

Guillermo Wilde (Buenos Aires)

**Algunas notas sobre la formación
del Estado jesuítico del Paraguay¹**

Desde el siglo XVII, las misiones jesuítico-guaraníes del Paraguay vienen apareciendo como tópico recurrente en la literatura histórica y de ficción. Ya en coincidencia con la formación de los primeros pueblos de misión, los jesuitas escribieron cartas edificantes difundiendo por el suelo europeo noticias sobre aquel apartado rincón de los dominios coloniales americanos. La escritura de los jesuitas estaba estrictamente condicionada por las máximas de la orden y generalmente se nutría del fervor religioso de los misioneros. Aunque frecuentemente mezcladas con datos imprecisos o relatos de ficción, muchas de estas informaciones son de gran valor etnográfico para el conocimiento de las sociedades nativas de aquel momento.

Las noticias sobre las misiones de guaraníes hicieron eco rápidamente en la medida que parecían una realización del imaginario europeo sobre un mundo cristiano utópico. Sin embargo, tempranamente las opiniones sobre las misiones guaraníes se polarizaron en torno de posturas ideológicamente contrapuestas asociadas con el apoyo o el rechazo hacia la Compañía de Jesús. De un lado, las posturas apologéticas estaban, como es lógico, claramente representadas en los escritos de los jesuitas que fueron variando a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Son ejemplos, en este sentido, *Historias* como las de Lozano, Charlevoix, Del Techo y Muriel, a las que deben agregarse extensas cartas y relaciones como la bien conocida de José Cardiel. Las visiones idealizadas alcanzan su máxima expresión en escritores no jesuitas como Ludovico Muratori que en su conocida obra *El cristianismo Feliz* utilizó ampliamente la documentación producida por la orden. Más tarde, el jesuita José Peramás compararía la organización reduccional guaraní con la República de Platón. La tradición apologética tiene continuidad hasta el siglo XX en que escritores jesuitas como

1 Este trabajo se realizó en el marco de una beca de DAAD para realizar una estancia de trabajo doctoral en las ciudades de Hamburgo y Berlín entre febrero y mayo de 2003. Agradezco al Prof. Dr. Werner Thielemann la invitación que me hizo a participar del presente Congreso Internacional.

Mateos, Hernández o Furlong dedicarán sendas obras y recopilaciones de documentos referidas a los pueblos de misiones.

Como reacción a las posturas apologéticas surgirían las llamadas posturas “detractoras” que se formalizan especialmente durante el siglo XVIII. Estaban representadas por los escritores ilustrados que se manifestaban abiertamente en contra de la Compañía de Jesús, como símbolo del poder monárquico. Fueron ilustrados ibéricos –como el Marqués de Pombal en el caso de Portugal o el secretario Rodríguez de Campomanes en el caso de España– los que con mayor fuerza atacaron a los jesuitas. Incluso no es difícil suponer que detrás de sus diatribas se diseñaba el plan para la expulsión de los jesuitas de todos los dominios americanos, lo que ocurrió en 1767, y la posterior supresión de la orden. No obstante hay que destacar que, por contraste con los ilustrados ibéricos, los de origen francés, dentro de un tono generalmente hostil hacia la Compañía de Jesús, guardaron cierta ambigüedad con respecto a la experiencia paraguaya. Tal es el caso de Voltaire o Montesquieu, quienes elogiarán abiertamente a las misiones jesuíticas en sus obras más conocidas.

En el siglo XIX las ambigüedades ideológicas se prolongarán, trocándose en algunos casos en reivindicación abierta por parte de diversos exponentes de los movimientos románticos, en los que reiteradamente se recurre a las reducciones como ejemplo de sociedad utópica. Entre los alemanes deben mencionarse a Eberhard Gothein, quien publica en 1887 *Der Christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay* tratando de confrontar la experiencia jesuítico-guaraní con la utopía de Campanella. Años más tarde, las reducciones fueron inspiradoras de las ideas socialistas del escocés Cunningham Graham, uno de los fundadores del partido laborista, quien escribió el opúsculo *A Vanished Archadia*, íntegramente dedicado a reivindicar la labor de los jesuitas en el Paraguay.

Coincide con el inicio del siglo XX la publicación de la bien conocida obra de Leopoldo Lugones, *El Imperio Jesuítico*, claramente opuesta a los jesuitas. Décadas más tarde el alemán Fassbinder publica *Der Jesuitenstaat in Paraguay* (1926) y el austriaco Fritz Hochwaelder *Das Heilige Experiment* (1941). En el contexto de la Segunda Guerra Mundial el religioso suizo Clovis Lugon publicó su obra *La république communiste-chrétienne des Guaranis (1609-1768)*. En los años ochenta el debate se reabre con la película *The Mission*, producto de gran calidad estética, pero donde los límites entre ficción y realidad

histórica, como ya lo han señalado varios autores, resultan difíciles de distinguir.² Aún en los años noventa el tema jesuítico-guaraní se actualiza a partir de la recuperación de la historia guaraníco-jesuítica para la construcción de identidades transnacionales y bloques regionales como el MERCOSUR.³

A partir de estos ejemplos se constata que la apelación a las misiones jesuíticas de guaraníes como objeto de imaginación histórica y la contraposición entre posturas apologéticas y detractoras fue una constante en los últimos tres siglos. Hay que subrayar que, más allá de los enfrentamientos de posturas que predominaron en esta literatura, hubo cierto consenso en concebir a la organización política guaraníco-jesuítica como un “Estado”, “República” o “Imperio”. Pero la utilización que los autores y el sentido común suelen hacer de estos términos es generalmente laxa y carece de definiciones precisas. Es casi seguro que esas imágenes grandilocuentes sobre la organización jesuítico-guaraní fueron inspiradas en la inusitada envergadura que ésta alcanzó para el siglo XVIII. Reseñemos algunas de sus características.

Entre 1609 y 1707 los jesuitas fundaron alrededor de 50 pueblos en las regiones de Guairá, Acaray-Iguazú, Itatín y Tape hasta quedar establecidos 30 de manera permanente en las regiones del Paraná y Uruguay. Cada pueblo poseía formas de gobierno y administración autónomas controladas por los jesuitas y los líderes indígenas. Con el objeto de evitar el contacto de la población indígena con la española, los religiosos defendieron acérrimamente una política de segregación sociocultural basada en la separación residencial y el mantenimiento de la lengua nativa.⁴ La lengua guaraní se convirtió en la lengua general utilizada no sólo para la predicación y la comunicación cotidiana en las reducciones sino también para las transacciones económicas de toda la comarca.

Sin embargo, pese a esa segregación sociocultural, las reducciones no se encontraban aisladas. Participaban ampliamente en el comercio de diversos productos en toda la región del Río de la Plata, en particular la yerba mate y los cueros (Mörner 1985; Garavaglia (1983). En

2 Para una evaluación crítica de la película ver especialmente los artículos de Ganson (1994) y Haubert (1993).

3 Para una síntesis de las posturas los trabajos de Alvarez Kern (1979), Armani (1984; 1987), Cro (1991; 1992), Mörner (1984).

4 Sobre la política de segregación ver especialmente los trabajos de Magnus Mörner (1965; 1985).

estas actividades económicas debe destacarse, especialmente en el siglo XVIII, el rol jugado por las inmensas estancias que facilitaron una importante expansión territorial y demográfica. En efecto, el crecimiento económico se manifestó rápidamente en el aumento demográfico de los pueblos que en su conjunto superaron las 140.000 personas hacia la tercera década del siglo XVIII.⁵

Si bien estos datos son elocuentes y hasta cierto punto permiten comprender las imágenes que se generaron en torno a esta organización política y económica, las posturas dicotómicas esbozadas arriba han tendido a crear una imagen excesivamente simplificada sobre las relaciones de poder entre indígenas y jesuitas dentro de las reducciones. La utilización de un concepto como el de Estado no sólo ha creado la idea de un aislamiento de esta organización, sino que ha subrayado casi exclusivamente sus elementos de coerción dejando de lado la complejidad de las prácticas políticas concretas. El resultado fue concebir al régimen misionero, o bien como un opresivo sistema esclavista, o bien como un beneficioso régimen civilizatorio. Esta visión también ha obturado el análisis de la participación y respuestas indígenas en la formación de las reducciones tendiendo a concebir a la población indígena como sector homogéneo y pasivo.

Una de las preguntas que más fascinan y cuya respuesta constituye todavía una incógnita, es cuál fue el origen de esta singular organización sociopolítica y cómo se mantuvo a lo largo de tantos decenios. ¿Cómo se formó la organización sociopolítica guaraníco-jesuita a partir de grupos caracterizados por tendencias políticas marcadamente segmentarias? ¿Cómo se explica la transformación ocurrida en el seno de la organización política nativa permitiendo la incorporación de instituciones coloniales como el cabildo? En otros términos, ¿cómo es que el prestigio individual de determinados personajes devino, en el mediano plazo, una posición estática en la estructura social colonial, un cargo hereditario y vitalicio dentro de una jerarquía establecida? Más conceptualmente: ¿cómo se separó la función política del cuerpo social para pasar a situarse en una estructura externa, el sistema colonial?⁶ Conviene partir de una breve reseña sobre la organización polí-

5 Sobre demografía de las reducciones ver Maeder / Bolsi (1974; 1976).

6 La separación de la política del cuerpo social es la reflexión en torno de la cual giran varias reflexiones de la antropología política prácticamente desde sus orígenes. Para el caso guaraní ver P. Clastres (1974).

tica prejesuítica y un esbozo de las respuestas que algunos antropólogos han intentado dar a los interrogantes planteados.

Los grupos indígenas que se incorporaron a la vida reduccional se caracterizaban por fuertes tendencias hacia a la segmentación política y resistían toda forma de centralización política permanente. A la llegada de los españoles, los guaraníes estaban organizados socialmente en familias extensas o “linajes” llamados *teyy*, que contaban de 40 a 90 hombres (200-350 personas aproximadamente) y que residían en pequeños grupos autónomos diseminados en grandes casas o *malocas*. El *teyy* constituía la unidad económica y política básica caracterizada por un importante grado de autonomía. En un nivel superior de organización política se encontraba el *teko 'a*, que podía ser una aldea o un conjunto de aldeas. Resulta difícil distinguir estos dos primeros niveles ya que con frecuencia se confunden en las fuentes. Cada uno de ellos poseía su propio líder (*ruvicha* o *mburuvicha*) que mantenía relaciones (de alianza o conflicto) con otros. La posición de estos líderes era flexible ya que podían acumular prestigio mediante la agregación de nuevos miembros para su grupo y de esta forma incrementar su rango. La reciprocidad y el parentesco eran los vínculos centrales entre los diversos *teyy* y *teko 'a* (Susnik 1965: 198).

Antropólogos como Pierre Clastres (1974) y su esposa Hélène Clastres (1989) han estado entre los más activos en dar una respuesta al interrogante sobre los orígenes del régimen misionero. Según argumentan, entre los grupos tupí-guaraníes habría existido una división original al momento de la llegada de los jesuitas que enfrentaba a los *mburubicha* o líderes regionales que acumulaban poderes más allá de lo aceptado tradicionalmente por el grupo y los *karai*, líderes religiosos o profetas que vaticinaban un futuro de despotismo en las pretensiones de los primeros y alentaban a la sociedad a prepararse espiritualmente para alcanzar la “tierra sin mal”. Los jesuitas, afirma Hélène Clastres, se habrían aliado con los *mburubichá* para destruir a los *karai* cumpliendo de esta forma la profecía largamente anunciada. La documentación jesuítica refiere reiteradamente a estos enfrentamientos y disputas que los misioneros habrían utilizado a su favor deviniendo ellos mismos los nuevos líderes religiosos en reemplazo de los antiguos shamanes guaraníes.⁷

7 Sobre este proceso y los numerosos movimientos de resistencia y rebeliones que generó entre los líderes guaraníes la formación de reducciones ver los trabajos de

Si bien el sugerente argumento de H el ene Clastres se sustenta en evidencias históricas, no está exento de simplificaciones. Como la misma autora reconoce, la separación entre *karai* y *mburubich * exhibe cierta ambigüedad, ya que el proyecto de los *karai* era en sí mismo un proyecto de concentración de poder. Además, la distinción entre la función política y la religiosa era muy difusa en estas sociedades. Por otra parte, la referencia a las sociedades tup es y guaraníes como conjuntos homogéneos conlleva también una simplificación excesiva, sobre todo para los primeros tiempos de la conquista o la llegada de los jesuitas a la región en que la multiplicidad de grupos y la variabilidad de respuestas fue considerablemente grande.

La interpretación de los Clastres sobre los orígenes de la organización política jesuítico-guaraní está enfocada casi exclusivamente en los aspectos internos de las sociedades tup -guaraníes pero las circunstancias externas son generalmente dejadas de lado. Entre éstas deben tenerse en cuenta básicamente tres. La primera es el avance de las huestes de esclavistas de San Pablo, llamados *bandeirantes*, que comenzaron a ocupar rápidamente el interior con el propósito de capturar esclavos para el trabajo en las plantaciones de azúcar primero y más tarde en las minas de oro halladas en Minas Gerais. La segunda es el crecimiento político de la sociedad criolla paraguaya, en particular, de los encomenderos de Asunción que reclamaban prerrogativas sobre la población indígena y disputaban su control con la corona española y los misioneros jesuitas. La institución de la encomienda había tenido consecuencias nefastas para la población indígena que se vio disminuida de manera considerable. La tercera circunstancia, de orden más global, es en parte consecuencia directa de las dos primeras. Se trata de la necesidad de la Corona española de contener el avance de los sectores mencionados y proteger a la población tributaria. La Corona veía un riesgo en el crecimiento de la autonomía del sector encomendero de la ciudad de Asunción y, después de 1640, año en que se dividen Portugal y España, un riesgo en la expansión de los portugueses hacia el sur con el consecuente aumento de las actividades de contrabando (Bakewell 1998).

Necker (1990), Haubert (1991), Meliá (1986; 1991) y R podas Ardanaz (1987) y Susnik (1979-80). Estos movimientos cuentan con antecedentes en el siglo XVI (Roulet 1993).

Entre estas circunstancias generales debe tenerse en cuenta la creación del Colegio de *Propaganda Fide* en Roma y de la Provincia Jesuítica del Paraguay (en 1604), que aumentaron considerablemente el poder de la Compañía y apuntalaron el proceso iniciado pocos años antes. La actividad de los jesuitas en el Paraguay fue precedida en varios años por los franciscanos que fundaron varios pueblos de guaraníes. A diferencia de éstos, una de las características fundamentales del modelo jesuita sería la total separación residencial de los indígenas respecto de los enclaves españoles.⁸ En la definición del modelo jesuita influyeron las Ordenanzas del Oidor Francisco de Alfaro de las que los jesuitas hicieron uso estricto a partir de entonces.

Es necesario pasar en limpio una periodización de la historia de las reducciones guaraníes. Para ello deben tenerse en cuenta, entre otros factores, la demografía, la economía y la influencia de determinados jesuitas. Por las razones descritas, las reducciones no se constituyeron como organización estable hasta el siglo XVIII.⁹ Casi simultáneamente con la fundación de las primeras reducciones en la región del Guayrá comenzaron los ataques *bandeirantes* que caracterizarían las tres primeras décadas.¹⁰ En 1632 fueron saqueadas las reducciones del Itatín mientras que las reducciones del Uruguay o Tape fueron invadidas varias veces entre 1636 y 1641. Gran parte de la población debió ser trasladada a sitios menos riesgosos. En esas transmigraciones se perdió más del 80% de la población originaria (Susnik 1979-80: 172). Los ataques *bandeirantes* disminuyeron a partir de 1641, año en que las recientemente formadas milicias guaraníes los derrotaron en la conocida batalla de *Mbororé*.

Entre 1641 y 1690, el espacio de las reducciones quedó limitado a lo que es actualmente la región de la mesopotamia argentina. Esta etapa tuvo como objetivo relocalizar a la población de las regiones invadidas en sitios más seguros. De los 40 pueblos originales quedaban sólo 22, de los cuales 6 eran originarios de esa región y los otros

8 Los franciscanos que definieron el primer modelo reduccional de la región utilizando algunas características de las antiguas aldeas guaraníes de la región. Ver Garavaglia (1987) y Necker (1990).

9 Sobre la actividad jesuítica en esta zona y las transmigraciones ver Susnik (1979-80) y los Manuscritos de la Colección de Angelis, compilados por Jaime Cortesao.

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

16 eran transmigrados de las zonas de Iguazú, Guayrá, Itatines y Uruguay. Fueron ubicados sobre los Ríos Paraná y Uruguay, constituyendo dos regiones más o menos delimitadas. Otra etapa comprende el período entre 1690 y 1732 en que se produce una expansión hacia el oriente del Río Uruguay con la fundación de siete nuevos pueblos y la consolidación del espacio misional.

En la segunda mitad del siglo XVII se habían formado dos vaquerías para abastecer de ganado a las reducciones y varios pueblos formaron estancias al este del Río Uruguay. La población y el territorio misioneros crecieron de manera sostenida hasta 1732 en que se registra el número más elevado de población. Sin embargo, en esa década, pocos años después, se produjo la crisis demográfica más severa de la historia de los pueblos que acarrió un descenso abrumador de la población guaraní reducida a la mitad en pocos años.¹¹ Si bien a partir de 1740 las reducciones comenzaron a recuperarse y la actividad misional se incrementó, la expansión territorial de las misiones guaraníes se detuvo en los límites alcanzados hasta entonces. En 1750 se firmó el conocido *Tratado de Madrid* que afectó especialmente a la demografía de los siete pueblos al oriente del Río Uruguay. Esta última etapa concluye con la expulsión de los jesuitas de los pueblos en 1768.¹²

En buena medida, la estabilidad de las reducciones era tributaria de la acción personal de los Procuradores jesuitas ante la Corona española enviados con frecuencia a Europa para mediar a favor de los pueblos y obtener beneficios. En el siglo XVII, estos procuradores consiguieron la exención del tributo por varias décadas y de diezmos por todo el período, la autorización para armar militarmente a las reducciones y evitar el servicio a los encomenderos. El éxito mayor ante la Corona llegó con la llamada “Cédula Grande” que concedía importantes privilegios para las reducciones en reconocimiento a sus apoyos en acciones bélicas y económicas de la zona.¹³

-
- 11 De acuerdo a los datos relevados por Maeder / Bolsi (1974), la población misionera cayó entre 1732 y 1740 de 141.182 a 73.910 (ver también cuadros de Maeder / Bolsi 1976). En la actualidad, la historiografía discute las causas de esta crisis. La disminución se atribuyó tradicionalmente a las epidemias, los servicios militares prestados para el sofocamiento de la rebelión de los comuneros y los servicios públicos, las hambrunas y las invasiones de indígenas no cristianos.
 - 12 Pero debe destacarse que actualmente la periodización constituye un punto sujeto a debate en la historia de los pueblos guaraníes misioneros, particularmente en lo que refiere a la arquitectura y la imaginaria (Sustersic 1999).
 - 13 Sobre el tema ver Mörner (1967; 1985).

Hecha esta síntesis hay que subrayar que el “guaraní misionero” fue hasta cierto punto una “comunidad imaginada” que a lo largo de 150 años se definió como categoría de adscripción de los diversos grupos que pasaron a formar parte de las reducciones. A su vez las reducciones constituyeron una “tradición inventada” a partir de un conjunto de prácticas económicas, políticas y simbólicas que se estandarizaron con el correr de los años resignificando antiguos valores y prácticas de los grupos nativos. Las reducciones albergaron población muy diversa dentro de la cual los guaraníes eran probablemente la mayoritaria, pero de ninguna manera la única. La preferencia de los jesuitas hacia estos grupos probablemente tuvo que ver con algunas características económicas que les permitían adaptarse mejor a la forma de vida sedentaria. Todavía queda mucha investigación por hacer en este terreno. De momento, parece estéril discutir sobre la existencia de una identidad guaraní primordial en la medida que toda identidad está sujeta a circunstancias históricas específicas. Por otra parte, la identidad étnica se crea en el contexto de relaciones intergrupales y adquiere sentido en el marco de otras modalidades de identificación individual y colectiva.¹⁴

El argumento según el cual los jesuitas habrían hecho uso de disputas internas entre los líderes indígenas para erigir el régimen misionero está documentado y resulta bastante convincente en la medida que responde al menos parcialmente el interrogante sobre los orígenes. Pero todavía se mantiene la incógnita sobre cómo fue la naturaleza de las relaciones de poder entre indígenas y jesuitas y cuál fue el funcionamiento concreto del liderazgo dentro de las reducciones. ¿Cómo se las arreglaron los jesuitas para incorporar y mantener cohesionados a grupos indígenas caracterizados por fuertes tendencias a la segmentación política y en algunos casos a la guerra? ¿Cómo es que dos jesuitas podían controlar una población que llegaba a superar en algunos casos las 5.000 personas?

Mi propia argumentación explora básicamente tres aspectos que, en principio, pueden ser planteados en forma de hipótesis o conjeturas. El primero es que los jesuitas influyeron en la creación de todo un lenguaje político funcional que integrara a los líderes al nuevo esque-

14 La literatura con respecto a la problemática de la etnicidad es sumamente amplia y expresa visiones muy divergentes bien conocidas por los antropólogos. En otro lugar he tenido ocasión de referirme a ellas (Wilde 2000).

ma logrando la cohesión interna. Este lenguaje, por un lado, integró la visión nativa de la autoridad a la peninsular y por otro creó divisiones internas entre los mismos indígenas, “dividir para reinar”. El segundo es que preservaron e integraron algunos rasgos fundamentales de la organización política y económica previa en la organización reduccional. En dicha organización, los caciques y sus cacicazgos poseyeron un rol económico claramente funcional. El tercero es que preservaron la autonomía de los diversos grupos indígenas que entraron a formar parte de las reducciones, en particular su organización cacical. Veamos pues algunos indicios que aparecen en las fuentes refrendando estas hipótesis.

El primer aspecto, la intervención jesuita en la creación de un lenguaje político, fue eficaz para lograr identificaciones colectivas en torno de las instituciones políticas y figuras de autoridad ibéricas resituando los conceptos nativos tradicionales en un nuevo contexto de relaciones políticas. En este sentido fueron comunes las resemantizaciones y neologismos. Por ejemplo *angatuä* o *angaturäna*, que significaba “cosa hermosa, de buena presencia” y “honrado principal”, pasó a designar también a las nuevas autoridades: *Che cheangaturä* pasó a significar “soy principal”. *Mburuvicha*, que significaba originalmente “el que contiene en sí grandeza”, dejó de hacer referencia exclusiva a los líderes indígenas, aplicándose también a las autoridades de ultramar como el Rey y otras figuras del sistema monárquico ibérico. Así, *Mburuvicha vete* aludió al rey, *Mburuvicha vete ra'y* al príncipe, *Mburuvicha vete ra'yra* a la princesa, *Mburuvicha vete rembireko* a la reina y *Mburuvicha vete renda vusu* al trono o tribunal.¹⁵

También influyó la instalación de una institución como el cabildo en cada pueblo, con un conjunto de cargos y jerarquías políticas ejercidas por los mismos indígenas. Dado que esta institución iba directamente asociada a la portación y exhibición de insignias y al despliegue de ceremonias públicas de considerable boato, es probable que los líderes guaraníes misioneros rápidamente adoptaran los nuevos cánones y buscaran legitimarse por esa vía. El ejercicio de cargos u oficios de alguna especie constituía una nueva fuente de prestigio que fue valorada por la población en general. Esto conllevó una complejización de las modalidades de autoridad tradicional basadas en atributos

15 He tomado todas estas referencias de un estudio de Graciela Chamorro (en prensa).

como la oratoria, la generosidad y el prestigio guerrero. Los líderes comenzaron a competir entre sí por el control de espacios de poder y prestigio asociados directamente al cargo de cabildo.

De todas formas, la organización jesuítico-guaraní generó una división entre las formas de autoridad tradicional y las nuevas. En torno del cabildo se gestaba una "casta burocrática" afin a los jesuitas. Sin embargo, los límites entre ambas formas de autoridad no eran siempre claros. Así pues, las reducciones llegaron a constituir un sistema político híbrido en el que se combinaban formas de autoridad tradicional, basadas en atributos personales de los líderes negociados con el grupo y formas de autoridad ligadas a instituciones coloniales como el cabildo. Ambas formas producirían muy pronto una serie de tensiones que se prolongarían durante todo el período jesuítico y aún después del mismo.

En segundo lugar, constituye un aspecto de importancia fundamental la integración de algunos rasgos de la organización política y económica previa. Como se sabe, la organización cacical poseía una funcionalidad económica en los tiempos prehispánicos. Dicha funcionalidad se mantuvo, por ejemplo, en la organización de las faenas de los pueblos, como permite constatar el siguiente documento:

Los Caciques deben llevar a sus Mboyas al trabajo a que se les destina, y cuidar de que trabajen, y uno de los Mandarines es preciso para obligar que los caciques cumplan con su encargo y aún es indispensable que a todos los trabajos recorra el Corregidor o el Administrador (si no se meten a caballeros, con la gran autoridad que se toman) y busca un capataz español a costa del Pueblo para estarse quietos y sosegados.

Lo mismo sucede con las Chacras particulares estas se hacen por cacicazgos, y el cacique es responsable de que cada uno de uss Mboyas haga su chacra en los días que tienen señalados por el gobernador para su propia utilidad que con arreglo, a las leyes y a su antigua costumbre, se los asigne a saber en tiempo de sementeras, y cosechas tres días cada semana, y tres para la comunidad, y en los demás tiempos le son suficientes dos días en la semana pero es indispensable que se recorran y reconozcan los cacicazgos a ver si gustan el tiempo ociosamente, y tomar razón de las primeras chacras, corregir a los flojos y cuidar que hagan las otras chacras siendo conveniente y necesario que el común y los Particulares tengan buenas sementeras, por que lo uno, sin lo otro nada sirve, los Amd con título de que no trabajan en los días que se les señala [...]. (Zavala [1784] 1941: 169).

La cita, posterior en pocos años a la expulsión de los jesuitas, refiere a varias autoridades nativas encargadas de controlar el trabajo de la población en las tierras asignadas para el común del pueblo, lo que

en guaraní era denominado como “tupambaé”. Como se infiere de la cita, el término nativo “mboya” aludía a los miembros del cacicazgo ligados por parentesco al cacique. En la documentación jesuítica el término “mboyá” aparece generalmente traducido como “vasallo” o “súbdito”, pero tal traducción posee una connotación excesivamente estática para el modo como los indígenas acostumbraban a concebir sus relaciones de autoridad. La cita también alude a las chacras particulares o “abambaé” destinadas para el uso exclusivo de cada cacicazgo. Esta era la modalidad tradicional de explotación económica de los guaraníes destinada a la autosubsistencia que se mantuvo de manera paralela en los pueblos de reducción. En conclusión, el cacicazgo continuaba operando como organizador de la actividad económica en los pueblos tanto al nivel de la producción de excedentes en las tierras comunales como en la producción de bienes de subsistencia en las tierras particulares.

El tercer y último aspecto que debe considerarse es la preservación de la autonomía política de los grupos integrados a las reducciones. Algunos indicios llevan a pensar que los cacicazgos prejesuíticos fueron incorporados a las reducciones manteniendo un grado importante de independencia unos de otros. En este sentido nos aporta datos el jesuita Cardiel al señalar que en cada pueblo hay varias parcialidades o tribus que se distinguen por nombres de santos y que cada una de éstas posee entre cuatro y seis cacicazgos, siendo cabildante su jefe. Cada cacicazgo está constituido por hasta cuarenta personas que colaboran con el cacique en los trabajos comunales y particulares guardándole respeto (Cardiel [1747] 1918/19: 474).

Como ya ha señalado Branislava Susnik basándose en una amplia documentación, estos grupos cacicales eran generalmente reacios a las mezclas por lo que solían vivir segregados residencialmente. El ya referido funcionario Zavala nos ilustra con bastante elocuencia este punto:

[...] *cada Cacicasgo havita en los pueblos en unos Galpones o filas de casas de igual medida y proporcion*, cubiertos de texa, con corredores por todos costados que sirven de transito: Estos galpones separados con igual distancia componen las calles, y forman la Plaza; cada Galpon se divide en varios pequeños aposentos, cada uno de los cuales ocupa una familia de las pertenecientes a aquel Cacicasgo, y según lo numeroso de el, así tiene mas, o menos Galpones, el Cazique cuando se le pregunta, que Mboyas tiene, Responde tengo tantas filas de casas, o Galpones para que se conceptúe su número [...] (Zavala [1784] 1941: 162).

Como bien nos revela esta cita, la autonomía política de los cacicazgos se traducía en la organización urbana de los pueblos. Varios documentos en muchas décadas posteriores a la expulsión indican que los cacicazgos mantuvieron su autonomía evitando las mezclas. Como ya se ha visto en la cita de Cardiel, en los tiempos jesuíticos éstos comenzaron a identificarse con símbolos cristianos como las imágenes de santos que, a su vez, permitían diferenciarlos entre sí.

Ahora bien, parece una contradicción sostener que los cacicazgos mantenían su autonomía (lo que en buena medida remite a la antigua tendencia a la fisión) y que simultáneamente convivían de manera pacífica en un mismo pueblo varios de ellos. ¿Cómo era posible pues la cohesión si se mantenían esas tendencias intrínsecas a la fisión política?

Creo que una respuesta provisoria para este interrogante puede encontrarse en la indagación sobre dos actividades que constituyeron el centro de la vida cotidiana de las reducciones, el ritual y la guerra. Ambas prácticas, heredadas de la organización de los grupos prehispanicos, fueron resemantizadas para servir a la cohesión interna de los pueblos. Ritual y guerra eran articuladores centrales de la identidad guaraní misionera que hacían posible la cohesión interna evitando las tendencias también intrínsecas a la fisión. Ambas actividades contribuían a definir un sentido de pertenencia colectivo basado en la afirmación de la cohesión interna y la confrontación externa. Las fiestas ligaban la identidad de un pueblo a un conjunto de símbolos y valores cristianos, más allá de la pertenencia a un cacicazgo, al tiempo que realimentaban redes recíprocitarias y parentales entre sus miembros y entre pueblos. Las guerras, que podrían haber constituido un factor disruptivo en los pueblos al enfrentar a los cacicazgos entre sí, fueron hábilmente desplazadas hacia los enemigos de las reducciones, los portugueses durante todo el período de existencia de las reducciones (Wilde 2003); Meliá 1987).

Estas dos prácticas deberán seguirse indagando para comprender el funcionamiento de la organización política conocida como “Estado jesuítico del Paraguay”.

Bibliografía

- Alvarez Kern, Arno (1979): A “unidad política” dos trinta povos, en: *Estudios Iberoamericanos* I, pp. 65-104.
- Armani, Alberto (1984): “Philosophers’ dreams and historical reality in the Jesuit ‘State’ of Paraguay (XVII and XVIII centuries)”, en: *Paraguay. Referate des 6. interdisziplinären Kolloquiums der Sektion Lateinamerika des Zentralinstituts 06*, München: Wilhelm Fink Verlag, pp. 21-41.
- Armani, Alberto (1987): *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol. El “Estado” jesuita de los guaraníes (1609-1768)*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bakewell, Peter (1998): *A history of Latin America: empires and sequels 1450-1930*, Oxford: Blackwell.
- Cardiel, José ([1747] 1918/19): “Costumbres de los Guaraníes”, en: Muriel, Francisco (ed.): *Historia del Paraguay desde 1747 a 1767*, Madrid: V. Suárez, pp. 462-544.
- Chamorro, Graciela (en prensa): “Una etnografía Histórica de los guaraníes reducidos en las primeras décadas de la Misión Jesuítica en Paraguay”. *Actas de las VIII Jornadas Internacionales sobre las Misiones jesuíticas, Encarnación (Paraguay)*: Universidad Católica de Encarnación.
- Clastres, Pierre (1974): *La société contre l’État*, Paris: Minuit.
- Clastres, Hélène (1989): *La tierra sin mal*, Buenos Aires: Ed. del Sol.
- Cro, Stelio (1991): “Muratoria, Charlevoix, Montesquieu, and Voltaire: ‘Four views of the Holy Guaraní Republic’”, en: *Dieciocho* 14 (1-2), pp. 113-123.
- Cro, Stelio (1992): “Empirical and Practical Utopia in Paraguay”, en: *Dieciocho* 15 (1-2), pp. 171-184.
- Ganson, Barbara (1994): “‘Like Children under Wise Parental Sway’: Passive Portrayals of the guarani Indians in European Literature and The Mission”, en: *Colonial Latin American Historical Review* 3 (4), pp. 399-422.
- Garavaglia, Juan Carlos (1983): *Mercado interno y economía colonial. Tres siglos de la yerba mate*, México: Grijalbo.
- Garavaglia, Juan Carlos (1987): *Economía, sociedad y regiones*, Buenos Aires: Ed. de la Flor.
- Haubert, Maxime (1991): *La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay*, Madrid: Ed. Temas de hoy.
- Haubert, Maxime (1993): “Jesuitas, indios y fronteras coloniales en los siglos XVII y XVIII: Algunas notas sobre las reducciones del Paraguay, su formación y su destrucción final”, en: *Folia histórica del Noroeste* 10 (Resistencia, Chaco), pp. 5-23.
- Maeder, Ernesto / Bolsi, Alfredo (1974): “La población de las misiones guaraníes entre 1702 y 1767”, en: *Estudios Paraguayos* II (1), pp. 111-137.

- Maeder, Ernesto / Bolsi, Alfredo (1976): "Evolución y características de la población guaraní de las misiones jesuíticas. 1671-1767", en: *Historiografía. Revista del Instituto de Estudios historiográficos* 2, pp. 113-150.
- Meliá, Bartomeu (1986): *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*, Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Ntra. Señora de Asunción.
- Meliá, Bartomeu (1991): *El guaraní (experiencia religiosa)*, vol. XIII, Asunción: Imprenta salesiana.
- Mörner, Magnus (1965): "¿Separación o integración? En torno al debate dieciochesco sobre los principios de la política indigenista en Hispanoamérica", en: *Journal de la Société des Américanistes* 54, pp. 31-45.
- Mörner, Magnus (1967): "The Cedula Grande of 1743", en: *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 4, pp. 489-505.
- Mörner, Magnus (1984): "Experiencia jesuita en el Paraguay: Los hechos y los mitos: lo corriente y lo peculiar", en: *Paraguay. Referate des 6. interdisziplinären Kolloquiums der Sektion Lateinamerika des Zentralinstituts 06*, München: Fink, pp. 65-79.
- Mörner, Magnus (1985): *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*, Buenos Aires: Hyspamérica.
- Muriel, Francisco (ed.): *Historia del Paraguay desde 1747 a 1767*, Madrid: V. Suárez.
- Necker, Louis (1990): *Indios guaraníes y chamanes franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*, Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica.
- Rípodas Ardanaz, Daisy (1987): "Movimientos shamánicos de liberación entre los guaraníes (1545-1660)", en: *Apartado de Teología XXIV* 50, pp. 245-275, Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Roulet, Florencia (1993): *La resistencia de los guaraní del Paraguay, a la conquista española (1537-1556)*, Posadas: Ed. Universitaria, Universidad Nacional de Misiones.
- Susnik, Branislava (1965): *El Indio Colonial del Paraguay I: El Guaraní colonial*, Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero" (MEAB).
- Susnik, Branislava (1979/80): *Los aborígenes del Paraguay, II. Etnohistoria de los Guaraníes. Epoca colonial*, Asunción-Paraguay: MEAB.
- Sustersic, Bozidar Darko (1999): *Templos Jesuítico-Guaraníes*, Buenos Aires: Instituto de Teoría e Historia del Arte "Julio E. Payró", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Wilde, Guillermo (1999): "¿Segregación o asimilación? La política indiana en América Meridional a fines del período colonial", en: *Revista de Indias* LIX 217, pp. 619-644.
- Wilde, Guillermo (2000): "Se hace camino al andar: el análisis de los procesos de formación de identidades socioculturales a fines del período colo-

- nial”, en: *Memoria Americana, Cuadernos de Etnohistoria* 9, pp. 235-252.
- Wilde, Guillermo (2003): “Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de guaraníes”, en: *Revista Española de Antropología Americana* 33, pp. 203-229.
- Zavala, Francisco Bruno de ([1784] 1941): “Oficio a Don Francisco de Paula Sanz”, en: Gonzalez, Julio Cesar: Un Informe del gobernador de Misiones, don Francisco Bruno de Zavala, sobre el estado de los treinta pueblos, en: *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas* 25 (85-88), pp. 159-187, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.