

EXPERIENCIAS JESUITAS EN LAS REDUCCIONES DEL CHACO AUSTRAL



Banco de Imágenes
"Florian Paucke"

DANIELA SOSNOWSKI



Ediciones
PERIPLOS

EXPERIENCIAS JESUITAS EN LAS REDUCCIONES DEL CHACO AUSTRAL

DANIELA SOSNOWSKI



Sosnowski, Daniela

Experiencias jesuitas en las reducciones del Chaco Austral / Daniela Sosnowski. -1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Lidia Rosa Nacuzzi, 2017.

Libro digital, PDF - (Itinerarios)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-42-5163-3

1. Antropología Cultural. I. Título.

CDD 301

ISBN 978-987-42-5163-3

Colección PERIPLOS – Itinerarios

Editora Responsable: Lidia R. Nacuzzi

Comité Académico Asesor

Roxana Boixados, Centro de Estudios de Historia, Cultura y Memoria, Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Quilmes.

Walter Delrio, Instituto Patagónico de Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales (CONICET/Universidad Nacional del Comahue) y Universidad Nacional de Río Negro.

Diana Lenton, Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires.

Eugenia Néspolo, Departamento de Ciencias Sociales, División Historia, Universidad Nacional de Luján.

Marcela Tamagnini, Laboratorio de Arqueología y Etnohistoria, Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Río Cuarto.

La Tesis de Licenciatura en Historia de Daniela Sosnowski, “Experiencias jesuitas en las reducciones del Chaco austral. Mediaciones e interrelaciones con los grupos indígenas y la sociedad colonial (siglo XVIII)”, estuvo dirigida por la Dra. Carina Luaioli y su defensa se llevó a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires el 15 de julio de 2016. Fueron sus jurados las profesoras Judith Farberman y María de la Soledad Justo.

Esta publicación corresponde al **Programa de Estudios de las Relaciones Interétnicas y los Pueblos Originarios de las Fronteras (PERIPLOS)** y es realizada en el marco de los proyectos PIP-CONICET 112-201101-00641, UBACyT 20020130100661BA y PUE-CONICET 22920160100005CO.

Diseño de tapa y diagramación: Beatriz Bellelli

Imagen de tapa: Misiones Jesuíticas en una reducción indígena. Dibujo del Padre Florián Paucke intervenido por Beatriz Bellelli. Fuente: Banco de imágenes Florián Paucke, Archivo General de la Provincia de Santa Fe.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

ÍNDICE

Agradecimientos	5
Introducción	7
Capítulo 1	
Marco teórico, estado de la cuestión y metodología	13
Marco teórico	13
Estado de la cuestión	18
Metodología y fuentes	23
Capítulo 2	
El Chaco hacia mediados del siglo XVIII. Contexto histórico y social	27
Abipones y mocovíes: transformaciones sociales durante el período colonial	28
El mundo hispanocriollo	29
Las reducciones jesuitas de mocovíes y abipones	32
Capítulo 3	
Mediaciones “hacia allá”: los jesuitas y su intervención interétnica	37
La Compañía de Jesús como institución mediadora	37
Los misioneros jesuitas como mediadores en relaciones interétnicas	40
Mediaciones entre guaycurúes reducidos y misiones de guaraníes	54
Mediaciones entre las reducciones y “tierra adentro”	56
Capítulo 4	
Mediaciones “para acá”: los jesuitas al interior de los pueblos	58
Manipulación de liderazgos indígenas	58
Mediación en conflictos dentro de las comunidades	62
Mediación entre los indios y otros misioneros	68
Capítulo 5	
Mediaciones jesuitas entre universos culturales	69
Del “salvajismo” a la “civilización”	69

Las obras de Paucke y Dobrizhoffer como resultados del diálogo entre los mundos	77
Consideraciones finales	89
Bibliografía y fuentes	93
Archivos consultados	93
Fuentes documentales	93
Bibliografía citada	94

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a todas aquellas personas que han contribuido, de alguna u otra manera, a la consecución de este trabajo. Han pasado más de diez años desde que empecé a cursar la carrera de Historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y son muchos los que me han acompañado a lo largo de esta larga experiencia.

En primer lugar, agradezco a mi directora, Carina Luaioli, por su paciencia, buena predisposición, motivación y *aguante* continuo y constante a lo largo de este trayecto. Además de una excelente académica y sagaz orientadora, encontré en ella a una persona cálida y generosa, con quien compartí decenas de charlas inspiradoras. Encontré también un modelo de la investigadora que quiero ser.

Asimismo quiero agradecer a Lidia Nacuzzi, por darme la oportunidad de integrar el equipo *Periplos* y por abrir el camino académico nuevamente en mi vida. Ella es, también, un gran modelo de investigadora y de persona. Al mismo tiempo, agradezco a mis compañeras de *Periplos*: Aylén, Luisina, Josefina, Laura y Sabrina. Las reuniones y el diálogo constante han enriquecido mi mirada. Es un placer conformar un equipo de trabajo en el que fluyen la colaboración y la buena onda. Les agradezco, además, por la solidaridad y ayuda en los últimos tramos de redacción, acercándome bibliografía, compartiendo documentos, escuchándome y leyendo atentamente mis borradores.

Quiero darles las gracias a todos los y las docentes que he tenido a lo largo de mi educación, siempre pública; de todos ellos he aprendido. En especial, le agradezco a Daniel Santilli, mi profesor en Historia Argentina I, por su disposición y acompañamiento a lo largo de los años, y por incentivar me a continuar en la vida académica.

Los años en Puán no habrían sido lo que fueron sin la compañía de Yanina, Mariana, Carolina, Diego y Fernando, entre tantos otros. A todos ellos les agradezco por los años de cursada compartidos, la preparación de finales, las cenas, los congresos, las salidas.

A Marina, Flor e Iris, amigas y compañeras de la cátedra de Historia de Brasil y en la organización de largos congresos y jornadas, también les agradezco por el tiempo compartido, por las charlas y las risas.

A mis amigos y amigas que trascienden las fronteras de Filo, que me han acompañado en todos estos años, cada uno a su manera. A Mariale, compañera en el trayecto de “hacer la tesis”, que incluyó largas charlas y apoyos mutuos, muy necesarios para hacer catarsis y seguir.

Agradezco también a Merclau, Jorge y Beatriz, Joaquín, Matías y Lía, porque siempre están cerca, aunque a veces pase el tiempo y a pesar de las distancias.

Agradezco especialmente a Walter, por su paciencia, acompañamiento y amor genuinos en los últimos meses de locura pre-entrega. Gracias también por la asistencia concreta y por ayudarme a despejar mi mente en los momentos justos y necesarios.

A mis hermanos -Mariana y Diego- y a mis cuñados -Luis y Jimena-, por estar siempre ahí, porque sé que cuento con ellos. A mis cuatro sobrinos: Gero, Clara, Dante y León, por las alegrías que aportan a mi vida y porque verlos crecer es de las mejores cosas que me pasan.

Y a mis viejos, Ana y Mario, les agradezco por todo.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo constituye una contribución al conocimiento sobre las relaciones interétnicas y las mediaciones culturales desplegadas por los misioneros jesuitas en las reducciones de abipones y mocovíes en las fronteras del Chaco austral durante la segunda mitad del siglo XVIII. En este sentido, se inscribe en el amplio campo de los estudios de frontera y en el entrecruzamiento entre la Historia y la Antropología, cuyos contenidos teóricos y enfoques metodológicos nos sirvieron de herramientas para la investigación.

En las últimas décadas, muchas investigaciones sobre la historia colonial americana se han desplazado desde los grandes focos de poder hacia las regiones de frontera, entendidas como aquellas áreas donde los conquistadores y colonizadores no llegaron a afianzar completamente su poder frente a poblaciones nativas nómades o seminómadas pero, sin embargo, mantuvieron numerosas y fluidas relaciones sociales, políticas y económicas con los grupos indígenas involucrados. Durante los siglos coloniales, el Gran Chaco fue pensado como una región inhóspita, de difícil acceso y control para los españoles y criollos, dadas sus características naturales y por la resistencia desplegada por algunos de los grupos nativos que allí habitaban. A pesar de la existencia de contactos y relaciones no formales con dichos grupos cazadores-recolectores –como el comercio y el pillaje–, durante los siglos XVI y XVII no fueron aplicadas, por parte de la sociedad colonial, políticas activas de colonización del territorio y de sus habitantes.

Durante el siglo XVIII la corona borbónica se propuso consolidar y aceitar el control metropolitano sobre sus colonias americanas, por lo que se hizo necesario proyectar el dominio sobre todas aquellas regiones pobladas de indígenas que continuaban sin someterse al gobierno colonial tras más de doscientos años de iniciada la conquista y colonización. En el espacio fronterizo de la región austral del Chaco, las autoridades de algunas ciudades aledañas establecieron diálogo con ciertos caciques abipones y mocovíes. Estas negociaciones incluyeron también la instalación de misiones a cargo de jesuitas, que funcionaron como enclaves fronterizos y propiciaron la comunicación y el mestizaje cultural entre indígenas e hispanocriollos. En este sentido, siguiendo a Lucaioli (2011), entendemos a las reducciones no sólo como lugares de catequización

sino fundamentalmente como espacios políticos y económicos, con la función principal de pacificar la región y asegurar un mejor control territorial. Su implementación, no obstante, puso en marcha complejos mecanismos de interacción entre los grupos indígenas y diferentes sectores coloniales, convirtiendo a estos enclaves en sitios culturalmente mestizos y a los misioneros a cargo en intermediarios entre distintos actores de la frontera.

Si bien los jesuitas pertenecían a la civilización occidental y cristiana, sus estrategias de evangelización y colonización no pocas veces entraron en tensión con la metrópoli española antes de ser expulsados de todos sus dominios en 1767. La estrecha interacción con los grupos indígenas de las zonas no colonizadas y sus proyectos de civilización y pacificación complementarios –pero relativamente independientes– a las acciones de la corona española, posiciona a estos actores coloniales como intermediarios culturales, lo cual nos permite estudiar desde otra perspectiva las relaciones interétnicas de los espacios de frontera. Esta tesis constituye un intento por avanzar en el estudio de esa problemática poco investigada.

Nuestra pregunta inicial apuntó a identificar diferentes acciones de mediación llevadas a cabo por los misioneros jesuitas en las reducciones del Chaco austral. En estas páginas nos proponemos, entonces, indagar acerca de las estrategias de mediación desplegadas por los padres de la Compañía de Jesús que actuaron en aquellos espacios híbridos y mestizos, por un lado propiciando la civilización y, por el otro, conociendo y tolerando la cultura indígena. Para ello, hemos elegido centrarnos en el análisis de dos casos puntuales: los padres Florián Paucke y Martín Dobrizhoffer, quienes misionaron entre los grupos mocovíes y abipones en las reducciones jesuitas apostadas en las fronteras del Chaco austral.

Paucke y Dobrizhoffer compartieron algunas características similares –como su origen, su formación y el espacio chaqueño como ámbito en el que llevaron adelante su labor–. Sin embargo, sus recorridos misionales y personalidades presentan importantes diferencias. En estas diferencias y matices radica una idea central de este trabajo: dentro del contexto general de implementación de las reducciones jesuíticas como estrategia política y económica para la sujeción de los grupos nativos chaqueños por parte de las autoridades metropolitanas y coloniales, las experiencias particulares de cada misionero, junto con sus características personales, imprimieron diversas formas de relacionamiento y contacto entre los indígenas y los diferentes sectores coloniales, poniendo a su vez en diálogo los imaginarios nativos y occidentales.

En este sentido, antes de iniciar el análisis de esta hipótesis, consideramos fundamental conocer los aspectos biográficos más importantes de nuestros principales protagonistas. Martin Dobrizhoffer¹ nació en Friedberg –actual Alemania– en 1718, ingresó a la Compañía de Jesús en 1736, a los 18 años de edad, y en 1748 fue destinado por pedido propio al Río de la Plata. Al momento de zarpar hacia el Nuevo Mundo,

¹ Para reconstruir esta breve biografía hemos consultado la propia obra del autor (Dobrizhoffer [1784] 1967, 1968 y 1969) así como también los escritos de Furlong (1967) y Citro (2009).

todavía no había terminado sus estudios de teología, que finalizó luego en la ciudad de Córdoba. En 1750, fue enviado como misionero a la reducción de San Javier de indios mocovíes y, un tiempo después, lo destinaron a la reducción de Concepción, donde tuvo su primera experiencia con los indios abipones. Más tarde, partió hacia San Jerónimo –también de abipones– donde permaneció por dos años y aprendió su lenguaje. Posteriormente fue destinado a una nueva reducción de abipones, denominada San Fernando, en la que misionó por tres años más. Las pésimas condiciones de vida pusieron en riesgo su salud en reiteradas ocasiones, por lo que el Padre Provincial decidió su traslado a la misión guaranítica de Santa María la Mayor, para que pudiera recomponerse en un contexto geográfico y humano menos hostil.

Una vez recuperado, fue enviado a la reducción de San Joaquín de Tarumá, de indios itatines, donde permaneció por seis años, aun cuando él habría manifestado su intención de volver con los abipones. Finalmente, en 1763 fue designado para fundar una reducción de abipones mucho más alejada hacia al norte que las otras tres misiones de estos grupos, denominada del Santo Rosario –también conocida como de San Carlos o del Timbó-. Allí, Dobrizhoffer estuvo solo entre los grupos indígenas, “confiando tan solo en la protección de Dios” (Furlong 1967: 32); contó muy esporádicamente con la ayuda de algunos presos paraguayos obligados a trabajar en la construcción de la reducción y con pequeñas comitivas de soldados enviados desde Asunción, aunque el pueblo nunca habría llegado a asentarse de forma definitiva. Lo cierto es que durante su estadía en aquel páramo debió enfrentar constantes ataques de tobas y mocovíes y, según se desprende de la lectura de su crónica, durante esos dos años no logró terminar de entenderse con los abipones reducidos. En 1765, luego de recibir una herida de flecha provocada por un ataque mocoví, Dobrizhoffer volvió a la antigua misión de indios itatines, donde llevó una vida “tranquila y pacífica” (Furlong 1967: 44), hasta que en 1768 fue embarcado rumbo a Europa junto con otros 150 jesuitas, entre ellos, su colega Florián Paucke.

Una vez en Europa, fue alojado en la Casa Profesa de la Compañía, en la ciudad de Viena, centro del poder de los Habsburgo. Furlong (1967) comenta que la reina María Teresa de Austria lo impulsó a escribir sus memorias, tarea que realizó entre 1777 y 1782. En 1784 se publicaron por primera vez los tres volúmenes de *Historia de los Abipones*, en latín y en alemán. La crónica se basa en su experiencia de aquellos siete años junto a los abipones en las misiones de Concepción, San Jerónimo, San Fernando y del Timbó. El texto se acompaña de nueve grabados que el autor habría mandado a realizar; cuatro de ellos retratan a los abipones y serán parte de nuestro análisis. Finalmente, murió en 1791 a los 73 años.

En comparación con la descripción bastante minuciosa de la vida de Dobrizhoffer, se conocen muchos menos datos biográficos sobre Florián Paucke². Se sabe que nació en Silesia –actual Polonia– en 1719 y que en 1748 le fue concedido desde Roma

² Para esta biografía nos hemos basado en los análisis de Citro (2009) y Zanetti (2013), junto con el propio relato del autor y los comentarios de los editores de la edición impresa en 2010.

su pedido para embarcarse hacia las Indias, travesía que realizó junto con su colega Dobrizhoffer. En 1751 fue designado como misionero en la reducción de San Javier de indios mocoví, en la que permaneció por casi dieciocho años ininterrumpidos, ayudando a fundar también otra reducción de mocovíes, denominada San Pedro.

Tras la expulsión de la Compañía de Jesús dispuesta en 1767, Paucke regresó a Europa y se instaló en Neuhaus, al sur de la actual República Checa. Desde allí visitó asiduamente el monasterio cisterciense de Zwettl, que se encuentra a aproximadamente a ciento veinte kilómetros de Viena. Alentado por las autoridades del convento, allí escribió sus memorias con el sugerente y provocativo título de *Hacia allá (fuimos) amenos y alegres, para acá (volvimos) amargados y entristecidos - Estadía con los indios mocovíes 1749-1767*. La crónica se compone, además, de una serie de imágenes que también serán tenidas en cuenta en este trabajo. Son más de cien ilustraciones realizadas en acuarela, que presentan diferentes exponentes de la flora y la fauna autóctona así como retratos de diferentes actores y escenas de la vida colonial. Las más interesantes para nuestro análisis son las que representan a los mocovíes en “estado de naturaleza” y realizando tareas y festejos dentro de la misión de San Javier.

Este jesuita murió en 1780, a los 61 años de edad, sin haber visto publicado su texto. Según Zanetti (2013), la obra tuvo algunas ediciones parciales a lo largo del siglo XIX y principios del XX, aunque recién fue publicada de forma completa en Argentina, entre los años 1942 y 1944, en cuatro volúmenes y con traducción al castellano de Edmundo Wernicke. En la década de 1950 se publicó también de forma completa en alemán, su idioma original.

Como hemos expresado, ambos jesuitas eran de origen germano, tenían prácticamente la misma edad y emprendieron juntos el viaje hacia el Río de la Plata. Los dos terminaron su formación religiosa y teológica en el Colegio Máximo de Córdoba y compartieron durante un tiempo la actividad misional entre los indios mocoví de San Javier. Vivieron en el Chaco durante casi veinte años pero, mientras Paucke permaneció dieciocho años en una misma reducción, Dobrizhoffer tuvo un itinerario mucho menos estable, misionando en diversas reducciones con grupos de diferentes etnias. Ambos escribieron sus memorias en el exilio austriaco, pero Dobrizhoffer se instaló en el centro mismo del poder político y simbólico de los Habsburgo; Paucke, por su parte, se mantuvo relativamente alejado de ese poder.

En este trabajo sostendremos que ambos jesuitas jugaron un importante rol de articulación entre la sociedad colonial y los grupos nativos, por un lado contribuyendo a la pacificación y “domesticación de los indios” y, por otro, coadyuvando a mitigar posibles tensiones y disputas entre diversos universos sociales y culturales. Identificar y analizar esas múltiples instancias de mediación será el objetivo principal de este ejercicio de investigación.

Con respecto a la estructura de esta tesis, en el Capítulo 1 se introducen los principales conceptos con los que trabajamos y nuestro marco teórico. Se propone también un estado de la cuestión, presentando los aportes fundamentales de diversos autores que han trabajado sobre las temáticas que abordamos y que sentaron precedentes para

la consecución de esta tesis. El capítulo finaliza con la descripción de nuestra metodología de trabajo, deudora del diálogo interdisciplinar entre Historia y Antropología, y con un sucinto análisis de nuestras dos fuentes principales: las crónicas de Florián Paucke y Martín Dobrizhoffer.

En el Capítulo 2 nos detenemos en el contexto histórico y geográfico en el que se crearon las reducciones jesuitas del Chaco austral. Comenzamos analizando el espacio chaqueño y los diferentes actores sociales que entraron en juego: los grupos nativos, el mundo hispanocriollo y los misioneros y funcionarios de la Compañía de Jesús. Con respecto a los grupos abipones y mocovíes, ofrecemos una mirada sobre su dinámica política y social al momento de la instalación de las misiones y sobre los cambios que se habían ido produciendo en sus culturas y sus modos de vida como producto del contacto con la sociedad colonial. Luego, nos abocamos a la situación de las ciudades aledañas a la región chaqueña y mencionamos brevemente la expansión del mercado interno colonial que influyó en la extensión de sus territorios y, por ende, en los conflictos interétnicos con los grupos indígenas insumisos del Chaco. Por último, nos remontamos a los inicios del siglo XVIII, con la llegada de la dinastía borbónica a la corona española, para explicar los cambios que desde la metrópoli se buscaron implementar en esta región fronteriza. Sin perder de vista las relaciones asimétricas existentes, buscamos demostrar que la instalación de los pueblos de misión no fue una política unidireccional sino que se plasmaron en ellos disputas y acuerdos entre los diferentes actores sociales involucrados.

Los Capítulos 3, 4 y 5 conforman el núcleo central de este trabajo, ya que están destinados a los diferentes tipos de mediaciones que llevaron a cabo Florián Paucke y Martín Dobrizhoffer –aunque también incluimos algunos ejemplos de otros misioneros en los casos que nos parecieron ineludibles– en las reducciones del Chaco austral. En el Capítulo 3 proponemos un análisis detallado de las intervenciones jesuitas hacia el exterior de los enclaves misionales, observando distintas instancias mediadoras y diferentes funciones que llevaron a cabo tanto los jesuitas como misioneros como también la Compañía de Jesús en tanto institución religiosa y política en el contexto colonial. Gran parte del capítulo está destinada al accionar jesuita en torno a las relaciones interétnicas entre el mundo hispanocriollo y los grupos indígenas reducidos. Sin embargo, también se pone atención a los contactos con las misiones de indios guaraníes y con los grupos indígenas de “tierra adentro”.

El Capítulo 4 está destinado a las mediaciones hacia el interior de las reducciones. De esta manera, nos centramos en diferentes situaciones en las que los misioneros cumplieron funciones de intermediación en conflictos y problemas intracomunitarios. También analizamos la relación de los jesuitas con los diferentes caciques reducidos, enaltecido algunos liderazgos y buscando deslegitimar otros.

Por otra parte, en el Capítulo 5 abordamos el plano simbólico, sosteniendo que es posible entender el accionar de los misioneros en estos enclaves como una forma de mediación entre diferentes cosmovisiones, posicionándose ellos mismos como promotores del pasaje del “salvajismo” a la “civilización” de los grupos indígenas reducidos.

Proponemos entender a las obras de Paucke y Dobrizhoffer como vehículos que permitieron la intermediación entre culturas –rememorando, para los europeos letrados, historias de los habitantes de esta parte del mundo– y la profundización de los imaginarios occidentales sobre los pueblos nativos del Chaco.

Por último, en las Consideraciones Finales retomamos las ideas principales de cada capítulo, para plantear las principales conclusiones a las que arribamos en el proceso de investigación, así como las temáticas que quedan abiertas para futuras pesquisas.

1

MARCO TEÓRICO, ESTADO DE LA CUESTIÓN Y METODOLOGÍA

Este trabajo constituye un ejercicio de investigación interdisciplinario entre la Historia y la Antropología. Elegimos trazar un recorte muy acotado: analizar las relaciones interétnicas en las misiones jesuitas del Chaco austral durante las décadas centrales del siglo XVIII, focalizando en el papel de los misioneros como mediadores culturales, siguiendo las trayectorias de los padres Florián Paucke y Martín Dobrizhoffer.

El *marco teórico* de este capítulo enfoca en aquellas herramientas conceptuales y categorías analíticas –tanto del campo antropológico como del histórico– que fueron necesarias para pensar la problemática elegida y llevar adelante la investigación. Luego, se expone un *estado de la cuestión*, centrado en los diferentes aportes historiográficos y antropológicos en torno a los indígenas del Chaco, los estudios de fronteras, las relaciones interétnicas con el mundo colonial, el mestizaje y la mediación cultural y los jesuitas como mediadores entre culturas. Se señalan, fundamentalmente, los aportes que dichas obras me han brindado para pensar y problematizar mi tema de investigación. Como tercera cuestión, se presenta la *metodología* implementada que toma herramientas de la antropología histórica y además, en base a las fuentes utilizadas y al abordaje de las mismas, se entronca también con recursos de la microhistoria. Como último punto se realiza una breve descripción de los *documentos utilizados* –editados e inéditos– que fueron los insumos básicos de este trabajo.

Marco teórico

Durante buena parte del siglo XX, los estudios acerca de la conquista y colonización del continente americano estuvieron signados por una mirada esencialista y arcaísta sobre las poblaciones indígenas enfrentadas estrepitosamente con la civilización occidental. Con la crisis de los grandes paradigmas –estructuralismo, marxismo–, a partir de la década de 1970 han aflorado nuevas perspectivas que tienen que ver, entre otras cuestiones, con el diálogo más fluido entre diferentes disciplinas, como

la Historia y la Antropología (Boccara 2005b). En esta coyuntura, el libro de Nathan Wachtel *La visión de los vencidos* (1971) marcó un nuevo camino dentro de los estudios coloniales, incorporando las nociones de *aculturación* y *resistencia* y, por lo tanto, la capacidad de *agencia* de los grupos nativos, en gran medida considerados hasta ese momento como meros espectadores y víctimas pasivas de la empresa colonial (Boccara 2005a).

Al derrumbarse aquella visión de las comunidades indígenas precolombinas como portadoras de una supuesta pureza cultural estática e inmodificable, se abrió la puerta a nuevas interpretaciones que las conciben –como a cualquier otra sociedad– como productos de contactos, intercambios, mestizajes y, por ende, como culturas en constante transformación. Lejos ya de la interpretación esencialista, hoy en día “se tiende a aprehender la cultura [...] como un proceso conflictual y político de construcción de la diferencia” (S. Wright 1998, en Boccara 2005b). Si bien en las últimas décadas los autores han tendido a superar la dicotomía aculturación/resistencia propuesta por Wachtel, su contribución inicial ha sido clave para el avance en este sentido. De Jong y Rodríguez (2005) y Boccara (2005a) plantean que cuando avanzamos en la superación de dicho esquema aparecen las posiciones intermedias, los nuevos mundos en el Nuevo Mundo: aquellos personajes y relaciones que no encajan completamente en un modelo que opone la preservación total de la identidad frente al completo sometimiento político, socio-económico y cultural.

Como ninguna cultura posee un estado puro, solo pueden interpretarse como procesos en constante transformación y reelaboración; no existe tal cosa como un “estado natural de la cultura indígena”, sino que, más bien, “lo mestizo es lo indígena” (Boccara 1999: 36) o bien la continuidad es la metamorfosis como sostiene Gruzinski ([1999] 2007).

Dicho esto, y dado que una de las temáticas principales de esta tesis es la de las relaciones interétnicas entendidas como los vínculos elaborados entre distintos grupos étnicos (Cardoso de Oliveira [1976] 2007), es fundamental definir qué se entiende aquí por grupo étnico. En un estudio ya clásico, el antropólogo F. Barth ([1969] 1976: 10-11) plantea que “los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos”. En este sentido, el citado autor concibe al grupo étnico como una organización socialmente efectiva: “En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización” (Barth [1969] 1976: 15).

Retomando este planteo, Quijada (2002: 106-107) agrega que “son precisamente los bordes entre distintos grupos étnicos los que definen su diferencia y les permiten autorreconocerse y ser reconocidos por los demás”. En el mismo sentido, Cardoso de Oliveira ([1976] 2007) plantea que la interrelación y el contacto entre dos o más grupos –y no su aislamiento entre sí– posibilitan el surgimiento de un “nosotros” opuesto a un “otros” étnico y cultural. Dentro de esa misma línea teórica, Roulet (2006: 10)

analiza el caso de los grupos indígenas del sur de Mendoza, pero que, consideramos, se aplica también para los indígenas chaqueños de nuestra investigación:

la existencia de un “otro” culturalmente diferente no constituía una amenaza a su identidad y tradiciones, sino una invitación al descubrimiento, a la adaptación y a la integración de lo nuevo en su propia cultura, a partir de mecanismos tan diversos como el comercio, el parentesco biológico o ficticio, la adopción de cautivos y la apropiación selectiva de elementos materiales y técnicas productivas.

Es importante aclarar que en este trabajo no nos adentramos en la discusión sobre los procesos de conformación de las identidades indígenas. Por cuestiones operativas, tomamos los nombres étnicos “abipones” y “mocovíes” tal como los utilizaron los jesuitas, productores de nuestras fuentes de información.

Ahora bien, en nuestro caso estos encuentros e intercambios se dieron en el contexto fronterizo de la región austral chaqueña, justamente porque era en estos espacios en donde emergía con mayor fuerza la posibilidad del mestizaje. Es por ello que otro concepto que se impone introducir aquí es el de frontera. Desde la perspectiva etnohistórica se interpreta a la frontera como un espacio de amplias, fluidas y complejas relaciones e intercambios entre la sociedad colonial y el mundo nativo (Nacuzzi 1998 y 2010, Boccara 2005a). Este espacio se entiende como “una zona permeable, porosa, en constante reacomodamiento territorial y poblacional, donde eran habituales la comunicación y el intercambio pacífico o conflictivo entre ambos grupos y los procesos de mestizaje cultural, social, político y económico” (Nacuzzi 2010: 8-9). En este sentido, la frontera es el lugar mestizo por antonomasia, muy lejos ya de ser concebido como el límite entre civilización y barbarie, dicotomía propia del modelo turneriano y la etapa inicial de los estudios de frontera. Boccara (2005a: 32-33) identifica dos momentos en el proceso de constitución de una frontera: un primer momento en el que se concibe como límite y, posteriormente, cuando se consolida como un espacio de transición temporal y geográfica:

pensar y construir la frontera como espacio-tiempo de transición implica que se haya planteado en un primer momento la existencia de diferencias culturales y políticas esenciales entre los grupos que viven de cada lado de ese límite. Es por ello que nos parece posible afirmar que antes de ser una frontera (en términos de espacio transicional, permeable, fluido, sujeto a la circulación permanente de personas, ideas y objetos) la zona de contacto fue pensada como límite. Lo que queremos decir es que el límite es lógica y cronológicamente anterior a pesar de que puede existir a veces en concomitancia con la frontera.

Siguiendo a Nacuzzi (2010: 8), consideramos que es interesante reparar en esta distinción cronológica entre límite y frontera, porque de esta forma podemos pensar en términos de procesos de constitución de estos espacios, “que primero son pensados

como línea divisoria más o menos ideal y luego se pueblan de personas, asentamientos, interacciones, conflictos, negociaciones y estrategias". Cabe aclarar que este trabajo se posiciona en el segundo momento, en el que el espacio de frontera ya está constituido y se desenvuelven en él numerosas formas de contacto entre grupos sociales diversos.

Como esta investigación se centra en las reducciones jesuitas del sur chaqueño, es importante también introducir la categoría de enclave fronterizo. Nacuzzi (2010: 10-11) entiende a los enclaves fronterizos –ya fueran misiones o fuertes– como “asentamientos coloniales que fueron instalados en parajes casi totalmente aislados”. Para el caso de las reducciones presentes en el Chaco, aclara que éstas “se encontraban a considerable distancia de las ciudades que pretendían proteger, y estaban en territorio indígena, sin otros establecimientos europeos [...] que pudieran colaborar con ellas ante los frecuentes ataques de grupos indígenas no reducidos”. Pero esos enclaves no eran autónomos, sino que interactuaban entre sí y con diferentes emplazamientos y ciudades coloniales y con la “tierra adentro”. En este sentido, la frontera austral del Chaco puede comprenderse también como parte de un complejo fronterizo, concepto propuesto por Boccara (2005a: 47), que define como

un espacio de soberanías imbricadas formado por varias fronteras y sus *hinterlands* en el seno del cual distintos grupos –sociopolítica, económica y culturalmente diversos– entran en relaciones relativamente estables en un contexto colonial de luchas entre poderes imperiales y a través de las cuales se producen efectos de etnificación, normalización y territorialización y se desencadenan procesos imprevistos de etnogénesis y mestizaje.

Siguiendo nuestro objetivo, en estas páginas no abordamos los procesos de construcción de la etnicidad y dinámicas de la identidad, sin embargo sí creemos fundamental pensar el concepto de mestizaje, que alude tanto a la mixtura biológica como a la imbricación social y cultural. En este trabajo se toma particularmente la problemática del mestizaje cultural, entendida como la apropiación de objetos, ideas, instituciones, tecnologías, prácticas, etc., a partir del rol de los mediadores como propiciadores y articuladores de aquel mestizaje.

En este sentido, Farberman y Ratto (2009: 10) proponen, siguiendo a Gruzinski, entender la noción de mestizaje como “una categoría relacional”, reparando en “el carácter creativo del mestizaje y en la penetración recíproca de los mundos en contacto”. Como plantea Gruzinski ([1999] 2007), no siempre la mezcla es producto de la violencia; sin embargo, no hay que soslayar que en el caso del mestizaje del continente americano en general y de nuestra área de estudio en particular, éste se dio en un contexto de conquista, sometimiento y dominación. Por su parte, Boccara ([1998] 2007), en su trabajo sobre los grupos reche-mapuche y sus transformaciones a lo largo del tiempo, trabaja con el concepto de lógica mestiza que, creemos, es fundamental en cualquier análisis sobre mestizajes e hibridaciones culturales. Este concepto remite a la incorporación de la figura del *Otro* en la construcción de la propia identidad, del *Self* o *sí mismo*.

Estos contactos y mestizajes fueron propiciados y mediatizados por ciertos actores sociales que funcionaron como mediadores o intermediarios culturales –o *passeurs culturels*– que articularon, tradujeron e hicieron inteligible el contacto entre culturas. Gruzinski (en Quijada 2002: 224) define a los *passeurs* como

aquellos agentes sociales que, desde una posición a menudo liminal y a caballo entre culturas, favorecieron las transferencias y el diálogo entre universos aparentemente incompatibles, elaborando mediaciones muchas veces insólitas y contribuyendo así a su articulación y a la permeabilización de sus fronteras.

En el mismo sentido, Szasz (1994, en Ratto 2005: 184) aplica el término *cultural brokers* para referirse a estos mediadores o *passeurs* que “constituyen un fenómeno universal y surgen en aquellos espacios donde las culturas se encuentran”. Ratto (2005: 184) agrega que estos intermediarios “se ocupaban en hacer pasar elementos de un lado a otro desdibujando esos límites”.

Entre estas figuras bisagra podemos destacar a los caciques, los traductores o lenguaraces, los cautivos y también a los religiosos que misionaron entre los grupos indígenas. Es importante aclarar que el concepto de mestizaje es central en estas páginas, pero no como resultado final de un proceso de contacto –analizado ya por numerosos autores, como veremos en el estado de la cuestión– sino en tanto proceso mediante el cual se produjeron estos intercambios y aculturaciones, sobre todo enfocando en las figuras mediadoras que los digitaron. Nuestro objetivo, entonces, consiste en analizar a los mediadores como piezas centrales de los procesos de mestizaje. De todos los mediadores posibles, elegimos centrarnos en los misioneros jesuitas dado que no hemos encontrado trabajos que aborden el análisis desde esta perspectiva. Consideramos, además, que este conjunto de actores se distingue de otros –como los caciques, los lenguaraces o los cautivos– en tanto encararon voluntaria y explícitamente la mediación intercultural. Como veremos a lo largo de esta tesis, el objetivo central del proyecto evangelizador jesuita era transformar social y culturalmente a los grupos indígenas considerados “bárbaros” e “infieles” y, en este sentido, los misioneros actuaron como promotores del pasaje del “salvajismo” a la “civilización”.

Para comprender el universo intelectual y cultural de los jesuitas misioneros, tomamos los estudios de Justo (2011, 2012, 2013) que se centran en la producción de crónicas y otros escritos de los misioneros de la provincia jesuítica del Paraguay luego de la expulsión de la Compañía. Esta perspectiva nos aportó una mirada sobre la relación entre la evangelización y la escritura que fue fundamental para encarar el último capítulo de la presente tesis. Asimismo, nos permitió pensar en las múltiples facetas de los misioneros jesuitas en el contexto de las reducciones, lo que nos llevó a recordar el concepto de identidades virtuales –latentes y posibles– que propone Cardoso de Oliveira ([1976] 2007). De esta manera, interpretamos la actuación misional en términos complejos: los jesuitas fueron en su inmensa mayoría europeos y se diferenciaron cultural y socialmente de los criollos; concebían a los “indios”

como “salvajes” a “civilizar” aunque, como estaban bajo su tutela, intervenían en su defensa frente a los excesos y engaños de los hispanocriollos. De igual forma, fueron evangelizadores y misioneros y, además, se desempeñaron como médicos, maestros de oficios, intérpretes, árbitros y jueces, entre muchas otras funciones.

Resta decir que todos estos aportes conceptuales contribuyeron a una interpretación personal de la noción de *mediación*, utilizada en estas páginas en tanto herramienta operativa para pensar el accionar jesuita como bisagra entre culturas, así como en un sentido más abstracto o simbólico, para interpretar la experiencia jesuita como resultado del encuentro entre paradigmas culturales y religiosos distintos. En este sentido, entendemos la labor de estos misioneros como promotora de la interacción interétnica y, por otro lado, al ubicarse intencionalmente en la intersección entre distintas cosmovisiones que entraron en contacto y se permearon mutuamente, todas sus acciones, su experiencia misional e incluso las obras que escribieron luego de la expulsión, conllevaron –y fueron posibles gracias a– esta función mediadora.

A lo largo de estas páginas, sostendemos que el análisis de estos personajes mediadores entre grupos étnicos, culturas y paradigmas, nos permite conocer más acabadamente las formas de relacionamiento entre los grupos guaycurúes –especialmente mocovíes y abipones– del Chaco austral y diferentes actores coloniales, así como la propia dinámica al interior de los espacios misionales y, luego, el impacto producido sobre los imaginarios simbólicos en la Europa ilustrada.

Estado de la cuestión

En este apartado consideramos preciso reseñar los aportes historiográficos más significativos que han abordado desde diferentes perspectivas al Chaco austral y a los actores sociales insertos en dicho espacio. Este corpus bibliográfico nos ha nutrido e inspirado de múltiples maneras, ayudándonos a encaminar la investigación de nuestra problemática específica.

Entre los trabajos que han definido y analizado a los grupos guaycurúes que habitaron en la región austral del Chaco hacia el siglo XVIII, el de Kersten ([1905] 1968) fue el primero que los abordó desde la Etnografía. Según el paradigma evolucionista de la época, este autor se interesó por estos grupos situándolos en un estadio inferior del desarrollo universal, cuyo último escalón era la civilización occidental. En este sentido, se centró en las transformaciones que se operaron entre los nativos chaqueños desde los primeros contactos con el hombre blanco. Una contribución importante de este autor se relaciona con el ordenamiento de los grupos étnicos según su afinidad lingüística y, también, con la mirada particularizada sobre los diferentes grupos indígenas del Chaco.

Durante la etapa conocida como de la Etnografía clásica, entre las décadas de 1930 y 1960, autores como Serrano (1930), Canals Frau ([1953] 1973) y Palavecino (1939) describieron a los grupos guaycurúes a partir de sus características culturales en tanto

diacríticos identitarios. Estas perspectivas de análisis contribuyeron a la creación de mapas étnicos y clasificaciones muy bien delimitadas, cuyos fundamentos se basaban en la noción de culturas estáticas distribuidas territorialmente. Varias décadas después, Susnik (1971) retomó la clasificación étnica realizada por Kersten –situando a los mocovíes y abipones, junto con los tobas, como las “tribus ecuestres sureñas” del Chaco- y la preocupación por las particularidades y los procesos de cambio y transformación histórica y cultural. A pesar de la mirada diacrónica que reinaugura para los estudios antropológicos del pasado colonial, esta autora conserva un rasgo esencialista en cuanto a la interpretación de la guerra y la violencia guaycurú en términos de un supuesto “ethos cultural guerrero”, que habría impulsado a estos grupos a resistir la conquista y oponerse al avance colonial.

A partir de la década de 1980, y sobre todo luego del cambio de siglo, surgieron nuevos estudios que propusieron análisis económicos, sociopolíticos y culturales sobre los guaycurúes del Chaco austral. Palermo (1986) se centró en la preponderancia del caballo para analizar a las comunidades indígenas cazadoras-recolectoras contemporáneas a la conquista española. Si bien su artículo responde al objetivo más amplio de advertir acerca de las implicancias epistemológicas y metodológicas de aplicar el concepto de *horse complex* para estas latitudes, sostiene –al igual que Susnik (1981) y Saeger (1985), entre otros- que el caballo fue el medio indispensable para el acceso a y el manejo de otros ganados. Según Palermo, la circulación del ganado fue un elemento clave en la transformación de los grupos ecuestres del Chaco. Su inserción en la esfera comercial implicó el surgimiento de nuevos tipos de actividades y técnicas vinculadas con la captura y el traslado de animales a determinados puntos de comercialización y la adquisición de una cantidad de bienes ajenos que marcó un fenómeno de intensa transculturación. Estos intercambios deben incluirse en la perspectiva más amplia que supone considerar a las sociedades cazadoras-recolectoras chaqueñas insertas en redes de intercambios regionales desde antes de la llegada de los españoles.

Por su parte, Santamaría (1998) presenta un panorama comercial y multiétnico extremadamente dinámico para el Chaco del siglo XVIII, en el cual participaban distintos sujetos de la sociedad hispanocriolla. Este autor señala la interacción de ciertos grupos sociales que poblaban las zonas de estancias y otros establecimientos cercanos a las fronteras, caracterizados por su heterogeneidad étnica y social y por una relativa independencia política del sector colonial. Estos grupos habrían sido integrados por indios neófitos migrados de manera temporal o definitiva de las misiones, junto con una masa de españoles y criollos marginales, mestizos y mulatos. Los estrechos contactos con la sociedad nativa habrían derivado en una progresiva sociedad mestiza ya plenamente reconocible en la segunda mitad del XVIII. Según el autor, esta convivencia multiétnica significó para los funcionarios estatales una amenazante alianza militar así como un refugio para la promoción y amparo del comercio ilegal.

Otro conjunto de autores estudiaron los cambios y transformaciones operados por los guaycurúes en el contexto de las reducciones jesuitas creadas para ellos. Dentro de esta línea ubicamos los trabajos de Seager (1985 y 2000), Vitar (1999, 2001a, 2001b y

2003), Nesis (2005), Lucaioli (2005 y 2011) y Scala (2015). Saeger (1985) analiza a las misiones jesuíticas de abipones y mocovíes como instituciones de frontera y su correlato en las relaciones interétnicas. Posteriormente, este mismo autor publica un libro enteramente dedicado a estudiar las transformaciones socioculturales de los grupos guaycurúes reducidos en las misiones jesuíticas (Seager 2000). Esta perspectiva, ligada a la noción de frontera como sitio conflictivo donde se daba la negociación entre dos o más grupos distintos, lo llevó a plantear que la adquisición del caballo provocó grandes cambios en los grupos indígenas, al punto de aumentar los niveles de conflicto entre los guaycurú y la sociedad hispanocriolla, lo que habría derivado en el nuevo potencial bélico y en la intensificación de los malones. Seager plantea, además, que las relaciones interétnicas, nunca estáticas, se vieron realmente alteradas durante el XVIII, derivando en el emplazamiento de las dos primeras reducciones, denominadas San Javier y San Jerónimo. El establecimiento de pactos de paz produjo una nueva división dentro de los grupos, enfrentando políticamente a los que aceptaban la amistad con los que no deseaban pactarla. Por otra parte, señala que las reducciones significaron para los guaycurúes una vía de acceso fácil a los bienes coloniales y una subsistencia asegurada, mientras que para los españoles encarnaron la posibilidad de acallar los conflictos a la vez que sirvieron como emplazamientos defensivos en la zona de frontera. De manera que el éxito o fracaso de las misiones se medía en tanto satisficieran la seguridad esencial y las necesidades sociales y económicas de ambos grupos.

Con respecto al universo cultural de los guaycurúes, Vitar analiza diversos ejes en donde se habrían dado las transformaciones sociales más relevantes de los grupos chaqueños reducidos durante el período reduccional. Entre ellas, la práctica del aborto en las sociedades indígenas del Chaco (1999), el rol de la mujer en las reducciones fronterizas del Tucumán (2001a), las transformaciones en torno a los líderes chamánicos y las prácticas religiosas al interior de los espacios reduccionales (2001b) y las modificaciones de los liderazgos políticos chaqueños tras la expulsión de los jesuitas en la frontera tucumana (2003). Scala (2015) examina el universo del chamanismo entre los mocovíes de San Javier y los intentos de Paucke por erradicar dicha práctica y deslegitimar a sus artífices. Estas contribuciones fueron fundamentales para el capítulo 5 de este trabajo.

Lucaioli (2011), por su parte, realiza una reconstrucción histórica de los procesos y negociaciones que derivaron en la fundación de los cuatro pueblos creados para los grupos abipones y luego, en esos contextos, analiza la circulación del ganado y las transformaciones económicas entre los grupos reducidos, así como también las nuevas estrategias de movilidad y ocupación del espacio en las fronteras y en la denominada “tierra adentro”. Nesis (2005) y Scala (2015) analizan los cambios y trasformaciones operados entre los grupos mocovíes de San Javier en términos políticos, económicos, simbólicos y religiosos, señalando las estrategias de adaptación de los caciques y los mocovíes reducidos en estos nuevos contextos de interacción colonial.

Los trabajos de Lucaioli (2005) y Nesis (2005) analizan un extenso corpus documental jesuita estructurado a partir de las figuras de los padres Dobrizhoffer y Paucke

y, al mismo tiempo, incorporan documentos gubernamentales de archivo y relatos de viajeros y militares. Su mayor logro, a nuestro entender, reside en la desestructuración de una serie de prejuicios vinculados a los cazadores-recolectores en general y a grupos indígenas del Chaco en particular, unos grupos históricamente entendidos como homogéneos, insumisos y belicosos. Lucaioli y Nesis reconstruyen metódicamente una foto dinámica de estos grupos hacia mediados del siglo XVIII que permite otras interpretaciones: lejos de ser simple, el modo de vida cazador-recolector es una forma de subsistencia que precisa de planificación y trabajo para ser llevada a cabo, que se relaciona íntimamente con el ambiente pero no reacciona mecánicamente a él y que trae aparejados conocimientos que los grupos guaycurúes del Chaco austral capitalizaron luego en sus vínculos con la sociedad hispanocriolla. Ambas autoras dan cuenta de los cambios generados en los grupos abipones y mocovíes a partir del contacto con los españoles y, posteriormente, con la instalación de reducciones. Sin embargo, lejos de entender estas transformaciones como una presión externa sobre los grupos, las relaciones intra e interétnicas son concebidas como negociaciones y estrategias en constante redefinición que implican a todos los actores involucrados en estos espacios de frontera.

Continuando con su trabajo de 2005, la tesis doctoral de Lucaioli (2011) estudia los imaginarios coloniales y se adentra en el mundo abipón a partir de ejes precisos que exploran las dinámicas de liderazgo y las relaciones políticas que estos grupos establecieron con la sociedad colonial. A partir del análisis de fuentes desde una perspectiva interdisciplinaria entre Historia y Antropología, la autora reconstruye las estrategias abiponas y la constitución de liderazgos en el contexto colonial. Por otro lado, dentro de los denominados estudios de las fronteras, Lucaioli (2010) analiza los procesos de conformación histórica de los diversos espacios de frontera del Chaco colonial, investigando entre otras cuestiones la presencia de determinados recursos específicos, las diferentes respuestas y estrategias desplegadas por los distintos grupos nativos y las políticas implementadas por las diferentes Gobernaciones.

Vitar (1997), por su parte, aborda las políticas implementadas desde la gobernación de Tucumán en la zona fronteriza con el Chaco para frenar y contener a los grupos indígenas hostiles. Se trata de un trabajo centrado en las políticas de frontera que cobraron forma en las expediciones punitivas y la ofensiva militar del frente colonizador, la guerra defensiva, la implementación de la diplomacia y la política reduccional de los jesuitas. Esta problemática había sido anteriormente analizada por Gullón Abao (1993), aunque este autor puso énfasis en las características formales de las relaciones diplomáticas y no en lo que ellas habrían significado para el sector indígena.

Asimismo, contamos con algunos trabajos recientes que han propuesto análisis de las relaciones interétnicas del Chaco austral siguiendo la perspectiva de los complejos fronterizos. Fundamentalmente nos referimos a los artículos de Lucaioli y Latini (2014) y Farberman y Ratto (2014). El primer trabajo señala la pertinencia de este concepto como marco de interpretación de los procesos históricos del espacio santafesino en su interacción con los grupos indígenas del frente chaqueño y los conflictos con

los grupos charrúas de “la otra banda” del río Paraná. Por su parte, Farberman y Ratto proponen un enfoque que no sólo se centra en el accionar hispanocriollo en las fronteras chaqueñas, sino que busca explicar a la vez la interconexión de diferentes ámbitos fronterizos. Su enfoque metodológico, nutrido de los aportes de Weber (2007), invita a prestar atención a la “multiplicidad de actores involucrados en el juego fronterizo demostrando cómo las referencias al ‘estado colonial’, al ‘gobernador del Tucumán’, o a ‘los jesuitas’ son insuficientes” para comprender las complejas articulaciones sociales y culturales (Farberman y Ratto 2014: 2). Para estas autoras es importante tener presente que ni el mundo colonial ni el indígena eran bloques homogéneos; de ahí se deriva la propuesta por vincular las políticas estatales, las estrategias locales y las dinámicas interétnicas de forma combinada.

Por otra parte, algunos autores han abordado la cuestión del mestizaje con diversos estudios situados en diferentes contextos coloniales y fronterizos. Farberman (2005) propone una investigación sobre el mestizaje cultural en el espacio rural santiagueño. A través del análisis de documentos judiciales, reconstruye los significados atribuidos a las salamanca a lo largo de los siglos coloniales y hace hincapié en las características mestizas de dichas prácticas y rituales en ese ámbito cercano al Chaco y vinculado a él por redes de intercambio y simbólicas desde los tiempos anteriores a la colonia. Asimismo, la compilación realizada por Farberman y Ratto (2009), más general en tanto aborda una serie de estudios de casos locales y acotados en el tiempo, muestra un pantallazo de diferentes situaciones de mestizaje en las regiones del Tucumán y las Pampas durante la época colonial y el siglo XIX.

La problemática del mestizaje a partir de diversos mediadores culturales –como los caciques, cautivos y lenguaraces– ha sido aún poco explorada para las fronteras del Chaco en general y en relación a los grupos guaycurúes en particular. Santamaría (1998) realiza una primera aproximación a la problemática, analizando el rol de múltiples personajes mediadores que circulan en el interior del Chaco durante el siglo XVIII, llevando y trayendo información y vehiculizando el contacto entre diferentes grupos y culturas. Luaioli (2011b) y Luaioli y Latini (2014) han analizado el rol de los cautivos entre los grupos abipones y charrúas del espacio de frontera de la jurisdicción de Santa Fe, identificando en torno a estos actores numerosas implicancias políticas, económicas, simbólicas y sociales asociadas a la captura de personas, su tenencia y circulación. Además, Luaioli (2011c) y Paz (2012) analizan las trayectorias particulares de dos abipones que cumplieron funciones de liderazgo y establecieron numerosas formas de contacto entre las sociedades indígenas e hispanocriollas. El trabajo de Luaioli se centra en el estudio de caso de la trayectoria política de Ychoalay en la reducción de San Jerónimo, mientras que Paz enfoca en la figura de Cristóbal de Almaraz y su gestión política para la fundación de la reducción de Concepción.

Como último punto, sin introducirnos en la larga tradición historiográfica sobre las misiones de indios guaraníes, mencionamos algunos autores que han aportado insumos en tanto se centraron en las interacciones entre los misioneros, los grupos indígenas y la sociedad colonial. Nos referimos a los trabajos de Wilde (2009), Quarleri

(2009) y Avellaneda (2014) que por su enfoque antropológico –que involucra la perspectiva de las relaciones interétnicas– nos sirvieron para comparar problemáticas similares en otros contextos de estudio. Por otra parte, la tesis doctoral de Imolesi (2012), que incluye la temática de la cristianización del matrimonio indígena en el contexto misional en tanto política primordial de los jesuitas para llevar adelante la aculturación indígena, nos ha resultado particularmente interesante para pensar nuestro último capítulo.

Metodología y fuentes

Como ya adelantamos en la Introducción, nuestra metodología es deudora del diálogo entre diferentes disciplinas. Principalmente, recurrimos a las herramientas de la Antropología histórica, o Etnohistoria, como fue definida en sus comienzos. Según Bechis (2010: 21) esta disciplina se define

como el campo del conocimiento que consiste en el estudio del proceso histórico o presente de interacción retroalimentadora o dialéctica en situaciones hegemónicas entre alteridades socioculturales colectivas, llamadas etnias, creadas, modificadas, mantenidas y, eventualmente, disueltas por ese mismo proceso [...]. El foco o unidad de análisis de la Etnohistoria sería, entonces, las relaciones interétnicas conflictivas o, más ampliamente: las relaciones interétnicas que se dan antes, durante o después del conflicto o como las particularmente generadas por el conflicto.

Anteriormente, Murra (1975) había caracterizado a la Etnohistoria por el uso de las fuentes de archivo para el estudio de grupos étnicos no-europeos. Sin embargo, este planteo ha sido complejizado en las últimas décadas. En ese sentido, Lorandi y del Río (1992: 39) señalan que el “sujeto de estudio” de la etnohistoria es “el mundo colonial, con su diversidad étnica, espacial y temporal”. En los últimos años, esta disciplina ha incorporado en sus análisis a nuevos actores sociales, situaciones de alianzas, enfrentamientos, conflictos e interrelaciones entre distintos sectores, convivencia en un territorio de poblaciones multiétnicas y multiculturales, y el registro de las voces que construyen los relatos considerando a los fenómenos sociales como históricamente situados en contextos también históricamente situados (Lorandi y Wilde 2000).

Habiendo ampliado su objeto de estudio, la especificidad de la Antropología histórica reside, entonces, en la confrontación de preguntas antropológicas con las fuentes y documentos propios de la disciplina histórica, buscando identificar, cuestionar e interrogar –en aquellos textos y discursos– las expresiones de los grupos sociales del pasado para reconstruir diferentes aspectos de sus procesos históricos.

En este sentido, para esta investigación recurrimos a documentos producidos por diferentes actores coloniales –fundamentalmente crónicas jesuitas, pero también documentos oficiales– buscando pistas e indicios acerca de las relaciones interétnicas

de esos actores con los grupos nativos que, por no haber escrito sus propios relatos y fuentes, fueron largamente considerados como “pueblos sin historia”. Para llevar a cabo esta empresa, partimos de la certeza de que todo texto conlleva implícita –cuando no explícita– una intencionalidad determinada que puede ser develada considerando, entre otras cuestiones, los contextos de producción y de circulación del relato. Asimismo, el estudio de estos contextos nos permite cuestionar e interpretar los contenidos y reconocer las voces que se cuelan y no siempre se encuentran reconocidas en la autoría del escrito (Nacuzzi y Luaioli 2015b). Para ello, consideramos las estrategias de leer entre líneas y prestar atención tanto a lo que está escrito como a los silencios, vacíos y lagunas, atendiendo a todo aquello que las fuentes omiten, ocultan y exaltan (Nacuzzi 2002, Roulet 2004).

Otro aspecto metodológico de esta investigación está ligado a nuestra orientación hacia la Microhistoria –centrada en el estudio de trayectorias de mediación individuales– y el interés por vincular estos análisis locales y particulares con contextos y procesos históricos y culturales más generales. La perspectiva microhistórica propone una reducción de escala para situarnos en contextos locales y en períodos acotados, reconstruyendo historias individuales aunque enlazándolas con sus contextos sociales e históricos (Levi 1993, Revel 1995 y [1996] 2015, Ginzburg 2010, Ginzburg y Poni 2004).

En las Palabras finales del dossier *Pensando las fronteras coloniales americanas desde la gestión de sus funcionarios*, Nacuzzi y Luaioli (2015a) reflexionan sobre los trabajos allí presentados y abordan la vinculación entre las trayectorias individuales de distintos funcionarios coloniales y el contexto sociopolítico más amplio en el que se inscriben; entre lo improvisado por los sujetos y lo previsto por las normas. En este sentido, plantean que las acciones sociales son el resultado del entrecruzamiento entre las posibilidades de acción que brinda el entorno sociopolítico –las instituciones vigentes, los códigos civiles y judiciales, el desarrollo económico, etc.– y las habilidades y respuestas elaboradas por cada individuo frente a las diversas coyunturas locales. Este trabajo retoma en cierto punto esta perspectiva de análisis, buscando analizar las figuras de los jesuitas misioneros desde este doble registro de lo general y lo particular, en tanto vectores de la interacción en las fronteras coloniales.

Documentos utilizados

Las fuentes principales con las que hemos trabajado son las crónicas *Hacia allá y para acá*, del padre Florián Paucke e *Historia de los abipones*, del padre Martín Dobrizhoffer. Con respecto al contenido de las mismas, ya hemos mencionado que se trata de relatos escritos en Europa, luego de la expulsión de la Compañía de Jesús de las colonias americanas, y que fueron basados fundamentalmente en recuerdos y memorias personales de las experiencias de estos dos misioneros en el Chaco. En el primer caso, Paucke relata, con melancolía, su periplo desde que viaja a la *Paracuaria*

hasta que vuelve a Europa, dieciocho años después, por causa de la expulsión de su orden. *Hacia allá y para acá* se compone de seis partes: en la primera cuenta su partida desde Europa hasta su llegada al Río de la Plata y su arribo a la reducción de San Javier. En la segunda parte relata su estadía y trabajo en la misión, remontándose hasta la fundación de San Javier, por parte del padre F. Burgés. En la tercera parte relata las costumbres de los indios durante el paganismo, previamente a ser reducidos y, en la siguiente, se centra en las transformaciones que se logran a partir de la experiencia misional. La quinta sección está destinada a la expulsión de la orden y el lento viaje de regreso desde San Javier hasta la ciudad de Brujas. Por último, la sexta parte está dedicada a la descripción de la geografía, la flora y la fauna del Chaco. El texto finaliza de forma abrupta y, según los editores de 2010, habría quedado sin terminar (Citro 2009). Acompañan al relato más de un centenar de ilustraciones, entre las que se encuentran escenas de los grupos indígenas tanto en estado “salvaje” como luego de su evangelización y numerosos bocetos de la flora y la fauna autóctona del Chaco.

Por su parte, *Historia de los Abipones*, editada por primera vez en 1784 tanto en alemán como en latín y escrita por Martín Dobrizhoffer, se compone de tres volúmenes: el primero está dedicado a la descripción geográfica del territorio, la flora y la fauna de la *Paracuaria* y de las ciudades que la componen. El segundo volumen aborda las diferentes dimensiones de la vida de los abipones antes de su reducción, en estado “salvaje”: su territorio, sus creencias, cómo ejercían el poder, cómo era su organización social y económica, sus enfermedades y curas, sus tácticas de guerra, sus armas, la domesticación de sus caballos, el lugar de la mujer, los ritos y honras a soldados y caciques. El tercer volumen se centra en los conflictos bélicos intra e interétnicos y las relaciones entre hispanocriollos y nativos: los ataques de los abipones a las diferentes ciudades, las alianzas endeble entre ciertos caciques y las autoridades hispanocriollas y, finalmente, se dedica a la historia de las misiones jesuitas, los logros y beneficios que reportaron para las ciudades y los problemas que tuvieron que sortear cotidianamente. Junto con los tres tomos escritos, se encuentran nueve grabados que Dobrizhoffer habría mandado a realizar, de los cuales cuatro ilustran al pueblo abipón, dos son sobre animales y el resto son mapas y croquis de las reducciones. De esta forma, su crónica se centra más en la descripción etnográfica de los abipones que en el relato acerca de la labor misional y la evangelización jesuita sobre esos grupos, tema que recién aborda en los últimos capítulos de su obra. En ese sentido, su diferencia con el texto de Paucke es notable.

Ambos relatos intentan, a su manera, transmitir una visión apologética de la labor misional jesuita en el Chaco, presentando la idea de que antes de la fundación de las misiones eran comunes los ataques de los nativos a las diferentes ciudades y estancias hispanocriollas. La instalación de las reducciones habría inaugurado una etapa de relativa paz interétnica, reflejada en la gratitud de las autoridades hispanocriollas y de los vecinos de las ciudades, que se vieron beneficiados con el cese de los ataques indígenas. Asimismo, ambos jesuitas coinciden en evidenciar la impronta de las misiones en el proceso de civilización de la población indígena, reconociendo un estado

de “salvajismo” natural entre los grupos nativos no reducidos; varían, no obstante, en los logros relativos que cada uno reconoce. Sobre este punto volveremos en el último capítulo de este trabajo.

En este trabajo sostenemos que estos extensos relatos constituyen, sin dudas, la mejor vía de acceso para comprender algunas de las cuestiones que hemos planteado. Sin embargo, también recurrimos de forma complementaria a otros documentos jesuitas –editados e inéditos– y a fuentes oficiales de diferentes repositorios: Archivo General de Indias, España (AGI), Archivo General de la Nación, Argentina (AGN), Archivo General de la Provincia de Santa Fe, Argentina (AGPSF) y Biblioteca Nacional de Río de Janeiro, Brasil (BNRJ).

Para responder a nuestra pregunta de investigación –que apunta a identificar y analizar los roles desplegados por los misioneros jesuitas en el entramado de relaciones interétnicas en las fronteras del Chaco austral a mediados del siglo XVIII– abordamos las fuentes a partir de ciertos ejes de análisis. En un primer momento, leímos los documentos rastreando e identificando situaciones de interacción en donde los jesuitas participaron como promotores del contacto interétnico o de otros tipos de mediaciones. Con este corpus de datos, en un segundo momento clasificamos estas situaciones teniendo en cuenta diversas variables: ¿quiénes eran los actores en juego?, ¿qué tipo de relaciones se establecían?, ¿qué función cumplían los jesuitas en estos contactos? A partir de esta segunda lectura fuimos delineando una posible forma de exponer las diversas situaciones de mediación identificadas en torno a los misioneros jesuitas, que se tradujo en los tres capítulos centrales de esta tesis (Capítulos 3, 4 y 5).

Antes de analizar las distintas formas de mediación jesuita en las misiones del Chaco austral, nos pareció oportuno presentar un pantallazo sobre el citado espacio chaqueño y sobre el contexto político y social en el que se fundaron las reducciones de indígenas abipones y mocovíes durante las décadas centrales del siglo XVIII. De esta forma, mostraremos que la implementación de misiones jesuitas fue una de las tantas formas posibles de contacto interétnico en la época colonial.

2

EL CHACO HACIA MEDIADOS DEL SIGLO XVIII. CONTEXTO HISTÓRICO Y SOCIAL

El Gran Chaco, territorio de naturaleza frondosa y de difícil exploración, permaneció ajeno al control de la corona española; los indígenas que en él habitaron lograron mantener su autonomía durante los siglos de dominio hispánico. Sin embargo, como veremos, los grupos nativos se articularon de múltiples maneras con el mundo colonial.

El Chaco se define como el amplio territorio que se extiende -de norte a sur- desde la región sudoriental de Bolivia y la meseta del Matto Grosso brasileño hasta el río Salado; y -de este a oeste- desde las sierras subandinas hasta los ríos Paraná y Paraguay, incluyendo parte del territorio de los actuales estados de Bolivia, Paraguay, Brasil y Argentina. Por su extensión, analíticamente se ha dividido en tres subáreas: el Chaco Boreal, hacia el norte del río Pilcomayo; el Chaco Central, entre los ríos Pilcomayo y Bermejo; y el Chaco Austral, entre el Bermejo y el Salado (Vitar 1997). Esta última zona, y su franja fronteriza hacia el sur, se corresponde con nuestro recorte espacial.

El Chaco fue morada de diversos pueblos indígenas. A grandes rasgos, los investigadores especializados en el estudio de los primeros siglos de la conquista han propuesto un mapa étnico en el que se diferencian dos grandes grupos: los indígenas “de a pie” -lules, vilelas y mataco-mataguayos- que habitaban la región occidental lindante con el Tucumán; y los grupos guaycurúes que, como resultado del contacto con el mundo colonial, fueron incorporando el caballo y otros elementos propios de la cultura hispánica (Vitar 1997). Estos últimos, que conformaban un conjunto de distintas etnias -entre ellas los abipones, mocovíes y tobas- habitaban, para mediados del siglo XVIII, la región oriental del Chaco central y austral. La clasificación de la familia guaycurú basada en la afinidad lingüística fue propuesta por Kersten ([1905] 1968) y luego retomada por distintos autores (Serrano 1930, Canals Frau [1953] 1973 y Susnik 1971, entre otros).

Vitar (1997) señala que comúnmente se ha identificado a los grupos lules y vilelas como indios de frontera, pacíficos, sedentarios o semisedentarios y amigos de los españoles, mientras que los guaycurúes de tierra adentro, cazadores-recolectores nómadas

des, fueron descriptos por sus rasgos guerreros y su actitud insumisa. Algunos autores identificaron a estos pueblos con un supuesto “ethos guerrero” (Susnik 1971, Vitar 1997, Saeger 2000). En la actualidad, como ya hemos planteado en el capítulo anterior, los análisis tienden a abandonar esa mirada esencialista sobre los pueblos nativos y a historizar las relaciones interétnicas (Lucaioli 2005 y 2011, Nesis 2005, Paz 2012, Pensa 2015). Esta perspectiva permite entender a la violencia como una de las posibles formas de relacionamiento, voluntaria y estratégica, en el marco de una multiplicidad de factores de interacción.

Hacia fines del siglo XVII, la expansión territorial guaycurú los acercó más asiduamente a las fronteras. En ese contexto, aparecieron nuevas formas de relacionamiento interétnico con los diferentes actores coloniales, como la negociación y la diplomacia, que se sumaron a las viejas formas de comercio y los encuentros exclusivamente violentos (Saeger 1985). Nuestro trabajo se ubica en esa coyuntura de interacción que llegó a su punto álgido a mediados del siglo XVIII, cuando los intercambios, la violencia y la diplomacia se imbricaron de forma compleja y complementaria.

Abipones y mocovíes: transformaciones sociales durante el período colonial

De todos los grupos étnicos que conforman la familia lingüística guaycurú, aquí abordaremos únicamente a los mocovíes y abipones, dado que fueron ellos los que se radicaron en las reducciones jesuitas instaladas en el Chaco austral. Los mocovíes y abipones eran sociedades cazadoras-recolectoras nómades que habitaban y recorrían la inmensa región chaqueña desde mucho antes de los primeros contactos con los españoles. Ambos grupos estaban organizados en unidades familiares flexibles que comúnmente coincidían con grupos políticos no centralizados, liderados por un cacique (Susnik 1971, Braunstein 1983). Cada individuo tomaba la decisión de unirse o no a las filas de un determinado cacique en función de sus relaciones de parentesco o afinidad, lo que resultaba en un dinámico ritmo de fusiones y fisiones sociales asociadas, a su vez, a los ciclos estacionales de la naturaleza, con períodos de dispersión social –otoño-invierno- y de aglutinamiento –primavera-verano– (Lucaioli 2005, Nesis 2005, Scala 2015). En cuanto a la organización política, cada grupo cacical mantenía estrechos contactos con otros caciques de su mismo grupo étnico, con otros grupos de la región y luego también con diversos sectores hispanocriollos.

Como planteamos en el capítulo anterior, para analizar los procesos de interacción y mestizaje durante el período colonial, partimos de una concepción anti-esencialista de la cultura: toda sociedad se encuentra en constante mutación, de modo que no existen sociedades congeladas en el tiempo (Boccaro 2005a). Los grupos guaycurúes fueron transformando sus prácticas sociales y culturales a lo largo del tiempo, como producto de la dinámica histórica que conjuga procesos internos así como también adaptaciones y respuestas a factores externos. De esta manera, a las dinámicas interétnicas previas a la conquista se sumaron, a partir de fines del siglo XVI, aquellos nuevos

elementos incorporados gracias al contacto con el mundo colonial, como el caballo y el ganado vacuno. La transformación de pueblos pedestres a ecuestres trajo asociadas nuevas formas de ocupación del espacio y de desplazamiento, además de impactar en otros aspectos sociales, económicos, políticos y simbólicos. Otros autores han analizado el llamado *horse complex* –o complejo ecuestre– entre estas etnias guaycurúes (Palermo 1986), por lo que no nos detendremos en este punto. Sin embargo, consideramos importante destacar que estos grupos incorporaron pautas culturales propias de los españoles y las usaron en su beneficio: el caballo les permitió un mayor poder de desplazamiento, un nuevo recurso social y económico y, fundamentalmente, la posibilidad de establecer vínculos comerciales con los hispanocriollos orientados a la ganadería. Además, estos contactos con las ciudades y estancias coloniales implicaron nuevas actividades económicas y sociales, como las prestaciones de servicios, el saqueo a las estancias y la toma de cautivos españoles.

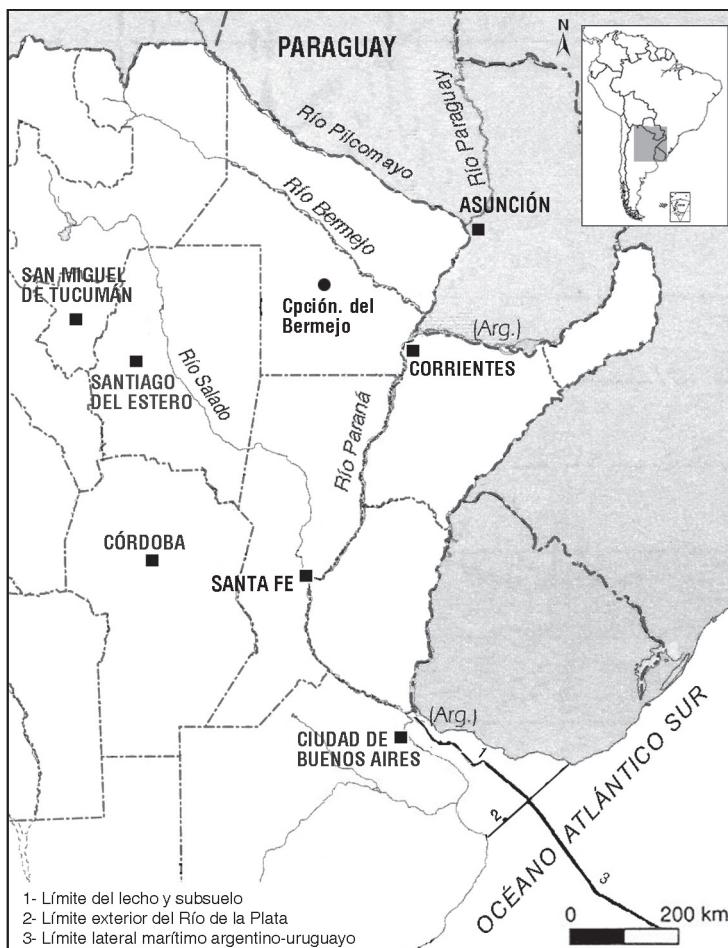
En esta experiencia de mestizaje cultural, los rituales, las formas de liderazgo y la organización social de los guaycurúes se fueron adaptando a las nuevas coyunturas de interacción y a los recursos sociales y económicos disponibles. Por otra parte, es importante considerar los conflictos interétnicos entre abipones y mocovíes, que competían por los recursos, así como también las disputas al interior de los grupos, traducidas bajo la forma de enfrentamientos entre caciques y luchas por el liderazgo (Paz 2005, 2009 y 2012). A las confrontaciones entre caciques y grupos indígenas se sumaron los sectores hispanocriollos, estableciendo nuevas variables para el establecimiento de las alianzas y los enfrentamientos (Lucaioli 2011).

Como hemos señalado, hacia inicios del siglo XVIII los mocovíes y abipones mantenían fluidas relaciones con la sociedad hispanocriolla. Todo ello contribuyó, además, para la implementación de las reducciones jesuitas como nuevos espacios de sociabilidad e interrelacionamiento. En ellas confluyeron los objetivos –por parte del mundo hispano– de civilizar y catequizar a los indios reducidos y también de actuar como barrera de contención frente a los grupos no reducidos, supliendo la falta de recursos defensivos en las fronteras coloniales.

El mundo hispanocriollo

Al igual que la región de Pampa-Patagonia, el Chaco permaneció durante toda la época colonial como territorio de ocupación indígena, autónomo a la metrópoli española. Sin embargo, a diferencia de aquella, el espacio chaqueño estaba rodeado por una serie de emplazamientos coloniales, lo que favoreció y estimuló diversas formas de contacto interétnico a lo largo de todo el período. En este sentido, Lucaioli (2010: 22) plantea que esta región constituyó “un enorme espacio de interacción definido y atravesado por múltiples relaciones interétnicas –entre grupos indígenas y entre ellos y los hispanocriollos”. Alrededor de esta geografía selvática e inhóspita para las huestes españolas se fundaron durante el siglo XVI una serie de ciudades, producto de dife-

rentes expediciones de conquista y corrientes poblacionales, pertenecientes a distintas gobernaciones. Esas ciudades fueron: Santiago del Estero (1553), San Miguel de Tucumán (1565), Esteco (1566), Córdoba (1573), Salta (1582) y San Salvador de Jujuy (1593), todas ellas pertenecientes a la gobernación del Tucumán; Santa Fe de la Vera Cruz (1573) y Corrientes (1588), que integraban la gobernación de Buenos Aires; y Asunción (1541), sede de la gobernación del Paraguay (Gullón Abao 1993, Maeder y Gutiérrez 1995, Vitar 1997) (Mapa 1).



En cuanto a la administración colonial, el Chaco se ubicaba en el extremo sur del extenso Virreinato del Perú³. Este espacio se superponía, a su vez, con la llamada Pro-

³ El Virreinato del Río de la Plata recién se conformaría en 1776-77, en el contexto de las políticas denominadas como las Reformas Borbónicas.

vincia Jesuítica de la *Paracuaria*, creada en 1607, que abarcaba las tres gobernaciones citadas anteriormente. La capital de esta provincia religiosa se encontraba en la ciudad de Córdoba, donde se erigió el Colegio Máximo. A su vez, en las principales ciudades se dispusieron otros Colegios menores, como los de Buenos Aires, Corrientes, Tucumán y Santa Fe. Es importante destacar que el Chaco, tal como se puede percibir en el mapa, quedó anclado como un área estratégica de comunicación entre las distintas jurisdicciones, por lo que su exploración y contacto fue ineludible para la sociedad colonial.

Ya son clásicos los estudios que han abordado las economías locales y el mercado interno colonial. No es nuestra intención adentrarnos en esta temática, pero sí es importante destacar que las ciudades, y fundamentalmente aquellas que se encontraban en la ruta potosina, fueron especializando su producción para satisfacer al mercado minero altoperuano (Assadourian [1968] 1982, Garzón Maceda 1968, Palomeque 2005). En este sentido, durante los siglos XVI y XVII, las ciudades apostadas en la franja fronteriza fueron expandiendo sus áreas de influencia hacia las zonas rurales que las rodeaban, donde se instalaron estancias y haciendas agrícola-ganaderas de diversa envergadura. Muchos de esos establecimientos comenzaron a ser atacados y saqueados por grupos indígenas chaqueños, por lo que en repetidas ocasiones los más cercanos a las áreas de frontera tuvieron que ser abandonados, retrayéndose así las zonas conquistadas por el hombre blanco.

Durante los siglos XVI y XVII se realizaron algunas campañas hispanocriollas al interior del Chaco. Los principales intentos de ocupación del territorio fueron las fundaciones de las ciudades de Concepción del Bermejo (1585) y Santiago de Guadalcazar (1628), que no pudieron prosperar en el tiempo por la hostilidad de los indios chaqueños (Vitar 1997, Farberman 2011). Durante la segunda mitad del siglo XVII se detuvieron los intentos de colonización de las tierras chaqueñas. Se implementaron, en cambio, políticas defensivas para evitar los daños de posibles ataques indígenas (Vitar 1997). Recién a partir de las últimas décadas de dicho siglo y las primeras del siguiente, se desplegaron una serie de campañas punitivas para escarmentar a los guaycurúes e intentar su dominación efectiva. La primera fue la que llevó a cabo el gobernador del Tucumán, Ángel de Peredo, en 1673. Luego, en 1710 y 1711, Esteban de Urízar llevó a cabo otra importante expedición ofensiva hacia “tierra adentro”, que terminó por reducir a los grupos lules y vilelas y tuvo como consecuencia el desplazamiento de grupos mocovíes hacia la región austral del Chaco, donde encontraron un nuevo espacio para instalarse y se unieron a los abipones de la región santafesina (Vitar 1997, Farberman y Ratto 2014). Los abipones y mocovíes continuaron sin ser sometidos y algunos de sus caciques siguieron azotando a las ciudades del Chaco austral y central hasta bien entrado el siglo XIX.

Para el caso específico de la ciudad de Santa Fe, señalamos que durante el siglo XVII había sufrido continuos ataques de los grupos indígenas chaqueños, los cuales realizaban malones y saqueos, en sus estancias fronterizas y también en el sector urbanizado. Hacia 1695, los funcionarios santafesinos lograron reducir a los grupos

calchaquíes de la región en dos pueblos -uno a orillas del río Salado y otro sobre el Cululú- pensados para resguardar a la ciudad de ataques y malones (Calvo 1993, Alemán 1998-1999). La contención fue efectiva durante algunos años, ya que permitió a Santa Fe afianzarse en el territorio y prosperar económicamente, posibilitando una relativa calma que duró hasta el resurgir de las invasiones de los indios abipones confederados con los mocovíes. Por otra parte, aunque aquí no lo trabajamos, señalamos que esta ciudad mantenía simultáneos vínculos con los grupos indígenas del litoral -yaros y charrúas- con quienes intercambiaban pacíficamente objetos y cautivos (Areces *et al.* 1989-1990).

Como hemos visto, a comienzos del siglo XVIII las relaciones entre los vecinos de Santa Fe con los diversos grupos indígenas del Chaco -y de la Otra Banda- llevaban más de un siglo de vigencia. No obstante, la situación con los grupos cazadores-recolectores nómades e insumisos seguía planteando los mismos problemas y dificultades que en los inicios, poniendo en peligro la defensa de los territorios ya ocupados e interfiriendo en el avance de las fronteras coloniales. En este contexto, comenzaron a improvisarse otras formas de interacción entre nativos e hispanocriollos, principalmente impulsadas y sostenidas por algunos líderes indígenas abipones y mocovíes y ciertos funcionarios gubernamentales y religiosos, creando el campo propicio para la implementación del proyecto reduccional en el Chaco.

Las reducciones jesuitas de mocovíes y abipones

Para lograr analizar el rol de los misioneros jesuitas como mediadores entre la sociedad colonial y los grupos nativos, debemos primero contextualizar políticamente la creación de las reducciones en el Chaco durante las décadas centrales del siglo XVIII. Para ello, es menester retrotraernos hasta la llegada al trono español de la dinastía borbónica en los albores de dicho siglo.

A partir del arribo de la Casa de Borbón, la corona española renovó sus intentos por ocupar en América los espacios periféricos dominados por indígenas no sometidos. Esto se debió, fundamentalmente, a “la necesidad de frenar las crecientes incursiones de las tribus contra los establecimientos españoles” y por el “temor de que las potencias europeas rivales encontraran en dichos grupos [...] un apoyo peligrosamente efectivo para lograr la expansión sobre tierras que, como hemos dicho, la Corona española consideraba suyas pero nunca había ocupado” (Quijada 2002: 224).

Si bien, como hemos señalado, las relaciones interétnicas en esta región se remontaban a los inicios del asentamiento español en las ciudades y territorios aledaños al Chaco, lo cierto es que a partir del siglo XVIII tomarían nuevas características conforme a los planes y objetivos de los nuevos monarcas en el poder. Esta nueva dinastía con tintes ilustrados se propuso consolidar su poder en el amplio espacio colonial y, por ende, se hizo necesario avanzar definitivamente sobre las áreas no dominadas hasta entonces. En este sentido, más allá de su objetivo evangelizador,

las reducciones se constituyeron como dispositivos de colonización, es decir, como espacios políticos y económicos pensados para la pacificación de los nativos y el control territorial (Lucaioli 2011). Sin embargo, como ya planteamos en la Introducción, su implementación supuso complejos mecanismos de acción interétnica y mestizaje. En ese contexto, las estrategias jesuitas de acción frente a los indígenas y de gestión de los espacios misionales produjeron, en reiteradas ocasiones, tensiones y disputas con diversos actores coloniales, como las autoridades de gobierno y los vecinos, encomenderos y hacendados locales. Finalmente, con la expulsión dictada en 1767, se materializó el conflicto latente entre la monarquía y la Compañía de Jesús, que había sido creada para afianzar el poder del Papado durante la Era de las Reformas y, por ende, nunca respondió de forma automática al rey español.

Sin embargo, es preciso considerar que no solamente fueron las políticas impulsadas desde la metrópoli las que presionaron para el avance sobre el Chaco. Vitar (1997) muestra la necesidad de los grandes hacendados y vecinos de las principales ciudades del Tucumán para avanzar sobre las áreas rurales aledañas a los conglomerados urbanos para desarrollar actividades agropecuarias. Este sector social, que participaba de la administración local por medio de los Cabildos, disponía de un “organismo de presión y control para obtener prebendas de diverso tipo, manipular la conducción de la guerra ofensiva y sacar partido, sin arriesgar demasiado, de la conquista de los grupos chaqueños” (Vitar 1997:21). Pero a su vez, también observamos, siguiendo a Lucaioli (2005 y 2010) y Nesis (2005), una nueva predisposición de parte de muchos caciques indígenas y su consecuente movilización de grupos.

De esta manera, la implementación de la política reduccional no puede explicarse de forma monocausal, sino que fue producto de la confluencia de intereses de diversos actores sociales. Por un lado, la monarquía borbónica renovó los esfuerzos por la conquista de todos los espacios hasta ese momento autónomos a su control. Por otro, las autoridades locales y los hacendados ganaderos necesitaban erradicar los ataques indígenas a estancias y ciudades. Los jesuitas buscaban introducirse en esta región poblada de infieles para llevar a cabo su tarea misional y los grupos indígenas encontraron en las reducciones nuevas formas de acceso a los recursos, protección frente a ataques de otras etnias o nuevas formas de legitimación de liderazgos.

Planteamos en la Introducción que nuestro objetivo apunta a identificar diferentes situaciones de mediación jesuita en el contexto de las reducciones en el Chaco austral. Siguiendo de alguna manera la metodología de la Microhistoria, que propone la reducción de escala a comunidades locales y puntuales, nos enfocamos en las reducciones de abipones y mocovíes que funcionaron en dicha área fronteriza durante las décadas centrales del siglo XVIII y hasta la expulsión de los jesuitas.

La primera reducción que se fundó en esta región chaqueña fue San Javier de indios mocovíes, en 1743⁴. El padre Francisco Burgés fue su primer misionero, y entre

⁴ Para un relato pormenorizado de los procesos de negociaciones que dieron lugar a la fundación de San Javier se recomienda consultar Nesis (2005) y Scala (2015).

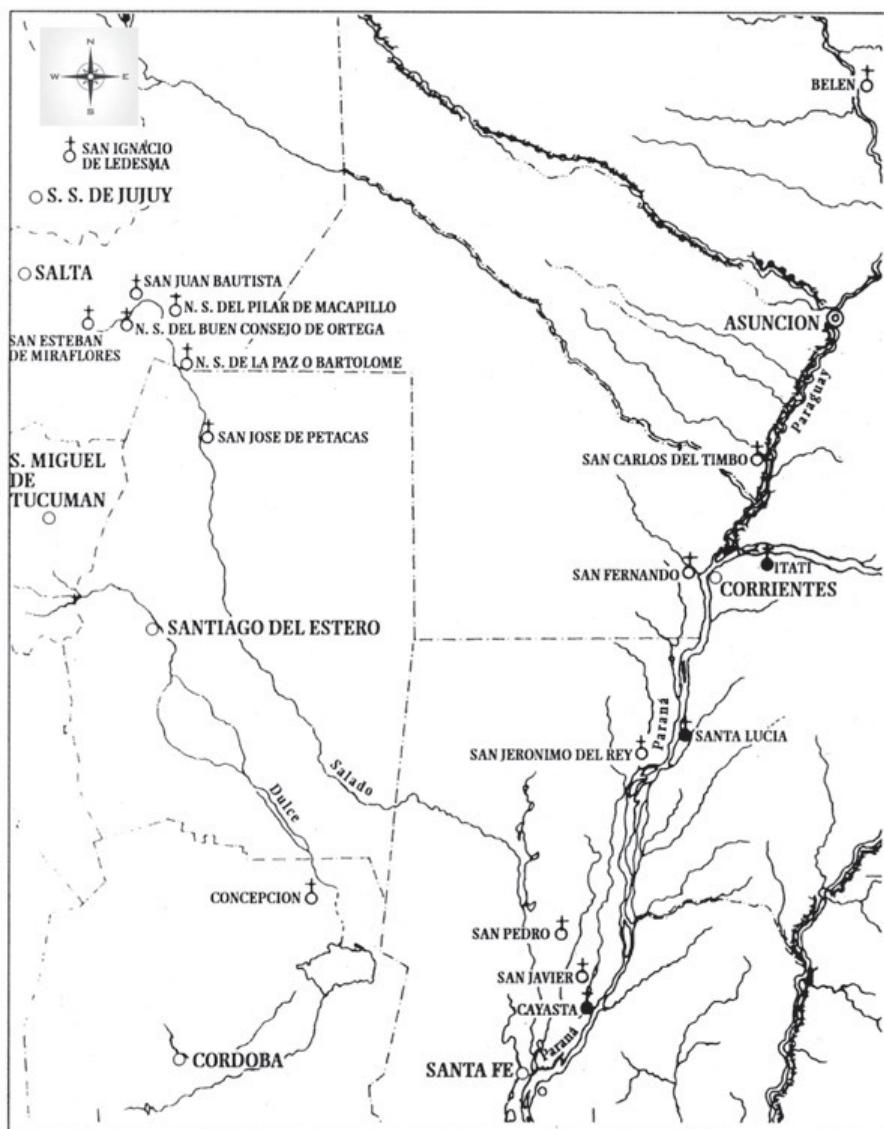
los jesuitas que residieron en este pueblo durante su estadía, se encontraban Miguel de Cea, José Gaete, José Cardiel, Jaime Bonenti, Francisco de Navalón, José García, Manuel Canelas y Florián Paucke. Este último llegó a San Javier en 1751 y permaneció en ella hasta el edicto de expulsión. La segunda reducción de indios mocovíes en el Chaco austral, denominada San Pedro, tuvo una fundación tardía en el año 1765 y de ella han perdurado escasos registros, que permiten explicar lo poco que aún conocemos sobre este pueblo. Paucke tuvo cierto protagonismo en su fundación, pero luego debió volver a San Javier a pedido de “sus indios”. Con respecto a los actores indígenas que habitaron en San Javier, mencionamos a los caciques Aletín –que estuvo con su gente desde los principios de la reducción–, Cithaalin –quien llegó unos meses después y fue siempre rebelde y problemático para los padres, como veremos más adelante– y Nevedagnac, luego bautizado como Domingo, cacique enemigo de los españoles hasta que aceptó la reducción y se convirtió en el favorito del padre Paucke.

A diferencia de esos dos pueblos para mocovíes, fundados ambos en la jurisdicción de Santa Fe, las cuatro reducciones creadas para los abipones fueron pactadas con distintas ciudades coloniales. En 1748 se instaló San Jerónimo, la primera de ellas, también dentro de la jurisdicción de Santa Fe; en 1749, Santiago del Estero gestionó la reducción de Concepción; un año después, en 1750, se fundó San Fernando en la jurisdicción de Corrientes y, más tarde, Asunción promovió la instalación de la precaria reducción del Santo Rosario o San Carlos del Timbó en 1763 (Mapa 2)⁵. Algunos de los jesuitas que se desempeñaron como misioneros en estas reducciones fueron José Cardiel, José Brigniel, Francisco Navalón y Martín Dobrizhoffer, aunque solo este último relató su experiencia con los abipones.

Los caciques abipones involucrados en estos cuatro pueblos durante la gestión jesuita fueron muchos y sus disposiciones de lealtad y amistad para con los hispanocriollos cambiaron notablemente en función de las coyunturas locales y otros factores, como las luchas intraétnicas que este grupo mantenía de forma simultánea a la resistencia con los sectores coloniales. Mencionamos especialmente a los caciques Ichamenrainkin e Ychoalay, ambos radicados en San Jerónimo pero notablemente disímiles en trayectorias y personalidades. El primero de ellos contaba con prestigio y autoridad establecida al momento de la fundación, pero dentro de ella fue reticente a los cambios impuestos por los evangelizadores y, por ello, altamente desprestigiado por los jesuitas; por el contrario, Ychoalay era apenas un caudillo menor cuando se cargó sobre los hombros la negociación diplomática para fundar San Jerónimo. Una vez reducido, se convirtió en el preferido de los padres por su constancia y lealtad a la amistad con los sectores coloniales y su predisposición a la evangelización de su grupo de seguidores.

Por último, creemos importante considerar un tercer grupo de actores sociales: los funcionarios coloniales, tenientes de gobernadores y capitanes que participaron en los procesos de fundación de las reducciones y luego –en menor medida– colabo-

⁵ Los procesos de negociación y fundación de estos cuatro pueblos han sido estudiados por Luaioli (2011).



Mapa 2. Reducciones jesuitas en el Chaco (Maeder y Gutiérrez 1995)

raron con el sostenimiento de los pueblos y su defensa. Entre ellos, mencionamos a Francisco de Echagüe y Andía (muerto en 1742) y su sucesor, Antonio de Vera Mujica, ambos tenientes de gobernador de la ciudad de Santa Fe y gestores de los pueblos de San Javier, San Jerónimo y San Pedro. En la fundación de Concepción de abipones fue fundamental la presencia del teniente de gobernador de Santiago del Estero, Francisco de la Barreda, mientras que en la fundación de San Fernando participó activamente su colega de Corrientes, Nicolás Patrón. La reducción del Santo Rosario fue posible gracias a la gestión del gobernador de Asunción, José Martínez Fontes.

Todos estos actores entraron en contacto en los contextos de reducción, pero no agotan de ninguna manera el universo social en torno a ellos. Quienes habitaban en esos pueblos, como veremos en los próximos capítulos, mantuvieron numerosas y estrechas relaciones con otros grupos indígenas reducidos, con sus parientes aún libres de la “tierra adentro”, con los misioneros de otros pueblos cercanos, con vecinos y comerciantes de las ciudades aledañas y, también, con otros grupos indígenas del Chaco. En las próximas páginas abordaremos algunas de esas relaciones poniendo en el centro del análisis a los padres jesuitas, a los que consideramos piezas fundamentales del entramado inter e intraétnico de mediados del siglo XVIII.

3

MEDIACIONES “HACIA ALLÁ”: LOS JESUITAS Y SU INTERVENCIÓN INTERÉTNICA

En este capítulo comenzamos con el análisis de las diferentes situaciones específicas en las que se puso en juego la praxis mediadora de los jesuitas con los grupos guaycurúes –abipones y mocovíes- en la zona fronteriza del Chaco austral. Estas interacciones –mediadas por diferentes padres misioneros y funcionarios de la orden- constituyeron una parte central, no siempre prevista y voluntaria, de la tarea jesuita en América y abarcaron numerosos espacios de actuación.

Teniendo en cuenta lo numeroso y diverso de las mediaciones jesuitas en el ámbito chaqueño, proponemos organizar el análisis en función de los ámbitos en donde se produjeron las interacciones. Así, en el presente capítulo enfocamos en el contexto colonial más amplio, analizando las interacciones “hacia afuera” de los espacios de reducción y en el capítulo que sigue nos centraremos en aquellas surgidas en el ámbito reduccional, o “hacia adentro”. Luego, en el capítulo 5 abordaremos la mediación desde una perspectiva simbólica. Sin embargo, cabe señalar que esta división de orden puramente analítico no permite definir de antemano que tipo de sujetos entran en juego; como veremos, funcionarios, vecinos, indígenas reducidos y no reducidos establecieron numerosos contactos tanto en el ámbito de los pueblos como fuera de ellos y los jesuitas fueron piezas claves en el entramado de esas interacciones.

La Compañía de Jesús como institución mediadora

Cuando analizamos las mediaciones jesuitas en tanto articuladoras de las relaciones interétnicas en las fronteras del Chaco austral, nos referimos tanto al accionar de los misioneros en los entornos reduccionales como a la participación institucional de la Compañía de Jesús, entendida como un actor social fundamental en medio de otros sectores coloniales. En la primera parte de este capítulo nos enfocaremos en esta última cuestión. En este sentido, la fundación de la reducción de San Jerónimo del Rey nos sirve para ilustrar algunas funciones de intermediación llevadas a cabo por la

Orden frente a la disputa o conflicto político entre dos ciudades coloniales: Córdoba y Santa Fe.

Como plantea Lucaioli (2011), no se puede comprender la fundación de la reducción de San Jerónimo sin observar que las alianzas entre los abipones y la ciudad de Santa Fe llevaban ya más de una década desarrollándose por medio del intercambio pacífico de bienes y servicios. Este acercamiento entre indígenas e hispanocriollos alimentaba un flujo comercial en constante crecimiento que, de forma inesperada, repercutía negativamente en otros espacios de frontera, donde incursionaban los abipones en búsqueda de ganado que luego intercambiaban en Santa Fe por bienes deseables. Córdoba se quejaba especialmente de esta situación frente a Santa Fe, a cuyas autoridades pedía que revieran su tregua con los indígenas, proponiendo una guerra conjunta que los escarmentara para erradicar de forma generalizada los conflictos en las fronteras. Santa Fe, por su parte, no estaba dispuesta a arruinar su relación de amistad con estos grupos mediante acciones ofensivas. Por otra parte, aún en el siglo XVIII ambas ciudades arrastraban viejos conflictos relativos a los límites entre sus jurisdicciones, situación que no facilitaba el diálogo y la concertación (Areces 2002, Barriera 2006). Frente a la falta de acuerdos para llevar adelante la estrategia ofensiva propuesta sobre los indios insumisos, el Colegio Máximo de Córdoba se erigió como mediador del conflicto entre las dos jurisdicciones, proponiendo retomar las negociaciones con los abipones con miras a lograr su reducción con el apoyo de las dos ciudades involucradas (Dobrizhoffer [1784] 1969, Lucaioli 2011).

Como puede observarse, este caso puede ser interpretado bajo la luz del concepto de complejo fronterizo propuesto por Boccaro (2005a), ya que el episodio deja ver la articulación entre las diferentes áreas de frontera con el Chaco interrelacionadas entre sí. Los guaycurúes que vivían en el Chaco austral no interactuaban con una sola frontera, sino que articulaban sus relaciones con las diferentes ciudades coloniales y sus respuestas influían en otros espacios de la colonia, la frontera y la “tierra adentro”, conformando un entramado complejo de contactos e intereses. Es interesante observar el rol asumido por la Compañía como mediadora entre estas jurisdicciones en disputa, a la vez que los poderes locales –aceptando colaborar en el proyecto reduccional– le adjudicaban autoridad y legitimidad para erigirse como conciliadora de estos conflictos. Incluso podemos pensar, aunque aquí no lo analicemos, que esta legitimidad también posicionaba a los jesuitas en una situación de ventaja frente a otras órdenes religiosas y frente al poder del clero secular.

A la par que ponía en marcha las tratativas para la reducción con los caciques abipones, el Procurador de la Provincia, Diego de Horbegozo, se dedicó a conciliar los intereses de los Cabildos de Córdoba y Santa Fe, buscando que la fundación de San Jerónimo fuese el resultado de la cooperación entre ambas jurisdicciones. Finalmente, el 23 de octubre de 1747 Santa Fe aprobaba la fundación de la reducción en las fronteras de su territorio, mientras que Córdoba se comprometía a colaborar con la limosna para mantenerla, aunque en los hechos sabemos que la ayuda económica no pasó de una promesa apenas cumplida al momento de la fundación (Lucaioli 2011,

Dobrizhoffer [1784] 1969)⁶. Claro está que los jesuitas tenían ciertos intereses propios, más allá de los evangélicos; en este sentido Luaioli (2011: 110) señala que:

a nivel político, el compromiso de la iglesia en la ‘pacificación’ de las fronteras les brindaba buenas posibilidades de afianzarse frente al poder secular. Por otra parte, las actividades económicas que los jesuitas realizaban en sus grandes estancias ganaderas de la zona santafesina también se verían favorecidas si se lograba terminar con los ataques y saqueos de los abipones sobre ellas.

Como vemos, entonces, la Compañía actuaba no sólo buscando soluciones de compromiso entre jurisdicciones, sino también persiguiendo intereses concretos, políticos y económicos que le eran propios, y que tenían como finalidad aumentar su poder simbólico y material en esta región del Nuevo Mundo.

En el caso de San Jerónimo, hemos analizado la función conciliadora de la Compañía de Jesús en la fundación de una de las reducciones del Chaco santafesino⁷. Adicionalmente, hemos podido identificar en las fuentes y en la bibliografía otras situaciones históricas, incluso anteriores a estos acontecimientos, en donde los jesuitas movilizaron su prestigio –adquirido sobre todo en torno a los logros de las misiones guaraníticas- para vehiculizar la ayuda hispanocriolla en su favor. Nos referimos, por ejemplo, a los sucesos estudiados por Latini y Luaioli (2014) que precedieron a la campaña de Piedrabuena, organizada por Santa Fe sobre la otra banda del Paraná en castigo a los charrúas que asediaban las misiones guaraníticas. Frente a los continuos ataques de estos grupos, los jesuitas a cargo de las misiones implicadas habían solicitado a Buenos Aires que tomara cartas en el asunto, reduciendo por las armas a los indios insumisos. Para cumplir con los deseos de la Orden, Buenos Aires, en tanto cabecera de la gobernación, debió presionar a Santa Fe –cuyos habitantes mantenían relaciones amistosas y comerciales con los charrúas del litoral- para que desde allí se saliera en castigo de quienes habían ofendido a las misiones. Los funcionarios santafesinos apelaron a diversas estrategias para evitar la entrada punitiva y preservar el buen trato que mantenían con estos grupos indígenas; sin embargo, los reclamos de la Compañía de Jesús fueron ineludibles, obligándolos a realizar dicha campaña.

Este caso permite vislumbrar el peso de la Orden en el contexto colonial, cuyas prioridades habrían logrado imponerse por sobre el frágil equilibrio local establecido entre Santa Fe y algunos caciques charrúas no reducidos.

⁶ Carta de Diego de Horbegozo a José de Andonaegui. Córdoba, 24 de octubre de 1747. AGN IX, Compañía de Jesús 6-10-1; Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 7 de diciembre de 1747. APSF, Actas de Cabildo XI.

⁷ Un análisis de la participación de la Orden en la fundación de San Javier de mocovíes ha sido realizado por Nesis (2005) y Scala (2015). Asimismo, nosotros analizaremos este proceso desde la óptica de la mediación en el próximo apartado.

Los misioneros jesuitas como mediadores en relaciones interétnicas

Como ya planteamos en páginas anteriores, las relaciones interétnicas entre los hispanocriollos y los indígenas chaqueños no comenzaron durante el siglo XVIII. Lejos de eso, los contactos se produjeron desde la llegada del hombre blanco a esta región del continente americano y tuvieron diferentes características: desde intercambios comerciales a robos y saqueos, desde relaciones diplomáticas a confrontaciones violentas. Por lo tanto, la implementación de la política de reducciones a mediados del siglo XVIII fue solo una de las formas de contacto y relacionamiento interétnico en la amplia frontera chaqueña. De igual manera, los misioneros jesuitas se desempeñaron como un tipo posible de mediador cultural, junto con otros como los caciques, los lenguaraces y los cautivos.

En sus crónicas, tanto Flórián Paucke como Martín Dobrizhoffer posicionan la labor misional jesuita como fundamental para la paz interétnica entre hispanocriollos e indígenas. Ambos dedican páginas enteras de sus crónicas a retratar el estado de la situación antes de la creación de las reducciones chaqueñas, resaltando los continuos ataques de los guaycurúes a las ciudades coloniales y las reacciones de los hispanocriollos que no llegaban a ser efectivas. Ambos escriben, también, acerca de los agradecimientos que recibieron los misioneros por parte de los vecinos de las ciudades, señalando que gracias a ellos la violencia cesó considerablemente y pudieron repoblarse estancias y recorrerse caminos antes arrasados. Por ejemplo, Dobrizhoffer ([1784] 1969: 21) reproduce un diálogo que habría tenido con una vecina de la ciudad Santa Fe, en la que la “noble matrona” le decía:

¡Cuántos beneficios y cuántas gracias os debemos, Padres míos! Dominásteis a estos pueblos tan feroces que durante tantos años no nos dejaron ni respirar [...]. Recuerdo, –continuaba la misma matrona– que apenas pasaba una semana en esta ciudad sin que hubiera una matanza.

Advertimos sobre el recurso estilístico del diálogo en primera persona, cuya fuerza testimonial legitimaría los hechos que el autor quiere demostrar, a pesar de que consideramos muy poco probable el recuerdo literal de esta conversación décadas después.

A continuación proponemos analizar diversas situaciones en las que identificamos la función mediadora jesuita en las relaciones interétnicas entre los grupos guaycurúes reducidos y diversos actores del mundo hispánico. Los casos aquí citados funcionan a modo de ejemplo y de ninguna manera agotan las modalidades de intermediación de los misioneros entre los mundos indígena y colonial. Se corresponden, sin embargo, con las formas más comunes y compartidas de guiar los contactos, monopolizar la comunicación y regular el intercambio económico y cultural en las fronteras del Chaco.

Mediaciones durante la fundación de reducciones

Un momento clave para observar la praxis jesuita como mediadora en los contactos interétnicos lo encontramos al momento de la fundación de las reducciones; momento para el cual ya hemos señalado también instancias de mediación con diferentes sectores de la colonia. Allí se ponían en juego diferentes intereses en disputa: los de las ciudades que patrocinaban el establecimiento del pueblo; los de la Compañía que brindaría un marco institucional a la reducción; los de los propios misioneros a cargo de la evangelización; y los de los indígenas que acordaban vivir reducidos a cambio de ciertos beneficios que buscaban conseguir.

Comencemos, entonces, con la instancia de negociación para la primera reducción instalada en esta región del Chaco, la de San Francisco Javier de indios mocovíes. Para analizar el rol jesuita en el proceso de negociación de este pueblo, disponemos de la *Relación* escrita por su padre fundador, Francisco Burgés⁸, y del relato de Paucke, aunque es importante recordar que este último llegó a San Javier varios años después de su fundación.

Sabemos que Francisco Burgés formó parte importante de las negociaciones entre las autoridades santafesinas –los tenientes de gobernador Echagüe y, luego de su muerte, Vera Mujica– y los caciques Cithaalín y Aletín (Scala 2015). Suponemos, a su vez, que Burgés le habría contado a Paucke este proceso que desembocó en la fundación de San Javier, con condimentos propios de un relato de sucesos ocurridos años atrás. Lo curioso es que cuando Paucke escribe sus memorias con posterioridad, narra estos hechos casi en primera persona, como si hubiese sido un testigo presencial. Burgés comienza su Relación aludiendo a la situación interétnica durante los años previos a la fundación de San Javier. En los primeros párrafos de la misma destaca la belicosidad del pueblo mocoví y los constantes ataques que produjeron en las diferentes ciudades coloniales, describiendo un panorama violento y caótico:

La nación Mocoví es una de las mas bárbaras y sangrientas que habitan el Chaco, cuyas hostilidades, muertes y robos han puesto en notable consternación a todas las ciudades fronterizas y a sus vecindarios, corriendo desde Santa Fe hasta Salta y Jujuy; han casi cortado el comercio libre de Buenos Aires a Córdoba, y a las demás ciudades, infestando los caminos reales con frecuentes robos, y muertes; de modo que por los años de 1740, 41, 42 y 43 apenas se podía salir de Córdoba para Buenos Aires, o para Santa Fe, sin primero juntarse bastante tropa de caminantes para la defensa del común enemigo; y ni

⁸ Relación de la fundación de San Javier de mocovíes escrita por su fundador el Padre Francisco Burges de la Compañía de Jesús, fechada en 1764. En esta tesis trabajamos con la versión presente en *Misiones de Chaco argentino*, compilación realizada por los padres Camaño, Andreu, Castro, Borrego, Jolís y Arto. Archivo Histórico de la Provincia Jesuítica de Cataluña (ARXIU). AC MI 02. Se puede encontrar la misma relación en la Colección de Angelis, Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro, MS 508 (33).

aun así se podía con seguridad caminar por los caminos ordinarios y antiguos sino que era preciso tomar el camino la tierra adentro, rodeando muchas leguas⁹.

Burgés destaca el rol activo del teniente de gobernador santafesino, primero logrando la paz con los nativos y, luego, buscando acercarlos a la religión cristiana y a la vida en reducción:

[con el] gobierno de Teniente de Gobernador Don Xavier de Echagüe y Andía, respiró algún tanto la ciudad: porque este caballero viéndose en la obligación de desempeñar su cargo, y los respetos de su nobleza y cristiandad, se dedicó totalmente a libertar a su patria de tan porfiado enemigo; y lo consiguió con tanta felicidad, que después de haber perseguido a sus enemigos y obligándolos a retirarse a sus guaridas y escondrijos, los preciso a dar la paz primero a la nación Abipona y después a la Mocoví.

Hechas las paces con ambas naciones, dieron los Indios en llegar a Santa Fe, como a su casa, sin recelo, y el buen Teniente los acogía en su casa, y daba de comer, y cuanto ellos podían desear: con esto, si antes le temían y respetaban por su valor y esfuerzo, después le amaban y querían como a su padre y buen Amigo; de modo, en todas sus quejas y sentimientos acudían a él como a su a su [sic] Juez y a su defensor. Valiose Don Xavier de esta buena voluntad y confianza, que de su amistad hacían los Indios para tratar con ellos de su conversión a nuestra santa fe. Habló muchas veces por medio de Lenguaraz con el cacique principal de la nación Mocoví [...] acerca de abrazar nuestra santa ley, y de vivir en Pueblo como los cristianos¹⁰.

Vemos, entonces, el protagonismo que Burgés le otorga al teniente Echagüe, haciendo notar que era el mismo funcionario el que se preocupaba por la reducción y conversión de los indios a la fe cristiana. Paucke, por otro lado, dedica el primer capítulo de la segunda parte de su obra a los momentos previos a la negociación de la reducción, relatando los ataques que sufría la ciudad de Santa Fe por parte de los grupos guaycurúes. Asimismo, muestra el accionar del teniente de gobernador Echagüe en pos de pacificar a los indígenas, aunque en este relato se hace énfasis en la función mediadora del Colegio Jesuita de Santa Fe y del padre Burgés:

Ya en frecuentes veces el P. Rector había expuesto al Comandante que no había otro medio mejor que enviar desde el Colegio algunos sacerdotes a los indios para pacificar esta gente salvaje. Ya había también algunos bien dispuestos a hacerse cargo de esta grave embajada con peligro de su vida, especialmente un P. Francisco Burges al que he mencionado poco antes. Este hombre era tan empeñado y deseoso de amansar estos bárbaros que no cejaba y de continuo volvía a animar al Comandante y al P. Rector que usaran sus servicios en tan peligrosa empresa. Pero el Comandante se oponía y de ningún

⁹ Burgés, Op. Cit., p. 353.

¹⁰ Ibid. pp. 354-355.

modo quería exponer a semejante peligro a este hombre hasta que al fin el insistente pedido de este *misionero* había vencido al *Comandante* (Paucke 2010: 156, destacado en el original).

Es interesante resaltar que Paucke presenta la política de reducción como una iniciativa del Colegio Jesuita santafesino y posible de llevar a cabo gracias a la voluntad férrea y el carisma personal de Burgés. De esta manera, desplaza a un segundo plano la función del teniente de gobernador. Ya hemos hecho hincapié en la empresa apolögética del autor de *Hacia allá y para acá*, pero no deja de ser curioso este énfasis en destacar a la política misional –especialmente para este espacio de frontera frecuentada por grupos insumisos y nómades– ante todo como una iniciativa jesuita para resolver definitivamente los conflictos interétnicos entre el estado colonial y los grupos indígenas de “tierra adentro”. Nótese que en este tipo de situaciones –como la fundación de reducciones– seguimos viendo la actuación de la institución jesuita en tanto tal –en este caso el Colegio de la ciudad de Santa Fe– aunque de forma paralela surge también la figura individual del misionero como un actor particular, en cuyo carácter y capacidad de mando y persuasión descansaba el resultado de la empresa.

En el mismo capítulo, y a propósito de las tratativas para la fundación de San Javier, Paucke comenta el rol de Burgés como árbitro entre el cacique Ariacaiquin y las autoridades santafesinas. Ante la visita del teniente de gobernador Echagüe al sitio donde se alojaban dicho líder y sus seguidores, Burgés se empeñó en mostrar a los indígenas que no todos los españoles eran peligrosos, que existían hispanos con buenas intenciones. El cacique le preguntó a los padres, por medio del lenguaraz, si debía creerle al funcionario de Santa Fe: “Los *Padres* le aseguraron que él tenía tan buenas intenciones para con él como ellos mismos [...]; que [el *cacique*] desechara esta mala opinión acerca de los españoles y se conviniera con ellos” (Paucke 2010: 158, destacado en el original).

Aquí vemos, entonces, la figura del misionero desempeñando múltiples funciones, acercando a las partes, dando fe de las buenas intenciones de las autoridades coloniales y garantizando a los indios que no serían traicionados por Echagüe. Incluso después de la inesperada muerte de este teniente, se logró mantener la confianza en su sucesor Vera Mujica. Los jesuitas se posicionaron como actores “imparciales” que velaban por la paz y el acercamiento de ambas partes, pero a la vez, se aseguraban para ellos el dominio de la situación, oficiando como mediadores indispensables de las relaciones interétnicas.

Paucke también cuenta que, tras el asesinato de Ariacaiquin, su hermano Cithaalin quería en un principio vengar su muerte. Pero luego regresó a Santa Fe y pidió una entrevista con los dos padres con los que había tratado su hermano. Mientras se arreglaba el encuentro, Cithaalin permaneció con los suyos en las afueras de la ciudad porque no confiaba en los españoles, pero otra vez fueron los padres quienes lo convencieron de que no había peligro, que sería recibido amigablemente:

Cuando Cithaalin vio venir tantos españoles desde la ciudad y que otros ya acompañaban a él junto con los *Patres*, dijo Cithaalin a los *Patres*: -¿Qué quieren estos aquí al lado mío? Yo he llamado sólo a vosotros pero no a ellos. Mejor sería que se quedaran en sus casas; yo no necesito que ellos me conduzcan como a un prisionero. Yo no soy un prisionero, *Pater*, diles que se vayan a sus casas. Vosotros me bastáis para indicar el camino a la ciudad.

Los *Patres* aconsejaron en seguida a los españoles que se retiraran y regresaran a la ciudad, lo que hicieron y dejaron a los *Patres* y al *cacique*. Ellos quisieron conducirlo al *comandante* para que hablara con él, pero se opuso y dijo: Llevadme a vuestra casa, pues el *comandante* no me ha obligado por sus armas a aparecer ahí; si él quiere hablar conmigo, ya sabrá donde estoy (Paucke 2011: 161, destacado en el original).

De alguna manera, los jesuitas ocuparon un rol como asesores de ambos grupos, aconsejando a los caciques sobre cómo proceder frente a la oferta de reducción y garantizando a los funcionarios el accionar de los grupos indígenas implicados. Así, se vuelve difícil de imaginar el proceso de negociación y acuerdo de las reducciones prescindiendo de la figura de los misioneros y sus funciones como garantes y traductores del pacto interétnico.

Otro ejemplo de mediación jesuita en este sentido corresponde a la fundación de San Jerónimo de indios abipones, que ya hemos mencionado anteriormente cuando hicimos referencia a los conflictos interjurisdiccionales entre Córdoba y Santa Fe. Específicamente en lo que atañe a las relaciones interétnicas entre indígenas e hispano-criollos en ese contexto, sabemos que la Compañía envió al Procurador de la Provincia, Diego de Horbegozo, para “que fuese medianero de paz, y si la conseguía, que la asegurase con una nueva reducción” (Muriel 1919: 61). Al año siguiente de la exitosa fundación de San Francisco Javier de indios mocovíes comenzaron las tratativas para la reducción de los abipones aliados a aquellos mocovíes. Como comenta Dobrizhoffer ([1784] 1969: 119), los abipones solían frecuentar dicho pueblo y “cautivados tanto por el suave coloquio de los Padres como por sus regalitos, comenzaron a probar y desear para ellos aquél género de vida en el que veían descansar a los mocovíes”.

Dobrizhoffer nos da una muestra de la negociación que debieron realizar los jesuitas para lograr la reducción de los indios. Este misionero destaca el rol mediador de Horbegozo, quien “Trató diligentemente con los abipones que iban con frecuencia a la ciudad de Santa Fe y con el teniente de gobernador Francisco de Vera Mujica: con éste para que estableciera la reducción, con aquéllos para que la aceptaran” (Dobrizhoffer [1784] 1969: 120). Pero, en la misma página, muestra también la capacidad de los indígenas para negociar sus propias condiciones: los jóvenes serían instruidos en la religión, mientras que los viejos no serían obligados a la evangelización. Vera Mujica y Horbegozo debieron aceptar esta condición que no era óptima, pero que los acercaba a un acuerdo y permitía un inicio de conversión.

Dobrizhoffer relata que Horbegozo partió tierra adentro, hacia el campamento de los abipones en las costas del río Ychimaye, “tanto para ganarse la voluntad de todo

el pueblo como para observar la conveniencia del lugar donde debía establecerse el pueblo” (Dobrizhoffer [1784] 1969: 123). Luego volvió a la ciudad de Santa Fe para tratar de asegurar la contribución material de los españoles para la concreción final del acuerdo. Sin embargo, como muchas veces recalca el autor de *Historia de los abipones*, los españoles se desentendieron de la manutención prometida:

quienes, por un deseo de paz, prometieron montes de oro a los indios para apartar el cuchillo de los abipones de sus cuellos, fueron parcios y tardos en cumplir sus promesas, sobre todo los cordobeses. Hubiera sido más fácil acomodar los hechos a las palabras. La preocupación no solo de enseñar sino de alimentar a los indios recayó solo en los padres (Dobrizhoffer [1784] 1969: 123).

Así, podemos concluir que una queja corriente de los misioneros fue el poco apoyo –tanto económico como militar– que obtuvieron de las ciudades y gobernaciones y cómo en gran medida las autoridades no cumplieron con los pactos sellados al momento de las fundaciones (Luaioli 2011). Veremos que este tema será recurrente en la dinámica interétnica de esta zona fronteriza. Aquí nuevamente notamos la doble participación de la orden, en tanto institución –encarnada en Horbegozo– y luego personificada en la figura de los padres misioneros.

En el caso de la fundación del Santo Rosario, que data de 1763, muy posterior a las otras reducciones de abipones y dos décadas después de San Javier, observamos un mayor protagonismo de los indígenas en la gestión de la misma. Dobrizhoffer observa que la iniciativa partió de los abipones que respondían al cacique Deguachi, enemigo de Ychoalay, al no poder vencerlo por las armas: “[Estos abipones] Envían a tres de los suyos como lenguaraces a Asunción, la capital del territorio paraguayo, los cuales debían pedir en nombre de los demás una reducción y sacerdotes maestros de religión” (Dobrizhoffer [1784] 1969: 267). Es interesante notar cómo, con el paso del tiempo, los indígenas habrían logrado dominar ciertas herramientas coloniales útiles para la interacción, como el pedido de una nueva reducción para lograr sus propios objetivos. Paz (2009: 256) sostiene que para entender las negociaciones para la fundación de las reducciones de abipones no sólo se debe tener en cuenta la búsqueda de bienes y regalos por parte de los indios, sino que “la política abipona nos permite suponer que existía una intencionalidad expresa por ocupar las tierras de San Jerónimo así como aquellas asignadas a otras misiones”. En este sentido, el autor observa una intencionalidad política por el control de ciertos espacios, lo que los oponía a otros grupos chaqueños.

Búsqueda del monopolio de la comunicación interétnica

Durante los primeros años luego de la fundación de una reducción, los misioneros tenían que contar con intérpretes que tendieran puentes de comunicación con los

nativos. Como veremos a continuación, los jesuitas siempre eran claros en cuanto a los problemas y peligros que traía aparejado depender de lenguajes indígenas o de origen hispánico. Podemos suponer que el gran interés que tuvieron por aprender las lenguas nativas fue no sólo para poder transmitir la palabra divina en un lenguaje que los grupos indígenas comprendieran, sino fundamentalmente para poder prescindir de esos (otros) intermediarios y evitar los problemas y desencuentros que aquellos pudieran ocasionar, intencionalmente o no. Asimismo, dominar las lenguas nativas les permitiría colocarse en una situación de “monopolización” de la comunicación entre la reducción y el mundo hispanocriollo.

En su Relación, Burgés hace hincapié en los inconvenientes que causaron los “malos” lenguajes en los primeros tiempos de San Javier: “Lo que si se ha hecho pesadísimo a los principios, ha sido la mala voluntad de los Lenguajes, así para enseñar la lengua Mocoví como para hablar a los indios”¹¹. El padre fundador de San Javier destina los párrafos finales de su escrito a la valoración de los dos lenguajes que actuaron en los primeros momentos de la reducción, que luego serían despedidos por el jesuita. En primer lugar, destaca: “puedo asegurar con toda verdad que no me dieron tanto que hacer y tantos sinsabores los Mocovíes infieles y barbaros como estos dos Lenguajes Cristianos y españoles”¹². Sobre una mujer lenguaz, Burgés se queja de su poca predisposición y mala gana para llevar a cabo su tarea, incluso teniendo en cuenta que la paga que recibía era muy buena. A pesar de sus conocimientos de la lengua mocoví, el misionero destaca que no era fiable porque en realidad no traducía lo que él decía, sino que se aprovechaba de su situación privilegiada para sacar provecho personal. Por ejemplo, cuando Burgés intentaba enseñar los rudimentos del cristianismo a sus indios reducidos:

iba yo sugiriendo lo que les había de decir de los Misterios de Nuestra Santa Fe, y reparé que el auditorio, especialmente las mujeres, mostraban inquietud; pregunté a la Lenguaz que es lo que les había dicho? Y me respondió: (respuesta ordinaria suya) le he dicho lo que V. Padre me ha dicho. Y averiguado bien lo que les decía, era reprender a algunos indios porque no quisieron acompañar a su marido al monte; este fue el misterio, asunto de aquella plática. [...] [De esta manera] tuve mucho que sufrir, así por su mala voluntad como por su infidelidad¹³.

El otro caso era el de un muchacho que, si bien no tenía malas intenciones, no resultaba útil por su débil manejo del idioma mocoví –e incluso también del español-. Así, Burgés comenta sobre algunos malos entendidos causados por los escasos conocimientos de este joven:

¹¹ Burgés, *Op. Cit.*, p. 372.

¹² *Ibid.*, p. 372.

¹³ *Ibid.*, p. 373.

preguntabale como decían los Mocobis: Tu, y me respondía: que es Tu, Padre? Deciale que si no sabía lo que era Tu? Si no había oído jamás decir: Tu y Yo? Y respondía: Padre, Tuyuyo está en las lagunas, aludiendo a un pajarraco llamado Tuyuyo. Preguntabale como decían: Pantorrilla; y respondía: no Padre, no tiene el Mocobi esa palabra. Preguntabale como decían los Mocobis Paladar; y me respondía lo mismo. Instabale Yo: pues hombre, no tienen los Mocobis Paladar? No tienen pantorrilla? Respondía frescamente que no tenían¹⁴.

Según cuenta Burgés, tiempo después dichos dudosos traductores fueron despedidos y en su lugar llegó Faustino de Casco, un muchacho también de origen español que actuó como lenguaraz en el Chaco en múltiples situaciones y perduró en sus funciones durante la estancia jesuita.

Con el correr de los años, algunos misioneros lograron tener un relativo dominio de las lenguas nativas y en muchos casos ya no fueron necesarios los lenguaraces en el contexto de las reducciones. Por ejemplo, Dobrizhoffer relata cómo él mismo ofició de traductor entre el teniente Barreda y los abipones de San Fernando en ocasión del traslado del pueblo hacia otro sitio:

Ya preparados nosotros para la partida, los abipones se quedaban quietos en sus chozas. Barreda, ya a caballo, pasó revista conmigo a cada uno. Les decía, con voz siniestra y amenazante, *teniéndome por intérprete*, que consideraran una y otra vez lo que estaban por hacer. Que quienes lo siguieran serían considerados amigos, pero quienes quedaran allí serían obligados por las fuerzas vengadoras de Ychoalay y de los españoles de Santa Fe (Dobrizhoffer [1784] 1969: 234-235, el destacado es nuestro).

Otro caso en el que se demuestra la importancia del manejo del lenguaje indígena por parte del padre misionero sucedió cuando Dobrizhoffer regresaba de un viaje desde Santiago del Estero hasta la misión de la Concepción, acompañado de un grupo de soldados santiagueños. Relata el jesuita que, atravesando la selva una madrugada, se encontraron con un grupo de abipones. Éstos,

pensando que se trataba de un ataque de españoles, comenzaron con sus acostumbrados gritos. Los santiagueños, asustados por los gritos repentinos, creyeron que los bárbaros puestos en acecho esperaban nuestra llegada. Fue increíble el terror. Yo sospeché de qué se trataba y dije al oficial que ordenara que colocaran los caballos que venían atrás de nosotros en medio de la columna de soldados para que los indios no los robaran. [...] *No había nadie que comprendiera la lengua abipona ni mocobi más que yo*. El oficial con los suyos me seguía de lejos con paso lento y sin hacer ruido, y le pedí que me dejara hablar a mí si se presentaba la ocasión. [...] Seguí un poco a un jinete abipón que venía con paso callado para observarnos y lo vi armado; pero cuando se me acerca reconozco

¹⁴ Burgés, Op. Cit., p. 373.

que es un habitante de nuestra reducción [...]; lo saludo, le explico mi viaje y le aseguro que los españoles que me acompañan son muy pocos y de absoluta confianza [...]. Él, ya desechadas las sospechas y más tranquilo, me dice que él y los suyos están allí ocupados en recolectar miel en las selvas cercanas y en cazar nutrias en el lago; y nos invita a que visitemos a sus compañeros (Dobrizhoffer [1784] 1969: 223, el destacado es nuestro).

Como se desprende del fragmento anterior, el jesuita se posicionó como el mediador natural: era quien conocía el lenguaje, conocía los hábitos nativos, conocía a los indios involucrados. Nadie mejor que él para oficiar de traductor y árbitro, evitando el enfrentamiento interétnico. De esta manera, en muchos casos los padres misioneros lograron con el tiempo prescindir de esos otros mediadores, buscando monopolizar el diálogo interétnico. Esto también se entrelaza con su búsqueda de administrar y digitar la comunicación con las ciudades, como veremos a continuación.

La información como dispositivo de mediación

Las funciones mediadoras de los jesuitas no se limitaron únicamente al momento de negociaciones y acuerdos, sino que se fortalecieron y diversificaron en el contexto reduccional. En este sentido, señalamos otra importante función que colocaba a los misioneros como intermediarios entre el mundo hispanocriollo y el indígena: aquella relacionada con su monopolio en el manejo de la información dentro de la reducción y hacia el exterior. Eran los misioneros los que escribían a los funcionarios coloniales –tenientes de gobernador y gobernadores–, autoridades de la orden o colegas de otras misiones, para informar acerca del estado de sus pueblos, solicitar o movilizar ayudas económicas y defensivas, o describir el comportamiento o el ánimo de los indígenas.

Así, por ejemplo, describía la situación de su reducción el padre Brigniel, en una carta escrita al Alcalde de primer voto de Santa Fe, fechada el día 22 de enero de 1752:

De mucho consuelo me ha sido la de VS y celebro mucho la acertada elección de alcalde en la persona de VM de cuyo celo y prudencia espero muchos aciertos así para la gloria y servicio de Dios como para bien y alivio de esa afligida república y aún para el adelantamiento de esta reducción cuyos miembros aunque hasta ahora no he mirado como catecúmenos sino como a energúmenos no he perdido la esperanza de que se lograrán los trabajos de los sacerdotes empleados en su cultivo, cuando de parte de los ministros reales se apliquen los medios necesarios para la pacificación de este gentío y para [?] su orgullo, y mientras esto no se hace no puedo asegurar nada en particular del estado de la reducción¹⁵.

¹⁵ Carta de José Brigniel al Alcalde (?). San Jerónimo del Rey, 22 de enero de 1752. AGN IX, 4-1-2.

Más adelante retomaremos la cuestión del *cultivo* de los indígenas por parte de los misioneros. Aquí, lo que nos interesa destacar es la comunicación entre el jesuita y las autoridades coloniales pidiendo apoyo militar para la pacificación de los indios: si las autoridades civiles no contribuían, las reducciones no lograrían sus objetivos y los indios continuarían siendo “energúmenos” que ponían en peligro al mundo hispano-criollo.

Otro caso proviene de la reducción de Concepción, cuando Dobrizhoffer fue enviado a Santiago del Estero “para poner al tanto al gobernador de Tucumán y a Barreda del peligro que corremos, pedir consejo y, si lo hubiera, remedio para esta situación” (Dobrizhoffer [1784] 1969: 211). El peligro al que se refería estaba relacionado con los constantes enfrentamientos entre distintos caciques abipones y sus grupos de seguidores. Allí, el misionero actuó como una especie de embajador de la reducción. Al mismo tiempo que se encargaba de estos asuntos, el gobernador Juan V. Martínez del Tineo le escribió desde su sede en Salta para pedirle que le mandara al cacique Alaykin y a otros caciques para que lo visitaran: “[el gobernador] esperaba que conversándoles afablemente, ponderándoles y regalándoles generosos dones, doblegaran sus ánimos” (Dobrizhoffer [1784] 1969: 214).

Dobrizhoffer también comenta una situación en la que, mientras él estaba haciendo sus gestiones en Santiago del Estero, un grupo de abipones de la facción de Alaykin robaron caballos en las cercanías de Córdoba, siendo uno “apresado y encerrado [...]. Pero Barreda intercedió, *porque yo le mandé unas cartas pidiendo su libertad*, y se le permitió volver no mucho tiempo después a los suyos, para que los bárbaros no se desquitaran de su cautividad derramando sangre española” (Dobrizhoffer [1784] 1969: 216, el destacado es nuestro). De esta manera, Dobrizhoffer negoció con las autoridades gubernamentales e incluso pidió que se liberara al ladrón, porque consideraba que su apresamiento podía causar más peligros que su libertad.

En estos fragmentos, entonces, se pueden observar situaciones de mediación, protagonizadas por los misioneros, entre los intereses de las ciudades y de los nativos. Los jesuitas se posicionaban en un lugar de saber y conocimiento -y por lo tanto de autoridad- como aquel indicado para aconsejar y opinar sobre las cuestiones relacionadas con los indígenas y el contacto interétnico.

También es interesante destacar que, con el tiempo, algunos indígenas fueron adaptándose a la realidad misional y en muchos casos pudieron ignorar o incluso manipular a los misioneros, utilizándolos ellos como intermediarios para lograr sus propios objetivos. Por ejemplo, en una carta enviada por el misionero Lorenzo de la Torre al gobernador de Paraguay Carlos Morphi, se muestra cómo el indio Salvador Cabañas insiste para que el jesuita -explícitamente incómodo con el rol que le toca desempeñar- le escriba a la autoridad paraguaya, que luego entrega al indio en persona y que tiene un pedido personal muy concreto:

Muy señor mío y mi venerado dueño, repito esta a VS más de fuerza que de gana pues no intento molestar a VS en la menor cosa, sino es por evitar el mayor mal que me

pueda acaecer por manos de estos indios tan falsarios y así, hoy va por portador de esta el indio Salvador Cabañas, quien me ha apurado, entre otros, para hacer esta carta, y chasqui a VS siendo el mismo chasquero y el empeñado a hablar a VS sobre este alboroto y remedio de ello con la traída del nuevo cacique, que intentaban como insinué a VS ayer, digo en la antecedente a esta; estimare a VS no se muestre disgustado con este indio, porque es el mayor embustero de ellos [...]. *Este indio quiere que VS le dé un sombrero*¹⁶ (el destacado es nuestro).

Es decir, la mediación podía darse de forma voluntaria pero también como resultado de estrategias indígenas, quienes podían echar mano de los misioneros –en tanto herramientas de interacción– para entablar relaciones con otros agentes del sector colonial o acceder a bienes específicos.

Sólo en casos excepcionales, sobre todo hacia fines del período jesuita, se comienzan a observar algunas ocasiones en las que los caciques saltearon a los padres misioneros y buscaron entablar contacto directo con los funcionarios. Uno de esos casos fue el cacique Cithaalin quien más de un dolor de cabeza les dio a los misioneros de San Javier. Cuenta Paucke que un día este cacique abandonó con los suyos la reducción y se dirigió hacia la ciudad de Santa Fe, para denunciar ante el teniente que los padres no le repartían la yerba mate suficiente: “este alborotador turbulento, una vez llegado a Santa Fe, no se encaminó al Colegio sino en derechura al comandante, acusó al P. Burges de ser tan mezquino y no darle suficiente yerba para tomar” (Paucke 2010: 234). Más adelante retomaremos este episodio, pero lo interesante para señalar aquí es que, según cuenta Paucke, Vera Mujica le respondió que debía obedecer a los padres y luego escribió a Burgés para relatarle sobre lo sucedido; es decir, la situación se volvió a encarrilar por las vías habituales de resolución.

De todos modos, consideramos que este tipo de acciones –poco frecuentes y limitadas a unos pocos personajes indígenas altamente mestizados y carismáticos– solo fueron posibles luego de largos años de intensa interacción y trato cotidiano entre estos individuos y los misioneros a cargo.

Intermediarios en los contactos entre españoles e indios reducidos

Los jesuitas tenían visiones bastante peyorativas con respecto a la sociedad hispánica, o por lo menos a ciertos sectores del mundo hispanocriollo. Por ejemplo, Dobrizhoffer plantea, a propósito de los cautivos criollos en manos abiponas que, “salvo el bautismo que habían recibido siendo niños”, nada conservaban de las costumbres cristianas y frecuentemente “lograban que sus mismos amos bárbaros los detestaran y maldijeran por feroces, inmorales, llenos de bajezas y más faltos de pudor de lo que podría creerse”

¹⁶ Carta de Lorenzo de la Torre a Carlos Morphi. Nuestra Señora del Rosario y San Carlos del Timbó, 15 de septiembre de 1767. AGI, Buenos Aires 178.

(Dobrizhoffer [1784] 1969: 129). Al mismo tiempo, este padre se refiere a los cautivos abipones en tierras coloniales, que “entre los cristianos aprendieron crímenes que ni de nombre habían oído entre los bárbaros” (Dobrizhoffer [1784] 1969: 129-130). Ambas citas reflejan una tendencia aceptada entre los misioneros a repudiar el contacto y convivencia de los indígenas con los hispanocriollos. De estos contactos solo podía esperarse la degradación y el vicio devenidos del mal ejemplo que los hispanocriollos ejercían sobre los grupos indígenas. Este supuesto se basaba en dos principios solidarios entre sí: por un lado, los indios poseen un carácter ingenuo y manipulable; por otro, los hispanocriollos son propicios a aprovecharse de ellos y embaucarlos en busca de lucro y beneficio personal.

Es por ello que los padres jesuitas se adjudicaron la función de ejercer como intermediarios indispensables, por ejemplo, en los intercambios comerciales entablados entre los indios reducidos y los vecinos de las ciudades españolas, como describe Paucke (2010: 223):

se prohibió que algún español comprara algo de los indios, salvo que estuviera presente el misionero en cuya presencia debía hacerse el negocio con el indio. El motivo fue porque los españoles aprovechaban el desconocimiento del valor de las cosas y la incapacidad de comercial por lo cual hacían un gran perjuicio a los indios.

De esta manera, los misioneros buscaron prohibir cualquier tipo de relación o contacto entre los españoles y los indígenas reducidos, a no ser que alguno de ellos estuviera presente:

a todos los españoles se prohibió partir de ningún modo a la reducción, salvo que ocurriera con el permiso del Comandante y en causas de la mayor importancia con un billete al misionero al cual debían saludar sin antes haber permanecido junto a algún indio. En consecuencia ellos debían permanecer durante la noche en la vivienda del misionero y en caso de que tuvieran que hablar algo importante con los indios, debía realizarse esto en presencia del misionero (Paucke 2010: 223).

Dobrizhoffer ([1784] 1969: 117) también escribe sobre esta cuestión en su crónica:

Lo que sobre todo debían cuidar los Padres era que los indios que serían sus discípulos en la escuela de Cristo no se mezclaran con las promiscuas costumbres de los cristianos, pues penetraría en muchísimas inmundicias y nefastas pasiones que ellos mismos siempre habían ignorado, o ciertamente habían abominado [...]. Aunque pícaros de este tipo llegarán más de una vez sin intención de perjuicio, raramente dejaron de hacer daño. Pues engañaban a los indios con vestidos u otros regalos, o corrompían a los inocentes con actos lascivos, o lo que fue muy frecuente, llevaban a sus casas o jovencitas, niñas nubiles que quitaban a escondidas de las mujeres casadas para su servicio o a menudo para los usos más bajos.

Otro ejemplo de la nocividad del contacto entre españoles y nativos proviene del traslado de la fundación de San Fernando. El teniente Barreda había procurado la ayuda de un grupo de soldados españoles para la construcción del nuevo asentamiento, pero ellos querían darse a la fuga:

[uno] que deseaba ardientemente volver a su casa, procuraba increíblemente acelerar su regreso. Supo que los detendría un tiempo en la construcción del nuevo pueblo. Para impedir los deseos de Barreda, simulando benevolencia y commiseración, convence a los abipones de que huyan y vuelvan rápidamente a su patria y les asegura que Barreda los alejó del suelo patrio con el solo fin de matarlos a todos con insidias impunemente en la primera ocasión que encontrara [...]. Los suspicaces bárbaros aceptaron estos consejos del infame hombre con mayor prontitud porque siempre llevaron profundamente grabado en sus espíritus ese temor (Dobrizhoffer [1784] 1969: 237).

Vemos entonces que, para Dobrizhoffer, ante la credulidad de los indios, los españoles podían fácilmente manipularlos. Así como los engañaban para sacar provecho económico, también podían manipularlos para que, enemistando a los indios con el mundo hispanocriollo, pudieran ellos mismos sacar provecho y regresar a sus hogares.

Ahora bien, es importante destacar, como aseveran Farberman y Ratto (2014: 12), que ese aislamiento buscado por los misioneros no debe hacernos perder de vista los múltiples contactos interétnicos que sucedían en la práctica, en forma de “relaciones comerciales y laborales que vincularon a los conjuntos sociales que se querían separados: españoles, tributarios, mestizos, catecúmenos e infieles”.

Administración de la ayuda colonial y de los recursos europeos

Si bien se suponía que las ciudades brindarían auxilio y protección a las reducciones, la realidad es que esos apoyos distaron de ser cumplidos. Dobrizhoffer relata algunas ocasiones en las que la ayuda militar fue prácticamente insignificante e irrisoria. La primera es a propósito de los conflictos intra e interétnicos en la reducción de San Fernando. Al respecto, Dobrizhoffer ([1784] 1969: 259) escribe:

Estarás esperando todavía saber qué pasó con las fuerzas de auxilio que la víspera el Padre Klein había ido a pedir a Corrientes a los españoles. Te lo diré. De allí deducirás cómo no debe tenerse absolutamente ninguna confianza en los auxilios de los españoles en situaciones extremas. Al atardecer, cuando ya nuestros indios habían puesto en fuga al enemigo, llegaron dos soldados españoles, tales que no merecían el nombre de soldados ni parecían españoles, ni siquiera su sombra. Si Hércules pudo contra dos, ¿cómo, hazme el favor, podrían estos dos débiles o imberbes hombrecitos contra cuarenta bárbaros? a mí no me sirvieron para nada, y a mis indios, para risa.

Otra situación se dio en la reducción del Santo Rosario, donde también había ataques constantes de indios mocovíes y tobas no reducidos y luchas intraétnicas con el grupo del cacique Ychoalay. Dicha reducción, patrocinada por la ciudad de Asunción, fue “la más pobre y llena de calamidades, la cual debió luchar –y yo fui testigo de ello– durante dos años contra la extrema pobreza y contra la insolencia de sus bárbaros” (Dobrizhoffer [1784] 1969: 268). Este jesuita destaca la soledad con la que se encontró en aquel páramo, y la total falta de apoyo de las autoridades asunceñas, que se negaban a contribuir con las “cosas más indispensables para mí y para los indios, sin las cuales no podría soportarse la vida ni la conservación de la misión” (Dobrizhoffer [1784] 1969: 280). Y para que no queden dudas sobre la falta de apoyo de esta ciudad, agrega:

¿Quién podrá creer que cuando yo partí para fundar la misión no me dieron en la ciudad de Asunción ni una aguja ni ninguna otra cosa? Los españoles de Santa Fe y Santia- go regalaban a los Padres que partían para las nuevas misiones los caballos mejores para que los usaran. Los españoles de Asunción, olvidando su deber, me robaron los cuatro caballos excelentes que había llevado allí como regalo de los Padres que trabajaban con los guaraníes (Dobrizhoffer [1784] 1969: 287).

Además de las carencias materiales, esta reducción se veía amenazada por los ataques de otros grupos nativos. Pero ante estos peligros, el gobernador paraguayo nunca envió el apoyo militar que se esperaba:

Perdimos la esperanza de recibir auxilios de los españoles, y llegaron cuatro soldados, que llamarías cadáveres expirantes sacados de un fortín. Yo juraría que esta miserable especie de hombres había venido a morir allí y no a matar enemigos. Ellos mismos decían que habían sido arrancados enfermos de sus lechos por orden del inexorable Jefe de los guardias, para morir (Dobrizhoffer [1784] 1969: 322).

Como si todo esto fuera poco, sus propios indios reducidos no confiaban en él:

Los abipones, tan atrevidos para pedir lo que se les venía en mente, cuando a diario obtenían por respuesta una negativa, me trataban de sordo y tacaño, de tal modo nunca me creyeron pobre. [...] Los pocos regalitos que me quedaban [...] me fueron de gran utilidad en medio de tanta penuria para aplacar las quejas de los abipones que, movidos por la esperanza de mejor suerte ante las amplias promesas de los españoles habían llegado a esta misión, donde se lamentaban con razón de haber sido engañados, faltos de casi todo (Dobrizhoffer [1784] 1969: 286).

La falta de contribuciones de los españoles para el sostenimiento de las misiones no era un tema menor puesto que, más allá de la necesaria reproducción diaria,

la falta de vacas y ovejas demora muchísimo el progreso del cristianismo. La carne es el principal alimento en Paracuaria, la lana es muy codiciada para preparar los vestidos ya que el algodón es escaso. Si como dice el Apóstol Pablo, en otros pueblos la fe entra por los oídos, entre los bárbaros paracuarios puede acaso, como lo expresa el proverbio, ser ingerida por la boca. Por eso la mayor preocupación que experimentábamos era que nunca faltaran rebaños y nuestro máximo dolor era ver que nos faltaban o que no podíamos conservarlos (Dobrizhoffer [1784] 1969: 353).

En este sentido, es muy esclarecedor el siguiente fragmento, que muestra al misionero en constante negociación entre “la voracidad los indios” y la “mezquindad de los españoles”:

Reservando las vacas para la cría dedicábamos los toros y los novillos castrados para carnear. Pero el afán de comer llevaba a los indios, despreocupados por el futuro, hasta las vacas jóvenes y más gordas. “Si alguna vez los toros llegan a parir, les respondía yo, entonces maten las vacas”. Recibían de mala gana el reproche y amenazaban con dar la espalda a la misión. Si alguno de nosotros, receloso de reprender a los bárbaros o queriendo captar su benevolencia dejaba los rebaños a su arbitrio, vería de pronto su predio sin animales. Si los reprochaba tenazmente, la ciudad [la reducción] sin habitantes. Si pide al Gobernador nuevo refuerzo de vacas, se dirá que el misionero es pródigo y se condenará su liberalidad para con los indios. Si se sabe que los indios, cansados de la pobreza y del hambre, se han evadido de la fundación, se acusará al Padre encargado de su cura de no tener fortaleza, achacándole abiertamente y con censuras la fuga de los indios. El misionero caerá en falta cualquiera sea la actitud que asuma (Dobrizhoffer [1784] 1969: 354).

Se aprecia, entonces, la importancia de la negociación constante entre los indios que pedían demasiado y los españoles que retaceaban los cortos aportes de ganado y otros bienes.

Mediaciones entre guaycurúes reducidos y misiones de guaraníes

Otro caso que nos resultó muy interesante para analizar se relaciona con los contactos entre las diferentes misiones y reducciones de la Compañía en tierras *paracuarias*, articulando la interacción entre guaycurúes –abipones y mocovíes– y guaraníes a través de la amplia red de cooperación jesuita.

Ya hemos aludido a la ayuda económica que las misiones de guaraníes aportaban a las reducciones chaqueñas. No son pocas las menciones que realizan Paucke y Dobrizhoffer sobre esta cuestión: cada vez que las diferentes ciudades coloniales faltaban a su palabra y no contribuían con los recursos materiales necesarios para el funcionamiento de los pueblos, los misioneros en el Chaco se comunicaban con

las autoridades de la orden y con sus colegas situados con los guaraníes para pedirles auxilio. De esta manera, los jesuitas también articularon la relación entre estos diferentes emplazamientos misionales.

Paucke propone un claro ejemplo de esta situación. En una ocasión en la que pidió mayores recursos al teniente de Santa Fe y, por medio de éste, al gobernador de Buenos Aires, recibió “en vez de ganado sólo buenos consuelos” (Paucke 2010: 217). Entonces, con el permiso del Padre Provincial, recurrió a la ayuda de las misiones de guaraníes. Éstas, según cuenta el cronista, contribuyeron

con placer; especialmente porque veían que sus pueblos mediante la conversión de estos mocovíes vivían en mayor paz y tranquilidad que antes de ser formada esta reducción. Pues los mocovíes, mis niños, hacían frecuentemente grandes correrías allende el Paraná y hostigaban de continuo estas misiones (Paucke 2010: 217-218).

Pero dicha contribución –compuesta por quinientas cabezas de ganado, tabaco, yerba mate y lienzo de algodón– no fue completamente gratuita y desinteresada. Como contrapartida, los guaraníes pidieron la liberación de los niños que habían sido cautivados por los mocovíes en distintos ataques a sus misiones, cuestión que Paucke realizó, según él, con la cooperación de “sus indios” reducidos:

Yo recibí poco después una carta con una lista de los niños cautivos oriundos de estas misiones [guaraníticas] de los cuales los más se encontraban en nuestra reducción. En esta carta mis indios fueron requeridos por los guaraníes más principales de devolver a las misiones sus niños coterráneos que ellos habían cautivado [...]. Como mis indios me eran tan afectos, hubo poco inconveniente en rescatar estos niños mediante un regalo (Paucke 2010: 218).

Es interesante, entonces, tener presente que existía un diálogo fluido entre las distintas misiones, como también sabemos que había contactos cotidianos entre las diferentes estancias de la Orden en todo el territorio *paracuario*. Sin embargo, como muestra este caso, el intercambio no sólo estuvo dado por la cooperación desinteresada, sino que los guaraníes encontraron motivaciones para realizar donaciones a las reducciones de guaycurúes: por un lado, se sentían más seguros sabiendo que esos pueblos ejercían como diques de contención de los ataques a sus propias misiones, puesto que los indios reducidos tenían menos oportunidad de cometer ataques que los no reducidos. Por otro lado, podemos suponer que la posibilidad de negociar la recuperación de niños cautivos habría sido un aliciente más que interesante para cooperar con ganado y otros bienes. Por su parte, Scala (2015) sostiene que la presencia de cautivos en las reducciones del Chaco indicaría que la contención de los conflictos no era tan generalizada como se creía.

Mediaciones entre las reducciones y “tierra adentro”

Los contactos entre los guaycurúes reducidos y no reducidos que habitaban en el interior del espacio chaqueño fueron constantes y fluidos durante todo el período reduccional (Lucaioli 2011). De hecho, estas opciones no conformaban categorías estables o preestablecidas, dado que un mismo individuo podía oscilar según su conveniencia entre ambas posibilidades, lo cual estimulaba el mantenimiento de la interacción entre el contexto de la reducción y la “tierra adentro”. Los intentos de los misioneros en pos de evitar esas comunicaciones en general fueron en vano. Por ejemplo, en la Anua del 30 de abril de 1745, el padre Gabriel Novat explicita que

La comunicación perniciosa que tienen los del Pueblo con los otros Mocovíes infieles y con los Abipones, que son perversos, no se puede remediar y mas que todo eso el demonio envidioso de su bien ha esparcido varias veces rumores bien perjudiciales, que han puesto en cuidado a los padres¹⁷.

Otro caso de mediación entre indios reducidos y no reducidos lo brinda una carta del padre De Cea -en ese momento misionero en San Javier- a Vera Mujica, fechada el 30 de mayo de 1745. En esa ocasión, el religioso demuestra a la autoridad civil que los jesuitas se arrogan el derecho a rechazar la acogida de un grupo de infieles que se acerca al pueblo sin intención de conversión:

Vea VM que acogida persuade este caso para que puedan los abipones refugiarse a esta reducción a eso se añade que nosotros instamos para que no tengan acogida aún los mismos mocovíes que andan entre ellos, y *no pocas veces les hemos dicho a sus parientes que están aquí de asiento que no les hemos de admitir ni defender de los españoles*; pues nosotros solamente cuidamos de los que quieren ser cristianos y ha tenido efecto pues la semana pasada vinieron unos andariegos, y entre ellos los hermanos de uno de los principales de aquí, y teniendo por ventura noticia de nuestro ningún gusto en que viniesen aquí después de sus destrozos se retiran aquella noche como un cuarto de legua del pueblo sin dejarse ver, lo mismo suele suceder con los abipones que algunas veces transitan por aquí¹⁸.

Es interesante destacar que este fragmento nos muestra también que el rol de mediación era, por un lado, genuino e improvisado -basado en el carisma y la buena relación entre indígenas y misioneros- pero que, a su vez, paralelamente podría estar mostrando que los misioneros actuaban o buscaban actuar conforme a ciertas regulaciones pautadas por la Compañía.

¹⁷ Anua San Javier, fechada el 30/4/1745. BNRJ 508 (33), Doc. 972.

¹⁸ Carta del padre de Cea a Vera Mujica, escrita en San Javier y fechada el 30/5/1745. AGN IX. Santa Fe, 4-1-1.

Por otro lado, sabemos que en la práctica los padres no tuvieron mucho éxito en el control de los movimientos indígenas, ya que era muy frecuente la partida de grupos reducidos hacia tierra adentro y la llegada de grupos no reducidos a las puertas de las diferentes reducciones. Muchas veces estos grupos de “infieles” acampaban en las intermedias de los pueblos y permanecían allí durante mucho tiempo, manteniendo relaciones fluidas con los indios reducidos.

Otro caso que ejemplifica este tipo de mediación jesuita entre grupos reducidos y no reducidos se dio en el marco de la fundación del Santo Rosario. Este proceso se llevó a cabo en medio de un conflicto entre abipones que respondían a distintos caciques. Mientras Dobrizhoffer era misionero en esa reducción, se presentó Ychoalay –que era “muy amigo mío y más temible que cualquier otro enemigo”– reclamando los caballos que le habían robado los abipones de dicho pueblo. El jesuita se vio envuelto en una encrucijada:

Si Ychoalay venciera, si movido por el furor matara a cuantos pobladores encontrara y si yo no tuviera un poco de pólvora y de plomo para descargar contra él, pensarán mis abipones que los he traicionado en connivencia con él y que debo ser traspasado por sus flechas y sus lanzas, ya que no había perdido del todo la fama de pérvido y traidor, aún subsistente (Dobrizhoffer [1784] 1969: 288).

Finalmente, “la Divina Providencia” jugó a su favor, porque antes del ataque Ychoalay fue sorprendido por un grupo de abipones no reducidos y varios de sus indios fueron heridos, por lo que decidió volver a San Jerónimo; el jesuita no debió tomar partido por ninguno de los dos bandos.

En este capítulo nos hemos propuesto dar cuenta de algunas situaciones de mediación jesuita, tanto a nivel institucional –desde los Colegios y los Padres Provinciales– como desde la óptica de los misioneros que, situados en las reducciones, se erigieron como árbitros y traductores, verdaderas bisagras culturales en el contacto interétnico. Al mismo tiempo, buscaron intermediar entre los grupos indígenas reducidos y sus parientes de tierra adentro. En todos los casos, observamos que los jesuitas buscaron monopolizar la función de intermediarios culturales en esta región fronteriza del Chaco austral. En el próximo capítulo nos situaremos al interior de los enclaves reduccionales, deteniéndonos en las distintas formas de mediación jesuita en la vida cotidiana de los pueblos y resaltaremos las múltiples funciones de los misioneros dentro de esos espacios.

4

MEDIACIONES “PARA ACÁ”: LOS JESUITAS AL INTERIOR DE LOS PUEBLOS

Hacia el interior de las reducciones, la mediación jesuita estuvo vinculada con el carisma personal de los misioneros, con su forma de relacionamiento cara a cara con los indígenas y con su involucramiento y empatía en relación a los intereses de los reducidos. Los casos de Florián Paucke y de Martín Dobrizhoffer permiten trazar unos recorridos diversos en la forma de interactuar y mediar en las diferentes situaciones que se presentaban en el día a día de los pueblos, una instancia en la cual la Compañía como institución iba perdiendo peso frente a los intermediarios reales, de carne y hueso. En otras palabras, la autoridad institucional de la Orden no era tan eficaz como vehículo de intermediación como la presencia efectiva de los padres en el territorio.

Los jesuitas cumplieron múltiples funciones en la vida cotidiana de las reducciones, más allá de su rol misionero. Actuaron como árbitros y jueces en conflictos al interior de las comunidades, manipularon las relaciones entre caciques y entre esos líderes y los indios del común, e incluso intermediaron en las relaciones entre padres e hijos o entre esposos, introduciéndose en la dinámica de las unidades domésticas. En las páginas que siguen, identificaremos y analizaremos una a una estas instancias, destacando asimismo las diferentes formas de acción que observamos en Paucke y Dobrizhoffer.

Manipulación de liderazgos indígenas

El ámbito del liderazgo nos permite iluminar un aspecto de la intervención jesuita que consideramos fundamental. Esto es, aquellas ocasiones en que los padres intervinieron entre caciques indígenas, intentando manejar en su provecho el flujo del poder político, mostrándonos cómo hicieron cuña e intentaron manipular dichos liderazgos. El impacto de la administración colonial en los liderazgos indígenas ha sido analizado por varios autores, ya sea para los grupos del Chaco¹⁹ como para la

¹⁹ Vitar (1997), Santamaría (1998), Saeger (2000), Paz (2005) y Luaioli (2011).

región de Pampa y Patagonia²⁰. A pesar de que los autores plantean diversas hipótesis acerca de los cambios²¹, todos reconocen que la relación colonial impactó y modificó las formas de la autoridad entre los grupos indígenas y, en líneas generales, acuerdan en que una de las estrategias coloniales apuntaba a la promoción o al fortalecimiento de líderes representativos con los que se pudiera negociar. En este sentido, es importante destacar la existencia de una estrategia política jesuita que consistía en exaltar a un líder indígena por sobre otros –desestimando otras formas de autoridad–, intentando, con diferentes grados de éxito, mediar en las relaciones entre los caciques y sus seguidores.

Tanto Paucke como Dobrizhoffer dedican largos párrafos de sus crónicas a la importancia de establecer estrechos vínculos con los caciques. Si bien describen al liderazgo cacical como débil y endebles, puesto que se basaba en el carisma personal y en la distribución de bienes, por otro lado plantean que

la tarea principal [de los misioneros] debería consistir en fijar en los caciques el deseo de la santa religión e inflamarlos en ella. Si éstos se entregan tendrás al resto del pueblo dócil. Para los americanos el ejemplo de sus conductores es casi como ley y norma (Dobrizhoffer [1784] 1969: 103).

De esta manera, los misioneros se erigieron como distribuidores de regalos y bienes para determinados caciques por sobre otros, buscando legitimar o generar determinados liderazgos. Esos mismos bienes les servirían a los beneficiados para activar los mecanismos de redistribución y reciprocidad entre sus seguidores, adquiriendo en el proceso mayor prestigio y su reafirmación como líderes. En este sentido, acordamos con Cervera (1907) en que los caciques que más se acercaron a solicitar reducción fueron aquellos que tenían menos poder y prestigio dentro de sus comunidades y que, por lo tanto, veían a la reducción como una forma de aumentar su poder y revertir su situación secundaria.

Por otro lado, también debemos señalar que los padres fomentaban que los caciques adoptaran responsabilidades ligadas a la mediación entre sus allegados y los misioneros. Así, trabajaron en forjar la jerarquización de los líderes, garantizando el acceso a la mano de obra indígena sin tener que dirigir ellos mismos la organización de los trabajadores. Por ejemplo, al momento de la fundación de San Javier, el cacique Aletin se encargó de disponer de mano de obra de su grupo de seguidores, según los pedidos de Burgés, para la construcción de la reducción. En este sentido, Paucke

²⁰ Bechis ([1989] 2008) y Nacuzzi (1998).

²¹ Mientras que Vitar (1997), Santamaría (1998), Saeger (2000) y Paz (2005) señalan una complejización de la institución política basada en la creación de jefaturas con mayor poder de mando y concentración de los recursos, Nacuzzi (1998) y Lucaioli (2011) ven este proceso como una simplificación de estructuras políticas más complejas asentadas en cacicazgos duales y el reparto y complementariedad de las funciones políticas.

(2010: 176) reproduce una supuesta conversación entre Burgés y Cithaalin, en la que el cura le dice al cacique: “yo no pido que tú trabajes sino que tú, tal cual el otro cacique, induzcas a tu gente al trabajo que será útil, no para mí sino para el sostén de todos vosotros” (el destacado es nuestro).

Tanto en Paucke como en Dobrizhoffer notamos esta tendencia a la exaltación de ciertos caciques y el desprestigio hacia otros, según su funcionalidad en la vida reduccional, su cooperación o, simplemente, la empatía de los misioneros con determinadas personalidades por sobre otras. Dobrizhoffer, por ejemplo, dedica páginas enteras en alabanzas al cacique Ychoalay, también conocido como José Benavidez, al mismo tiempo que realiza fuertes críticas hacia Ychamenraikin:

Ninguno de nosotros duda de que él [Ychoalay] fue el principal instrumento de la paz concertada entre los abipones y todos los españoles, autor y conservador de la colonia de San Jerónimo. Siempre cultivó escrupulosamente la paz iniciada con los españoles, y veló diligentemente que ninguno de sus abipones la violara [...]. Los mismos abipones cuyas costumbres cultivaba, lo consideraban su enemigo, por ser tan amante de los españoles [...] Debemos decir que los progresos en la misión, deben atribuirse, con la ayuda de Dios, a las industrias y a la autoridad de Ychoalay. Pues el cacique principal, Ychamenraikin, aunque célebre por su nacimiento y en la guerra, fue muy querido por los suyos por su índole tranquila; pero no tuvo ninguna influencia para estabilizar la misión. Presidió a todos, pero a nadie fue útil; sombra de magistrado, pobre simulacro de poder [...] Aunque todos lo querían por su singular benevolencia porque cerraba los ojos a los vicios de sus compañeros en las demás cosas, no raramente era vapuleado por los borrachos cuando estaba borracho. No tuvo cabida en él el deseo de la religión. Ni él mismo se acercó a las públicas ceremonias religiosas, ni procuró que otros se acercaran. Mientras él vivió nadie toleró ser purificado por el Bautismo; cuando él murió, nadie se rehusó (Dobrizhoffer [1784] 1969: 139, el destacado es nuestro).

Este fragmento, aunque bastante extenso, resulta muy claro en cuanto a lo que los misioneros buscaban en un líder nativo: que tuviera llegada a sus indios, pero siempre y cuando les mostrara el camino hacia la verdadera fe y la civilización. Como Ychamenraikin no era adepto a la conversión y no cumplía con los parámetros que creían los jesuitas debía poseer un líder, no fue útil a los propósitos misionales.

Veamos algunas otras cualidades de un buen cacique a los ojos misionales, como lo fue Ychoalay. Según Dobrizhoffer ([1784] 1969: 142):

Satisfecho con la misma única esposa durante todos los años que vivió con nosotros, nunca intervino en brindis a no ser cuando debía resolverse acerca de la guerra, acérximo enemigo de la ebriedad y de los ebrios. Tanto como en otro tiempo jefe de los ladrones, así ahora severísimo vengador de ellos, e inofensivo en todo aspecto por mucho tiempo. Retenía en su memoria los conocimientos de la religión como su propio nombre. Asiduo en el cuidado de los campos y ganados, no usó de ninguna excusa para el trabajo ni en beneficio propio ni de la fundación.

No sólo era destacable su inclinación hacia el cristianismo, sino también su carácter monógamo, abstemio y trabajador que lo convertía en un hombre probo y un caso excepcional entre los indios. Por último, este cacique tenía otra gran virtud, ya que era consciente de su lugar subordinado frente a la autoridad jesuita:

Ychoalay, distinto a los suyos en todas las otras cosas, se prodigaba por propia voluntad en todo tipo de trabajo. Muy enemigo de la adulación y de la especulación en provecho propio, se mostró voluntarioso para con los Padres en cualquier trabajo. Esto yo lo he comprobado cuando lo llevé como compañero en caminos de muchos días por molestas soledades. *Reclamaba para sí las partes propias de los sirvientes, y todas las cumplió bien* (Dobrizhoffer [1784] 1969: 147, el destacado es nuestro).

Por su parte, Paucke cultivó un vínculo cercano con Aletin y Nevedagnac, dos de los caciques principales de San Javier, asegurándose por su intermediación la movilidad de la mano de obra indígena para diferentes labores, para la protección de la reducción y para que se erigieran como exponentes del cristianismo y la civilización en la reducción. En relación al primero, Paucke (2010: 195) lo consideraba “un buen ayudante que aconsejaba a los indios y me procuraba en seguida un indio o más en cuanto yo necesitaba un ayudante para esto o aquel trabajo”. Sobre Nevedagnac, que luego tomaría el nombre cristiano Domingo, Paucke da cuenta de su cordialidad para hablar y de su fidelidad hacia los padres. Exalta su predisposición hacia el trabajo y hacia la vida cristiana, ya que se bautizó prontamente, al poco tiempo de reducirse:

Este indio era tan ávido de saber fundamentalmente todo, especialmente en asuntos de la fe que en días de domingo y de fiestas en que los indios tras el servicio divino terminado cabalgaban habitualmente a cazar, él permaneciera y se quedara frecuentemente por dos a tres horas y asiduamente indagaba todo en lo que él, por no bastante informado, tenía alguna duda. Él me confesó que muchas veces estaba echado sin dormir pensando hasta medianoche, comparaba su anterior vida con la actual y conocía que él había asemejado más a un animal que a un ser humano; a la vez él deploraba no haber sido llevado más antes al reconocimiento de su ignorancia (Paucke 2010: 240).

Luego agrega que “En este Nevedagnac y en Aletin teníamos dos buenos camaradas que nos hicieron casi insensibles todos los contratiempos. Sus familiares y todos los de su parcialidad se conducían tan moral y respetuosamente que fueron un espejo para otros” (Paucke 2010: 241). Frente a estos dos “buenos caciques”, Paucke dice lo siguiente con respecto a Cithaalin: “Yo no deseaba nada más con mayor celo que llevar a un buen camino a Cithaalin pero esto costaba mucho esfuerzo y trabajo. Porque como él era tan altanero, creía ser siempre contrario a su honor el venir a ser un cristiano” (Paucke 2010: 221).

Este misionero escribe también sobre sus mediaciones entre los diferentes caciques de San Javier. Relata, por ejemplo, la ocasión en la que Cithaalin y Aletin tuvieron un

enfrentamiento a causa de la yerba mate que cada uno recibía de parte de los misioneros:

Como él [Cithaalin] notara que Aletin recibía mucho más que él, tuvo la curiosidad de preguntar por qué ocurría esto. El P. Burges contestó porque Aletin ya era un cristiano, se absténía de la chicha [y] a la vez iba al trabajo, atendía al bien del pueblo y compelía los indios al trabajo; por este motivo para que también la gente que trabajaba junto con él tuviera para beber, se le daba mayor cantidad. Si Cithaalin hiciera al igual, compeliera sus indios al servicio divino y al trabajo y se hiciera bautizar, habría de recibir también una porción mayor, especialmente si dejara de beber otras bebidas. [...] *esto había ocurrido adrede para despertar en Cithaalin una envidia contra Aletin que le inclinara a mejores pensamientos* (Paucke 2010: 229, el destacado es nuestro).

Finalmente los misioneros lograron en parte su objetivo, ya que, relata Paucke, Cithaalin aceptó disponer de veinte de sus indios para los trabajos que fueran necesarios, y a cambio, recibió una mayor ración de la yerba.

Paucke también comenta sobre otra ocasión en la que los padres intentaron inducir a Cithaalin a buscar el bautismo. Todo comenzó cuando Aletin recibió una vara de capitán y Cithaalin se quejó porque él no había recibido ninguna, Paucke le respondió: “La vara es un signo de distinción en que los gobernantes han colocado a Aletin porque él se ha ocupado en trabajar por el establecimiento del pueblo, en inducir sus familiares y adeptos al bien y haber aceptado el santo bautismo” (Paucke 2010: 242). A partir de ese momento, cuenta este jesuita, Cithaalin comenzó a interesarse más por las cuestiones de la fe y finalmente aceptó su evangelización. Señalamos, como decíamos anteriormente, que en el relato de los jesuitas se hacen evidentes los mecanismos de control político y manipulación de los liderazgos indígenas en el contexto de la reducción.

Por último, resta comentar que esta política de exaltar a determinados liderazgos fue también perseguida por las autoridades coloniales, deseosas de centralizar lo más posible la autoridad indígena, llevando a cabo la misma estrategia de vanagloriar a ciertos líderes proclives a la lealtad mientras que difamaban, negaban o rechazaban a los caciques que no aceptaban la subordinación.

Mediación en conflictos dentro de las comunidades

Al leer las fuentes hemos identificado diversas situaciones en las que los padres jesuitas actuaron como intermediarios en distintos tipos de conflictos dentro de la comunidad. Comenzaremos señalando algunos episodios de violencia en los que los misioneros mediaron entre distintos individuos de la aldea.

Paucke (2010: 207) relata un episodio en el que, en medio de una ceremonia de borrachera, se produjo un tumulto y un indio fue herido por las lanzas de otros dos:

Yo acudí presuroso en este peligro, llevé conmigo agua para bautizarlo en este apremio, en este peligro tanto a mí como al herido. A la vista de esto los furiosos monstruos borrachos se alejaron en seguida y se detuvieron a lo lejos, gritaron contra Aletin y sus gentes que se aproximaran a ellos y combatieren con ellos. Aletin se dominó y quedó a mi lado. Ínterin yo hablé al herido y él pidió ser bautizado. [...] le bauticé e hice cuanto pude de meterle los intestinos en el vientre [...] yo le cosí la herida e hice llevarlo a su choza. [...] en catorce días él estuvo curado por completo. Más tarde supimos que todo el alboroto lo había causado nuestro Cithaalin emborrachado y había ordenado a otros matar a este indio. ¿Qué debíamos hacer nosotros los misioneros? Tuvimos que callarnos para que todos los indios del partido de Cithaalin no abandonaran la reducción. Pero en tiempo oportuno y en buena ocasión le pégue al Cithaalin una discreta reprimenda y le demostré cuánta desgracia podría ocurrir a su gente por la embriaguez de él.

Vemos aquí, entonces, cómo el misionero actuó primero al calor del conflicto, interponiéndose entre los “furiosos monstruos borrachos” y luego estratégicamente, reprendiendo al instigador de la violencia pero no al resto de su grupo. En medio de estos dos momentos, el relato deja explícito otro aspecto importante de la mediación: ella no era siempre posible ni automática, en reiteradas ocasiones los padres misioneros debían retirarse del conflicto o “callar” para evitar reacciones desmedidas por parte de los indios, como el abandono de la reducción. En este sentido, señalamos que si bien ellos podían desempeñar el rol de árbitros e intermediarios, estas acciones no eran automáticas sino reflexivas y voluntarias. Por otra parte, nótese también otra cuestión en la que haremos hincapié más adelante, y que tiene que ver con la multiplicidad de tareas que desempeñaba el misionero: en este caso Paucke no sólo actúa como mediador en un conflicto, sino que también se desempeña como médico cirujano. En este sentido, Justo (2011: 160) plantea que, si bien la Compañía no permitía a sus miembros doctorarse en medicina, sí entendía a esta práctica dentro de los “saberes de la conversión”, ya que los conocimientos médicos eran fundamentales por las constantes pestes y, agregamos, la violencia intra e interétnica.

Paucke (2010: 208) narra otro incidente que lo tuvo como mediador, junto al padre Burgés, en un conflicto al interior de una familia. El episodio se produjo cuando el indio Otepandagaiguín mató a su mujer al volver de una borrachera.

Nosotros [los misioneros] tuvimos que hacer durante la noche para apaciguar los amigos y hermanos de la asesinada pues ellos estaban tan irritados que en esa misma noche quisieron vengar la muerte de su hermana y parienta [...]. Enseguida arreglamos con nuestro fiel cacique Aletin que él interviniere con su tropa y ocupara la plaza de la reducción en caso de un naciente tumulto. Ínterin íbamos por separado por el pueblo, de choza en choza, y les instábamos que no prestaran una ayuda a los amigos de la asesinada ni se pusieren de parte del asesino.

Según cuenta el autor de *Hacia allá y para acá*, él y Burges lograron finalmente encaminar al asesino, que fue bautizado y logró expiar su castigo. Asimismo, lograron que los parientes de la víctima lo perdonasen, sobre todo el hermano de la mujer quien fue asimismo bautizado:

Mas yo y el P. *Burges* nos encaminamos hacia él [Otepandagaiguin] y le condujimos a nuestra vivienda, donde este indio comenzó a llorar de corazón, reconoció su precipitación y prometió conducirse más morigerado desde ahí en adelante. Poco después él fue bautizado y recibió el nombre de *Leandro*. El más encarnizado de los parientes fue el *indio Anigcique* el que al poco tiempo fue inducido también a perdonar por completo al asesino de su hermana, se hizo cristiano y recibió el nombre de *Petrus* (Paucke 2010: 208).

Según este relato los misioneros lograron reconciliar a las partes e impidieron la revancha violenta; a su vez reencauzaron al asesino, acercándolo a la vida cristiana por medio del bautismo.

Paucke brinda otro ejemplo en el que observamos al misionero como mediador en los vínculos intracomunitarios y que se relaciona con su manipulación en la relación entre padres e hijos. Por ejemplo, observamos la estrategia de recurrir a los niños para llegar a sus padres, fundamentalmente a través de la enseñanza de la música:

Los indios, especialmente los padres de mis músicos, estaban muy contentos; los asistentes a la santa misa fueron más numerosos y los aún no bautizados concurrían diariamente para escuchar la música. En una palabra, *mis músicos fueron las añagazas a cuya voz los indios acudían frecuentemente a la iglesia [...].* [Gracias a la musical] Desde ahí en adelante nosotros los misioneros ya no teníamos tan gran dificultad en reunir los niños en la escuela y en la doctrina cristiana como anteriormente. Ocurría que sin embargo algunos niños se rehusaban y preferían mucho más correr por el campo o se entretenían con jugar y tirar flechas que aparecer en la escuela. ¿Qué hicieron los padres? Ellos buscaban sus hijos, los tomaban de las manos o también los arrastraban por el suelo hasta nuestra vivienda a los que se rehusaban (Paucke 2010: 205, el destacado es nuestro).

La enseñanza de la música fue una eficaz herramienta para atraer a los niños y llegar mediante ellos a sus padres, un artilugio para la evangelización de la comunidad. Más allá de esta herramienta, constatamos que Paucke se propuso un constante y perseverante trabajo educativo de los niños, más permeables a los cambios culturales que los adultos, para ganarse, a partir de allí, la confianza de sus padres y familiares. Como dato de color, Paucke comenta que logró hacerse amigo del *revoltoso* Cithaalin mediante el acercamiento a sus hijos y la educación.

Tenemos muy pocos indicios acerca de las estrategias de Dobrizhoffer para acercarse a los indios y alcanzar su evangelización. Eso tiene que ver –como ya mencionamos en otra parte y volveremos a señalar en el capítulo siguiente– con el escaso interés que el propio jesuita asignó a este tipo de datos en la escritura de su crónica. Aquí, enton-

ces, observamos nuevamente la preponderancia de la impronta personal para cumplir con los objetivos de evangelización que les imponía su rol de misioneros.

Otra problemática cotidiana con la que debieron lidiar los misioneros fue la alta movilidad de los indios reducidos hacia tierra adentro. Como ya mencionamos en el capítulo anterior, tanto los mocovíes de San Javier como los indígenas de las cuatro reducciones abiponas siempre contaron con una gran autonomía y movilidad para entrar y salir de los pueblos. Frente a la decisión de un cacique y su grupo de abandonar la reducción, no había palabras, regalos ni armas que pudieran retenerlos (Dobrizhoffer [1784] 1969, Paucke 2010, Lucaioli 2011). Una de las razones frecuentes del abandono de los pueblos era la falta de ganado para alimentarse. En este sentido, Dobrizhoffer manifiesta:

Los bárbaros no pueden ser encerrados en los límites de una reducción ni es posible impedírseles las correrías a las que están habituados desde niños si se les niega el alimento. Pues también a las fieras, cuando las encerramos, les ofrecemos la comida a la que están acostumbradas. En Europa los maestros alimentan a sus discípulos, en América los indios tienen a los misioneros como maestros mientras saben que éstos los alimentarán. Y nos darán la espalda a nosotros y a la reducción en cuanto se vean sin alimentos. Supieron que deambulando fuera de ella siempre conseguirían comida, cazando o robando. Consideran que les está permitido, como a las fieras del campo, tomar todo lo que produce la liberal naturaleza, todo lo que les ofrecen los predios de los españoles. De este modo era su cotidiana y siempre repetida queja: que ellos, como amigos de los españoles, pasaban muchas veces más hambre que en otro tiempo en sus escondites (Dobrizhoffer [1784] 1969: 264).

Aquí, entonces, volvemos a ver la siempre problemática tirantez entre las promesas de españoles y las contribuciones que finalmente otorgaban. Los indios sabían que los padres no podían prohibirles en la práctica los movimientos hacia tierra adentro, e incluso ante la escasez de alimentos, la caza de animales salvajes podía transformarse en una buena herramienta de subsistencia. Es interesante reparar en el accionar de los misioneros luego de que un grupo grande de indígenas abandonara una reducción, puesto que se estaba poniendo en peligro la paz interétnica y la propia eficacia del proyecto jesuita. En algunos casos, el padre misionero daba aviso a las autoridades coloniales y éstas montaban entradas punitivas tierra adentro para intimidar a los indígenas y lograr que volvieran por “su propia voluntad” (Lucaioli 2011). Vemos aquí, nuevamente, que el padre misionero era quien se encargaba de dar aviso a las autoridades sobre cualquier irregularidad que pudiera poner en peligro la estabilidad reduccional.

En general los jesuitas evitaron perseguir ellos mismos a los indios, tal vez porque eran conscientes de que carecían de la autoridad suficiente para hacer que los fugados volvieran al enclave reduccional, o quizás porque esa era una tarea que le correspondía en teoría a los funcionarios coloniales. En una carta del Padre Provincial de la Com-

pañía de Jesús al Gobernador, fechada en febrero de 1764, se expresa que “los doctrineros no tienen fuerzas para castigarlos ni para sujetarlos, porque no los obedecen, se van cuando se les antoja y vuelven cuando quieren”²². De esta manera, se observa que los padres sabían que no podían evitar que los indios salieran de las reducciones para cazar o para llevar a cabo ceremonias que incluían la ingestión de bebidas producidas con algarroba fermentada, lo que causaba grandes borracheras. Tanto Paucke como Dobrizhoffer se lamentan en sus obras por no haber podido frenar estas actividades que implicaban la continuidad de prácticas “salvajes”, como los rituales paganos y el nomadismo. Sobre esta cuestión volveremos en el capítulo siguiente, cuando nos enfoquemos en los aspectos simbólicos y culturales de la mediación jesuita en las reducciones del Chaco.

Otro ejemplo de la circulación de los indios reducidos hacia tierra adentro lo aporta el padre Klein en carta al gobernador Cevallos, fechada el día 11 de noviembre de 1758. Klein relata las causas de la deserción del cacique Naaré y sus indios allegados de la reducción de San Fernando:

los indios abipones de San Fernando desampararon su pueblo, que no es otro sino la gran falta de carne que padecieron por 3 años acá, de modo que a veces por dos y 3 meses no probaron nada de carne de vaca, sino se mantuvieron de solo las raíces y frutas del monte, después de haber gastado todo el maíz de sus chacras y viendo que esto iba siempre adelante y que no venía otro ganado sino algunos toros flacos, de que se enfermaba la gente, se aburrieron del pueblo y se fueron poco a poco unos tras otros al campo en busca de su comida, da ahí nació que se juntaron algunos de ellos con los cimarrones y volvieron a hacer hurtos y muertes en el camino de Santiago como antes; y viendo los que estaban con nosotros que a los alzados les iba bien y que nadie castigaba los robos y muertes que hacían y por otra parte que el hambre en el pueblo siempre proseguía y que los vecinos de esa ciudad [Corrientes] no les socorrián con ganado para su manutención como al principio de su fundación les habían prometido, se resolvieron al fin todos así el cacique Naare como todos los demás de desamparar el pueblo y de vivir como antes, y lo ejecutaron a fines del mes de agosto²³.

En este caso, los funcionarios coloniales se desentendieron de la tarea de perseguir y hacer regresar a los indios fugados, dado que la mayoría de ellos estaban ya evangelizados. En una carta de T. Arnau al gobernador Cevallos, se plantea que:

Más al considerar los bautizados, párvulos y adultos que entre los sublevados había objeto digno de la consideración del celo de un misionero; tantee el ánimo del Padre

²² Capítulo de carta por el padre Provincial de la Compañía de Jesús al Gobernador, con fecha de 17 de febrero de 1764. AGI, Buenos Aires 49.

²³ Carta de José Klein a Pedro de Cevallos. Corrientes, 11 de noviembre de 1758. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

Joseph Clain sobre este asunto, por si se hallaba con ánimo de seguirlos a fin de hacerles retroceder: y me respondió que ya estaba determinado a ello, y que sólo aguardaba mi aprobación. Facilitome su celo la empresa, apoyándola con el amor que los abipones todos le tenían, no sólo los que había tenido a su cuidado pero aún los demás que vagueaban por el Chaco; y que aún la nación de los mocovíes lo conocían y que no recelaba daño alguno en su persona²⁴.

El padre Klein, entonces, fue el encargado de ir a buscar a los desertores. Este misionero se encontraba ausente de la reducción, visitando una estancia de la Compañía; sin embargo, apenas se enteró de la huida se ofreció para emprender la búsqueda de los desertores tierra adentro:

luego que supe que se habían ido los indios me ofrecí y me fui con aprobación de mi superior tras ellos con sólo un peón y dos indios, que al mismo tiempo por casualidad o por mejor decir por especial providencia de Dios se habían venido a mi casa a visitarme, cuando yo estaba por salir en busca de ellos; guiaronme estos hasta que llegué a la toldería de Naaré, en donde los hallé como una 40 leguas tierra dentro metidos entre los montes y lagunas inaccesibles²⁵.

Finalmente Klein logró convencer a Naaré y sus seguidores para que volvieran a San Fernando, pero los indios impusieron condiciones:

prometiéronme luego casi todos de volverse al pueblo, y de obedecerme más en adelante, que no antes a cuyo fin después de 5 días que me había quedado con ellos se vino conmigo el cacique mismo con otros indios hasta aquí a las corrientes en donde delante de Don Nicolás [Patrón] y delante de mi prometió de nuevo que se volverían con toda su gente al pueblo con tal que le proveyesen mejor que antes con ganado y que defendiesen a los suyos [...]. Prometióle Don Nicolás uno y otro con tal que no volviesen más a hacer maldades, volvióse con eso el indio muy contento a los suyos²⁶.

Lucaioli ha observado en este tipo de fugas una estrategia de presión y coerción para que los hispanocriollos “cumplieran con su parte de lo pactado –como las donaciones de ganado, que nunca dejaban conformes a los caciques reducidos–, redefinir aquellos términos o lograr nuevos beneficios a cambio de su regreso” (2011: 161).

²⁴ 10/9/1758. Carta de Tomás Arnau a Pedro de Cevallos. Corrientes, 10 de septiembre de 1758. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

²⁵ Klein, Op. Cit.

²⁶ Klein, Op. Cit.

Mediación entre los indios y otros misioneros

Por último, encontramos en el relato de Paucke otro nivel de mediación al interior del pueblo: en varios pasajes se posiciona como mediador entre los padres Burges y Canela y los indios de San Javier:

Si bien el P. Burges y el P. Canelas se trataban muy amablemente con todos los indios, yo había conquistado sin embargo en corto tiempo a los indios en tal forma que pude obtener de ellos casi más que ambos. *Ocurría a veces que ellos les hablaran demasiado acremente por lo cual algunos indios quedaban descontentos; ahí tuve que ser el intermediario y a la vez logré una reconciliación [...] En realidad ellos querían al P. Burges pero por dichas circunstancias estuvieron frecuentemente descontentos con él; entonces tuve que arreglar todo otra vez como intermediario lo que ha gustado al P. Burges. Los indios venían también con mayor confianza a mí porque sabían que entre ellos y su párroco se produciría una rápida reconciliación por mí* (Paucke 2010: 195, el destacado es nuestro).

Aquí, entonces, volvemos a destacar la importancia del carisma personal de Paucke y su preocupación por mantener vínculos estrechos con los indios reducidos, lo cual le permitía desplegar múltiples estrategias de acción y fortalecer su influencia sobre ellos. Esta situación incluso habría llevado a Paucke a mediar en posibles conflictos entre los indios reducidos por una actitud del padre Canelas que él consideraba inoportuna: la entrega de regalos y vestimentas a un selecto grupo de jóvenes del círculo predilecto de ese misionero. Frente a esto, Paucke habría optado por tomar ciertas acciones en contra de su colega, denunciando este accionar frente a sus superiores: “Como yo no podía remediar esto de otro modo, informé a P. Provincial del cual llegó una prohibición de proporcionar algo [especial] a sus muchachos salvo que fueren hijos de caciques a los cuales correspondía distinguir especialmente de los comunes” (Paucke 2010: 441).

A lo largo de este capítulo hemos abordado diversas situaciones en las que los padres jesuitas mediaron dentro de la vida reduccional. Señalamos que la intermediación de los misioneros en ese contexto se dirigía a conciliar conflictos de múltiple procedencia que involucraban a numerosos actores sociales: caciques, indios del común, padres e hijos, esposos y, también, a los otros misioneros de la Compañía de Jesús con los cuales compartían la aventura de evangelizar a los indios del Chaco.

Habiendo presentado las instancias “hacia allá” y “para acá” de la mediación jesuita en la frontera sur del Chaco, en el siguiente capítulo nos sumergiremos en el terreno de los imaginarios simbólicos. Proponemos que los misioneros, y más específicamente Dobrizhoffer y Paucke, actuaron en este plano como puentes entre culturas. Nos interesa señalar que este papel no se reduce a su estancia en el territorio chaqueño puesto que consideramos que sus obras, escritas tras la expulsión, continuaron trazando relaciones entre la cultura nativa y la occidental de una manera particular y para nada azarosa.

5

MEDIACIONES JESUITAS ENTRE UNIVERSOS CULTURALES

En los capítulos anteriores hemos planteado que los misioneros jesuitas ejercieron como mediadores en diversas circunstancias y frente a múltiples actores sociales, tanto hacia afuera del ámbito reduccional como en su interior. En este capítulo analizaremos esta mediación en términos simbólicos, a partir de dos ejes o campos de aplicación. En primer lugar, abordaremos cómo la doctrina y la enseñanza funcionaron como cuña entre las cosmovisiones indígena y occidental, promoviendo y acompañando el pasaje del llamado “salvajismo” a la “civilización”. Por otro lado, realizamos un análisis de las obras de Dobrizhoffer y Paucke, entendiendo que se trata de relatos surgidos en la intersección de varias dimensiones: un paradigma cultural occidental en contacto con la cosmovisión indígena, la empresa cristiana sobre el paganismo de los grupos nativos y la puja entre la supuesta naturaleza y la cultura.

Del “salvajismo” a la “civilización”

En este plano simbólico, los misioneros se instalaron como mediadores y guías del paso entre la cosmovisión nativa y la forma de vida nómada de los cazadores recolectores, por un lado, y el cristianismo y el sedentarismo propios de la sociedad occidental, por otro. Buscaban “cultivar las almas” de los indios, en la doble acepción que implicaba instruir y civilizar, pero también encaminarlos hacia el trabajo agrícola y el sedentarismo (Scala 2015: 51). En este sentido, se erigieron como puentes que promovían el pasaje del “salvajismo” hacia la “civilización”; de la naturaleza hacia la cultura; del indio como “fiera salvaje” al indio cristiano y civilizado. Al respecto, dice Dobrizhoffer ([1784] 1969: 114): “Consta con qué tolerancia, con qué sagacidad y prudencia, con qué dedicación al trabajo, han transformado [los misioneros] a estas fieras en hombres, a estos bárbaros en cristianos, han inculcado la verdad en sus espíritus y han curado sus cuerpos”.

En esta doble función de catequizar y civilizar a los “salvajes” chaqueños, era menester sedentarizarlos, organizarlos espacial y temporalmente y enseñarles la discipli-

na del trabajo. Tanto las reducciones jesuitas como posteriormente las franciscanas buscaron emprender “una educación cultural integral del indígena para ‘integrarlo’ al estatus de ‘cristiano’, o sea, de un ser civilizado y redimible; una conversión total para transformarlo en un ser útil a la sociedad” (Wright 2003:138). El paganismo, el nomadismo, la ociosidad y la haraganería eran las principales prácticas culturales que se debían erradicar para poder encauzar a los grupos guaycurúes “en el correcto orden del mundo según la visión europea y mercantilista de la época” (Iparraguirre 2011: 75). Para llevarlos hacia esa vía, era necesario primero disciplinar sus acciones, controlar sus prácticas culturales e imponerles la temporalidad propia de la sociedad europea, tarea difícil que Paucke pudo lograr relativamente en el contexto de San Javier, mientras que Dobrizhoffer prácticamente no pudo llevar a cabo en sus distintas experiencias misionales con los abipones.

Paucke se embarcó en una búsqueda constante en pos de la “civilización” de los mocovíes, aunque sus métodos implicaron una gran cuota de tolerancia y de graduallismo. Entendía que para acercar a sus indios a la fe cristiana y a los modos de vida civilizados debía tener paciencia y buscar diferentes vías de acceso que los motivaran a aceptar su instrucción. Como comentamos anteriormente, este jesuita llegó al pueblo años después de su fundación, que había ocurrido en el año 1743, por lo que el mismo ya se encontraba en pleno funcionamiento. Rápidamente se amoldó a las tareas que le encomendaba F. Burgés, su superior, hasta que unos años después quedó al mando de la reducción. Haber permanecido hasta la expulsión en una misma misión le permitió un contacto cotidiano y a largo plazo con los nativos reducidos, con los que pudo desarrollar relaciones personales y afectivas y emprender proyectos civilizatorios de larga duración. Su carisma fue determinante desde sus inicios en San Javier, logrando incluso imponerse como mediador entre los antiguos misioneros y los mocovíes, como ya hemos observado.

En *Hacia allá y para acá* podemos encontrar decenas de situaciones en las que Paucke describe sus estrategias para lograr un contacto estrecho con los indígenas y que, paralelamente, acercaban las distancias entre las culturas indígenas y occidental. Uno de esos artilugios, como ya planteamos, fue el uso de la música. Este misionero logró formar un coro que realizaba presentaciones en la ciudad de Santa Fe para los vecinos hispanocriollos, llegando incluso a viajar con el mismo a Buenos Aires. Asimismo, Paucke buscó modificar algunas prácticas culturales nativas, por ejemplo, la ingesta de bebidas alcohólicas. Para lograrlo, implementó el fomento del *te paracuario* (yerba mate) que se repartía después de misa. Así, logró que se alejaran por un tiempo de las borracheras por consumo de la chicha ceremonial y, a la vez, que asistieran a la iglesia. Sin embargo, su relato deja entrever que los indios buscaban ardides para conseguir la yerba sin recurrir a la ceremonia religiosa:

no estaban presentes durante el rosario pero en cuanto notaban que iba a terminar, se deslizaban desde sus chozas y corrían a nuestras viviendas en busca de yerba; pero como pronto apercibimos este abuso, dábamos sólo a aquel de quien sabíamos de seguro haber estado en la iglesia junto a nosotros (Paucke 2010: 228).

En el fragmento anterior podemos percibir el ejercicio de constante negociación entre los misioneros y los indios reducidos: los primeros fijaban ciertas condiciones, pero los indios buscaban torcerlas o mejorarlas, entonces los jesuitas imponían nuevas reglas:

primero que para el recibo de ésta ya no dejaríamos presentarse a nadie que no hubiera concurrido a la iglesia y al trabajo. Segundo que quienes desde ahí en adelante se sirvieran de su chicha [...] o de sus bebidas embriagantes no deberían esperar que recibirían alguna yerba pues esta bebida, por costar dinero, no podría ser para otros sino para aquellos que por su ayuda en los trabajos a beneficio de la comunidad contribuyeren en algo (Paucke 2010: 228).

Este caso refuerza la noción –que hemos trabajado en capítulos anteriores– del misionero como distribuidor de bienes y organizador del trabajo dentro de la reducción. En ese sentido, Paucke también se empeñó en la enseñanza de oficios, para inculcar a los indios la disciplina del trabajo sedentario y metódico. Su estrategia fue la de predicar por medio del ejemplo, desempeñándose él mismo en las diferentes actividades –construcción, carpintería, labranza– para que los nativos pudieran copiarlo:

cuando los indios vieron que yo no reparaba en trabajar en el barro, comenzaron algunos a ayudarme; pero yo traté de atraer a otros y animarlos a trabajar [...]. Hice todo para incitarlos, en parte por la amabilidad, en parte por los regalos, para que ellos vencieren por lo menos la primera dificultad. A veces echaba a perder algo o lo inutilizaba a propósito para que lovieran los indios (Paucke 2010: 186).

La enseñanza de las labores agrícolas estuvo en el centro del interés de Paucke. Sabemos, sin embargo, que la agricultura no tuvo en las reducciones el resultado esperado por los misioneros (Nesis 2005, Luaioli 2005, Paz 2005). Scala (2015: 66) propone, en este sentido, que posiblemente la agricultura haya sido utilizada en San Javier “para inducir a los mocoví al sedentarismo, para acercarlos a la fe católica y evitar que se relacionen con los españoles de las ciudades”. Paucke no sólo describe las tareas agrícolas que intentaba inculcar entre los mocovíes de San Javier, sino que también ilustra una escena en donde se observan la trilla, el guardado del trigo y el arado con ganado vacuno (Imagen 1).

Comparando las labores que menciona Paucke con las del escrito de Dobrizhoffer, encontramos que a este último le resultaron mucho más complicadas dichas tareas entre los abipones, ya fuera por su falta de carisma, por la inconstancia de sus estadías en las distintas reducciones, por la falta de recursos económicos y humanos o, quizás, también por los conflictos armados entre distintos caciques que hacían peligrar la continuidad de los pueblos. En su crónica se lamenta porque, mientras fue misionero en el Santo Rosario,

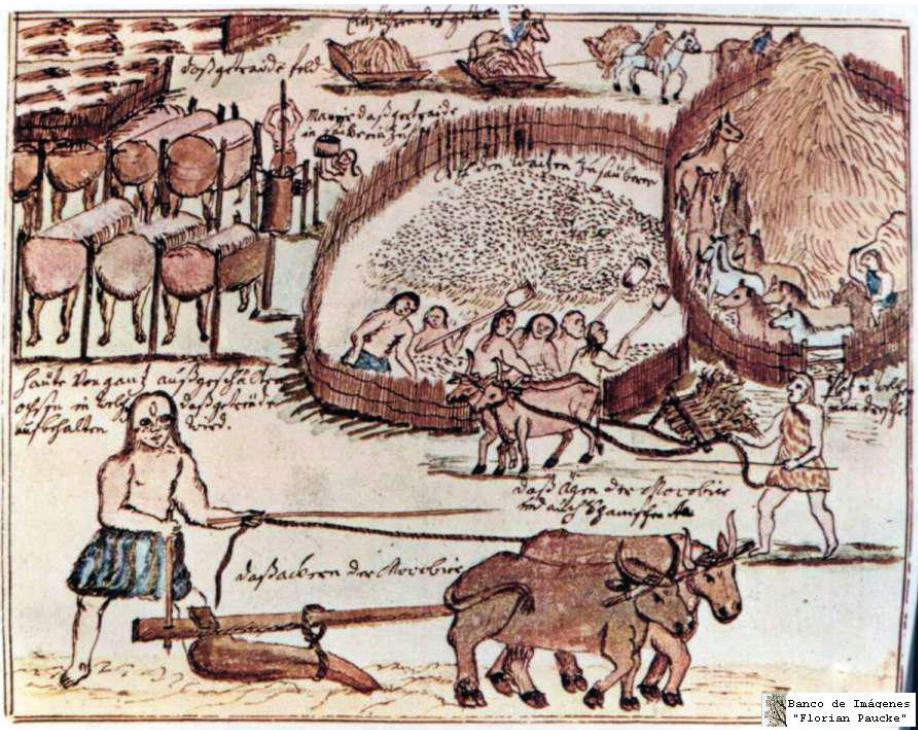


Imagen 1. Indios Mocoví trabajando la tierra. Lámina del padre Florián Pauke.

Fuente: Banco de imágenes Florián Pauke, Archivo General de la Provincia de Santa Fe.

instaba a los abipones a cultivar los campos, pero en verdad carecían de los elementos necesarios para la agricultura. Teníamos muy pocos bueyes aptos para el arado, las hachas y otros instrumentos de hierro que se usan para carpir los campos eran escasos y deteriorados por el largo uso; las más de las veces nos faltaban las mismas semillas [...]. El mismo campo, tal como a primera vista me había parecido, no resultaba apto para las plantaciones, ya que abundaba en greda (Dobrizhoffer [1784] 1969: 284).

De esta manera, los logros en cuanto a la enseñanza de las labores agrícolas y ganaderas eran limitados y, al menos para la citada reducción, no permitían ni siquiera alcanzar el autosustento. En San Javier las condiciones habrían sido considerablemente mejores.

En el plano espiritual, en cuanto a las tareas misionales propiamente dichas, Dobrizhoffer señala que

transformar a estos bárbaros en cristianos fue trabajo más lento y de mayor arte que modelar una estatua de Mercurio de una estaca, y no te admirarás en absoluto de que a tan grandes esfuerzos de nuestros hombres hayan respondido frutos tan pequeños, los cuales no obstante no deben despreciarse si se sopesa la dificultad de la obra (Dobrizhoffer [1784] 1969: 351).

Es probable que este fragmento apunte en parte a subrayar las dificultades de la empresa para enaltecer la labor jesuita; no obstante, otras fuentes como las Cartas Anuas de las reducciones del Chaco²⁷ indicarían que los logros evangélicos entre los abipones fueron menos significativos que los alcanzados con los mocovíes²⁸. Recordemos también que Dobrizhoffer misionó durante varios años con los grupos guaraníes, lo cual pudo haber influenciado en el tenor negativo de la comparación con la tarea emprendida entre los abipones, quienes se mostraban menos dóciles y menos dispuestos a adoptar costumbres cristianas: “estos indios mantuvieron con tenacidad algunas de las costumbres que el pueblo recibiera de sus mayores, considerándolas como verdaderas leyes” (Dobrizhoffer [1784] 1968: 101).

Aquí surge un aspecto que nos resulta interesante: Dobrizhoffer reconoce el carácter parcial y reversible de la tarea realizada por los jesuitas en las reducciones. Mientras otros colegas misioneros e incluso investigadores especializados –como señala Wilde (2011)– consideran la evangelización y adquisición de ciertas prácticas civilizatorias en el contexto misional como una transformación permanente, este misionero opina que, después de algún tiempo fuera de una reducción, los abipones volvían a su “estado de naturaleza”: “fuera de la misión, revivió en ellos la primitiva barbarie y fueron olvidando paulatinamente el conocimiento de la religión y la disciplina de costumbres que habían bebido con tanto trabajo” Dobrizhoffer ([1784] 1969: 353). La mirada de Paucke sobre la naturaleza de la evangelización difiere radicalmente de la de su compañero, reforzando el carácter definitivo de la conversión:

un indio bautizado, aunque en lo demás despreciado entre ellos, parece tener otro aspecto después de haber recibido el santo bautismo. Yo no hubiera creído tanto a mi experiencia como cuando supe por los españoles que ellos reconocían en las caras quién era bautizado o nobautizado aunque todos eran iguales entre sí en la vestimenta, representación exterior. [...] Parecía como que la merced recibida en el santo bautismo les refulgíere desde los ojos. Yo mismo notaba que aún los no bautizados parecían más salvajes y más huraños que los bautizados, pues aquellos no eran tan alegres ni tan hogareños; no sólo sus gestos sino también toda su postura y figura indicaban un salvajismo, cuando al contrario en los bautizados se notaba una vivacidad y una animación decidida (Paucke 2010: 221).

No obstante, la evangelización de los indios infieles fue una tarea emprendida de manera compartida por todos los jesuitas en los distintos espacios de la colonia. Asimismo, ciertas actitudes indígenas fueron igualmente censuradas por la mirada cristiana. Basándose en los cánones europeos, los misioneros se propusieron refor-

²⁷ Cartas Anuas de las reducciones de San Javier, San Jerónimo, San Fernando y Concepción en BNRJ – MS 508 (33), varios documentos.

²⁸ Scala (2015) analiza esta variable en función del número de bautismos ocurridos en San Javier y San Jerónimo, notablemente más significativos entre los mocovíes que entre los abipones.

mar muchas prácticas sociales y culturales, fundamentalmente las que dentro de su esquema de conocimiento resultaban abominables, como la poligamia, las prácticas chamánicas y el infanticidio, consideradas como muestras de la vida bárbara y alejada de la civilización (Vitar 2001b y 2003). Sobre el primer punto, tanto Paucke como Dobrizhoffer dan cuenta de los esfuerzos jesuitas por lograr el repudio a las esposas y la sexualidad no regida por el matrimonio, tratando de inculcar en los hombres el sacramento del matrimonio y la monogamia. Ambos autores coinciden en que la prohibición de la poligamia habría sido una de las razones que explicaban el rechazo de los hombres hacia el cristianismo:

Fue para muchos obstáculo para abrazar la religión y para otros motivo de abandonarla, el hecho de constreñirse a un solo vínculo conyugal. Las mujeres jóvenes no sólo aprueban la ley de Cristo, sino que la aplauden; y convencen a sus maridos de que a los maridos ya bautizados no les está permitido en absoluto tomar otra mujer o abandonarla. Las viejas por lo contrario, tenidas como maestras de las costumbres, sacerdotisas del culto y oráculos del pueblo, siempre se opusieron tenazmente a los progresos de la religión ya que, cuanto más miembros de su pueblo se adherían a Cristo, perdían más autoridad y sentía menoscabo su arte (Dobrizhoffer [1784] 1969: 362).

Si nos guiemos por el fragmento anterior, mientras que las mujeres jóvenes accedieron con relativo entusiasmo a la conversión, persiguiendo la vida monogámica con sus maridos, los hombres y las mujeres mayores habrían impuesto resistencias, unos porque querían mantener su vida poligámica y las otras porque veían en el catolicismo la posibilidad de perder su propio capital simbólico en la comunidad (Vitar 2001a). Creemos que estas actitudes se podrían comprender mejor a la luz de las transformaciones políticas y la adaptación de los liderazgos indígenas que ya hemos mencionado. Mientras que los líderes “tradicionales” veían en las nuevas costumbres cristianas el socavamiento de los pilares en donde se asentaba su autoridad –entre ellas, la poligamia como capital político, social y económico–, los jóvenes aspirantes podían encontrar, en la opción cristiana y en el aval de los jesuitas, nuevos caminos hacia el liderazgo y el ascenso social. Ya hemos señalado anteriormente que, en su mayoría, eran caciques secundarios los que se acercaban a solicitar reducción, evidenciando esta posible tendencia de los jóvenes a inclinarse por las nuevas posibilidades de la coyuntura colonial. Además, esta cita nos permite señalar otro aspecto combatido por los jesuitas de igual forma a lo largo del continente americano, nos referimos al chamanismo religioso practicado por hombres y mujeres indígenas y considerado por los hispanocriollos como una demostración de la herejía y la falta de conocimiento de la verdadera religión.

En el tomo II de su obra, Dobrizhoffer describe exhaustivamente el rol de los chamanes –hombres y mujeres– entre los abipones. El jesuita es consciente de la importancia de estos actores entre los indígenas y los describe de la siguiente manera:

Porque creen que han recibido del espíritu maligno, al que consideran su abuelo, el poder de realizar actos sobrenaturales [...] no hay bárbaro que no crea en sus hechiceros; que el poder de estos puede acarrearles la muerte o la enfermedad, curarlos, predecir las cosas futuras o lejanas; atraer las lluvias, los granizos y las tempestades; las sombras de los muertos y consultarles sobre las cosas ocultas (Dobrizhoffer [1784] 1968: 78).

Scala (2015: 122) sostiene que la asociación entre el chamanismo y el diablo responde a una interpretación del misionero y no a una percepción nativa. En ese sentido, afirma que es posible que “la enseñanza jesuita haya apuntado a fortalecer esa asociación en su intento por erradicar de las reducciones las prácticas chamánicas”. La autora apunta incluso a la invisibilización de las cualidades socialmente positivas relacionadas a los chamanes –como las de curar y atraer las lluvias–, reforzando al mismo tiempo los atributos negativos asociados a prácticas oscuras y a la muerte. Tal como vimos en Dobrizhoffer, los misioneros construyeron una imagen demonizada de las mujeres hechiceras o “sacerdotisas” (Vitar 2001a: 233). Junto con la búsqueda por erradicar las prácticas “mágicas” del chamanismo, el objetivo de los jesuitas era deslegitimar a esas mujeres que tenían tanto poder dentro de su comunidad, eliminando así “un foco de poder que podía amenazar el liderazgo absoluto al que aspiraban los misioneros” (Vitar 2001b).

Paucke también menciona a los hechiceros y a las prácticas chamánicas que realizaban entre los mocovíes. Entre otras cuestiones, relata las ceremonias en las que aque-llos curaban las enfermedades “chupando el mal” del cuerpo del enfermo. Ahora bien, este misionero intentó demostrar que estas prácticas no eran más que simulaciones, buscando con ello deslegitimar el poder de los chamanes:

Si fueran hechiceros y hechiceras todos los que se confiesan tales y a los cuales se conceptúa hechiceros, entonces bien la tercera parte de los indios serían hechiceros [...]. Yo me di un gran trabajo en quitar a los indios esta creencia que entre ellos hubiere hechiceros. Yo descubrí todas las astucias y supercherías para que el pueblo ni se fiara de ellos ni los temiera. Yo predicaba en contra y les ordené en la iglesia pública que si ellos eran tales gentes, que ejercieren en mi algo de sus magias, pero yo estaba seguro, porque vi y sabía que ellos no podían hacer semejantes cosas [...]. Al fin, tras toda mi fatiga aplicada, conseguí sin embargo que muchos indios despacharan de sus casas tales enfermeros, aunque otros aún los emplearan (Paucke 2010: 349).

Lo interesante aquí es constatar, mediante el fragmento anterior, que fue muy difícil para los jesuitas desacreditar a estas figuras y erradicar la legitimidad que tenían dentro de la comunidad. Las ceremonias chamánicas continuaron realizándose durante el período reduccional, ante la mirada condenatoria de los padres misioneros. En este sentido, Scala (2015: 125) resalta cómo estas prácticas reflejaban “la absoluta oposición” entre dos mundos y que los jesuitas las tomaban como una afrenta personal y un enfrentamiento entre el chamanes y el sacerdote, aunque “En lo que los

misioneros no tomaron recaudo fue que, como bien lo supo demostrar Levi Strauss, la eficacia y la legitimidad del chamán resulta de la confianza del pueblo y no a la inversa”.

Con respecto al infanticidio, la actitud de los padres misioneros era notablemente más drástica que con la poligamia, los jesuitas lo concebían como una práctica que daba cuenta por sí misma de la barbarie de los pueblos nativos: “Las madres siguen con profundo llanto y sinceras lágrimas la muerte de sus hijos provocada por una enfermedad. Pero ellas golpean a los recién nacidos contra el suelo con toda tranquilidad para quitarles la vida” (Dobrizhoffer [1784] 1968: 104). De esta manera, se trataba de una costumbre que se debía erradicar por completo. En este sentido, Paucke (2010: 206) señala que: “Nosotros teníamos que estar alertas de continuo que no ocurriera más un semejante asesinato de niños”.

Frente a esa violencia “salvaje” de las madres para con sus hijos recién nacidos, Dobrizhoffer ([1784] 1968: 104) admite que “después que abrazaron la ley divina por nuestras enseñanzas, la barbarie se calmó en las madres. Sus manos ya no se manchaban con la sangre de sus hijos; y los progenitores abipones admiraban con ojos alegres los brazos de sus esposas cargados con sus queridas prendas”. Es interesante esta cita, ya que el jesuita se preocupa por mostrar un cambio drástico entre el antes y el después de su intervención, un cambio sin precedentes en otros aspectos culturales y económicos que el mismo Dobrizhoffer reconoce como tibios o reversibles a corto plazo fuera de la mirada de los padres. Quizás fuera el tipo de transgresión o el peso del pecado que se vinculaba a estas prácticas lo que habría impulsado a los misioneros a negar la posibilidad de que continuaran vigentes.

Observamos que los misioneros no elaboraron explicaciones como el control de la natalidad o de la densidad de la población para el infanticidio y lo explicaron únicamente por la ausencia de la verdadera fe, que mantenía a los nativos en estado salvaje, cometiendo crímenes impensados entre la gente civilizada y cristiana. Frente a esta oposición, el evangelizador oficiaba como una llave de doble funcionalidad: por un lado, custodiaba y permitía el ingreso al mundo occidental; por otro, impedía el regreso del hombre cristianizado a las costumbres propias de la infidelidad. En este sentido, planteamos que los jesuitas asumieron el rol de acompañar y guiar el pasaje del salvajismo a la civilización. Se trataba de un pasaje con una única dirección permitida y que se vislumbró en numerosos aspectos de la vida cotidiana y espiritual, desde el nacimiento –aboliendo las formas de infanticidio y salvando a las almas por medio del bautismo– hasta la muerte –erradicando las formas paganas de enterramiento–. Por ejemplo, la carta anua del colegio de Santa Fe de 1757 es ilustrativa en cuanto a las formas de mediación jesuita en torno a la muerte:

En la peste de viruelas que por siete meses tuvo afligido el pueblo [San Jerónimo] estuvo bien atareado el misionero más práctico en la lengua, porque como esta gente bárbara no avisa de nada, fue menester registrar cada día todos los ranchos para saber los que caían enfermos, y los que estaban de peligro, y por ganarles la voluntad según la pobreza

de nuestra casa lo permitía, se les proveyó de remedios, de alimentos, y de abrigo, con el cual cuidado escaparon muchos con vida, que de otra manera se hubieran muerto o de enfermedad o de miseria, no murió ningún párvulo sin bautismo, y fueron al cielo treinta y cinco párvulos, y algunos adultos, que en vida se resistían, en la hora de la muerte mostraron más docilidad, y recibieron el Santo Bautismo²⁹.

Aquí observamos también la mediación entre la salud y la enfermedad, donde las prácticas del jesuita podían inclinar la balanza hacia la vida o la muerte. Es interesante detenernos en esta mediación en el momento de morir, ya que una gran preocupación de los padres misioneros fue suministrar el bautismo al enfermo en su lecho de muerte, garantizando por lo menos una muerte cristiana –y la posibilidad de la vida eterna– luego de una vida terrenal transitada en el paganismo.

Como planteamos anteriormente, evangelización y civilización eran dos objetivos simultáneos y complementarios para los misioneros jesuitas, aunque cada uno de ellos los jerarquizaba a su manera. En el relato de Dobrizhoffer se deja ver que el jesuita no dedicaba tanto tiempo e intensidad a la enseñanza religiosa de los abipones como sí lo demuestra Paucke para con los mocovíes. Además, si tenemos en cuenta las descripciones que realiza sobre las creencias indígenas, Dobrizhoffer parece haber tenido una actitud más receptiva para conocer las costumbres ceremoniales y religiosas nativas. Toda su obra de deja entrever que su experiencia entre los grupos abipones estuvo regida en menor medida por un interés evangélico y civilizatorio y más por un sentido práctico ligado a la supervivencia y convivencia con los indígenas.

Las obras de Paucke y Dobrizhoffer entre los mundos

Sostenemos que las instancias de mediación propiciadas por los jesuitas no se dieron únicamente en el tiempo de la acción misional –como hemos visto en los capítulos anteriores– sino que es posible abordar desde esta óptica sus obras literarias escritas luego de la expulsión, entendiéndolas como el resultado de la intersección simultánea entre el mundo colonial y el indígena, el imaginario occidental europeo y las cosmovisiones americanas, el cristianismo y el paganismo. Si para fines del siglo XVIII “viajar era sinónimo de conocer” (Cicerchia 2005), relatar y publicar aquellas travesías constituía una forma efectiva de divulgar ese conocimiento, abriendo en Europa ventanas sobre los paisajes y las historias americanas.

Con sus crónicas, Paucke y Dobrizhoffer establecieron un canal de comunicación o un puente de conocimiento entre esta región de América y el continente europeo. Estos misioneros, al igual que muchos otros viajeros que escribieron sus propias crónicas, dieron a conocer sus relatos e historias del Nuevo Mundo entre las poblaciones del viejo continente y así contribuyeron a forjar los imaginarios que las élites letradas

²⁹ Carta anua del Colegio de Santa Fe, 1757, BNRJ - 508 (33) Doc. 980 1757.

europeas tejieron sobre la naturaleza y los habitantes de América. En este sentido, la escritura y la divulgación de estos libros habría continuado el círculo de mediación señalado en el plano de los imaginarios. Consideramos, entonces, que un análisis de los contextos de producción y de ciertas cuestiones formales propias de los relatos legados por Florián Paucke y Martín Dobrizhoffer contribuye a cerrar el análisis de la mediación al que nos hemos dedicado en esta tesis y aporta nuevas perspectivas para la interpretación de estas fuentes tan fundamentales para el estudio de la conquista y colonización del extremo sur americano.

Para comenzar a abordar las cualidades mediadoras de las obras de Paucke y Dobrizhoffer, ante todo es necesario considerar que en ambos casos se presenta una separación temporal y espacial entre la labor misional y el acto de escritura; entre *el tiempo de la misión y el tiempo de la reflexión y redacción*. Este dato apunta al hecho de que ambos textos no fueron escritos al calor de los acontecimientos sino varios años después, en un contexto completamente diferente al de las reducciones chaqueñas. Si entendemos al hecho histórico como acto de escritura –es decir, no *lo que pasó*, sino *lo que se escribió* sobre determinados acontecimientos–, es posible abordar estas crónicas como fuentes que nos ayuden a comprender la intencionalidad de sus autores, sus contexto de producción y algunas características del público letrado europeo al que estaban dirigidas, en un período de transformaciones sociales y políticas que prologaba cambios mayores. Otra característica común a ambas obras reside en que el patrocinio de sus mecenas permitió que los autores pudieran dedicarse por un tiempo prolongado a la escritura, por lo que es dable suponer que fueron trabajos pensados y elaborados cuidadosamente. Sin embargo, más allá de compartir el universo cultural e intelectual y de ser compañeros de ruta que rememoran la aventura misional en términos apologéticos, cada relato transmite miradas personales y particularizadas de aquella América lejana, exótica y desconocida.

En principio, Paucke y Dobrizhoffer parten de objetivos diferentes al momento de escribir sus textos. Esa diferencia se debe, por una parte, a la propia experiencia de cada uno durante los años en el Chaco y, por otra parte, a sus itinerarios luego de la expulsión del territorio americano. Así, *Hacia allá y para acá* de Paucke puede entenderse como la crónica de un misionero que logró, no sin conflictos y dificultades, consolidar una reducción en la inhóspita región chaqueña y entablar sólidos lazos con los indios reducidos. El autor relata cada uno de los avances que realizó en cuanto a la evangelización y civilización de *sus indios* y los mecanismos y herramientas que utilizó para ganarse el favor de los caciques de San Javier. En su Prefacio, Paucke (2010: 9) comenta las razones que lo llevaron a escribir el relato:

Hasta ahora no había tenido ningún impulso para tomar la pluma y dar a conocer a alguien mi viaje a la lejana América; pero después, a causa de las múltiples solicitudes de mis muy estimados y apreciados favorecedores, me he dejado animar a acceder a su pedido dentro de mis posibles y darles a conocer tanto mi viaje hecho por el Mar Mediterráneo y el Mar Grande [Océano Atlántico] como también por tierra en

América Occidental hacia las provincias de Buenos Aires, Tucumán y Paraguay, pero principalmente para relatarles mi actitud durante diez y ocho años en las reducciones recién establecidas hacia el norte, junto con el retorno desde estos países a España [y] desde ahí por el Mar del Norte hacia Holanda. Pero a lo que yo me obligo especialmente durante el transcurso de este relato e información será a observar la sincera verdad de mi informe, la que no se basará sobre noticias ajenas recogidas sino sobre la experiencia propia.

De esta manera, pareciera que el objetivo de su texto es darles a conocer a sus protectores en el monasterio de Zwettl –que tanto insistieron en obtener su relato– su experiencia personal durante las dos décadas que duró todo su recorrido y, particularmente, los dieciocho años que vivió en San Javier, resaltando además los relativos éxitos que obtuvo en la conversión de muchas almas paganas hacia el cristianismo y la vida civilizada. Por otra parte, la cita también alude al criterio de autoridad que brinda el haber sido testigo presencial de los hechos narrados (Justo 2012). Este recaudo buscaba, además, legitimar el relato y despegarlo de las narraciones fantásticas y de la mitología reproducida en torno a la conquista (Cicerchia 2005, Penhos 2005).

Mientras que Paucke se enfoca en su experiencia como protagonista de una historia que comprende un viaje de ida, una larga estadía con indios mocovíes reducidos y luego un triste regreso por motivos ajenos a su propia voluntad, la finalidad de Dobrizhoffer ([1784] 1967: 83) se orienta a retratar, de un modo cercano al etnográfico, los diversos aspectos de la vida abipona para que su público europeo conozca a este pueblo bárbaro que le produce fascinación:

El tema de mi historia lo forman en realidad los Abipones, jinetes bárbaros y belicosos que no son conocidos ni siquiera de nombre por casi ningún escritor que trata sobre América. Sin embargo, esta nación es una de las más temibles de la Paraquaria.

En una época en la que los relatos de viaje eran ampliamente consumidos por las clases altas de las principales ciudades europeas y en la que la ciencia comenzaba a ocupar un lugar cada vez más relevante, *Historia de los Abipones* respondía claramente a la demanda de este público ávido por leer historias de pueblos salvajes o en camino a la civilización. Dobrizhoffer tenía, de esta manera, un puente entre ambos mundos y además se erigía –al igual que señalamos para Paucke– como un observador objetivo, cuyo propósito era relatar la *verdad* acerca del pueblo abipón y desmentir, al mismo tiempo, a muchos supuestos cronistas que no eran más que fabuladores:

En realidad muchas veces reí y muchas veces me fastidié por los insulsos escritos que venden por verdad al lector las más incongruentes consejas de América como historia, invenciones como hechos reales, opiniones, deducciones y fantasías como verdades. Sin embargo, son bien pagadas, adquiridas por muchos, y en general, leídas no sin aplauso.

En mi opinión valdrá por ello la pena que yo revele las fuentes de los errores que se han deslizado en la historia de América. Muchos toman la pluma cuando apenas han visto las costas de América. Para satisfacer la avidez de saber por parte de los europeos, tratan de enunciar en sus relatos más lo maravilloso y extraño que la verdad (Dobrizhoffer [1784] 1967: 87).

Su objetivo consiste, entonces, en “convencer a los europeos sobre el vigor de los abipones” y que su público conozca *la verdad* acerca de este pueblo:

Me consideraré bien recompensado si se reconoce mi honestidad. La sinceridad del historiador fue siempre el adorno más brillante de la Historia. Escribir verdades, y en cuanto era posible, verdades ciertas, fue mi preocupación de corazón. Yo no pido que se me lea, admire, alabe, pero creo poder exigir con derecho que se me conceda crédito. Diversos asuntos parecerán increíbles o exagerados a aquél que no sabe de antemano que la diferencia entre un bárbaro americano y un europeo culto, no es menor que la distancia entre América y Europa (Dobrizhoffer [1784] 1967: 85).

El relato, como él mismo expone, busca poner en palabras esa distancia entre el “bárbaro americano” y el “europeo culto”, entre América y Europa, una distancia que pareciera acortarse en tanto se llena de este conocimiento que permite interpretar las diferencias. En este sentido, coincidimos con Dávilo y Gotta (2000: 15) en que los relatos de viaje manifiestan un itinerario tanto geográfico como intelectual: “se recorre una extensión física para relevar/revelar las características del paisaje natural y de sus habitantes; y se transita un campo del conocimiento para ratificar, discutir o reformular los saberes”. Como vemos, este jesuita tuvo muy presente tanto el objetivo científico de su relato como al público destinatario de su obra, mientras que en la crónica de Paucke, más allá del amparo que le brinda haber sido testigo presencial, no se observa ningún otro recaudo especial de este tipo.

Como mencionamos anteriormente, Dobrizhoffer no logró instalarse por mucho tiempo en ninguna reducción abipona. Luego de pasar dos o tres años en un sitio, era relocalizado por sus superiores. Además, como él mismo hace explícito en más de una ocasión, durante los siete años que misionó con los abipones no pudo lograr encaminarlos hacia la vida cristiana. Posiblemente sea por eso que en su relato la labor misional queda relativamente relegada en favor de la descripción etnográfica del pueblo abipón: sus costumbres y cosmovisión, su forma de organización social, sus conflictos intra e interétnicos. En este sentido, Furlong sostiene: “Elegido para misionero entre infieles, no llegó a ser lo que él había deseado y lo que de él esperaban sus superiores, aunque haya sido un hombre heroico, un varón santo y un gran historiador, etnógrafo y filólogo” (Furlong 1967: 22-23). Por este motivo, sostenemos que con su crónica Dobrizhoffer trató de justificar de alguna manera su fracaso como misionero, enfocándose en las cualidades guerreras y rebeldes de los abipones, en las dificultades de la geografía chaqueña y en el poco apoyo que recibió por parte de las

autoridades coloniales; una operación en la que buscó exculparse al mismo tiempo que entretenér a su público lector:

Como yo he permanecido por siete años en las cuatro colonias [reducciones] de los abipones, observé de bastante cerca sus usos, costumbres, disciplina militar, supersticiones, las derrotas que padecieron y que causaron, sus instituciones políticas y económicas y los destinos de las nuevas colonias. Yo he escrito ahora todo esto con más sinceridad que elegancia y creo merecer indulgencia. Pues ¡quién podrá exigir de mí las amenidades de Livio, Salustio, César, de Strada o Maffei después que yo he debido carecer por tantos años de todo trato con las musas, y de todo ejercicio en el latín, si bien he cuidado religiosamente que mi obra, como consecuencia de mi trato con los bárbaros, no aparezca también escrita en un lenguaje rudo y descuidado (Dobrizhoffer [1784] 1967: 84-85).

A lo largo de *Historia de los Abipones* son frecuentes las citas y alusiones a autores de la antigüedad clásica, según él mismo “para demostrar claramente que las costumbres y creencias de los abipones fueron usuales en los tiempos más antiguos” (Dobrizhoffer 1967: 85). Consideramos que también dichas citas pueden haber sido utilizadas para demostrar su erudición frente a su público ilustrado, esgrimiendo nuevos elementos de autoridad para validar su relato. También recurre a la analogía entre su experiencia y ciertos episodios fundamentales de la historia de la humanidad, como cuando compara el conflicto entre los caciques Ychoalay y Oaherkaikin con la guerra de Troya:

No te rías si comparo a esta guerra abipona con la de Troya. [...] Y si, con tu venia, se me permite usar grandes ejemplos en cosas pequeñas, diré que aquél [Ychoalay] fue como Héctor, defensor de su patria, y que éste [Oaherkaikin] fue Aquiles, defensor de la fe y de la ofensa de toda Grecia (Dobrizhoffer [1784] 1969: 132).

En este sentido, creemos que Paucke realizó un ejercicio más personal, tratando de reconstruir su propio periplo, como una especie de diario íntimo en el que explicita sus logros y fracasos durante los largos años junto a “su” pueblo mocoví, mientras que Dobrizhoffer escribió una crónica pensada para entretenér y satisfacer la demanda del público culto vienes y europeo. Podría pensarse, asimismo, que el relato de Paucke se inscribe apuntando mayormente a la tensión entre el cristianismo y el paganismo, mientras que la obra de Dobrizhoffer privilegia cierto pensamiento científico y el valor histórico del conocimiento acerca de los grupos indígenas americanos. Lo cierto es que, más allá de las diferencias en la intencionalidad de sus escritos y en el contenido que privilegiaron, ambos relatos surgieron como resultado del interés europeo por consumir historias de los Otros, aunque relatadas desde la mirada del Nosotros. En este sentido, sostendemos que estos escritos funcionaron como intermediarios entre el mundo indígena y el europeo –al dar a conocer y acercar así las distancias geográficas, culturales e intelectuales– al tiempo que fueron ellas mismas resultados del encuentro entre el paradigma científico occidental, ávido de conocimiento, y sus experiencias

particulares en ese enorme y prometedor campo de estudios inaugurado con el “descubrimiento” de América.

Las imágenes como fuentes: el buen salvaje y el camino hacia la civilización

Las imágenes que acompañan y enriquecen los relatos se inscriben también en esa doble línea de intermediación: son el resultado del encuentro entre el mundo indígena y el paradigma europeo, a la vez que retroalimentan –cuestionando o legitimando– la creación de nuevas representaciones sobre el Nuevo Mundo. Estos misioneros jesuitas conocieron el mundo indígena, poniendo a prueba sus imaginarios culturales y religiosos frente a una experiencia que no necesariamente se ajustaba a los parámetros establecidos, en esta brecha actuaron y redefinieron los sentidos europeos en torno al “salvajismo” y la “civilización”.

Teniendo en cuenta estas cuestiones y la importancia del corpus pictográfico que acompaña a estas obras –sobre todo en el caso de Paucke–, aquí nos proponemos introducir el análisis de algunas de esas imágenes. Como observa Berger (2000), toda imagen encarna un modo de ver y, en este sentido, los registros pictóricos no deben tomarse solamente como *ilustraciones* de los textos escritos sino como herramientas que nos hablan de aquello que busca ser retratado, de la intencionalidad de sus creadores y de los gustos de sus consumidores. Al igual que los documentos escritos, toda imagen es creada con un propósito, como forma de legitimar o deslegitimar a un determinado actor o grupo social. Nuestro trabajo como investigadores apunta a desenmascarar esas operaciones, dejando que las fuentes nos hablen más allá de la intencionalidad explícita de sus autores.

Cuando comenzamos a trabajar con las memorias de Paucke y Dobrizhoffer, descubrimos que, si bien han llamado la atención de muchos historiadores y antropólogos, las imágenes que contienen aún no han sido trabajadas en profundidad para ciertas cuestiones o han sido citadas como meras ilustraciones de lo escrito. Siguiendo a Burke (2001), creemos que esto tiene que ver con la propia tradición historiográfica que generalmente ha sobrevalorado el papel de los documentos escritos en detrimento de las fuentes visuales para la producción del conocimiento histórico. Una excepción para este caso es el trabajo de Citro (2009), en el que analiza a partir de algunas imágenes la percepción de los cuerpos indígenas por parte de estos dos jesuitas germanos.

Esta autora plantea que durante el siglo XVIII hubo por lo menos tres interpretaciones en disputa sobre los indígenas americanos dentro del campo cultural e intelectual europeo: por un lado, el indígena como objeto de conversión y civilización, visión que condenaba el salvajismo de sus rasgos culturales originarios y de sus cuerpos indóciles e indisciplinados. Por otro lado, la idealización del buen salvaje, haciendo énfasis en la fortaleza y agilidad de los cuerpos indígenas. Por último, el nativo como objeto de conocimiento “a través de la descripción minuciosa de los rasgos característicos de su imagen corporal y, en algunos casos, de las prácticas culturales cotidianas que habrían

favorecido la producción de esos cuerpos” (Citro 2009: 403). Analizando las imágenes de Paucke y Dobrizhoffer, la autora llega a la hipótesis de que

la representación de los cuerpos indígenas, en Dobrizhoffer, tiende a reforzar el modelo del *buen salvaje*, especialmente masculino; mientras que en Paucke muestran el supuesto pasaje de los hombres aborígenes del estado de “salvajes” a “civilizados”, gracias a la acción misional, así como la permanencia de las mujeres en una condición intermedia y ambivalente (Citro 2009: 403, destacado en el original).

Citro señala, asimismo, que los grabados que integran *Historia de los Abipones* siguen con apego los cánones estéticos de la época, en la que se vanagloriaba la era clásica. Residiendo en Viena y teniendo a la reina como patrocinadora, podemos suponer que tanto Dobrizhoffer como sus editores estaban al tanto de las modas artísticas y que muy probablemente se hayan propuesto satisfacer a esa exigente demanda. Acorde con el contenido del texto y considerando su propia trayectoria misional, señalamos que Dobrizhoffer no se propuso representar a los indígenas cristianizados ni realizando actividades productivas recientemente adquiridas dentro de las reducciones. Su interés, como vimos en el análisis del relato, radicaba en subrayar los atributos belicosos del pueblo abipón, tal como se comprueba a través de los grabados que integran su obra: de las cuatro imágenes de los abipones, tres de ellas retratan a hombres jóvenes en actitud guerrera (Imagen 2).



Imagen 2. Grabado de guerreros abipones (Dobrizhoffer 1784, vol. 3, s/n).
Fuente: Fotografía de la autora.

Como ya observamos anteriormente, Dobrizhoffer se posicionó a sí mismo como un narrador objetivo, como un historiador o etnógrafo cuyo propósito era contrarrestar las fábulas y ficciones que se contaban en Europa sobre los pueblos nativos americanos. Sin embargo, los grabados poco y nada tienen que ver con las reducciones y los indígenas chaqueños, sino que reproducen concepciones e imaginarios europeos acerca de los pueblos *salvajes* de otras partes del mundo (Citro 2009). Por ejemplo, en el frontispicio del Tomo I (Imagen 3) se observan dos vigorosos guerreros a caballo, con vestimentas que rememoran a la antigüedad clásica, ciñéndose a una estética favorable a los gustos y las modas de aquel tiempo. En el mismo sentido, la imagen 4 muestra a cinco jóvenes guerreros en prolijos taparrabos y ordenados en fila, dando también la idea de un pueblo fuerte y saludable, indiferenciable de otros pueblos guerreros exóticos.

El paisaje en el que se enmarcan estos guerreros alude a selvas tropicales y evoca fácilmente las imágenes de los indígenas del norte de Brasil, retratados entre otros por De Bry en el siglo XVI. Como plantea Citro (2009), los grabados de *Historia de los Abipones*, con su estética clásica y las temáticas guerreras, contribuyen a la visión de un *salvaje* estandarizado y genérico que alimentaba las leyendas que, por otra parte, el propio Dobrizhoffer decía combatir.

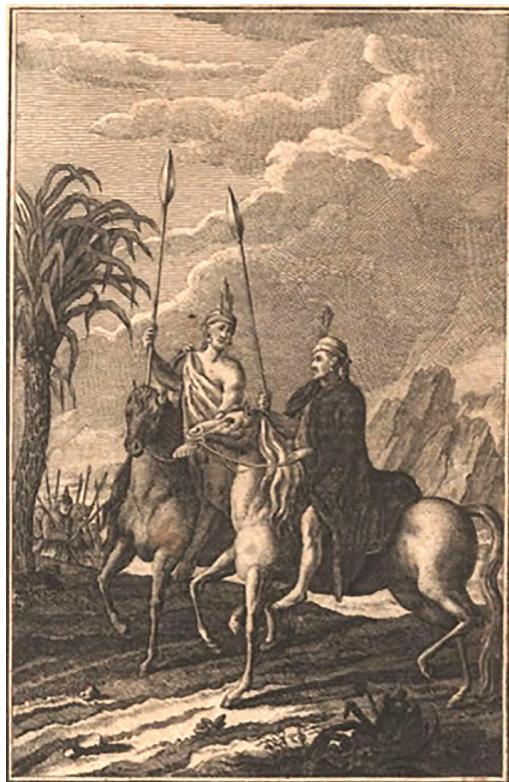


Imagen 3. Grabado de guerreros abipones a caballo. Frontispicio (Dobrizhoffer 1784, vol. 1).
Fuente: Fotografía de la autora.



Imagen 4. Grabado de abipones cazando (Dobrizhoffer 1784, vol. 1: e/ 88 y 89).

Fuente: Fotografía de la autora.

En contraposición, en su reclusión monástica Paucke tuvo una posición periférica en comparación con Dobrizhoffer, esto podría explicar su distanciamiento de las modas estéticas de la época y una mayor libertad artística, como se observa en sus acuarelas. Al no tener la intención de dirigirse a un público exigente, es posible que haya sentido una cierta libertad para utilizar un estilo más propio sin temor a ser rechazado. Aquí, además, es fundamental destacar que mientras Paucke pintó con su mano las acuarelas que acompañan la obra, Dobrizhoffer habría encargado su realización durante el proceso editorial, lo cual podría cuestionar incluso su grado de participación y autoría en la confección de los retratos.

En las imágenes de Paucke se muestra el pasaje del “salvajismo primitivo” a la “civilización”, lo cual concuerda con el objetivo que hemos señalado de relatarles a sus protectores los logros conseguidos durante sus dieciocho años en San Javier (Giordano 2003, Citro 2009). En un mismo sentido, Penhos (2007) ha analizado las acuarelas de Paucke buscando las diferencias en las representaciones de los indígenas en las borracheras paganas y en los desfiles cristianos. Señala que en el primer caso, los cuerpos representan masas indiferenciadas, y están siempre desnudos, símbolo de su “primitivismo” (Imagen 5). Esta supuesta desnudez de los mocovíes en estado salvaje entra en tensión con la realidad del clima chaqueño, que podía presentar heladas durante el invierno. Sostenemos, entonces, que Paucke reprodujo en la desnudez el estereotipo del salvaje debido a su objetivo de mostrar la transformación del “salvajismo” a la “civilización”, ponderando la representación simbólica por encima de la vida cotidiana de estos grupos. Por otra parte, la ausencia de detalles en sus figuras nos transmite la sensación de que son cuerpos indóciles e indisciplinados.



Imagen 5. Ceremonia de borrachera. Lámina del padre Florián Paucke.

Fuente: Banco de imágenes Florián Paucke, Archivo General de la Provincia de Santa Fe.

En cambio, las imágenes que muestran los logros de la civilización y cristianización de los indígenas tienen mayor grado de detalle, los cuerpos están notoriamente disciplinados y las líneas rectas se contraponen al caos anterior. Esto se ve, por ejemplo, en las imágenes 6 y 7 que retratan la procesión del Santo Patrono de San Javier, en donde la utilización del plano rebatido le permite realizar una descripción bastante minuciosa sobre los diferentes actores, con sus diferentes vestimentas según el ordenamiento de la fiesta (Penhos 2007).

Un dato interesante de la imagen 8 es que la representación de las mujeres se aleja de ese esquema ordenado: son retratadas con sus ropajes tradicionales, danzando en ronda y rompiendo con el orden lineal de la procesión masculina. Scala (2015) señala que esta cuestión podría relacionarse con la visión peyorativa que Paucke tenía sobre la mujer nativa y su relativa resignación a que pudieran transformarse en seres totalmente civilizados.

En conclusión, a partir del análisis de las imágenes que integran las crónicas de estos dos jesuitas, nos inclinamos a decir que Dobrizhoffer se propuso retratar al pueblo abipón como un prototipo del *buen salvaje*, guerrero, valiente, viril, fornido y comparable, salvando las distancias, a otros pueblos guerreros de otros tiempos y latitudes. En su relato, la tarea misional se diluye al mismo tiempo que su fascinación por este pueblo “salvaje” se acrecienta. A lo largo de las páginas se observa la ambivalencia



Imagen 6. Desfile de caballería española. Lámina del padre Florián Paucke.
Fuente: Banco de imágenes Florián Paucke, Archivo General de la Provincia de Santa Fe.



Imagen 7. Desfile de soldados. Lámina del padre Florián Paucke.
Fuente: Banco de imágenes Florián Paucke, Archivo General de la Provincia de Santa Fe.

entre su admiración por las destrezas guerreras y el lamento al no poder reducirlos y encaminarlos hacia la vida cristiana. Por otro lado, mientras que en el texto plantea escribir una historia sobre las particularidades del pueblo abipón, los grabados no hacen más que amoldarse a los cánones estéticos y modas presentes en la sociedad europea de fines del siglo XVIII y así contribuye a recrear el imaginario “civilizado” sobre los pueblos exóticos y “salvajes” del Nuevo Mundo.

Paucke, por su parte, tuvo como propósito principal mostrar la victoria de la “civilización” occidental frente al “salvajismo” americano, sin dejar de reseñar todos los obstáculos que tuvo que sortear como misionero. Su obra, con un tono claramente nostálgico, constituye una apología de la labor jesuita en tierras hostiles y bárbaras. Pese a las adversidades e inclusive frente a la ingratitud de la corona española, se empeña en demostrar que la Compañía llevó a cabo una tarea providencial, en pos de dar a conocer la palabra divina a estos pueblos paganos. Los resultados están a la vista: esa masa de seres indisciplinados e indóciles –fundamentalmente los masculinos– pudo ser encaminada hacia el orden y la “civilización”. La atención que han recibido –y reciben– estas imágenes por parte de especialistas y no especialistas, sin dudas, reside en que están cargadas de emotividad, expresando “la memoria sensible de aquello que ha sido y ya no es” (nota de los editores en Paucke 2010: 15, edición impresa). O tal vez, porque al tener un estilo propio no ceñido a cánones artísticos de antaño, han logrado trascender las modas pasajeras y eludir la crítica erudita. Sea como fuese, a lo largo de las décadas las acuarelas de Paucke se han ido imponiendo como las más representativas de un supuesto ser indígena del sur de América, transformándose en *las* imágenes que ilustran, en muchos casos hasta hoy en día, a ese múltiple colectivo étnico y social de los indios insumisos del Chaco durante la época colonial.

CONSIDERACIONES FINALES

Con esta tesis nos propusimos realizar un ejercicio de investigación que, en la intersección entre la Historia y la Antropología, diera cuenta de la mediación cultural jesuita en un contexto de frontera muy específico: las reducciones de indios abipones y mocovíes del Chaco austral. Como adelantamos en la Introducción, este trabajo fue planteado como un estudio inicial e iniciático sobre dicha problemática y por ello nuestra intención para futuras investigaciones es profundizar en el estudio del mestizaje cultural y los contactos interétnicos en esta región de frontera.

La investigación comenzó con la lectura de las fuentes y de la bibliografía especializada. Luego, llegó el momento del procesamiento y ordenamiento de la información; conforme avanzaba nuestro trabajo fuimos identificando distintas instancias: “hacia allá”, “para acá” y “simbólicas”. También constatamos que esos recortes eran ante todo analíticos, ya que en muchos casos podíamos encontrar que un mismo ejemplo servía para ilustrar cualquiera de los ejes, dando cuenta de que trabajamos con planos analíticos superpuestos. Sin embargo, el dinamismo que encontramos en las prácticas mediadoras debía ser organizado y “reducido” para que fuera posible su análisis; en ese sentido, el ordenamiento de los casos en capítulos fue muchas veces arbitraria y sólo a efectos de lograr la mayor claridad posible en la exposición y narración de los contenidos.

A lo largo de estas páginas analizamos diversas formas de mediación jesuita entre los diferentes actores sociales, obrando como *passeurs* o bisagras culturales que articulaban diversas instancias y escenarios de la vida colonial. En primer lugar –Capítulo 3–, hemos analizado cómo los misioneros gestaron los vínculos de los indios reducidos con el mundo hispanocriollo, con otras misiones jesuitas y con la “tierra adentro”. De esta manera, observamos que el accionar misionero no era unidireccional, podía establecerse en múltiples direcciones y no estaba exento de ambivalencias: bregaban por la separación tajante entre los nativos y el mundo colonial, dada la desconfianza que les generaban los españoles –y sobre todo los del “populacho” (Paucke 2010: 167)– pero también inculcaban a sus indios el respeto y la confianza hacia la sociedad hispano-

criolla y hacia sus autoridades, aunque luego se quejaban de la falta de cumplimiento de los acuerdos.

A partir de la lectura de las fuentes históricas, principalmente de los escritos de Paucke y Dobrizhoffer pero también de otros papeles de archivo, hemos identificado numerosas formas de interacción en las que los jesuitas habrían funcionado como garantes del contacto. Un punto central que merece ser destacado es que dicha mediación tuvo características diferentes según el ámbito a analizar: la Compañía de Jesús como institución y los misioneros como individuos particulares tuvieron un peso importante aunque relativo en el mundo colonial, tanto entre los grupos indígenas como para la corona española. De esta forma, para las primeras décadas del siglo XVIII, hemos identificado que el Colegio Máximo de Córdoba y el Colegio de Santa Fe, junto con la figura del Padre Provincial, cumplieron una destacada función mediadora entre diferentes jurisdicciones coloniales –gobernaciones y ciudades–, que fue clave para la puesta en marcha del proyecto de fundación de las reducciones para los indios abipones y mocovíes. Desde esta perspectiva, reconocimos que la mediación frente a determinados conflictos del Estado colonial recaía sobre la Orden en general más que sobre las figuras particulares de sus miembros. Sin embargo, a medida que nos sumergímos en el ámbito fronterizo y en los enclaves misionales, la Compañía de Jesús en tanto institución reconocida iba perdiendo visibilidad para dar protagonismo a los actores particulares; con la proximidad de la “tierra adentro” y en los contextos reducidos de los pueblos de indios, los misioneros y sus acciones específicas cobraron nuevos sentidos y aparecieron todas sus posibilidades de interacción.

En una segunda instancia –Capítulo 4– nos detuvimos en la actuación de los misioneros al interior de las reducciones, analizando diversas situaciones en las que se desempeñaron como articuladores de diversos conflictos y tensiones entre los indios reducidos. De esta manera, identificamos la intermediación jesuita frente a diferentes intereses misionales, en la manipulación de los liderazgos, arbitrando en conflictos familiares o desplegando diversas estrategias para lograr los objetivos de conversión. Más allá de los aspectos generales compartidos, en este punto comenzaron a hacerse bien notorias las distintas experiencias vividas por nuestros dos protagonistas: Paucke trazó lazos cercanos y duraderos con “sus indios” –cuestión que se explica en parte gracias a su larga estadía en San Javier–; Dobrizhoffer, en cambio, tuvo mayores dificultades para establecer relaciones de confianza y lealtad con los abipones reducidos. Creemos que esa cuestión es fundamental para entender la escasa presencia, en su narración, de relatos sobre su acción mediadora intracomunitaria. Notamos, asimismo, que esas diferencias pueden explicarse también por su mayor o menor predisposición a la negociación y adaptación a diversos contextos, así como a los intereses desiguales en torno a la evangelización y métodos de civilización de los grupos indígenas a cargo.

Asimismo, hemos señalado por medio de diferentes ejemplos la multifuncionalidad de Paucke en el enclave misional: más allá de la tarea evangelizadora, este misionero se desempeñó como profesor en variados oficios, actuó como árbitro en diferentes conflictos y hasta fue médico y cirujano en determinadas ocasiones. Dobrizhoffer, por

su parte, tuvo grandes inconvenientes para llevar adelante la conversión de las almas paganas. Su momento más extremo podría situarse durante su estadía en la misión del Santo Rosario o del Timbó, en un contexto de extrema pobreza material y constantes ataques de otros grupos nativos, en donde disponer de tiempo y recursos para la cristianización y la liturgia no le resultó una tarea fácil. Sin embargo, a lo largo de su relato da cuenta también de haber desempeñado múltiples funciones durante su estancia en el Chaco: fue médico, traductor e intérprete y también soldado defensor de su reducción en situaciones en las que su fusil era la única herramienta para salvar su vida, las de los abipones y hacer perdurar al pueblo.

Finalmente, en el Capítulo 5 incluimos aquellas instancias en las que la mediación pretendía tender lazos entre determinados aspectos de los imaginarios simbólicos de los grupos culturales involucrados. En este sentido, prestamos atención a los diálogos propiciados por los misioneros, según nuestro entender, entre diferentes cosmovisiones o paradigmas culturales: la “civilización” occidental y cristiana entrando en contacto con el “salvajismo” chaqueño. Un contacto dirigido y digitado a conciencia, que apuntaba al avance sin pausa de la civilización occidental por sobre la barbarie indígena y en donde descansaba la esperanza de la conversión y la salvación de las almas. En este encuentro digitado entre culturas, los jesuitas se erigieron como los constructores de puentes que estimulaban y hacían posible ese pasaje, a la vez que actuaban como guardianes de la civilización, buscando impedir el retorno hacia el salvajismo.

En ese punto, asimismo, hemos considerado de especial interés ofrecer un análisis de nuestras fuentes principales –las crónicas *Hacia allá y para acá* e *Historia de los abipones*–, en tanto ellas mismas surgieron del magma de interacción generado por el entre-cruzamiento de culturas, paradigmas y actores sociales. Unas fuentes que relatan el viaje que posibilitó a nuestros dos personajes principales arribar desde el Viejo Mundo, entrar en estrecho contacto con los abipones y mocovíes en el contexto reduccional y, luego, volver a Europa para contarla. Quisimos dar cuenta de ese viaje y de la fusión entre las posibilidades de conocimiento abiertas con la conquista de un nuevo continente y el entusiasmo occidental por conocerlo. Entendemos a estas obras, entonces, como resultados de múltiples encuentros y a sus autores, como las herramientas que posibilitaron su consecución.

Presentamos también un sucido análisis de algunas imágenes incluidas en las crónicas. Sin ánimos de realizar un estudio exhaustivo de dicho corpus pictográfico –cuya envergadura excede los objetivos propuestos para esta investigación–, hemos elegido las que consideramos más significativas e ilustrativas de las funciones de mediación jesuita en las reducciones del Chaco. Acordamos con Chartier (1996: 77-78) en que la imagen tiene una doble función: “hacer presente una ausencia, pero también exhibir su propia presencia como imagen, y constituir con ello a quien la mira como sujeto mirando”. Es en ese sentido que consideramos a las imágenes –junto con los extensos textos que las acompañan– como documentos que nos hablan no sólo de la concepción que Paucke y Dobrizhoffer construyeron en torno al Chaco y a los grupos indígenas que en él habitaban, sino de sus propias percepciones, ideas y cosmovisiones

y las de su universo cultural europeo y occidental, en un acto de reflexión sobre las propias identidades.

Con esta investigación, centrada en las figuras de dos misioneros, esperamos contribuir al estudio de los mestizajes y las relaciones interétnicas en la región chaqueña durante el período colonial. Nuestra pregunta inicial nos llevó a indagar en el rol de los padres Florián Paucke y Martín Dobrizhoffer como mediadores culturales en un contexto de fluidos contactos entre diversos actores sociales e individuos particulares, que se comportaron de acuerdo a intereses y objetivos no pocas veces contradictorios. Por eso, consideramos que reconstruir algunas de esas relaciones fue un camino posible para comprender más acabadamente los modos de interacción social dentro de las reducciones jesuitas del Chaco austral, así como la dinámica fronteriza en esta región del sur de América. Es decir, esperamos que el análisis de estos estudios de caso contribuya de manera general a avanzar en el conocimiento e interpretación de los procesos sociales desplegados en las fronteras entre diversos sectores y actores sociales del mundo colonial durante el siglo XVIII.

Por último, este no pretende ser un trabajo aislado, sino que se inscribe en diálogo con la extensa bibliografía que lo precedió y, especialmente, con los trabajos de otros investigadores y colegas que abordan los estudios de fronteras desde diferentes perspectivas y para distintos espacios fronterizos de Sudamérica. A su vez, consideramos que constituye nuestro punto de partida para futuras investigaciones, en tanto nos ha permitido identificar numerosas problemáticas hacia dónde dirigir nuestros próximos pasos.

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES

Archivos consultados

AGI: Archivo General de Indias (Sevilla).

AGN: Archivo General de la Nación (Buenos Aires).

AGPSF: Archivo General de la Provincia de Santa Fe (Santa Fe).

BNRJ: Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro (Rio de Janeiro).

Fuentes documentales

Actas del Cabildo de Santa Fe

7-12-1747. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 7 de diciembre de 1747. APSF, Actas de Cabildo XI.

Anua de San Javier

30/04/1745. Carta Anua de la reducción de San Javier. BNRJ 508 (33), Doc. 972.

Anua del Colegio de Santa Fe

1757. Carta anua del Colegio de Santa Fe, 1757, BNRJ - 508 (33) Doc. 980.

Anuas de las reducciones del Chaco

Cartas Anuas de las reducciones de San Javier, San Jerónimo, San Fernando y Concepción en BNRJ - MS 508 (33), varios documentos.

Arnau, Tomás

10/9/1758. Carta de Tomás Arnau a Pedro de Cevallos. Corrientes, 10 de septiembre de 1758. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

Brigniel, José

22/01/1752. Carta de José Brigniel al Alcalde (?). San Jerónimo del Rey, 22 de enero de 1752. AGN IX, 4-1-2.

Burges, Francisco

1764. Relación de la fundación de San Javier de mocovies escrita por su fundador el Padre Francisco Burges de la Compañía de Jesús, fechada en 1764. En *Misiones del Chaco argentino*. Archivo Histórico de la Provincia Jesuítica de Cataluña (ARXIU). AC MI 02.

Capítulo

17/02/1764. Capítulo de carta del padre Provincial de la Compañía de Jesús al Gobernador. 17 de febrero de 1764. AGI, Buenos Aires 49.

de Cea, Miguel

30/05/1745. Carta de Miguel de Cea a Francisco de Vera Mujica. San Javier, 30 de mayo de 1745. AGN IX, Santa Fe 4-1-1.

de la Torre, Lorenzo

15/09/1767. Carta de Lorenzo de la Torre a Carlos Morphi. Nuestra Señora del Rosario y San Carlos del Timbó, 15 de septiembre de 1767. AGI, Buenos Aires 178.

Horbegozo, Diego de

24/10/1747. Carta de Diego de Horbegozo a José de Andonaegui. Córdoba, 24 de octubre de 1747. AGN IX, Compañía de Jesús 6-10-1.

Klein, José

11/11/1758. Carta de José Klein a Pedro de Cevallos. Corrientes, 11 de noviembre de 1758. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

Bibliografía citada

Alemán, Bernardo E.

1998-99. La estancia San Antonio de la Compañía de Jesús y su desalojo por invasión de los Guaycurúes. *Revista Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe* LXII: 9-284.

Areces, Nidia R.

2002. Milicias y faccionalismo en Santa Fe, 1660-1730. *Revista de Indias* LXII (226): 585-614.

- Areces, Nidia R., Cristina I. de Bernardi y Griselda Tarragó
1989-90. Blancos e indios en el corredor fluvial paranaense. *Anuario* 14: 341-362.
- Assadourian, Carlos Sempat
[1968] 1982. Economías regionales y mercado interno colonial. El caso de Córdoba en los siglos XVI y XVII. En *El sistema de la economía colonial: 19-63*. Lima, IEP.
- Avellaneda, Mercedes
2014. *Guaraníes, criollos y jesuitas. Luchas de poder en las Revoluciones Comuneras del Paraguay, siglos XVII y XVIII*. Asunción, Academia Paraguaya de la Historia y Tiempo de Historia.
- Barriera, Darío
2006. La encomienda, los encomenderos y el trabajo indígena. En: Barriera, Darío (dir.) *Nueva Historia de Santa Fe. Economía y sociedad (siglos XVI-XVIII)*: 55-77. Tomo III. Rosario, Prohistoria Ediciones – La Capital.
- Barth, Fredrik (comp.)
[1969] 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México, FCE.
- Bechis, Martha
[1989] 2008. Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX. ¿Autoridad o poder? En Bechis, Martha. *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*: 263-296. Madrid, CSIC.
2010. *Piezas de etnohistoria y de antropología histórica*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- Berger, John
2000. *Modos de ver*. Barcelona, Gustavo Gili.
- Boccara, Guillaume
[1998] 2007. *Los Vencedores: Los Mapuche en la Época Colonial*. San Pedro de Atacama/ Santiago de Chile, Línea Editorial IIAM-UCN/Universidad de Chile.
1999. Antropología Diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político. En Boccara, G. y S. Galindo (eds.); *Lógica mestiza en América*. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas Universidad de la Frontera.
2005a. Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. *Memoria Americana* 13: 21-52.
2005b. Antropología diacrónica. En *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, <http://nuevomundo.revues.org/589> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.589.

Braunstein, José

1983. *Algunos rasgos de la organización social de los Indígenas del Gran Chaco*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

Burke, Peter

2001. *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona, Crítica.

Calvo, Luis María

1993. *La Compañía de Jesús en Santa Fe. La ocupación del espacio urbano y rural durante el dominio hispánico*. Santa Fe, Ediciones culturales santafesinas, Subsecretaría de Cultura – Fundación ARCIEN.

Canals Frau, Salvador

[1953] 1973. *Poblaciones indígenas de la Argentina: su origen - su pasado - su presente*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Cardoso de Oliveira, Roberto

[1976] 2007. *Etnicidad y estructura social*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Cervera, Manuel

1907. *Historia de la ciudad y provincia de Santa Fe 1573-1853*. Santa Fe, R. Ibáñez.

Cicerchia, Ricardo

2005. *Viajeros*. Buenos Aires, Troquel.

Chartier, Roger

1996. Poderes y límites de la representación. Marin, el discurso y la imagen, en *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Buenos Aires, Manantial.

Citro, Silvia

2009. Los indígenas chaqueños en la mirada de los jesuitas germanos. Idealización y disciplinamiento de los cuerpos. *Anthropos*, 104: 399-421.

Davilo, Beatriz y Claudia Gotta (comps.)

2000. *Narrativas del desierto. Geografías de la alteridad*. Rosario, UNR Editora.

De Jong, Ingrid y Lorena Rodríguez

2005. Introducción. *Memoria Americana* 13: 9-19.

Dobrizhoffer, Martín

1784. *Historia de Abiponibus equestri, bellicosaque Paraguariae natione*, Viena: J. Nob. 3 volúmenes.
- [1784] 1967. *Historia de los abipones*. Vol. I. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.
- [1784] 1968. *Historia de los abipones*. Vol. II. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.
- [1784] 1969. *Historia de los abipones*. Vol. III. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

Farberman, Judith

2005. *Las salamanca de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
2011. Entre intermediarios fronterizos y guardianes del Chaco: la larga historia de los mataraes santiagueños (siglos XVI a XIX). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, <http://nuevomundo.revues.org/61448>; DOI: 10.4000/nuevomundo.61448

Farberman, Judith y Silvia Ratto

2009. *Historias mestizas en el Tucumán colonial y las pampas, siglos XVII-XIX*. Buenos Aires, Biblos.
2014. Actores, políticas e instituciones en dos espacios fronterizos chaqueños: la frontera santiagueña y el litoral rioplatense entre 1630-1800. *Prohistoria* [online] 22. <http://www.scielo.org.ar/pdf/prohist/v22/v22a01.pdf>

Furlong, Guillermo

1967. Noticia biográfica y bibliográfica del Padre Martín Dobrizhoffer. En: Dobrizhoffer, Martín. *Historia de los abipones*. Vol. I. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

Garzón Maceda, Carlos

1968. *Economía del Tucumán. Economía natural y Economía monetaria. Siglos XVI, XVII y XVIII*. Serie Histórica XXXV. Córdoba, UNC - FFyH, Instituto de Estudios Americanistas.

Ginzburg, Carlo

2010. *El hilo y las huellas: lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Ginzburg, Carlo y Poni Carlo

2004. El nombre y el cómo: intercambio desigual y mercado historiográfico. En Ginzburg, C.; *Tentativas*: 57-67. Rosario, Prohistoria.

Giordano, Mariana

2003. De jesuitas a franciscanos. Imaginario de la labor misional entre los indígenas chaqueños. *Revista Complutense de Historia de América* 29, 5-24.

Gullón Abao, Alberto

1993. *La frontera del Chaco en la gobernación del Tucumán, 1750-1810*. Cádiz, Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz.

Gruzinski, Serge

[1999] 2007. *El pensamiento mestizo*. Barcelona, Paidós.

Imolesi, María Elena

2012. *Teoría y práctica de la cristianización del matrimonio en hispanoamérica colonial*. Tesis doctoral publicada: http://www.ravignanidigital.com.ar/tms/series/tesis_ravig/ltr-002-tesis-imolesi-2012.pdf

Iparraguirre, Gonzalo

2011. *Antropología del tiempo. El caso Mocoví*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Justo, María de la Soledad

2011. Paraguay y los debates jesuíticos sobre la inferioridad de la naturaleza americana. En Wilde, G. *Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires, Paradigma indicial.

2012. Testigos directos de la naturaleza paraguaya. Novedad y tradición en las historias y crónicas jesuitas entre el Renacimiento y la Ilustración. *Páginas. Revista digital de la Escuela de Historia* 4 (7): 35-55.

2013. Maravilla, horror y curiosidad en la naturaleza paraguaya. Literatura de viajes y relato misional en las Crónicas jesuíticas de Paraguay. Ponencia presentada en XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, 2 al 5 de octubre de 2013.

Kersten, Ludwig

[1905] 1968. *Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta fines del siglo XVIII*. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

Latini, Sergio H. y Carina P. Lucaioli

2014. Las tramas de la interacción colonial en el Chaco y la “otra banda”: una campaña punitiva de principios del siglo XVIII. *Revista de ciencias sociales* 26: 7-27.

Levi, Giovanni

1993. Sobre microhistoria. En Burke, P. (ed.); *Formas de hacer Historia*: 119-143. Madrid, Alianza.

Lorandi, Ana María y Mercedes del Río

1992. *La etnohistoria. Etnogénesis y transformaciones sociales andinas*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Lorandi, Ana María y Guillermo Wilde

2000. Desafío a la isocronía del péndulo. Acerca de la teoría y de la práctica de la antropología histórica. *Memoria Americana* 9: 37-78.

Lucaioli, Carina P.

2005. *Los grupos abipones hacia mediados del siglo XVIII*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

2010. Los espacios de frontera en el Chaco. Desde la conquista hasta mediados del siglo XVIII. En Lucaioli, C. y L. Nacuzzi (comps.); *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*: 21-68. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

2011. *Abipones en las fronteras del Chaco. Una etnografía histórica sobre el siglo XVIII*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología – Colección Tesis Doctorales.

2011b. El poder de los cautivos: relaciones sociales entre abipones e hispanocriollos en las fronteras del Chaco austral (siglo XVIII). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* 11, Debates. <http://nuevomundo.revues.org/62091>.

2011c. Creatividad, adaptación y resistencia. Ychoalay, un cacique abipón en la frontera austral del Chaco (Siglo XVIII). *Folia Histórica del Nordeste* 19: 91-117.

2015. Guerra y persuasión en las fronteras de Santa Fe: la gestión de Francisco Antonio de Vera Mujica (1743-1766). *Memoria Americana* 23 (1): 99-128.

Lucaioli, Carina P. y Lidia R. Nacuzzi (comps.)

2010. *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Lucaioli, Carina P. y Sergio H. Latini

2014. Fronteras permeables: circulación de cautivos en el espacio santafesino. *Runa* 35 (1): 113-132.

Maeder, Ernesto J. A. y Ramón Gutiérrez

1995. *Atlas histórico del nordeste argentino*. Resistencia, Instituto de Investigaciones Geohistóricas/CONICET/FUNDANORD/Universidad Nacional del Nordeste.

Muriel, Domingo

1919. *Historia del Paraguay de 1747 a 1767*. Madrid. Librería General de Victoriano

Suárez. Colección de libros y documentos referentes a la historia de América. Tomo XIX.

Murra, John

1975. Las investigaciones en etnohistoria andina y sus posibilidades en el futuro. En Murra, J.; *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*: 275-312. Lima, IEP.

Nacuzzi, Lidia R.

1998. *Identidades impuestas*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

2002. Leyendo entre líneas: una eterna duda acerca de las certezas. Visacovsky, S. & R. Guber (comps.); *Historia y estilos de trabajo de campo en la Argentina*: 229-262. Buenos Aires, Antropofagia.

2010. Introducción. En Lucaioli, C. y L. Nacuzzi (comps.); *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*: 21-68. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Nacuzzi, Lidia R. y Carina P. Lucaioli

2015a. Introducción y Reflexiones de cierre. *Memoria Americana* 23 (1 y 2): 7-10 y 7-27.

2015b. Declaraciones de cautivos: piezas de archivo multivocales de la frontera colonial (virreinato del Río de la Plata, siglo XVIII). *Diálogo Andino* 46: 27-37.

Nesis, Florencia

2005. *Los grupos mocoví en el siglo XVIII*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Palavecino, Enrique

1939. Las culturas aborígenes del Chaco. *Historia de la Nación Argentina* I: 427-472. Buenos Aires, Junta de Historia y Numismática Americana.

Palermo, Miguel Ángel

1986. Reflexiones sobre el llamado “complejo ecuestre” en la Argentina. *Runa* XVI: 157-178.

Palomeque, Silvia

2005. Córdoba colonial, Economía y Sociedad. Conferencia del 6 de julio de 2005, Museo San Alberto, Córdoba. <https://www.academia.edu>

Paucke, Florián

2010. *Hacia allá y para acá; una estada entre los indios mocobíes, 1749-1767*. Santa Fe, Espacio Santafesino Ediciones.

Paz, Carlos

2005. El nudo gordiano de las políticas indígenas de los grupos chaqueños. Misiones, misioneros y guerras en la génesis de una sociedad de jefatura, segunda mitad del siglo XVIII. *Revista História Unisinos* 9 (1): 35-48.
2009. La modernidad de los bárbaros. Los abipones de San Jerónimo del Rey y sus relaciones sociales con las fronteras santafesinas del Chaco. *Revista História Unisinos* 13 (3): 253-264.
2012. Pensar la indianización desde las fronteras santafesinas del Chaco en el siglo XVIII. Cristóbal Almaraz, sus alianzas y estrategias de poder. En Bernabéu S., Giudicelli C. y Havard G. (coords.). *La indianización: cautivos, renegados, "hommes libres" y misioneros en los confines americanos* (s. XVI-XIX). Madrid, Doce Calles.

Penhos, Marta

2005. *Ver, conocer, dominar. Imágenes de Sudamérica a fines del siglo XVIII*. Buenos Aires, Siglo XXI.
2007. Cuerpos de fiesta: entre el desfile y la borrachera en el testimonio del jesuita Florián Paucke (1749-1767), *Memoria del IV Encuentro sobre Barroco. La Fiesta*. La Paz, Unión Latina/GRISO, Universidad de Navarra.

Pensa, María Laura

2015. *Configuraciones identitarias y relaciones interétnicas de los 'tobas' del Chaco oriental durante el período colonial*. Tesis de Licenciatura inédita. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Quarleri, Lía

2009. *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata: guaraníes, jesuitas e imperios coloniales*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Quijada, Mónica

2002. Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX). *Revista de Indias* 62 N° 224: 103-142.

Ratto, Silvia

2005. Rompecabezas para armar: El estudio de la vida cotidiana en un ámbito fronterizo. *Memoria Americana* 13: 179-207.

Revel, Jacques

- [1996] 2015. *Juegos de escalas: experiencias de microanálisis*. San Martín, Universidad Nacional de General San Martín.
1995. Micro-análisis y construcción de lo social. *Anuario del IEHS* 10: 125-143.

Roulet, Florencia

2004. Con la pluma y la palabra. El lado oscuro de las negociaciones de paz entre españoles e indígenas. *Revista de Indias* LXIV (231):313-347.

2006. Fronteras de papel. El periplo semántico de una palabra en la documentación relativa a la frontera sur rioplatense de los siglos XVIII y XIX, *Revista TEFROS* 4 (2). <http://www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista/v4n2p06/paquetes/roulet.pdf>

Saeger, James

1985. Another view of de mission as a frontier institution: the guaycuruan reductions of Santa Fe, 1743-1810. *The Hispanic American Historical Review* 65 (3): 493- 517.

2000. *The Chaco Mission Frontier. The Guaycuruan Experience*. Tucson Arizona, The University of Arizona Press.

Santamaría, Daniel

1998. Apóstatas y forajidos. Los sectores sociales no controlados en el Chaco. Siglo XVIII. En Teruel, A y O. Jerez, *Pasado y presente de un mundo postergado*: 15-34. San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.

Scala, María Josefina

2015. *Reducción de San Javier de indios mocoví: Historia y relaciones interétnicas en las fronteras del Chaco austral en el siglo XVIII*. Tesis de Licenciatura inédita. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Serrano, Antonio

1930. *Los primitivos habitantes del territorio argentino*. Buenos Aires, Librería y Editorial “La Facultad” Juan Roldán y Cía.

Susnik, Branislava

1971. Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y su periferia (enfoque etnológico). *Suplemento Antropológico* 7 (1): 85-107.

1981. *Los aborígenes del Paraguay*. Asunción, Museo etnográfico “Andrés Barbero”.

Vitar, Beatriz

1997. *Guerra y misiones en la frontera Chaqueña del Tucumán (1700-1767)*. Madrid, CSIC, Biblioteca de la historia de América.

1999. Prácticas abortivas entre las indígenas chaqueñas en el siglo XVIII. *Etnohistoria*. Publicación especial en CD.

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

2001b. La evangelización del Chaco y el combate jesuítico contra el demonio. *Andes* 12: 201-221.

2003. Algunas notas sobre las figuras de los líderes chaqueños en las postimerías del siglo XVIII. En Mandrini, R. y C. Paz (comps.) *Las fronteras hispanocriollas del*

mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX: 407-428. Tandil, CEHiR-UNS-Instituto de Estudios Histórico Sociales.

Wachtel, Nathan

1971. *La vision des vaincus*. Paris. Ed. Gallimard.

Weber, David

2007. *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*. Barcelona, Crítica.

Wilde, Guillermo

2009. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires, SB.

2011. De las crónicas jesuíticas a las “etnografías estatales”: realidades y ficciones del orden misional en las fronteras Ibéricas. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, <https://nuevomundo.revues.org/62238>

Wright, Pablo

2003. Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino. *Horizontes Antropológicos* 19: 137-152.

Wright, Susan

1998. The politicization of “culture”. *Anthropology Today* 14 (1): 7-15.

Zanetti, Susana

2013. Las memorias de Florián Paucke: una crónica singular de las misiones jesuitas del Gran Chaco Argentino. *América sin nombre* 18: 178-189.

Este libro, que es resultado de la investigación de Daniela Sosnowski para su tesis de licenciatura, invita a sumergirnos en la vida cotidiana de las reducciones jesuitas del Chaco durante la época colonial. A partir de un enfoque interdisciplinario entre Historia y Antropología, la autora sigue las trayectorias de Florián Paucke y Martín Dobrizhoffer –dos jesuitas germanos que misionaron en aquella región fronteriza durante las décadas centrales del siglo XVIII–, identifica diferentes formas de mediación cultural ejercidas por estos personajes y sostiene que esa mediación continuó incluso después de su regreso obligado a Europa, producto de la expulsión de la Compañía de Jesús. De esta manera, propone un análisis amplio y novedoso sobre dicho concepto, que abarca tanto las acciones y el quehacer de los misioneros en los pueblos y reducciones como su intermediación en el plano de los imaginarios simbólicos.

ISBN 978-987-42-5163-3



A standard 1D barcode representing the ISBN 978-987-42-5163-3. The barcode is black on a white background and is positioned below the ISBN number.

9 789874 251633