

**LA ACTITUD GUARANÍ ANTE LA EXPULSIÓN DE LOS JESUITAS:
RITUALIDAD, RECIPROCIDAD Y ESPACIO SOCIAL**

GUILLERMO WILDE*

* Becario de Investigación de UBA. Sección Etnohistoria. Instituto de Ciencias Antropológicas
Facultad de Filosofía y Letras. Este trabajo fue financiado con subsidios de CONICET Y UBACyT

Resumen

En 1767 el rey Carlos III decretó la expulsión de los jesuitas de todos los dominios de España. Esta medida tuvo particular impacto en el Río de la Plata y el Paraguay, donde la Compañía de Jesús había desarrollado una influyente corriente evangelizadora, formando un sistema de 30 pueblos guaraníes conocido como "Provincia Jesuítica del Paraguay". En este trabajo analizamos el proceso de la expulsión de los pueblos en sus diferentes fases interpretando, desde un punto de vista antropológico, la actitud indígena ante el cambio de gobierno. Sugerimos que este cambio fue concebido en la experiencia indígena como continuidad de las prácticas recíprocitarias y la ritualidad propia de su estilo de vida.

Mediante diversas puestas en escena ceremoniales los actores resignificaban el vínculo hispano-indígena al tiempo que se instituían la diferencia entre el poder civil y el poder eclesiástico. Estas nuevas relaciones tenían un correlato espacial en el que se construía la figura carismática del Rey como "centro".

Abstract

In 1767, King Charles III signed a decree expelling the Jesuits from the Spanish domains. This measure had a special effect upon the River Plate and Paraguay areas where the Jesuits developed a strong religious program building up a system of 30 Guaraní towns known as "Provincia Jesuítica del Paraguay" (Jesuit Paraguayan Province).

In this work we analyze the expulsion process in its different phases, interpreting from an anthropological viewpoint, the indigenous attitude towards the change of government. We suggest the Indians perceived this change as a continuity of their reciprocal and ritual practices of their own life style.

Through several ceremonial scenes the actors gave new meaning to the Spanish-Indian relations and at the same time differences between civilian and religious power arose. The new relations had the spatial effect of making the King's charismatic figure central.

LA EXPULSIÓN

En 1768, la expulsión de los jesuitas llega a los treinta pueblos guaraníes de la Provincia Jesuítica del Paraguay, que por más de 150 años habían estado bajo tutela de la orden. El plan de expulsión, había sido cuidadosamente diseñado por el gobernador de Buenos Aires, Francisco de Paula Bucareli y Ursua, quien temía un levantamiento de los indios, similar al que en 1753, había ocasionado la llamada "guerra guaraníca"¹. Pero lejos de reaccionar con violencia, los guaraníes recibieron al nuevo gobierno pacíficamente y con demostraciones de agasajo. Nuestro principal propósito en este trabajo es tratar de interpretar dicha actitud.

Cuando se hace cargo del gobierno de Buenos Aires, Bucareli tenía un abultado número de problemas que resolver. A la ejecución del decreto de expulsión, había que sumar problemas no menos importantes, como la persistente amenaza del avance portugués en las fronteras y las constantes incursiones de los indios llamados "infieles", que invadían poblados y ciudades de la gobernación. Los ingleses avanzaban también sobre diferentes puntos y junto con los portugueses fomentaban el contrabando, actividad en la cual en buena medida se sustentaba la economía del Río de la Plata y que en ese momento se encontraba en su auge. Tampoco eran ajenos a esta actividad los mismos jesuitas, quienes habían creado grandes redes de préstamos y favores. En Buenos Aires contaban con buena cantidad de adeptos entre los vecinos poderosos, entre ellos el mismo antecesor de Bucareli en la gobernación, Cevallos, con quien mantuvo fuertes desavenencias.

La operación de la expulsión tenía carácter estrictamente secreto, pero la llegada de Bucareli a Buenos Aires inspiraba sospechas entre los vecinos de la ciudad. Su investidura

¹ La fuente del conflicto había sido la firma de un tratado de límites, el "Tratado de Madrid", en el que las coronas española y portuguesa acordaron permutar Colonia de Sacramento por el territorio donde se encontraban situados siete de los 30 pueblos guaraníes. Los indios se resistieron a la entrega de los pueblos a sus tradicionales enemigos, los portugueses y al inminente traslado de la población al occidente del Río Uruguay. Estos sucesos contribuyeron a alimentar el clima de aversión hacia la Compañía, de la que se sospechaba había sido una instigadora. En 1761 el tratado se suprime y los pueblos vuelven a manos españolas. Una buena crónica de los sucesos es la de Mateos (1949, 1951) y Mörner (1985).

“ilustrada” generaba desconfianza, circunstancia que acrecentó un clima de aversión generalizada contra su persona. Él mismo admite en una de sus cartas que la gente había sido prevenida sobre su llegada y que se animaban sospechas de él.

LOS PUEBLOS

“después [de los colegios] emprenderé la conquista de los pueblos de Misiones que aunque la suponen como imposible, yo espero lograrla luego por que no puedo persuadirme sean el superior y los curas tan inconsiderablemente temerarios, que quieran repetir ahora (sin apoyo) lo que (con él) ejecutaron cuando fueron a verificar el Tratado de límites, de cuyos hechos está bien instruido VE (...)” (Carta de Bucareli al conde de Aranda, Col. Brabo 1872: 30)

Los pueblos guaraníes eran la última operación que a Bucareli le quedaba para completar la expulsión de los jesuitas en el Río de la Plata. Antes había desalojado los colegios y residencias de las principales ciudades, y había confiscado sus bienes². Algunas de las causas por las que esta operación quedó para el final fueron los conflictos que, con motivo de la expulsión, se habían desatado en la ciudad de Salta obligando al gobernador a sofocarlos en persona. Pero quizá la causa principal haya sido la imposibilidad de conseguir curas y compañeros que, conociendo la lengua guaraní, estuvieran en condiciones de reemplazar a los aproximadamente setenta jesuitas que serían expulsados de los pueblos.³ Reiteradas veces pide sacerdotes regulares y seculares en reemplazo pero los pocos disponibles alegaban que no podían hacerse cargo de los lugares vacantes poniendo diversas excusas.

“viendo interminable el asunto, determiné pasar exhortos a los Provinciales de Santo Domingo, la Merced y San Francisco, pidiendo al último señalados religiosos que desde aquí saliesen conmigo, con los que logré partir, seguro de que por falta de operarios no se detendría la ejecución del Real decreto de extrañamiento en aquella hermosa provincia” (Brabo 1872: 187).

Tampoco sería de extrañar que Bucareli haya dejado esta operación para el final de su empresa con el fin de ganar reconocimiento. Gran cantidad de historias sobre los jesuitas del Paraguay se habían difundido por el mundo europeo nutriendo su “imaginación

² De estos bienes se hacían cargo los “jueces de temporalidades” y administradores a través de juntas especialmente formadas con este fin..

³ Según Edgar y Alfredo Poenitz (1993) en los 30 pueblos había 77 misioneros, de los cuales 42 eran españoles, 13 alemanes, 11 rioplatenses, 8 italianos, 2 húngaros y 1 francés.

histórica". Y seguramente Bucareli no sería ajeno a ellas, considerando su afinidad con el movimiento ilustrado en buena medida difusor de estas imágenes más negativas de la Compañía de Jesús. En este sentido no es casual que planificara en detalle esta operación y que la dejara para el final, revistiéndola más tarde en sus cartas de un jactancioso triunfalismo.

En efecto, una de las cartas en la que relata cómo efectuó la expulsión tiene carácter de una probanza de méritos, en la que al final no vacila en pedir "una gracia" y pronto retiro de gobierno "tan subalterno" para él (Brabo 1872: 198). Recordemos la marginalidad de este dominio español en tiempos en que no se había convertido en virreinato. Cuando Bucareli regresa a Buenos Aires relata su periplo revistiéndolo de un halo de epopeya: "...me desembarqué en el Puerto de las Conchas y entré en esta ciudad (Buenos Aires) con admiración universal" (Brabo 1872:198). Finalizada la ejecución del extrañamiento y la conducción de los jesuitas diría: conseguí uno y otro felizmente en menos de cuatro meses con aplauso universal de los indios, desarraigando en ellos el odio implacable con que los habían connaturalizado (296).

Desde nuestro punto de vista el "Proceso de la Expulsión de los jesuitas", como lo ha llamado acertadamente Julio César Gonzalez (1942), se desarrolló en fases sucesivas, cada una de ellas bastante homogénea en cuanto a la serie y el tipo de episodios que agrupó. En ellos, a la manera de un guión, los diversos actores pusieron en juego gran cantidad de prácticas simbólicas, orientadas a redefinir (localmente) dos tipos de relaciones socioculturales. Por una parte, la relación entre el mundo hispano y el mundo indígena. Por otra, la relación entre el poder civil y el poder eclesiástico. Estas relaciones tenían en todo momento una expresión en el espacio, al modo de una escenografía en la que los actores desplegaban estrategias culturalmente definidas.

EL ITINERARIO

"y en este día despaché los últimos, dejando desembarazados de Jesuitas todos los Pueblos de Misiones, creciendo en sus habitantes el gozo y contento que repetían en públicas demostraciones festivas, ratificando su reconocimiento, amor, lealtad y obediencia al Rey, y el más sincero Verdadero afecto a los españoles, que procuraban acreditar con bailes, músicas, máscaras y otras acciones que quitaban toda sospecha" (Brabo 1872: 193).

En esta tónica describe el gobernador Bucareli la actitud de los indios en su paso por los pueblos ejecutando el decreto de expulsión. Sus sospechas en cuanto a un posible levantamiento iban calmándose ante las manifestaciones "complacientes" de los indios. El itinerario de Bucareli y sus comisionados por los pueblos se efectuó en aproximadamente dos meses, período en el que fue ocupando pueblo por pueblo, relevando inventarios de

todos los bienes encontrados en ellos y reemplazando a los jesuitas por curas de otras órdenes religiosas, y administradores civiles⁴.

Bucareli embarca en Buenos Aires hacia los pueblos el 24 de mayo de 1768, y luego de veinte días de trayecto llega a Salto Chico (el 16 de junio). Este puesto sería la base de operaciones de la expulsión. Desde allí Bucareli enviaría a sus emisarios y comisionados a ejecutar el decreto. En ese punto se encontraba Bucareli cuando recibe noticias del cacique Ñeengurirú, con quien días más tarde entablaría contacto. Generalmente la entrada de Bucareli a los pueblos era anticipada por sus emisarios, quienes proclamaban el decreto y tomaban presos a los jesuitas. Con ese fin partieron Aldao y Elorduy a Yapeyú el 15 de julio. Este es el primer pueblo en el que Bucareli hace su entrada el 18 de julio. Una semana antes Francisco Bruno de Zavala, otro de los comisionados, había prevenido al cabildo y caciques de Yapeyú el modo como el gobernador debía ser recibido⁵.

Hicieron lo propio Aldao y Elorduy para el caso de la Cruz, a donde fueron enviados el 26 de julio y a San Borja el 31 de julio (pueblos en los cuales había estado Zavala respectivamente el 12 y el 21 de julio cuando se encaminaba a San Luis y los otros pueblos orientales). En los primeros días de agosto, las comisiones, originariamente tres, se convierten en cinco. A Zavala, Riva Herrera y Elorduy se suman dos comisionados más cuando Bucareli designa a Pérez de Saravia y a Berlanga. La intención era acelerar las operaciones. El primero ocupa los pueblos de Concepción, Santa Ana, Loreto, San Ignacio Miní y Corpus. El segundo se hace cargo de Apóstoles, San José, San Carlos, Candelaria e Itapua. Se habían suscitado algunos problemas con el cura Tadeo Enis en el pueblo de San Ignacio Guasú, quien al parecer instigaba a los indios a resistir la ocupación de los pueblos. Por esta razón el comisionado Riva Herrera se encontraba demorado en los

⁴ Podemos reconstruir este itinerario a partir de las cartas del gobernador al Conde de Aranda, en su mayoría publicadas en la colección Brabo (1872), y otras tantas inéditas de Francisco Bruno de Zavala, uno de los comisionados que más tarde se convertiría en gobernador de los pueblos. Su itinerario fue reconstruido exhaustivamente por Julio Cesar González (1942). La historiografía no ha profundizado todavía el sentido de las actitudes indígenas. Haciéndose eco de las afirmaciones de los funcionarios, Julio Cesar González (1942) afirmó que los indios en su irracionalidad no comprendían las dimensiones del cambio que se producía, al tiempo que efectivamente querían dejar su estado de esclavitud. Esta afirmación es tan etnocéntrica como los juicios de la época y se encuentra identificada con el discurso antijesuita. Pero gran parte de las afirmaciones de este autor respondían a la mirada apologética de P. Hernández (1913), quien veía en estos sucesos en particular y en el período posterior a la expulsión en general, un epílogo de la floreciente época jesuítica, y marcaba allí el inicio de la decadencia.

⁵ Zavala decía en La Cruz en una carta dirigida a Bucareli: "VE tendrá un con curso grande en Yapeyu, cuyo theniente me ha escrito aora las prevençiones con q quiere salir a rezivir a VE el cabildo vestido y los caziques y la Musica, y que se repicaran las campanas y cantara el te Deum ya aora le respondere que en todo haze muy bien y que todo es debido, ellos tienen prevenidas otras fiestas, su genio les lleva a la musica y gustan se las vean sus habilidades." (Zavala, La Cruz, 12/7/1768)

pueblos más lejanos. Mientras tanto, Zavala se ocupaba de los pueblos al oriente del Río Uruguay, los mismos que quince años antes ocasionaran la “guerra guaraníca”, y que en 1761 habían sido restituidos a la corona española. Hacia fines de agosto (entre el 20 y el 28) Bucareli y sus comisionados vuelven a reunirse en el pueblo de Candelaria con los jesuitas que aún no habían sido “despachados” para Buenos Aires⁶. El pueblo de Candelaria había sido en tiempos jesuitas la cabecera de los 30 y lugar de residencia del cura superior de las Misiones; ahora sería la sede del nuevo gobierno civil.

Esta es una síntesis del trayecto general de Bucareli y sus comisionados (ver mapa 1), pero detengámonos ahora un poco más en los acontecimientos de este itinerario en una suerte de corte sincrónico. ¿Cómo eran recibidos los funcionarios en los pueblos? ¿En que consistían estas entradas?

Zavala, expresa en sus cartas el buen modo y la “alegría” con la que fue recibido por los indios en su paso por los pueblos. Detengámonos en algunos párrafos de sus cartas. El 10 de julio de 1768, en la Capilla de San Isidro de Yapeyú, escribe:

“y hoy ha estado rodeado este campo de familias todas placenteras, y assistieron a nuestra *comida* que dió el theniente, y cantó la Musica algunos versos de los q se hizieron para la aclamacion de nuestro Rey. lo que ha llegado la noche se retiraron al Pueblo las familias.

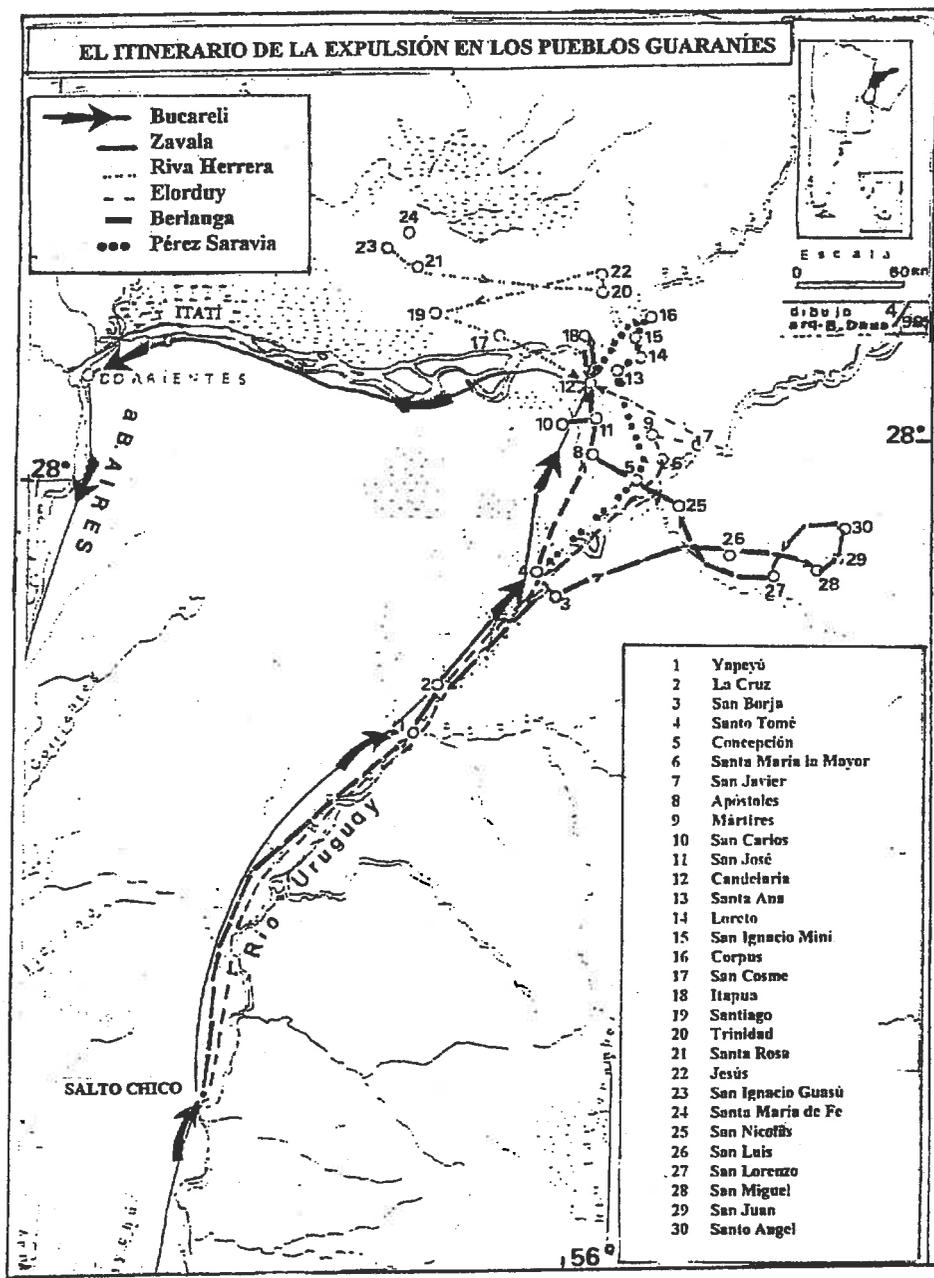
“en la capilla de San Martin nos tenia preparada una *comida* de campo la que admiti, y porque es Casique y ha acudido prompto a todo lo que le he pedido desde el Salto le hize que comiera con nosotros al theniente. Este día se fueron a su Pueblo, y al siguiente despues que acabamos de basear el Arroyo y me pusse en Marcha me vino a rezivir de fiesta con el cabildo, y assi *entramos hasta a la Plaza gritando q viva el Rey* y correspondía la gente.”

A los dos días en La Cruz, Zavala cuenta que “todo el cabildo del Pueblo, y algunos otros de los Principales nos salieron a encontrar de fiesta y con Musica, todo el Pueblo estaba a la Puerta de la Iglesia y *hize aclamassen Viva el Rey Don Carlos Tercero*”.

El 4 de agosto en San Juan: “Ayer mismo ya algo noche entré en este Pueblo (...) el que estaba con el mayor regosijo, *el Cabildo y Caziques me fueron a encontrar vestidos de fiesta y con musica* a la raya de su territorio Que desengaño o que dolor este para los tres PPs que trahía, En el arroyo Urubucaru tenían preparada una **comida**, me disculpe de no admitirla porque estaba amenazando el tiempo, pero di lugar a que la tomaran los Niños de el Pueblo, y ellos, y procure les dieran a los PPs a quienes puse en una capilla de la Plaza”. (AGN IX.6.10.7. Subrayado nuestro en todas las citas de aquí en más)

⁶ Una vez que llegaban a Buenos Aires eran enviados a España y luego al Vaticano, donde permanecerían exiliados hasta la extinción de la Orden en 1773.

MAPA 1



De estas líneas se deduce que había encuentros preliminares con los caciques en las afueras de los pueblos en los que las actividades principales eran la “comida” y la “música”, podríamos decir a modo de “bienvenida”. Una vez dentro del pueblo lo más notable es la entrada a la Plaza y la aclamación del Rey. Comparemos ahora la entrada a Yapeyú y a la Cruz.

“Señor. El día del corrte entre con mi Partida en este Pueblo de Yapeyu, y despues de una corta demora en la Iglesia donde cantó la musica el te Deum, y los Religiosos que trahigo entonaron una Salve, salimos a acamparnos como cosa de media Legua en la Capilla de Sn Isidro en donde he tenido por conveniente el parar dos dias assi por reparar algunas carretas, como para que el buen trato que se da a los Indios se divulge por los Pueblos, en esta capilla *se han dicho missas y se cantó una solemne a que acudió el Cabildo, y Musica del Pueblo, y todo el Pueblo assistió* segun la muchedumbre que se veía, manifestando todos mucho contento y alegría; hoy por ser Domingo *han dicho mas missas*, y tambien huvo una cantada, y la oficiaron los musicos ha habido tambien bastante concurso, y ayer, y hoy ha estado rodeado este campo de familias todas placenteras, y *assistieron a nuestra comida* que dió el theniente, y *cantó la Musica* algunos versos de los q se hizieron para la aclamacion de nuestro Rey. lo que ha llegado la noche se retiraron al Pueblo las familias. (Zavala, Capilla de San isidro de Yapeyú, 10 de julio de 1768)

Y en La Cruz, dos días después:

“todo el cabildo del Pueblo, y algunos otros de los *Principales nos salieron a encontrar de fiesta y con Musica*, todo el Pueblo estaba a la Puerta de la Iglesia y *hize aclamassen Viva el Rey Don Carlos Tercero*, el Pe Cura Miguel Morales estaba en el Portico con su compañero y salió a rezivarnos hasta la Plaza en donde eche pie a tierra con los Religiosos, con los que *entré a la Iglesia, y el Cabildo y Pueblo cantó la Musica el te Deum* y los Religiosos, luego salimos de la Iglesia, y nos acompañaron los Padres hasta montar a cavallo no obstante la instancia qu yo hize para que no passasen del Portico, despues fui adonde se juntan a Cabildo, y alli a todo el manifeste el Passaporte que trahigo de SE de alli passe a campar cerca del Pueblo en un Galon que tienen preparado, alli tenían dispuesta una comida abundante la que admití, y aora esta noche nos han dado cena. (Zavala, La Cruz, 12 de julio de 1768)

Vale la pena resaltar algunos elementos muy similares en estos dos pueblos. Salen los indios a encontrar al comisionado de fiesta. Música y comidas. En la entrada al pueblo la gente espera en la Puerta de la Iglesia. El Rey es aclamado. Luego, se produce la entrada a la Iglesia y la celebración de la ceremonia religiosa. Parece haber sido una constante el clima festivo en el cual los principales espacios, la plaza y la iglesia, escenarios en los

que se desplegaban las ceremonias solemnes (misas, cantos, Te Deum, Salve) y las fiestas (danzas, música, convites y juegos).⁷ Es notable como algunos elementos de la traza urbana favorecían este despliegue: la calle de entrada al pueblo desembocaba directamente en la Plaza y enfrentaba a la Iglesia (ver plano), que junto con el colegio eran elementos vitales en la vida social del pueblo. La entrada en la Iglesia formaba parte de la rutina de la expulsión, como la celebración del culto católico, acompañado de canciones sacras dentro del templo. El pueblo esperaba en la puerta de la Iglesia, los curas en el pórtico de la misma.

Otra carta de Zavala del 31 de julio cuando llega a San Miguel, nos permite reconstruir más ordenadamente elementos que parecen haber sido comunes a todos los casos. La descripción de las operaciones es más pormenorizada en esta carta. A partir de ella podemos construir una suerte de secuencia en las siguientes etapas:

[1] (...) *llegue a las inmediaciones del Pueblo de San Miguel* cuyo

[2] *cabildo y moradores me salieron a recibir con muestras de regocijo y fiesta, manifestandose en todo fieles, y verdaderos vasallos del Rey Nuestro Señor (que Dios Gde) y*

[3] *tenian prevenida una comida bastante abundante y decente* la qual admiti (aunque no siempre la admite) con buena voluntad, asistiendo en ella los oficiales que viene conmigo, y Religiosos,

[4] *y mientras se comió, toco la música, y cantaron en alabanza del Rey, la misma tarde (...) a campar a la inmediación de dicho Pueblo el qual*

[5] *estaba prevenido por si entrasemos en el tenido en el pórtico de la Iglesia enarbolado el Real Estandarte, y un retrato de S M: al siguiente día en el Galpon inmediato donde estaba campado*

[6] *se cantó una missa solemne* a la qual asistieron todos los Religiosos y el Cabildo y Pueblo de San Miguel; (...) a las dos de la tarde a cuias horas

⁷ Es notoria la continuidad de esas prácticas que ya eran comunes en el período jesuita como lo relata detalladamente Cardiel en su carta relación. Esto puede inducirnos a pensar que esta continuidad normalizaba el cambio de gobierno. Zavala muestra preocupación por dar continuidad a las tradicionales fiestas y los rituales que necesariamente conllevaban. Dice: "En San Miguel se hizo la Fiesta de Sto Domingo, y mande se diera en aquel dia la sal q se solia dar el dia de San Ignacio, se dio y hubo bayle en Plaza..." Y agrega que ya parece que no se acuerdan de sus Padres (San Juan 4/ 8/1768, AGN IX.6.10.7)

Respecto de los curas jesuitas, resultan elocuentes los párrafos en los que señala que están resignados y que «callan como muertos». Los funcionarios coloniales en su aversión contra los jesuitas, decían estar salvando a los indios de la esclavitud a la que por mucho tiempo habían estado sometidos. Entonces interpretaban estas prácticas como manifestaciones de alegría de los indios por haberse liberado del sometimiento. Sin negar el carácter opresivo del regimen misional, disintimos con esta interpretacion. Pero volveremos sobre este punto en las reflexiones finales.

[7] pase al Pueblo y

[8] luego que estubo el Cabildo les exprese que era llegada hora de executar la Orden del Rey y que ellos con su obediencia darian buen exemplo a los demas Pueblos circumbecinos, y que para este efecto mandaba entrar la soldadesca al Pueblo,; a todo se allanaron, y ofrecieron mui promptos y rendidos como vasallos del Rey N S y

[9] luego que entró la tropa a la Plaza fue con el Cabildo adentro del Colegio hasiendo entrar la Infantería y Dragones

[10] y mande avisar al PE Cura que juntase los Ps que allí havia de la Compañía luego executaron y caminandolos al Refitorio allí en presencia de los Oficiales y Cabildo

[11] les intimé el Real Decreto de su extrañamiento a que se mostraron muy humildes y acordandose que era vasallos de su Mag y meditamente

[12] entregaron las llaves de sus aposentos en donde estaban las de los almagenes del Pueblo y dexando a los tres REgulares de la Comp que aqui se hallaban con Guardia en el Refitorio al cargo del Capn Dn Antonio Jarauta con la Orden de evitar toda comunicacion por escrito o palabra con dichos Regulares,

[13] me retire con el Cabildo para explicarles en su lengua el Real Decreto lo que execute (...) luego

[14] les presente a su nuevo Cura (...) y el Compañero (...) a el qual reconocieron luego por su cura y

[15] fuimos con el a la Iglesia a dar a Dios gracias, y despues

[16] enpese a recorrer los inventarios que tenían formados para ver si estaban conformes ynformandome del Cabildo Sacristanes, Mayordomos y Procuradores si estaban efectivos todos los bienes que en ellos se expresaban, y asimismo si faltaban algunas cosas que apuntar en ellos a todo me satisficieron; hoy por haver sido dia de fiesta no se a podido concluir, (...)

[17] He nombrado por Administrador al thete de Milicias de Corrientes Dn Estevan Bergara uno de los seis que VE me, dio nominados por parecerme hombre demas capasidad y juicios como requiere este Pueblo para que sus haciendas no se atrasen, sino que vayan adelante.”(Zavala, San Miguel, 31 de julio de 1768)

Pueden identificarse al menos tres fases en la operación; la primera (de 1 a 6) refiere a la llegada a las inmediaciones del pueblo y está delineada por actos preliminares que al parecer “preparan” la entrada al pueblo en una segunda fase (de 7 a 14), que es también el conjunto de acciones y discursos de la ejecución del decreto de expulsión propiamente dicho. Finalmente (16-17) el comisinado se dedica a confeccionar inventarios y designa al administrador⁸. Cada una de estas fases está marcada por “acciones de

⁸ Los inventarios de los 30 pueblos han sido publicados por Brabo (1872b) en una edición especial. En ellos se encuentra enumerado hasta el más mínimo objeto hallado en los pueblos. A propósito de las fiestas, llama la atención la existencia de vestimentas especiales para las mismas.

gracia” o ceremonias en las iglesias, a nuestro modo de ver rituales orientados a instituir el nuevo orden. Esta secuenciación nos recuerda a la que hace Van Gennep refiriéndose a los “ritos de paso”.⁹ Ocurre un recibimiento similar en el pueblo de San Juan donde el cabildo y los caciques salen vestidos de fiesta y con música. Allí también tenían preparada una comida. Respecto de los “actos preliminares” parecen una constante también en el caso de Bucareli, a quien como a Zavala se le acercaban los indios. Dice:

“Como a los indios que llegaban los hacía regalar y agregaba a los corregidores y caciques, quienes les comunicaban el buen trato, mostrándoles sus vestidos y los que llevaban para sus mujeres, fueron desechando los temores” (Brabo 1872: 189).

La ritualidad de las “entradas” es muy significativa, considerando la fuerte distinción adentro-afuera que por más de cien años había caracterizado a los pueblos.

Estos elementos parecen suficientes por ahora para plantearnos algunos interrogantes sobre su significado. ¿Cuál era el objeto de estos actos aparentemente tan pautados? Nuestra hipótesis es que la serie de actos y discursos ritualizados y rutinizados estaban destinados a legitimar el cambio de gobierno, restituyendo al rey su centralidad en el control del poder civil y el poder eclesiástico. Además lo transformaba en mediador de las relaciones hispano-indígenas. El Rey se consagraba como administrador de honores y de gracias.

Bourdieu (1993) ha subrayado el carácter instituyente del ritual. Para él “todo rito tiende a consagrar o legitimar”, a “establecer el consenso acerca de ‘como son las cosas’”. Y así como define el paso, instituye la diferencia entre quienes pueden acceder a una condición determinada y quienes quedan completamente excluidos de ella. En nuestro caso los ritos estaban orientados a construir el carisma de la figura del rey, a instituir su imagen como el referente máximo del mundo temporal y el mundo espiritual. Diferencia esta última que tampoco se encontraba bien definida hasta entonces. El Rey representaba alegóricamente la unidad de ambos mundos. Pero esta unidad solo podía consagrarse a partir de la diferencia.¹⁰

⁹ Van Gennep (1986) se refiere a una sucesión de ritos que tienden a separar y agregar a los individuos y a los grupos de sus mundos. Así los “ritos de paso” se ordenarían en una sucesión básica de ritos: preliminares, liminares y posliminares, que engloban a su vez gran cantidad de subritos tendientes a producir el “paso”: ritos de intercambio, de separación, de bienvenida, etc.

¹⁰ La problemática del ritual es uno de los temas centrales de la disciplina antropológica, y los trabajos referidos a ella son abundantes. Desde los ya clásicos trabajos de Victor Turner, autor señero en la materia, hasta los más modernos y disruptivos de Michael Taussig, esta temática posee una larga lista bibliográfica. Aquí he dado preferencia a la noción más tradicional, según la cual el ritual está orientado a reproducir el orden social, definición que parece ajustarse mejor a la situación concreta de análisis de este trabajo. Una selección de trabajos me permitió comprender las situaciones desde definiciones bien específicas. Así la idea de los “ritos de institución” de Bourdieu (1993), inspirada en los “ritos de paso” de Van Gennep (1986), me fue de gran utilidad. La formulación de Tambiah (1968, 1985), según la cual los ritos implican manipulación de objetos en actos de transfe

PODER CIVIL Y PODER ECLESIAÍSTICO

“Con esta buena disposición de los indios, manifiesta con repetidas aclamaciones al Rey, públicos festines y agradable trato, luego que se vieron sin los jesuitas, establecí el nuevo gobierno espiritual y temporal (...)” (Bucareli, Brabo 1872).

Una de las primeras medidas tendientes a instituir la distinción de competencias entre el poder civil y el poder eclesiástico fueron las implementadas por la Junta de Temporalidades, ente del gobierno colonial encargado de registrar y administrar los bienes confiscados a la Compañía de Jesús una vez consumada la expulsión. Podríamos decir que la legislación referente a estos bienes dividía un mundo anteriormente unido bajo control de los jesuitas.¹¹ Ese era uno de los principales objetivos de la legislación que recae en los pueblos guaraníes en las disposiciones de Bucareli.

Las entradas de Bucareli y sus comisionados en los pueblos tenían fuerte carácter ceremonial y se encontraban bien pautadas. En lo político-administrativo los comisionados debían “entrar” y “tomar posesión” del gobierno de los pueblos, recibir los inventarios de todos sus bienes y dejar a cargo a un cura, su compañero y a un administrador, figuras que definirían una distinción ajena al mundo guaraní-misionero: lo temporal y lo espiritual. Los administradores junto con el cabildo indígena se harían cargo del bienestar material de los pueblos, excluyendo a los nuevos curas de esta última función. Como sabemos hasta ese momento los curas jesuitas monopolizaban ambas esferas de actividad y la nueva distinción originó no pocos problemas a Bucareli con los nuevos curas. En cada pueblo iba secuestrando a los jesuitas y dejaba en su lugar dos curas de las nuevas órdenes: franciscanos, mercedarios y dominicos. La nueva distribución de los curatos impedía la

rencia, también fue de utilidad al momento de interpretar las “tomas de posesión”. Boixadós (1994) ya la había utilizado para analizar las fundaciones de ciudades en el Tucumán Colonial. He preferido estas definiciones por su fuerte vinculación con las nociones de “honor” y la construcción de espacios sociales como “centros”. En cuanto al primer punto fue inspirador el brillante trabajo de Pitt-Rivers y Peristiany, *Honor y Gracia*, que además me ayudó a reajustar la noción de reciprocidad con la que me manejaba a partir de las formulaciones clásicas de Mauss y Lévi-Strauss. En cuanto al segundo punto, la construcción del centro/carisma fue esclarecedor el análisis de Geertz (1994) en su famoso ensayo “Centros, Reyes y Carisma”, donde retoma algunas formulaciones de Weber sobre la “rutinización del carisma”. Excelentes ejemplos de aplicación de estos conceptos a diferentes contextos son los trabajos de Ana María Alonso (1995) sobre la construcción de la frontera Mexicana y de Federico Neiburg sobre la construcción de la figura carismática de Perón.

¹¹ Este proceso de confiscación y registro, que podríamos llamar “Temporalización” formaba parte del paquete de medidas regalistas de reforma del gobierno borbónico que tendían a aumentar la injerencia del estado en asuntos eclesiásticos, y a secularizar la administración colonial. Sobre el tema, ver Torres, Luis María (1917) “La administración de temporalidades en el Río de la Plata”. Publicación del Instituto Ravignani para la Historia Argentina, I. Buenos Aires.

comunicación “corporativa” entre las órdenes (ver mapa 2). Bucareli se quejaba de los curas:

“les sufrí mucho, y no poco a sus Provinciales, que intentaron se dividiese en tres (la provincia), tomar cada religión la suya, y colocar un superior subordinado a ellos que la gobernase como los de la Compañía, en que insisten, queriendo hacer patrimonio de las tres Ordenes el que solo era de esta, que de ningún modo conviene, pues, si se desvía el cuidado espiritual, en alguna parte, de los RR. Obispos, se repetirán los mismos excesos y desordenes que ahora tocamos”. (Brabo 1872: 187)

Generalmente en un momento posterior a la instalación de los nuevos curas en los pueblos (que solía no exceder el mes), se efectuaba pueblo por pueblo la “toma de posesión canónica”. Estos eran rituales orientados a aprobar la competencia de los curas para su cargo. La ceremonia estaba liderada por un emisario del obispo de Buenos Aires y el de Paraguay: Antonio de Trinidad Martínez Ibarra¹². Y es un esquema que se repite de igual manera en todos los pueblos, la “Canónica institución de curas” como la llamaba el propio Martínez Ibarra, concedía “a todos, y a cada uno de los nuevos curas, y sus compañeros la facultad de aplicar a los moribundos, indulgencia Plenaria, y remisión de todos sus pecados, en conformidad de la Gracia, que S.S. tiene obtenida de la Santidad de Benedicto XIV usando de la formula contenida en sus apostolicas letras”.

Así inscribía el funcionario eclesiástico el rito:

“Sr, en este Pueblo de (...), fueron presentados por dicho señor para cura de dicho Pueblo el RP Predicador [...]. Y [...] su compañero [...], del mismo orden, a quien es habiendo examinado en la sciencia necesaria y lengua de los Pueblos los hallé idoneos para ejercer debidamente sus ministerios, y le tomé, y recibí el juramento de la Profesión de la Fe; y el dicho RP Pred. Gral, le hizo en mis manos, según el Santo Concilio de Trento, y Bula de la Santidad de Pio IV y forma en ella inserta; leyendo de verbo ad verbum por su propia persona; y prometio, y juró, *tactis sacro=sanctis scripturis et Evangelijo*, puestas las manos sobre un misal; de cumplir, y guardar todo lo contenido en la dicha forma del dicho juramento, contenida, e inserta en la dicha Bula, y letras apostólicas; y le di la Posesión, real, actual, corporal, del [quasi], de dicho Beneficio Curado, y en señal de posesión, habiendo entrado a la Iglesia, y hecho oración al santísimo Sacramento; (obras) y cerro la puerta, y toco las campanas, y visitó, y miró; toco el misal; y cádiz, y demás

¹² La jurisdicción eclesiástica de los pueblos no coincidía con la civil. En lo eclesiástico respondían al obispado de Buenos Aires y al de Paraguay (Maeder 1992; Poenitz, E. y A 1993). Sobre las órdenes religiosas en los pueblos después de la expulsión y su institución canónica puede consultarse el trabajo de Brunet, Cano y Gonzalez (1977).

ornamentos y llaves del sagrario, y llegó a la (Pyla) de Bautismo y fue a la Casa de los Curas de dicha Iglesia, e hizo otros actos de Posesión, sin contradicción de Persona alguna, y le entregue en sus manos a dicho P Cura las Providencias que en su gral visita, dejó en los libros Parrochiales de este Pueblo” (AGN IX.6.10.7)¹³.

Las tomas de posesión canónicas venían a reforzar, eficazmente, los límites entre las esferas temporal y espiritual. Definían las competencias exclusivas de los curas y la imposibilidad de acceso a este mundo por parte de los “no iniciados”. Al mismo tiempo representaban la unidad indisoluble de la Corona y la Iglesia en el Real Patronato. Paradójicamente se instituía a la vez, la unidad y la diferencia.

De este modo se nos revela otra dimensión del ritual: su poder de institución mediante la manipulación de objetos y de palabras; acciones simbólicas que permitían consumir la “toma de posesión”, la apropiación del lugar¹⁴.

INSTITUCIÓN DE LA FIGURA CARISMÁTICA DEL REY

“Considerando conveniente colocar en cada pueblo *un retrato del Rey* que les recordase su obligación y llevaba la prevención para ello, se ejecutó este acto con el decoro debido, al ruido de las descargas de artillería y fusilería, lo que también les infundió conocimiento y respeto, oyéndoseles continuamente decir: ‘Viva el Sr D. Carlos III, nuestro legítimo Rey y Señor natural, que tanto bien nos ha enviado’”. (Brabo 1872:190)

Queda otro aspecto en el que se manifiesta la contradicción entre poder civil y poder eclesiástico. Se trata de los prejuicios contra la compañía por poseer miembros no españoles. Este tema había sido motivo de disputa y de legislación constante. Sobre todo en el siglo XVIII la Corona trató de limitar el número de extranjeros enviados a misionar

¹³ Creemos que en el mismo legajo se encuentran las tomas de posesión canónica de todos los pueblos aunque solo hemos logrado constatarlo para unos pocos como el de Santo Tome, La Cruz y el citado de Yapeyú.

¹⁴ Tambiah (1968, 1985) ha definido al ritual como la capacidad de “imponer una visión del mundo”. Así la transferencia de propiedades a los objetos constituyen “actos performativos” capaces de operar sobre la realidad. Como diría Bourdieu (1993), capaces de instituir lo discontinuo sobre lo continuo. En otro trabajo Bourdieu define al “poder simbólico” como el poder de “hacer cosas con palabras”. “Es un poder de consagración o de revelación, un poder de consagrar o de revelar las cosas que ya existen.” (1988: 141). También Austin (1975) ha dedicado interesantes formulaciones al poder de actuación de las palabras.

que en el caso del Paraguay ya era notorio¹⁵. El comisionado Zavala traslucía esta aversión en más de un momento:

“En San Borja me han franqueado los Indios Bueyes y cavallos, y dos carros para las cargas de los correntinos de passo entre por su Pueblo y nos recibieroon con mucha fiesta, y sacaron el RI Estandarte, y algunas Banderas con la Cruz de Borgofia, y á la entrada de la Plaza estaba en un arco Una Bandera con la RI Armas *parece que el cura se ha acordado que es Español y Sevillano*.

El cura de Sto Thome que *no es Español* me escribió una carta muy cumplida convidandonos á comer á su Pueblo, no le respondi” (Zavala, cerca de San Borja 21/7/1768; AGN IX.6.10.7).

En este caso, el despliegue de algunos símbolos como el estandarte estaba orientado a subrayar la sujeción eclesiástica al poder del Rey, a través del Real Patronato. De allí la insistencia de Zavala en la españolidad y la no-españolidad de algunos de los curas expulsos. Creemos que estos actos son de gran importancia para comprender el cambio de gobierno, pues tenían por objeto instituir el lugar del Rey como figura carismática y como autoridad central¹⁶. Pero no podemos comprender del todo el despliegue de símbolos orientados a la constitución del rey como “centro” sin hacer referencias a la organización del espacio físico-social en los pueblos. Como veremos, la elección de los lugares para la actividad ritual no era natural, ni casual.

La traza urbana de los pueblos ¹⁷

Es posible reconstruir un modelo general de la planta urbana de los pueblos, con sus elementos esenciales, de acuerdo a las escasas fuentes que han sobrevivido (Gutiérrez y Maeder 1994). Ayuda el hecho de que existieran “patrones conceptuales comunes” en la

¹⁵ Entre los extranjeros predominaban sobre todo alemanes e italianos, que había afluído constantemente desde la formación de las primeras misiones. Ver nota 3.

¹⁶ A propósito de la exhibición de un aparato de ostentación Bucareli dice:

«Desembarazado el Yapeyú de Jesuitas, hice mi entrada el 18, dándole todo el aparato y ostentación que cupo, para captar la benevolencia y el respeto, poniéndome a la cabeza de los granaderos, cuyas gorras, que nunca habían visto, causaron a los indios grande admiración, y con la formalidad y lucimiento posible, seguido de los oficiales, de corregidores, caciques y diputados, que había llegado de todos los pueblos, y salieron a recibirme con su cabildo al paso del río Guayvirabí con músicas, danzas y escaramuzas” (Brabo 1872:190).

¹⁷ El origen de la traza urbana de los pueblos como así también sus influencias posteriores es motivo de acaloradas polémicas entre los historiadores de las Misiones. Aquí nos limitaremos a subrayar algunos de sus elementos esenciales, sin pretender agotar el tema.

organización urbana de los pueblos, elementos básicos que se repetían en todos los casos¹⁸. Puede que este “modelo” haya sido definido hacia la segunda mitad del siglo XVII, por influencia de prestigiosos arquitectos jesuitas¹⁹. Pero lo importante es subrayar que fue muy dinámico y tuvo en cuenta las formas de conceptualización del espacio nativas. Fue de hecho uno de los pocos modelos alternativos al impuesto por las “leyes de indias”²⁰. Respondía, como señala Gutiérrez (Gutiérrez y Maeder 1994), a una conceptualización barroca del uso del espacio y contrastaba con la traza estilo “damero” de influencia renacentista de la legislación indiana. Según este mismo autor, la traza de los pueblos se diferenciaba en algunos aspectos esenciales:

a) La relación con el territorio: límite fijado en uno de los lados por el “núcleo”: iglesia-colegio-cementerio y eventualmente el *cotiguasu*, detrás la huerta (“naturaleza culturizada”) y la floresta autóctona. El pueblo podía extenderse indefinidamente hacia los tres lados restantes.

b) La plaza sigue siendo un núcleo generacional, pero hay elementos que la resaltan: calle de acceso jerarquizada que desemboca en el templo principal. Acceso a la plaza flanqueado por capillas de *miserere*, cruces en las cuatro esquinas del plaza (“posas” para procesiones).

c) No hay manzanas ni solares, éstas son casas con sucesión de habitaciones individuales (definición de espacio unifamiliares, transformación de la vieja maloca)²¹. Ausencia de lotes privados por la existencia de tierras comunales. Pero persiste como elemento de jerarquización la ubicación de viviendas de caciques o principales a los costados de la plaza

d) El cabildo indígena integrado a la plaza

Por supuesto se dieron soluciones pragmáticas según el caso, pero éste es el modelo dominante, al punto tal que algunos de los funcionarios de la época creían ver en uno de

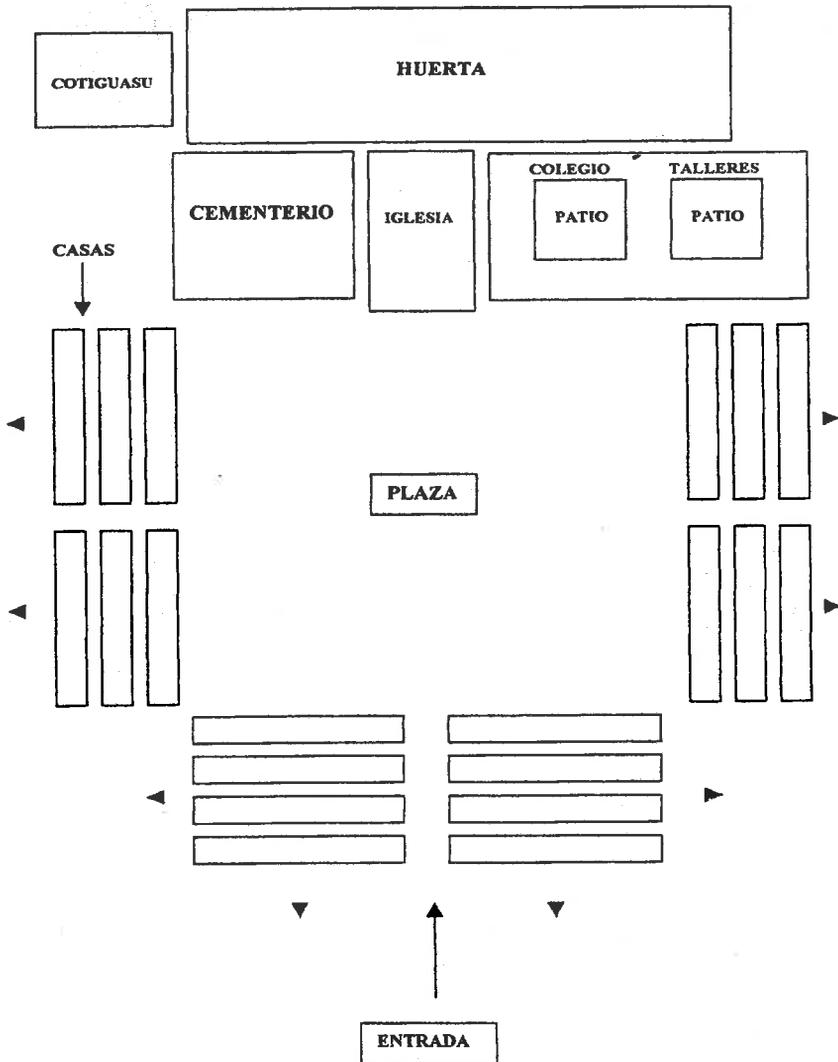
¹⁸ La ubicación de uno de estos elementos en especial era bastante variable. Se trata de la casa de recogidas o de misericordia, *cotiguasu* en guaraní, destinada a los huérfanos e inválidos (en algunos pueblos separada) cuya ubicación varía con frecuencia en los diversos planos. La segregación de este elemento (de carácter asistencial y sanitario) del resto del asentamiento habría tenido que ver según Gutiérrez (Gutiérrez y Maeder 1994) con la difusión de “preceptos higienistas”. Agreguemos que es posible que hubieran causas menos evidentes asociadas a la idea del peligro, la pureza, el contagio, la normalidad y el trabajo, por mencionar solo algunos tópicos de atracción antropológica.

¹⁹ Parecen haber sido precursoras las ideas de Sepp y Premoli, entre otros. Sobre este tema puede consultarse: Busaniche (1955) y Gutiérrez (1978) y fundamentalmente Gutiérrez & Maeder (1994).

²⁰ La ciudad española tenía algunas características básicas: la plaza como núcleo generador, localización de templo y cabildo, elemento en el centro del espacio: rollo o picota, casas con lote y corral cada una rodeando la plaza.

²¹ La maloca era la casa comunal guaraní en la que llegaban a convivir hasta 60 familias indígenas en el caso de los linajes más numerosos.

PLANO I
 ESQUEMA DE LA PLANTA URBANA DE LOS PUEBLOS GUARANÍES*



*Este esquema fue confeccionado tomando como base el Atlas Histórico y Geográfico editado por Gutiérrez y Maeder (1994). He reducido al mínimo necesario los componentes de la traza de modo que pueda verse lo esencial.

los pueblos a todos. Es probable que la planta modélica tuviera mucho de negociación con las experiencias guaraníes del espacio. Pero después de la expulsión el pensamiento ilustrado rechazaría el modelo jesuítico y revitalizaría el modelo geométrico del damero, en consonancia con su rechazo al barroco y la reivindicación del Renacimiento y el Clasicismo, en donde primaba la cuadrícula por su afinidad con la idea de "racionalidad".

Ahora bien. ¿Cómo favorecía esta traza urbana el despliegue de la ritualidad que permitía al Rey constituirse como figura carismática?. Señala Gutiérrez (Gutiérrez y Maeder 1994):

"El uso ritual del espacio se vincula a la idea barroca del 'teatro del mundo' donde la plaza es un gran escenario donde transcurre toda la vida de la comunidad y sus integrantes. En esta lectura el núcleo del Colegio e Iglesia se define como la figura escenográfica que determina el fondo del escenario" (1994:12).

Las ciencias sociales nos han enseñado que toda organización social tiene manifestaciones en el espacio, afirmación que justamente refiere al espacio como "espacio social" y no natural. No podemos comprender una dimensión sin la otra pues las relaciones sociales tienen existencia en el espacio (Sousa Santos 1991). Del mismo modo, los "centros" como categorías espaciales se construyen social e históricamente. En nuestro caso "la plaza" constituye un centro, porque en ella se desarrollan las principales actividades de la vida social, porque en ella se encuentran emplazados los principales edificios para la actividad religiosa. En torno de la plaza se desarrollaban también las actividades principales de la expulsión: entradas, aclamación del Rey. En uno de sus lados se situaban los principales edificios para la ejecución de las ceremonias. Y esa distribución socioespacial respondía a la concepción "teatro mundo" según la cual el lado principal, era aquel donde al modo de escenario el público debía dirigir sus miradas. El corazón mismo de la vida social, el "centro"²².

Era allí donde "naturalmente" el Rey debía legitimarse como figura carismática. Dice Geertz (1994) que adoptando "formas ceremoniales la autoridad se apropia de su dominio, establece el centro de la sociedad en conexión con las cosas trascendentes e imprime los signos de su dominio sobre el territorio" (Geertz 1994:150). La nueva autoridad, apelando a acciones como las entradas, la aclamación del Rey, y a símbolos como el Real Estandarte, la Cruz de Borgoña, el retrato del Rey, resignificaba el "centro como centro"²³.

Hasta aquí la reconstrucción de estos episodios nos ha permitido comprender una parte del "Proceso de Expulsión" que como dijimos estuvo constituido por más de una

²² Sobre la vinculación entre la organización social y la organización espacial, la literatura socioantropológica es vasta. Puede consultarse: Elías (1996) especialmente el capítulo 3, y también Ardener (1993), Bourdieu (1991), Cátedra (1997), Da Matta (1985), entre otros.

²³ Son interesantes las afirmaciones de Neiburg (1990) acerca de cómo el centro se constituye como tal. Sus condiciones de producción "están -dice- indisolublemente ligadas a las condiciones

fase. Existe un antecedente esencial de todos estos episodios que no podemos dejar de lado para comprender la actitud indígena ante la expulsión de los jesuitas. Este conjunto de episodios es previo al "itinerario de la expulsión", y en buena medida nos permite completar la interpretación sobre el modo como en este proceso se resignificó también la relación entre españoles e indígenas.

LA CIUDAD DE BUENOS AIRES COMO ESCENARIO DEL CEREMONIAL

"llegaron hoy a esta ciudad treinta corregidores y otros tantos caciques con sus pages, de los pueblos de Guaranís del Paraná y Uruguay, a los que he alojado con más comodidad de la que antes les dieron los de la Compañía; les haré vestir a la española, asistiéndolos y tratándolos de modo que conozcan la mejora de su suerte, conservándolos aquí hasta imponerlos como conviene" (Brabo 1872: 81).

Prácticamente medio año antes de que se consumara la expulsión en los pueblos, Bucareli convocó a la ciudad de Buenos Aires, a los caciques y corregidores de todos los pueblos²⁴. Estos llegaron en número de 57, el 14 de setiembre de 1767. Allí se instalaron y fueron agasajados por el gobernador quien les hizo vestir a la española en correspondencia con su estatus "noble". Los gestos de Bucareli buscaban ganar la confianza indígena y precaverse contra posibles levantamientos. Tomando a los caciques y corregidores como rehenes se prevenía de una nueva "guerra guaraníca", hecho que todavía perduraba en la "memoria colectiva" hispano-indígena. Estos indios acompañarían al año siguiente a Bucareli en su "itinerario" por los pueblos.

Más tarde relataban los indios el buen modo como habían sido tratados:

"A cuatro de Noviembre, día de San Carlos, nos cantó misa el señor Obispo en la Catedral, por V. M.: allí nos tuvo el señor Gobernador por sus compañeros, con todo gusto, y acabada la santa misa, nos llevó al fuerte, *y llegada la hora de comer, nos sentó a la mesa a darnos de comer*: allí estuvo el buen señor Obispo, y el señor

de producción de la autoridad carismática". Así el pasaje ("la entrada") y la ocupación simbólica del espacio eran elementos constitutivos de esta ritualización..

²⁴ Manda a pedir al Padre Superior de Misiones, en ese momento Lorenzo de Balda, un cacique y un corregidor de cada pueblo "(...) con las ideas de examinar por este medio cómo piensa y también como la de que, si obedece y los remite, hacerlos conocer la benigna piedad con que el Rey ha mirado por ellos, sacándolos de la esclavitud e ignorancia en que vivían, e igualmente para que vayan en rehenes cuando llegue el caso de marchar a extraer a los Padres y establecer el nuevo gobierno, en que habrá grandes dificultades que vencer, particularmente por lo incomprensible de su lengua, pues los curas, faltando a lo mandado en repetidas ordenes, decretos y cédulas de los Reyes, jamas han permitido aprendan la castellana" (Brabo 1872: 31)

Gobernador y los PP. Clérigos Canónigos y señores Caballeros: todos anduvieron cumpliendo con la voluntad del señor Gobernador, que hacia la propia persona de V. M.; *él propio, por su propia mano, nos dió de comer, contentándonos en todo.*"(Carta de los caciques y corregidores. Brabo 1872: 104).

Entre los privilegios otorgados a los líderes indígenas ocupaban un lugar central las vestimentas que debían permitir diferenciar los rangos. El corregidor guaraní como nuevo "caballero" vestía "casaca y calzón de paño azul, chupa y vuelta de paño encarnado" y el cacique "casaca y calzón encarnado con chupa y vuelta de paño azul" (J. Hernández 1996; Susnik y Chase-Sardi 1992, de Colección Brabo: 6). Se trataba de vestimenta oficial española que simbolizaba lugares de prestigio. Además les concede el privilegio de nombrarse "Dones" y promete que sus hijos podrán acceder al estado sacerdotal. Estos eran privilegios y concesiones muy significativos. Con ellos Bucareli acercaba valores españoles al mundo indígena, reforzaba las diferencias internas preexistentes, y definía nuevas obligaciones y derechos.

El mundo indígena no era un mundo homogéneo. Dentro de las reducciones había diferencias marcadas de jerarquías y disputas entre los caciques (autoridades tradicionales) y los corregidores (autoridad impuesta por los jesuitas) que se acrecentaron luego de la expulsión. El gobernador, para consumir sus fines, intentó apoyarse en los caciques, anteriormente relegados por los jesuitas. Como sabemos por las crónicas y la etnografía, la autoridad de los caciques estaba basada en el prestigio, la palabra y la generosidad; y todas estas nociones se aglutinaban en el conocido concepto de la "reciprocidad".

En una carta del 27 de marzo de 1768 los 27caciques y 30 corregidores de los pueblos agradecían al Rey. Algunos signos permiten deducir que se fundaba el circuito de prestaciones y contraprestaciones en donde los sujetos contraerían derechos y obligaciones implícitas de dar, recibir y devolver, a la manera de un intercambio recíprocarario entre estas elites indígenas y el mismo Rey, quien por lo que deducimos estaba presente en los mismos privilegios otorgados. La carta originalmente escrita en guaraní abre de siguiente manera:

"Muchas y repetidas gracias damos a V. M. *por haber mandado su mesma persona*, al Señor Excelentísimo y Capitán general, D. Francisco de Paula Bucareli, quien ha cumplido bien con nosotros, por amor de Dios y por su amor a V. M., todos los justos (sic) órdenes que le dió V. M., *ayudándonos con lástima por nuestra pobreza, manifestándonos al público, vistiéndonos con vestidos, y tratándonos y llamándonos como a Señores Caballeros, contentándonos en todo*" (Brabo 1872: 103).

En otro momento dicen:

"Este santo hecho de V. M. lo recibimos de mano de Dios con toda humildad: nuestro Rey, *aquellos yerros pasados, que cometimos, ya se acabaron para siempre; perdónenos por amor de Dios nuestro buen Rey*" (Brabo 1872: 104).

Los “yerros del pasado” probablemente tuvieron que ver con los sucesos de 1750, situación conflictiva que tratarían de enmendar con intercambios pacíficos. La nefasta experiencia de 1750 estaba muy presente en la memoria colectiva guaraní, y es probable que los caciques y corregidores entendieran también la alianza como única alternativa para evitar la guerra. Pero no se trataba de una mera situación de subordinación. Los guaraníes en el marco de la “reciprocidad” fijaban implícitamente en la relación la obligación principal del mismo Rey: la de dar. “Nobleza obliga”.

LÓGICA RECIPROCIARIA Y CÓDIGO DE HONOR

Una serie de trabajos han resaltado el carácter ubicuo del ceremonial en la sociedad del antiguo régimen. En tanto que la sociedad colonial del siglo XVIII reproducía gran parte de las características de la sociedad europea de Antiguo Régimen, revestía sus prácticas del mismo carácter ceremonial. La vida social se encontraba ritualizada. Esto era particularmente fuerte en el ámbito urbano donde el ritual estaba orientado a mantener el orden social y a reproducir sus jerarquías inherentes. Sin embargo, la ciudad constituía también un espacio para la “lucha simbólica”²⁵.

Las disposiciones de Bucareli inscriptas en su Instrucción primero, y más tarde en su Adición y Ordenanzas de comercio, conocidas *grosso modo* como “las ordenanzas”, reflejan un fuerte carácter instituyente. No solo operaban en cuanto a la diferencia entre lo temporal y lo espiritual, sino también entre aquella más incuestionable y “naturalizada” del mundo indígena y el mundo blanco. Pero aquí no nos focalizaremos en este punto tan vasto, sino que exploraremos cómo se ponen en práctica ciertas nociones vinculadas con el universo indígena y el español, en un verdadero intercambio simbólico, con manifestaciones en el espacio social.

Las ceremonias en la ciudad de Buenos Aires instituían, consagraban una nueva relación entre el mundo hispano y el mundo indígena. Mediante una serie de artilugios Bucareli diluía la marcada diferencia entre lo español y lo indígena, tan tajantemente trazada en la legislación indiana. Las reformas de Bucareli, que luego se volcarían en sus conocidas “ordenanzas”, alentaban la adopción de hábitos y estilos de vida españoles por parte del mundo indígena. En un visionario espíritu asimilacionista el gobernador afirmó que: “Los naturales parecen dóciles y humildes, y su comprensión como la de otras naciones de Europa” (Brabo 1872:197). Por un lado, insiste en estirpar la odiosa distinción entre indios y españoles mediante la asimilación de la vestimenta y la lengua entre otros hábitos culturales. Y por otro lado, trata de marcar las diferentes escalas sociales entre los mismos indios.

²⁵ El eje de este análisis fue definido gracias al trabajo de Elias (1996) sobre la sociedad cortesana, y otro más cercano de Garavaglia (1997), referido al ceremonial en la ciudad de Buenos Aires a fines del siglo XVIII.

En nuestro caso era doble y contradictoria la función del ceremonial pues, por un lado reactivaba las relaciones interétnicas en un marco aparentemente más igualitario: la posibilidad de acceso indígena al mundo español y, por otro lado cristalizaba las diferencias de jerarquía en el mundo indígena. Ciertamente la nobleza peninsular y el sistema de autoridad indígena. Aunque indudablemente formaban parte del mismo campo conceptual las nociones de autoridad y de prestigio, poseían diferente significado cultural. Mientras la nobleza española se cimentaba en la sangre, el honor precedencia y el honor virtud; el prestigio indígena tenía una base más dinámica pues se vinculaba a los valores de la reciprocidad, es decir a la dinámica del prestigio adquirido por oratoria, generosidad y destreza en las armas²⁶. Pero esta diferencia no parecía afectar la gestación del vínculo hispano-indígena en este primer momento. Entonces, honor peninsular y prestigio indígena parecían ser nociones intercambiables. Las estrategias (tácticas) del gobernador y los indígenas eran congruentes en su base recíproca, es decir en sentido amplio, un intercambio material y simbólico generador de vínculos²⁷.

Aquí nos interesa la noción de reciprocidad en dos sentidos. En un sentido amplio el concepto refiere a la gestación del vínculo social, la base de la "sociación" como dice Pitt Rivers²⁸. De este modo, la reciprocidad implica un continuo de tipos de intercambio, de bienes y servicios que no se restringe a la satisfacción material del grupo, sino que imbrica a toda la vida social del mismo y está ligado a variables como la distancia y jerarquía de parentesco. Estas variables influyen en el carácter vertical (asimétrico) u horizontal (simétrico) que adquiere el vínculo (Sahlins 1983). En este *continuum*, la redistribución sería una reciprocidad asimétrica.

²⁶ El honor precedencia y el honor virtud son reflexión central en el libro *Honor y Gracia*, compilado por Julian Pitt-Rivers y J. G. Peristiany. Ana María Alonso (1995) ha vinculado estas categorías brillantemente a las nociones de género y etnicidad en el proceso de formación de la frontera Mexicana.

²⁷ La problemática de la reciprocidad es otro de los grandes tópicos de la antropología. Ha sido motivo de un sinnúmero de polémicas y de trabajos desde los iniciales de Mauss en su clásico ensayo sobre "el don", hasta los trabajos de Sahlins, pasando obviamente por Lévi-Strauss. La discusión tendió a polarizarse entre paradigmas formalistas y sustantivistas, o en otras palabras entre quienes defendían una idea de racionalidad económica universal basada en el principio de maximización y quienes consideraban a las sociedades pre-capitalistas como completamente ajenas a la lógica económica del intercambio comercial.

²⁸ Ello implica según este autor considerar también la idea de la gratificación, como contra-principio de la reciprocidad, la posibilidad de dar sin esperar más que las "gracias", el "don puro". Pitt-Rivers subraya que los estudios clásicos de Mauss y Lévi-Strauss no habían considerado el tema de la evaluación y la equivalencia en el intercambio. Mauss estaba muy preocupado por la evolución de la noción de contrato, la que redujo bastante su enfoque del problema. Esta idea tiene similitud con la polarización de reciprocidades "generalizada y negativa" que proponía Malinowski. En el mismo sentido Sahlins (1983) se refiere a un polo solidario y un polo insociable.

Esta sería una acepción universal del concepto. Pero la reciprocidad también nos interesa en sentido más restringido: como soporte del sistema de autoridad guaraní. Bartolomé Meliá (1991) y Branislava Susnik (1965-1971), señalan que los caciques llegan a ser tales debido a su habilidad en la oratoria y en las armas. Atributos que les permite acceder a mujeres, y por tanto a parientes (éstos pueden ser los denominados *mbollas* en la nomenclatura nativa, es decir “indios del cacicazgo”). Los mal llamados “caciques” (sería correcto llamarlos en su denominación nativa: *tuvichá*) eran los dinamizadores de la economía guaraní misionera, que por cierto no estaba separada de otras esferas de la vida social. La movilidad de esta institución era desconocida por los españoles, quienes la asociaban a los cacicazgos caribeños. De allí el uso del término “cacique”.²⁹

Este tipo de relaciones era el predominante en las reducciones del Paraguay en el momento de la expulsión. Y vale traer la respuesta que dos indios guaraníes secretarios de cabildo dan en una declaración respecto del famoso cacique Ñeenguiru:

“Habiendoseles preguntado que en qué consiste la distinción y respeto que le conservan los indios al Don Nicolás Ñeenguirú dicen que la distinción que de él se hace y ha hecho consiste en que se ha tenido por hombre de valor y disposición en el manejo de sus armas y por ser primer cacique y de los más antiguos de su Nación” (Brabo 1872: 288).

Prestaciones y contraprestaciones

De acuerdo con la lógica de la reciprocidad las comidas y los regalos debían ser una constante en el proceso analizado. Preparar y compartir alimentos era el acto preliminar de apertura en la relación, servía como medio para introducir una petición, para pedir perdón por un mal causado o para cumplir con una obligación (Lévi-Strauss 1993). Por su parte, los regalos servían para establecer vínculos sociales, derechos de dar y obligaciones de recibir “más allá de lo que se dio o aceptó” (Lévi-Strauss 1993: 99).

Asimismo, el Gobernador Bucareli debió montar un aparato ostentatorio que fuera congruente con el status y respeto que pretendía que los indios le reconocieran: el de ser un enviado directo del Rey. Por medio de los dones y del “aparato de ostentación”, Bucareli establecía una jerarquía ubicando al rey en el centro. “Rutinizaba” la diferencia mediante una liturgia que repetía pueblo a pueblo. Su capacidad de otorgar generosamente lo situaba en el lugar de cacique generoso. No sería de extrañar que Bucareli adoptara el rol de

²⁹ No podemos detenernos en el sistema económico-político de los pueblos, pero es necesario decir que el trabajo en los pueblos está dividido en individual (familiar) y colectivo, respectivamente *abambae* y *tupambaé*. Tanto en uno como en el otro los agentes dinamizadores básicos eran los caciques.

tuvichá para los indios. Sobre todo si se considera que este rol no era tan rígido como suele pensarse.

Es probable que rechazar hubiera sido como una declaración de guerra, pero “aceptar sin devolver o sin devolver más”, era sinónimo de subordinación, razón por la cual los indios también instrumentaron una vuelta recíprocaria que los ubicara en posiciones de privilegio, sin dejar de reconocer la supremacía del rey como “gran cacique”.³⁰ Ello se deduce de una carta escrita por esos días y firmada por los indios del Pueblo de San Luis, que los caciques residentes en Buenos Aires habían mandado pedir aves del bosque para retribuir al gobernador su gentileza³¹.

Así también, el clima festivo con que los funcionarios eran recibidos en su “itinerario” podría interpretarse en términos de “vuelta recíprocaria”. Los pueblos se constituían como escenarios para el despliegue de ritualidad de “bienvenida” que precedía al de la “entrada”, o como la ha definido más globalmente Van Gennep (1986), “el paso” en una serie de manifestaciones materiales y simbólicas: comida, danzas, música.

Para terminar volvamos a la carta que los caciques y corregidores dirigen al Rey. En ella hacen alusión en dos momentos a la posibilidad de “ver” al Rey: “a V. M., nuestro buen Rey, no te vemos; pero lo hemos de tener como mirando a V. M., dándole todo gusto.” Y cierran la carta así:

“Con la disposición de V. M. estamos muy contentos de que nuestros hijos han de merecer el estado sacerdotal. Todos nosotros hemos de aprender la lengua castellana, y después de haber aprendido bien, *con la voluntad de Dios hemos de procurar ver a V.M.* Dios de su santa gracia a V.M. y le guarde por muchos años. Buenos Aires, a 10 de Marzo de 1768 años” (Brabo 1872: 105).

El otorgamiento de dones en nombre del rey, implicaba la presencia de su propia persona en la cosa otorgada, aún así los caciques insisten en verlo, como el don supremo quizá. Más tarde el rey se haría presente ante los indios como figura carismática por la fuerza icónica de su retrato.

³⁰ La percepción de estas ventajas puede haber sido la causa de que también por ese entonces se acercaran los indios infieles quienes a cambio de “regalos” ofrecían cristianizarse. La colección Brabo (1872) contiene algunos ejemplos, pero los legajos del Archivo General de la Nación (Buenos Aires), son los más ricos en este sentido.

³¹ Esta carta, de supuesta manufactura jesuita, fue utilizada originalmente por obras apologeticas como la de Parish (1958 que presenta el original en guaraní y P. Hernández 1913), para sostener que los indios no querían que los jesuitas se fueran de los pueblos. González (1942) desacreditó esta carta; sin embargo ciertos párrafos de la misma dan cuenta del inicio de una relación recíprocaria que o los indios del pueblo o los propios jesuitas enterados de su suerte no querían que prospere.

REFLEXIONES FINALES

En términos generales el “proceso de expulsión de los jesuitas” puede interpretarse como un proceso de institución de diferencias. En las dos fases analizadas hemos tratado de mostrar cómo estas diferencias se construyen y se cristalizan por medio del ritual. En el marco de esta lógica de dones y contradones es que podemos comprender el sentido de las actitudes indígenas ante la expulsión de los jesuitas. La primera fase, la convocatoria de los caciques a Buenos Aires, fue un evento desencadenante del vínculo, que habría de completarse en el recorrido del gobernador con sus comisionados por los pueblos. Estos intercambios imbricaban aspectos económicos y políticos que hacían coincidir por medio del ritual, el prestigio indígena y el honor peninsular. Se instituía de esta manera una nueva relación entre el mundo indígena y el mundo blanco. No menos importante es la institución de la diferencia entre el poder temporal y el poder espiritual. Podríamos decir que el acto mismo de la expulsión expresaba una culminación de este conflicto de poder. No podía ser otro que el Rey mismo quien se construyera como figura carismática, “autorizada” para dirimir estos conflictos y relaciones desde el “centro” de la escena.

¿Cuál fue entonces el significado de la expulsión para los indios? ¿Qué queda de la antigua alianza con los curas jesuitas?

Influidas por el debate bipolar las respuestas que ha dado la historiografía tradicional han sido reduccionistas. Algunas de ellas inclusive se hicieron eco de funcionarios de la época. Se ha sugerido que los indios querían dejar su anterior estado de esclavitud, o que no comprendían las verdaderas dimensiones del cambio que se producía. El etnocentrismo de la segunda respuesta es evidente. Respecto de la primera, creemos que es equivocada. Por los testimonios del propio Zavala nos damos cuenta de que todos los indios mostraban estar contentos con el cambio “no obstante que quieren a su Cura” (AGN 9.6.10.7). Los mismos indios afirmaban haber salido de un estado de esclavitud. ¿Pero no estarían acaso influenciados por Bucareli? Seguramente. Es más probable que su condescendencia proviniera del temor a una guerra como la de 15 años antes, que latía en la cabeza y los corazones de muchos indios que todavía podían evocarla, pues habían participado de ella³².

Son un tanto oscuras todavía las características de la relación entre los jesuitas y los indios. Resulta difícil aceptar que fueran simples sumisos dirigidos “ad maiorem Dei gloriam”, como los pintaban las crónicas; esclavos voluntarios por 150 años. Por el contrario, debían ver ventajas en este sistema, para permanecer en él. Con esto no queremos decir que se tratara de un paraíso ni mucho menos, sino resaltar los todavía oscuros elementos oportunistas que encontraban los guaraníes en las misiones. Uno de estos elementos fue a nuestro modo de ver el mantenimiento del sistema de reciprocidad. El

³² Aquí no nos hemos podido detener en la interesante figura del cacique Ñeenguiru, quien había sido uno de los principales líderes en el conflicto (1753-1756). Sobre él existen valiosos testimonios en la colección Brabo (1872), sobre todo en declaraciones que se le toman a propósito justamente de la instigación de los jesuitas durante el conflicto.

vínculo con los jesuitas a pesar de su opresividad económica e ideológica permitía que la reciprocidad se perpetuara como vínculo socio-económico, como sistema de autoridad. Reconocían que de él dependía la continuidad de buena parte del sistema misionero. Pero particularmente desde los sucesos de 1750, la "alianza" entre los jesuitas y los guaraníes se había visto deteriorada.

Siguiendo las pistas de esta dinámica sociocultural podemos interpretar el proceso de la expulsión como continuidad más que ruptura. Un cambio en la continuidad o una suerte de "revalorización funcional" como brillantemente lo expuso Sahlins en *Islas de Historia*. La actitud de los indios manifestaba la persistencia de una lógica cultural preexistente: la reciprocidad, en el marco de la cual tenía preeminencia algún valor del orden de la "generosidad" como gestor de relaciones sociales, políticas y económicas nuevas. Escaso análisis ha recibido hasta el momento esta lógica, signo de la poca relevancia que tienen las prácticas indígenas en la historiografía. La importancia de este componente cultural no ha sido del todo considerada tampoco para comprender los conflictos y revueltas, que más tarde se desencadenarían en los pueblos.

Las prácticas reciprocitarias continuaron completamente vigentes en el período inmediatamente posterior a la expulsión, aunque iniciarían pocos años más tarde un proceso de desgaste y resquebrajamiento con la paulatina ruptura de la circulación reciprocitaria y la redefinición de la identidad guaraní en el marco de procesos regionales más amplios.

BIBLIOGRAFÍA

Alonso, Ana María

1995. *Thread of Blood. Colonialism, Revolution, and Gender on Mexico's Northern Frontier*. Tucson, University of Arizona Press.

Ardener, Shirley (ed.)

1993. *Women and space. Ground Rules and Social Maps*. Oxford, Berg.

Austin, J. L.

1975. *How to do things with words*. Cambridge, Harvard University Press.

Boixadós, Roxana

1994. Fundaciones de ciudades como rituales. Análisis de tres casos en el contexto de la Conquista del Tucumán Colonial. *Anuario Antropológico* 92: 145-178. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

Bourdieu, Pierre

1988. Espacio social y poder simbólico. *Cosas dichas*: 127-142. Barcelona, Gedisa.

1993. Los ritos como actos de institución. En Pitt-Rivers, Julian y J. G. Peristiany (eds.); *Honor y Gracia*. Madrid, Alianza.

1991. *El sentido práctico*. Madrid, Taurus Humanidades.

Brabo, Francisco Javier

1872. *Colección de documentos relativos a la expulsión de los Jesuitas de la República Argentina y del Paraguay en el Reinado de Carlos III*. Madrid, Est. Tip. José María Pérez.

1872b. *Inventarios de los bienes hallados a la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades por decreto de Carlos III, en lo pueblos de Misiones, fundados en las márgenes del Uruguay y Paraná, en el Gran Chaco, en el país de Chiquitos y en el Mojo, cuyos territorios pertenecieron luego al Virreinato de Buenos Aires*. Madrid, M. Rivadeneyra.

Brunet, José; Cano, Luis y Rubén González

1977. Las ordenes religiosas en los 30 pueblos de guaraníes después de la expulsión de los Jesuitas. Los mercedarios, los franciscanos, los dominicos 1768-1816. Academia Nacional de la Historia (ANH). *Actas del III Congreso de Historia Argentina*: 89-105, 123-133, 219-236. Buenos Aires.

Busaniche, Hernán

1955. *La arquitectura en las Misiones Jesuíticas Guaraníes*. Santa Fe.

Cardiel, José

Breve Relación de las Misiones del Paraguay. Hernandez, Pablo. Organización Social de los archivos guaraníes de la Compañía de Jesús. Apéndice documental: N° 47, pp. 514-614.

Da Matta, Roberto

1985. *A Casa e a rua*: Sao Paulo, Brasiliense.

Elías, Norbert

1996. *La sociedad cortesana*. México, FCE.

Garavaglia, Juan Carlos

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

1996. El teatro del Poder: Ceremonias, tensiones y conflictos en el Estado Colonial. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"* 3 (14): 7-30. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

Geertz, Clifford

1994. *Conocimiento Local*. Barcelona, Gedisa.

González, Julio Cesar

1942. Notas para una historia de los treinta pueblos de Misiones. El proceso de expulsión de los jesuitas (1768). *Sociedad de Historia Argentina. Anuario de la Sociedad de Historia Argentina IV*: 273-347. Buenos Aires.

Gutierrez, Ramón

1978. *Evolución urbanística y arquitectónica del Paraguay, 1537-1911*. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

Gutierrez, Ramón y Ernesto Maeder

1994. *Atlas Histórico y urbano del nordeste argentino. Pueblos de indios y misiones jesuíticas*. IIGH. CONICET. FUNDANOR.

Hernandez, Juan Luis

1996. *Los pueblos guaraníes entre 1750 y 1820*. Tesis de Licenciatura en Historia. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Hernandez, Pablo

1913. *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. Barcelona, Gustavo Gilli editor.

Lévi-Strauss, Claude

1993. *Las estructuras elementales del parentesco*. (vol. 1). España, Planeta-Agostini.

Maeder, Ernesto

1992. *Misiones del Paraguay, conflicto y disolución de la sociedad guaraní*. Madrid, MAPFRE.

Mateos, Francisco, S. I.

1949. El tratado de límites entre España y Portugal de 1750 y las misiones del Paraguay (1751--1753). *Missionalia Hispanica VI* (17): 319-378. Madrid.

1951. La Guerra Guaranítica y las Misiones del Paraguay. Primera campaña (1753-1754). *Missionalia Hispanica VIII* (23): 241-316. Madrid.

Mauss, Marcel

1923-24. Essais sur le Don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *Anné Sociologique*, N. S. I: 30-136. Paris.

-
- Meliá, Bartolomé
1991. *El guaraní (experiencia religiosa)*, vol. XIII. Asunción, Imprenta Salesiana.
- Mörner, Magnus
1985. *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*. Buenos Aires, Hyspamérica.
- Neiburg, Federico
1990. El 17 de octubre en Argentina. La disputa por la ciudad, la consagración del centro y la producción del carisma. Ms.
- Parish, Woodbine
1958. *Buenos Aires y las provincias del Río de la Plata: desde su descubrimiento y conquista por los españoles*. Buenos Aires, Hachette.
- Pitt-Rivers, Julian & J. G. Peristiany (eds.)
1993. *Honor y gracia*. Madrid, Alianza.
- Poenitz, Edgar y Alfredo Poenitz
1993. *Misiones, provincia guaraníca. Defensa y disolución (1768-1830)*. Universidad Nacional de Misiones. Posadas, Ed. Universitaria.
- Sahlins, Marshall
1983. *Economía de la Edad de Piedra*. Barcelona, Akal.
- Sousa Santos, Boaventura de
1991. Una cartografía simbólica de las representaciones sociales: prolegómenos a una concepción posmoderna del derecho. *Nueva Sociedad* 116: 18-38. Caracas.
- Susnik, Branislava
1965-1971. *El Indio Colonial del Paraguay*. Asunción. Museo Etnográfico "Andrés Barbero".
- Susnik, Branislava y Miguel Chase-Sardi
1992. *Los indios del Paraguay*. Madrid, MAPFRE.
- Tambiah, Stanley
1968. The Magical Power of Words. *Man* 3 (2): 175-208. London.
1985. *Culture, Thought and Social Action*. Cambridge, Harvard University Press.

Van Gennep, Arnold

1986. *Los Ritos de Paso*. Madrid, Taurus.

Zavala, Francisco Bruno de

1768. Cartas al gobernador Francisco de Bucareli y Ursua. Archivo General de la Nación (AGN) Sala IX, 6.10.7.