

**JESUITAS, MUJERES Y PODER: EL CASO
DE LAS MISIONES DE LAS FRONTERAS
DEL CHACO (SIGLO XVIII)**

*Beatriz Vitar**

* Centro de Estudios Históricos. Fundación Carolina. e-mail: mukdsi@yahoo.com

RESUMEN

Este trabajo trata del impacto causado por la evangelización jesuítica entre las indígenas de los diversos grupos del Chaco, reducidos en sus fronteras en el s. XVIII, al imponerse un nuevo orden patriarcal con las misiones. A través de las prácticas y representaciones de los misioneros de la Compañía analizo el impacto que ejerció la construcción social de la diferencia de género dado que el poder y las funciones relevantes que desarrollaban las chaqueñas (papel político, económico, ceremonial) antes de la evangelización, quedó reducido a un rol histórico subordinado.

Palabras claves: Chaco - misiones - género - mujeres indígenas - jesuitas - relaciones de poder

ABSTRACT

This article studies the impact caused by the Jesuit conversion among of different female indigenous groups of the Chaco region, reduced in their borderlands during the 18th Century, while a new patriarchal order was imposed. Through the practices and representations of the missionaries of the *Compañía de Jesus*, I analyse the social construction of gender difference, since the power and relevant functions the *chaqueñas* had (politically, economically and ritually speaking) before evangelisation, was reduced to a subordinated historic role.

Key Words: Chaco - missions - gender - indigenous women - Jesuits - power relations

INTRODUCCIÓN: UNA MIRADA A LAS FUENTES Y A LA HISTORIOGRAFÍA

El tratamiento de las temáticas relacionadas con las indígenas en el periodo colonial de la América española supone reflexionar sobre una serie de cuestiones, constituyendo un paso metodológico que se torna ineludible para el estudio del caso aquí analizado: la condición femenina dentro de los distintos grupos étnicos del Chaco y la construcción cultural de la diferencia de género operada bajo el régimen jesuítico en el siglo XVIII. Es preciso, por un lado, revisar algunas cuestiones en torno a las fuentes básicas disponibles para este estudio -documentación jesuítica sobre los pueblos del Chaco, clásicamente encuadrados en las llamadas sociedades “primitivas”- y, por otro, hacer un repaso al menos somero, de la historiografía de género sobre el mundo indígena, determinando las características y aportaciones de ambos tipos de fuentes. Todo ello sin descuidar, por lo demás, la práctica de un ejercicio de autocritica a fin de reflexionar sobre el influjo de nuestros propios referentes culturales y el peso del discurso histórico androcentrista de Bermúdez (1992) al estudiar el papel femenino en esas comunidades.

Dentro de la historiografía jesuítica, considero tanto las crónicas etnográficas sobre los distintos grupos del Chaco, como otros documentos de la Compañía (Cartas Anuas, Relaciones, Memoriales, etc.) que aportan datos sobre las relaciones entre misioneros e indígenas en el área elegida y representan una fuente valiosa en su conjunto, pese a sus ya conocidas limitaciones. Con respecto a estos testimonios, conforme a lo ya señalado en otros contribuciones (Vitar 1995 y 2001a), debemos contar de antemano con el sesgo que ofrecen las narraciones de los padres jesuitas en tanto reflejo de una particular percepción de las culturas indígenas y de un sistema de representaciones fundado en el mundo de creencias y convenciones de la sociedad europea occidental. En líneas generales, y esto es aplicable tanto a los comentarios sobre las chaqueñas como a los referidos a cualquier aspecto de la vida indígena, los misioneros apelan a los patrones de su propia cultura para asimilar las diferencias con el Nuevo Mundo, imprimiendo a sus textos la marca que tales condicionamientos imponen (Clifford 1988)¹.

¹ Las contribuciones jesuíticas sobre los distintos grupos chaqueños no constituyen un conjunto que pueda definirse en bloque en cuanto a sus contenidos y miradas sobre los

Ahora bien, con relación a la mujer en particular debe además tenerse en cuenta ese “esplendor de la misoginia europea” que coincide con la conquista americana, y la homogeneidad del discurso de teólogos, médicos o juristas en torno a la inferioridad y debilidad del sexo femenino (Borja Gómez 1998: 269). El mismo se refleja en la organización misionera y en los roles asignados a las indígenas al igual que en los relatos escritos *a posteriori* de la experiencia reduccional. La misoginia de los misioneros puede ser considerada como un rasgo consustancial a su oficio y también como producto de los principios doctrinales del cristianismo (Sweet 1995: 26), desde cuya perspectiva toda mujer encarnaba, al igual que Eva, la tentación y el pecado original (Borja Gómez 1998: 271). Incluso en el contexto de la Europa ilustrada (que asiste, entre otras innovaciones, a una emergencia de las voces femeninas en la prensa)², cuando se escriben y editan las crónicas más acabadas sobre grupos del Chaco (Dobrizhoffer y Paucke) los principios de la vieja escolástica y la infravaloración de la mujer dejan percibir aún su sólido arraigo en la mente de los padres expulsos. Por lo demás, el surgimiento de una corriente renovadora de pensamiento dentro de la Compañía en lo que se refiere a la inteligencia de los indígenas, como es el caso de la posición sustentada por Paucke (Sustersic 2002: 145), no implicó ningún cambio en la clásica percepción del sexo femenino, del mismo modo que tampoco se registra en las ideas ilustradas una nueva mirada hacia las mujeres, a pesar del avance que significó este movimiento en el terreno intelectual (Molina Petit 1994).

grupos del Chaco, aunque en líneas generales podríamos hablar de alguna homogeneidad en lo relativo a la percepción de las mujeres indígenas. Entre los principales autores consultados para este trabajo destaco expresamente a Martín Dobrizhoffer, jesuita alemán cuya principal actividad misionera se desarrolló entre los abipones, y a Florian Paucke, original de Silesia y evangelizador de los mocovíes; las crónicas de ambos misioneros, además de la minuciosa descripción de la vida indígena, aportan el testimonio directo de las interrelaciones cotidianas en el marco de las misiones de las fronteras chaqueñas en el siglo XVIII. Una obra como la del Nicolás del Techo (publicada en francés en el siglo XVII) permite disponer -dentro de las mismas fuentes jesuíticas- de cierta perspectiva “histórica”, en tanto ofrece noticias de algunos grupos (los tobas, por ejemplo), que aun no habían sido reducidos; a su vez, los relatos de Pedro Lozano o de Domingo Muriel (aunque muy diferentes en cuanto a sus concepciones, sobre todo con relación a las costumbres nativas) representan una mirada *más institucional* -y también una versión *más oficial*, tratándose de Lozano- hacia las comunidades chaqueñas: en el primer caso, dado su carácter de “historiador” de la Compañía y, en el de Muriel, por sus funciones de Provincial de la Orden en la jurisdicción del Paraguay.

² El Siglo Ilustrado español nos ha dejado autores como Benito Feijóo, que criticó duramente los prejuicios religiosos y escolásticos en su polémico *Discurso en defensa de las mujeres*, de 1726 (Cantería 2003).

En cuanto al contacto entre jesuitas e indígenas, el discurso de las crónicas permite entrever que los conflictos de alteridad producidos por ciertas prácticas femeninas, eran resueltos, las más de las veces, a través de forzadas similitudes con la antigüedad clásica y con el mundo europeo moderno. Esta herramienta discursiva parecería extremarse al hablar de las indígenas, pues ante los misioneros se presentaba una triple alteridad, marcada por el sexo y los factores étnico-sociales, representando en su conjunto un producto mucho menos “digerible” que la distancia cultural experimentada frente a los hábitos masculinos. En este sentido, los aportes de la Orden a la historia de las mujeres indígenas deben mirarse a la luz de un esquema patriarcal de valoración de la diferencia, los roles y las relaciones entre ambos sexos, por lo cual es preciso discernir, dentro de la información ofrecida, los aspectos que se refieren a una situación pre-reduccional y los que conciernen a la vida en misión.

Las características culturales de los grupos del Chaco fueron objeto de una condena unánime por parte de los observadores coloniales. El *modus vivendi* de los cazadores-recolectores con una marcada vocación guerrera, en oposición al grado de desarrollo económico-político-social alcanzado por las grandes civilizaciones amerindias, se erigió como el más fuerte obstáculo para el desarrollo de la labor misionera que concentró sus primeros esfuerzos en la tarea de sedentarizar a los diversos grupos, creando núcleos de población estable como fase previa a la evangelización conforme al proyecto reduccional jesuítico. Gran parte del papel que tradicionalmente correspondía a las mujeres dentro de las sociedades chaqueñas³ derivaba de sus hábitos *salvajes*, incrementando el rechazo misionero hacia ellas. Por ejemplo, la intervención decisiva de las ancianas en ciertos rituales o las prácticas femeninas en el aspecto sexual-reproductivo, conformaban espacios de actuación exclusivos de las mujeres.

En lo que respecta a las relaciones entre ambos sexos, los jesuitas implantaron un orden jerárquico patriarcal fundado en el reconocimiento indiscutido de la supremacía masculina dentro de la sociedad. En la cúspide se situaban los misioneros, seguidos en la escala de mando por los caciques cuya autoridad era ratificada una vez establecidas las reducciones. La rigidez del modelo patriarcal jesuítico imponía la negación de cualquier poder o

³ Los testimonios jesuíticos que cito en el texto y que sirven para ejemplificar los distintos aspectos analizados en torno a la población femenina están referidos, sobre todo, a los pueblos abipón y mocoví (las crónicas de Dobrizhoffer y Paucke respectivamente constituyen dos obras claves en cuanto al tratamiento monográfico de estas dos etnias), por lo que las situaciones en ellos narradas no pueden ser aplicadas, en general, al conjunto indígena chaqueño.

protagonismo femenino conforme a la organización comunitaria tradicional, al tiempo que el ejercicio de funciones políticas o la participación en las actividades guerreras eran concebidas como dos esferas de acción masculina. El proyecto misionero diseñó un espacio hogareño para la mujer, reservando la esfera pública (la guerra, el gobierno) a los hombres; en este sentido, la historia de las indígenas escritas por quienes fueron sus evangelizadores, bien podría compararse con cierta producción historiográfica -la “historia contributiva”- referida a la mujer, conforme a la cual “su presencia en los ámbitos domésticos se contrapuso a su ausencia en el campo de lo público, considerado como el ámbito donde se ejerció y se ejerce el poder político” (Gil Lozano *et al.* 2000:9).

Así pues, a la vista de las crónicas de la Compañía de Jesús, la composición de la imagen de las indígenas reducidas ofrece ciertas distorsiones que ensombrecen los rasgos culturales originarios, indicadores de cierto estatus de consideración de este sector de la población con anterioridad al régimen reduccional. Desde la perspectiva jesuítica, la visibilidad de las mujeres chaqueñas aparece generalmente asociada a su capacidad para el trabajo doméstico reduccional -principalmente el tejido-, y también en relación a situaciones de excepcionalidad, como lo era ostentar el cargo de “cacicas” en función de su linaje o parentesco con los líderes comunitarios, por citar unos ejemplos. El discurso misionero subordina a la mujer, estableciendo la necesaria sujeción al hombre según la mirada occidental. Como sostiene Chartier, al comentar conceptos de M. Foucault, “el orden del discurso [...] está dotado de eficacia: instauro divisiones y dominaciones, es el instrumento de la violencia simbólica y, por su fuerza, hace ser lo que designa” (Chartier 1996: 8).

Con respecto a la historiografía relativa a la mujer indígena, atendiendo a las contribuciones hechas desde los campos histórico y etnohistórico, hay que señalar la insuficiencia de trabajos sobre sus vivencias bajo el régimen misionero instaurado por la Compañía de Jesús y en particular referidos al área chaqueña, en contraste con los estudios sobre los ámbitos de los antiguos imperios prehispánicos y otras zonas incorporadas tempranamente al sistema colonial. En estos últimos ha habido una mayor dedicación al impacto de la presencia hispánica en las mujeres que se hallaban fuera de la esfera reduccional. En contrapartida, la cantidad cada vez mayor de aportes a la historia de género ofrece sin duda un enriquecimiento de las herramientas conceptuales para el análisis de la condición femenina en distintos espacios y tiempos. Sin discutir el valioso aporte de los criterios metodológicos aportados por esa disciplina para el estudio de la trayectoria histórica femenina, también es preciso ponernos a salvo de ciertas trampas etnocentristas que pueden inducirnos a ver una posición subalterna de las indígenas, bajo el poderoso influjo de la perspectiva androcéntrica (Bermúdez 1992) que ha

regido por mucho tiempo la labor historiográfica en Occidente, patrón del que ha sido difícil sustraerse. La tendencia a realizar ciertas consideraciones, refrendando de algún modo la inferioridad femenina consagrada por las prácticas y representaciones coloniales, bien puede revestir una connotación positiva, en tanto producto de una posición adoptada desde nuestra condición de mujeres y desde nuestra voluntad reivindicativa, a modo de denuncia de la opresión histórica de nuestras congéneres. En este aspecto, en cuanto a las fuentes jesuíticas se refiere, debemos prestar cuidadosa atención para discriminar qué elementos se refieren al estado femenino en la etapa pre-misionera y cuáles al régimen reduccional. Por otra parte, la utilización de la metodología de género supone el riesgo de aplicar conceptos que, en definitiva, han surgido de teorías elaboradas en los ámbitos académicos y en el mundo feminista, sin considerar las distancias existentes entre nuestros patrones culturales y los que regían la vida de los indígenas chaqueños⁴.

En esta línea también corresponde detenernos, a su vez, en las particularidades de ciertas contribuciones antropológicas sobre las sociedades cazadoras-recolectoras que han tendido a otorgarles un rol subalterno a las mujeres al considerar su estatus en la sociedad. Esta posición deriva, entre otras razones, del hecho de no haber tenido en cuenta los testimonios de mujeres informantes (Kidd 1995: 8). El análisis de la mirada antropológica sobre la condición de las mujeres en determinados grupos indígenas permite advertir la sujeción a un criterio homogeneizador, que sostiene la existencia de una inferioridad femenina generalizada, dada una supuesta “universalidad del carácter simbólico de subordinación de la mujer y sus labores”⁵.

En definitiva, el marco teórico de la historia de género -antes que aplicado a las sociedades indígenas y, en particular, al tipo de comunidades de las que aquí nos ocupamos- resulta más bien de utilidad para el análisis del modelo patriarcal jesuítico y de las consecuencias que su aplicación produjo en la condición de las chaqueñas reducidas. Conforme a ello, y poniendo el acento en la identidad de género en tanto elaboración social, puede analizarse el discurso y la acción jesuítica en el marco del sistema de valores que sirve de paradigma para la organización reduccional, lo que puede ayudar-

⁴ Todos los componentes de la cultura “se expresan a través de los roles, funciones y responsabilidades que se asignan a varones y mujeres, de forma *diferenciada y jerárquica*, dentro de la vida social” (Vega-Centeno 2002: 18).

⁵ La posición subalterna de las mujeres ha sido uno de los tres grandes temas abordados por los estudios de género dentro de la antropología clásica, junto con la existencia de un “matriarcado originario” y “la diversidad de ordenamientos socioculturales y atribuciones de rol en función del sexo” (Cardona López 2003: 352).

nos a interpretar la construcción cultural de la diferencia de género operada en las misiones y a delimitar su influencia en el rol histórico subordinado de las mujeres indígenas.

A lo largo de las páginas que siguen presentaré primeramente algunos de los rasgos usados por los jesuitas para diseñar un perfil de las indígenas sobre la base de los estereotipos vigentes en el mundo europeo moderno, destacando aquellos componentes de la personalidad femenina que -bajo tales parámetros- apuntaban su inferioridad. En segundo lugar, analizaré algunos aspectos de la vida chaqueña en los cuales la mujer contaba con una presencia significativa y con poder de decisión que experimentarán importantes alteraciones como consecuencia de la aplicación del régimen misional. Con ello pretendo avanzar unas primeras conclusiones acerca del estatus e importancia de las funciones que incumbían a las indígenas con anterioridad a la presencia misionera⁶.

IMÁGENES FEMENINAS EN LAS CRÓNICAS CHAQUEÑAS

En la visión jesuítica de la mujer es importante observar los rasgos con los que se “modela” su personalidad en tanto que tales señalamientos, desde la perspectiva de las representaciones y de la práctica misionera en orden a consolidar un orden patriarcal, corroboran la vigencia de un modelo estandarizado de comportamiento femenino, conforme al cual se re-crea la posición y papeles tradicionales de las mujeres (Burkett 1978: 121). Por otra parte, el discurso sobre las indígenas chaqueñas demuestra también los mecanismos por los cuales se construye su rol subalterno, descalificándolas para el desempeño de tareas de responsabilidad que, dentro del paradigma occidental, correspondían a los hombres (el poder político). En este sentido, citaré algunos comentarios sobre el carácter de las mujeres de algunos grupos chaqueños, elaborados dentro de los moldes del prototipo femenino que los misioneros tenían como referencia; en sus representaciones mentales sobre el sexo femenino figuraban una serie de atributos que precisamente eran inexistentes entre las chaqueñas, alejándose del modelo idílico de mujer que anidaba en el imaginario masculino de Occidente.

Así por ejemplo, las indígenas mbayá-guaycurú, compartían las características de *salvajismo* y belicosidad que hicieron famosos a estos guerreros del Chaco en el período colonial; las mujeres de este grupo -contrariando los

⁶ Un primer avance sobre la experiencia femenina en las reducciones de la frontera del Chaco ha sido publicado en *Anuario IEHS* 2001 (V. Bibliografía).

rasgos propios de su sexo, desde la perspectiva jesuítica- no hacían gala de dulzura ni de compasión, manifestándose su barbarismo en el beneplácito y, antes bien, en el aliento que prodigaban a sus maridos para emprender campañas bélicas y obtener lo que constituía el más preciado botín de guerra entre los chaqueños: la cabellera del enemigo: “Las mujeres, que deberían ser menos bárbaras, más dulces y compasivas por su índole, no pocas veces se muestran más crueles que sus maridos [...] Ellas los mueven y excitan [...] a llevarles de regalo un cráneo” (Jolís 1972: 314). Las abiponas, a su vez, eran juzgadas de pendencieras, pues a menudo se veían envueltas en “riñas, discusiones y querellas” en oposición a sus maridos, quienes “si no estaban ebrios, mantenían entre sí una permanente paz, mostrándose siempre enemigos de los gritos, las discordias y las riñas”, aunque en algo quedaban ellas perdonadas al comparar sus peleas con la lucha de los gladiadores de la antigua Roma (Dobrizhoffer 1968, II: 149-150). Los enfrentamientos entre mujeres -que obedecerían a motivos rituales- tenían su contrapartida en la función moderadora que ejercían cuando los hombres se enzarzaban en peleas bajo los efectos del alcohol -como se repite hasta la saciedad en las crónicas misioneras-; aunque, atendiendo a que estas “borracheras” eran la antesala de la guerra, más bien podrían considerarse como simulacros de combate ante la inminencia de un encuentro con los enemigos. Los tobos, por ejemplo, “frecuentemente riñen y se hieren, y se mataran muchos en sus borracheras cotidianas, si las mujeres en viendo que las palabras se van acalorando, no tuvieran la advertencia y costumbre de esconderles las armas” ([Murriel 1766], en Furlong 1955: 162).

En cuanto a la intervención de las indígenas en aras de defender las tradiciones y su identidad como pueblo -son ellas las que están “más empecinadas” en las costumbres antiguas, dice Dobrizhoffer (1968, II: 140) de las abiponas- hay que destacar su poder de convencimiento y capacidad de decisión entre los demás miembros del grupo. Para los jesuitas, esta resistencia femenina a las imposiciones misioneras se traducía en “terquedad”, rasgo especialmente endilgado a las ancianas por sus prédicas en contra del bautismo; entonces la obstinación se volvía además diabólica, pues todo aquello que significaba un obstáculo para el proyecto misional era interpretado como acciones del Maligno (Vitar 2001c).

Además de los defectos antes enunciados, que alejaban a las mujeres del perfil de docilidad requerido para la implantación de la organización misionera, tampoco se observaba en ellas la virtud del silencio, de extrema importancia dentro de las consignas que recibían los miembros de la Orden jesuita. La falta de esta práctica parece llevar implícitos otros comportamientos negativos, tales como la irreflexión y la imprudencia. Bajo la mirada jesuítica, las abiponas, no se mostraban nada proclives a mantenerse calla-

das (hábito que hace pensar también en la charlatanería, sin mencionarla expresamente), aunque en tales apreciaciones se anteponían los prejuicios de género a cualquier otro parámetro diferenciador, para el misionero-cronista eran características compartidas con las mujeres de Europa. Así, para no perderse conversación aquellas indígenas acostumbraban a montar de a dos o tres el mismo animal: “No es que les falte un caballo a cada una, ya que los poseen en abundancia; sino porque les gusta conversar mientras cabalgan -como a las europeas-, y son enemigas del silencio y la soledad” (Dobrizhoffer 1968, II: 116). En este sentido, la idiosincrasia femenina -que en este caso no reconoce fronteras étnicas- contradecía una de las normas ignacianas para la convivencia como era el “hablar poco” (Massimi 2001); si bien se trataba de una consigna instaurada como modelo de conducta para los jesuitas (el silencio era la norma por excelencia en los ejercicios espirituales y en el apostolado misionero) ese rasgo *tan* femenino de la charla excesiva, debidamente exaltado, contribuía a legitimar su falta de idoneidad para el desempeño del buen gobierno.

En cuanto a las *viejas*, sobre las que se vuelca la mayor carga de recelo jesuítico, su palabra era a menudo objeto de menosprecio y descalificaciones, sobre todo cuando era contraproducente para la conversión. Tal es el caso de las arengas en oposición a los bautizos que daba ocasión a misioneros y ancianas para medir sus respectivas fuerzas en cuanto a su capacidad de persuasión dentro del grupo de cada uno. En este terreno, los jesuitas no dejaban de contraponer -a veces de modo tácito- la sensatez de los argumentos cristianos a la exasperación y los gritos de quienes no llevaban la razón señalando que, ante el discurso evangelizador, la “anciana madre” de un cacique toba no hacía más que “vociferar y exclamar y hacer ruido contra el Padre que le estaba persuadiendo a convertirse” (Muriel 1918: 78).

Entre los componentes de la figura femenina que justificaban su inferioridad y su sujeción a la protección y autoridad del varón se hallaba, por sobre todo, su falta o escasez de razón; aunque, en tal sentido, las apreciaciones jesuíticas no eran sino reflejo de una concepción profundamente arraigada en el mundo ibérico y colonial. Esta ausencia de raciocinio, cercana a la imbecilidad⁷, como característica asignada de modo generalizado a las mujeres coronaba sus falencias y las hacía desmerecedoras del ejercicio de funciones comunitarias las que, desde la óptica patriarcal, solo podían corresponder a los hombres. Para resaltar la sinrazón de las indígenas se recurría, una vez más, a la comparación con los varones: al hablar de las mocovíes,

⁷ La imbecilidad, entendida como la falta de fuerza o debilidad, convertía a la mujer en menor de edad confiriéndole un estatuto de inferioridad que estaba incluso sancionado jurídicamente (Borchart de Moreno 2001: 165-181).

uno de sus misioneros aseguraba que el sexo femenino era “precipitado” en oposición a los hombres, que se mostraban “más razonables” (Paucke 1942-44, II: 230). Estos juicios constituyen otra manifestación de la fórmula consagrada por la Ilustración, que marcaba la antítesis naturaleza-pasión/cultura-razón en la caracterización de ambos sexos (Molina Petit 1994: 20-21). La falta de razón, aplicada en general a la humanidad amerindia, se exacerbaba en el caso de las mujeres y mucho más en las ancianas, sobre quienes de continuo se remarca su “corta capacidad” y “obstinación”, como ocurría entre las lules (Lozano 1941: 391). En especial cuando en calidad de baluartes de la tradición se resistían a la conversión, influyendo en el comportamiento de los demás miembros del grupo dado el ascendiente del que gozaban: cuanto mayor poder demostraban detentar las mujeres, mayor era la inteligencia o razón que se les negaba.

Por otra parte, los cambios de criterio y las corrientes internas opuestas que se perfilaron en la Compañía de Jesús en el siglo XVIII, y que tenían que ver con el reconocimiento de la capacidad creativa e inteligencia de los indígenas, no parecen haber tenido un impacto directo en el pensamiento jesuítico respecto de las mujeres; como bien sostiene Sustersic (2002: 145), la simpatía que pudiesen albergar los misioneros respecto a los indios al calor de una larga convivencia en las misiones no se tradujo en los escritos destinados al lector europeo puesto que, de alguna manera, el remarcar las dificultades de la evangelización, a causa de los defectos y carencias indígenas, resaltaba el valor de tal empresa (Vitar 1995).

SEXUALIDAD, MATRIMONIO Y MATERNIDAD

El control de la vida sexual indígena constituyó uno de los pilares fundamentales de la labor misionera y una de las facetas de la vida femenina más directamente afectadas por la evangelización. Dentro del orden reduccional, el cambio de la tradicional relación entre hombres y mujeres comenzaba a operarse a través de una estricta separación entre ambos sexos, que regía incluso para el cumplimiento de los deberes religiosos, como la asistencia a la catequesis o el momento de la oración: “No se tolera que los dos sexos se hallen confundidos ni aun en la iglesia” (Charlevoix 1912, II: 85).

La intervención jesuítica fue crucial, sobre todo, en orden a la persecución de ciertas prácticas que contradecían las normas de la fe católica y los sagrados principios de la procreación. La actuación misionera en este aspecto se centró en la erradicación del infanticidio, del aborto, de las uniones libres y de la poligamia (costumbres todas que se hallaban profundamente imbricadas en el modo de vida de los pueblos guerreros), instituyendo en su lugar el modelo de familia cristiana. El son de campanas que pautaba la vida

en las misiones también fue utilizado para señalar la hora de los deberes conyugales, con el fin de asegurar una prole numerosa que prometía la suma de neófitos y la incorporación de fuerza de trabajo en el futuro (Bareiro Saguier 1991: 42), en suma la propia existencia del pueblo misionero.

Las prácticas sexuales indígenas sufrieron el impacto de la colonización de modo mucho más acentuado en el ámbito estricto de la reducción, donde unos jesuitas obsesionados por el demonio condenaban cualquier práctica que tuviese lugar fuera del vínculo matrimonial. Dentro de los pueblos jesuíticos, las indígenas experimentarían una pérdida progresiva de su libertad, especialmente en lo que se refiere al control de su vida sexual-reproductiva tradicionalmente desarrollada de forma autónoma y sin injerencia masculina, como ocurría con los embarazos y partos (Vitar 1999 y 2001b). Vista la reducción como sistema de “encierro” de los indígenas para ajustarse a normas diferentes de conducta, el nuevo régimen se proyectó también en la imposición de un comportamiento sexual modélico basado en el pudor y en el espejo de virtudes que representaba la Virgen María como símbolo de maternidad casta, dando lugar a una potenciación del culto mariano (Socolow 2000: 7).

Los misioneros percibían la sexualidad indígena femenina como una amenaza a su integridad como siervos de Dios. La insistencia en vestir la desnudez cubriendo las *vergüenzas* y clausurando los cuerpos tras la barrera protectora de las prendas, confeccionadas las propias mujeres, pasó a constituir otra vía de combate contra el poder diabólico. Armas Asín (2001: 695) recuerda en este sentido que para los jesuitas una mujer en el convento era “un instrumento menos en poder del demonio”; su “infernial arte de seducir” (Maeder 1984: 77) representaba un peligro latente para la castidad de los misioneros. La seducción femenina y las prácticas relacionadas con la vida reproductiva, inducidas por el demonio desde la perspectiva jesuítica, promoverían una enfervorizada reconducción de la conducta sexual femenina bajo el régimen reduccional en aras de formar neófitas virtuosas, contando para ello con el poderoso recurso de la confesión (Santamaría 1994: 40 y Socolow 2000: 8). El pudor se volvía así un elemento aleccionador y también un tema recurrente de muchas de las anécdotas relacionadas con la mujer indígena, celebrándose con entusiasmo los logros que en tal sentido se obtenían tras la prédica cristiana: “Grande es el santo pudor de las mujeres [guaraníes], las cuales prefieren sufrir cualquier martirio, antes de mancharse con un pecado” (Maeder 1984: 106).

Por lo demás, los misioneros que iban a las Indias eran cuidadosamente seleccionados en virtud de su temperamento, prefiriéndose aquellos individuos capaces de eludir con éxito la tentación carnal; de este modo, un sacerdote que habría de someterse al impacto de la desnudez de las indígenas no

debía poseer una “complejión sanguínea” en tanto esta “predispone al individuo a una intensa vida sexual y a todo tipo de placeres de la carne” (Massimi 2001). Sin embargo, el más firme de los temperamentos exigiría además el refuerzo del enclaustramiento para preservarse de la presencia femenina, procurando los misioneros, en consonancia con ese propósito, mantenerse “encerrados en sus colegios o en sus casas, sin ver a ninguna mujer” (Azara 1923: 148).

En los relatos del exilio jesuítico el afán apologético de los autores ignacianos presenta una imagen pudorosa de la mujer indígena, enarbolada como ejemplo frente a la conducta poco virtuosa de las europeas. La visión idílica que se deseaba mostrar de las indígenas reducidas implicaba la alabanza de las prácticas nativas ancestrales cuando estas convenían al ritual cristiano, como la costumbre de las guaraníes de entrar a la iglesia con la cabellera suelta y despojada de cualquier adorno -como en las ceremonias adivinatorias tradicionales- que era, además, un hábito generalizado entre los pueblos del área chaqueño-paraguaya: “Todos los americanos están convencidos que esta observancia es muestra de la reverencia que se debe al lugar sagrado” (Dobrizhoffer 1968, II: 29).

No obstante, el estigma que recayó sobre las indígenas a raíz de los hábitos sexuales previos a la vida reduccional traspasaría la etapa jesuítica, prolongándose, a fines de la colonia, en los prejuicios de la sociedad blanca respecto de la promiscuidad femenina entre algunos grupos chaqueños como los guaraníes: “Las indias admiten indiferentemente a todos los hombres sean viejos, jóvenes, negros, esclavos, etc.”, a lo que se sumaba su precocidad: “[...] y acaso no haya un solo ejemplo de una india mayor de ocho años que haya rehusado las proposiciones que se le hayan hecho” (Azara 1923: 151). En los tiempos de conformación del Estado-nación en Argentina tales rasgos formarían parte de la identidad de género construida con relación a las mujeres de cualquier estrato étnico que habitaban las zonas rurales o áreas de frontera (Marre 2001). Fuera de los afanes legitimadores de la labor evangelizadora, las apreciaciones de Dobrizhoffer contrastan con el juicio de Azara sobre la indiscriminada aceptación de los hombres por parte de las indígenas guaraníes pues, en su elección de pareja, las mujeres abiponas desdeñaban a los españoles cautivos y a individuos de otros grupos indígenas: “si no son respetados, como los abipones, por la gloria de sus hazañas, por las muertes y robos, y por su nobleza” (Dobrizhoffer, 1968, II: 142).

En lo que respecta al matrimonio, la consideración de que era objeto la mujer abipona se ponía de manifiesto en el pago de la dote que el futuro cónyuge debía hacer efectivo para contraer enlace, siendo su monto y clase una decisión que concernía a los padres de la novia, pudiendo optar entre “cuatro o más caballos”, “manojos de bolas de vidrio”, “vestidos de lana de

varios colores” o “lanzas con puntas de hierro” (Dobrizhoffer 1968, II: 197). Además dentro de la vida conyugal, como en el caso de los mocovíes, las jóvenes esposas estaban sujetas a la influencia de sus abuelas y madres, costumbre intolerable para los jesuitas que instarían a los maridos a no “dejarse” dominar por ellas (Paucke 1942-44, II: 230). La imposición del modelo de matrimonio cristiano de familia no solo introdujo la sujeción de las mujeres a la autoridad marital sino que anuló también importantes funciones tradicionales. Al conllevar la prohibición de la poligamia este tipo de unión mantenida por los caciques se encontraba íntimamente asociada con la vida guerrera, en tanto que eran sus mujeres las encargadas de preparar la bebida que se consumía en las borracheras, oficiaban de anfitrionas en tales fiestas.

Los rasgos que presentaba el ejercicio de la maternidad entre las chaqueñas eran completamente opuestos a los patrones europeos destacándose la tendencia a tener una prole escasa, circunstancia que contrariaba las expectativas de una descendencia numerosa conforme a la tradición occidental. El aborto y el infanticidio, comunes entre las etnias chaqueñas, obedecían a las exigencias propias del modo de subsistencia de los pueblos guerreros cazadore; estas prácticas constituían una decisión exclusivamente femenina⁸. Este era uno de los ámbitos donde las mujeres demostraban, de modo incuestionable, su poder ante los hombres; al ser dadoras de la vida también podían serlo de la muerte (Clastres 1981: 250). Por lo demás, los deberes paternos se cumplían sobre la base de una equilibrada distribución de tareas entre ambos progenitores, según las noticias del padre Techo con relación a las abiponas:

Dan la razón del prolicidio diciendo que como no tienen residencia fija, pues viven en casas provisionales hechas de esteras y se dedican al pillaje, no le conviene tener sino dos hijos, uno que lleve el padre y otro la madre, no fuera que los restantes cayesen en manos de sus enemigos (Techo 1897, V: 161)

EL MUNDO DEL TRABAJO

La contribución laboral de las indígenas estaba determinada por el desarrollo de tareas básicas para el funcionamiento de la vida comunitaria, encontrándose íntimamente relacionada con el *ethos* guerrero de los pueblos

⁸ El aborto y el infanticidio eran prácticas desarrolladas por las mujeres de los diversos grupos chaqueños destacándose en este aspecto la libertad de decisión de las indígenas y la configuración de un espacio autónomo de actuación, en el que no tenía cabida la opinión masculina (véase al respecto Vitar 1999 y 2001a).

chaqueños. Por ejemplo, la función recolectora en ocasión de las campañas bélicas además de constituir una práctica que cumplían regularmente las indígenas se convertía en un apoyo invaluable para los hombres, tal como ocurría entre los guaycurúes, que en las guerras llevaban a “indias mocetonas” con el fin de que “les busquen raíces y cardos para comer” (Lozano 1941: 76).

El tradicional reparto de labores según el sexo -caza para los hombres, recolección en el caso de las mujeres- no se cumplía de modo taxativo, dado que entre algunos pueblos del Chaco, como los payaguás, los vilelas, mocovíes o malbalaes, la actividad cazadora era también una ocupación femenina (Paucke 1942-44, II 152). Salvo esta referencia no se encuentran en las fuentes consultadas otras alusiones a la práctica de la caza por parte de las mujeres pero es de suponer que, siendo una actividad de por sí demonizada por los jesuitas al no ser propia de los pueblos sedentarios, no podría llegar a ser reconocida como trabajo de las indígenas desde el momento en que estaba conceptuada como función masculina.

La recolección era una especie de tarea corporativa, que solían desarrollar las mujeres de modo independiente. Las abiponas, por ejemplo, se congregaban para ello en gran número practicando a lo largo de cierto tiempo la colecta de fibras para los tejidos y de raíces comestibles y frutos para su alimento, especialmente la algarroba que servía para elaborar las bebidas embriagadoras usadas en las ceremonias comunitarias. Aunque en ocasiones tardaban cuatro u ocho días en regresar del campo tras estas tareas, “no aceptaban a ningún varón como compañero de viaje” (Dobrizhoffer 1968, II: 137).

También en el caso de los abipones el recoger agua para las necesidades cotidianas se hallaba incluido entre las ocupaciones femeninas, aunque la participación relevante de “la vieja de mayor edad” que se encargaba de vigilar este recurso -de vital importancia, dadas las características del ambiente chaqueño- y aun de su reparto merecía una desdeñosa consideración, como toda función que incumbía a las ancianas y era acatada de modo unánime por toda la comunidad; para Dobrizhoffer (1968, II: 147) solo era una “ridícula costumbre” que los abipones mantenían como signo de “civilidad”.

Dentro de la vida misionera el tejido pasó a constituir, sin duda, el centro de la actividad femenina y exigía una dedicación intensiva: -“las mujeres no hacían otra cosa que hilar algodón” (Azara 1923: 148)- con el fin de engrosar las mercancías que sostenían el fructífero comercio jesuítico con las colonias españolas (Paucke 1942-44, II: 271-272). Aunque entre las abiponas ya existía la práctica de elaborar prendas con las fibras de caraguatá, pieles de animales o lana de oveja teñida de diversos colores (Dobrizhoffer 1968, II: 130) la introducción de un ritmo intensivo de trabajo con miras a disponer de excedentes aportaba otro matiz a esta labor tradicional. La confección de tejidos y prendas, conducentes en definitiva a la protección del cuerpo y

sobre todo a ocultar la pecaminosa desnudez, se transformaría en el baremo para medir la laboriosidad femenina, los misioneros celebraban la dedicación de las indígenas a unas labores que favorecían los hábitos sedentarios (aunque en ciertos casos el tejido estuviese precedido de la práctica recolectora a fin de obtener algunos de los materiales necesarios para elaborar los vestidos). Los adjetivos usuales para describir a la abipona tejedora aportan connotaciones positivas a su labor destacándose a propósito de ello: la “diligencia” y “elegancia” y el “amor al trabajo” de que hacen gala durante su ejecución (Dobrizhoffer 1968, II: 129-130); por lo demás era un trabajo encomiable en tanto convocaba a las indígenas a la quietud hogareña, en cuyo marco se ocupaban de las necesidades de abrigo de su familia. Por otra parte, la práctica del tejido también adquirió el rango de tarea servil para unas mujeres en relación a otras, tal como ocurría en el caso de las guananas que confeccionaban las mantas de algodón con las que se vestían sus señoras mbayás (Muriel 1918: 230).

La frecuente alusión al “ocio” indígena parecía cebarse con las mujeres, según observamos en el misionero Paucke quien se lamentaba del bajo rendimiento laboral de las mocovíes. La falta de un cupo de producción óptimo era de inmediato percibido como síntoma de holganza, más aún si la merma productiva era provocada por las mujeres. Para dicho misionero el ritmo de trabajo textil de las mocovíes no solo no cumplía con el requisito de la cantidad, con los consiguientes trastornos para el intercambio mercantil, sino que su dedicación a la caza, que hurtaba tiempo a la labor textil, no era considerada como trabajo:

Ya habían demostrado los indios lo que ellos podían trabajar pero las mujeres indias y sus hijas no sabían otra cosa que tejer lana al huso y esto ocurría solo por una u otra cosa que frecuentemente querían trabajar para sí. Las demás no sabían otra cosa que cabalgar a la caza y cuando volvían pasar todo el día en ocio (Paucke 1942-44, II: 271).

Lo que los misioneros tachaban de ocio representaba un elemento entorpecedor del ritmo de producción de excedentes que toda misión debía poseer. Además, cualquier ocupación que solo atendiese a las necesidades básicas de cada individuo -como en el ejemplo arriba citado- no encajaba en los cánones de la administración jesuítica, la que descansaba básicamente en el acopio de reservas que aseguraban la prosperidad de las reducciones.

Los misioneros aluden a lo doméstico al describir las ocupaciones femeninas, aunque al menos alguno valora el tiempo invertido por las mujeres en esos menesteres que resultaban interminables: las abiponas, comenta Dobrizhoffer, están “ocupadas día y noche en el quehacer doméstico”, afron-

tando en general “con buen ánimo y alegría las tareas [...] que deben realizar a diario” (1968, II: 58, 147). Siendo estas actividades domésticas (cocina, lavado, limpieza, etc.) las que las indígenas pasaron a cumplir, tanto en la vivienda del misionero como en las casas de los españoles, su ejecución contribuiría doblemente a una condición femenina subordinada, no solo por su condición de trabajo no vinculado a la esfera pública o del poder, sino también por su carácter servil. La diligencia que pudiesen ofrecer las indígenas al desarrollarlo, al igual que la docilidad para obedecer el mandato de sus patrones eran otras varas con que medir sus virtudes: “Un noble español que tenía como sirvienta a una abipona cautiva, me aseguraba que esta le era más útil que las de otras tribus, y que cumplía su oficio oportuna, cuidadosa y rápidamente, adelantándose a sus órdenes” (Dobrizhoffer 1968, II: 147).

SOCIEDAD Y POLÍTICA

A pesar de la ausencia de un poder centralizado entre los pueblos del Chaco existía entre algunos grupos una clase política y una clara jerarquía social, en cuya cúspide se encontraba la clase noble o “patricia” con un estatus y privilegios que la distinguían del resto de la sociedad. Si bien algunos trabajos sobre la mujer en el mundo ibérico y en la América colonial señalan la importancia del sexo en la determinación de la posición de los individuos dentro de su comunidad, por sobre los factores étnicos o sociales (Socolow 2000) ello no resulta aplicable al caso de los grupos chaqueños en la etapa pre-misionera. En la misma se destacan elementos diferenciadores dentro del propio sector femenino, según el estado civil, el grupo de edad o el ejercicio del liderazgo político o religioso; sin embargo, bajo el régimen reduccional el parámetro de sexo se impuso sobre cualquier otra distinción, al ser los caciques, y no las mujeres de esta condición, quienes eran ratificados en su cargo por los misioneros.

Dentro del grupo abipón, las mujeres nobles marcaban su condición mediante signos externos tal como el uso de pinturas en el rostro: “Aquella que fuere más pintada, punzada con más púas, la reconocerás como patricia, y nacida en un lugar más noble”, una práctica similar a la de la mujer tracia de clase alta, “herida por estigmas”; mientras que las “plebeyas” presentaban el rostro sin marcas (Dobrizhoffer 1968, II: 36-37). Como puede verse, el recurso a la referencia clásica servía a los jesuitas para atenuar cualquier extrañeza. Fuera del grupo de nobles y plebeyas se encontraban las mujeres esclavas de otros grupos étnicos tomadas como botín de guerra y las cautivas cristianas y negras.

Con relación al liderazgo político de las chaqueñas, aunque la informa-

ción jesuítica no se ocupa de las “cacicas” y de sus funciones, solo se mencionan casos aislados dentro de tal o cual grupo como se verá en los ejemplos que siguen, la mención a esta singularidad de la presencia femenina en un cargo directriz, así como la invisibilidad de las mujeres en muchas otras esferas de la vida colectiva no implica falta de protagonismo o participación en el poder. Dentro de los pueblos guerreros cazadores las mujeres tenían una importante cuota de mando, que bien podría justificarse por sus mismos hábitos de vida; esto contrasta con las culturas de los grandes imperios precolombinos donde la existencia de una fuerte centralización política y el mantenimiento de una importante fuerza militar para el control de los territorios bajo la autoridad imperial habrían favorecido una mayor especialización de los hombres en las funciones político-militares, reservando a la población femenina otras responsabilidades.

Entre los varones del grupo abipón la condición de noble y el derecho a la jefatura política eran obtenidos por quienes habían acumulado méritos suficientes en el ejercicio de la guerra, convirtiéndose en *Höcheros* (o nobles guerreros, llamados también capitanes o gobernadores por influencia del contacto con la población hispana); en ocasiones podían acceder a este cargo “por la propia virtud y por el sufragio del pueblo” (Dobrizhoffer 1967-70, II: 107). Respecto de las mujeres se señala “lo singular [de] que no pocas [...] son elevadas al grado de honor y nobleza” ejerciendo por ello como gobernadoras o capitanas, con el disfrute de iguales prerrogativas que sus pares masculinos. Los jesuitas preferían adjudicar la nobleza y el mando ostentado por tales mujeres no a su “edad” o “virtud” -esto último, como cito arriba, si se reconocía a los hombres- sino a “los méritos de sus padres, esposos o hermanos”⁹ lo que resultaba más fácil y menos comprometedor, en definitiva, que indagar sobre las verdaderas razones de esos honores femeninos: “temiendo una respuesta absurda, nunca me atreví a preguntar”, confiesa Dobrizhoffer (1968, II: 111 y 458).

Los mbyás, conocidos por la numerosa proporción de esclavos procedentes del grupo guaná que mantenían en su poder, fueron señalados también por sus pretensiones de señorío y nobleza: “se picaban de honra y [...]

⁹ Esta justificación de la existencia de indígenas gobernadoras podría estar fundamentada en el caso más conocido del mundo incaico, donde las mujeres *curacas* ostentaban este honor en virtud de sus vínculos con los varones dirigentes (Socolow 2000: 26). Una vez en Indias, las costumbres del antiguo Incario -convertido en “clásico” dentro de la conquista española en el sur americano, como el caso azteca en el otro extremo del continente-, pasaron a convertirse en un marco de referencia que, en ocasiones, sustituía los patrones culturales europeos en los juicios y observaciones coloniales sobre las costumbres indígenas dentro de las llamadas “sociedades de cacicazgos”.

había entre ellos respetos de subordinación”, según Muriel (en Furlong 1955: 138). Dentro de este pueblo las mujeres tuvieron una intervención importante en la diplomacia fronteriza mantenida con los españoles de Asunción: el rango y la presencia de las indígenas con funciones de liderazgo puede constatarse en los comentarios jesuíticos sobre el agasajo ofrecido por el gobernador San Just a los mbyayas, circunstancias en las que “dos indias no comían por servir a su cacica” (ídem). Techo proporciona algunos detalles más en alusión a esta misma embajada, aunque en su crónica la cacica solo es presentada como la madre que acompañaba al cacique, su hijo, junto a otra mujer “que expresaba cantando los deseos de los guaycurúes” (Techo 1897, III: 139-140). Los guanás, vecinos de los mbyayas-guaycurús, tenían un cacicazgo hereditario que recaía a veces en la mujer, en caso de no haber descendencia masculina (Azara 1923: 55)¹⁰.

Las fuentes jesuíticas también hacen mención a la nobleza y poder de las mocovíes y a su papel destacado en las embajadas pactistas, tal como ocurrió en las negociaciones de paz protagonizadas por el cacique Paikin y su familia en 1774. Allí la presencia femenina alcanza ribetes importantes en uno de los momentos decisivos de estas capitulaciones: el encuentro de la comitiva indígena con el gobernador del Tucumán, Gerónimo Matorras. Según se narra en un informe sobre esta campaña de pacificación, aquel gran jefe mocoví fue antecedido por una hermana suya “a quien en su lengua veneraban [los mocovíes] en calidad de princesa, y desde luego a su modo de compostura demostraba más nobleza que los demás” (Vitar 2001a, I: 36).

El jesuita Muriel destaca que entre los tobas: “los curacas o caciques suelen dar a sus hijas investidura de señoras en cumpliendo la edad de doce años” mediante una ceremonia en la que se los proclama “Señora”, quedando “con el título, cuyos gajes son el respeto que le tienen, la obediencia que le rinde su mismo padre, y que nadie pueda mandarla” (en Furlong 1955: 162). Tampoco carece de significación el modo en que las ancianas orientaban la opinión comunitaria hacia el rechazo de las imposiciones jesuíticas, en especial en temas relacionados con la religión. Tal es el caso de “una vieja [toba] de gran autoridad entre aquella gente, madre de una numerosa descendencia, [que] guardó la puerta de la casa para que no entrasen los padres” (Cypriano 2001: 166). Por lo demás, las ancianas tobas también actuaban como portavoces (o “pregoneras”) en las interacciones con los doctrineros:

¹⁰ Con relación a los cacicazgos la legislación indiana estipulaba que en caso de no existir un sucesor masculino las parientas más próximas al cacique podían heredarlo; las reales cédulas dictadas en este sentido tuvieron el fin de proteger estos derechos sucesorios de las “indias mestizas” (Muriel 1992: 322).

Enviáronle [los tobas al misionero] a decir un día con una vieja muy estimada entre ellos, que para que conociese cuánto le amaban, y se fiase de ellos con toda seguridad, le querían poner nombre de su nación, y ese habría de ser el de un cacique antiguo suyo muy famoso (en Cypriano 2001: 167).

Muchos son los indicios que permiten valorar el poder de las ancianas aunque los jesuitas, dominados por acérrimos prejuicios, rechazaron de plano tal autoridad. La vida cotidiana de las misiones -relatada con minuciosidad en las crónicas de la Compañía- se hallaba plagada de anécdotas alusivas a las batallas libradas por los misioneros contra esas viejas que ponían en entredicho el mando que aspiraban imponer de modo incuestionable entre los reducidos. El trasfondo cultural del mundo europeo moderno y su desdén hacia la ancianidad, etapa vital en la que los individuos experimentaban una considerable merma de sus capacidades físicas e intelectuales¹¹, se manifestó cabalmente en las relaciones entre indígenas y misioneros en el marco de la convivencia reduccional. En su experiencia entre los pueblos chaqueños los jesuitas lejos de encontrarse con una ancianidad marginal, conforme a los preceptos que regían dentro de la sociedad ibérica, debieron hacer frente a sus privilegios y funciones de mando, situación inadmisibles para el régimen patriarcal. Por lo demás, la nula contribución de las ancianas -como de los ancianos- a la vida productiva comunitaria (cuya prosperidad aseguraba el éxito de la administración económica jesuítica) y, en contrapartida, la actividad ritual y ceremonial que ostentaban como única ocupación exacerbaban hasta la intolerancia y la persecución esta animadversión hacia las viejas. Su identificación con el demonio, en tanto brujas que pactaban con él, completaba el cuadro negativo de quienes, en muchos aspectos, tenían la voz cantante en las sociedades indígenas. El odio jesuítico hacia las ancianas era tan visceral que ni siquiera con la distancia emocional del exilio europeo parecen superarlo; Dobrizhoffer, por ejemplo, subestimaba las pretensiones de “unas viejas [abiponas] despreciables, harapientas y llenas de arrugas” que se le habían presentado en la reducción como “capitanas o nobles” (1968, II: 105)¹². A la hora de realizar el balance de la labor misionera en América y de historiar los esfuerzos jesuíticos en aras de la evangelización

¹¹ Para el análisis de la visión de la ancianidad en el contexto ibérico véase Ortega López (2002) quien destaca también el rechazo social hacia las mujeres ancianas, pues conjugaban una serie de connotaciones negativas que la predisponían a las prácticas diabólicas. Este y otros aspectos relacionados con las “viejas” dentro de las misiones jesuíticas del Chaco han sido abordados en una ponencia presentada en el Congreso de Americanistas Españoles celebrado en Sevilla (Véase Vitar: en prensa).

brotó un acusado resentimiento hacia unas ancianas demoníacas que se resistieron con firmeza a la conversión: “Las viejas [abiponas] usan de sortilegios, y son muy difíciles de convertir” (Charlevoix 1912, II: 437). Tampoco se evita la comparación con el sexo masculino para acentuar la negatividad del ser femenino, como expresaba otro jesuita al comentar la reacción indígena ante la prédica cristiana: “diferente era [entre los abipones] la condición de los hombres, quienes con sincera benevolencia recibieron a los misioneros” (Techo 1897, II: 161)¹³.

Dentro de las comunidades de guerreros cazadores las ancianas sobresalían por su protagonismo en los acontecimientos más relevantes de la vida comunitaria, como las asambleas pre-bélicas, los ritos etarios o las ceremonias fúnebres (por citar algunos ejemplos) siendo, en su condición de “sacerdotisas”, verdaderas líderes espirituales de la comunidad como señalan la mayoría de los testimonios respecto de las ancianas abiponas¹⁴. Es precisamente este papel chamánico de las ancianas el que adquiere particular relieve, dada su importancia en la dinámica de los pueblos guerreros. Sin embargo, esta función femenina no ha sido tenida en cuenta dentro de la historiografía que ha abordado tradicionalmente la práctica del chamanismo como un campo “fuera de toda injerencia femenina, negando la multiplicidad de relaciones sociales y de ejercicios de poder que [...] intervienen en su ejecución” (Cardona López 2003: 349)¹⁵. Entre los abipones las viejas eran

¹² La presencia de mujeres de otros grupos chaqueños (las esclavas tomadas como botín de guerra, por ejemplo) o de cautivas cristianas bien podría haber inducido a esta auto-adjudicación de nobleza -por parte de las mujeres abiponas- en una manifestación etnocéntrica equiparable a la auto-denominación que se dan los propios grupos indígenas para marcar su humanidad respecto de los otros (véase al respecto Vega-Centeno 2002). En el caso de grupos indígenas de Colombia se ha señalado que las diferencias de clase se plasmaban en varias categorías, como las de “mujeres principales, secundarias, esclavas y mujeres como botín de guerra”, entre otras clasificaciones basadas en el grado de destreza de las mujeres en ciertos trabajos o en su participación en la guerra (Vila de Pineda 2003: 304).

¹³ No obstante la resistencia jesuítica a considerar el poder de las viejas en sus crónicas se cuelean comentarios que permiten corroborarlo. Entre los abipones, por ejemplo, una señal de consideración hacia las ancianas era su derecho a poseer los “mejores” caballos y utensilios (Dobrizhoffer 1968, II: 84) así como el privilegio de beber “chicha” en las grandes fiestas (Paucke 1942-44, II: 199, 208).

¹⁴ Aun faltan para el caso chaqueño estudios en profundidad sobre el liderazgo religioso y sus relaciones con la jefatura política y, mucho más, con relación a la intervención femenina en tales funciones. El aporte de Schmundt (1997) aunque referido al trabajo de campo desarrollado en la comunidad pai-tavytera en el Paraguay nororiental, resulta de interés para el estudio de la participación de las indígenas en el liderazgo, pues tratar de su papel como “ayudantes” de los líderes políticos y religiosos.

especialmente convocadas ante la posibilidad de una guerra inminente: “Para tranquilizar y preparar los ánimos, se encomienda a las hechiceras la tarea de consultar, de acuerdo a la costumbre del demonio su abuelo, sobre lo que hay que temer y hacer”, reuniéndose con tal motivo en asambleas bajo la dirección de “la principal entre ellas, más venerable por las arrugas y canas” (Dobrizhoffer, 1968, II: 81). El poder de curar, una de las facultades más apreciadas de los chamanes y chamanas, alimentaba sobremanera los celos jesuíticos; esta demostración del poder de las ancianas era concebida como una de las tantas manifestaciones del demonio; entre los mbayás-guaycurúes: “El diablo de los toldos son los médicos y médicas” (Sánchez Labrador 1910 [1770], II: 44). En su campaña por arrebatar este papel hegemónico a las ancianas, los misioneros pronto ensayarían como médicos en la administración de remedios que curaban “milagrosamente” la peste, como lo hicieron en las misiones guaraníes¹⁶.

Fue sobre todo en la esfera misional donde las funciones de mando, otrora ejercidas por las mujeres chaqueñas, se diluyeron o reconvirtieron ante la prioridad de las nuevas tareas que les asignó la organización misionera y que, vistas desde la perspectiva de género, asimilaban al mundo femenino con ciertas labores cuya realización estaba ligada a la satisfacción de las necesidades de la unidad familiar básica (hijos y maridos). La división del trabajo impuesta por los jesuitas ayudó a la configuración de un espacio doméstico (privado) alejado de la función pública. En las misiones la misma correspondía a los caciques, confirmados en sus cargos por los misioneros; así, por ejemplo, la dirigencia femenina fue reutilizada por los jesuitas para controlar ciertas facetas de la vida productiva como el hilado, el tejido y el teñido que, en el caso de los mocovís, se puso bajo la supervisión de una “vieja india, cacica enviudada” (Paucke 1942-44, II: 272) cumpliéndose de este modo ese señalamiento de un “campo de acción en ambos sentidos, práctico y simbólico” que correspondía a las mujeres (Molina Petit 1994: 21)¹⁷.

Por lo demás otras innovaciones implantadas por el régimen misional, como las escuelas creadas para la educación de los hijos de los caciques y los

¹⁵ Entre los pueblos Yukuna de la Amazonía colombiana, solo las mujeres ancianas podían desempeñar el papel de chamanas, al haber ya traspasado su edad reproductiva, tras lo que dejaban de pertenecer al mundo femenino “para entrar a formar parte del ámbito simbólico de lo masculino” (Cardona López 2003: 386).

¹⁶ Carta del P. Antonio Sepp al P. Guillermo Stinglheim (sin fecha; probablemente de fines del siglo XVII), en Matthei y Moreno Jeria 1969, XX: 241.

¹⁷ La división sexual del trabajo y con ella la configuración de los espacios público y

miembros de la nobleza, significaron la exclusión de las niñas¹⁸ y la discriminación social de algunos varones también dado el interés jesuítico en preparar a la futura dirigencia, exclusivamente masculina. Según el padre José Cardiel:

a las escuelas [de las misiones guaraníes] van los hijos de los caciques, de los cabildantes, músicos, sacristanes, mayordomos y oficiales de artes, que todos son estimados como nobles (en Bareiro Saguier 1991: 154).

PALABRAS Y RITUALES FEMENINOS

Hemos visto anteriormente cómo los jesuitas aluden de modo negativo a la afición femenina por la conversación lo que no oculta el afán de resaltar una costumbre que, a menudo, contrariaba las normas de convivencia que aspiraban a implantar en la misión. Las intervenciones de las mujeres a través de la palabra estaban íntimamente relacionadas con la ocupación de espacios de poder e importancia en la vida comunitaria, concretamente en el terreno de la lengua.

Entre los mocovíes ciertas prácticas implicaban el uso privativo de la palabra -en el sentido de nominación de personas u objetos- como privilegio que correspondía a los miembros de mayor edad; tal era, por ejemplo, la función de introducir “nombres nuevos a las cosas, [que] es derecho y trabajo de viejos”, aunque tal función es presentada como una facultad de los hombres al ser enunciada en el discurso mediante el masculino genérico, en un ocultamiento de las mujeres que, sin embargo, no se produce al comentar el papel que cumplían los “ancianos y ancianas” de poner los nombres a los recién nacidos (Paucke 1942-44, II: 175).

En lo que puede calificarse como paradigma del dinamismo de la lengua entre algunos pueblos del Chaco gracias a la intervención femenina conocemos, por el relato de Dobrizhoffer, otra faceta de la actuación de las ancianas en el ámbito de la comunicación verbal. Aquel cronista no sin sor-

privado, según la perspectiva de género, resultan en este caso de interés como herramientas conceptuales para analizar el desplazamiento de las mujeres chaqueñas en las posiciones de mando ocupadas tradicionalmente (Véase al respecto Urquiza 2000: 480).

¹⁸ Las experiencias educativas emprendidas entre los wichí hace pocos años para favorecer la escolarización de las mujeres demuestran los duraderos efectos de una exclusión femenina -además de la marginalidad étnica, en general- consagrada por la conquista (V. Organización de Estados Iberoamericanos (OEI) 2002: 61-69).

presa comentaba que “palabras dadas a conocer desde los más apartados caseríos, fuesen recibidas por todo el pueblo [abipón] por la arbitraria intervención de alguna vieja sin que nadie la rechazara” (Dobrizhoffer 1968, II: 185). El aporte de las mujeres al ámbito del lenguaje también es consignado por Muriel, quien da noticias de una vieja toba “habladora de muchos idiomas” (en Furlong 1955: 213).

Incluso aquellas ceremonias de gran solemnidad para los chaqueños, como las fiestas realizadas para imponer nombres a los guerreros consagrados -tarea que entre los abipones correspondía a una anciana- eran aprovechadas por los misioneros para introducir la contraposición hombre-mujer, aun a costa de poner en evidencia un vicio masculino que se intentaba erradicar como las borracheras. De este modo, mientras una vieja se ocupaba de narrar en detalle los méritos militares (matanza de enemigos, botín, etc.) del guerrero que ingresaba a la prestigiosa clase de los *Höcheros* y su nuevo nombre era “promulgado y murmurado por la rueda de mujeres circunstancias”, los varones, que “prefieren pocas palabras”, aguardaban impacientes para celebrar este ascenso a la gloria con las bebidas embriagadoras (Dobrizhoffer, 1968, II: 458). También podía darse el caso de que en estos rituales las mujeres viejas ejercitaran su capacidad creadora en el terreno lingüístico, lo que dejaba algo perplejo al misionero ya que el beneplácito dispensado por los guerreros abipones a la ocurrencia de las ancianas no parecía estar a la altura del orgullo y coraje de hombres valientes:

Era común que las ancianas sacerdotisas de estas ceremonias, cambiasen las antiguas palabras por otras nuevas, que ellas imaginaban. Lo que admira es que todo el pueblo acate el juicio de una vieja; sin que haya uno solo de los arrogantes abipones que no siga esta costumbre (Dobrizhoffer 1968, II: 275).

La palabra femenina, que dominaba por completo el espacio ritual chaqueño, pierde su valor bajo el orden reduccional. Los jesuitas, las más de las veces, ridiculizaban esta intervención verbal de las mujeres aunque en ocasiones, al estilo de los etnógrafos, solían entablar conversación con ellas -véanse al respecto los frecuentes diálogos que se reproducen en las crónicas jesuíticas- para indagar sobre las razones de su rechazo al bautismo y la persistencia del culto al antepasado común, identificado como ceremonia demoníaca.

La autoridad espiritual que ejercían las indígenas en tanto guardianas de las costumbres ancestrales, demostrada en la ejecución de importantes rituales y ceremonias, resultaba intolerable para los jesuitas; no solo era inadmisibles conforme a la tradición judeo-cristiana que había desterrado la participación de la mujer en las funciones sacerdotales sino por el hecho de

que la actuación femenina en este terreno arrebatava a los misioneros un espacio sagrado que debía ser ocupado por ellos¹⁹.

Las funciones rituales en las que participaban las mujeres estaban relacionadas con las diferentes etapas vitales de los individuos (nacimiento, tránsitos etarios, matrimonio y muerte). Dentro de la sociedad wichí (matacos, para la sociedad blanca), por ejemplo, la mujer “como dadora de vida está también asociada a la muerte”, razón por la cual tenía a su cargo las danzas y llantos fúnebres que tenían lugar tras la muerte de un miembro de la comunidad (Barúa 1986: 117). Entre los abipones, cuando moría un cacique, el llanto ritual de las mujeres se prolongaba “durante días y noches”, costumbre que no dejaba de ser vista con ironía por parte del misionero que apunta con sus apreciaciones a desacralizar esta función femenina al poner el acento en la desmesura del llanto: “A las mujeres les resulta más fácil llorar que callar” (Dobrizhoffer, 1968, II: 282-283). El comentario coadyuva también a confirmar el estereotipo de las mujeres como seres de llanto fácil, un claro signo de la debilidad que las caracterizaba conforme al imaginario masculino respecto del sexo opuesto.

Con relación a las ceremonias fúnebres, comunes a los pueblos indígenas del área chaqueña y a los grupos guaraníes (Pioli 2002), se buscó sobre todo la erradicación de uno de sus componentes, la danza. En este caso además de estar a cargo de las mujeres fue, por lo general, una costumbre largamente incomprendida por los misioneros jesuitas, quienes las juzgaban sencillamente de “abominables” (Maeder 1984: 170); por esta razón pusieron todo su esfuerzo en desterrarlas desde los inicios mismos de la evangelización en la provincia del Paraguay. El objetivo de la defensa de las misiones guaraníes había convertido ya el eco de los llantos en un rumor de espadas; los misioneros llegaron a prohibir en los pueblos guaraníes las danzas fúnebres de las mujeres e impusieron los entrenamientos militares para los hombres; como relata Azara (1923), con el tácito reproche que los detractores de los ignacianos lanzaban con relación a la militarización de las misiones. Si bien conocemos a este funcionario colonial, sobre todo por su crítica inmisericorde a los misioneros de la Compañía, la implantación de los ejercicios militares en las reducciones fue todo un tema; las medidas estratégicas surgidas de las amenazas que pesaban sobre el territorio jesuítico del

¹⁹ En lo relativo al liderazgo espiritual de las mujeres sería de interés para el caso chaqueño tratar su papel como mesías, el que fue destacado por Pioli (2002) entre los guaraníes. Dentro de los grupos del Chaco los testimonios jesuíticos aportan algunas referencias sobre la actuación de mujeres que se alzaron contra la autoridad de los misioneros adjudicándose atributos propios de la divinidad.

Paraguay bien pueden haber convertido a las misiones en guarniciones militares, en desmedro de las manifestaciones festivas y rituales: “los jesuitas no omitieron nada para animar e instruir a sus tropas, porque todas las danzas que establecieron en sus pueblos casi se reducían a lecciones de esgrima de la espada [...], y nunca dejaban danzar a las mujeres”, siendo de suponer entonces que los “bailes, fiestas y torneos” que animaban la vida reduccional guaraní (Azara 1923: 145-147) hubiesen pasado a ser cosa exclusiva de los hombres.

Al fracturarse el pensamiento jesuita único, como resultado de las diferencias de criterio que surgieron dentro de la Compañía en el siglo XVIII, aparecen ciertas discrepancias con respecto a la intolerancia demostrada por no pocos misioneros hacia las prácticas ancestrales indígenas. Frente a la rigidez de quienes veían agotarse su paciencia en la lucha cotidiana contra los hábitos ‘salvajes’ en las reducciones se alzó la postura de quines, como el P. Domingo Muriel -Provincial de la Orden-, se atrevían a sugerir alguna permisividad frente a las tradiciones nativas: “Si la costumbre admite moderación sin que del todo se mude, se corrija en lo vicioso, y en lo restante se conserve”. El peculiar método que Muriel sugería ante el fracaso de los misioneros en impedir que las indígenas trasnocharan dando “aullidos” al velar a sus muertos, consistía en redirigirlos hacia otro objetivo: “[...] menor fuera la turbación y mayor el fruto, si perdonando la costumbre las exhortaran a dar mayores aullidos por los que muriendo han caído en los infiernos” (en Furlong 1955: 153-154).

CONCLUSIONES

La evangelización del Chaco representó un fuerte impacto para la vida de las mujeres indígenas al imponerse un modelo patriarcal en la organización de la vida comunitaria, dentro de las misiones fronterizas fundadas por la Compañía de Jesús en el siglo XVIII. Tanto el discurso como las prácticas jesuíticas ponen de manifiesto la construcción social de la diferencia basada en el sexo, coadyuvando a la delimitación de un rol subalterno para las chaqueñas cuyas consecuencias aun perviven. En la Argentina de hoy es posible constatar la polifacética situación de marginalidad en la que vive la población femenina en territorios que, como el Chaco “tierra adentro”, parecen perpetuarse en su condición de fronteras.

A través de estas páginas, en un análisis que no pretende ser exhaustivo²⁰, he intentado esbozar algunas conclusiones sobre la experiencia de las

²⁰ En este aspecto menciono, en especial, la intervención directa de las mujeres en la

mujeres en las reducciones jesuíticas del Chaco en ciertas facetas de la vida social. Antes de la evangelización las indígenas ocupaban un lugar de consideración dentro de las diversas etnias chaqueñas, lo que se manifestaba en el ejercicio de unas funciones políticas, económicas y religiosas que resultarían profundamente alteradas por la aplicación de un orden patriarcal que consagró su inferioridad, confinándolas a una posición subalterna. Al colocarse los misioneros a la cabeza de la organización comunitaria y reconocer solamente la autoridad política de los caciques vemos cómo las antiguas gobernadoras o capitanas quedan relegadas a la vigilancia de labores -“domésticas”- interminables impuestas por los jesuitas como las del hilado y del tejido y vemos desdibujarse el discurso ritual de las ancianas bajo el peso de la palabra sagrada del Evangelio.

Queda aun mucho por hacer dada la multiplicidad de temáticas no exploradas con relación a las mujeres indígenas y la -me atrevo a decir- inagotable fuente de información que representan los escritos jesuíticos. Entre otros desafíos volver la mirada hacia la interdisciplinariedad, recurriendo a la diversificación de fuentes para el análisis de la problemática femenina en el marco de las reducciones jesuíticas. Está fuera de toda duda la riqueza que puede ofrecer, en este sentido, el estudio de los aspectos lingüísticos, de las representaciones iconográficas de la mujer o de los relatos orales y su trasfondo mítico, por sugerir algunas posibilidades. Es de esperar que el “despertar” de los estudios chaqueños, de no muy vieja data, anime a emprender las tareas pendientes a modo también de cumplir con una deuda histórica, rescatando del olvido el papel que tuvieron las indígenas con anterioridad a la presencia hispánica y evangelizadora en el Chaco.

Fecha recepción: junio 2004.

Fecha de aceptación: agosto 2004.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Armas Asín, Fernando

2001. Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes (siglos XVI y XVII). Un acercamiento provisional. *Revista de Indias* LXI-223: 673-700. Madrid, CSIC.

guerra dado los indicios que en ese sentido ofrece el relato de Dobrizhoffer (1968) para el caso de las abiponas. Este asunto, como muchos otros que aguardan un pronto estudio, definen un panorama de gran riqueza respecto de la vida femenina chaqueña.

Azara, Félix de

1923. *Viajes por la América Meridional* (Tomo II). Madrid, Calpe.

Bareiro Saguier, Rubén

1991. Tentación de la Utopía. Entre la 'ciudad celeste' y la 'ciudad terrestre'. En Barreiro Saguier, Rubén y Jean-Paul Duviols (Intr. y ed.); *Tentación de la Utopía. La República de los jesuitas en el Paraguay* [Prólogo de Augusto Roa Bastos]: 39-50. Barcelona, Tusquets/Círculo.

Barúa, Concepción

1986. Principios de organización en la sociedad matakó. *Suplemento Antropológico* XXXI-1: 73-129. Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.

Bermúdez, Suzy

1992. *Hijas, esposas y amantes. Género, clase, etnia y edad en la historia de América Latina*. Santa Fe de Bogotá, Ediciones Umandes.

Borchart de Moreno, Christina

2001. La imbecilidad y el coraje. La participación femenina en la economía colonial (Quito, 1780-1830). En Herrera, Gioconda (comp.); *Antología de Estudios de Género*: 165-181. Quito, FLACSO.

Borja Gómez, Jaime Humberto

1998. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Santa Fe de Bogotá, Editorial Ariel.

Burkett, Elinor

1978. Las mujeres indígenas y la sociedad blanca: el caso del Perú del siglo XVI. En Lavrin, Asunción (comp.); *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*.

Cantería, Cinta

2003. Lenguaje y poder en el siglo XVIII: la voz pública y la polémica de los sexos. En Glave, Luis M. (coord.); *Del pliego al periódico. Prensa, espacios públicos y construcción nacional en Iberoamérica* [Número monográfico de *Debate y perspectivas* 3: 173-187]. Madrid, Fundación Histórica Tavera.

Cardona López, M.

2003. Género, mujer y feminidad en los Yukuna de la Amazonía colombiana. En Tovar Rojas, Patricia (ed.); *Familia, género y antropología*.

Desafíos y transformaciones: 347-394. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Charlevoix, Pedro Francisco J.

1912. *Historia del Paraguay.* Madrid, Librería General de Victoriano Suárez. (Tomo II).

Chartier, Roger

1996. *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin.* Buenos Aires, Editorial Manantial.

Clastres, Pierre

1981. *Lecciones de Antropología Política.* Barcelona, Gedisa.

Clyfford, J.

1988. *Dilema de las culturas.* Barcelona, Gedisa.

Cypriano, Doris C. Castilhos de Araújo

2001. *Os toba do Chaco: missao e identidade. Séculos XVI, XVII e XVIII.* Sao Leopoldo (RGS), Instituto Anchieta de Pesquisas/Unisinos (Tesis Doctoral).

Dobrizhoffer, Martín

1968. *Historia de los Abipones* (Tomo II). Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral.

Furlong, Guillermo

1955. *Domingo Muriel, S. J. y su Relación de las Misiones (1766).* Buenos Aires, Librería del Plata (Escritores Coloniales Rioplatenses VII).

Gil Lozano, Fernanda; Pita, Valeria S. y Gabriela Ini (dirs.)

2000. *Historia de las mujeres en la Argentina. Colonia y siglo XIX.* Buenos Aires, Taurus.

Jolís, José

1972. *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco.* Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

Kidd, Stephen W.

1995. Relaciones de género entre los pueblos minimalistas del Chaco paraguayo: una perspectiva teórica y una consideración de los cambios actuales. *Suplemento Antropológico XXX(1/2): 7-44.* Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.

Lozano, Pedro

1941. *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba*. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.

Maeder, Ernesto

1984. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, 1637-1639*. Prólogo de Hugo Storni. Buenos Aires, FECIC.

Marre, Diana

2001 La continuidad de la exclusión en el proceso de construcción de la nación: ediciones y (re) ediciones. En Nash, Mary y Diana Marre (eds.): *Multiculturalismos y género. Un estudio interdisciplinar* 117-158. Barcelona, Ediciones Bellaterra.

Massimi, Marina

2001. A Psicologia dos Jesuitas: Uma contribuição a História das Idéias Psicológicas. En *The Jesuitic Psychology* XIV(3): 625-633. Porto Alegre, Electronic Document Format (ISO) Online.

Matthei, Mauro y Rodrigo Moreno Jeria

1969. *Cartas e Informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica*. Vol. XX (Selección, traducción y notas de Mauro Matthei y Rodrigo Moreno Jeria). Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica.

Muriel, Domingo

1918. *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767*. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez. Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia de América, (Tomo XIX).

Muriel, Josefina

1992. *Las mujeres de Hispanoamérica. Época colonial*. Madrid, Colecciones Mapfre.

Molina Petit, C.

1994. *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Madrid, Anthropos.

Organización de Estados Iberoamericanos (OEI)

2002. *Escuelas que hacen escuela. Historia de dieciséis experiencias*. Cuadernos de Iberoamérica. Buenos Aires, OEI.

Ortega López, Margarita

2002. Sospechosas, feas o brujas: las ancianas de la sociedad popular española del Antiguo Régimen. En Pérez Cantó, P. y M. Ortega López

(eds.); *Las edades de las mujeres*: 387-403. Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

Paucke, Florian

1942-44. *Hacia allá y para acá. Una estada entre los indios mocovíes (1743-1767)*, (Tomo II). Tucumán Buenos Aires, Universidad Nacional de Tucumán Institución Cultural Argentino-Germana.

Pioli, Alicia Juliana

2002. La mujer indígena en la Conquista espiritual del Padre Antonio Ruiz de Montoya: ensayo de etnohistoria. En Melià, Bartomeu (ed.); *Historia inacabada, futuro incierto. VIII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*: 53-62. Asunción, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”.

Sánchez Labrador, José

[1770] 1910. *El Paraguay católico*. Buenos Aires, Imprenta de Coni Hnos.

Santamaría, Daniel

1994. *Del tabaco al incienso. Reducción y conversión en las Misiones Jesuitas de las selvas sudamericanas, siglos XVII y XVIII*. Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.

Schmundt, Manuela

1997. El aspecto dinámico del liderazgo político pai-yavytera: Una comparación entre dos comunidades en el Paraguay Nororiental. *Suplemento Antropológico XXXII* (1-2): 329-351. Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.

Socolow, Susan

2000. *The Women of Colonial Latin America*. Cambridge, Cambridge University Press.

Sustersic, Darko B.

2002. Corrientes internas de la Compañía de Jesús durante el siglo XVIII a la luz de los testimonios de tres polémicas. En Melià, Bartomeu (ed.); *Historia inacabada, futuro incierto. VIII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*: 127-146. Asunción, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”.

Sweet, David

1995. The Ibero-American Frontier Misión in Native American History.

En Langer, Erick y Robert H. Jackson (eds.); *The New Latin American Mision History: 1-48*. Lincoln/London. University of Nebraska Press.

Techo, Nicolás del

1897. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Tomo II y V. Madrid, Librería y Casa Editorial A. de Uribe y Cía.

Urquiza, Emilia Yolanda

2000 Las prácticas políticas de las mujeres: notas en relación con cuestiones teórico-metodológicas. *Actas de las Quintas Jornadas Historia de las Mujeres y Estudios de Género: 477-484*. La Pampa, Universidad de La Pampa.

Vega-Centeno, Imelda

2002. Conceptos claves para trabajar 'género' en una perspectiva antropológica. *Allpanchis* 57: 9-19. Cuzco.

Vila de Pineda, Patricia

2003. Las mujeres antes de la conquista. En Tovar Rojas, Patricia (ed.); *Familia, género y antropología. Desafíos y transformaciones: 300-346*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Vitar, Beatriz

1995. Mansos y salvajes. Imágenes chaqueñas en el discurso colonial. En Pino, Fermín del y Carlos Lázaro (coords.); *Visión de los otros y visión de sí mismos: 107-126*. Madrid, CSIC.

1999. Prácticas abortivas entre las indígenas chaqueñas en el siglo XVIII. *Etnohistoria. Equipo NAYA*. Edición CD-Rom.

2001a. Algunas notas sobre la figura de los líderes chaqueños. En Teruel, Ana, Mónica Lacarriue y Omar Jerez (comps.); *Fronteras, ciudades y Estados I: 21-44*. Córdoba, Alción Editora.

2001b. Las mujeres chaqueñas en las reducciones fronterizas del Tucumán: entre la tradición y el cambio (siglo XVIII). *Anuario IEHS* 16: 223-244. Tandil, Universidad Nacional del Centro.

2001c. La evangelización del Chaco y el combate jesuítico contra el demonio. *Andes* 12: 201-222. Salta, Universidad Nacional de Salta.

(En prensa). *El poder jesuítico bajo amenaza: importancia de las viejas en las misiones del Chaco (Siglo XVIII)*. Ponencia presentada en el Congreso de Americanistas Españoles. Sevilla, julio de 2002.