



Los estudios sobre las Misiones jesuitas han oscilado por mucho tiempo entre la sacra apología y la detracción, no menos fundamentalista. Estudios historiográficos más serios parecen haber dado fin a este inútil pendular entre las dos posiciones. Sin embargo estos nuevos trabajos mantienen algunas falencias, entre ellas no concebir a los indígenas como sujetos capaces de comprender la explotación que sufrían, proponiéndose al mismo tiempo estrategias frente a esta situación. El trabajo que sigue aborda esta última cuestión, recoge y a la vez polemiza con los enfoques que caracterizan a las investigaciones recientes sobre el tema.

De la coacción a las estrategias

Algunas reconsideraciones sobre el modo de producción jesuítico guaraní

Guillermo Wilde*

Introducción

En 1968, Magnus Mörner, presentaba en castellano su investigación de doctorado, defendida más de una década antes en Estocolmo. *Actividades económicas y políticas de los jesuitas en el Río de la Plata* era probablemente una de las primeras obras que, de manera imparcial, enmarcaba a las misiones jesuítico guaraníes en un contexto económico-político mucho más amplio –el Río de la Plata- intentando comprender su funcionamiento.¹

Hasta ese momento, la historiografía de las misiones (reducciones o simplemente pueblos) jesuítico guaraníes de la Provincia Jesuítica del Paraguay, continuaba siendo un permanente y estéril pendular entre posturas apologéticas y detractoras. Las posturas apologéticas, puede decirse que surgen con las primeras fundaciones de reducciones jesuíticas a principios del siglo XVII. Estaban representadas por las hagiografías y relatos de hazañas y penurias de mártires, las “Historias” de la Compañía, y un abanico amplio de escritos

* Guillermo Wilde es antropólogo, egresado de la UBA e investigador del CONICET.

¹ La disertación en inglés de Mörner se produjo en Estocolmo en 1953. A la edición en castellano de 1968, añade un resumen nuevo sobre el siglo XVIII. Para un interesante racconto sobre la historiografía desde entonces y la personal relación que teje con ella Mörner, ver su artículo/conferencia publicado en 1998.



producidos por la misma orden. Han sido la modalidad historiográfica por excelencia de la Iglesia y de la Compañía de Jesús en particular.²

En cuanto a las llamadas posturas “detractoras”, también surgen de manera asistemática en el siglo XVII, con los opositores a la influencia de la Compañía en las cortes (muchos jesuitas fueron confesores de reyes), el activismo de algunos jesuitas disidentes y de las otras ordenes regulares que en materia de teoría moral se encontraban en las antípodas. Pero estas posturas recién adquieren auge en el siglo XVIII con la formalización y el ascenso de las corrientes de pensamiento ilustradas, regalistas, jansenistas, claramente contrapuestas a la ideología ultramontana de la Compañía. Los “ilustrados”, que en el caso de España eran además católicos militantes, defensores de una Iglesia estatal, se instalan en posiciones de poder con los borbones encarando más tarde una serie de reformas, entre las cuales puede incluirse la misma expulsión de los jesuitas, su escollo más importante.

La ingenuidad y la falta de rigor historiográfico de ambas posturas, supeditada a fines claramente ideológicos han pervivido de una u otra forma hasta la actualidad, aunque de manera suavizada.³ En este sentido, no resulta exagerado afirmar que la obra pionera de Mörner fundó una nueva historia económica y política de los jesuitas en el Río de la Plata, contexto en el que las misiones resultaron una pieza clave. Ningún estudio posterior que pretenda seriedad podrá dejar de considerarla. A pesar de esto, no han sido muchos los estudios que continuaron trabajando en esa línea y con el mismo grado de rigurosidad. El mismo Mörner, abandonó el tema para no retomarlo más de la misma manera. Quizá esto no sea casual; a más de un apologista su lectura debe de haberle resultado indigesta.⁴

La historiografía debió esperar otros tantos años la aparición de un trabajo de envergadura semejante. En 1983 aparece la magistral obra de Garavaglia *Mercado Interno y economía colonial*, rigurosa investigación que coloca a la economía paraguaya, más específicamente la de la yerba mate, en el nivel de una economía mundo en proceso de

² La Compañía de Jesús, como todas las órdenes, posee sus historiadores oficiales. Solo a ellos se permite el acceso a determinada documentación, la más importante, en el Archivo de la Compañía en Roma. Inclusive, aquellos miembros de la orden que no poseen ese *status* tienen difícil acceso a la misma. Los representantes oficiales para el Río de la Plata en este momento son Rafael Carbonell de Masy, S.J. cuyas presentaciones a congresos en los últimos años vienen siendo variaciones de una misma apología, y Martín Morales, S.J. dedicado en este momento al ordenamiento y reunión de documentos para su publicación.

³ A pesar del rigor que lo caracteriza y la ardua labor de publicación de documentos que ha venido realizando hace tiempo, el académico E. Maeder suele incurrir en argumentaciones muy afines a la Compañía de Jesús, cuando no de abierto cariz apologético.



expansión, analizando las relaciones sociales y económicas que va generando en un espacio relativamente marginal del mundo colonial americano. Este trabajo global y a la vez exhaustivo, hace continuas referencias al sistema productivo de los pueblos guaraníes como uno de los engranajes centrales de la economía regional. En otros dos trabajos posteriores a esta gran obra, Garavaglia aborda específicamente la realidad política y económica de los jesuitas en las misiones de guaraníes de la antigua provincia del Paraguay. Se trata de artículos publicados entre 1984 y 1987 que más adelante reseñaremos de manera exhaustiva.⁵ Considero a éstos artículos, con sus ventajas y limitaciones, de importancia crucial en el desarrollo de un modelo explicativo de la historia económico-política de los pueblos jesuítico-guaraníes. Dan una estocada contundente a la idealización de las misiones jesuíticas como una utopía realizada. Considerando el contexto apologético y la falta de rigor en que todavía se encontraba sumida gran parte de la literatura hegemónica sobre las misiones, (que en muchos casos reproducía la ingenua visión de las crónicas y las cartas anuas), los análisis de Garavaglia resultaron sanamente iconoclastas. Son una crítica bien fundada de viejos supuestos y construyen una verdadera enseñanza de rigor en el trabajo con las fuentes.

A su vez, y esto es lo que considero más importante, los artículos –especialmente el de 1987- sentaban las bases para una mirada antropológica o etnohistórica. Lo que puede resultar paradójico es que era ése precisamente el aspecto en el que los trabajos resultaban limitados. El mismo Garavaglia reconocía modestamente estas limitaciones cuando decía que su procedimiento analítico, un tanto simplista debido a la escasez de fuentes etnográficas, “haría sonrojar a más de un etnohistoriador” (1987:122). Con esto, podríamos decir que sus análisis invitaban a una superación en el mismo momento en que nacían. A partir de una crítica de los mismos y de mi conocimiento de algunas fuentes, intentaré esbozar algunas líneas de análisis que considero fértiles y que ameritan un estudio en profundidad.

El modelo jesuítico

⁴La obra cae relativamente en el olvido hasta una nueva publicación, sin permiso del autor, por Hyspamérica en 1985, y que hoy puede encontrarse en varias librerías baratas por 5 pesos o menos.

⁵No hemos hecho un seguimiento cronológico detallado de la obra de Garavaglia. Nos guiamos básicamente por las fechas de publicación de sus trabajos en castellano. Antecedente del artículo de 1987 probablemente sea otro publicado en 1981 en italiano, al que no hemos podido acceder. Además existen otros trabajos publicados por el autor, de probado rigor, que deberían tenerse en cuenta. Son Garavaglia 1984b y 1986.



La sugerente idea de un “modelo” o “modo de producción” propio de las misiones aparece delineada en los dos trabajos citados de Garavaglia. En el primero, publicado en 1984 bajo el título “un modo de producción subsidiario: la organización económica de las comunidades guaranizadas durante los siglos XVII-XVIII en la formación regional altoperuana-rioplatense”, Garavaglia describía, de manera esquemática, la economía de los grupos guaraníes reducidos comparando los sistemas franciscano y jesuita como dos variantes de explotación indígena. En ambos casos, decía el autor, los “pueblos de indios” eran la entidad aglutinadora que agrupaba los cacicazgos, y el “blanco”, era el “creador” de la comunidad indígena, caracteriza por un modo de producción respectivamente “despótico-aldeano” o “despótico-comunitario”. El artículo primero describe tipológicamente (sincrónicamente) las dos formas que adopta este modo de producción (la franciscana y la jesuita). Luego hace una descripción diacrónica de sus cambios a través del tiempo.

Considera como primera variante a los pueblos jesuitas. Estos funcionan como unidades productivas relativamente autárquicas. Se sustraen indios a los encomenderos para expoliarlos económica e ideológicamente dentro de las reducciones, destruyendo los valores culturales guaraníes. La unidad de producción era la comunidad, y es ésta la que permite el acceso y usufructo de la tierra. La división del trabajo era acentuada. Paralelamente, se promueve la formación de especialistas, básicamente artesanos. La dirección estaba a cargo del sacerdote blanco, aunque la organización de la producción recaía sobre los jefes políticos. El trabajo necesario para la subsistencia y el destinado a la obtención de excedentes no coincidían ni en tiempo ni en espacio, desfasaje que provenía de una separación entre el *abambae*, parcela de tierra destinada a la manutención de la unidad doméstica y el *tupambae*, tierras de explotación colectiva. Garavaglia subraya la existencia de coacción extra-económica para obligar a realizar el trabajo extra requerido. Una parte muy importante del excedente estaba destinada al consumo del sector de producción director o capa burocrática y para la comercialización fuera de la comunidad, actividad esta última que se llevaba a cabo a través de los “oficios” o “procuradurías” ubicados en las ciudades. A partir de los mismos se generaba una “red de comercialización”. Una buena parte del excedente de la producción era destinado a la ornamentación de las iglesias y al culto católico. Otra, a la asistencia del sector improductivo, viudas, ancianos y huérfanos. Por su parte, las quince reducciones franciscanas, constituían una versión “bastardeada” del modelo previo, que abría la participación de los beneficios de los excedentes a otros sectores de la sociedad española, como los administradores y que convivía con otras formas de aprovechamiento como la encomienda y los trabajos públicos. De modo que



la misma unidad de producción, la comunidad, sufría una explotación multiplicada. Aquí tampoco coinciden los procesos de trabajo (individual y colectivo) y se hace necesaria la coacción siendo más común “regular el uso de la fuerza pura y simple” (p. 167). En este caso, la minoría indígena no productora es más importante, sobre todo en las figuras de los caciques dones y el cabildo indígena.

En una segunda sección del trabajo, el autor efectúa un abordaje diacrónico o procesual en el que describe sumariamente las transformaciones que va sufriendo el modelo en sus dos variantes. La expulsión de los jesuitas habría acercado las dos variantes del modelo en la medida que los pueblos bajo la férula de la Compañía comienzan a ser objeto de mayores expoliaciones de las que ya sufrían con la intervención de administradores españoles, curas, burócratas de todo tipo, y la elite indígena misma, en la figura de los “mandarines”. El antiguo aislamiento que caracterizaba a las misiones se destruye y aumenta la presión para producir excedente. Los productores directos comienzan a transformar su consumo en valor de cambio, sintiendo el trabajo en comunidad como una condena. En el caso de los pueblos no jesuíticos el cambio no es tan brusco, pero siguió una evolución más lenta en ese sentido. Gradualmente se va acentuando un proceso de conversión del indígena en peón jornalero y se asiste a una paulatina destrucción de las comunidades y la apropiación de su trabajo por parte de un grupo de blancos a los que les interesa brazos de indios libres (peones o jornaleros) que una comunidad organizada en pueblos.⁶ Sin duda, la ventaja central de este trabajo es pensar a las misiones como un “modelo” o “modo de producción” de características especiales, basándose en un sólido aparato de fuentes. Pero su problema es que deja de lado las prácticas culturales previas y su posible contribución a la gestación del modelo. Aun cuando es claro que se trata de un modelo de homogeneización cultural, que produce una identidad a partir de la imposición de determinada organización económica y política, el artículo, resulta excesivamente unilateral. Se trata de un modelo de explotación en el que el “sector” indígena no posee capacidad alguna de acción. Aunque el autor reconoce que existe una “cultura” guaraní previa, su modelo parece erigido sobre una tabula rasa.

Es probable que reconociendo estas falencias Garavaglia haya escrito un segundo trabajo, “Las misiones jesuíticas: utopía y realidad”, incluido en *Economía, Sociedad y Mercado*, en el que intenta tener en cuenta una gran cantidad de aspectos culturales nativos que

⁶Esta idea es coherente con otra que desarrolla en otros artículos de su libro *Economía, sociedad y Regiones*, donde describe un proceso de campesinización en Paraguay. Ver también Garavaglia 1984b y 1986.



habrían servido de base para los modelos de explotación que propone. Parte de la premisa de que la comunidad, tal y como aparece durante el período colonial, no se construyó *ex nihilo*, y subraya que ya llevaba en su seno una serie de elementos tradicionales, que luego serán desarrollados. Sostiene que el modelo reduccional era coherente con la política colonial de la época. Constituía uno de los métodos más eficaces de la política estatal para controlar la mano de obra asegurando su reproducción.

Este trabajo está dividido en tres secciones. Nos interesa especialmente la segunda, ya que allí describe uno a uno los rasgos que caracterizan al modelo. Pero resumamos brevemente las otras dos secciones. En la primera, reformula los dos modelos reseñados en el trabajo previo en términos de movimientos centrípetos y centrífugos. En el período colonial, señala, existieron dos movimientos o procesos contradictorios en lo que respecta a la comunidad: uno centrífugo, tendiente a destruirla, y uno centrípeto, que la protegía. Dichos movimientos implicaban intereses enfrentados y complementarios de diversos actores. La corona se ve obligada a proteger, reforzar o recrear a la comunidad que es el único seguro para la reproducción de la fuerza de trabajo. Debe entonces basarse en la situación preexistente, pero redefiniendo sus objetivos. De allí que todo el proceso de constitución de las reducciones jesuíticas estaría ligado a la historia anterior de la comunidad indígena. Cuando se instalan las primeras reducciones jesuíticas, ya existían otros pueblos de reducciones manejados por clérigos seculares y franciscanos. Con estos se crea una división organizativa fundamental ligada directamente al acceso que tendrán los encomenderos a la mano de obra. Mientras en los pueblos seculares, los curas doctrineros son una suerte de *alter ego* del encomendero, en los franciscanos la presencia del encomendero se encuentra algo limitada, en cambio en los pueblos jesuíticos se les deniega el acceso, y los indígenas allí residentes no poseen obligación de conchabo ni de servicios personales. Éste hecho permitirá que las reducciones jesuíticas vayan logrando una progresiva autonomía (siempre relativa) respecto del mundo socioeconómico hispano.

La tercera y última sección del trabajo, analiza la situación de las reducciones en el marco de la economía de paraguay. Primero aborda la producción de las reducciones en el mercado regional considerando uno a uno los productos excedentarios: yerba mate, lienzos de algodón, cueros, tabaco y azúcar. Luego pasa a describir la producción en las diversas subregiones resaltando la predominancia de determinado producto por zona. Finalmente analiza la contribución de las reducciones guaraníes a las finanzas de la Compañía de Jesús, deteniéndose en la actividad comercial desarrollada por las procuradurías u oficios ubicados en ciudades como Santa Fe y Buenos Aires. La maquinaria económica de las reducciones habría



servido de base de buena parte de la provincia jesuítica del Paraguay, con sus ricos colegios y residencias.

La segunda sección de este trabajo es la que aquí más nos interesa, ya que describe la formación y el funcionamiento del modelo jesuítico. Tomando como punto de partida el antecedente de la comunidad guaraní, la historia de relaciones hispano-indígenas anteriores a la llegada de los jesuitas y la situación colonial en ésta área periférica, va describiendo el proceso histórico de constitución de las misiones a partir de una serie de elementos o rasgos que combinan la tradición nativa con las nuevas imposiciones del sistema colonial, hábilmente canalizados por los jesuitas para sus fines. Así, se iría definiendo paulatinamente la autonomía (relativa) del modelo, su particularidad. En cuanto a la economía, los dos tipos de trabajo ya referidos, el *abambaé* y el *tupambaé*, serían resabios de la antigua organización económica indígena. El sector de la producción excedentaria estaba controlado antiguamente por los jefes, y es “inflado” por los jesuitas para el autoabastecimiento de las reducciones y la contribución al mantenimiento de la orden, subvirtiéndose así la figura tradicional de la redistribución. Se va imponiendo una asignación fija de trabajo que rompe con el ritmo tradicional caracterizado por el destiempo, la alternancia y la discontinuidad, acorde con determinada percepción nativa de las relaciones del hombre con la naturaleza.

En cuanto al sistema político, conviven aspectos antiguos y nuevos. El cabildo sería claramente el elemento impuesto más disruptivo. Conlleva la imposición de mecanismos de control y disciplinamiento que fueron desde la coacción directa de los castigos corporales hasta la más simbólica del ritual y las confesiones, “cadenas invisibles” que los sometían ideológicamente. El modelo quita poder al cacique pero la institución seguirá en pie ya que continúan vigentes mecanismos como la reciprocidad, que tradicionalmente contribuían a definir la figura del jefe político.⁷ Sigue funcionando un “mundo de prestigio”, y determinados modelos tradicionales de “reciprocidad aldeana”. El jefe político seguirá poseyendo un rol mediador y a él deberá recurrir el jesuita si quiere obtener resultados de la población.

Otros aspectos en los que se detiene el autor son la religión, el rol militar y la lengua. La religión cristiana, se instaura sobre las ruinas de la religión tradicional, y los jesuitas deben competir con el rol de los antiguos líderes político-religiosos guaraníes, el *payé* y el *karaí*. La promesa de un “paraíso”, instrumentada por los jesuitas, habría sido una idea familiar al mundo

⁷De hecho, los encontramos presentes aún después de la expulsión. La reciprocidad, de acuerdo a nuestra interpretación habría jugado un papel fundamental, junto con el ritual, en el proceso de expulsión de los jesuitas. Ver Wilde 1999a.



guaraní en busca de una “Tierra sin mal”.⁸ Otro aspecto es la formación de milicias guaraníes, que va definiendo un “rol militar” para las misiones, aprovechado por la corona en la protección de la frontera con los lusitanos y en la ejecución de empresas militares en el Río de la Plata (especialmente Colonia de Sacramento). Este aspecto habría canalizado un *ethos* guerrero propio de los guaraníes. Finalmente, la preservación de la lengua guaraní es otro elemento clave que define la especificidad del modelo, favoreciendo el control de los jesuitas y la evasión de todo contacto directo entre guaraníes y españoles, elemento coherente con una ideología paternalista de tutelaje.

En suma, sistema político y económico, rol militar, religión, lengua, son los elementos que caracterizan el modelo. Luego de esta apretada síntesis es necesario reconocer las principales ventajas y desventajas del trabajo. Debe reconocerse como aporte valioso el colocar a las misiones en el contexto colonial más amplio, con cuyos circuitos económicos se retroalimenta. Las reducciones participan del espacio regional, dice Garavaglia, “con los productos y los hombres”. Queda claro que un aporte de valor es que, haciéndose eco de trabajos antropológicos y etnohistóricos, el autor revaloriza la realidad indígena previa, en especial su principio de reciprocidad, como mecanismo organizador de las relaciones sociales. Además, parte de considerar las relaciones interétnicas previas a la formación de las reducciones, con lo cual en parte explica su particularidad histórica y también su éxito.

Sin embargo, el trabajo incurre en una contradicción que nos interesaría resaltar. Es que, por un lado rechaza la construcción *ex nihilo* resaltando el rol que juega la aldea guaraní original y la comunidad indígena preexistente, podríamos decir, la “cultura” previa. Pero al mismo tiempo niega la capacidad estratégica de los indígenas para emplear esa “cultura”. Por un lado admite que “la comunidad guaraní llevaba en su seno gran parte de los elementos sobre los que se construirá después el pueblo de indios y la reducción” (p.127). Y a continuación: “Fue el lento desarrollo *por parte del blanco* de algunos de esos elementos, ya existentes, lo que posibilitó el éxito (en el sentido de control sobre la masa indígena) de esta experiencia, que no por azar fue imposible repetir en otros lados con ese mismo grado de eficacia...” (p. 127, subrayado nuestro). Creemos que si se acepta lo uno no puede rechazarse lo otro. ¿Quién si no los mismos actores indígenas habrían sido capaces de poner en práctica sus propios valores culturales, de reelaborarlos y de generar modalidades de interacción? En general, el autor minimiza la posible participación de los indígenas como actores convirtiéndolos en

⁸Uno de los primeros en sostener este argumento es Metraux en 1943. Ha sido desarrollado también por



instrumentos de fines ajenos, en éste caso de los jesuitas. Pero, también presenta evidencia o al menos ciertos indicios de espacios abiertos que fueron utilizados por la población como alternativa práctica. Cada vez resulta más evidente que los guaraníes, particularmente los líderes (esto lo admite el autor), conocían bien los recursos de los que disponían, y hacían uso de ellos.⁹

En referencia a la guerra sostiene Garavaglia que “los jesuitas pudieron reconvertir un área de la cultura indígena y reorientarla para fines propios” (p. 145). Y agrega: “Aún cuando este rol (militar) no sea el resultado de la libre elección del indígena, ello no obsta para que las milicia tenga un peso absolutamente inédito en los enfrentamientos locales y que los mismos indígenas sean conscientes de este hecho” (p. 146). ¿Por qué presentar como una posibilidad el hecho de que fueran conscientes? ¿Cómo podían no ser conscientes de su propia explotación y de la posibilidad de buscar opciones o ventajas por esa vía?. Por otra parte, sigue siendo controvertido el tema de la dirección de las milicias guaraníes. Se ha difundido que el jesuita era su el conductor de las mismas, especialmente en la defensa contra los lusitanos. Pero algunas fuentes llevan a matizar este supuesto. Con motivo de la derrota de las tropas lusitanas una carta anua de siglo XVII dice: “El cacique principal Nicolás había ordenado colgar los presos en los árboles, pero a petición de los Padres, los entregaron al gobernador”(CA:145). Esto deja cierta duda de a cargo de quién estaban las órdenes en las expediciones militares. El cura actúa como una suerte de pacificador ya que “...los caciques estaban decididos a seguir la pelea, hasta acabar con todos” (CA: 144).

Creemos que existió una racionalidad, es decir un calculo medios-fines de acuerdo al cual los indígenas como sujetos (habría que explorar la especificidad sociocultural de esa subjetividad) sopesaron ventajas y desventajas potenciales para actuar. Los reiterados conflictos entre los jesuitas y los líderes indígenas, son una evidencia en este sentido. No eran simples títeres a disposición de los jesuitas. ¿Hasta qué punto no perseguían también sus propios intereses? Después de la expulsión encontramos varios ejemplos de la claridad de objetivos de los líderes que generalmente se manifiesta en revueltas. El aparato político debía poseer una complejidad que todavía estamos lejanos de comprender.¹⁰ Este es el punto en que el mundo

autores como Haubert y Necker, entre otros.

⁹Nuestra colega Mercedes Avellaneda viene trabajando hace algunos años sobre la provocativa idea de una “alianza” jesuítico-guaraní, que habría hecho posible la formación de las reducciones y se habría ido reforzando en los conflictos armados contra lusitanos y paraguayos. Ver Avellaneda (1999).

¹⁰Es impensable que solo dos jesuitas (en algunos casos hasta cinco) controlaran una población de más de 5000 personas (hasta 7000 en algunos pueblos). Habría que explorar en profundidad el funcionamiento del sistema político (que ciertamente no es pura y exclusivamente político, sino también económico y religioso) determinando, históricamente, sus mecanismos intrínsecos.



indígena debe dejar de ser visto como homogéneo y en el que deben ser exploradas las “diferencias” étnicas y políticas dentro de los pueblos, a menudo pasadas por alto. Es posible que dicha diferenciación interna influyera en las diversas actitudes hacia el blanco. Como afirma Garavaglia todavía faltan datos etnográficos y etnohistóricos.¹¹

Encontramos otro aspecto en el modelo de Garavaglia que se muestra un tanto rígido. Es su visión de la dimensión simbólica, especialmente su concepción del ritual en las reducciones. Dice Garavaglia que “... desde los trajes resplandecientes de los cabildantes en las fiestas hasta las grandes construcciones de templos, pasando por la música y las danzas, la componente religiosa, vital para el mundo cultural guaraní, pero totalmente transformada en sus fines, tendrá lugar preponderante en las reducciones” define mejor una situación de puesta al día, de “ajuste de cuentas” y hasta de cierta distensión si se considera el recibimiento de visitas de otros pueblos y la escenificación de obras de teatro con elementos satíricos.¹² Desde éste otro costado, el ritual (ceremonia o fiesta) sería menos un método de coacción simbólica ejercido completamente desde afuera, que un instrumento de reproducción sociopolítica puesto en escena por los indígenas, con sus disputas internas. Sin estos “intervalos” y ésta ostentosa parafernalia quizá no fuera posible la obtención continuada de excedentes en los trabajos colectivos, esa era una retribución muy cara a los indígenas que los jesuitas debían fomentar para que el sistema

El período post jesuítico como clave de relectura

La tesis de que los guaraníes se entregaron con amor sumiso a la tutela de los jesuitas para realizar una utopía *ad maiorem dei gloriam* es tan ingenua, simplista y poco aceptable como que fueron pasivos receptores de acciones externas, generalmente violentas, sin ninguna capacidad de actuar o reaccionar contra la opresión de la que eran objeto. La dificultad mayor, es no sucumbir a ninguna de estas posturas. Eso no implica negar la opresión inherente al sistema colonial, sino romper con dicotomías simplistas (tales como blanco dominante e indio dominado) y explorar el siempre existente universo complejo de posibles, de contextos y

¹¹Pensamos que habría que relativizar el supuesto *ethos* guerrero guaraní. Este no puede generalizarse para los actuales grupos guaraníes. Tampoco, creemos, para los reducidos en el siglo XVII. Como lo muestran las cartas anuas, no poseen todos los “neófitos” un mismo “carácter”. Mientras en unos casos su “espíritu guerrero” se conocía bien, en otros resaltan los rasgos pacíficos y sumisos. Esto es comprensible considerando que en muchas reducciones habitaban varias parcialidades diferentes cuyos nombres hoy son una nebulosa o “fragmentos de antiguas reducciones desaparecidas” como en el caso de la reducción de Mártires (CA:119).



situaciones en que se desarrolla la acción. Ese es el dilema que desafía al análisis histórico antropológico.¹³ Sin duda, existen muchos supuestos acerca de la época jesuítica en las misiones. Los más ingenuos, refutados de manera contundente por Garavaglia. Pero nos preguntamos si determinadas afirmaciones del autor no contribuyen también a instaurar otros supuestos que obstruyen un análisis de las estrategias.

Cuando en 1998 comienzo a trabajar sobre la construcción de identidades socio-culturales después de la expulsión de los jesuitas en el espacio guaraní misionero debía hacerme alguna idea del período jesuítico. Partía del supuesto de que esa época representaba un modelo perfecto de opresión frente al cual la población indígena escasamente lograba articular alguna escapatoria racional. Sin embargo, las fuentes posteriores a la expulsión ofrecían problemas de difícil comprensión. Revelaban, de manera muy fragmentaria, una serie de prácticas que no podían comprenderse del todo partiendo de esas premisas. Se me hacían evidentes una serie de lagunas que el modelo no alcanzaba explicar. En síntesis, la relectura de algunas fuentes jesuíticas a partir de los indicios postjesuíticos, me imponía revisar muchos de los supuestos que me servían de guía y diseñar un modelo de análisis que contemplara un universo más amplio y complejo de fenómenos; en donde a los elementos de constricción se les agregaran elementos de oportunidad. Es cierto que 1768, el año de la expulsión de los jesuitas de los pueblos guaraníes, define un antes y un después en la historia de los pueblos. Estos cambian su configuración político-económica y cultural con la incorporación de nuevos actores, la división de las competencias religiosas y económico-políticas, los movimientos de población que afectan todo el espacio guaraní misionero.¹⁴ Pero también, este período, hace visibles algunas prácticas que es de suponer ya existían desde la época anterior a la expulsión pero que estaban escasamente documentadas.¹⁵ En general éstas contribuyen a pensar el modelo jesuítico guaraní como un modelo fisurado, o dinámico, que viabilizaba determinados márgenes de opción. Hagamos referencia sumaria a algunas de estas llamativas prácticas.

¹²Descripciones detalladas de las fiestas pueden encontrarse en Cardiel ([1770] 1919 y [1747] 1913). Actualmente preparamos un trabajo sobre el tema.

¹³Reflexiones en este sentido han desarrollado Stern (1992) para la etnohistoria y Revel (1995) para la microhistoria.

¹⁴Con “espacio guaraní misionero” nos referimos tanto a los pueblos como a las comarcas que los circundan, miles de hectáreas dedicadas a las actividades de pastoreo y cultivos diversos. Hacia fines del siglo XVIII, éste espacio será el polo de atracción de hacendados correntinos, riograndenses y paraguayos.

¹⁵Recordemos que las primeras historiografías sobre los pueblos estuvieron a cargo de la orden. Esto le permitía ejercer decisión sobre qué puede y debe ser contado y qué no. Dados los ataques que sufría la



Pese a los cincuenta años de aculturación lo que los funcionarios maximizadores a cargo de las misiones llaman “irracionalidad” sigue siendo una característica del “indio” guaraní. Después de la expulsión pervive una concepción económica discontinua, de derroche, que vuelve locos a varios funcionarios españoles “ilustrados”. Esta concepción era el vehículo mediante el cual la mayoría explotada, se libraba del feroz incremento del trabajo bajo el régimen de comunidad después de la expulsión. Las fugas masivas, eran la otra estrategia más común.

No puede dejar de aceptarse que los jesuitas impusieron un tiempo de trabajo regular y homogéneo en las misiones. Lo que es más difícil sostener es que hayan producido una destrucción completa del ritmo de trabajo indígena con sus característicos destiempos y alternancias. Como lo admite Garavaglia, hubo una porción de tiempo, especialmente la propia del *abambaé*, en la que la unidad doméstica indígena conservó cierta autonomía en el manejo del tiempo (podríamos decir con cautela, cierta independencia y libertad). Si ese preciado tiempo era cercenado, estaba siempre abierta la posibilidad de la fuga que, se sabe, fue un recurso frecuente durante la época jesuítica, que se incrementa abruptamente después de la expulsión.¹⁶ La opción del conchabo permitía una administración del tiempo más irregular y probablemente también una mejor remuneración. El jesuita Cardiel se queja de que, en los tiempos que no se dedicaban al trabajo en las tierras de comunidad, era muy difícil lograr que trabajaran en su parcelas individuales. Para ello había que forzarlos. Dice: “No basta que se recoja toda la cosecha. Si el indio la guarda en casa, fácilmente la derrocha o por voracidad, o por prodigalidad, o vendiéndola por una nonada. Por esto se le obliga a que el lleve al granero común los sacos señalados con su nombre, excepto uno, para que luego tenga sustento la familia.” (1919: 479). Agrega que, el mantenerlos alimentados es lo que asegura que permanezcan en los pueblos, “por el contrario, cuando amenaza el hambre... se dispersan y huyen, destrozando los bienes comunes de los pueblos...” (ibidem).

Después de la expulsión, la actitud hacia el régimen de comunidad resulta un tanto contradictoria y ambivalente. A pesar del odio generalizado que motivaba, muchos veían una

orden ésta debía resguardarse y volcar sus esfuerzos a esgrimir defensas. Las Historias eran sus productos más acabados.

¹⁶Sobre las fugas de carácter masivo después de la expulsión, ver Hernández (1998), los trabajos de demografía de Garavaglia (1983, 1984b) y los de Maeder y Bolsi (1982). Sobre las fugas en el siglo XVII, aportan mucha información aunque no de carácter cuantitativo fuentes como las cartas anuas y para el siglo XVIII las crónicas de Cardiel.



desventaja en su completa disolución.¹⁷ Puede que esto haya tenido que ver, entre otras motivos, con la realización de fiestas. Susnik documenta regresos a los pueblos de muchos sujetos que se han ausentado, con el objeto de participar de las tradicionales celebraciones, ahora bastante deslucidas por cierto, pero todavía muy vivas. Dice la autora: “Influía el apoyo a las fiestas religiosas [como] un medio potencial de desahogo psico-emocional colectivo, y muchos libertados y fugitivos se acercaban en tales ocasiones a sus antiguos pueblos, pues en sus chacras distantes o en lugares de sus conchabos carecían precisamente de la antigua expansión festival y ceremonial” (1966: 104). De modo que muchos sujetos, alternan el trabajo en los obrajes y las haciendas con retornos esporádicos a los pueblos para la participación en las celebraciones. Esto nos lleva a cuestionar el carácter puramente opresivo que habrían tenido las fiestas y celebraciones en la cosmovisión nativa.¹⁸

El parentesco también puede ser visto como una estrategia. Según Susnik, “dentro de la homogeneización cultural de los guaraníes siempre quedaban latentes algunas tendencias propias de las parcialidades heterogéneas que componían la población misionera global” (1966:51). La elección de determinados lugares de destino en las fugas pudo haber tenido que ver con lazos ancestrales de parentesco, revitalizados después de la expulsión. En 1768, por ejemplo, se producen reclamos de un cacique de uno de los pueblos que exige les sean devueltos parientes y miembros de su cacicazgo de otro pueblo a donde han sido trasladados. Dice Francisco Bruno de Zavala, comisionado de la expulsión, que “un indio cacique de el pueblo de San Juan de quien es ese papel suplica a V.E. por que se le remita a su madre un Hermano y una Hermana a que están Itapua, adonde también dice que se hallan sus Bollas, o Indios de su cacicazgo.” (AGN IX.6.10.7).¹⁹ Como ya se sabe, el parentesco tiene una fuerte vinculación con

¹⁷Dice Susnik que “...rechazaban la comunidad representada por el trabajo comunal impositivo y absorbente, pero tampoco estaban dispuestos, muchos de ellos, a aceptar la libertad si ésta significaba el abandono del pueblo y la consiguiente dispersión” (1966: 104).

¹⁸Un estudio especial requerirían las imágenes de santos, que se conservan aún el caso de los guaraníes que nunca más vuelven a los pueblos originarios y que en su éxodo fundarán nuevos poblados. De estas “hierofanías” dan testimonios viajeros como D’Orbigny y Saint Hilaire en la segunda mitad del siglo XIX.

¹⁹No debe olvidarse la influencia de los cacicazgos en la organización espacial de los pueblos. Zavala dice en 1784 que cada cacicazgo “havita en los pueblos en unos Galpones o filas de casas de igual medida y proporcion... cada galpon se divide en pequeños aposentos, cada uno de los cuales ocupa una familia de las pertenecientes a aquel cacicazgo, y según lo numeros de el, asi tiene mas, o menos galpones, el cacique cuando se le pregunta que Mboyas tiene, responde tengo tantas filas de casas” (1941: 162). Ese tipo de organización había sido instaurado por los jesuitas.



la reciprocidad, y habría sido un mecanismo importante en la construcción de lazos socio-políticos y económicos de diverso tipo.²⁰

No es de extrañar que cierto relajamiento en las reglas de matrimonio, observado especialmente después de la expulsión pero que es también característico del período jesuítico haga pensar en cierto resabio de las prácticas poligámicas. Dice Zavala que “se casan de poca edad contraen muchas veces sin inclinación el matrimonio de lo que después suele resultar el separarse con gran facilidad; cada cual con distinta compañía, por lo que se debe desconfiar mucho de los Indios que andan fuera de los Pueblos con mujeres, que por lo regular no suelen ser propias...”(1941: 167). Nos preguntamos si las abundantes alusiones a matrimonios “ilegítimos” que contienen las anuas, no podrían ser leídas en esta clave también.

Otro fenómeno interesante, que hace ostensibles las fisuras del modelo, son los reiterados conflictos entre caciques y corregidores, es decir entre las autoridades tradicionales y las impuestas por los jesuitas. Tales pugnas se revitalizan en el período posterior a la expulsión pero es de suponer que estuvieron vivas (o latentes) prácticamente durante todo el período jesuítico.²¹ Recordemos que pese a la instauración de los cabildos los jefes étnicos conservaban una cuota importante de prestigio. Esto se hace más complejo cuando encontramos que muchos de estos jefes eran también cabildantes. Los conflictos dentro de la elite indígena se hacen particularmente violentos a partir de 1768 cuando intervienen los administradores y los curas franciscanos, mercedarios y dominicos, todos actores que lucharán por el control de los beneficios de la esfera temporal.²² Otra sorprendente pervivencia es el “culto a los ante-

²⁰Inclusive en una fecha tan tardía como 1801, el parentesco ampliado es una estrategia para reclamar tierras con motivo de la liberación del sistema de comunidad. Ese año, el virrey Avilés decreta una liberación selectiva del régimen de comunidad para 300 familias guaraníes de las reducciones, declarándolas propietarias de tierras. A poco tiempo aparecen una serie de reclamos de indígenas que aducían ser parientes de los liberados, y que por lo tanto debían disfrutar del mismo derecho. Los sucesos son relatados por Lastarria (1914).

²¹Un conflicto de esta índole nos ha llamado particularmente la atención. Está descrito en detalle por Labougle (1941). Se produce en 1778, en el pueblo de Yapeyú y enfrenta a un grupo de caciques contra el Teniente Gobernador Juan de San Martín. Este ha engrillado a un cacique y sus compañeros exigen que sea inmediatamente liberado. Ante la oposición de San Martín, los caciques lo liberan por su cuenta generando un principio de revuelta. El conflicto en determinado momento desata una pugna de legitimidad entre los caciques sublevados y el teniente corregidor indígena junto con otros cabildantes. Uno de los sublevados dice a éstos últimos: “Vosotros no mirais por vuestros projimos, de balde estais en Cabildo, nosotros los caciques somos quien lo hemos puesto en libertad” (Labougle 1941:171). Ver también Hernández (1999).

²²En estas pugnas hemos detectado que los curas empleaban la oratoria como mecanismo de interpelación de la población, lo que resultaba eficaz a la hora de lograr adhesiones en contra de los administradores. Mientras los caciques tenían afinidad con los curas, los corregidores y “mandarines” (generalmente miembros del cabildo) en general se plegaban a los administradores. Entre éstos últimos era más común



pasados”. Se trata de una práctica religiosa ancestral de los guaraníes a la que refiere Ruiz de Montoya en el siglo XVII y que supuestamente había sido destruida por los jesuitas ese mismo siglo. En una época tan tardía como 1804, Santiago de Liniers, por ese entonces gobernador de los pueblos, se queja que todavía la practican y no encuentra forma de evitarlo. Dice: “Conservan varias practicas supersticiosas que denotan demasiado su inclinación a las prácticas del culto de los antepasados; a pesar del incesante quidado de los Curas en destruirlas” (1896: 467). En otro lugar el funcionario dice que le han ocultado los enfermos, “prefiriendo los remedios de sus curanderos” (p. 468). Más de un documento de la época jesuítica refiere a los llamados *curusuyas*, una suerte de expertos nativos en “hierbas” a los que los guaraníes solían valorar pese a que eran generalmente despreciados por los curas. Después de la expulsión, también existen evidencias de prácticas “mágicas” designadas como “maleficios” por las que son inculcados caciques de algunos de los pueblos. Se conoce de varios casos de éstos, lo que hace pensar que no se trató de prácticas aisladas.²³ Muchas fuentes que permitirían esclarecerlo se encuentran perdidas en la actualidad, o simplemente, nunca existieron. Por lo menos esto nos lleva a matizar algo que parecía tan obvio como la completa imposición de los valores cristianos en los pueblos.

No podemos decir que estas prácticas socioculturales sean exclusivas del período postjesuítico, como tampoco que se desarrollaron en los treinta pueblos guaraníes. Pero es ingenuo pensar que surgen espontáneamente con la partida de los regulares jesuitas. Hay que pensar que han pasado más de 150 años de existencia de las reducciones. Lo más factible es que éstas prácticas ya estuvieran presentes en la época jesuítica; que nunca hayan muerto del todo, a diferencia de lo que se piensa. ¿Habrán sido hábilmente ocultadas por los jesuitas? Probablemente, los jesuitas eran conscientes de que cierta tolerancia hacia esas prácticas hacía posible el sistema. Podríamos decir que la reciprocidad, el ritual, y determinados tiempos económicos discontinuos (fuera de la producción excedentaria), eran el sustento mismo del sistema y habrían permitido darle continuidad durante décadas, aún después de la expulsión. Pero se trata de hipótesis que necesitarían de más sustento empírico. ¿Hasta dónde llegó el modelo jesuítico en la imposición de valores ajenos a la sociedad y la cultura guaraní? ¿Hasta dónde fue capaz de redirigir los valores nativos? En otras palabras, ¿cuáles fueron los límites para la opresión? Al mismo tiempo ¿Cuáles eran las oportunidades de los indígenas para actuar? ¿Poseían todos la

la apelación a los castigos corporales y, más ofensivos para los guaraníes del común, los gritos. Ver Wilde (1999).



misma capacidad de acción? ¿Cuál es el contenido sociocultural de sus estrategias y en qué responden éstas a la forma de organización nativa previa?

Conclusiones: hacia un modelo sociocultural

He dejado para el final algunas reflexiones de índole teórico metodológica. Fue necesario éste largo rodeo para señalar cuán condicionado puede estar un hallazgo por el enfoque que se adopta. Es sabido que en los últimos veinte años las ciencias sociales han pendulado, muchas veces de manera dogmática, entre paradigmas estructuralistas y accionalistas.²⁴ Estos enfoques trasladados de manera estanca al campo de la historiografía han impedido comprender determinadas realidades sociales del pasado americano.

A mi modo de ver, el enfoque de Garavaglia legítimamente enfatiza los elementos estructurales (difícil no estar de acuerdo con ellos), pero minimiza los elementos de oportunidad. Allí residen, a mi humilde parecer, sus desventajas: la categoría de “modo de producción” resulta fértil hasta el momento en que limita la capacidad de ver las acciones y estrategias de los actores indígenas.²⁵ Lo interesante es que el autor también da evidencia en ese sentido aunque no la explora a fondo. Es necesario reformular el modelo de comprensión para que pueda agudizar la mirada sobre una realidad todavía difusa. Resulta útil a éste fin un artículo de David Sweet incluido en *Nueva Historia de las Misiones* en el que describe un panorama general de las misiones religiosas en América proponiendo un modelo en el que coexisten elementos de constricción y elementos de oportunidad. Si bien el caso paraguayo posee muchas particularidades, ése modelo permitiría incorporar los fenómenos descriptos. También sugiere redefinir premisas acerca de la “experiencia indígena” en las misiones.²⁶

²³ Actualmente preparamos un trabajo sobre el tema. Partimos del análisis, a nuestro modo de ver limitado antropológicamente, que hace de dos sumarias criminales la historiadora Ripodaz Ardanaz (1986).

²⁴ A propósito del tema del péndulo, ver Lorandi y Wilde (2000).

²⁵ Sobre el concepto de “modo de producción” Garavaglia incorpora una discusión en la nota 3 de su trabajo de 1984, subrayando que debe ser tomado con cautela. Si bien no nos podemos detener en este punto, como complemento vale la pena decir que buena parte de las discusiones en antropología económica de los 70 giraron en torno de la posibilidad de incorporar este tipo de categorías a sociedades precapitalistas. Ante la pugna entre sustantivistas y formalistas, los marxistas se presentaban como una alternativa. Sin embargo, los abordajes sustantivistas parecían ser los más legítimos a la hora de comprender estas economías incrustadas en la vida social. Sobre estas discusiones ver Trincherro (1999) y Godelier (1977).

²⁶ Algunas de las premisas que sugiere Sweet pueden parecer obvias pero conviene citarlas de todas formas. La primera, que pese a haber estado severamente condicionada y haber sido profundamente transformada la experiencia indígena no fue ni entendida completamente, ni definida totalmente por los misioneros. En segundo lugar, que los indígenas adultos no fueron los niños que los misioneros



Tal enfoque se acerca en alguna medida a lo que provocativamente podríamos llamar “enfoque neogramsciano” de la realidad colonial americana. De acuerdo al mismo, la formación de las misiones podría ser descrita en términos de proceso de construcción de hegemonía. Sabemos que no es del todo legítimo aplicar un concepto como el de “hegemonía” a una sociedad –la de antiguo régimen- en la que no existe una separación entre sociedad civil y estado. Pero, como se sabe, en su vertiente williamsiana tal concepto se despoja de esa división para adquirir un alcance teórico mayor. En la misma línea, la formación de las misiones y el modelo que de ellas puede abstraerse a fines del siglo XVII puede asimilarse a la teorización que hace Williams (1980) de los “procesos culturales”, como combinatoria de elementos dominantes, emergentes y residuales.

En esta orientación, la cultura, lejos de ser una nube volátil de símbolos, o un conjunto monolítico y estático de rasgos identitarios, se constituye en un entramado dinámico de aspectos económicos, políticos y jurídicos, además de simbólicos, que se desenvuelve en escenarios históricos concretos y de la que participan sujetos. Es ésta la manera más plausible, a nuestro juicio, de analizar procesos de formación de identidades socioculturales, de describir y analizar las reducciones como máquina homogeneizadora. En este enfoque, la variable simbólica dejaría de ser una función más de la coacción económica, para instituirse ella misma en vehículo material de acción.

Como señalé al principio, el riguroso análisis de Garavaglia, es un punto de partida para un modelo explicativo de ésta índole, en la medida que incorpora variables antropológicas y que analiza la combinación de elementos antiguos y nuevos. Sin embargo, Garavaglia sucumbe a una posición “estructuralista” (utilizamos la palabra en sentido laxo aunque requeriría un debate más profundo) y opta por una “visión de los vencidos”, con lo que, paradójicamente, infravalora la acción de los, por así decir, “subalternos”. Aquí he tratado de relativizar algunas de sus afirmaciones más generales, sin quitar mérito a su arduo y original aporte, por varios años, mi propia guía. Sin él quizá no serían posibles éstas reflexiones. Cabe aclarar que he tomado como base de mi argumento crítico solo los dos trabajos reseñados del autor (1984 y 1987). Mi estrategia no ha pretendido desautorizar sus afirmaciones centrales, conducentes a demostrar la objetiva existencia de un modelo de opresión (cómo podría), lo cual fundamenta de manera

imaginaron; por su parte, los niños indígenas no pudieron ser adoctrinados ni persuadidos más que parcialmente en desconfiar y desatender los valores paternos. Por último, el autor sugiere que la relación de los misioneros con los indígenas no fue unilateral, sino que éstos respondieron activamente. Sweet (1997).



sólida con documentación de primera mano. Más bien he tratado de esbozar algunos interrogantes a partir de las lagunas que descubre mi propia investigación.

Sugiero entonces explorar los aspectos oportunistas del modelo. Permitirían cubrir un abanico de fenómenos más amplio. A manera de resumen, subrayaría los siguientes que considero de mayor importancia: los usos de las identificaciones étnicas de los grupos indígenas incorporados al sistema reduccional, sus relaciones interétnicas. La pervivencia de rivalidades internas ligadas a las pugnas entre parcialidades tradicionales, las relaciones entre la pertenencia a esos cacicazgos y la organización urbana de la reducción. La instrumentación de la reciprocidad como principio de producción de relaciones social. Las situaciones, básicamente conflictos, en las que se ven involucrados los líderes, en especial, las confrontaciones entre los caciques y cabildantes. El funcionamiento del parentesco y las redes que viabiliza. Su papel en la dinámica económica y política de la reducción. Las prácticas “mágicas” (médico-religiosas) y determinados cultos ancestrales. La percepción nativa de las técnicas de disciplinamiento (bautismo, confesión, castigos corporales, etc.). La construcción de la autoridad y el carisma por parte de los jesuita (desde los sermones hasta la imposición de las manos y la aplicación de “reliquias”). La percepción de los oficios (artesanales) y las congregaciones como espacios de resignificación de identidades. El significado de los múltiples rituales, las concepciones nativas del espacio, el tiempo, lo sagrado que conllevan. La producción estética.

Este variopinto fondo de prácticas –muchas de ellas invisibles por largo tiempo- habría sido un ingrediente central para dar continuidad a las reducciones jesuítico guaraníes. Adopta la forma de un conjunto de espacios abiertos, de fisuras, que paradójicamente, hacen posible la existencia del sistema. Las fuentes para conocerlo a fondo, siguen siendo escasas. Debemos conformarnos por ahora con la paulatina aparición de nuevos indicios.

Bibliografía y notas

Affani, F. (1997): “La recepción del tema de la resurrección de Cristo y su reinterpretación en las misiones jesuíticas.”, en *Arte y Recepción – VII Jornadas de Teoría e historia de las artes*. Bs. As. CAIA-FFyL.

----- (1999): “Participación indígena en la conformación de patrones religiosos y artísticos en las misiones jesuíticas de guaraníes. Estudio estadístico de la iconografía en la escultura.”, en *Congreso Internacional “Jesuitas, 400 años en Córdoba”*. UNCord, UCACórd, JPH de Córdoba.

Avellaneda, M. (1999): “Origen de la alianza jesuita guaraní y su resignificación en el siglo XVII.”, en *Memoria Americana*, n. 8, p. 173-202. Bs. As., ICA, FFyL, UBA.

Cartas Anuas de la provincia del Paraguay 1637-1639 (CA). 1984. Bs. As.. FECIC.

Cardiel, J. [c. 1770] (1919): “Costumbres de los Guaraníes”, en Muriel: *Historia del Paraguay*



- desde 1747 a 1767: 462-544. Madrid. J. Suárez.
- [c. 1747] (1913) "Breve Relación de las Misiones del Paraguay", en Hernández, Pablo: *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús 2*: 514-614, doc. N° 47. Barcelona. Gustavo Gilli editor.
- Garavaglia, J. C. (1975): "Las actividades agropecuarias en el marco de la vid económica del pueblo de indios de Nuestra Señora de los Santos Reyes de Yapeyú: 1768-1806.", en Florescano, Enrique (comp.): *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina..* México. Siglo XXI.
- (1981): "I Gesuiti del Paraguay: utopia y realtà.", en *Revista Storica Italiana*, XCIII (2): 269-314.
- (1983): *Mercado interno y economía colonial. Tres siglos de la yerba mate*. México. Grijalbo.
- (1984): "Un modo de producción subsidiario: la organización económica de las comunidades guaraníes durante los siglos XVII-XVIII en la formación regional altoperuana-rioplatense", en Assadurian, C.(comp.) *Modos de Producción en América Latina*. Cuad. de Pasado y Pte. México.
- (1984b): "La demografía paraguaya: aspectos sociales y cuantitativos (siglos XVI-XVIII).", en *Suplemento Antropológico (SA) XIX (2)*: 19-85.
- (1986): Soldados y campesinos: Dos siglos en la historia rural del Paraguay. SA XXI (1): 7-71.
- (1987): Las misiones jesuíticas.: utopía y realidad. *Economía, sociedad y regiones*. Bs. As. De la flor.
- Godelier, M. (1977): *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*. Barcelona. LAIA.
- Hernández, J.(1996): *Los pueblos guaraníes entre 1750 y 1820*. Tesis de Lic., FFyL, UBA.
- (1998): "Desobediencia y fuga. Estrategias guaraníes tras la expulsión de los jesuitas (1768-1799).", en: *Actas de las VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones jesuíticas*. Resistencia. IIGH. UNNE.
- (1999): "Tumultos y motines. La conflictividad social en los pueblos guaraníes de la región misionera (1768-1799).", en: *Memoria Americana* 8: 83-100. ICA. FFyL. UBA.
- Labougle, R. (1941): *Litigios de Antaño*. Bs. As.. Ed. "Coni".
- Lastarria, M. (1914): *Colonias orientales del Río Paraguay o de la Plata*. Bs. As. Inst. de Inv. Hcas. FF y L.
- Lorandi, A. y Wilde, G. (2000): "Desafío a la isocronía del péndulo. Acerca de la teoría y de la práctica de la antropología histórica", en *Memoria Americana* 9: 37-78. ICA, FFyL, UBA.
- Maeder, E. y Bolsi, A. (1982): "La población guaraní de la provincia de Misiones en la época post-jesuítica", en *Folia Histórica del Nordeste* 5: 60-106. Resistencia.
- Mörner, M. (1985) *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*. Bs. As.. Hyspamérica.
- (1998): "Del Estado jesuítico del Paraguay al régimen colonial guaraní misionero: un proceso de 'normalización' historiográfica desde los años 1950", en *Actas de las VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones jesuíticas*. Resistencia. IIGH. UNNE.
- Revel, J.(1995): "Micro-análisis y contrucción de lo social.", *Anuario del IEHS* 10: 125-143. UNCPB.
- Ripodaz Ardanaz, D. (1984): "Pervivencia de hechiceros en las misiones guaraníes.", en: *Folia Histórica del Nordeste* 6: 199-217. Resistencia.
- Ruiz, I. (1984): "La ceremonia Ñemongaraí de los Mbiá de la Provincia de Misiones.", en *Temas de Etnomusicología* 1: 51-102.
- Susnik, B. (1966): *El indio colonial del Paraguay II: Los trece pueblos guaraníes de las Misiones (1767-1803)*. Asunción. MEAB.



-
- Sustersic, B.(1999): *Templos Jesuítico-Guaraníes*. Inst. de Teoría e Hria. del Arte “Julio E. Payró” FFyL, UBA.
- Stern, S. (1992): “Paradigmas de la Conquista: Historia, Historiografía y Política.”, en: *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, n. 6, FFyL/FCE. Bs. As..
- Sweet, D. (1997): “The Ibero-American Frontier Mission in Native American History”, en E. & Jackson R. (eds.): *The New Latin American Mission History*, p. 1-48, Univ. of Nebraska Press.
- Trincherro, H.(comp.) (1998): *Antropología Económica. Ficciones y producciones del hombre económico*. Bs. As.. Eudeba.
- Wilde, G.(1999^a):“La actitud guaraní ante la expulsión de los jesuitas: Ritualidad, Reciprocidad y Espacio Social”, en *Memoria Americana*, n. 8, p. 141-172. Inst. de Cs. Antropológicas. F.F. y L., UBA, Bs. As..
- (1999b): *Los guaraníes después de la expulsión de los Jesuitas. Procesos de construcción de diferencias socioculturales (1768-1810)*. Tesis de Licenciatura. Depto. de Cs. Antropológicas. FFyL, UBA.
- (2000): “Los procesos de construcción de diferencias socioculturales a fines del período colonial. Un enfoque antropológico a partir del caso de los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas.”, en: *Memoria Americana* 9. ICA, FFyL, UBA.
- (2001) “Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas: hacia la construcción de un nuevo enfoque histórico-antropológico”. *Revista Complutense de Historia de América*. (en prensa).
- Williams, R. (1980): *Marxismo y literatura*. Barcelona. Ed. Península.
- Zavala, F. B. de [1784] (1941): Oficio a Don Francisco de Paula Sanz. González, Julio Cesar. Un Informe del gobernador de Misiones, don Francisco Bruno de Zavala, sobre el estado de los treinta pueblos., en *Bol. del Inst. de Inv. Históricas* 25 (85-88): 159-187. Bs. As.. FFyL. UBA.
- (1768): Cartas varias al gobernador Francisco de Bucareli y Ursua. AGN, Bs. As, IX.6.10.7.