchachos. El siguiente fragmento ilustra la dificultad del trato con estos grupos cuya ambigüedad debía resultar irritante para varios funcionarios de la época: "[..] los minuanes lo que quieren es poner en contribución a este pueblo el otro día vino un cacique a verme y me dijo venía a ver lo que le daba y apurandole por su resolución a hacer se cristiano me dijo que iría a sus toldos y que lo vería, he encargado al capataz que va hacia la estancia de Santa Ana cerca del río Negro que los trata de paz y que los anime a hacerse cristianos y que si se resuelven que vayan dos o tres caciques a ver a vuestra excelencia que yo les daré licencia y haré conducir, no se lo que resultará a esta acción muy arraigada en su idolatría, y solo a fuerza y transportados serán cristiano." "Señor. La conversión de los minuanes de este pueblo de Yapeyú se ha reducido a seis varones siete mujeres y cinco muchachos que están en este pueblo, y el otro día se escapó uno a nado y pasó el Uruguay y se fue a los toldos esto ha sido un favor del reverendo Padre cura yo le alabo su buen deseo pero su cumplimiento lo veo algo remoto pues los minuanes lo que quieren es poner en contribución a este pueblo el otro día vino un cacique a verme y me dijo venía a ver lo que le daba y apurandole por su resolución a hacer se cristiano me dijo que iría a sus toldos y que lo vería, he encargado al capataz que va hacia la estancia de Santa Ana cerca del río Negro que los trata de paz y que los anime a hacerse cristianos y que si se resuelven que vayan dos o tres caciques a ver a vuestra excelencia que yo les daré licencia y haré conducir, no se lo que resultará a esta acción muy arraigada en su idolatría, y solo a fuerza y transportados serán cristiano." (Carta de Francisco Bruno de Zavala a Francisco de Bucareli. a Pueblo de Yapeyú a 9 de febrero de 1769, AGN IX.18.5.1).

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

jefe al cacique Batu de los minuanes a cuya toldería habían enviado sus mujeres y bienes (POENITZ, 1985, p. 8).

Parece lógico pensar que la opción de muchos guaraníes por mezclarse con los infieles y otros grupos de diferente procedencia étnica de la campaña era una consecuencia de la situación interna de los pueblos en la década de 1770. Como informa el corregidor y cabildantes del pueblo de San Juan en octubre de 1773, "muchos se han retirado a los campos al asilo de los ynfieles minuanes por solo librarse del Rigor de la hambre [...]"[17]. Dada la situación, las tolderías minuanes servían de asilo a cuanto guaraní desertara de los pueblos misioneros[18].

La debilidad de los referentes estatales propiciaba en buena medida estos movimientos[19]. En trabajos anteriores he insistido en las características de un "paradigma de movilidad" como base de los comportamientos de los actores en la comarca misionera (WILDE, 2001, 2003a, 2003b). Los espacios por excelencia para el desenvolvimiento de este paradigma eran las estancias y el monte, de donde se obtenía lo básico para la subsistencia y reproducción social desde ganado y yerba hasta mujeres cautivas. Pero estos paisajes, sobretodo constituían una atracción por ser simbólicamente eficaces para la estrategia de desmarcación sociocultural, es decir, la imposibilidad de ser categorizado de manera clara y fija por las autoridades. Estos actores eran capaces de circular sin sujetarse a ninguna pertenencia particular, lo que les permitía evadir controles y construir nuevos códigos de autoridad. El espacio interno misional poseía por lo tanto un horizonte definido por la

[17] Pueblo de San Juan, 7 de octubre de 1773 (AGN IX.9.22.2.7).

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

[19] Una evidencia de la debilidad de los referentes Estatales y de la búsqueda de los pobladores de cierto margen de libertad es el caso de un "cacique portugués" que en 1800 solicitó pasarse de los dominios portugueses a los españoles. Escribe un funcionario al gobernador del Paraguay que el cacique mencionado suplicó que se le señalen tierras para establecerse con su gente. El funcionario informa que tiene al cacique y su gente "puestos en camino" y que le han "suplicado encarecidamente el que se les conceda esta suplica sin embargo de haber alistado cincuenta hombres para arrearlos, y por su sumisión y humildad, no les he manifestado rigor antes bien he continuado con el uso de la piedad [...]". El gobierno concede al cacique su pedido. Se le otorgan tierras en las cercanías del río Jejuy aportándoseles reses de los pueblos de San Joaquín y San Estanislao. Cartas relacionadas con traslado de cacique y su familia a las cercanías del Río Jejuy, c. Enero 1800. ANA (SH) vol. 181, n. 9. Sobre los sujetos ambiguos de la campaña ver Wilde (2003b).

movilidad que se abría hacia el territorio de las estancias y yerbales, o sea, más allá de los límites étnicos[20].

Hasta aquí he argumentado que la heterogeneidad sociocultural y la permeabilidad entre el adentro y el afuera son dos aspectos que definen el espacio misional de manera constante, intensificándose en ciertas regiones y períodos. En esta dinámica, los fines políticos parecen estar por encima de las identidades étnicas.

Ahora bien, cabe preguntarse si a lo largo del proceso existe alguna otra causa, fuera de los rigores de la explotación económica, que impulse las mezclas y movimientos poblacionales[21]. ¿Cuál es la base de la solidaridad entre indígenas reducidos y no reducidos? ¿Cuál es la lógica nativa que guía los intercambios? ¿Qué noción de territorialidad subyace a estos? ¿Cómo conciben los guaraníes su pertenencia sociocultural en un ámbito signado por los movimientos y la ambigüedad?

Antes de intentar una respuesta expondré algunos datos que a mi modo de ver son iluminadores.

Hacia la década de 1760 el jesuita Segismundo Asperger refiere a la situación de un pueblo de minuanes formado en las tierras de San Borja. Escribe que varios se van paseando a ver a sus parientes, y llevan consigo algunos guaraníes de San Borja como amigos suyos[22]. En 1769, el nuevo cura de Yapeyú escribe al gobernador Bucareli que sean enviados a la nueva reducción de San Francisco de Paula todos los guayanás que se encuentren casados en pueblo de Corpus, pues se le ha reclamado por ellos, "que todos son parientes"[23]. Hacia 1770, el administrador del pueblo de Jesús informa de la llegada a la estancia de su pueblo de algunos indios "Cainguas

[20] Sobre la problemática de los indios infieles es posible encontrar numerosos legajos conteniendo documentación inédita en el Archivo General de la Nación (Buenos Aires), además de la documentación publicada. Como referencia puede tenerse en cuenta el siguiente listado: sobre Minuanes y charrúas, AGN IX.39.5.5; AGN IX. 23.7.4 (l. 23, e. 753, 1808); AGN IX.36.2.6 (l. 66, e. 38, 1794); AGN IX.39.5.5; AGN IX.32.1.7; AGN IX.18.5.1; AGN IX.17.6.1; AGN IX.38.1.3 (1790). Sobre Abipones y mocobíes (Guaycurúes), AGN IX. 32.7.5 (l. 59, e. 8, 1809); AGN IX. 35.2.5 (l. 15, e. 18, 1780); AGN IX.38.1.7 (l. 177, e. 1, 1803); AGN IX.35.9.3 (L53E50, 1783); AGN IX22.2.7; AGN IX.18.5.1. Sobre Guayanas: AGN IX.18.5.1; AGN IX.22.2.7. Sobre cainguas: AGN IX.18.5.1; AGN IX.22.2.7.

[21] Para una descripción de la situación postjesuítica de los pueblos guaraníes ver el clásico de Mariluz Uquijo (1953) y el completo estudio de Ernesto Maeder (1992).

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

[23] AGN IX. 18.5.1, citada por Machón (1996, p. 65).

infieles" que son dóciles y "se tratan de parientes con los del Jesús"[24]. Un capataz informa que

> [...] los cainguas [han] preguntado por sus parientes que habitan en este pueblo se despidieron diciendo iban a acabar de hacer sus chacras, por que se han mudado a el Monday; próximo a la estancia de San Javier, y sitio donde se redujeran estos por lo que se nombra este pueblo Jesús del Monday. Por que fue su primer población: desde donde luego que acaben de saborear volverán muchos con sus mujeres, y hijos, de lo que podía dar parte a sus superiores.[25]

La conclusión es incuestionable: el parentesco opera como articulador de las relaciones ente los indios reducidos y los indios infieles. En otras palabras, constituye un mecanismo que sobrepasa las fronteras entre el espacio interno y el espacio externo misional.

Más evidencia. Durante las operaciones de expulsión de los jesuitas de los pueblos misioneros, el funcionario Zavala escribe que un indio cacique del pueblo de San Juan suplica que le sean enviados su madre, un hermano y una hermana que se encuentran en Itapúa, otro de los pueblos guaraníes, donde también se encuentran sus *mboyas* o indios de su cacicazgo[26].

De aquí se infiere que las redes de solidaridad basadas en el parentesco además servían de sustento a la organización cacical. Estas solidaridades o reciprocidades parentales condicionaban la lealtad hacia los líderes. Este no es un dato menor ya que, como se sabe, el cacicazgo constituía un aspecto central en la organización de la vida política y económica de los pueblos misioneros.

Dejando de lado la discusión sobre si el cacicazgo fue una institución inventada o preexistente, es importante destacar que su importante grado de autonomía y su pervivencia durante largos períodos son indicativos de heterogeneidad política y cultural. Los padrones posteriores a la expulsión de los jesuitas muestran datos significativos en este sentido. En primer lugar existen cacicazgos sobredimensionados frente a otros prácticamente vacíos de población o prácticamente disueltos por muerte o fuga de sus miembros. En segundo lugar, el número de cacicazgos y la cantidad de población por pueblo no son correlativos. Es decir que en ciertos pueblos una población

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

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

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

relativamente grande puede poseer pocos cacicazgos mientras que en otros encontramos muchos cacicazgos para una población relativamente pequeña[27]. Como señalé, esto puede constituir una nueva confirmación sobre la preservación de un importante grado de heterogeneidad cultural y política dentro de los pueblos; heterogeneidad interna que, junto con la fluidez de los intercambios con el afuera "infiel", se muestra como la doble cara de un mismo hecho: la concepción dual de la identidad guaraní con respecto a los elementos externos.

Antes de explayarnos conviene plantearlo como interrogante: ¿Cuáles son las bases de esta supuesta "tolerancia" guaraní con la heterogeneidad interna? ¿Cuáles son las bases de la actitud guaraní de apertura hacia lo ajeno a propósito de los intercambios con la población "infiel"? Mi sospecha es que tenemos aquí algo más que una simple estrategia coyuntural. Es posible encontrar evidencia de tal apertura guaraní hacia el otro, inscripta en las relaciones de parentesco, ya desde los primeros años de la conquista. En otro plano, también encontramos evidencia sobre la apropiación por parte de los líderes religiosos guaraníes de poderes simbólicos de los religiosos jesuitas en las primeras décadas del siglo XVIII, como una vía de incrementar sus propias capacidades para combatirlos[28].

Esta capacidad de absorción guaraní de la otredad hunde sus raíces en una concepción dual de los guaraníes sobre sí mismos. A lo largo de su historia este pueblo alternó dos principios de relación con el otro, uno inclusivo y otro exclusivo. Esta doble actitud se expresa lingüísticamente en el empleo de dos términos para la primera persona del plural, el *ñande* o

[27] En un padrón de 1799 se observa que mientras pueblos como Santa Rosa o Santiago poseen entre 21 y 26 cacicazgos y una población de aproximadamente 1500 personas, otros como San Ignacio Miní poseen 72 cacicazgos y 1.817 personas. Estos datos, revelan la persistencia de la autonomía de los cacicazgos que generalmente evitan mezclarse unos con otros. También indican que en algunos pueblos quizás existió un grado mayor heterogeneidad política, la que aumentaba en relación directa con el número de cacicazgos (SUSNIK, 1966).

[28] Salomón y Schwartz identifican tres mecanismos o patrones de inclusión del otro por parte de las sociedades invadidas, el primero es la asignación de un lugar al otro en el sistema de parentesco (cumpliendo el cautiverio y la adopción una función parecida), caso que constatamos con respecto a los guaraníes. Un segundo patrón es la inversión etno-etnográfica según la cual se incluye en mapas preexistentes de relaciones externas a los nuevos actores, al modo de clases familiares de otredad. El ejemplo típico es la incorporación de figuras míticas o deidades de los dominados en el panteón de los dominadores. El tercer patrón es la conceptualización mítica de los otros, asemejando el dominio de los extraños al dominio de los primordiales. Así por ejemplo se capturan poderes de los invasores por medio de actos sagrados e innovación religiosa (SCHWARTZ Y SALOMON, 1999).

"nosotros" que incluye al interlocutor y el *ore* o "nosotros" que lo excluye (CHAMORRO, 2004). Resulta desafiante pensar que esos dos principios opuestos y complementarios marcaron el ritmo de conservación e innovación de elementos culturales, políticos y religiosos en el contexto misional durante toda la historia de las misiones. Esta aserción supone que los guaraníes fueron capaces de regular su propio proceso de transformación sociocultural y renovar sus propias tradiciones para mantenerlas a lo largo del tiempo[29].

A MODO DE CONCLUSIÓN

El análisis previo, centrado en la dinámica misional paraguaya, nos muestra el desfase que existe entre, por un lado, un discurso del orden basado en las clasificaciones étnicas, que servía de fundamento para la construcción imaginaria de una oposición radical entre el espacio cristiano y el espacio infiel. Por otro lado, las prácticas concretas de relación e intercambio entre algunos de los diversos actores de la campaña, que nos revela más bien un espacio de límites étnicos difusos, permeables, ambiguos. En este espacio, la lógica que guía a los actores sociales es la de la desmarcación étnica, en tanto medio que permite evadir las imposiciones de la administración colonial. La ambigüedad de esos límites, producida por los permanentes intercambios entre el espacio interno y el espacio externo de las misiones, aparece como una constante que se hace más visible después de la expulsión de los regulares de la Compañía de Jesús, pero que ya existía en la época anterior a la manera de un "registro oculto". Los jesuitas se veían obligados a sostener en la teoría, la existencia de un espacio cristiano prístino, y en la práctica, a aceptar la ambigüedad siempre que no perturbara la organización misional[30].

La naturaleza misma de este espacio sociocultural limita considerablemente el análisis que podemos hacer partiendo de categorías étnicas.

[29] La etnología brasileña de cuño estructuralista ha desarrollado especialmente estas ideas a partir de la obra monumental de Lévi-Strauss. Ver especialmente los trabajos de Eduardo Viveiros de Castro (2002) y Carlos Fausto (2005). Para un abordaje general ver Wilde y Schamber (2006).

[30] En un trabajo anterior y contra lo que aquí sostengo sobredimensioné el carácter segregacionista de la política jesuítica. Si bien es claro al nivel del discurso oficial de la orden el purismo de esta política, es posible constatar que en la práctica se relativizaba considerablemente (WILDE, 1999).

Éstas resultan simplificaciones excesivas de la fluida dinámica poblacional que imperó en el territorio analizado durante el siglo XVIII, incluso de la realidad concreta de un conjunto reduccional específico. En un caso como en otro resulta ingenuo establecer un tipo particular de comportamiento indígena para tal o cual pertenencia o categoría sociocultural. El movimiento concreto de los actores exige por lo tanto hacer a un lado la problemática de las clasificaciones étnicas para utilizar variables de análisis más complejas y operativas.

He sugerido que el parentesco es una de las claves para interpretar el sentido nativo de la movilidad y las vinculaciones entre los espacios reducidos y los espacios "infieles". El parentesco, además de constituir la base de los cacicazgos indígenas que dinamizaban la vida interna de los pueblos, servía de vehículo para la articulación social de actores concretos más allá de los límites territoriales de un pueblo o los límites étnicos de un grupo. Dada la ausencia de un Estado que interpelara a los actores de manera directa, en todo caso la existencia de un territorio virtualmente definido en Tratados pero cuyos límites no tenían efecto, las dinámicas locales concretas se fundaban en interacciones concretas cara a cara. En estas circunstancias, el parentesco – y a partir de él el cacicazgo – permiten pensar en formas alternativas de percepción del territorio que van más allá de lo étnico.

Las fuentes exigen una reconceptualización del análisis de las identificaciones en términos más dinámicos, acordes con el punto de vista nativo. He tratado de mostrar que tal punto de vista puede no haber exigido un dualismo excluyente segregación-asimilación, sino que a lo largo del tiempo alternó principios de exclusión e inclusión de elementos externos. Entre esas dos posiciones alternantes, de carácter estructural, quizás haya que buscar un tercer lugar, por así decir, emergente, en el que las nuevas categorías surgen como salida temporaria al dilema epistemológico que plantea la identificación.

Artigo em 17 de março de 2009.
Aprovado em 29 de abril de 2009.

REFERÊNCIAS

BARCELOS, Artur H. F. *Espaço e arqueologia nas Missões Jesuíticas*: o caso de São João Batista. Porto Alegre: EDPUCRS, 2000.

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

BARTH, Fredrik. *Ethnic Groups and Boundaries*. The Social Organization of Culture Difference. Illinois: Waveland Press, 1998.

BOCCARA, Guillaume. Fronteras, mestizaje y etnogénesis en las Américas. En MANDRINI, Raul; PAZ, Carlos. *Las fronteras hispano-criollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII y XIX*: 63-108. Neuquén, Instituto de Estudios Históricos Sociales, Centro de Estudios Históricos Regionales, Universidad Nacional del Sur, 2003.

BRIONES, Claudia. *La alteridad del "cuarto mundo"*. Una deconstrucción antropológica de la diferencia. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1997.

CHAMORRO, Graciela. La buena palabra. Experiencias y reflexiones religosas de los grupos guaraníes. *Revista de Indias*, LXIX (230): 117-140, 2004.

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

FAUSTO, Carlos. "Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI-XX)". *Mana, Estudos de Antropologia Social* 11 (2): 385-418, 2005.

FURLONG, Guillermo. *Bernardo de Nusdorffer y su "Novena Parte" (1760)*. Buenos Aires: Ediciones Theoria, 1971.

GARAVAGLIA, Juan Carlos. *Mercado interno y economía colonial*. Tres siglos de la yerba mate. México: Grijalbo, 1983.

_____. Un modo de producción subsidiario: la organización económica de las comunidades guaranizadas durante los siglos XVII-XVIII en la formación regional altoperuana-rioplatense. Assadurian, C. S. (comp.). *Modos de Producción en América Latina*, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1984.

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

GARCIA, Elisa Frühauf. *As diversas formas de ser índio*: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

GUEVARA GIL, Jorge Armando; SALOMON, Frank. La visita personal de indios: ritual político y creación del "indio" en los Andes Coloniales. *Cuadernos De Investigación*, PUCP/Instituto Riva-Agüero, 1:15-48, 1996.

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

LEVI-STAUSS, Claude. *Seminario*: La identidad. Madrid: Ediciones Petrel, 1981.

LIVI-BACCI, Massimo; MAEDER, Ernesto J. "The Missions of Paraguay: The Demography of an Experiment". *Journal of Interdisciplinary History* XXXV (2): 185–224, 2004.

LORANDI, Ana María; WILDE, Guillermo. Desafío a la isocronía del péndulo. Acerca de la teoría y de la práctica de la antropología histórica. *Memoria Americana, Cuadernos de Etnohistoria*, 9: 37-78, 2000.

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

MAEDER, Ernesto. La población de las Misiones de guaraníes (1641-1682) Reubicación de los pueblos y consecuencias demográficas. *Estudos Iberoamericanos*, 15 (1): 49-68, 1989.

_____. *Misiones del Paraguay, conflicto y disolución de la sociedad guaraní*. Madrid: Mapfre, 1992.

_____. De las misiones del Paraguay a los Estados nacionales. Configuración y disolución de una región histórica: 1610-1810. *Missões Guarani. Impacto na sociedade contemporanea*. GADELHA, Regina (ed.). Sao Paulo: Educ-Editora da PUC-SP, 1999.

_____. *Los bienes de los jesuitas*. Destino y administración de sus temporalidades en el Río de la Plata 1767-1813. Resistencia: IIGH/CONICET, 2001.

MAEDER, Ernesto; BOLSI, Alfredo. La población de las misiones guaraníes entre 1702 y 1767. *Estudios Paraguayos* II (1): 111-137, 1974.

_____. Evolución y características de la población guarani de las misiones jesuíticas. 1671-1767. *Historiografía. Revista del Instituto de Estudios historiográficos*, 2: 113-150, 1976.

_____. La población guaraní de la provincia de Misiones en la época post-jesuítica. *Folia Histórica del Nordeste*, Resistencia, 5: 60-106, 1982.

MARILUZ URQUIJO, José María. Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas. *Estudios Americanos*, 6 (25): 323-330, 1953.

MARTINEZ MARTÍN, Carmen. Datos estadísticos de población sobre las misiones del Paraguay, durante la demarcación del Tratado de Límites de 1750. *Revista Complutense de Historia de América*, 24: 249-261, 1998.

_____. El Padrón de Larrazábal en as misiones del Paraguay (1772). *Revista Complutense de Historia de América*, 29: 25-50, 2003.

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

_____. *Local Communities and Actors in Latin America´s Past*. Stockholm: Institute of Latin American Studies, 1994.

NEUMANN, Eduardo S. Fronteira e identidade: confrontos luso-guarani na Banda Oriental. 1680/1757. *Revista Complutense de Historia de América*, Madrid, 26: 73-92, 2000.

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

POENITZ, Edgar; POENITZ, Alfredo. *Misiones, provincia guaranítica*. Defensa y disolución (1768-1830). Posadas: Ed. Universitaria. Universidad Nacional de Misiones, 1993.

PORTO, Aurélio. *História das Missoes orientais do Uruguai*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943.

RAMOS, Ana. Disputas meta-culturales en la antesala de un juicio. El caso "Benetton contra Mapuche". En: WILDE, Guillermo; SCHAMBER, Pablo (comps.). *Historia, poder y discursos*. Buenos Aires: Editorial SB, 2005.

SANTAMARÍA, Daniel. Fronteras indígenas del Oriente boliviano. La dominación colonial en Moxos y Chiquitos, 1675-1810. *Boletín Americanista*, 36: 197-228, 1987.

SCHWARTZ, Stuart; SALOMON, Frank. New Peoples and new kinds of People: Adaptations, Readjustment, and ethnogenesis in South Amercian Indigenous Societies (Colonial Era). SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart B. (ed.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*.Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Volume III: South America, p. 443-501.

SIDER, Gerald. Identity as History. Ethnohistory, Ethnogenesis and Ethnocide in the Southeastern United States. *Identities Global Studies in Culture and Power*, New Hampshire, v. 1, 1994.

SUSNIK, Branislava. *El Indio Colonial del Paraguay I*: El Guarani colonial. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero" (MEAB), 1965.

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

_____. *Los aborígenes del Paraguay, II. Etnohistoria de los Guaraníes*. Epoca colonial. Asun-ción-Para-guay: MEAB, 1979-80.

_____. Las relaciones interétnicas en la época colonial (Paraguay). *Suplemento Antropológico*, Asunción, XVI (2): 19-27, 1981.

_____. La cultura indígena y su organización social dentro de las misiones jesuíticas. *Suplemento Antropológico*, Asunción, XIX (2): 7-19, 1984.

_____. *Una visión socioantropológica del Paraguay*. Asunción del siglo XVIII: MEAB, 1990-91.

_____. *Una visión socioantropológica del Paraguay*. XVI – ½ XVIII. Asunción del siglo XVIII: MEAB, 1993.

TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América*. El problema del Otro. México: Siglo XXI, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WILDE, Guillermo. "¿Segregación o asimilación? La política indiana en América Meridional a fines del período colonial". *Revista de Indias*, LIX (217): 619-644, 1999.

_____. Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas. Dinámicas políticas y prácticas simbólicas. *Revista Complutense de Historia de América*, 27: 69-109, 2001.

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

_____. Orden y ambigüedad en la formación territorial del Río de la Plata a fines del siglo XVIII. *Horizontes Antropológicos*, 19: 105-135, 2003b.

_____. Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de guaraníes. *Revista Española de Antropología Americana*, 33: 203-229, 2003c.

_____. El ritual como vehículo de experiencias sonoras indígenas en las doctrinas jesuíticas del Paraguay (1609-1768). *Música colonial iberoamericana: interpretaciones en torno a la práctica de ejecución y ejecución de la práctica*: 43-57. RODÓN, Victor (comp.). Actas del V Encuentro Científico Simposio Internacional de Musicología, V Festival Internacional de música renacentista y barroca aericana "Misiones de Chiquitos". Santa Cruz de la Sierra: APAC, 2004.

_____. "Prestigio indígena y nobleza peninsular: la invención de linajes guaraníes en las Misiones del Paraguay". *Jahrbuch für Gechichte Lateinamerikas*, 43: 119-145, 2006.

_____. Estrategias indígenas y límites étnicos. Las reducciones jesuíticas del Paraguay como espacios socioculturales permeables. *Anuario del Instituto de Estudios Históricos y Sociales*, 22: 213-240, 2007.

WILDE, Guillermo; SCHAMBER, Pablo (comp.). *Simbolismo, Ritual y Performance*. Buenos Aires: Editorial SB, 2006.