LOS INDIOS DEL PARAGUAY

Branislava Súsnik
Miguel Chase-Sardi

COLECCIONES MAPFRE 1492

Cazadores y recolectores que luchan por el dominio de los cazaderos en el paleolítico, en el neolítico los guaraní siguen poblando el territorio en busca de tierra buena para el cultivo, destruyendo y marginando a las poblaciones que pretendían ocupar. Pero la situación dará un giro considerable con la conquista de los españoles, quienes, en busca de El Dorado y conscientes de la necesidad de una provincia en la cual abastecerse de recursos económicos y humanos, ocupan sus tierras. Tras la independencia de la República del Paraguay, éstas son puestas a disposición de otros propietarios. Su condición de hombres sin tierra parece cambiar con el Consejo Indígena, que reclama el derecho a los recursos naturales de sus tierras, pero estas esperanzas se desvanecen abortadas por el régimen autoritario paraguayo. Desde el período precolombino hasta el constitucional, pasando por la dominación y colonización española, y por la independencia, *Los indios del Paraguay* nos ofrece un desolador recorrido por la historia de la población indígena de este país.

Branislava Súsnik. Directora del Museo Etnográfico Andrés Barbero. Profesora Emérita de la Universidad Nacional de Asunción. Premio Nacional de Ciencias, 1992.

Miguel Chase-Sardi. Coordinador del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica. Vicepresidente de la Asociación Indigenista del Paraguay. Premio Fray Bartolomé de las Casas 1992.

Colección Indios de América

LOS INDIOS DEL PARAGUAY

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Director de la Colección: Claudio Esteva-Fabregat
Diseño de cubierta: José Crespo

© 1995, Branislava Súsnik
Miguel Chase-Sardi
© 1995, Fundación MAPFRE América
© 1995, Editorial MAPFRE, S. A.
Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
I.S.B.N.: 84-7100-623-5
Depósito Legal: M. 43438/1995
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19 - Madrid 28007
Impreso en los talleres de Gráficas Lormo, S. A.
Isabel Méndez, 15. 28038 Madrid
Impreso en España - Printed in Spain

BRANISLAVA SÚSNIK
MIGUEL CHASE-SARDI

LOS INDIOS DEL PARAGUAY

EDITORIAL
MAPFRE

Director coordinador: [illegible]
Director de la Colección: [illegible]
Diseño de cubierta: [illegible]

LOS INDIOS DEL PARAGUAY

© 1995, Branislava Susnik
Miguel Chase-Sardi
© 1995, Fundación MAPFRE América
© 1995, Editorial MAPFRE, S.A.
Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
I.S.B.N.: 84-7100-623-5
Depósito Legal: M. 43436/1995
Compuesto en Fernández Ciudad, S.L.
Catalina Suárez, 19 - Madrid 28008
Impreso en los talleres de Gráficas Lormo, S.A.
Isabel Méndez, 15 28038 Madrid
Impreso en España - Printed in Spain

EDITORIAL
MAPFRE

AGRADECIMIENTOS

Agradezco infinitamente la confianza que depositó en mí Isabel Hernández, al elegirme para la realización de este trabajo. Acepté el desafío con la audacia característica de los ignorantes. No obstante, en los dos primeros meses de investigación etnohistórica, me di cuenta de que todo lo que llega hasta la mitad del siglo XIX ya estaba exhaustivamente elaborado por Branislava Súsnik. Si escribiera sobre el tema propuesto, tendría que citar, a cada vuelta de página, el nombre de esta sabia antropóloga. Ésa es la razón por la que rogué a mi querida maestra que resumiera lo que tiene desperdigado en decenas de volúmenes y nos diera una versión —como pedía el esquema de Claudio Esteva-Fabregat— que sirva de síntesis académica y esté al alcance de cualquier persona culta. Branislava Súsnik tuvo que dejar importantes planes para acceder a mi petición, por lo que le estoy muy reconocido. Y, más aún, por darme el inmerecido honor de participar con ella en esta grata tarea.

Los cinco primeros capítulos son de la autoría de Branislava Súsnik. Los siguientes son míos. Tuve el cuidado de consultar y seguir los consejos de mi maestra, lo que no me redime de los errores y desatinos que se hayan deslizado, los cuales deben atribuirse, exclusivamente, a mi absoluta responsabilidad.

Branislava Súsnik y yo dejamos constancia de nuestra gratitud a MAPFRE América, por habernos permitido contribuir al conocimiento de la etnohistoria paraguaya. Al Centro Cultural Español Juan de Salazar y, especialmente, a su director y agregado cultural de la Embajada Española en Paraguay, José Luis de María Tomé,

por su invalorable apoyo. A los compañeros del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, Adriano Irala Burgos y Feliciano Peña, así como a la secretaria del Museo Etnográfico Andrés Barbero, Adelina Pusineri, por tanta ayuda.

Miguel CHASE-SARDI

ÍNDICE

Capítulo I. PERÍODO PRECOLOMBINO 13

Protopobladores láguidos y pámpidos: su dimensión culturo-histórica 13
La tradición paleoamazónica y el estrato chané-arawak 24
La dispersión guaraní y las tendencias de su dinamismo poblador 30

Capítulo II. LA PRIMERA DOMINACIÓN HISPANO-CRISTIANA Y LAS REACCIONES SOCIOCULTURALES DE LOS INDÍGENAS (1650) 43

La violencia socioétnica en nombre del servicio «por amistad y parentesco» 43
El servicio de los mitayos encomendados y la resistencia activa de los guaraní 52
La formación de la servidumbre perpetua 59
La política indigenista de Hernandarias y Alfaro 63
El concepto sociocultural de la concentración de los guaraní en los «pueblos coloniales» 68
La «conquista espiritual» de los jesuitas, la resistencia sociorreligiosa y la homogeneización etnocultural de los guaraní 72
Los canoeros payaguá y «la frontera fluvial» de la provincia 83
Los guaycurú, su ideología etnocéntrica y «la frontera chaqueña» 88

Capítulo III. La sociedad provincial y el proceso aculturativo de los guaraní; el dominio agresivo de los ecuestres y canoeros (1650-1750) 93

El significado sociocultural de las últimas revueltas de los guaraní 93
El potencial del servicio de mita y del yanaconato 97
La peonada guaraní provincial y la milicia guaraní misionera 104
La libertad y la integración de los guaraní monteses 116
La expansión de la sociedad ecuestre mbayá-guaycurú y la desmoralización económica de la provincia 121
La piratería fluvial de los payaguá y la inseguridad del transporte provincial 130
El potencial humano y económico de los pueblos y de las reducciones 135

Capítulo IV. El auge colonizador de la provincia, la expulsión de los jesuitas y el ocaso de las sociedades ecuestres (1750-1811) 151

El cambio del gobierno temporal y espiritual en las misiones 151
Las clases sociales: caciques, «mandarines» y «menesterales» 158
El ocaso de la sociedad ecuestre eyiguayegi-mbayá-guaycurú 164
La invasión pobladora de los chané-arawak al Paraguay oriental 176
La readaptación cultural de los payaguá canoeros 182
Los malones de los chaqueños ecuestres al sur del río Pilcomayo 187
El ensayo de la reducción multiétnica en el Chaco 195
El ocaso del sistema encomendero y la ocupación criolla de las tierras comunales de «los pueblos» 198
La reorientación económica provincial y la vivencia de los guaraní. Comunidad o liberación 204

Capítulo V. Los indígenas del Paraguay independiente (1811-1870) . 217

La plasmación «nacional» de los guaraní coloniales; la «libertad» marginal de los kaynguá-monteses 217
La política indigenista en el Paraguay oriental norteño y en el Chaco 235

Capítulo VI. El período constitucional 245

Situación de las tierras indígenas 245
Consecuencias de la venta de tierras públicas al capital extranjero 247
Proletarización de los indígenas chaqueños y el pago del jornal en alcohol 250

Capítulo VII. El ámbito chaqueño 255

La guerra del Chaco y sus consecuencias para las etnias indígenas 255
La misión inglesa 257
La misión salesiana 259
Misión de los padres oblatos 261
Las colonias mennonitas en el Chaco 262
La misión A las Nuevas Tribus 263

Capítulo VIII. El ámbito oriental 267

Las etnias «montesas», su mestizamiento y relaciones inter-étnicas 267
Las consecuencias de la guerra del Chaco en la región oriental 272
La misión del Verbo Divino 273
El genocidio contra los aché-guayakí 275

Capítulo IX. Influencias contrapuestas 281

Los cambios compulsivos de los apellidos guaraníes 281
El nacionalismo indigenista de la generación del 900 ... 282
Encuestas sobre la actitud del paraguayo frente al indio .. 288
Nexos entre las culturas española y guaraní 290
El mito hispánico 295
Las falencias de la antropología paraguaya 298
La composición social y la estructura del poder 302
La economía 305
El intercambio de símbolos 308

Capítulo X. Situación de fricción interétnica 315

Intento de clasificación de las etnias 315
La clasificación lingüística 316

La clasificación por el contacto 318
Las estrategias de sobrevivencia 320
El aspecto demográfico 322

Capítulo XI. Influencias de la orientación de Barbados 325

Creación del proyecto Marandú 326
Fundación del Consejo Indígena 327
La reacción de la dictadura 328
Asociación de Parcialidades Indígenas (API) 330
El trabajo del padre Bartomeu Melià en el Documento de Asunción 332
El cambio de la misionalización en algunas iglesias y congregaciones 333
La Asociación Indigenista del Paraguay (AIP) 340
Creación de los proyectos Paï-Tavyterä y Guaraní 341
Fundación de los proyectos Ayoreo y Guaraní-Ñandeva . 345
Proyecto de Capacitación de Líderes Indígenas 347
Proyecto de Artesanía 348

Capítulo XII. Las leyes nacionales 349

La Ley 904/81, Estatuto de las Comunidades Indígenas .. 350
Las leyes y disposiciones posteriores 351
La nueva Constitución Nacional 352
Aprobación de la lengua guaraní como idioma oficial .. 357

Figuras 359

Cuadros cronológicos 401

Apéndices

Documentación 415

Bibliografía 419

Índice onomástico 433

Índice etnotribal 441

Índice toponímico 445

Capítulo I

PERÍODO PRECOLOMBINO

Protopobladores láguidos y pámpidos: su dimensión culturo-histórica

Los hallazgos arqueológicos de las culturas precerámicas son escasos en el Paraguay oriental selvático y en el xerofítico Chaco; la existencia de muchas culturas tipológicamente paleolíticas al iniciarse la conquista hispana permite, no obstante, deslindar un cuadro conjetural de los protopobladores del Paraguay, anteriores a la difusión del complejo cultivo-cerámico paleoamazónico y a la tradición amazónica de los guaraní.

Dentro de la gran área geográfica ocupada por los guaraní precolombinos, los hallazgos arqueológicos confirman una protopoblación racialmente láguida (hombre de Lagóa Santa), de cultura paleolítica, abarcando un largo período estacionario de 8.000 a 2.000 años a.C. Trátase básicamente de la tradición lítica propia del Planalto oriental brasileño, con el lascado predominantemente unifacial, sólo a veces bifacial, con intrusión de puntas proyectiles pedunculares y hachas semipulidas en los estratos superiores (Willey, 1971, II, 62). La fase altoparanaense (Menghin, 1956, 8) es una expresión lítica que caracteriza a ambas orillas del medio río Paraná; los talleres líticos de Yaguarazapá (Mayntzhusen, 1928, 177), de Kuñapirú y Tacurupucú (Col. Museo) indican la presencia de artefactos toscos: raspadores, raederas clavas angulares y abombadas, hachas de mano con punta, curvas foliáceas, puntas de mano; tipológicamente, el material corresponde al estrato primitivo de la tradición paleolítica, pero es difícil su ubicación cronológica por la misma persistencia

cultural. Se destacan las hachas de mano en forma de azadones, implicando, a todo parecer, un incipiente cultivo de tuberos en el período preneolítico; los protopobladores láguidos de filiación lingüística kaingang-gé de esta área habrían practicado pequeñas plantaciones-recolecciones de tuberos como un complemento subsistencial de caza. Los kaingang históricos y también los guaranizados aché-guayakí suelen evocar la tradición del antiguo cultivo de una especie americana de dioscorea, en su origen una planta selvática con tuberos comestibles, abundante en el área geográfica del Paraguay y del Brasil (Sauer, 1950, VI, 511). Trataríase de una domesticación autóctona en el período paleolítico, anterior a la tradición del complejo cultural neolítico, una manifiesta transición de la recolección al cultivo hacia finales del último milenio a.C.; también los gé norteños que desconocían la cerámica, domesticaron la planta cissus sin haber mediado estímulo alguno de los cultivadores amazónicos vecinos.

Los movimientos de algunos grupos pámpido-patagónicos del ramal protocharrúa, nómadas agresivos, con cultura lítica de puntas proyectiles y bolas, provocaron desplazamientos importantes de los kaingang-gé láguidos de orientación cultural más defensiva y marginadora. La dispersión de las primeras avanzadas paleoamazónicas desde el alto río Paraguay hacia finales del último milenio a.C., de cultura protoneolítica, habría originado algunos desplazamientos de los protopobladores kaingang de la orilla oriental del río Paraguay y parcialmente de la zona del medio río Paraná. La fase arqueológica de El Dorado-Misiones (Menghin, 1956, 24) refleja su cultura protoneolítica, caracterizada por la presencia de los túmulos ceremoniales o funerarios; los protopobladores «guayaná» kaingang de la periferia adoptaron y conservaron el tipo de entierros en túmulos, pero no la cerámica, ya que ésta no era utilitaria para su cultura de cazadores-recolectores.

La invasión de los guaraní amazónicos en el Paraguay oriental y el sudoeste del Brasil en el primer milenio d.C. era demográficamente masiva y compacta; se avasallaba y marginaba a los protopobladores láguidos en una lucha abierta por las tierras cultivables, reduciéndolos a verdaderos enclaves étnicos que sobrevivieron en el período histórico. La población láguida al este del río Paraguay, desplazada parcialmente ya por los paleoamazónicos, fue marginada

definitivamente al otro lado de la cordillera de Caaguazú y la cordillera de Yvyturusú, mientras se nucleaban en sus tierras los grupos migratorios del primer estrato proto-mbyá-guaraní. El grupo étnico periférico que fue ya en el período precolombino lingüísticamente guaranizado y racialmente plasmado láguido-amazónide, denominábase por los guaraní como «guaya-kí» dentro del apelativo general de «guaya-ná», aplicado en general a los protopobladores de cultura paleolítica. Los aché-guayakí siempre conservaron su cultura de cazadores-recolectores, con un probable replantío de dioscoreas; seguían socialmente estructurados en pequeñas bandas, con la práctica de reuniones tribales anuales de carácter socioceremonial; sus conceptos religioso-mágicos son totalmente disociados del complejo propio de una cultura neolítica. La cultura material de los guayakí es idéntica a la de los kaingang-gé; empero, los guayakí adoptaron las hachas de piedras pulidas o alisadas del tipo celt, un elemento característicamente neolítico, usado para la tala de árboles, cuando se preparaban grandes rozados; los guayakí las usaban para abatir palmas o abrir panales en los troncos de árboles, pero el hacha celt era preferentemente un elemento de prestigio social de los jefes de las bandas. Los aché-guayakí históricos merodeaban con sus asientos móviles la periferia de los mbyá-guaraní, realizando periódicos asaltos por rapto de mujeres o robo de cosechas.

En el norte del Paraguay oriental, desde los campos de Xerez hasta los ríos Apa y Aquidabán, los protopobladores, racialmente también láguidos, fueron designados por los itatí-guaraní como «camperos-guayaná», conociéndose en el siglo XVI dos grupos étnicamente determinados, curumiai y cutaguá (Súsnik, 1975, 44). Muchos grupos habrían sido marginados ya por las nuevas nucleaciones paleoamazónicas del alto Paraguay, y posteriormente guaranizados por los itatí, con adopción cultural neolítica. Al este de los campos de Xerez y en la zona de la cordillera de Amambay, los protopobladores se caracterizaban por su tipo cultural de «casas-cuevas», con la tradición lítica del Planalto oriental brasileño, conocidos en la tradición de los pueblos vecinos históricos como «escarbadores de la tierra»; se trataría probablemente de algún desplazamiento migratorio desde el sur de Goyaz; en todas las tradiciones tribales del siglo XVI manifestábase una consciente diferenciación cultural entre los «camperos-cazadores», «cueveros-cazadores», «cazadores-selváticos», ca-

noeros-pescadores y cultivadores-ceramistas. Se mencionan también los pobladores de los «abrigos-cuevas» en la zona del río Apa, pero la exploración de la cueva de Cambajopo por J. Vogt (Schmidt, 1934, 132) es superficial; los hallazgos indican una cultura lítica primaria de lascado, algunas piedras blancas triangulares alisadas, de carácter votivo-ceremonial, pero están presentes ya algunos fragmentos cerámicos de decoración incisa del estilo alto-paraguayense.

Los protokaingang de la orilla occidental del alto río Paraná, entre los ríos Itaimbey y Ñacunday, mantuviéronse en sus enclaves hasta los tiempos históricos y conservaron sus elementos culturales paleolíticos; sus vecinos periféricos eran los guaranizados guayakí. Al mismo ramal prehistórico pertenecieron los láguidos yvyrayara, denominativo guaraní para «los maceros», poblando la zona entre los ríos Yvahy y Paranapanemá de la antigua provincia de Guayrá del siglo XVI. El sitio José Vieira en sus tierras, cerca de la confluencia del río Yvahy, testifica la presencia de la cultura lítica propia del este del Brasil, datada para unos 5.000 años a.C. Con la penetración de los protombyá en dicha zona, unos 500 años d.C., según el sitio cerámico de Umuarama, los protopobladores yvyrayara fueron guaranizados cultural y lingüísticamente. Los guaraní en su fase dispersiva prehistórica nunca lograron dominar a los «campero-gualachos-guayaná» de la amplia zona de campos y pinares al sur de los ríos Piquiry e Yguazú. Los protopobladores láguidos de filiación kaingang en ambas orillas del río Paraná, al sur de las confluencias de los ríos Yguazú y Ñacunday, con la persistente tradición lítica altoparanaense y cierta influencia de la cultura eldoradense, fueron marginados tierra adentro por la invasión prehistórica guaraní, pero sobrevivieron como un grupo etnocultural cerrado de los «guayaná».

La planicie del Chaco manifiesta un cuadro étnico más complejo; su ámbito ecológico es una determinante para los rumbos migratorios y también una condicionante principal de la cultura de caza de ciervos y avestruz, recolección de algarrobo (prosopis) y frutos de palmas, y de pesca en la estación de las crecientes. Los hallazgos arqueológicos son escasos y generalmente asociados con la cerámica; el estudio del poblamiento precolombino básase, por ende, en gran parte en las deducciones conjeturales según la distribución étnica y las características culturales manifestadas en su primer con-

tacto con los conquistadores del siglo XVI o reflejadas en las mismas tradiciones tribales.

Racialmente, todos los chaqueños se caracterizan como pámpidos-patagónicos, pero con importantes variantes en su tipología física, resultado del mestizamiento interétnico prehistórico. No obstante el predominio de la pauta homogénea de la cultura paleolítica, había una gran diferenciación lingüística debido al aflujo chaqueño de inmigraciones multiétnicas, interviniendo varias presiones desplazatorias prehistóricas: movimiento migratorio de los cazadores patagónicos del sur hacia el norte; movimientos dispersivos preandinos desde el río Guapay de los llanos de Bolivia; el movimiento de los canoeros fluviales desde el litoral del Paraná hacia el alto Paraguay; encierro centrochaqueño; penetración de los grupos de cultura neolítica, refugiados en las tierras chaqueñas. Hacia finales del último milenio a.C., las avanzadas migratorias de los cazadores pámpidos sureños habríanse asentado en las zonas de los ríos Salado, Bermejo y Pilcomayo, formando el ramal protoguaycurú, correlacionado con el ramal oriental protocharrúa que penetraba en el ámbito de los láguidos. El ramal protoguaycurú integraba cuatro grupos étnicos mayores —históricamente conocidos como abipón, mocoví, ntokowittoba y eyiguayegi-mbayá—, todos de estrecha afinidad lingüística, con muchos elementos culturales originarios, parecidos a los tehuelche patagónicos, y con la misma orientación cultural de cazadores nómadas agresivos y belicosos. Hacia mediados del primer milenio d.C., en los médanos naturales del medio río Bermejo asentáronse las «colonias» protoneolíticas de los matará-tonocote; simultáneamente, desde los ríos Guapay y Parapití del oriente boliviano desplazábanse los protochané de cultura neolítica, presionando y provocando la emigración de los protopobladores huárpidos del Chaco occidental, un substrato de los lule-vilela del siglo XVI. De esta manera, manifestóse una aglomeración del gentío en la zona entre el alto río Pilcomayo y medio río Bermejo, siempre una causa directa de luchas agresivas interétnicas por la posesión o dominio de los cazaderos. Esta situación obligó a los protoguaycurú más norteños, los eyiguayegi-mbayá, a cruzar el río Pilcomayo y ocupar con violencia guerrera la zona entre el medio río Pilcomayo hasta el alto Paraguay; esta inmigración habría ocurrido —según la tradición tribal— pocos siglos antes de la conquista hispana. Los pobladores ribereños

anteriores también eran pámpidos, cazadores-pescadores; en su lucha por la posesión de nuevos cazaderos y algarrobales, los guaycurú recurrían a la agresiva táctica de «exterminio» tribal: mataban a hombres cautivos, pero integraban tribalmente a mujeres y niños; en el siglo XVI, algunos grupos de yapirú-naperú aún sobrevivían.

Los eyiguayegi-mbayá conocieron ya en el hábitat del medio río Bermejo a los cultivadores matará, adoptando su propia conducta sociotribal frente a los pueblos de cultura neolítica. El grupo sureño, entre el río Pilcomayo y el Verde, conocía los vados del río Paraguay para ir asaltando periódicamente a los guaraní de la otra orilla, obteniendo el botín de las cosechas y cautivos; con la violencia se aseguraban el necesario «botín económico». El grupo eyiguayegi norteño empleaba primero la misma táctica con los cultivadores chané-arawak preandinos; los chané, empero, para asegurarse sus cultivos y la independencia de sus aldeas nucleares, pactaron con los cazadores nómadas, aceptando una tributación económica en frutos de cosecha y en prestación de algún servicio ocasional, de donde viene la paulatina «neolitización» de la sociedad mbayá. Este pacto de «sometimiento» chané se basaba en la alianza matrimonial de los jefes de linajes, obteniendo los mbayá el consiguiente derecho a la participación en la productividad de las respectivas comunidades chané (Sánchez Labrador, II, 143); este «vasallaje» precolombino equivalía a una convivencia interétnica y a una comunicación intercultural paleolítico-neolítica; los primeros conquistadores del siglo XVI ya encontraron a los mbayá-guaycurú del alto Paraguay con tal estructura etnosociocultural (Súsnik, 1978, 65).

Los ríos Paraná y Paraguay constituían una vía de dispersión migratoria multiétnica y multicultural, de canoeros —pescadores paleolíticos, de paleoamazónicos protoneolíticos y de canoeros guaraní amazónicos. Los pueblos de cultura de cazadores-recolectores, racialmente láguidos o pámpidos, no eran tradicionalmente canoeros fluviales; su dispersión pobladora siempre limitábase a planicies o zonas intrasílvides, en pleno contraste con los cultivadores amazónicos, quienes solían seguir el curso de los grandes ríos. Esta circunstancia de por sí indica un estímulo cultural diferente; es probable que algún grupo canoero mesolítico remontara desde Patagonia al delta del Paraná a comienzos del último milenio a.C., siguiendo el curso fluvial (Canals Frau, 1953, 271). Posteriormente, las poblacio-

nes ribereñas del Paraná y Paraguay, pertenecientes a los pampa, charrúa y guaycurú, originariamente cazadores-recolectores, adaptáronse a este gran cambio cultural prehistórico, desarrollando una «cultura canoera fluvial» bastante homogénea: canoas monóxilas para pesca, movilidad y guerra, asientos en alturas-médanos ribereños, continua movilidad fluvial, y una consciente superioridad sobre las poblaciones pedestres.

Los yaaukanigá representaban una subtribu «canoerizada» de los cazadores abipón-guaycurú, con la recorrida fluvial desde la desembocadura del río Paraguay hasta el arroyo Feliciano. Cuando terminó el desplazamiento de las «colonias migratorias» paleoamazónicas, el río Paraguay fue dominado desde la confluencia del río Bermejo hasta el río Guachí al norte por los canoeros evuevi-payaguá, también de filiación lingüística guaycurú. Su dominio fluvial y su habilidad canoera condicionaron su agresividad etnocéntrica frente a los cazadores y los cultivadores ribereños vecinos; sus flotillas de guerra de unas 100 canoas monóxilas se enfrentaron ya con los barcos de los primeros conquistadores, quedando ellos aún en el tiempo histórico como los verdaderos «dueños» del río Paraguay. El grupo sureño de los evuevi manifestaba una conducta de piratería frente a los cario-guaraní de la orilla oriental del río Paraguay; en la época de cosechas pasaban a su orilla, exigiendo la entrega de frutos de cosecha y obligando al desplazamiento de los rozados-cultivos más tierra adentro; con frecuencia recurrían a una verdadera extorsión impositiva, cautivando a jóvenes adolescentes y torturándolos hasta recibir el rescate en cosechas; las estacas con cabezas de los cautivos, clavadas en la ribera guaraní, interpretaban la violencia amenazante y el alarde étnico de los evuevi (Súsnik, 1978, 99).

Los payaguá norteños mantenían sus asientos fijos en las cercanías del histórico puerto de Candelaria de Ayolas; su interés se orientaba hacia el alto Paraguay, donde realizaban ventajosas correrías fluviales, amenazando y extorsionando a los grupos protoneolíticos de filiación «orejones-matará-sacoci»; se les atribuye la destrucción de los «laguneros-monticulares» matará al sur de la laguna Gaiba. Esta circunstancia motivó una lucha competitiva entre los evuevi y los guasarapo, éstos también canoeros-pescadores de filiación protoguaycurú. Las relaciones interétnicas entre los canoeros paleolíticos agresivos y los cultivadores altoparaguayenses no siem-

pre fueron hostiles, mediando ya el interés por el trueque y por ocasionales alianzas contra sus enemigos, incluyendo entre éstos a los itatí-guaraní. Los guasarapo, si bien tradicionalmente canoeros-pescadores, desarrollaron un primitivo cultivo transicional, siendo manifiesta la vecindad con los neolíticos monticulares; se aprovechaba la zona ribereña periódicamente inundada; al bajar la creciente, se quemaba el yerbal y plantaba sin necesidad del trabajo implítico en la preparación de rozas (Sánchez Labrador, II, 67); la cosecha no sobrepasaba el recurso de una simple «recolección». La típica cerámica gruesa de los evuevi-payaguá (vasijas grandes campanuliformes de carácter funerario) es una adopción tardía.

La estratificación de los pobladores precolombinos en el área norteña y occidental del Chaco es más compleja; en las zonas preandinas subtropicales se sucedían ya a finales del último milenio a.C. movimientos migratorios importantes de los pueblos de cultura neolítica del ramal proto-arawak occidental. Estos pueblos presionaban y desplazaban a los protopobladores de cultura paleolítica, marginándolos a las zonas chaqueñas más áridas, expuestas a inundaciones y sequías periódicas. La aglomeración étnica en el área de cordillera río Guapay-río Parapití obligó a las tribus de filiación lingüística Zamuco a extenderse en las tierras norchaqueñas, al sur de los bosques de los neolíticos tarapecoci-chiquito hasta el río Otuquis. Marginados al refugio chaqueño árido, tenían que moverse en busca de pequeñas lagunas que contenían agua potable, desde el río Timani hacia el río Zamuco. Su grupo más occidental, que no se refugió en el Chaco, sería representado por los tamacoci del alto río Guapay, neolitizados y dominados luego por los chiriguano-guaraní en el siglo XVI. Las formaciones tribales de los zamuco se conocen a finales del siglo XVII; algunos grupos precolombinos recibieron ciertas influencias de los neolíticos chiquito; no obstante esto, determinados mitologemas correlacionan estrechamente a los zamuco con los ona de Patagonia; así, por ejemplo, el mito del secreto del «cambio del mundo», interpretando el ordenamiento mítico del dominio socioceremonial masculino y el correspondiente rito iniciático. Por otra parte, los zamuco constituyen el único estrato étnico en el Chaco que manifiesta una estructura socioclánica, la que caracteriza también a los otuqui-bororó, representantes del ramal pámpido-patagónico más nordoriental. La complejidad de los elementos de la

cultura de los zamuco, si bien básicamente paleolítica, es indicativa de la importancia de contactos periféricos habidos durante las travesías migratorias.

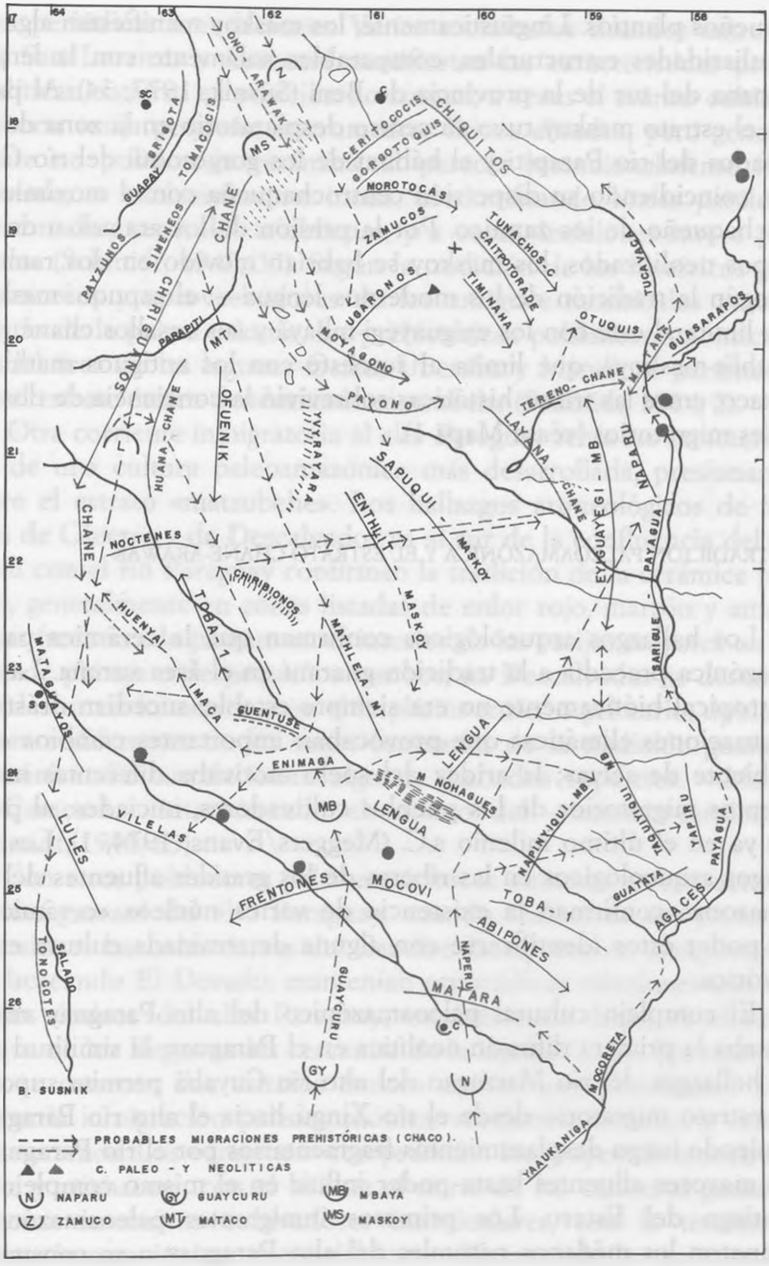
Las tribus pertenecientes a la familia lingüística mataco se mencionan como el estrato poblacional principal del Chaco occidental; el patrón cultural de todos los grupos es paleolítico, pero racialmente, si bien clasificados como pámpidos, indican manifiestas variaciones del tipo físico, debido al mestizamiento interétnico prehistórico. A todos los mataco caracteriza un alto índice demográfico, una tendencia a aglomeraciones como medida defensiva, pero sin el *ethos* belicoso-agresivo de los protoguaycurú, y una frecuente «mataquización» lingüística de los grupos vecinos numéricamente débiles (Súsnik, 1981, 191).

A falta de los hallazgos arqueológicos respectivos, dependemos de las deducciones a base de los primeros cronistas y de las características culturales comparativas. En general, se acepta un tardío poblamiento mataco del Chaco occidental, con el rumbo del oeste al suroeste (Kersten, 1968, 80). La presión cultural de la nucleación del río Guapay y la dispersión precordillerana de los protochané influyeron en el desplazamiento de los protopobladores huárpidos lule-vilela del Chaco occidental hacia el surpilcomayense y el medio río Bermejo; simultáneamente, los protomataco tomarían el rumbo sureño desde los llanos áridos del río Parapití (Súsnik, 1978, 130), desplazándose en varias olas migratorias, si nos basamos en el mito de «cuatro parejas», con referencia quizás a los antiguos huen-yei, xolota, ofuenik y mathlela (Lafone/Quevedo, 1896, 4), recibiendo luego sus propias denominaciones históricas (Lozano, 1941, 81-85). Gran parte de este antiguo estrato buscaba la zona surpilcomayense por la presión de los churumata-omaguaca y los chané del río Ituyuro; los posteriores desplazamientos regionales se debían a la lucha por las tierras-cazaderos con los lule-vilela y con los protoguaycurú. Los ofuenik-mataco ocuparon el extremo Chaco occidental desde el cerro guaraní hasta el río Pilcomayo, pero ya en el siglo XVI volviéronse «siervos» étnicos de los chiriguano-guaraní de la cordillera, conocidos bajo el apelativo histórico de «tapieté». El antiguo ramal protomataco de los mathlela (antecesores de los históricos niwaklichulupí), al parecer nunca cruzaría el medio río Pilcomayo, ocupando la zona hasta las nacientes del río Yabebirí, donde habría absor-

bido a los antiguos nohague pilcomayenses y a algunos grupos yvyrayara, el apelativo general aún en el siglo XVII para el estrato étnico centrochaqueño.

Antes de cruzar el río Pilcomayo y asentarse en el Chaco norteño, los eyiguayegi-guaycurú, según su tradición tribal (Sánchez Labrador, I, 128), guerreaban y dominarían a sus vecinos «nogogoladi», los históricos enimagá-juiadgé. En la zona entre el medio río Pilcomayo y el medio río Bermejo ocurría una aglomeración étnica prehistórica de diferentes estratos migratorios, formándose nuevos grupos étnicos mixtos, un resultado frecuente, cuando se trata de contactos periféricos estrechos y competitivos. Estos enimagá-juiadgé tenían características físicas mixtas pámpido-huárpides y una abierta orientación de los cazadores agresivos; lingüísticamente, empero, pertenecían a la familia mataco, con vestigios de la lengua vilela; se trataría de un antiguo grupo mixto protoguaycurú y protovilela del grupo pasaim —según la tradición de los modernos maká—, pero que adoptaron la lengua «choroti-mataco» (Hunt, 1915, 167), persistiendo la tradición mitológica del «cambio de la lengua». En su protohábitat surpilcomayense, los enimagá-juiadgé hallábanse en contacto con algunas nucleaciones protoneolíticas de los médanos del río Bermejo; un grupo vilela-mataco neolitizado, los históricos guentusé, se asoció con los enimagá en carácter de «protegidos», cruzando con ellos el río Pilcomayo en el siglo XV y se fusionó posteriormente con los mathlela-niwakli, de donde viene el moderno apelativo maká de «wentusix» para los modernos chulupí.

Los grupos étnicos del estrato maskoy ocupaban la zona centrochaqueña, teniendo por sus vecinos occidentales a los combativos mbayá-guaycurú y a los cultivadores vasallos chané, quedando por mucho tiempo fuera de cualquier contacto histórico con el río Paraguay. Las tradiciones tribales se refieren a un origen noroccidental, siendo también inmigrantes al Chaco (Hawtrey, 1902, 282); la errónea identificación de los lengua-juiadgé y de los lengua-maskoy motivó la suposición de su origen surpilcomayense (Kersten, 1966, 99). Algunos elementos culturales antiguos de los maskoy los coligan con los payono-arawak, quienes en el siglo XVI mantenían algunos refugios-enclaves cerca del Cerro León en el norte del Chaco; así, la práctica de cavar pozos profundos para disponer de agua en los períodos de sequía y también para preparar en las cercanías algunos



Mapa 1. Movimientos migratorios prehistóricos (Chaco).

pequeños plantíos. Lingüísticamente, los maskoy manifiestan algunas peculiaridades estructurales, comparables solamente con la lengua itomana del sur de la provincia de Beni (Súsnik, 1977, 34). Al parecer, el estrato maskoy tuvo su centro desplazatorio en la zona de los bañados del río Parapití y el hábitat de los gorgotoqui del río Guapay, coincidiendo su dispersión centrochaqueña con el movimiento norchaqueño de los zamuco. Por la presión de los arawak o de los grupos neolitizados, los maskoy se habrían movido en dos ramales —según la tradición de los modernos lengua—: el sapuquí-maskoy, que limita al este con los eyiguayegi-mbayá y sus vasallos chané, y el «enthlit-maskoy», que limita al suroeste con los antiguos mathlela-mataco; entre las tribus históricas sobrevivió la conciencia de dos ramales migratorios (véase Mapa 1).

La tradición paleoamazónica y el estrato chané-arawak

Los hallazgos arqueológicos confirman que la cerámica paleoamazónica precedía a la tradición guaraní en el área sureña. La selva tropical bióticamente no era siempre estable; sucedían drásticas fluctuaciones climáticas que provocaban importantes cambios «del ambiente de selva»; la aridez del suelo motivaba diferentes movimientos migratorios de los pueblos cultivadores, iniciados, al parecer ya en el último milenio a.C. (Meggers/Evans, 1974, 1). Los hallazgos arqueológicos en las riberas de los grandes afluentes del río Amazonas confirman la existencia de varios núcleos «cerámicos» sin poder éstos identificarse con alguna determinada cultura etnohistórica.

El complejo cultural paleoamazónico del alto Paraguay representaba la primera difusión neolítica en el Paraguay; la similitud con los hallazgos del río Marzagao del alto río Cuyabá permite suponer un estrato migratorio desde el río Xingú hacia el alto río Paraguay, siguiendo luego desplazamientos fragmentarios por el río Paraguay y sus mayores afluentes hasta poder influir en el mismo complejo de Santiago del Estero. Los primeros inmigrantes paleoamazónicos ocuparon los médanos naturales del alto Paraguay o ya construían montículos artificiales para asegurar el cultivo en las zonas expues-

tas a periódicas inundaciones. Varios montículos situados entre los ríos San Lorenzo y Caracará manifiestan las características proto-neolíticas: entierro en posición horizontal, a veces el cráneo cubierto con una vasija pequeña; instrumentos líticos alisados, pero generalmente no pulidos; la cerámica, al parecer intencionalmente fragmentada, es exclusivamente incisa, predominando líneas paralelas, horizontales, verticales u oblicuas, y a veces, incisiones-surcos profundos (Schmidt, 1940, 37). Según la tradición de los históricos guatō-canoeros y aprovechadores de los antiguos montículos para el plantío de la palma «akurí», los prehistóricos pobladores monticulares del área de las lagunas Gaiba, Uberaba y Mandioré pertenecieron al estrato étnico denominado matsubehe (Schmidt, 1914, 2).

Otra corriente inmigratoria al alto Paraguay tenía las características de una cultura paleoamazónica más desarrollada, presionando sobre el estrato «matsubehe». Los hallazgos arqueológicos de San Luis de Cáceres y de Descalvados ya al sur de la confluencia del río Jaurú con el río Paraguay confirman la tradición de la cerámica pintada, generalmente en zonas listadas de color rojo, marrón y amarillo; es frecuente la pintura en el interior de las vasijas mayores en hileras de puntos o de pequeños rombos; en Descalvados se destacan grandes urnas funerarias, con el implícito entierro primario, tipológicamente diferentes de las urnas funerarias de la tradición guaraní-amazónica. Se correlacionan algunos grabados rupestres —Morro de Caracará— interpretando el motivo del «demonio-serpiente» (Schmidt, 1940, 63).

Con estos pobladores paleo-amazónicos vinieron en contacto ya los itatí-guaraní del alto Paraguay, cuando realizaban sus primeras incursiones hacia las tierras del Candiré. Los primeros conquistadores, buscando El Dorado, mantenían esporádicas relaciones con los grupos étnicos del alto Paraguay, estableciendo Irala, el efímero Puerto de los Reyes en las cercanías de la laguna Gaiba. De esta manera se conocen dos estratos étnicos tardíos que pertenecían a la originaria inmigración paleoamazónica: «orejones» sureños y «xarayes» norteños. Los «orejones» comprendían los grupos de sacoci, xaquese y arianacoci, con el hábitat al norte de los canoeros guasarapo; eran intensivos cultivadores monticulares, con la tendencia aldeano-integracionista, potencialmente difusores de la cerámica incisa altoparaguayense, racialmente amazónides (Súsnik, 1978, 20).

Los «xarayes»-perabazan poblaban la zona, donde son frecuentes los hallazgos de cerámica pintada y el entierro primario de urnas; representarían la última corriente paleoamazónica, con cultivo intensivo, excelente manufactura de algodón y una organización sociopolítica de las aldeas. Presionados por las olas migratorias posteriores de los paressí y saraveca, todos del ramal arawak oriental, también los «xarayes» tenían que ir desplazándose en pequeñas «colonias» fragmentadas.

Siguiendo los médanos ribereños desde la confluencia del río Miranda en la orilla oriental y del río Negro en la occidental, la dispersión de los grupos protoneolíticos altoparaguayenses manifestaba las características culturales de los laguneros-monticulares matará, asentados cerca del histórico Puerto de Candelaria. Los hallazgos cerámicos y líticos en los dos conchales, de Puerto 14 de Mayo al sur de Bahía Negra y de la confluencia del río Nabileque en la orilla oriental (Boggiani, 1898, 42), son parecidos al tipo de los montículos de Caracará, pero ya con un propio desarrollo culturo-regional. La cerámica, intencionalmente fragmentada, indica la preferencia por vasijas pequeñas de color oscuro o negruzco, sin presencia de urnas funerarias; la decoración incisa es muy variada: haces de líneas horizontales, seccionados con frecuencia verticalmente por la presión de una punta de madera oblicua. Entre el material lítico se destacan pesados batidores, rompecocos de formas variadas, bruñidores de cuarcita y hachitas calcáreas elipsoides, abundando además disquillos de conchas perforados para formar collares. Hay vestigios de un posterior cambio de la población como se desprende de la presencia de fragmentos cerámicos con decoración por la presión de cordoncillos de «caraguatá», característica para la cerámica de los chané-arawak (Súsnik, 1959, 82); falta la datación por el radiocarbono C-14.

La dispersión paleoamazónica vía Paraguay, al parecer en los primeros siglos d.C., se denota en otros hallazgos arqueológicos, si bien muy superficiales. La cerámica es siempre del estilo inciso y el entierro directo en posición horizontal, con la tácita ausencia de urnas funerarias; así se manifiestan los hallazgos en la cueva de Cambajopo del río Apa, en la confluencia del río Ypané con el Paraguay —presente también la decoración punteada en guardas geométricas—, en Ypacarai —cultura «lagunera», con cerámica incisa o por

impresión de redes (Schmidt, 1934, 133)—, en los médanos de Pindoty, vecindad del río Tebicuary-mí (Benítez, 1942, 77), y en la vecindad del lago Ypoá y del río Paray (referencias).

Los núcleos paleoamazónicos altoparaguayenses, racialmente brasílidos, se infiltraron luego por los ríos Pilcomayo, Bermejo y Salado; pero los mismos ríos constituían también las vías de difusión de elementos preandinos, originándose una interacción de dos diferentes tipos culturales. Los representantes de los últimos paleoamazónicos inmigrantes serían los tonocoté de las llanuras chaco-santiagueñas (Márquez Miranda, 1946, 655), y los matará del medio río Bermejo, sobreviviendo aun cuando los conquistadores fundaron en sus tierras la efímera ciudad de Concepción. Los hallazgos de Las Lomitas, entre el medio río Pilcomayo y río Bermejo, confirman la básica cultura protoneolítica «matará», con decoración cerámica incisa o, menos frecuentemente, por la impresión de red, el tipo cultural de la nucleación del lago Ypacaraí (Márquez Miranda, 1942, 40).

Siguiendo el curso del río Bermejo, los hallazgos de Pozo de Maza, Naranjos y Lomas de Olmedo (Fock, 1962, 477) manifiestan ya la cerámica con la decoración por impresión de cordoncillos de «caraguatá»; los chané-arawak del alto río Pilcomayo serían sus principales difusores; tal decoración pronto se volvió una técnica distintiva del Chaco oriental. Cuando los pámpidos cazadores eyiguayegimbayá cruzaron el río Pilcomayo hacia finales del primer milenio d.C., «avasallaron» también a este grupo chané, desplazándose juntos hacia las tierras del alto Paraguay. Los chané transmitían muchos elementos culturales neolíticos mediante su «servicio» obligatorio a los mbayá, como también su cerámica característica. Los hallazgos de esta cerámica se hallan dispersos en varios sitios que constituían su hábitat, pero muchas veces con vestigios ya de la influencia hispanocolonial como se trasluce en la adopción de los nuevos motivos decorativos. Se conservó, empero, la antigua técnica decorativa por la presión de cordoncillos de fibras de «caraguatá» (bromeliáceas), predominando los motivos escalonados geométricos, divididos en campos alternativos, aplicándose la pintura roja de polvo de hematita, la verde oscura de resina de palo santo y la blanca de caolina sobre las líneas marcadas con cordoncillos. Está ausente el entierro en urnas funerarias, pero se hallaron pequeñas vasijas funerarias, con el cuello cerrado, aplastado en forma de una cuña, quedando como aber-

tura sólo una perforación en el fondo de la vasija; el carácter de este recipiente interpreta «la sede del alma» del muerto (Súsnik, 1982, 202). Otros grupos étnicos chaqueños, básicamente de cultura paleolítica, adoptaron tardíamente una cerámica estrictamente utilitaria, cántaros para agua y ollas medianas, siendo su difusión abiertamente de origen preandino.

Varios hallazgos arqueológicos en las regiones de Rio Grande do Sul, Santa Catarina y Paraná, datados por el carbono C-14 a unos 500 d.C., suelen clasificarse como pertenecientes a la tradición cerámica del este brasileño (Willey, II, 440); al mismo complejo protoneolítico correspondería la cultura eldoradense de Misiones (Menghin, 1957, 30). Etnoculturalmente se trata de un estrato claramente preguaraní: el cultivo no es intensivo, la cerámica se limita a pequeños recipientes, y está ausente el verdadero complejo cerámico-neolítico, y no existe el entierro en urnas funerarias. Los guaraní no constituían en dichas regiones una población compacta, quedando muchos sitios de hallazgos, antiguos enclaves étnicos extraguaraní aún en los tiempos históricos. Los principales hallazgos de Tacuara, de Rio Grande do Sul, comprueban la existencia de pequeña cerámica, con decoración en hileras de puntuaciones, incisiones rítmicas o irregulares, impresión acordelada, sin faltar algunas impresiones digitales; en los sitios altos de Tacuara hay presencia de casa-pozo y en los sitios bajos son frecuentes los túmulos funerarios (Miller, 1967, 6). La cerámica de los sitios de Casa de Pedra e Itararé —Santa Catarina y Paraná—, es aún más simple y cronológicamente posterior, coexistiendo ya la difusión de la cerámica guaraní. Todos los hallazgos mencionados interpretan el aspecto más bien de «culturas marginales» de una nucleación cultural dispersiva; existen algunas similitudes básicas con el complejo paraná-pampeano. Es verosímil que los paleoamazónicos protoneolíticos habrían seguido el río Paraguay, tomando el rumbo de los afluentes sureños, avanzando por el medio río Paraná hacia el río Uruguay y la misma costa atlántica, plasmándose etnoculturalmente con los protopobladores láguidos kaingang-gé; tal era también el posterior rumbo migratorio de los mismos guaraní.

Cuando hacia finales del primer milenio d.C. se intensificaron los movimientos desplazatorios en las áreas preandinas y cordillerana, ocurrió la inmigración de refugio de algunos grupos chané-ara-

wak al Chaco y al alto Paraguay; formaban parte del ramal arawak occidental que prehistóricamente ocupaba la zona de Guapay —San Miguel de Chiquitos— Parapití, siguiendo luego la cordillera hasta el alto río Pilcomayo. Por las declaraciones hechas a los primeros españoles en busca de El Dorado andino, los ceritococi-chané de la nucleación de San Miguel se hallaban en relaciones intensivas de trueque con otros grupos arawak vecinos, y a veces se aliaban contra los «caracará» de la avanzada andina de Chuquisaca y Santa Cruz. Los ceritococi, siguiendo la dominante tendencia arawak de «andantes-truequistas», fundaron algunas pequeñas «colonias» en la provincia de Chiquitos, sirviendo de apoyo a sus travesías desde la cordillera de los caracará hasta los xarayes del alto Paraguay (Súsnik, 1978, 46). Mediante tales «viajes de trueque» se difundieron las «planchitas de metal» adornos metálicos entre los sacoci y los perabazan; la noticia se extendió entre los itatí-guaraní de la orilla oriental del alto río Paraguay, originándose los primeros movimientos migratorios en busca del «Candiré», «el señor de metales y todas las cosas buenas». Los ceritococi-chané fueron los primeros mediadores de «la cultura de metal» en el área del alto Paraguay.

La aglomeración multiétnica en el área del alto río Guapay obligó a varios alóctonos arawak o arawaquizados a refugiarse, de los bañados del río Parapití, en la zona chaqueña, formando la agrupación de los payono, culturalmente neolíticos; los expedicionarios transchaqueños encontraban aún en el año 1548 a los subgrupos payono en el Chaco norteño entre los ríos Timani y Zamuco, extendiéndose un ramal hasta las actuales colonias menonitas; por falta de aguadas necesarias, los refugiados aplicaban la práctica siberiono-mojo de cavar pozos profundos en los llanos secos. La inmigración de los payono correspondería al período cuando los ceritococi realizaban sus «viajes-trueques» entre Samay-pata y alto Paraguay; la desintegración étnica de los payono fue rápida; se conserva la tradición de que los eyiguayegi-mbayá mantenían relaciones hostiles con los payono (Lozano, 1941, 114).

Hasta la invasión cordillerana de los chiriguano-guaraní, los chané occidentales dominaban toda la zona hasta el alto río Pilcomayo; también a ellos se aplicaba el apelativo «huana-guana», denominativo quechua para las poblaciones preandinas sin especificarse los grupos étnicos componentes.

Los desplazados chané, layaná y chavaraná fueron los primeros cultivadores que reconocieron el «señorío» de los cazadores agresivos eyiguayegi-mbayá, migrando con ellos, en sus posiciones de dependencia étnica, hacia el Chaco del alto Paraguay (Súsnik, 1971, 143). Los layaná ocuparon la zona entre el riacho Melo y el fortín Bogado, llena de pequeñas lagunas con agua potable, destacándose la laguna Inmakata, el sitio también de la antigua cerámica con decoración por impresión de cuerda. Los chavaraná más norteños demostraban la misma tendencia al cultivo intensivo y al aldeamiento potencial, pero eran más agresivos y recurrían a la práctica de robo de mujeres para integrarlas a la economía del cultivo, siguiendo la conducta arawak prehistórica de integración del gentío étnicamente diferente. Los tribales tereno-poke, con el hábitat hasta la confluencia del río Negro con el río Paraguay, integraron algunos grupos payono que se refugiaron en el Chaco. Los tribales kinikinao eran considerados por los mismos chané como «chaneizados», con la situación sociotribal inferior, tratándose al parecer de algún grupo protoneolítico altoparaguayense integrado, no excluyéndose los mismos portadores de la «cultura cerámica» del Puerto 14 de Mayo. Los chané occidentales que permanecieron en su hábitat de cordillera y del río Parapití fueron ya en la primera mitad del siglo XVI reducidos por los invasores chiriguano-guaraní a la situación de «siervos tribales» y rápidamente desetnizados.

La dispersión guaraní y las tendencias de su dinamismo poblador

Los guaraní prehistóricos se caracterizaban por su dinamismo poblador, por su «ogwatá-andar» migratorio siempre en búsqueda de «tierra buena, nueva» para el cultivo, y por su dominio sobre los protopobladores, con cierto etnocentrismo sociocultural, basado en la garantía vivencial dada por el mítico «Tamoi-ancestro», el fundador de la primera aldea. Al comenzar la conquista hispana, los guaraní ocupaban compactamente una amplia área desde el río Miranda del alto Paraguay hasta el medio río Paraná; en el este había cierta tendencia aglomerativa en el actual estado de Paraná de Brasil, siguiendo luego al sur del río Yguazú una importante zona de pinares (*Araucaria angustifolia*), siempre ocupada por los protopobla-

dores kaingang; el poblamiento guaraní en la zona entre el río Paraná y el río Uruguay y en el área de Rio Grande do Sul era algo discontinuo, con enclaves de otros grupos étnicos; el poblamiento de la costa atlántica y tierra adentro entre la isla de Santa Catarina hasta la laguna de los Patos estaba en pleno proceso de «ocupación», amenazando desde el norte los tupinaquí; algunas avanzadas canoeras cario ocupaban las islas del bajo río Paraná y del río Uruguay hasta la posterior misión de Yapeyú, ya en los límites del dominio charrúa. Existía la conciencia de cierta unidad dispersiva del «avá» amazónico, un designativo genérico para todos los grupos guaraní parlantes, el símbolo cultural pantribal unitario. Esta conciencia se reflejaba en la continuidad de las intercomunicaciones regionales por determinados «senderos-vías», antiguos rumbos desplazatorios: desde el río Ypané hacia el río Tebicuary; desde la isla de Santa Catarina hacia el río Paranapanemá —bordeando la serranía costera—, y hacia la confluencia de los ríos Yguazú, Piquiry y Monday; desde la costa atlántica hacia los ríos Uruguay y Paraná.

Los hallazgos arqueológicos de los «cementerios» abundan en todo el territorio ocupado por los guaraní; se destacan urnas funerarias para el entierro primario y, ocasionalmente, secundario, vasijas grandes para guardar bebida fermentada festival, ollas culinarias, vasijitas en miniatura como dádivas funerarias y pipas de barro cocido. La cerámica guaraní se clasifica como una subtradición amazónica, con tres variantes decorativas: pintada bicroma o policroma, con o sin motivos ornamentales, corrugada por variantes de la impresión digito-inguicular, y acepillada simple. A base de los hallazgos especialmente en el área surbrasileña y misionera, suelen generalizarse algunas premisas: la simbiosis de la cerámica paleoamazónica incisa del estilo de Tacuara y la tradición guaraní, unos 500 años d.C. (Willey, II, 450); la cerámica pintada, afín al horizonte policromo del área amazónica, sería la verdadera expresión etnocultural guaraní; la cerámica corrugada o imbricada sería más antigua que la policroma pintada, representando un estrato decorativo panamazónico, adoptado por diferentes grupos étnicos. Los hallazgos en el área del Paraguay oriental, la más compactamente ocupada por los guaraní al iniciarse la conquista, indican el siguiente cuadro culturo-cerámico: en la zona tradicional de los cario, entre los ríos Manduvirá y Tebicuary, los hallazgos confirman la proporción casi igual de urnas-vasi-

jas corrugadas y de urnas-vasijas pintadas bicromas simples, siendo más limitada la presencia de la cerámica policroma con diseños ornamentales (Schmidt, 1932, 3); se trasluce también cierta dicotomía entre los ceramios de carácter utilitario y festival o ceremonial. En la zona entre el Jejuí y Monday predomina la cerámica corrugada y utilitaria. En la zona del alto Paraná hay urnas bricromas simples, cerámica utilitaria corrugada y pequeños recipientes con decoración imbricada variada (colección Museo). Los tapé-guaraní se caracterizan por las vasijas medianas policromas, manifestando los motivos ornamentales una combinación de líneas rectas, involutas y curvas (Ullrich, 1904, 473).

Los diseños ornamentales de los ceramios corresponden al estilo de los motivos decorativos en la cestería guaraní —de difusión también amazónica—, especialmente si se trata de cestos en técnica de entretejido, cuando se emplean tiras vegetales bicolores, una importante expresión estética (Súsnik, 1982, 197). Los chiriguano-guaraní de la cordillera que emigraron del Paraguay en el siglo XVI, conservaron su tradicional cerámica corrugada o acepillada en recipientes utilitarios y en urnas funerarias, pero adoptaron para la cerámica festival totalmente el estilo formal y decorativo de los chané cordilleranos, que manifiestan ya algunas influencias regionales andinas (Súsnik, 1968, 15). Por otra parte, los itatí-guaraní, los inmigrantes guarayú, conocían solamente la cerámica corrugada y no practicaban el entierro en urnas, sino en las fosas calafateadas a manera de los protopobladores kaingang. Los aislados mbyá-guaraní de Mbaeverá entre los ríos Acaray y Monday usaban urnas funerarias con decoración corrugada hasta mediados del siglo XVIII (Dobrizhoffer, I, 174).

Esta dicotomía cerámica se correlaciona indirectamente con la estratificación de las olas migratorias del «avá» amazónico, cuando se desplazaba desde las nacientes de los ríos Araguaya y Xingú hacia las tierras del sur ya en los comienzos del primer milenio d.C.; los paleoamazónicos formaban ya entonces sus nucleaciones altoparaguayenses dispersándose en pequeños grupos por los ríos Paraguay, Bermejo, Salado, Paraná y Uruguay. La realidad etnocultural de los guaraní y su formación en el período migratorio-poblacional translúcense parcialmente en la consciente diferenciación o particularización interregional al iniciarse la conquista. Habría básicamente dos grandes movimientos migratorios. El movimiento primario compren-

dería grupos proto-mbyá, es decir, «el gentío avá», con algunas características propias: cultura neolítica subsistencial, cerámica corrugada-imbricada, pequeñas comunidades socialmente exclusivistas y una abierta tendencia a moverse por los cursos de pequeños ríos y sus afluentes. Algunos grupos se dispersaron por las tierras orientales del río Paraguay, siguiendo luego los afluentes del Paraná y Uruguay; otro ramal seguía el rumbo surestino, por los ríos Verde y Amambay, asentándose en el actual estado de Paraná (Brasil). Los primeros contingentes migratorios protombyá tenían que enfrentarse con los protopobladores láguidos de cultura paleolítica y con algunas nucleaciones paleoamazónicas, arqueológicamente identificadas con Ypacaraí, Pindoty, Ypoá, El Dorado y Tacuara.

El segundo movimiento migratorio del «avá» amazónico sería representado por los protocario, autodesignativo de algunos grupos, que manifestaban otras características: la tendencia al cultivo intensivo; el predominio de la cerámica pintada policroma, adoptada, al parecer, por influencia de los arawak en el transcurso migratorio; la formación de unidades societarias mayores a base de un principio inclusivista e integracionista; la movilidad preferente con canoas, siendo abiertamente cultivadores-canoeros con un verdadero *ethos* antropodinámico. Su vía de dispersión eran los grandes ríos Paraguay, Paraná, Paranapanemá y Uruguay con su afluente Yacuí, logrando establecerse en la misma costa atlántica, como los «cario» de la isla de Santa Catarina. La tendencia poblacional de los proto-cario, esencialmente inclusivistas de pequeñas comunidades, permitió una rápida plasmación sociocultural con el estrato protombyá, formándose cierta homogeneidad etnocultural de los guaraní. Los proto-cario establecían verdaderos resguardos dominadores en el curso de los grandes ríos para la defensa contra las agresiones de los protopobladores; así existían varios «puertos», tratándose de centros fluviales, donde realizaban juntas periódicas de las flotillas guaraní, en las confluencias de varios ríos: Yguazú, Yaguarazapá, Aguapey, Yacuhy y varios puntos sobre el río Paraguay; los caciques de estas zonas-«puertos» se presentaban a los primeros conquistadores como «señores del río» (Súsnik, 1975, 98).

El dinamismo expansivo de los guaraní se basaba en la búsqueda de la «tierra nueva-fértil», simbolizando la vivencia positiva y la convivencia solidaria mediante los convites intercomunales; los cha-

manes solían ser los impulsores del dinámico «ogwata-andar» y también del masivo «marandekó-guerrear» con los protopobladores. La inmovilidad y el encierro local que afectaron a los guaraní históricos, significaban la negación de la vida, despertando el pesimismo de «aniquilamiento de la tierra» y la evasión psicológica mediante la búsqueda de «la tierra sin mal». Los emigrados del siglo XVI, los itatí-guarayú y los mbyá-chiriguano, reflejan la conciencia de la unidad etnocultural de los guaraní precolombinos: «avá ñêê» —identidad comunicativa—, «avá tekó» —conducta vivencial a base del cultivo—, y «tamoi-ancestro» —fundamento sociorreligioso.

Los etnocéntricos guaraní discriminaban a los protopobladores, designándolos con el término generalizado «guaya-guayaná», cuando se trataba de los grupos ya marginados en la periferia de sus posesiones regionales, con frecuencia «guaranizados» por medio de «avá ñêê», implícito cierto mestizamiento interétnico, un motivo de frecuentes recriminaciones peyorativas interparciales e intertribales. Durante el proceso poblador, los guaraní precolombinos observaban la misma belicosidad impositiva de «guariní-hára-guerreros» (Montoya, III, 367) que la manifestada por los itatí y mbyá en la cordillera; la relación interétnica era básicamente hostil, con la «ambición de ser dominantes a todos los que no eran de su nación, con quienes traían guerras sangrientas de continuo» (Lozano, I, 387). Realizando sus primeras incursiones en la cordillera, aún en el período precolombino, los itatí-guaraní traían de vuelta varios grupos ceritococichané en calidad de «tapi'í» —siervos—; no obstante, a los chiquito independientes seguían denominándolos con el tradicional apelativo «guayaná». Los mbyá-chiriguano, posesionándose de las tierras cordilleranas de los chané-arawak, los convirtieron en «tapi'í», siervos tribales, con una implícita discriminación etnosocial, en contraste con la conciencia de la superioridad étnica de los chiriguano como «iyára'y-hombres sin dueños, libres» (Súsnik, 1968, 38). Cuando se victimaba a un «guayaná», la antropofagia adquiría la función de un dominio con prepotencia amenazadora (Súsnik, 1990, 42). Las relaciones interétnicas de los guaraní precolombinos con otros pueblos manifestaban, por ende, actitudes diferentes: destrucción y marginación de las poblaciones de las zonas que pretendían ocupar; relaciones de vigilancia en la zona periférica de los «guayaná», imponiendo

su «avá-ñêê» y manifestando su predominio etnocultural con periódicas victimaciones y provocaciones hostiles; sujeción discriminatoria de algunos grupos étnicos a la posición de «servidumbre tribal», «tapi'ización», tratándose en este caso de una forzada convivencia regional; empero, frente a los asaltos de los belicosos nómadas cazadores y canoeros chaqueños —río Paraguay de por medio—, los guaraní preferían retiradas desplazatorias.

Los guaraní precolombinos, si bien conscientes de la unidad pantribal culturo-lingüística del «avá-amazónico», observaban el principio socioagrupativo por «región-parcialidad», conjugando el derecho local a tierras fértiles y los intereses de la comunidad poblacional. Este concepto de «guara» no interpreta un organismo sociopolítico propiamente dicho; se basa en la comunidad de intereses y en la solidaridad o reciprocidad de vínculos sociales que unían varios grupos patrilineales. El territorio del «guara» aseguraba tierras suficientes para los extensivos y expansivos rozados y cazaderos; transgredir sus límites significaba hostilidad o guerra con tácita respuesta vengativa; hostilizar a un grupo comunal provocaba una conducta unitaria de defensa. Entre los «guara» vecinos se reconocía a veces el vínculo de «parientes-amigos», siendo en tal caso frecuentes las «visitas-convites» interregionales; mediaba la conciencia de pertenecer al mismo rumbo migratorio, con frecuentes alianzas matrimoniales entre los grupos componentes. No obstante, cada «guara» observaba celosamente su vínculo regional-parcial exclusivo, con derecho a sus «juntas festivales» y a sus convocatorias guerreras o migratorias, pudiendo manifestar conductas divergentes si se trataba de mayores intereses interregionales; cuando surgieron las revueltas guaraní contra los españoles, los «guara» nunca lograron constituir una estructura sociopolítica homogénea.

Los guaraní no formaban núcleos aldeanos multipoblacionales como los altoparaguayenses y los arawak en general; la célula social básica guaraní identificábase con el «tey», linaje, un grupo multifamiliar, unido por el parentesco; la casa comunal podía albergar de 10 a 60 familias, constituyendo una unidad socioeconómica. La movilidad integradora de nuevos miembros en esta comunidad socioresidencial se basa en la norma de la residencia uxorilocal y potencialmente, también en poligamia, la que permitía establecer vínculos intercomunales por parentesco social. El jefe de tales comunidades

era responsable de la organización socioeconómica y de la solidaridad intervecinal; el tipo de tales comunidades, siempre algo distanciadas entre sí, caracterizaba a los «guara» con el predominante estrato protombyá originario. Varias comunidades sociorresidenciales podían asociarse en una unidad sociolocal de «teko'á-aldea», lo que significaba siempre una mayor cohesión sociopolítica del mismo «guara» y una dimensión más integracionista. Los jefes aldeanos rivalizaban y luchaban por el «poder» de prestigio: oratoria, mucho gentío, potencial abundancia de cosecha y de convites, secuaces-flecheros, reciprocidad por medio de múltiples alianzas matrimoniales, y apoyo confirmatorio de chamanes. Este proceso sociointegracionista era muy desigual en los «guara», de donde nacen respuestas diferentes a la conquista hispana; siempre existía el dualismo social entre los guaraní: la comunidad macrofamiliar sociorresidencial y la asociación comunitaria en aldeas sociolocales.

Los primeros documentos del siglo XVI indican las características originarias de algunos «guara» regionales, con apelativos por ríos, caciques o por nombres específicos de los grupos (Súsnik, 1975, 96; 1980, 23).

1) El «guara» de los cario se extendía entre los ríos Manduvirá y Tebicuary, con varias nucleaciones aldeanas, cada una con un potencial de 150 a 250 familias, sin faltar algunas comunidades independientes de 30 a 50 familias. Los cario se hallaban socioculturalmente muy integrados, siendo ya absorbidos los antiguos pobladores paleo-amazónicos del lago Ypacaraí y del río Salado, identificados probablemente con los «mongola-cario». Por el río Paraguay mantenían relaciones con los canoeros-cultivadores paraná y los «chandules-guaraní» de las islas del río Paraná; mediando los «guara» norteños, tenían noticias sobre el «legendario Candiré» y los primeros movimientos migratorios hacia la cordillera. La orilla oriental del río Paraguay representaba peligro constante, desde que los eyiguayegi-guaycurú y los evuevi-payaguá buscaban violentamente su botín en los cultivos de los guaraní.

2) El «guara» de los tobatí, entre los ríos Manduvirá y Jejuí medio con extensión hacia la sierra de Caaguazú, manifestaba características de los protombyá, con el predominio de las comunidades sociorresidenciales de unas 60 familias como potencial máximo, y

con la cerámica más bien incisa. Hacia la sierra de San Joaquín se ubicaban los guaranizados aché-guayakí; el «puerto» Yeruquizaba en la orilla del río Paraguay cerca del actual Rosario, servía para la junta de flotillas cario-guaraní, y era también una de las «salidas» del gentío guaraní hacia la cordillera.

3) La región de los guarambaré se extendía al norte de los ríos Jejuí y Ypané, dominando los tradicionales bosques de Pitum y Piraí, pero sufría cierta presión de la población de mbaracayú que buscaba hacia el oeste nuevas tierras para sus rozas; en ambas orillas del río Ypané existían grandes aldeas sociolocales, cuyos jefes mantenían un estrecho vínculo de solidaridad. Los guarambaré participaban activamente en la expedición guaraní guiada por Alejo García en 1524, y se menciona a Carayazaperá como «el puerto de flotillas».

4) Los itatí-guaraní de la orilla oriental del alto río Paraguay, extendiéndose por los campos de Xerez hacia la cordillera de Amambay, denotaban muchas características de los protombyá: predominaban comunidades sociorresidenciales exclusivistas, no se practicaba el entierro en urnas, y la cerámica era decorativamente mixta-lisa, corrugada e incisa al estilo altoparaguayense. Las tierras ribereñas del alto Paraguay no eran muy aptas para el tipo de cultivo por rozado y la presencia de los agresivos canoeros guasarapo significaba una amenaza constante. Penetrando a los campos de Xerez, los itatí guaranizaron lingüísticamente y culturalmente a los protopobladores «camperos-gé».

La nucleación itatí más norteña hubiera emprendido su «ogwata» migratorio ya a comienzos del siglo XVI, cruzando la provincia de los chiquito, asentándose en la zona de los ríos Paraguá y Pauserna, de donde surge el nombre histórico guarasugwe-pauserna (Riester, 1972, 56). Al difundirse la noticia de la riqueza «del país de Candiré», los itatí comenzaron a organizar pequeñas incursiones en las tierras cordilleranas ya antes de la expedición de Alejo García; era un «ir y venir» de los guerreros dentro del concepto guaraní de «marandekó», sin implicar una emigración.

5) Los guaraní del área de Amambay y Mbaracayú preferían grandes comunidades sociorresidenciales algo dispersas al norte del río Aguaray hacia la cordillera de Amambay, teniendo que luchar con los cazadores láguidos yvyrayara-gé y contra los «yvytyriguá», habitantes de «casas-cuevas» (Sánchez Labrador, II, 65). El «guara»

de Mbaracayú no era étnicamente homogéneo, pues fuertes núcleos de los paikere-kaingang dominanban la zona del río Itaimbey y obligaban a los guaraní a cierta aglomeración hacia las nacientes del río Jejuí; los canoeros cario del río Yguazú resguardaban el paso fluvial del río Paraná hasta el histórico puerto de Mbaracayú.

6) La nucleación guaraní entre los ríos Acaray y Monday —autodesignada «gente de Mbaeverá» (Dobrizhoffer, I, 212)— se hallaba encerrada localmente entre los grupos kaingang y los aché-guayakí; la población de este «guara» quedaba fuera de toda colonización, manteniéndose sus pequeñas comunidades independientes hasta mediados del siglo XIX, y conservaban sus tradicionales elementos culturales.

7) La zona del recodo del alto río Paraná fue poblada por el gentío de Iñiai/Ygañá, quienes como canoeros-cultivadores resguardaban el dominio fluvial hasta la nucleación guaraní del río Yguazú, manteniendo estrecha intercomunicación con las flotillas de los Paraná. Ambas orillas del río atestiguan la presencia de muchos talleres líticos prehistóricos de los guayaná-kaingang. El «puerto» Ygañá servía de cruce de varias nucleaciones tapé-guaraní que emigraron en busca del Candiré después del fracaso de Alejo García.

8) El «guara» de los paraná-guaraní entre los ríos Tebicuary y Paraná manifestaba nucleaciones aldeanas algo dispersas; los jefes guerreros-canoeros, proclamándose como verdaderos «paraná'yguá», dominaban la confluencia Paraná-Paraguay y la zona del río Aguapey, resguardando el potencial económico de las aldeas agrícolas. Cuando los conquistadores entraron en el ámbito rioplatense, los «chandules»-guaraní ocupaban las mayores islas del bajo río Paraná, desde la isla de Martín García hasta la nucleación de Yaguarón, a unas 15-20 leguas al sur de la desembocadura del río Paraguay. Estos isleños representaban una avanzada de los paraná canoeros-cultivadores, sin lograr posesionarse de las riberas multiétnicas; los hallazgos arqueológicos en dichas islas confirman la presencia de la cerámica guaraní, incluyendo urnas funerarias, pero en la ribera predominaba la tradición cerámica paraná-pampeana.

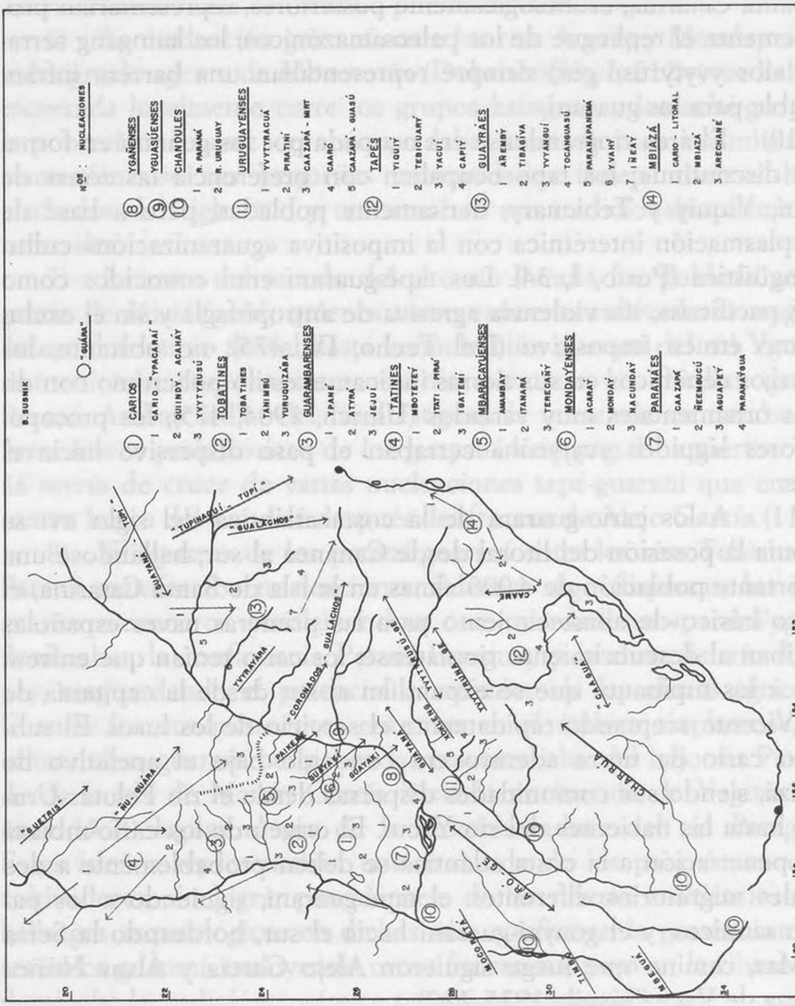
9) El poblamiento guaraní de las zonas occidental y oriental del río Uruguay era más complejo, predominando los grupos del estrato protocario; según la tradición histórica, la zona entre los ríos Aguapey e Yvytyracuá constituiría la «entrada guaraní» a la orilla

oriental del río Uruguay; se formaron importantes nucleaciones de piratiní, iyuhy y yvycuí; los guaraní, en su dispersión se sobreestratificaron a los paleoamazónicos surbrasileños de la cultura arqueológica de Tacuara; los sitios de Casa de Pedra hacia el actual estado de Santa Catarina, cronológicamente posteriores, representarían probablemente el repliegue de los paleo-amazónicos; los kaingang serranos, «los yvytyrusú-gé», siempre representaban una barrera infranqueable para los guaraní.

10) El área riograndense era ocupada por los guaraní en forma muy discontinua; los tapé ocupaban con preferencia las zonas de Yacuí, Yiquiy y Tebicuary, densamente pobladas, pero a base de una plasmación interétnica con la impositiva «guaranización» culturo-lingüística (Porto, I, 34). Los tapé-guaraní eran conocidos como «más pacíficos», sin violencia agresiva de antropofagia y sin el exclusivismo étnico impositivo (Del Techo, IV, 475); no obstante, los hallazgos cerámicos en sus tierras indican el estilo policromo con diseños ornamentales muy variados (Ullrich, 1904, 475); los protopobladores láguidos yvytyrúna cerraban el paso dispersivo hacia el norte.

11) A los cario-guaraní de la costa atlántica del siglo XVI se atribuía la posesión del litoral desde Cananea al sur, hallándose una importante población de 4.000 almas en la isla de Santa Catarina, el centro básico de abastecimiento para las primeras naves españolas que iban al descubrimiento rioplatense; los cario tenían que enfrentarse a los tupinaquí que se expandían al sur desde la capitanía de San Vicente aceptando rápidamente el servicio de los lusos. El subgrupo cario de tierra adentro era conocido bajo el apelativo de mbiazá, siendo sus comunidades dispersas desde el río Pelotas-Uruguay hasta las nacientes del río Yacuí. El origen de los cario-mbiazá y su penetración a la costa atlántica se deben probablemente a dos ramales migratorios diferentes: el tapé-guaraní, siguiendo a los paleoamazónicos, y el guayrá-guaraní hacia el sur, bordeando la Serra do Mar, camino que luego siguieron Alejo García y Álvar Núñez Cabeza de Vaca (Súsnik, 1975, 112).

12) Los guayrá-guaraní constituyen un ejemplo de las pautas desplazatorias del «avá-amazónico» para posesionarse de un «guara» y formar su propia identidad socioparcial, con una periferia totalmente hostil: los guayaná de los pinares al sur del río Yguazú, los



Mapa 2. Dispersión de los guaraní al iniciarse la conquista.

yvyrayara del curso del río Yvahy, los grupos tupiná y tupinaquí, culturorracialmente emparentados, quienes buscaban su expansión sureña en perjuicio de los guayrá. Al comenzar la conquista, no sólo eran activas las hostilidades interétnicas, sino que todo el «guara» hallábase en pleno proceso sociointegrativo entre las comunidades exclusivistas y aldeas integracionistas; los jefes aldeanos se hallaban en plena lucha competitiva para obtener el «poder» sociopolítico. Frente a los enemigos, los guayrá se fortificaban en sus aldeas con empalizadas o recurrían a todas las tácticas de una violenta «guaranización» (Súsnik, 1980, 123). Las nucleaciones del río Pirapó y río Tibagíva eran etnoculturalmente las más homogéneas guaraní (véase Mapa 2).

Capítulo II

LA PRIMERA DOMINACIÓN HISPANO-CRISTIANA Y LAS REACCIONES SOCIOCULTURALES DE LOS INDÍGENAS (1650)

La violencia socioétnica en nombre del servicio «por amistad y parentesco»

J. F. Aguirre, el cronista español de la demarcación de límites, señaló en 1793:

> Hoy son reputados los guaraní por los indios más pusilánimes y sin embargo, están demostrando eran antiguamente de los más guerreros de estas regiones. Daban la ley y en verdad que el arrojo y disposición con que recibieron las descargas españolas y luego estrecharse cuerpo a cuerpo, los distingue tanto que no sabemos lo hiciesen otras naciones. Irala, Cabeza de Vaca y los más de los gobernadores nos acreditan todavía con sus firmas los sensibles que les eran los trabajos, las vejaciones y la miseria de los indios; pero creyéndose fue su destino el servicio a los españoles por todos los lados, se veían acabar por la muerte, por la guerra y más que todo porque las familias o chusmas, cuyo servicio era el más estimable, breve daban fin a sus naturales generaciones (Aguirre, I, 158, 199).

El impacto de la ideología de una civilización cristiana, estructurada políticamente, en la orientación etnocultural de la sociedad neolítica guaraní, la que nunca sobrepasó los límites de una simple conjunción regional, tuvo sus consecuencias desintegradoras. Los primeros conquistadores españoles que desde la comarca asunceña iban en busca del ansiado El Dorado, eran conscientes de la necesidad de «una provincia de abastos» económicos y humanos e imponían su «derecho de ocupación» según las conveniencias circunstan-

ciales. El desengaño expedicionario en busca del «oro», rápidamente impuso la realidad del «maíz», la necesidad de una «provincia colonizada» y una política «integradora» de la población india.

Cuatro factores básicos determinaban la conducta de los guaraní en sus primeras relaciones con los conquistadores: efervescencia migratoria guaraní hacia la cordillera andina, impotencia frente a los cazadores agresivos chaqueños y a los belicosos canoeros fluviales, el tradicional concepto de la reciprocidad social a base de alianzas matrimoniales y la creencia en un «poder mágico» de los nuevos «caraí» españoles. El mito del «Candiré» andino, «señor de todas las cosas buenas», que simboliza a la civilización incaica, promovió los primeros movimientos incursionistas de los norteños itatí-guaraní; los adornos, «planchitas de metal», llegaban hasta los chandules-guaraní de las islas del río Paraná inferior. La nueva del Candiré se difundió por todas las regiones ocupadas por los guaraní, incluyendo el «gwara» de la costa atlántica. En el año 1524, el náufrago Alejo García, refugiado entre los cario de la isla de Santa Catarina, conocedor de la lengua guaraní, supo incitar a mucho gentío cario-mbiazá a emprender el «ogwatá-andar» hacia las tierras del Candiré; durante la travesía por los tradicionales senderos interregionales de los guaraní, se asociaron los grupos guerreros de los guayrá, guarambaré e itatí (Díaz de Guzmán, IV, 217). La expedición guaraní, que llegó hasta Mizque y obtuvo algún botín, fue rechazada por los «caracará» andinos; Alejo García, con el nombre guaraní Maratyá, volvió con mucho gentío a la orilla del río Paraguay para comunicarse con sus compañeros-náufragos, una causa probable de su muerte por la desconfianza de los guaraní. Este éxito, la posibilidad de «nuevas tierras» y las noticias sobre la aparición de nuevas naves españolas en la costa atlántica, provocaron una psicosis migratoria hacia el oeste; en todos los «gwara» se convocaban a grandes juntas guerreras, tomando el «ogwatá» tres rumbos diferentes: itatí-xaraye, norchaqueño y surpilcomayense (Súsnik, 1968, 172).

De esta manera los mbyá-chiriguano comenzaron a nuclearse en la cordillera desde Santa Cruz de la Sierra hasta Tarija del río Pilcomayo; era una «conquista» chiriguano-guaraní, destruyendo con «la flecha» a la densa población regional chané, sometiéndola con la imposición de «avá ñêê» y reduciéndola a la situación de «siervos tribales». Esta conquista chiriguana de la cordillera y su desetnización

de la protopoblación chané-arawak coincidían temporalmente con la conquista hispana con «cruz y espada» de los guaraní en la provincia del Paraguay y su sometimiento al «servicio de amigos» y al vasallaje al rey. Se identificaban además las ambiciones de encontrar El Dorado por los conquistadores y el Candiré por los guaraní; es comprensible que los españoles disponían para sus travesías chaqueñas siempre de suficientes hombres-guerreros guaraní para avanzadas y servicio auxiliar, siendo generalizada la psicosis de aventuras del «ogwatá».

Los documentos históricos siempre destacan el gran número de «acompañantes-auxiliares» guaraníes, conceptuados como «indios amigos»; en su *Relación del año 1541*, Irala se jactaba de disponer siempre de más de unos mil guerreros acompañantes, y «con servicio de estos indios habemos destruido muchas generaciones de otros indios que no han sido amigos» (Col. Garay, LXXX, 2). Durante las primeras expediciones, los españoles tenían que tolerar todas las manifestaciones negativas de las avanzadas guaraní; y los cario desahogaban su violencia reprimida y su tradicional *ethos* «avá» de desprecio y de ensañamiento contra cualquier grupo tribal étnicamente diferente. Los expedicionarios españoles cautivaban a los indios enemigos y los «esclavizaban»; los acompañantes guaraníes «se hartaron...bien de su felicidad que es matar y comer indios de otras generaciones» (*Cor. Of.*, 211). Aún durante la expedición transchaqueña de 1548, los cario provocaban batallas con algunas tribus arawaquizadas e imponían su «derecho» sobre los «agarrados-cautivos»; el factor real, Pedro Dorantes, exigía que los españoles rescataran para su provecho a «indios cautivos» retenidos por los guaraní en sus tierras (*DHG*, II, 230).

La participación de los «acompañantes» era primero voluntaria y extensiva a la joven generación, dominada por el poder del «caraí-español», el «jinete con arcabuz»; muchos acompañantes se integraban a las nucleaciones de los chiriguano cordilleranos, otros se desarraigaban de sus comunidades originarias; estos «indios amigos» estaban ya siempre dispuestos a servir a los «caraí», incluso cuando éstos emprendían expediciones de castigo contra los guaraní rebeldes o sublevados, siendo implícita una lucha fratricida. Los cario-guaraní se aliaban con los españoles, mediando la relación de «tovayá-cuñadazgo», la cual obligaba a una reciprocidad social inter-

étnica; los guaraní norteños del río Ypané se limitaban a cumplir sólo con «la amistad»: permitían libre paso fluvial en sus tierras, abastecían a los expedicionarios con víveres y toleraban un limitado extrañamiento de los jóvenes en calidad de «acompañantes».

Cuando los comarcanos de Guarambaré recibieron órdenes de ceder 800 hombres como avanzada exploradora que debería cruzar el río Paraguay y adentrarse en el Chaco, el cacique Aracaré negó a los españoles el servicio auxiliar de sus hombres y el abastecimiento con víveres (Cartas Irala, 463). Los guarambarenses participaron de las antiguas convocatorias migratorias y se mostraban reacios a perder más hombres, ya que su intensivo cultivo por rozado dependía de la cooperación comunal. El ahorcamiento del cacique Aracaré, en son de un castigo ejemplificador, provocó el alzamiento general en el «gwara» norteño; el parentesco sociopolítico entre los principales jefes de las aldeas norteñas, Tabaré, Guarambaré y Tambá, obligaba a una solidaridad de venganza. Los revoltosos se fortificaron en la aldea de guarambaré, levantando una triple empalizada de postes y preparando hoyos-trampas con lanzas clavadas (Schmidt, 207/209); no era fácil para los españoles y sus «amigos» cario vencer a los guarambaré-guaraní; el jefe guerrero tabaré prometió reconocer de nuevo «la amistad» bajo la condición de que no se deslocalizaran mujeres y niños, garantizándoles la integridad de sus comunidades. Los guarambaré tenían noticias sobre la táctica de los españoles en las tierras de los cario: extrañamiento de mujeres de sus originarias comunidades a través de posesiones violentas.

Los cario-guaraní se hallaban bajo la presión de los asaltos intermitentes de los guaycurú y de los canoeros payaguá, quienes les disputaban la libertad de la orilla oriental del río Paraguay. Los cario tenían también noticias sobre el atractivo trueque que la gente de Sebastián Gaboto realizó con el cacique Yaguarí de itatí del Paraná; los guaraní isleños les comunicaron la llegada de los navíos de Pedro de Mendoza y la remonta de Juan de Ayolas por el río Paraná. La batalla de Lambaré era un simple «cierre del paso fluvial», una táctica propia de los antiguos canoeros cario en todos los principales «puerto-pasos» de los ríos Paraguay, Paraná y Uruguay. El arcabuz de los españoles venció a los «flecheros», y los guaraní quedaron impresionados por el acto de «muerte por magia», atribuible solamente a los «caraíva», grandes chamanes andantes-viajeros. Los

españoles se presentaron así como «caraí», dueños del poder destructivo. Los cario querían aprovechar este «poder» y pactaron con los españoles; obligaron a Juan de Ayolas a atacar y destruir una flotilla guerrera de los payaguá sureños, y exigían también de Irala y Álvar Núñez el «castigo vengativo» de los guaycurú. Los españoles eran conscientes del potencial económico que representaba la región de los cultivadores guaraní, en pleno contraste con el hambre experimentada en Buenos Aires, y apreciaban la «amistad» ofrecida. Los cario construyeron los primeros cien «teyupá», ranchos provisorios según el estilo guaraní, sobre el arroyo Jaén. Los caciques de la comarca asunceña, Mayrarú, Moquirasé, Timbuí y otros, ofrecieron a los caraí a sus hijas y otras mozas núbiles; era el tradicional sistema guaraní para establecer la paz a base de las obligaciones recíprocas por el parentesco político de «tovayá-cuñado» y también un mecanismo para la integración étnica. Esta tácita expectativa guaraní se frustró en su dimensión socioétnica, pero se originó la generación de «los mancebos de la tierra», el verdadero fundamento del complejo sociocultural de la provincia del Paraguay.

Irala quería dominar la provincia a base de una pacífica convivencia hispano-guaraní, a través de la situación indígena de «amigos y parientes»; la integración sociobiológica de la mujer guaraní constituía en los primeros años de la conquista el medio más eficaz de dominación, ya que por medio de las mujeres controlaban a los hombres y disponían del servicio de sus parientes-hombres. Ya en el año 1541, Irala afirmaba que los cario de unas 30 leguas alrededor de Asunción servían a 400 españoles: «Así con sus personas como con sus mujeres en todas las cosas del servicio necesarias y han dado para el servicio de los Xpianos 700 mujeres para que les sirvan en sus casas y en las rozas»; el servicio cario-guaraní podría satisfacer las necesidades de 3.000 españoles (Col. Garay, LXXX; II, 2). La mujer guaraní era criada, brazo agrícola y procreadora, una garantía para la mediocre economía asunceña inicial y un medio eficaz para convertir a sus parientes-varones en «siervos naturales»; los documentos de la época interpretaban así el «servicio por parentesco». La antigua práctica guaraní de «saca de mujeres» de pequeñas comunidades por los jefes de grandes aldeas y de más prestigio significaba la subordinación de la respectiva parentela; las visitas entre los parientes se consideraban como una reciprocidad de «servicios y

trueques». Los guaraní transponían este antiguo principio a su propio «servicio de parentesco» con la primera comunidad asunceña de los conquistadores; tardíamente experimentaron las consecuencias negativas de su tradición desvirtualizada. Los españoles que se casaban con las mujeres guaraní previamente «civilizadas» mediante el bautismo, se interesaban por la posición sociocivil de sus hijos mestizos, pero las mujeres seguían tratadas por su posición de «indias». Predominaba, empero, el libertinaje biológico; por otra parte, los conquistadores formaban sus primeros «caseríos» productivos de acuerdo con el servicio indio.

La práctica de «trueque-rescates» era otro medio eficaz de la conquista «pacífica» de la nueva tierra; la primera Asunción era también un mercado-trueque para los chaqueños y para los guaraní, y los conquistadores dependían del rescate para comprar de comer y vestir (*Cor. Of.*, 75) en aquella fase de precariedades y adaptaciones económico-ambientales. Las dádivas de rescate significaban «amistad» y «buen trato» con los indios, si bien nunca faltaba la conducta de posesiones violentas; entre las dádivas no faltaban cuñas de hierro grandes, cuchillos, anzuelos simples, anzuelos de malla, tijeras, cascabeles y baratijas de cualquier índole (Aguirre, I, 83). La primera muestra de productos de la tierra, que Irala envió a España, incluía: panes de azúcar, trementina de la tierra, cueros de antas, tigres y venados, simples o adobados, y lienzos de algodón (Col. Garay, XXV, 277). Los españoles enviaban a sus «indios amigos» junto a sus parientes para rescatar cera, miel y algodón, sin faltar desmanes y violencias. Los mismos «caseríos» de los españoles, con abundante servicio de mujeres, se convertían en centros de trueques: los hombres que visitaban a sus parientas en los «teyupá», siempre prestaban algún «servicio» y esperaban con toda naturalidad «una recompensa», siguiendo su principio tradicional: visitar, servir, recibir. En el período de expediciones transchaqueñas, los españoles necesitaban grandes cantidades de cera y trementina para calafatear sus embarcaciones; los guaraní de las comarcas vecinas eran buenos proveedores a cambio de «dádivas»; pero, si carecían de medios de rescate, trocaban a «sus propias mujeres e hijas y parientes» (*Cor. Of.*, 205); para españoles y para cario la mujer india podía convertirse en una «pieza de rescate». Para los guaraní, el rescate tuvo consecuencias negativas; estaba basado en adquisición, in-

terés o volición del individuo como el proveedor-beneficiado directo, destruyéndose la antigua conciencia solidaria de la comunidad y surgiendo una crisis anarquizante en las relaciones sociales.

Los cario, asentados fuera de la presencia directa de los españoles, continuaban con sus antiguas costumbres: convites comunitarios, poligamia y antropofagia ocasional; los jefes de las aldeas mayores aprovechaban la victimación de algún cautivo para ir incitando a los jóvenes a la violencia guerrero-vengativa (ANCV, 196). Bajo esta influencia, despertando el ánimo etnocéntrico «avá», los cario planearon su primer motín contra los españoles en 1540. Era una respuesta abierta a la realidad, sintiéndose los cario ofendidos; reprochaban a los españoles el traicionarlos por no tratarlos como «parientes», lo que para ellos significaba una igualdad étnica; se describía a los guaraní de «altivos y sobervios que a todas las naciones llaman esclavos si no es el español, pero no lo quiere llamar señor, sino cuñado o sobrino» (*MCODA*, III, 167). Los cario consideraban rota la reciprocidad de «tovayá» y decidieron vengarse, eligiendo la celebración del Jueves Santo, cuando la aglomeración del gentío no llamaría la atención (Lozano, II, 175); una mujer guaraní al servicio del capitán Salazar traicionó a los conjurados. Irala comprendió el alcance del motín; apelando a una falsa alarma del ataque guaycurú chaqueño, pudo dominar la situación, y «a todos los más principales de esta conjuración mandó ahorcar y hacer cuartos» (DHG, III, 138). Las relaciones hispano-guaraní adquirieron el carácter de mutuo desprecio: el cario consideraba al conquistador «un pirata ladrón, fornicario y adúltero mentiroso»; y el español caracterizaba al guaraní de «borracho, holgazán, hechicero, mentiroso y que siempre están pensando en malisia, y en traiciones» (*MCODA*, III, 168); era la mutua desconfianza psicoétnica que persistió toda la época colonial.

Con la incorporación de la nueva gente que venía con el adelantado Álvar Núñez Cabeza de Vaca, Asunción contaba ya con unos 260 «caseríos, donde se criaban y crecían los hijos mestizos». Después del gran incendio, los guaraní de «servicio por parentesco», mujeres y hombres, adquirían la situación de «tembiguay-criados». El gobierno de Álvar Núñez pretendía una reglamentación más legal de las relaciones interétnicas, pero los mismos conquistadores se sentían perjudicados en su libertad de «civilizar al gentío». Impresionado el adelantado, los Comuneros asunceños iniciaron con el grito «liber-

tad al común» un período de «rancheadas» violentas y entradas posesivas y abusadoras en todas las nucleaciones cario hasta los ríos Manduvirá y Tebicuary; enviaban a sus lenguaraces a todas las comunidades y «les tomaron sus haciendas, y les hacían venir a palos a trabajar y servirse de ellos, y les tomaron sus mujeres e hijas por fuerza y contra su voluntad, vendiéndolas y trocándolas por ropas y rescates» (*DHG*, II, 404). Según el testimonio del clérigo Martín González, unas 15.000 indias se trajeron de estas despiadadas «rancheadas», disponiendo cada «cristiano» de 80 a 100 indias para laboreo, hilado o trueque y asegurados los brazos de sus parientes. Las *Ordenanzas de Irala* en 1555 prohibían dichas prácticas abusivas, antes toleradas oficialmente por razones políticas y bajo el pretexto de «poblar la provincia».

Los cario experimentaron la falta de mujeres, entregadas voluntariamente o extrañadas violentamente, en general mozas núbiles o mujeres aún procreadoras; el potencial sociobiológico de las comunidades tradicionales resintióse abiertamente; las casas comunales, basadas en el trabajo cooperativo, volvíanse con frecuencia simples «casillas-ranchos» unifamiliares. No nacían niños guaraní; la misma mujer guaraní prefería ser una criada y madre de hijos mestizos; los «acompañantes» de los expedicionarios españoles traían de vuelta a mujeres cautivas, integrándolas a sus comunidades. La preocupación de los cario asunceños por falta de mujeres se refleja en la frecuencia de uniones matrimoniales entre los hombres guaraní y las mujeres payaguá, con la promesa de una acción antiespañola conjunta (*Cor. Of.*, 116). No menos desintegradora fue la prolongada ausencia de los hombres de sus aldeas que perdieron su acostumbrado potencial económico.

El gran alzamiento cario-guaraní contra los españoles ocurrió bajo el segundo gobierno de Irala; era la reacción contra la destrucción de antiguas comunidades, contra el trabajo «forzado» bajo el título de «servicio por parentesco», contra el extrañamiento de mujeres y contra la retención de «sobrinos-mestizos» en los caseríos españoles.

Todos los guaraní que ya tenían contactos con los españoles, se rebelaron a esta violencia socioétnica; el foco inicial de la revuelta tuvo lugar entre los mongolá-cario de la comarca de Ypacaraí, quienes rechazaron el servicio obligatorio; los rebeldes se concentraron

en las inmediaciones de La Frontera. Irala, apreciando el peligro, no osó reclutar a los «indios amigos», acompañantes guaraní, y recurrió a las tropillas de los chaqueños guaycurú, quienes nunca desaprovechaban ocasiones para proveerse de las «cabelleras-trofeos» de sus enemigos. Los rebeldes se retiraron al sur, hacia la «provincia de Acaraiba», donde esperaban la ayuda de los paraná-guaraní aún altivamente libres; la victoria española se debió a la traición de un cacique guaraní, quien descubrió el camino a los bosques. En todas las revueltas de los guaraní aparece la figura de un «cacique-traidor», jefe de pequeñas comunidades exclusivistas, buscando salvar a su grupo de las consecuencias destructivas (Schmidl, 311). Derrotados los cario en Acaraiba, desbandándose hacia la sierra de Yvyturusú y el río Monday o se agregaban a la nucleación de Caazapá-Tebicuary. Otros rebeldes se unieron, por la incitación de los chamanes, con los guaraní norteños de Tobatí y Guarambaré, continuando el alzamiento con la intención de aniquilar a los caraí (Col. Garay, XXV, 261). Irala subió por el río Paraguay hasta el «puerto» de los guarambaré, entablándose una gran batalla en el lugar luego conocido como pueblo colonial de Atyrá; el jefe rebelde tabaré pactó con Irala, prometiendo su servicio «por amistad y obediencia»; las provincias de Acaay y Guarambaré no se pacificaron hasta fines del siglo XVI.

El dominio de los conquistadores abarcaba ya tres antiguos «gwara»: cario, tobatí, guarambaré; el descontrol del servicio personal provocó una profunda descomunalización de los guaraní. Irala menciona en su *Memoria de 1550* la existencia de 3.000 mestizos, aún niños y púberes entonces; algunos fueron reconocidos como «hijos legítimos» de españoles; otros «naturales» carecían de un «arraigo étnico», despreciando la comunidad guaraní de su «tío materno» y ambicionando «el paño, el caballo y la cota» de su padre español (*DHG*, II, 230).

Los guaraní de las regiones distantes del interés inmediato de los conquistadores de la primera mitad del siglo XVI tuvieron otras experiencias. Los guayrá-guaraní eran presionados por los tupinaquí y por los guayaná-gé del río Tieté; éstos ya al servicio de los portugueses, quienes más que tierras buscaban «el gentío esclavo». Los guayrá pidieron socorro al caraí español; en 1552, Irala realizó una expedición hasta el río Añemby-Tieté, obligando a los hostiles gua-

yaná a pactar con los guayrá (Lozano, III, 196); en 1554 se fundó Villa de Ontiveros, inciándose la colonización española en Guayrá.

El servicio de los mitayos encomendados y la resistencia activa de los guaraní

En segunda mitad del siglo XVI, el conquistador ya no creía en su «sueño del oro» y comenzaba a adoptar conductas propias de un «colonizador-poblador», necesitado de «maíz, yerba y brazos indios». El sistema de encomiendas significaba una nueva «socialización» de los guaraní y un fundamento de la potencialidad socioeconómica de la provincia del Paraguay por dos siglos. La conciencia del ocaso demográfico de los guaraní, la explosión de la masa de los jóvenes mestizos —con situación sociopolítica indefinida—, la prepotencia de las violentas «rancheadas» y la misma agitación rebelde de los guaraní, provocaron la reacción de un grupo de los asunceños, quienes tenían en el factor Pedro de Orantes su vocero principal. Se exigía del gobernador Irala cumplir con «los mandamientos reales» y reglamentar las relaciones con los indios, bajo la premisa ideológica de «dar a los cristianos servicio y a los indios amparo» (*Cor. Of.*, 278), garantizándose de esta manera «la conservación de los naturales». Contra la pasividad reglamentaria, los demandantes y defensores del sistema encomendero pretendían organizar el gentío natural, legalizar el empleo de sus brazos, distribuir su servicio y detener la liberal plasmación racial que aumentaba con la disminución numérica de los indios. Irala se oponía al repartimiento y al empadronamiento oficial; defendía el «servicio por parentesco y amistad» como un medio de la integración «pacífica y natural»; dudaba de que la provincia del Paraguay atrajera a «la gente nueva» de España, viendo en los «mestizos, hijos de españoles» la garantía para una colonización eficaz; desconfiaba del mitazgo a causa de la imposición «feudal» de la voluntad del «señor-encomendero». Si bien Irala defendía el paternalismo sociocultural sobre «los indios amigos», aplicaba, no obstante, crueles medidas a «los indios enemigos».

Irala tuvo que ceder a la reclamación generalizada, ordenando el empadronamiento y en 1555 se promulgaron las respectivas Orde-

nanzas reglamentarias (Lafuente-Machaín, 511). El empadronamiento dentro del área de unas 50 leguas al nordeste y sudeste de la ciudad demostró la existencia de 27.000 «hombres de guerra», potenciales nuevos mitayos, o el total de 100.000 almas. La formación de 300 encomiendas provocó ásperas críticas entre los «vecinos» asunceños; muchos repartimientos quedaban más bien nominales por la gran distancia de las comunidades guaraní y por falta de todo control eficaz (Col. Garay, XXV, 269). Los encomenderos no se contentaban con la posesión del número desigual de mitayos —implícito el servicio limitado por turnos—, ni con el derecho de posesión de encomienda sólo por dos vidas, la del primer poseedor y la de su heredero; se proponía un número menor de encomenderos y mayor de encomendados y un servicio prolongado, pudiendo de esta manera «descubrirse y poblar nuevas tierras». Se apelaba a la necesidad de un servicio racional ya que los mestizos no estaban dispuestos a «prestar brazos», creyéndose ellos mismos con derecho a poseer encomiendas; era la lucha entre dos corrientes: de encomiendas potenciales, cerradas y perpetuas y de encomiendas abiertas y flexibles en sus aspiraciones económicas. El «vecino-feudatario-encomendero» y el guaraní, «el pagador de tasa de mita a su encomendero», iniciaron una manifiesta estratificación socioeconómica del Paraguay colonial. Los españoles y los criollos siempre trataron de justificar el sistema encomendero con la premisa de amparo económico, social, religioso y demográfico de los indios (Col. Garay, X, 228); en la práctica el mitazgo imponía a los guaraní un servicio forzado en hacienda, yerbales y trajín de transporte, conceptuándose el «tiempo de mita» como un período de la «reeducación civilizadora».

Para organizar el funcionamiento de las encomiendas, los españoles recurrieron al sistema de «cacicatos»; los caciques se convertían en «capitanes con vara»; la vara representaba una «autoridad» conferida en pleno contraste con el principio neolítico del «poder por prestigio» de persuasión y oratoria; el cacicato, una parcialidad social, convertíase en la célula socio-administrativa de las encomiendas. El cacique recibía el título de «don», de «hidalgo natural», pero siempre con «traje de indio» y nunca con «traje español», distintivos de la posición sociopolítica; en todos los pueblos guaraníes y encomiendas:

> los primeros que se nombran son los dichos caciques de tal pueblo, con todos sus vasallos, y desde entonces hasta ahora, los dichos caciques son estimados y tenidos por nobles y principales no sólo de sus vasallos como antes lo eran, sino también de los españoles y de sus encomenderos, y les guardan sus preeminencias sin pretender que les sirvan y tributen como los demás indios plebeyos y vasallos (Gandía, XLVII, 543).

Los caciques y sus parientes estaban exentos del trabajo, pero eran responsables de sus parciales para que se presentaran a cumplir su mita con los encomenderos respectivos, siguiendo el orden por turnos (*Ord. Irala*, 519), no faltando abusos perjudiciales. Con mucha frecuencia, el envío de mitayos y el tiempo-turno de servicio dependían del tácito e individual acuerdo entre el encomendero y el «don-cacique», mediando intereses y ambiciones personales. Por el reglamento oficial, los caciques tenían derecho de presentar al gobierno las quejas por «malos tratos, agravios o excesivos trabajos» impuestos por los encomenderos a sus parciales. El gobernador criollo Hernandarias se apoyaba en los caciques-dones, destacando sus «preeminencias», para ejercer por medio de ellos cierto control sobre los prepotentes «feudatarios-encomenderos».

El nuevo orden encomendero significaba también un importante cambio del concepto de «servicio»; durante el período anterior, la prestación de «brazos» era un «trueque» de servicios a base de la reciprocidad establecida; con el mitazgo surge el concepto de «trabajo obligatorio» como una enculturación impuesta. Los guaraní siempre manifestaban la tendencia de «trocar» el servicio de sus brazos; el mismo conchabo libre constituía para los guaraní un «trueque» y nunca un «trabajo». Las *Ordenanzas de Irala* establecían que los mitayos servirían a sus encomenderos solamente «en sus edificios, labores y reparos, labranzas y crianzas, cazas y pesquería y otras granjerías que en la tierra se pueda tener»; el encomendero, por su parte, debía «alimentar, curar, doctrinar y enseñar en la policía» a sus mitayos. Irala abogaba por una pequeña economía colonial, pero los provinciales pronto ampliaron sus intereses económicos, exigiendo de los mitayos más trabajo; pronto se creó el problema de la explotación de los «brazos» encomendados; el tiempo de servicio, la distancia de las comunidades originarias de los mitayos y la exigencia del ritmo del trabajo constituían factores negativos para la vivencia de los guaraní.

Por principio, cada hombre en edad de 18 a 50 años era sujeto al servicio de mita por dos meses nominalmente, pero la retención de los mitayos dependía de las necesidades de los nuevos hacendados-encomenderos; las mujeres no eran sujetas al mitazgo, pero acompañaban a sus maridos o hermanos y se «conchababan» de «hilanzas» en las casonas de los encomenderos; y también era frecuente la presencia de los niños bajo el pretexto de la reeducación «por doctrina y trabajo». El primer servicio de los encomendados provocó una profunda desorientación sociocultural de los guaraní, creando una pasividad acomodaticia; la respuesta no era uniforme, interviniendo la misma lucha generacional: los jóvenes mitayos sentíanse atraídos por «la novedad», pero la vieja generación proclamaba «la vuelta a los montes», la «vuelta a las antiguas costumbres».

Los «acompañantes» guaraní de la expedición de Ñuflo de Chaves, fundador de Santa Cruz de la Sierra, sentíanse relegados en sus derechos de participación; cuando volvieron a sus tierras, los hermanos Pablo y Nazario, hijos del cacique Cupiratí, antiguo «pariente-amigo» de los conquistadores, volviéronse líderes de la revuelta guaraní contra el sistema encomendero y a favor de la vuelta a las antiguas costumbres. Empero, estos nuevos líderes, «tenondetá», no tenían el prestigio de los antiguos jefes guerreros; los cario de la comarca inmediata de Asunción iban acostumbrándose a la nueva realidad y, además, por temor real a las represalias de los dominadores, rechazaron su participación. Los rebeldes se vengaron y mataban a los guaraní «amigos de los españoles» (Lozano, III, 59), desplazándose hacia núcleos sureños de Acaay, Mbuyapey y Yaguarí; el gobernador Ortiz de Vergara y Felipe de Cáceres derrotaron en 1560 a los rebeldes.

Si bien el gobernador decretó el indulto para los desbandados, las comarcas de Acaraiba, Caazapá y Tebicuary seguían resistiéndose al servicio de mita por la gran distancia y la prolongada ausencia o el extrañamiento definitivo de los hombres de sus comunidades, el último vínculo de la conciencia étnica avá-guaraní. Las revueltas locales resurgían periódicamente; las expediciones punitivas ocasionaban el abandono de las aldeas tradicionales y refugios en los bosques. La psicosis de un «fin del mundo avá» y la creencia religiosa en «una vida cataclísmica» fueron fomentadas por los chamanes, tradicionales líderes e incitadores a revueltas o a evasiones con «la

vuelta a los montes»; los líderes de las danzas sagradas, «yíroky-hára», mantenían viva la resistencia al mitazgo y al dominio «caraí». A esta predisposición anímica se agregaba la oratoria de los guaraní fugitivos, «bautizados-cristianizados», iniciándose verdaderos movimientos mesiánicos: «no sólo muchos indios infieles se han fingido entre ellos hijos de Dios y Maestros, pero también indios criados entre españoles se han huido entre los de la guerra, y unos llamándose Papas, y otros llamándose Jesucristo» (Barcena, 93).

Un movimiento mesiánico más organizado y con propósitos definidos se manifestó en el «gwara» norteño, entre los siempre rebeldes y etnocéntricos guarambaré. La presión sobre el servicio de mita aumentaba desde que la provincia estableció la ganadería y el trajín de yerba; los mitayos de guarambaré, tobatí y tanimbú tenían que recorrer grandes distancias para servir a sus encomenderos, siendo luego en gran parte destinados al transporte fluvial de yerba, prolongándose el tiempo de su servicio. La continua retención de los mitayos redujo el potencial económico de las aldeas al mínimo subsistencial; los grupos se desbandaban, huyendo a los bosques de Pytum, Mbaracayú y Amambay, predominando el simple interés por acomodo de estrechas familias-parentelas (Aguirre, I, 159). En esta psicosis de «yvy marâ», «tierra con mal», surgió la agitación chamánica de Overá, de origen mbaracayuense; su incitación sociorreligiosa logró que se formara una cohesión psicosocial del gentío en la lucha por lo «ymaguaré-antiguo», por la exclusividad social de los «avá» y por el rechazo de la presencia del caraí, implícita la destrucción de la nueva realidad sociocultural.

Para organizar la resistencia armada de los rebeldes no bastaba solamente una vivencia anímica circunstancial; era necesaria «una garantía mágica» del éxito. El antiguo poder de los chamanes se basaba en sus «tupichuâ-espíritus protectores»; para una lucha contra los caraí, empero, había que adquirir «el poder mágico cristiano»; Overá se proclamó «hijo de Dios», identificándose con el poder del dios cristiano; su mujer fue presentada como «ñande-sy-nuestra madre» cristiana y también «compañera» del mítico ancestro Tamoi; el hijo adoptó el papel de «Guyraró», uno de los seres míticos causantes de las tormentas y pestes destructivas (Lozano, III, 210). Esta configuración de fuerzas mágicas guaraní antiguas y «cristianas» fue reforzada por el chamán Overá, quien prometió la aparición del te-

mible «felino volante», el cometa destructor de la luz cósmica y del mundo. La convocatoria guerrera no era uniforme, los jefes de pequeñas comunidades negáronse a la participación y se retiraron a los bosques; solamente los jefes de mayores unidades sociales, con la conciencia de los antiguos líderes guerreros, aceptaban la agitación y proclama de Overá. Juan de Garay fue el jefe de la expedición punitiva, sucumbiendo los guaraní en la batalla del río Ypané y el gentío cautivado fue rápidamente integrado a la servidumbre perpetua.

Las inquietudes locales con la incitación continua de los chamanes seguían brotando en la región sureña entre Acaay y Tebicuary y en la región norteña entre Jejuí e Ypané (Lafitte, 300); era común la rebelión al servicio de mita, el rechazo del caraí y del dios cristiano, la marginación a los bosques, la adopción de los antiguos nombres guaraní y el uso de labretes como símbolo del «avá»; este proceso se aquietó recién con la fundación de los «tava-pueblos» guaraní-coloniales. Las jornadas de pacificación fueron un medio del dominio encomendero, cuando faltaba la gente española o criolla para colonizar efectivamente las amplias regiones de la «provincia gigante». Los paraná-guaraní seguían siendo libres no obstante la pretendida pacificación de la expedición armada del gobernador Alonso de Vera y Aragón en los años 1589-1590.

El éxodo y la desaglomeración de los mestizos de Asunción comenzaron con las fundaciones de ciudades sureñas, Corrientes, Santa Fe y Concepción del Bermejo; anteriormente, los mestizos también apelaban a su derecho de poseer encomiendas de mitayos y yanaconas, pudiendo poseer también tierras y solares; las inquietudes de los mestizos en Santa Fe y en Asunción, queriendo matar «a sus padres españoles», se debían precisamente a la lucha por la posesión de encomiendas (Col. Garay, LXXVII, 713). Esta circunstancia de por sí indica que las relaciones de los guaraní con los mestizos no se diferenciaban mucho de las que mantenían en general con los caraí. Se trataba de los mestizos oficialmente reconocidos como «hijos de españoles»; empero, las criaturas mestizas, fruto de uniones circunstanciales, integrábanse muchas veces en las mismas comunidades indias; no era el carácter biológico, sino su derecho «al traje español» lo que determinaba su posición social.

El desarrollo de la provincia de Guayrá está íntimamente coligado con la explotación de la yerba mediante los «brazos» de los en-

comendados o «rancheados» violentamente. Apenas fundada la villa de Ontiveros, Irala tuvo que enviar a Ñuflo de Chaves para pacificar la nucleación peabiyú del río Paranapanemá; la incitación chamánica de Cutiguara se basaba en una «oratoria» realista: se acusaba a los españoles de despojarlos de mujeres y niños, de prohibir la libertad de sus costumbres y de la intención de sacarlos de sus tierras, una conducta peor que la de sus tradicionales enemigos guayaná e yvyrayara (Lozano, III, 14); como «garantía mágica» de defensa, Cutiguara apelaba al «hombre-tigre», bebedor de sangre de los enemigos, y al «felino-cometa», devorador de la luz cósmica. Al fundarse la Ciudad Real en 1557, realizóse el empadronamiento, estimándose en la provincia unos 40.000 «fuegos-familias»; recién con la fundación de la Villarrica del Espíritu Santo afianzóse el dominio provincial. Los nuevos pobladores españoles no pretendían «mestizar» a la población ni diseminar sus haciendas regionalmente; formaban un núcleo español sociopolíticamente cerrado, siendo su única economía la yerba y el algodón, no poseyendo caballar ni ganado. Los pobladores de Ciudad Real y de Villarrica organizaban verdaderas «entradas» agresivas a las aldeas de los guaraní con el único fin de formar «tropillas» para los yerbales; se reconocieron unas 73 encomiendas nominales, contando cada una con 15 o 20 cacicatos o en total 140 «fuegos-familias» (*MCODA*, I, 123). El laboreo de la yerba era un trabajo duro —por su índole y por su ritmo—, para los guaraní tradicionalmente cultivadores; los españoles carecían de abastecimientos suficientes para proveer a sus mitayos-yerbateros, y «como aquel temple es tan caluroso y tan húmedo se mueren los Indios de ordinario y aún de hambre porque el español no tiene con que poderlos sustentar» (*MCODA*, I, 126). Cuando el visitador Francisco de Alfaro prohibió específicamente el trabajo de «yerbateros y cargadores», el cabildo de Villarrica apeló al hecho de que «los vecinos no tienen otra cosa de que valerse» (Gandía, 441). Al establecerse los jesuitas en la provincia de Guayrá, criticaban duramente a los españoles, acusándolos de practicar un verdadero genocidio de sus mitayos guaraní.

Desde que se reglamentó el sistema encomendero, comenzó también la práctica del conchabo de «brazos», adquiriendo gran auge hacia finales del siglo XVI, cuando se estabilizó la economía provincial, necesitándose un mayor ritmo de trabajo. La encomienda,

con la mencionada distribución desigual de los encomendados, no siempre podía disponer de suficientes brazos, no obstante ser habituales las retenciones prolongadas de mitayos. Cuando los «távapueblos» guaraní aún carecían de un estricto control sobre su población comunitaria, los hombres libres de mita o evadiéndose del servicio, podían conchabarse, recibiendo su recompensa; los «vecinos» solían establecer «conciertos particulares» con los caciques-capitanes o directamente con los mitayos o ya con sus respectivos encomenderos (Súsnik, 1980, 82). Con frecuencia se retenían los mismos mitayos, pero en calidad de conchabados, para el trajín fluvial de yerba, siempre un trabajo «excitante» para los guaraní; el gobernador Ramírez de Velasco se quejaba de esta retención de mitayos para los conchabos a causa de «notables inconvenientes que se experimentaban cada día pasando las necesidades en las cosas convenientes a la vida humana» (Ord. Velasco, 2). Se formaba de esta manera la primera masa de «peones-jornaleros-alquilados»; la recompensa dependía entonces de la voluntad del conchabador y no faltaban abusos, retribuyéndose con «algún lienzo» o con simple «chicha de miel y yerba». Ramírez de Veslasco ordenó en 1595 que el indio «debe ser "pagado" si conchabado», según el viaje, la distancia y la índole del trabajo «en ropa de lienzo o sayas o pellejos que se usan en esta tierra». Por negativas que fueran las consecuencias, los guaraní consideraban conchabos particulares como «su libertad», sin la obligatoriedad de mita o de trabajo comunal.

La formación de la servidumbre perpetua

Los documentos de la primera mitad del siglo XVI suelen mencionar «esclavos», siendo considerados como tales principalmente los cautivos traídos por los españoles de sus travesías en busca de El Dorado. El factor Pedro de Orantes consideraba «generaciones-esclaverías» a todos los grupos étnicos que se oponían al paso de los expedicionarios españoles: «entre nosotros decimos a todas las generaciones de yndios que no son carios de nuestros amigos» (*Cor. Of.*, 210). El mismo factor pidió en 1544 la autorización para fiscalizar «el hierro con que se han marcado los dichos esclavos», refiriéndose a los cautivos traídos por Álvar Núñez Cabeza de Vaca del Puerto

de los Reyes del alto Paraguay (Col. Garay, XII, 120); era la única mención de una «marca de hierro». El contador Felipe de Cáceres se refiere al mismo grupo de cautivos-esclavos, exigiendo se repartiesen en propiedad, siendo «la gente de esta provincia tan gastada y rrota»; no solía cobrarse el quinto reglamentario. Se menciona «la venta de esclavos» con referencia a la entrada de Irala al Chaco en 1548, cobrándose en este caso el quinto sobre los esclavos moiganos, vendiéndose 16 mujeres y 27 hombres por 216 cuñas o 21.600 maravedíes, lo que significaría el valor de cinco cuñas por cada esclavo (Aguirre, I, 87, 108). Ulrico Schmidl se jactaba de «miles de esclavos» traídos de las expediciones transchaqueñas, pero se trataba más bien de un reparto de los cautivos-esclavos entre la soldadesca (Schmidl, 409, 411). Algunos testamentos anteriores al año 1555 consignan la herencia de «esclavos», originarios de diferentes tribus (Col. Garay, X, 229).

Los conquistadores consideraban toda resistencia tribal a sus armas como «rebeldía»; se confundían los términos «cautivo, esclavo traído, rebelde contumaz»; los expedicionarios volvían sin «oro», pero traían cautivos-esclavos (Súsnik, 1971, 7). Se aplicaba la norma de que los enemigos agresivos deben ser sujetos «al castigo de guerra y esclavitud»; aún bajo el gobierno de M. Negrón era «cosa lícita hacerles guerra a fuego y sangre, cautivándolos y dándolos por esclavos en propiedad» (*DHG*, I, 321). Desde el año 1555, el cautivo chaqueño y el rebelde guaraní pasaron legalmente a la situación de servidumbre perpetua, empleándose también el término quechua «yanacona» por la misma estratificación social de la «servidumbre». La clase de los «yanacona» se componía de indios de diferente origen étnico, pero con un rápido mestizamiento interétnico. En contraste con el guaraní mitayo que tributaba con sus brazos por unos meses al año a su encomendero y vivía en su comunidad para «doctrinarse y civilizarse», el guaraní yanacona fue declarado socialmente «rebelde-inepto» y económicamente dependiente de su «amo-encomendero». Todos los «yanacona» fueron deslocalizados de sus antiguas tierras, descomunalizados y agrupados por un simple azar en ocasión de las jornadas «pacificadoras»; la relación entre el encomendero y el yanacona implicaba el principio de «amo de la persona de su siervo». Félix de Azara acotó: «Los yanacona eran y son ahora una especie de esclavos y cuya suerte, por consecuencia, no

ha podido variar, y por tanto su civilización y su estado les ponen en la clase de los esclavos nacidos en el país» (Azara, 1904, 257). A mediados del siglo XVIII, el gobernador Pinedo calificaba a los yanacona de «unos esclavos con título de encomendados, trabajando por comida y un pobre vestuario, sujetos a castigos arbitrarios de sus amos» (*Inf. Pinedo*, 338).

Ningún empadronamiento de yanacona se realizó al legalizarse las encomiendas de siervos perpetuos; a base de menciones fragmentarias y algunos testamentos podría suponerse la existencia de unos 10.000 siervos para el año 1570. Los vecinos-feudatarios buscaban este tipo de encomiendas y siempre estaban dispuestos a participar de las expediciones punitivas, una ocasión de proveerse de «nuevos siervos», de «rebeldes contumaces»; los gobernadores declaraban en sus bandos: «Las piezas que en la guerra se tomaren, las podéis repartir entre los soldados y gente que llevaréis y vuestros caudillos asimismo las que tomaren en las correduras, las pueden repartir» (Col. Garay, LXX, 627). Este afán por adquirir «piezas de servicio» era comprensible; los «vecinos-feudatarios» formaban sus casonas-haciendas de una economía autoabastecedora y totalitaria-paternalista, con unas 30 o 40 personas «de familia», entre las cuales había libres arrimados y siervos yanacona como una fuente básica de servicio necesario. Hacia finales del siglo XVI se designaba a los yanacona a veces como «indios domésticos»; muchos fueron extrañados de la provincia en calidad de siervos de los nuevos fundadores, y otros se fugaban, buscando refugio entre los grupos de los guaraní rebeldes (*DHG*, I, 122). Los guaraní mitayos, ya concentrados en los pueblos, despreciaban profundamente a los yanacona por hallarse éstos «sin casa y sin parientes», simples «iyá-arrimados», según la misma tradición neolítica.

El gobernador Torres de Navarrete exigió en el año 1585 un censo de todos los yanacona en las casas de los encomenderos; había muchos pleitos por la posesión de «indios domésticos», surgidos a raíz del desarreglo producido por la pertenencia encomendera de los hijos que nacían de uniones matrimoniales de los yanacona (*Cor. Of.*, 391). En los comienzos, los siervos perpetuos carecían de todo derecho natural y humano; los yanacona podían matrimoniarse solamente dentro del grupo encomendado; ninguno de los amos quería perder el servicio del hombre o de la mujer; por la despro-

porción biológica misma era frecuente que el marido y la mujer, perteneciendo a dos encomenderos-amos diferentes, tenían que vivir separadamente sin poder formar una normal célula sociobiológica de una familia. Los hijos nacidos de tales uniones seguían en la casa del amo de la madre, por lo que nacían innumerables disputas entre los encomenderos. El gobernador Hernandarias, con su política «criollista», impuso el principio hispano-cristiano de «el padre de la familia» (*DHG*, I, 181); cuando el mismo Hernandarias trajo, de su expedición punitiva a los ñu-guára de la provincia de Itatí, mucho gentío «yanaconizado», hizo repartimientos: «uniendo las familias y sin que queden desunidos los matrimonios porque es contra la ley divina y humana» (Aguirre, I, 319). Los encomenderos no aceptaban tales ordenanzas; se beneficiaban con «la sierva procreadora y se negaban a cualquier cambio residencial de su servicio; si los mitayos se casaban con las mujeres yanacona, los hijos pertenecían a la casa del encomendero de la madre. El libertinaje moral reinante en una aparente «convivencia social» en las haciendas rurales provocó ásperas críticas de los informantes, como las duras acusaciones en la Cédula Real contra la explotación de los siervos perpetuos:

> y mujeres que mueren y revientan con las pesadas cargas, y a otras y a sus hijos les hacen servir en sus granjerías, y duermen en los campos allí paren y crían, mordidas de sabandijas ponzoñosas, y muchos se ahorcan y otros se dejan morir sin comer. Y hay madres que matan a sus hijos en pariéndolos, diciendo que lo hacen para librarlos de los trabajos que ellas padecen (*Ord. Hernandarias*, 374).

Se explotaba el trabajo de hombres, mujeres y niños, sin respeto por el derecho «jubilatorio» como en el caso de los mitayos; el gobernador Hernandarias prohibió la obligación de trabajo para las niñas antes de cumplir 13 años y para los varones antes de 15 años de edad, a fin de recibir el debido adoctrinamiento cristiano; los encomenderos, empero, practicaban «la educación» a base de azotes, maltratos y miedo, no existiendo una diferencia real entre «las piezas esclavas» compradas y las «piezas yanacona» encomendadas. Antes de la introducción de esclavos negros, los «vecinos» solicitaban que las encomiendas de yanacona no se limitaran solamente a dos vidas, sino que fueran dadas en herencia perpetua (*Cor. Of.*, 392). Contra el abusivo trato de los yanacona como esclavos —sin lugar,

sin chacra, sin días libres y con educación de azotes—, el gobernador Ramírez de Velasco pretendió introducir algunas mejoras. Se prohibió el uso de molinillos de mano, se determinaron sólo cuatro días semanales de trabajo obligatorio, disponiendo el yanacona de dos días libres para su propio provecho (Ord. Velasco, núms. 7, 23). No obstante, los yanacona rechazaron dichos «días libres» ya que no recibían entonces alimentación en la casa de su amo; por otra parte, los yanacona no tenían el concepto social de «familia», una de las consecuencias de la originaria descomunalización. Enfermedades, desnutrición y desmoralización constituían factores importantes en la gran disminución numérica de la servidumbre perpetua; era el período de la gran crisis social de toda la provincia; muchos hijos de los pobladores, criollos y mestizos, hallábanse en pobreza y pleno abandono; Hernandarias tuvo que auxiliar a estos «hijos de conquistadores» en miseria (*Cartas Hernandarias*, 783).

La política indigenista de Hernandarias y Alfaro

Al iniciarse el siglo XVII, la provincia del Paraguay se reafirmó en su orientación socioeconómica; las grandes jornadas de «conquistar-poblar» perdieron su estímulo económico, estrechándose los límites provinciales. Los españoles, criollos y mestizos acriollados reorientaron su interés en la explotación de los recursos naturales propios de la tierra; la constante amenaza de la «frontera chaqueña» exigía intervenciones armadas, pero ya bajo el lema de la «defensa de la provincia». Los guaraní se hallaban ya concentrados en los nuevos pueblos fundados, perdiéndose la antigua estructura de sus comunidades y también la conciencia étnica de los tradicionales «gwara»; los indios cayeron en una pasividad y frustración frente a su tradicional «ymaguaré-antiguo» y seguían recelosos frente a la nueva realidad sociocultural. Los guaraní mitayos se enfrentaban con «plantaciones, estancias, yerbales, balsas y carretas», prestando sus brazos, pero ya no reaccionaban más como «grupos cohesivos» sino como individuos.

En esta configuración socioeconómica surgieron casi simultáneamente dos nuevas orientaciones indigenistas: la «acriollante» del gobernador Hernandarias de Saavedra y la proteccionista del visita-

dor licenciado Francisco de Alfaro. Hernandarias tenía que resolver el problema de la disminución demográfica de los indios, favoreciéndolos a título de «miembros necesarios» de la nueva sociedad provincial. Alfaro quiso legalizar la situación de un «vasallo indio libre», resultado de la discusión ideológica de la política indigenista americana en general.

Las *Ordenanzas indigenistas de Hernandarias* se referían al problema de la «conservación de los indios», el gran tema de discusión en el primer concilio sinodal del Río de la Plata en 1603. Para integrar a los guaraní más eficazmente en la sociedad económica colonial, Hernandarias consideraba dos medios básicos: adoctrinamiento cristiano más totalitario, con sacerdotes «naturales de la tierra», y la vivencia en los pueblos indios exclusivos a base de un sistema comunal bajo la administración de los criollos. El gobernador desconfiaba del personalismo de los encomenderos criollos y también de una suficiente responsabilidad de los indios, no creyendo en la eficacia de las relaciones periódicas entre los encomenderos y encomendados; por otra parte, él mismo tenía ambiciones de un «hacendado criollo», realizables solamente mediante la disponibilidad de «brazos indios»; a muchos hacendados confería mercedes de encomiendas considerables. El nuevo orden «cristiano» y el separatismo de los «táva» asegurarían cierta protección de los guaraní; pero al mismo tiempo, estos pueblos se constituirían en importantes núcleos de la producción económica de la provincia. Hernandarias era consciente de que existían amplias zonas regionales con la población básicamente guaraní sin ser sometidas o «pacificadas»; por la escasez de curas-doctrineros provinciales, el gobernador llamó a los jesuitas para encargarse de las nuevas «reducciones de los indios».

Las *Ordenanzas de Hernandarias* limitaban algunos abusos excesivos de los encomenderos y mitigaban las violentas experiencias de los indios; empero, consideraba el sistema encomendero como el único medio eficaz de «la tributación de los vasallos indios», rechazando el «pago de la tasa» establecida por las ordenanzas de Alfaro. La orientación agrícola-ganadera de Hernandarias se trasluce en su rígida postura anti yerbatera, oponiéndose a que los guaraní, mitayos o conchabados, se emplearan en el laboreo de yerba. El teniente gobernador Juan Bazán Caballero, conocedor de las comarcas norteñas de Guarambaré y Tobatí, publicó el bando por el cual se prohibía

enviar tropillas de los guaraní a los yerbales de Mbaracayú y río Jejuí Guasú. Las nefastas consecuencias «yerbateras» en la provincia de Guayrá indujeron al procurador de la ciudad de Asunción a presentar al gobernador un «escrito» sobre el padecimiento de los indios en el laboreo de yerba, sobre la venta libre de yerba a vecinos y soldados, sobre el mal hábito de las «juntas de gente» y sobre el mismo perjuicio para la salud; Hernandarias refrendó el escrito, agregando «que nadie en adelante fuese ni enviase indios hacer hierba a ninguna parte... ni la traigan... ni tratar ni contratar so pena de pérdida de toda la hierba que se ha de quemar en la plaza pública» (Aguirre, II, 301). La medida nunca se aplicó, la yerba se convirtió en «la moneda» de la provincia y las tropillas de indios seguirían por un siglo y medio aún empleadas en la explotación de los yerbales.

Las célebres *Ordenanzas de Alfaro* para el gobierno de los Indios en las provincias del Río de la Plata, Paraguay y Tucumán eran humanitarias en sus principios generales, pero inaplicables a la conflictiva realidad sociocultural de los indígenas y también a las ambiciosas pretensiones socioeconómicas de los criollos provinciales. Las Ordenanzas proclamaron esencialmente los siguientes principios: reconocimiento de la «libertad natural» de los indios; anulación de la servidumbre en las encomiendas de mitayos y yanacona; prohibición de la esclavización basada en «guerra ofensiva», pero tácitamente toleraba una «guerra defensiva»; la integración socioeconómica de los indios mediante el pago de una tasa-tributo de vasallos; plena libertad de los indios para conchabarse, elegir el trabajo y el patrón, con el correspondiente jornal; la garantía para la conservación de los indios mediante la responsabilidad comunal de los «táva-pueblos». Unos años después de Alfaro, los jesuitas acentuaron su lucha contra el sistema encomendero; en el año 1614, el padre J. Cataldino proclamaba «la liberación» de los guaraní «de la servidumbre, la del demonio y la de los españoles» (*Cartas Anuas*, I, 301). Los jesuitas apelaban a la libertad natural de los indios, pero al mismo tiempo rechazaban la libertad socioeconómica de los mismos a causa de «su casta y calidad», sujetándolos al rígido sistema disciplinario en las reducciones.

Las ordenanzas 60, 61, 64 y 65 constituían el punto central de la discusión entre Alfaro y el Cabildo de Asunción. El guaraní mitayo

ya no serviría al encomendero con «sus brazos», sino que en calidad de «vasallo libre» pagaría una tasa anual de cinco pesos en «moneda de la tierra» o especies —maíz, algodón, hilado, torcido, etc.— los días de San Juan y de Navidad. Para reunir el monto de la tasa, el vasallo sería libre de conchabarse con quien y en lo que quisiera. Viendo una reacción negativa de los mismos guaraní, Alfaro permitió que los mitayos prestaran sus brazos al encomendero por el tiempo de 30 días, debiendo el trabajo limitarse a chacras, estancias y edificaciones; la prolongación del tiempo de servicio obligaba a pagar «alquiler-jornal»; se prohibía cualquier acción compulsiva para la prestación del servicio.

El Cabildo de Asunción fundamentó su rechazo de tales ordenanzas: las encomiendas se componían generalmente de escaso número de mitayos y yanacona; el pago de la tasa en especies no cubriría ni el gasto de la pólvora que los encomenderos necesitaban para la defensa de la provincia contra los asaltos chaqueños; el pago en especies no constituía valor alguno por ser las haciendas criollas auto-abastecedoras; los indios estaban faltos de toda responsabilidad para cumplir con la tasa tributaria. El Cabildo consideraba que las encomiendas permitían un control pacificador, una educación por medio del trabajo y un medio de la intercomunicación social criollo-guaraní (*Ord. Alfaro*, 520). Los criollos en general no aceptaban la limitación de mita a sólo 30 días y tampoco la prescripción de actividades permisivas para los indios, excluyéndose el laboreo y el trajín de yerba, el beneficio principal de los provinciales «por no tener otra cosa de que valerse». Según el Cabildo, la legalización de las *Ordenanzas de Alfaro* provocaría una masiva despoblación criolla de la provincia del Paraguay si faltaban los «brazos indios» (Súsnik, 1965, 78). El Consejo de Indias tuvo que reconocer el servicio de mitazgo como el más apropiado para la provincia del Paraguay, limitándose el tiempo de mita a dos meses por año y permitiéndose sacar de los pueblos sólo una sexta parte de mitayos por turno; esta norma persistió en toda la época colonial. Y se legalizó también la explotación de los yerbales.

La reacción de los guaraní no era uniforme, pero predominaban desconfianza e inquietud por «la novedad sospechosa», introducida por los caraí; las respuestas dependían del grado de adaptación de los guaraní a «la realidad colonial». En los pueblos de Yuty y Caaza-

pá, de reciente formación con el gentío revoltoso, la noticia de «tasa» y «libertad» provocó verdaderos motines; fray Luis Bolaños quiso introducir las *Ordenanzas de Alfaro*, pero el gentío guaraní se sublevó, entendiendo bajo «la libertad natural» su derecho a volver a los bosques y a sus costumbres antiguas (Aguirre, II, 340). La reacción de los comarcanos norteños de Guarambaré fue aún más abierta; a «la voz de libertad», los guaraní se retiraban a los bosques de Itanará y Mbaracayú; esta inquietud coincidía con el brote de una nueva agitación chamánica de carácter sociomesiánico de Paytára, quien proclamaba «la libertad guaraní», sin mitazgo, sin yanaconato y sin pueblo con plaza e iglesia. En los pueblos de Itá, Altos y Yaguarón, con el gentío más adaptado, la voz de «tasa-libertad» también provocó desconcierto; estos guaraní interpretaban «la libertad natural» como una libertad de su movilidad en busca de conchabos libres y convenientes, entonces el máximo atractivo para los indios; no obstante, al mismo tiempo se negaban a ser simples «jornaleros» obligados, trabajando para pagar su tasa tributaria, a manera de un antiguo «tapií-siervo».

Las *Ordenanzas de Alfaro* prohibían la servidumbre perpetua, con implícita suspensión de las encomiendas de yanacona. El Cabildo de Asunción defendía su derecho a la posesión de «siervos domésticos», porque no había «ni negros ni españoles jornaleros», mientras que los mestizos más pobres reclamaban su derecho de «hombres libres». Según Alfaro, los yanacona deberían volver «a su natural», suspendiéndose su permanencia —vivencia en la casa de sus encomenderos; cada «yanacona» podría en el tiempo de dos años elegir entre vivir en la chacra de su encomendero en calidad de «jornalero pagado» o retirarse a su propia reducción y pagar la tasa tributaria; cada «ciudad española» tendría una «reducción» cercana, donde vivirían los indios dispuestos a prestar el servicio doméstico. La formación de tales «barrios indios» de jornaleros era de por sí irreal en una época, cuando las mismas haciendas de los «vecinos» hallábanse dispersas por las comarcas. Los yanacona reaccionaron negativamente a la oportunidad de convertirse en jornaleros; conocían los abusos en el pago de conchabos y sabían que trabajarían a simple cambio por «mandioca, chicha, miel y yerba»; ellos mismos declaraban al visitador Alfaro que no querían «novedad y mudanza», rechazando la relación patrón-jornalero y continuando

en la situación de amo-siervo (Súsnik, 1980, 97). Algunos yanacona se fugaban a la comarca norteña entre los rebeldes y agitadores anticaraí, pero rechazados y despreciados por los guaraní por no pertenecer a una comunidad y, por ende, carentes de la verdadera posición de un «avá».

El concepto sociocultural de la concentración de los guaraní en los «pueblos coloniales»

En el período del «servicio por amistad», las comunidades de la comarca asunceña hallábanse ya en un proceso de desintegración, ocupadas sus tierras por «la gente nueva». Las «rancheadas» y «las pacificaciones» provocaron el desbande de grandes unidades aldeanas de los guaraní, predominando simples caseríos comunales dispersos. Cuando los oficiales reales exigieron la realización de los repartimientos de indios por encomiendas, también apelaron a los mandamientos reales que recomendaban la formación de los pueblos concentrados para los indios. Un «táva-pueblo» o una «reducción misional» significaba una aglomeración local de las dispersas comunidades de los guaraní, un encierro separatista y una homogeneización sociocultural; estas condiciones permitirían una aculturación hispano-cristiana de la sociedad neolítica guaraní, constituyendo el régimen comunal de la vivencia un medio eficaz de la reeducación cultural. El gobernador Hernandarias definió el «táva» guaraní como «Iglesia, plaza, taller, administración, curato», la expresión de una «personería sociopolítica» (*DHG*, I, 182). Los pueblos se organizaron a base de la premisa generalizada de entonces: la incapacidad socioeconómica de los guaraní y la falta de una educación cristiana de la vida; era el impacto de la civilización estructurada sociopolíticamente contra una cultura tribal neolítica: «las esperanzas de los indios son muy limitadas, no conocen el interés, el orgullo, ni la ambición y por consiguiente sus costumbres son más inocentes que complicadas» (*Cartas Hernandarias*, 123). También los jesuitas, no obstante su ideología de la «conquista espiritual», negaban a los guaraní toda responsabilidad sociocultural, considerando necesario «reducirlos primero a la racionalidad» en pueblos grandes y después ofrecerles «la vida cristiana» (Cardiel, 518). La organización de los

pueblos ordenaba impositivamente la vivencia de los guaraní, si bien se nombraba un cabildo indígena en cada pueblo; el régimen comunitario bajo el dirigismo socioeconómico de los administradores criollos o religiosos y la participación limitada al mínimo necesario de subsistencia, con estímulos ocasionales en «premios» por el trabajo, caracterizaban la vivencia guaraní en los pueblos, empero, la capacidad productiva y la habilidad administrativa representaban «el bienestar cristiano» del pueblo guaraní como una institución provincial. Los guaraní «pueblerinos» tenían que cumplir con sus faenas comunales, prestar el servicio de mita, servir en las obras públicas y cumplir con los conchabos «concertados». Hacia finales del siglo XVIII —el período del liberalismo económico rioplatense—, condenóse el sistema de la «infausta comunidad», culpable del atraso socioeconómico de los guaraní y de la provincia.

La concentración del gentío en los pueblos significaba una deslocalización de los cacicatos, pero se respetaba su procedencia de los antiguos «gwara». En el pueblo de Itá se reunió el gentío del valle de Guarnipitán al norte del río Paray y algunos grupos de la «provincia de Acaraiba», sometidos en el curso de las jornadas punitivas. Los iteños constituían el grupo pueblerino más antiguo en la provincia del Paraguay; un núcleo guaraní de «vasallos cristianos» sirvió de ejemplo al gentío de los pueblos de Caazapá y Yuty. El «táva» de Yaguarón acogió las comunidades comarcanas y mucho gentío de Quyquyhó, Mbuyapey y Tebicuary. Con un pequeño núcleo cristiano de este pueblo, los jesuitas iniciaron la reducción misionera de San Ignacio Guazú. A la antigua aldea guaraní Yvyturusú —pueblo de Altos—, agregáronse los grupos dispersos de Tapúa, río Salado, Pirayú y Guayaibití. El pueblo de San Benito de Yoys adquirió su importancia al integrarse el grupo guaraní refugiado de Atyrá.

En la región al norte del río Manduvirá había menos translocalizaciones por no existir aún una colonización criolla; en el pueblo de Tobatí agrupáronse los locales y los oriundos de la vecindad de Tanimbú, río Yhaguy y Yeruquizába. En la comarca de Guarambaré, el gentío siempre manifestábase rebelde; recién en 1570, algunos vecinos-encomenderos podían reunir algunos cacicatos en los pueblos de Pytún-Ypané, Guarambaré y Atyrá sobre el río Jejuí, con el famoso «Puerto» Coqué, donde se abastecían las flotillas yerbateras que

venían de la provincia de Guayrá. Los guarambaré se resistían a cualquier «novedad» y no aceptaron el «cabildo» de caciques impuesto por los caraí; el descontrol administrativo del «táva» y la falta de un cura-doctrinero estable provocaron el estado anímico de lo antiguo contra lo nuevo. Diego Pazaín, «cristiano bautizado», encabezaba la nueva agitación; se proclamaba la vuelta a los bosques de Pytún, se mataron todos los animales domésticos introducidos y se destruían «buey y arado» que eran para los guaraní el símbolo de los nuevos «táva-pueblos» hispanizados. Pazaín, invocando el poder de un chamán «resucitado», Tanimbú Guasú, y afirmando su manipulación de las míticas fuerzas destructivas, «mbaé meguâ», oponía al nuevo «táva» el cultivo tradicional por rozado, la práctica de la caza, el rito de la imposición del labrete con la implícita nominación antigua en contra del «omongaraí», bautismo cristiano, la poligamia contra el matrimonio y la danza sagrada contra la «cruz-misa» (Aguirre, II, 343). La experiencia de 70 años dividía la conducta de los guaraní, muchos de ellos seguían el nuevo «táva», aceptando los «mandones de vara» impuestos; después de la visita del capitán Pedro de Hurtado, la vacancia de doctrineros en los pueblos norteños fue cubierta por los jesuitas.

En la zona al norte del río Aquidabán, en el antiguo hábitat de los itatí-guaraní, los encomenderos asunceños realizaron tardíamente un empadronamiento; los pueblos de Taré y Caaguazú presentaban un conjunto inestable de cacicatos, sin formar verdaderas células de aculturación. En los primeros decenios del siglo XVII, los pueblos tenían que desplazarse al sur por la presencia de los incursionistas bandeirantes; los jesuitas quedaban después a cargo de estos pueblos.

A finales del siglo XVI fundáronse dos nuevos pueblos sureños; el gentío de Caazapá componíase de 40 cacicatos, la mayoría oriundos de Tebicuary y Yvyturusú; Antonio Añazco logró «pacificar» y concentrar en Yuty al gentío que vivía en la comarca de Aguapey, mezclado con el grupo fugitivo y desbandado del sur del río Tebicuary.

Estos once «táva-pueblos», dependientes del gobierno provincial, con una población estimativamente de 60.000 almas, constituían los centros básicos de aculturación hispoano-guaraní; los pueblos de la comarca de cordillera y los dos «táva» sureños siempre

eran los más representativos socioeconómicamente; los pueblos norteños eran numérica y socioculturalmente inestables. La colonización criolla carecía de una efectiva expansión dentro de los mismos límites provinciales; al oriente de la sierra de San Joaquín, de la cordillera de Caaguazú y de la cordillera de Yvyturusú —casi la mitad del Paraguay oriental—, las tierras quedaban fuera de cualquier control sociopolítico organizado; en esta región seguían diseminadas las comunidades de los «guaraní monteses», oriundos o fugitivos agregados, en una proporción numérica casi igual a la población guaraní en los «táva-pueblos».

Al iniciarse las primeras concentraciones en los pueblos, los encomenderos buscaban sus conveniencias, tratando de que los caciatos de sus encomiendas procedieran del mismo pueblo. La fase aculturadora inicial estaba a cargo de los «pobleros españoles», administradores nombrados para encaminar a los indios «a las cosas de pulicia, justa ocupación y trabajo que deben tener para poder sustentarse y pagar sus tasas y acudir a otras obligaciones» (Corr. Alfaro, 443).

Los primeros «táva» a cargo de los «pobleros» manifestaban una verdadera miseria, sufriendo los guaraní todo el impacto de la transición; el gobernador Ramírez de Velasco llamó a los «pobleros» verdaderos «delincuentes por malas costumbres y malos tratos a los indios» (Ord. Velasco, núm. 31); el vecino-poblero centraba su interés en el aprovechamiento económico de «los brazos indios», descuidando el adoctrinamiento y el «orden cristiano»; los criollos establecían sus haciendas en la vecindad de los pueblos. Los guaraní se acostumbraron al «buey-arado», cuando se trataba del trabajo comunal impuesto, pero para su propio cultivo preferían el plantío por rozado, creándose una dualidad en la producción agrícola: la comunal del pueblo y la familiar del «lote-rozado». Las haciendas de los criollos se concentraban en la comarca de la cordillera, ocupando las mejores tierras; los encomenderos disputaban los líndes oficiales de los nuevos «táva». Según las *Ordenanzas de Alfaro* (núms. 11, 13, 42) se determinó que las plantaciones criollas tenían que hallarse a una distancia de media legua de las tierras comunales del pueblo, y las estancias de ganado vacuno a una legua y media. Hernandarias, gran propulsor de los «táva», reafirmaba el derecho de los pueblos a la posesión de suficientes tierras cultivables, aguadas, pastos y bosques

(*DHG*, I, 226). Las *Ordenanzas de Velasco* (núms. 11, 13, 14) reflejaban la difícil vivencia de los guaraní en este período de transición: no se asignaban los lotes de cultivo familiar, los hombres se hallaban ausentes por el discriminado servicio de mita y de conchabo, los jóvenes se fugaban y buscaban el trajín fluvial, las mujeres eran obligadas a una permanente hilanza de algodón, faltaba un campo de cultivo comunal para la provisión subsistencial de viejos, niños, incapacitados y huérfanos o abandonados.

Los pueblos se componían de varios cacicatos, antiguos linajes, que constituían células distributivas y organizativas del trabajo comunal. Empero, los caciques no siempre representaban una verdadera «autoridad» en el pueblo; se desconfiaba de ellos por el apego de sus parciales a la unidad del linaje; para un control social más eficaz de los «vasallos comunitarios» se impuso la autoridad representativa de los «hombres de vara», de los individuos de confianza, los que como alcaldes, regidores, fiscales y corregidores constituían el cabildo indígena en cada pueblo; servían a los administradores y al gobierno para el control del trabajo comunal, el mantenimiento de la nueva «policía y civilidad» y eran formalmente corresponsables por la producción y suficiencia económica de los «táva»; se convirtieron en «fiscales» de su propia gente. El gobernador Hernandarias estabilizó el «táva» como un organismo socioeconómico productivo, basado en «arado, cría de ganado y talleres»; cada pueblo tenía que tener su propia «carpintería y herrería», iniciándose el desarrollo de la artesanía utilitaria, un medio de aculturación «por oficios».

La «conquista espiritual» de los jesuitas, la resistencia sociorreligiosa y la homogeneización etnocultural de los guaraní

El padre Ruiz de Montoya, el exitoso reduccionista de los indígenas de la provincia de Guayrá, hablaba de la «conquista espiritual», de «mbo-aguiyé» de los guaraní, en oposición a la «conquista por armas» de los españoles del siglo XVI (Montoya, 1639, 8). En ambos casos, empero, se «pacificaba y reducía» y se imponía «la racionalidad sociocultural cristiana»; el conquistador convertía a los guaraní «con espada y cruz» en «vasallos del Rey» y los aculturaba para su propio servicio; el misionero los convertía en «Tupa mboyá-vasa-

llos de Dios» con «la cruz y campana» y los adoctrinaba para formar «una provincia de Paracuaria». En ambos casos, los guaraní perdieron el derecho de seguir las pautas de su identidad etnocultural; los jesuitas impusieron una educación totalitaria que facilitaba la erradicación de «las antiguas costumbres».

Entre la «conquista por armas» y la «conquista espiritual» mediaba un siglo, lleno de cambios socioculturales y etnoperiféricos para los guaraní, provocando una desmoralización psicomental generalizada, reflejada en los mismos movimientos mesiánicos. Los misioneros jesuitas comenzaron su labor en 1609 entre el gentío guaraní compacto en las regiones alejadas, pero ya encerrados territorialmente y amenazados por el poder español y portugués, sin posibilidad de emprender un movimiento migratorio evasivo como lo hicieron muchas tribus tupinambá. No obstante, también los jesuitas tenían que luchar contra la conciencia étnica de los «avá», recurriendo a todos los medios posibles, incluyendo a la misma milicia de neófitos, para «reducir-conquistar almas». La conquista pacífica de «mbo'aguiyé» siempre dependía de la promesa de suficientes rozados-cultivos nuevos y del obsequio de hachas de metal:

> Comprámosle la voluntad á precio de una cuña, que es una libra de hierro, y son herramientas con que viven, porque antiguamente eran de piedras, con que cortaban la arbusta de sus labranzas. Presentada á un cacique una cuña que vale en España cuatro o seis cuartos, sale de los montes y sierras, y partes ocultas donde vive y se reduce al pueblo él y sus vasallos, que con la chusma suelen ser 100 y 200 almas, que bien catequizadas reciben el bautismo, anzuelos, agujas y alfileres, cuentas y abalorios, son los intereses á que los demás aspiran (Montoya, 1639, 107).

El hacha de hierro con la eficacia para talar árboles tropicales sin exigir una cooperación de muchos brazos, aseguraba a los jefes de pequeñas comunidades su independencia de los impositivos jefes de grandes aldeas. La tradicional ambición «avá» por el poder-prestigio quedaba satisfecha: muchos caciques que se agregaban a la reducción-pueblo, recibían la vara de alcalde o regidor, reafirmaban su autoridad sobre los parciales; el rechazo de la vara, como hizo el cacique Cavazambí de los paraná, significaba la negación de cualquier sometimiento. Los neófitos «caciques de vara» entraban solos o acompañando a los misioneros a las tierras de los «caciques infie-

les» con la propaganda reduccionista; los misioneros venían como «pacificadores», prometiendo la abundancia de sembrados sin necesidad de caza, ofreciendo la seguridad contra los abusos españoles y lusos, no pretendiendo enajenar sus mujeres de las comunidades y no anunciaban un «cataclísmico fin del mundo» como sus chamanes, sino «una vida de los hijos de Dios» (Gay, 174).

No obstante, la conquista «mbo'aguiyé» enfrentaba también reacciones hostiles, la resistencia a reducirse e implantar una cruz de madera en sus tierras, símbolo de aceptar «la buena nueva».

Para vencer la resistencia de los grupos hostiles, los misioneros solían organizar alguna milicia de los neófitos, quienes aprovechaban con cierta frecuencia tales ocasiones para resolver sus antiguas pendencias intercomunales; el papel de estas milicias poco difería de la función de «indios amigos» al servicio de los españoles; en ambos casos se provocaban enfrentamientos fratricidas, acentuándose la división ideológica entre los «avá» tradicionales y los reducidos «vasallos de Dios o del Rey». Los neófitos del pueblo de San Carlos cumplían fielmente con tales «nuevas hazañas» de persuasión violenta:

> Sirven los indicios ya bien fundados en la fe, de cazadores para juntar estos rebaños, y este que hoy rebelde corre por los bosques, ya manso mañana, ayuda a nuestros padres a rastrear otros, y así se va continuando la espiritual conquista (Montoya, 1639, 240).

A los guaraní, por más marginados que fueran localmente, sólo les quedaba la elección entre la reducción a la cruz, el servicio de mitazgo o el cautiverio paulista; las manifestaciones etnocéntricas volvíanse inoperantes.

En los nuevos pueblos no todos los guaraní reducidos hallábanse siempre dispuestos a abandonar sus pautas tradicionales; no querían abandonar sus festivales —el básico vínculo social—, y menos aún el antiguo sistema de relaciones matrimoniales. Los jesuitas adoptaron una peculiar política de la cristianización reduccional: integraban barrios cacicales, tolerando algunas transgresiones de los neófitos, pero burlándose de sus costumbres, mientras les ofrecían sembradíos, ganado, escuelas, templos y protección. Simultáneamente, los jesuitas iniciaron una hábil reeducación de los niños y jóvenes, convirtiéndoles en una fuerza eficaz para romper y erradicar

«las viejas costumbres», usándolos como «fiscales de sus padres» (*Cartas Anuas*, II, 216); ofreciendo escuelas, talleres y prestigio, los jesuitas lograron homogeneizar «la cristianización cultural» de la joven generación. Para contrarrestar la tenaz resistencia de los chamanes que siempre agitaban a los pueblos neófitos y sembraban un descontrol psicosocial, los jesuitas sirviéronse de la didáctica educativa por medio de los «milagros y revelaciones» cristianas (*MCODA*, III, 81).

La sujeción-reducción de los guaraní por los jesuitas se diferenciaba según las características socioculturales regionales. Los guayrá-guaraní se hallaban en plena lucha social intercomunal, fomentada por los chamanes, quienes cayeron en una «oratoria cataclísmica» frente a la nueva periferia étnica amenazante. Tales situaciones críticas no permitían una cohesión sociopolítica eficaz para luchar contra los españoles de Villarrica, contra los guayaná-gé de los campos de Piratiningá y menos aún contra las incursiones esclavistas de los bandeirantes. Los españoles de Guayrá no fundaban pueblos guaraní organizados; sólo les interesaba suficiente gentío para el laboreo de yerba; la existencia de 72 encomiendas nominales, estimadas a 40.000 «fuegos», indica un considerable potencial humano aglomerado en esta provincia. Al fundar los jesuitas sus primeras dos reducciones sobre el Paranapanemá, Loreto y San Ignacio, levantaron la voz contra los abusos de los encomenderos villarriqueños, presentando la explotación de los guaraní en los yerbales como un verdadero etnocidio y la violación abierta del «derecho natural» de los indígenas (Memoriales de Montoya, 1644, 1646). En la nucleación de Paranapanemá, los misioneros podían reunir algunas aldeas mediante «varas, hachas y sementeras»; había que vencer la rivalidad competitiva entre los caciques Atiguayé-Miguel y Maracaná-Roque; el primero gozaba de gran prestigio «por su elocuencia, su astucia y su riqueza» (*Cartas Anuas*, I, 264), términos que traducían la orientación neolítica «avá»: oratoria, persuasión, abundancia de secuaces y cierta superproducción de cultivo. Los guaraní del río Tibagíva recibieron hostilmente a los misioneros, debido a las malas experiencias con los villarriqueños; los mensajeros, jóvenes neófitos, fueron victimados como «traidores avá» por negarse a la integración comunal por medio de relaciones poligámicas. El cacique Guyraverá, prestigioso luchador contra las tropillas españolas, se enfrentó hostilmente

milicia de neófitos, siempre altivo con «su corona plumaria y su pintura corporal guerrera» (Del Techo, 1987, III, 101). En los documentos se menciona con cierta frecuencia «la gran provincia de Tayaoba» en las tierras del alto río Corumbatay, con una aglomeración de 80 cacicatos para evadirse a las entradas de los españoles: «Tenía esta provincia casi infinita gente, y con las costumbres gentiles muy en observación, muy guerrera y en comer carne humana muy ejercitada» (Montoya, 1639, 122); la victimación antropofágica se convirtió en este período de crisis y desconfianza en una verdadera amenaza intercomunal y, a veces, interpersonal. El cacique Tayaóba se replegó para evadirse del dominio de Villarrica, levantando empalizadas y contando con suficientes «mboyá-secuaces»; se resistía también a los misioneros hasta ser perseguido por el chamán Guyraverá, quien dominaba al gentío por medio del «temor de venganza»; apelando a cuatro «tupichuâ» —espíritus «familiares» poderosos—, pudo organizar una tropilla de sus propios secuaces; era el ejemplo de un cacique-chamán generalmente rivalizando con líderes guerreros.

La fundación de nueve reducciones-pueblos en la provincia de Guayrá fue de efímera duración a causa de las incursiones bandeirantes, cuyo único interés consistía en proveerse de «esclavos indios» para sus plantaciones, el básico potencial humano de trabajo antes de la importación masiva de los esclavos negros. Las nuevas reducciones por su misma concentración del gentío atraían a las tropas esclavistas que intensificaron sus asaltos desde el año 1628, provocando entre los guayrá-guaraní una verdadera psicosis colectiva «del fin del mundo» (Súsnik, 1980, 140). Inútiles fueron los esfuerzos de los jesuitas en la lucha contra saqueos y el cautiverio indio; en el mercado de San Paulo se vendieron unos 60.000 esclavos guaraní; el gentío mestizo, «tupí-portugués», el núcleo de las tropas bandeirantes, se impuso al gentío «avá», acentuándose el pesimismo cataclísmico en las creencias de los guaraní. Después del intensivo ataque a varias reducciones en 1631, los guaraní comenzaron a desbandarse, refugiándose muchos entre los gualachos-guayaná, sus tradicionales enemigos precolombinos; solamente un limitado número de los guaraní, la mayoría de las reducciones de Loreto y San Ignacio, siguió el llamado del padre Ruiz de Montoya, quien organizó el dificultoso éxodo y la penosa trans-

migración al sur hacia el río Tebicuary, afluente oriental del río Paraná; los emigrados formaron los pueblos reasentados de Loreto y San Ignacio Miri.

Los paraná-guaraní, entre los ríos Tebicuary y Paraná, permanecieron independientes todo el siglo XVI; los esfuerzos «pacificadores» del gobernador Hernandarias quedaron sin resultado, sólo un pequeño grupo se incorporó al pueblo de Caazapá a instancias de fray Luis de Bolaños. El cacique Arapizandú, de la nucleación de Tebicuary, solicitó a los jesuitas que fundaran una reducción en sus tierras, evadiéndose de esta manera del servicio de mita a los encomenderos españoles; en 1610 se fundó la reducción de San Ignacio Guazú. Rápidamente se organizaron agricultura, estancia, taller y escuela, siendo eficazmente adoctrinada la joven generación; la generación mayor rechazaba cualquier «mudanza de costumbres»: seguían con sus danzas de cazas, con lamentaciones rituales, con el labrete como símbolo del «hombre-avá» y con la práctica de matrimonios infantiles (*Cartas Anuas*, II, 52); un muerto de prestigio fue sacado de la reducción para ser enterrado en urna funeraria.

El padre Roque González trataba de reunir al gentío guaraní de las islas y de la ribera del medio río Paraná, fundando una efímera reducción en Santa Ana en la isla de Apipé; el gentío se resistía, temiendo la presencia de los cario canoeros, quienes bajo el mando del cacique Cavazambí aún defendían su libertad, sin faltar la amenazadora victimación antropofágica de los traidores. Rechazado por los isleños, el padre González fundó en 1615 la reducción de Nuestra Señora de Encarnación de Itapúa, inicialmente en la orilla izquierda del río Paraná, una entrada por el río Aguapey hacia la zona del río Uruguay y por la comarca de Ygañá hacia el río Yguazú. La presencia del gobernador Hernandarias en Itapúa fue negativa, provocando la reacción hostil de los canoeros paraná; el poder guerrero del cacique Timbaúva fue destruido por los neófitos misioneros, quienes con la ayuda de españoles acabaron con la altiva libertad de los canoeros (*Cartas Anuas*, I, 341).

El proyecto de fundar una reducción a cuatro leguas de Itapúa, en el lugar llamado Yaguapohâ, nunca se realizó; el gentío de la vecindad solía hallarse afectado «de unas calenturas tan malignas, que luego privaban de los sentidos» (*MCODA*, III, 40), siendo las sangrías el único remedio paliativo. El sitio de Yaguapohâ se llenaba de

«chupadores» y «masajistas», tradicionales curanderos-chamanes que proclamaban «la muerte a causa del bautismo cristiano». Esta agitación antibautismal fue aprovechada por Juan Cuara, un neófito apóstata, quien en su propaganda contra «caraí y Cruz» interpretaba la suspensión de la poligamia por los misioneros como un pretexto para anular «la conservación de la raza india». En 1622 se fundó la reducción de Corpus entre los desmoralizados canoeros guaraní en la comarca de Ygañá.

Los jesuitas buscaban siempre una comunicación entre sus pueblos y provincias; por esta razón, los misioneros siguieron el curso del río Paraná hasta la confluencia del río Acaray; trataron de apalabrar al gentío de la zona, pero los primeros intentos fracasaron por la presencia del agitador apóstata Guyrapoty, quien luchaba contra el «caraí-español» y contra «el paí-misionero». Posteriormente, se fundó la reducción Natividad, juntándose algunas pequeñas comunidades amenazadas por sus vecinos paikere-kaingang y por los mismos guayakí. Solía destacarse en dicha zona la frecuencia de la fiebre reumática; de ahí la presencia de los chamanes de diferentes categorías, curanderos y agitadores sociorreligiosos. Para evitar una posible incursión de los bandeirantes, los misioneros trasladaron la reducción más al sur, y muchos neófitos se desbandaron por los montes. En la confluencia del río Yguazú se fundó la reducción de Santa María la Mayor, también luego trasladada hacia el sur. La lucha de rivalidad entre los caciques Paraverá y Taupá, representantes de las comunidades cultivadoras-canoeras, creaba inquietudes internas; Taupá se presentó a los misioneros «con grande aparato y acompañamiento de canoas que cubrían al río» (*Cartas Anuas*, II, 223).

Los jesuitas preferían fundar sus reducciones en las regiones con mucho gentío; de ahí su interés por la orilla oriental del río Uruguay y tierra adentro, por tradición una zona densamente poblada. En la orilla occidental del río Uruguay se fundaron cuatro reducciones, siendo la más importante Concepción de Yvytyracuá, comprendiendo el «corredor» desplazatorio de los guaraní, situado entre los ríos Aguapey y Uruguay. El padre Roque González encontró en el cacique Ñêêngirú, «indio de rara elocuencia» (*Cartas Anuas*, II, 35), un valioso colaborador en la lucha abierta de los guaraní contra el «reduccionismo»; el cacique Yaguapiní, empero, sublevaba a las comu-

nidades del río Aguapey, proponiendo que los mismos guaraní independientes formaran «un pueblo más grande aún»; fue la primera vez que se proyectó la fundación de una aldea guaraní imitativa de los «nuevos pueblos»; empero, una concentración solidaria de diferentes cacicatos contradecía la básica orientación de los cultivadores neolíticos.

En la orilla oriental del río Uruguay se fundaron cinco reducciones mayores, siempre en las comarcas ribereñas más densamente pobladas, si bien con algunas comunidades empobrecidas por faltar la expansión libre de nuevos rozados a causa de la periferia hostil de los guayaná.

Cuando en 1622 se fundó San Nicolás de Piratiní, las periódicas sequías provocaron una hambruna generalizada, debiendo las comunidades disgregarse en grupos familiares para subsistir a base de recolección y caza. La nucleación Caaró, al norte del río Yyuí, bajo el dominio del jefe aldeano Ñezú, poseía tierras muy fértiles. La comarca contaba con unas 60 comunidades cacicales; una aldea integraba cuatro o más casas comunales, con un total de 500 familias. El cacique Ñezú comprendió el «cambio social» en las nuevas reducciones, pero fue «apalabrado» por los misioneros con la tácita promesa de recibir «la vara principal» en el nuevo pueblo (*MCODA*, III, 58). El problema de la poligamia, el consciente vínculo de relaciones sociales entre los guaraní, reforzó la oposición cacical a la «amistad reduccionista»; Ñezú tenía que ceder a esta presión interna; él mismo se presentó como un líder chamánico con su manto de plumas, pero el gentío seguía a Areguatí, el «chamán-dios», quien adoptó la acostumbrada postura «mesiánica». La comarca de Caaró se rebeló a la Cruz plantada en el centro de su pueblo y al bautismo como símbolo de «nuevas costumbres»; así se llegó a la matanza de los padres Roque González, Juan del Castillo y Alonso Rodríguez. El movimiento rebelde no era unitario ya que los neófitos, opuestos al abusivo predominio de los grandes jefes comunales, quedaban en una prudente expectativa. También la fundación de las reducciones en las comarcas de Caapí y Caazapá-guazú se caracterizaba por la oposición hostil de los neófitos cristianos.

Fuera del interés reduccional guaraní directo, los jesuitas fundaron en 1624 la doctrina de Nuestra Señora de los Reyes de Yapeyú en la margen sureña del río Uruguay; se integró el famoso cacique

Guayramó, «señor de las islas del río Uruguay inferior». Era un grupo étnicamente heterogéneo: guaraní, yaró-kaingang y charrúa-pámpidos, siendo difícil homogeneizar las originarias características psicoétnicas (*MCODA*, III, 175): etnocentrismo «avá», indomable agresividad charrúa y violencia defensiva yaró. En los períodos de la paz periférica, las relaciones interétnicas de trueque eran generales (*Cartas Anuas*, II, 367). El gobernador de Buenos Aires, Luis de Céspedes, manifestaba gran interés en la «nueva provincia del Uruguay», pues pretendía abrir una vía de comercio libre por los ríos Uruguay, Yacuí y Ygay hasta la costa atlántica. Para obtener esta meta, Céspedes exigió que los corregidores de las nuevas reducciones de Concepción, Yaguarití y Yapeyú fueran españoles; los guaraní se amotinaron, rechazando su sometimiento al gobierno español (Del Techo, III, 221).

Los bandeirantes dirigieron sus incursiones esclavistas hacia las orillas del río Uruguay, ya que eran atractivas las reducciones por la concentración del gentío; los pueblos de Caapí, Caazapá-guazú y Caazapá-miri sufrieron los primeros asaltos, transmigrados temporalmente a la otra orilla del río Uruguay. El gobernador de la provincia del Paraguay, Pedro de Lugo y Navarra, se negó a enviar a los jesuitas el socorro contra los bandeirantes, pretextando las expediciones defensivas contra los guaycurú y atribuyendo dicho deber a la gobernación de Buenos Aires (*MCODA*, III, 399). En cierto sentido, el peligro bandeirante favoreció una mayor homogeneización de los neófitos guaraní, quienes ya perdieron fe y temor a las proclamas cataclísmicas de sus chamanes y preferían una resistencia armada bajo la dirección de los jesuitas. En el año 1641, el padre Altamiro organizó la resistencia de los guaraní reduccionales contra las entradas de los bandeirantes, entablándose la gran batalla de Mbororé (*MCODA*, III, 345).

Cuando los jesuitas penetraron en la provincia de los tapé-guaraní del Rio Grande do Sul, la situación del gentío que poblaba las zonas del río Ygay y del Tebicuary, era profundamente conflictiva a causa de la presión de los mercaderes al servicio de los portugueses. Tres factores influyeron en la crisis disgregadora de las comunidades tapé: la superpoblación y las tierras agotadas provocaban el desbande de mayores comunidades; los mbiazá-guaraní que se retiraban de la costa atlántica, plasmábanse con los tapé; la agitación de los cha-

manes circunstanciaba disensiones internas. El mercadeo organizado con cautivos, establecido por los «pomberos» portugueses vías fluvial y terrestre, causaba por una parte la marginación de los grupos tapé, y por otra, sembraba el recelo intercomunal por el mutuo robo de cautivos, entonces el único medio de trueque. Al intensificarse las incursiones esclavistas en los años 1637-1638, los jesuitas organizaron el éxodo masivo a la otra orilla del río Uruguay. Muchas reducciones se resistieron a la mudanza, rebelándose a veces violentamente como los neófitos de San Cosme, Natividad y Santa Ana, o se dispersaron por los montes; no se trataba solamente del apego al «guara» tradicional, sino también de un tácito temor a la ocupación de las tierras de otras parcialidades guaraní.

A base de estos antecedentes etnohistóricos puede comprenderse el proceso de la despoblación guaraní de las regiones orientales en los primeros decenios del siglo XVII y también su aglomeración en los pueblos misioneros en el área del río Paraná y del río Uruguay; pocos pueblos eran originarios, predominando las reducciones mixtas del gentío guaraní, proveniente de las provincias de Guayrá, Tapé, Mbiasá y Alto Paraná. Según el censo realizado por Jacinto de Laríz en 1647, el total de la población misionera ascendería a 28.714 almas, lo que representaba apenas un 14 por ciento del gentío guaraní existente en dichas áreas aún en el siglo XVI. El tutelaje totalitario cristiano-cultural de los jesuitas de por sí conducía a una homogeneización de los guaraní en las «doctrinas-pueblos»; se impuso también lingüísticamente «el guaraní misionero» sobre las peculiaridades dialectales de las parcialidades regionales de los «avá». En los pueblos misioneros se observaba la misma reglamentación básica que en los «táva» provinciales: el rígido sistema comunal y la aparente representatividad de cabildos indígenas. Empero, el encierro provincial misionero y la ausencia de una convivencia directa con la sociedad criolla por encomiendas o por conchabos originaron en los guaraní misioneros una conciencia de «tetama», país-pueblo unitario, esencialmente «avá», conceptualmente coincidente con el antiguo «guara» regional.

También en las regiones misionizadas por los jesuitas, los chamanes lideraban la resistencia sociocultural, con un carácter abiertamente sociorreligioso con notables reinterpretaciones indígenas de los conceptos cristianos. Los chamanes de la provincia de Tayaóba

de Guayrá afirmaban su autoridad declarándose «dueños de las lluvias» y «garantes de tierras fértiles y buenas cosechas» (Montoya, 1639, 40), contra el «Tupa-dios» cristiano, «creador de tierra y de hombres». El chamán Guyraverá, jactándose de su poder manipulador de sus espíritus «familiares», proclamóse, no obstante, «dios creador», adoptando una conducta «sacerdotal» e imitando «bendiciones obispales» (ibídem, 148). En los cerros de Ñuantinguí e Yvyturusú de Guayrá reuníanse los chamanes y sus secuaces, construyendo «chozas-capillas», donde colocaban hamacas con los huesos de algún famoso chamán muerto, cubriéndolas con los mantos plumarios, distintivo de un chamán «caraíva»; el gentío traía sus ofrendas, celebraba sus danzas sagradas y escuchaba «la voz del chamán muerto» que incitaba a apartarse de las reducciones y a visitar «las capillas de los chamanes» (Xarque, II, 56). Los jesuitas comprendían el peligro de tales «imitaciones»; quemaban públicamente los huesos de los chamanes para prevenir el desbande de los neófitos.

Durante el proceso reduccional en la provincia del Uruguay, los chamanes imitaban «la iglesia cristiana» y categorizaban a sus secuaces. En los alrededores de la nueva reducción de Concepción del río Aguapey se asentaban «barrios infieles» con sus chamanes; se permitía a los neófitos asistir a la doctrina cristiana, pero se prohibían bautismo, confesión y obedencia a los misioneros «porque son sus mortales enemigos que pretenden la destrucción de toda la tierra» (*Cartas Anuas*, II, 264); se implantó una comunicación entre el cristianismo de los neófitos y el complejo visionario-onírico de los «infieles». La carta del padre Díaz de Taño (*MCODA*, III, 106) ilustra la causa generalizada de las inquietudes entre los neófitos: los grandes chamanes enviaban a sus «ayudantes-danzantes» por los pueblos para hacer propaganda contra la «reducción-misionización-cristianización», atemorizando al gentío con oráculos chamánicos y con fuerzas sobrenaturales malignas que destruían a todos los que se hallaban al servicio de los cristianos; era una guaranización del «infierno cristiano».

En la comarca de Caaguá de los tapé-guaraní surgió el más importante movimiento de resistencia sociorreligiosa, la que terminó en una sangrienta batalla entre la hueste chamánica y los neófitos en el año 1635. Los chamanes tapé formaban «juntas» cerradas bajo el

liderazgo de Yeguacaporú y Yaguarobí; se asoció Tayubay, famoso agitador después de la revuelta de Caaró (*Cartas Anuas*, II, 566). Cuando se generalizó la conciencia del cambio sociorreligioso, los guaraní tradicionalistas y los guaraní reduccionistas constituían verdaderas bandas opuestas, con periódicas escaramuzas entre los «avá» y los «tupa mboyá». Al mismo tiempo, el gentío sentía toda la presión de una psicosis colectiva, provocada por la avanzada paulista en busca de «cautivos»; ocurrían casos de perturbaciones mentales reales entre los chamanes antropófagos y esquizofrénicos (*MCODA*, III, 220); la victimación se convirtió en un puro canibalismo, siendo las víctimas precisamente los neófitos de las reducciones. La junta de doce chamanes levantaba «capillas» y «púlpitos», introduciendo un rito de rebautización para reintegrar a «la comunidad avá» a los neófitos tránsfugas (*Cartas Anuas*, II, 579). La revuelta creció, los chamanes juntaron un séquito de 700 guerreros, prometiendo la ruina de los cristianos; uno de los chamanes «dioses» se adjudicó el poder sobre «la luz cósmica», quedando los «avá» tradicionales «en la luz», y los «avá» traidores arruinados por la oscuridad (Montoya, 1639, 163, 271). Los neófitos entablaron una lucha decidida, rebelándose los mismos guaraní al terror de una desenfrenada práctica de antropofagia.

Los canoeros payaguá y «la frontera fluvial» de la provincia

Los guatatá constituían un grupo tribal de pacíficos cazadores-pescadores en las tierras chaqueñas frente a la ciudad de Asunción, dominados por los agresivos canoeros payaguá. En dicha zona la ciudad estableció su primer pastoreo, de efímera duración, pero los documentos hablan hasta finales del siglo XVII de «distrito guatatá». Al referirse Irala a la entrada de Ñuflo de Chaves por el río Pilcomayo, hace mención de los guatatá, pescadores asentados en la ribera del río Acaray; se consideraban siempre «gente muy amiga de los cristianos», inclinados al trueque, pero sin violencia hostil a la manera de los payaguá (Col. Garay, LXXXII, 26). El factor Pedro de Orantes valoraba debidamente el beneficioso trueque guatatá-asunceño, pero pretendió fijar «el derecho de quinto» y limitar su libre movimiento por la ciudad. Las relaciones de trueques amistosas no

eran nuevas para los guatatá a las que las mantenían anteriormente con los cario-guaraní. En el bando de Felipe de Cáceres del año 1571 consta que los guatatá acompañaban a alguaciles y otras justicias a cargo de la vigilancia de «los mancebos, hijos de la tierra que están contra lo mandado, prosiguiendo de noche asaltar los corrales, las casas y romper hasta las puertas» (Aguirre, I, 175). Muchos guatatá pasaron a la orilla oriental del río Paraguay, entrando al servicio de los españoles y fusionándose luego con los yanacona guaraní.

Los evuevi-payaguá mantuvieron por dos siglos pleno dominio del Paraguay con sus canoas; sus flotillas de canoas guerreras representaban un peligro constante para el trajín fluvial de la provincia; el río llamábase en los documentos «la frontera fluvial». Los payaguá se dividían en dos grupos subtribales con la obligatoria reciprocidad de visitas, a veces de carácter competitivo, reflejo de su ideología agresiva: los hombres de uno y otro grupo entablaban «la lucha a puños», quedando los vencedores verdaderos dueños de todas las canoas de los vencidos. Los sureños siacua-payaguá, llamados también agaces en el siglo XVI por el nombre de su cacique principal, recorrían el curso fluvial entre los ríos Bermejo y Pilcomayo, manteniendo sus asientos más estables al norte del hábitat de los guatatá. Los payaguá no necesitaban de alianzas intertribales; su libre movilidad fluvial les daba el sentimiento de seguridad tribal y de suficiencia económica: «Esta nación pirata considera al agua un elemento suyo y sólo teme fuera de ella. Pueden venir abajo montañas de aguas unas sobre otras, bramar tempestades hasta el cansancio, que el payaguá de pie sobre la punta extrema de su embarcación, proseguirá remando completamente impávido frente a ellas» (Dobrizhoffer, I, 214). Este dominio del río y de la canoa propició su etnocentrismo y sus manifestaciones exaltadas frente a las tribus cultivadoras sedentarias. Ya antes de la llegada de los españoles, los siacua-payaguá buscaban «el botín de cosecha» en los cultivos de los guaraní, siempre también con un hostigamiento interétnico despreciativo:

> y tienen por costumbre de tomar captivos de los guaraníes, y traerlos maniatados dentro de sus canoas... y salen sus parientes para rescatarlos, y les dicen que les traygan de comer, si no que los matarán. Luego les traen muchos mantenimientos hasta que les cargan las canoas; y se vuel-

> ven a sus casas, y llévanse los prisioneros, y esto hacen muchas veces, y son pocos los que rescatan (ANCV, 197).

Esta práctica de rescate extorsivo y trueque violento fue aplicada por todos los payaguá al nuevo ambiente poblacional de la provincia del Paraguay. Los cario se vengaban con la victimación de algún cautivo «canoero»; no obstante, los evuevi hasta el siglo XVIII conservaron su desprecio por los guaraní, burlándose de su servidumbre colonial «echándoles en cara por oprobio su sujeción y rendimiento á los españoles» (*Inf. Pinedo*, 342)

Los siacua tenían sus primeras experiencias con «arcabuces y ballestas» al cerrar sus flotillas el paso a Sebastián Gaboto en Angostura (Lozano, II, 22). Los cario aprovecharon su «alianza» con los conquistadores y obligaron a Juan de Ayolas a «castigar con armas» a los siacua; en un sorpresivo ataque de los españoles, los payaguá perdieron unas 500 canoas de guerra (Schmidl, 104). Los siacua aceptaron una tregua, pero no por esto cambiaron su tradicional conducta frente a los cario. Los primeros años de la conquista afectaron también a los intereses periféricos de los payaguá: atraían los nuevos elementos obtenibles, incluyendo hierro, y la mujer cautiva, robada de los primeros caseríos españoles, adquiría un nuevo valor de rescate. En medio de un estado de desorientación por el cambio, tres caciques siacua se entrevistaron con el adelantado Álvar Núñez Cabeza de Vaca; pactaron «la amistad» con los españoles y «la paz» con los naturales cario, quedando algunos hijos de caciques en Asunción para adoctrinamiento, un modo de proveerse de rehenes (ANCV, 197, 198). Ausentándose Álvar Núñez de Asunción, los siacua reaccionaron con nuevos asaltos: «Y dieron en las labranzas y caseríos de los cristianos de los cuales tomaron muchas mujeres de la generación de guaraníes cristianas nuevamente convertidas» (ibídem, 223). Al volver Álvar Núñez de su expedición norteña, abrió el proceso oficial contra los siacua por «robos y muertes», siendo ahorcados catorce hombres. Esta drástica medida no impidió la práctica del «rescate violento»; los siacua «han venido e vienen a saltear e correr este dicho río abajo y arriba del puerto desta dicha ciudad, robando e llevando e cautivando los indios carios, nuestros amigos, vasallos de su magestad, e las canoas de los cristianos e de los indios así deste dicho puerto, como de otros comarcanos y vecinos a él»

(Cartas Irala, 443). Los siacua mantenían su asiento fijo al sur de Asunción y el otro provisorio en las cercanías de Tacumbú, donde podían observar el movimiento de los españoles y sacar sus ventajas. El gobernador Irala para resguardar «la frontera fluvial» pidió licencia real para deslocalizar y desnaturalizar a un grupo de 200 siacua y asentarlos en la isla de San Gabriel, cerca de la desembocadura del río Uruguay (Col. Garay, LXXXI, 26). La misma política de la «desnaturalización» se quiso aplicar a los payaguá norteños, cuando éstos fueron acusados de matar a Juan de Ayolas; con los payaguá se poblaría parte de la costa atlántica. Los proyectos no se concretaron, pero Irala logró una efímera «paz» con los siacua; el cacique Abacotén entregó a Irala a su hija; el «rito de desfloración» se festejó por los siacua en la misma ciudad (*DHG*, II, 396).

No obstante esta alianza de paz, los siacua reiniciaron su hostilidad al ver insatisfechas sus exigencias y recelando siempre de la amistad cario-hispana; perdiéndose «el mercado pacífico» de trueque en Tacumbú, los siacua recurrieron a la violencia para adquirir las «lenguetas de hierro» para sus flechas y especialmente «las cuñas de hierro» tan necesarias para la fabricación rápida y eficaz de sus canoas guerreras, de trueque y de pesca. Cuando se intensificaron la inseguridad del río y de la ciudad, Gonzalo de Mendoza envió en 1558 una expedición punitiva contra los siacua, participando también los cario (Díaz de Guzmán, I, 91); el resultado fue una gran matanza, recordada por el mismo Barco Centenera: «que los indios y soldados mataban sin piedad á toda broza»; los siacua, perdiendo muchas canoas y muchos hombres se retiraron al sur del río Pilcomayo; nunca olvidaron su «Tacumbú» del siglo XVI, volviendo a ocuparlo en 1740 ya en son de «amigos» (Súsnik, 1971, 101).

Los norteños sarigué-payaguá se interesaban más por las ventajas del área alto-paraguayense, con recorridas fluviales desde el puerto de Candelaria hacia el norte. Mantenían relaciones amistosas con los mbayá-guaycurú, conocían la existencia de «planchitas de metal» y poseían algunos cautivos ceritococi-chané que acompañaban a Alejo García en su vuelta de la cordillera. El primer contacto de los sarigué con los españoles fue pacífico; el cacique Tamatiá recibió a los expedicionarios de Juan de Ayolas con hospitalidad fingida e interesada por «la novedad», siendo general una efervescencia altoparaguayense en busca del Candiré. Las embarcaciones españolas bajo el

mando de Irala quedaban en el puerto de Candelaria en espera del regreso de Ayolas; prolongándose su permanencia, los sarigué cambiaron su conducta, negando la provisión de víveres. Varios factores intervinieron en esta decisión: falta de libertad de movilidad fluvial, violencia de la soldadesca, suspicacia por la presencia de los «acompañantes» guaraní y continuo abastecimiento (*DHG*, II, 397). La vuelta de Ayolas con «esclavos chané» cargadores del botín, resultaba peligrosa para los payaguá; no era tanto el deseo de posesionarse del botín, sino de «cerrar el río» a nuevas entradas de los españoles; en alianza con los naperú mataron a Ayolas y a sus expedicionarios (Schmidl, 153). En su último viaje al norte en busca de Ayolas, Irala ya experimentó la hostilidad de los canoeros sarigué; los españoles fueron atacados por unas 40 canoas con 300 hombres que emplearon su táctica de abordaje imprevisto de los navíos españoles, asegurándose a la vez una rápida retirada; por orden de Irala, dos cautivos sarigué fueron quemados vivos (Schmidl, 159). Astucia, maña y arremetida cautelosa siempre caracterizaron a los payaguá; las emboscadas canoeras les aseguraban la victoria.

Las noticias sobre las «ventajas» de la periferia comarcana de Asunción influyeron para que los sarigué desplazaran su principal asiento más estable hacia el sur, en la desembocadura del río Verde, por mucho tiempo llamado luego río Payaguá, lugar también de las periódicas juntas de canoas de guerra y trueque. Los sarigué dominaban el río y no hesitaban acercarse a Tacumbú si mediaban intereses de rescate pacífico o trueque violento; de esta manera adquirieron la fama de «ejercitar el oficio de piratas por agua que emplean en tierra el odiado e infame de asesinos y ladrones, con mil artes y astucias para salir sin exponer la vida» (Jolis, 289). Las cartas de Hernandarias testimonian peligros e inquietudes a causa de los continuos asaltos de los payaguá a las flotillas criollas, a poblados criollos y a los mismos «táva-pueblos» (*Cartas Hernandarias*, 397).

El antiguo módulo subsistencial de los canoeros-pescadores dividíase en períodos naturales de abundancia; la nueva conducta de canoeros-piratas dependía de las conveniencias de asaltos. Al crecer los afluentes orientales del río Paraguay, los payaguá seguían los cursos de los ríos Manduvirá, Jejuí e Ypané, acercándose a los «táva» norteños en busca del botín y de cautivos, aprovechando ocasio-

nalmente la pesca de «pacú» y «surubí». La entrada por el río Manduvirá les facilitaba asaltos a los poblados criollos más compactos; por el río Jejuí, los payaguá podían dominar las flotillas yerbateras que venían del puerto de Mbaracayú; todo el transporte fluvial de yerba peligraba, los payaguá quemaban premeditadamente todas las cargas de yerba y cautivaban a los mitayos o conchabados guaraní, seguros de que obtendrían un «rescate favorable» por los mismos (Aguirre, II, 408).

El gobernador Martín Negrón incluyó entre «las tribus rebeldes y hostiles» que se levantaron a la «voz de libertad» del visitador Alfaro, también a los payaguá, quienes interpretaban «la novedad» como «la libertad de los indios»; al mismo tiempo destruyeron la población española de Jejuí, el centro fluvial de la comunicación con la provincia de Guayrá (*DHG*, I, 220). El Cabildo de Asunción pidió al rey la licencia de realizar «una guerra defensiva» contra los payaguá; el gobernador Frías organizó dos expediciones punitivas, teniendo cierto éxito la del año 1623, pudiendo destruirse unas 40 canoas y matar unos 100 hombres; por un tiempo, los payaguá no se acercaban a sus tradicionales centros de rescates, Tacumbú y Mburicaó. Diego de Góngora confirmó en su carta oficial del año 1622 que los payaguá traían gran número de cautivos a Asunción y «los venden y truecan a sus vezinos por los generos de que usa» (Col. Garay, XVII, 188). En contraste con otras tribus, los payaguá manifestaban hasta mediados del siglo XVIII un acentuado tradicionalismo cultural; según Azara: «Los payaguá se hallan como en tiempo de la Conquista, porque no han recibido de los españoles armas, cuadrúpedos ni costumbres que hayan alterado su constitución» (Azara, 1904, 365). La canoa era la esencial expresión de sus valores culturales; pesaba un tabú estricto sobre la consunción de carne vacuna; los cementerios fijos en las islas o los barrancos del río Paraguay simbolizan su tradicionalismo canoero.

Los guaycurú, su ideología etnocéntrica y «la frontera chaqueña»

Los cario-guaraní identificaban con el apelativo «guaycurú» a los habitantes de la orilla chaqueña del río Paraguay, sin diferenciación étnica, pero siempre en un sentido peyorativo, tratándose de cultu-

ras de cazadores-recolectores. El designativo guaraní se empleaba para referirse a dos subgrupos tribales específicamente: los sureños taquiyiqui-guaycurú, con el hábitat entre el medio río Pilcomayo y el río Verde, y los norteños eyiguayegi-mbayá del alto Paraguay. Según el informe de Hernandarias, los Taquiyiqui considerábanse «la gente la más indómita e enemiga de españoles y del género humano por ser su ejercicio matar y cautivar» (*DHG*, II, 44). El jesuita padre Diego de Torres se refería a los «guaycurú» como «la gente tan dañina a españoles»; se quejaban los gobernadores y el cabildo de que con los guaycurú, «jamás se ha podido tomar asiento de amistad» (*DHG*, I, 221).

Los guaycurú eran invasores precolombinos a las tierras chaqueñas, sometiendo a los protopobladores y «conquistando» cazaderos y algarrobales; de ahí su alarde étnico de «invencibilidad». El *ethos* de su violencia agresiva de cazadores nómadas se fundamenta en una tradición mitológica: el héroe cultural «Caracará», el «repartidor» de cazaderos a diferentes tribus, viendo que los eyiguayegi-guaycurú quedaban sin tierras, habilitólos para una adquisición-posesión violenta de todos los medios subsistenciales necesarios (Sánchez Labrador, II, 39).

La transmisión de esta ideología tribal exigía un adoctrinamiento guerrero continuo de los jóvenes, de donde la observancia del severo rito de iniciación masculina, de carácter más guerrero que sociobiológico transicional. Ser miembro pleno de un linaje significaba «andar en perpetuas guerras con las naciones comarcanas y toda su felicidad ponen en matar a muchos, y cuantos matan, tantas rayas se hacen en los cuellos en señal de valentía» (*Cartas Anuas*, II, 203); el valor de los «escalpes-cabelleras» de los enemigos exaltábase en todos los festivales tribales. No se trataba de una simple resistencia de los guaycurú a la nueva sociedad hispano-guaraní, sino de una ambición tribal de aprovecharse de la nueva provincia como de un «cazadero» con nuevos bienes culturales.

Los taquiyiqui-guaycurú entraban periódicamente en las aldeas de los cario de la orilla opuesta del río Paraguay, promoviendo cierta despoblación cario ribereña y manteniendo insegura la zona desde Tapuá hacia Asunción; se aprovechaban de sus cosechas, adquirían niños cautivos para integrarlos tribalmente y se proveían de los escalpes de victoria: «Infestaban el país de los guaraní y les usurpa-

ban sus tierras y pesquerías» (Lozano, II, 225). Cuando los taquiyiqui invadieron la aldea Caaguazú de Tapuá del cacique Lorenzo Moquirasé, los caciques «amigos» guaraní obligaron a Álvar Núñez a emprender una expedición punitiva a título de desagravio. Los españoles partieron de Asunción y los cario se les agregaron en Tapuá, obsequiándolos con arcos pintados y flechas emplumadas; Alvar Núñez pretendió que los cario formasen la avanzada, pero «los indios guaraníes que consigo traía el gobernador se morían de miedo de ellos (ref.: Guaycurú), y nunca pudo acabar con ellos que acometiese a los enemigos» (ANCV, 217, 225). La victoria de la expedición se debía principalmente a la sorpresa-miedo «al caballo y al jinete», entonces aún una novedad para los taquiyiqui. Unos veinte caciques, jefes de linajes, concertaron con Álvar Núñez una efímera paz, con la promesa de no seguir atacando a los cario y de abastecer a los conquistadores. Los guaycurú adoptaron una conducta observadora de las nuevas ventajas: hierro, caballo, rescate por cautivos y trueque; el «mercado» o el «asalto-robo» eran las alternativas para adquirir los nuevos bienes. Semanalmente, los taquiyiqui venían a la ciudad «cargados de carne de venado y puercos monteses asada en barbacoa... y traen mucho pescado y otros muchos mantenimientos, manteca y otras cosas, y muchas mantas de lino que hacen de unos cardos, las cuales las hacen muy pintadas, y asimismo muchos cueros de tigres, antas y de venado». A veces había cierta aglomeración del gentío chaqueño en Asunción, siempre una alarma para los «vecinos» por falta de un reglamento para trueques; de noche, los guaycurú se esparcían por los caseríos nuevos y se apoderaban de bienes y de cautivos; buscaban hierro para las puntas de sus flechas, adquiriendo la caza el «valor» de trueque. Asaltos guaycurú, robos y muertes volviéronse periódicos en Tapuá e intermitentes eran también las improvisadas expediciones punitivas; los milicianos criollos tenían que estar preparados con armas y caballos, reduciéndose su avío a «una talega de harina».

El gobernador Martín Negrón acusaba a los mismos españoles de favorecer a «títulos de amigos» la libre comunicación de los guaycurú con la ciudad (*DHG*, II, 221); la pobreza económica llevaba a los criollos a frecuentes «tratos» con los guaycurú, facilitándoles a veces el mismo cruce del río. Dos móviles principales guiaban a los taquiyiqui: el robo de caballos y el rescate por cautivos guaraní

y mestizos; hasta el gobierno de Hernandarias, Asunción mantenía el pastoreo en «el distrito de Guatatá»; los guaycurú se apoderaban de caballos, se volvieron jinetes, y además verdaderos «distribuidores» de caballos a las tribus vecinas; tal fue el origen de las «sociedades ecuestres» indias que adquirieron su máximo desarrollo en la segunda mitad del siglo XVII; el caballo simboliza el real «cambio sociocultural» de todas las tribus de origen guaycurú, acentuándose su orientación agresivo-belicosa y «botinera». Los taquiyiqui, espías alertos de sus enemigos y astutos ventajistas de sus debilidades, eran conscientes de la poca eficacia de las milicias provinciales y de la limitada defensa que pudieran ofrecer los criollos en sus nacientes haciendas; no temían a las expediciones punitivas, «antes hacen burla de ellas, y dicen por escarnio: vengan en horabuena, que acabándose el bizcocho, y el pan duro de leche (así llaman queso), se volverán sin hacer nada» (Lozano, I, 77); la zona chaqueña despoblada y el temor criollo aseguraban la retirada impune de los taquiyiqui.

Según el informe del padre Torres habría en 1610 unos mil taquiyiqui y otras bandas asociadas; caracteriza a los guaycurú una política de equilibrio demográfico tribal; en una sociedad guerrera de cazadores, el bajo índice de natalidad era casi generalizado; los guaycurú, empero, integraban tribalmente a los niños cautivos, haciéndolos pasar por el rito iniciático; de adultos, estos integrados formaban la clase de los «comunes» y eran considerados «miembros del linaje». El gobernador Hernandarias quiso «pacificar» la «frontera chaqueña», estableciendo una reducción a cargo de los jesuitas; en 1609 fueron enviados los misioneros padres Vicente Griffi y Roque González. El primer asiento reduccional se estableció en Guazutingá, algo alejado hacia el río Pilcomayo, rechazado inmediatamente por los taquiyiqui, quienes deseaban un asiento cercano a la ciudad por sus intereses de trueque y comunicación; se fundó finalmente la reducción Santa María de los Reyes Magos en Yasoca-Caichoca (Sánchez Labrador, II, 66). Los guaycurú toleraban en los comienzos la existencia de Yasoca; venían los jefes de diferentes bandas, practicando las «visitas intercomunales», interesados en trueque y en la adquisición de caballos, especialmente los eyiguayegi-mbayá, asentados al norte del río Verde. La primera reacción de los guaycurú, incluyendo al cacique Martín, manifestóse contraria a la concentración reduccional del gentío; el patrón cultural de una vida sedenta-

ria y agrícola era incompatible con la ideología de cazadores agresivos y significaría la negación de libre movilidad-libertad; el cultivo era una actividad «humillante» para un cazador-guerrero. A la «voz» de las *Ordenanzas de Alfaro*, los guaycurú se envalentonaron y reiniciaron sus asaltos (*DHG*, I, 221).

Las «visitas» de los eyiguayegi-mbayá se intensificaban, presionando sobre los taquiyiqui, intermediarios de «hierro y de caballos»; la zona del río Pilcomayo ya no presentaba la seguridad de «retiradas» entrando ya los primeros grupos de los juiadgé-enimagá, posteriores rivales ecuestres competitivos de los eyiguayegi-mbayá. Al requerimiento del Cabildo de Asunción, temeroso por los daños y asaltos de los guaycurú, la Real Cédula del año 1618 autorizaba a «entrar entre los dichos indios, prenderlos para servirse de ellos, cautivarlos, esclavizarlos, matarlos» (Pastells, III, 1409); las expediciones de Frías e Hinestrosa fracasaron; los provinciales vivían en plena psicosis de la «invasión guaycurú» (Súsnik, 1971, 33).

Capítulo III

LA SOCIEDAD PROVINCIAL Y EL PROCESO ACULTURATIVO DE LOS GUARANÍ; EL DOMINIO AGRESIVO DE LOS ECUESTRES Y CANOEROS (1650-1750)

El significado sociocultural de las últimas revueltas de los guaraní

Para asegurar la estabilidad socioeconómica de los pueblos en la segunda mitad del siglo XVII, las autoridades provinciales y los jesuitas trataban de homogeneizar diferentes cacicatos que componían los «táva», imponer el sistema del trabajo comunal eficaz, explotar al máximo el rendimiento económico y establecer un orden pautado de obligaciones. Sobre los pueblos provinciales pesaban intereses heterogéneos: servicio comunitario, servicio a los encomenderos, servicio en obras públicas y conchabos oficiales y particulares; en las reducciones, por el contrario, existía cierta uniformidad distributiva de trabajos y una rígida fiscalización administrativa. Cualquier motín y resistencia en los pueblos se consideraban «falta de fidelidad al Rey» o «falta al mandamiento cristiano»; en ambos casos, el guaraní era privado de su libertad social, de ahí su evasión hacia «conchabo-libertad» o «milicia-libertad». Las tres últimas tentativas de una abierta rebelión comprueban que el guaraní dejó de ser un «avá neolítico», no identificándose ya con los guaraní monteses; no se desequilibró solamente su tradicional sistema sociocultural, sino que se reorientaron sus metas volitivas mismas, siempre limitadas a expresiones sociales de pequeños grupos.

Las visitas de los gobernadores a los «tavá» eran anuales; a Caazapá y Yuty, dos pueblos más «yerbateros», a cargo de los religiosos franciscanos eran más frecuentes; su gentío siempre fue levantisco; no obstante se adaptaron al «pueblo», con su tradicional *ethos* exclu-

sivista de «comunidad», y solían cumplir con el servicio de mita, sabiendo exigir del encomendero su «premio-gratificación», consistente generalmente en algunas varas de lienzo. Se resistían, empero, al periódico extrañamiento del «táva» para el trabajo en «obras públicas» con una simple manutención mínima. El gobernador Juan Antonio Blázques de Valverde se encontró en el año 1657 con una abierta y amenazante oposición de los caazapeños: «Porque habiéndolos ido a visitar y empadronar como los demás pueblos de la provincia, estuvieron tan lejos de consentirlo que antes bien se rebelaron, y le negaron la obediencia» (Lozano, III, 329). La renovación anual del padrón de indios siempre inquietaba a los guaraní, primando el temor a la saca de gente para obras públicas; las «ausencias» temporales de los pueblerinos en tales ocasiones eran tácitamente toleradas por los administradores. Los cabildos de Caazapá y Yuty se rebelaron al empadronamiento, rechazando el extrañamiento de hombres para las temidas tropillas yerbateras o para la construcción de fuertes contra los guaycurú de «la frontera chaqueña». El gobernador tuvo que ceder; quedaron sin castigo los amotinados que defendían la integridad de su «comunidad pueblerina».

La revuelta del pueblo de Arecayá tuvo dimensiones sociales mayores; era un «táva» tardíamente organizado, compuesto de cacicatos de diferente origen. Cuando los españoles de la provincia de Guayrá emigraron a causa del «peligro bandeirante» y se asentaron temporalmente en la zona entre el río Jejuí Guasú y río Jejuí Miri, los arecayenses hallábanse ubicados entre la villa de Jejuí española y los pueblos de Mbaracayú a servicio yerbatero de los villarriqueños. Los amotinamientos indios eran latentes; muchos guaraní se coligaron con los canoeros payaguá, cuando éstos remontaron el río Jejuí para destruir la villa española e impedir el transporte de cargas de yerba; se acusaba al mismo corregidor del pueblo de Arecayá, Rodrigo Yaguariguay, de haberse aliado con los payaguá (Lozano, III, 337). Los guaraní monteses de las nucleaciones de Itanará, Tarumá y Mbaracayú sentían temor al nuevo emplazamiento de Villarrica y a la pérdida de sus tierras, las más ricas en yerbatales; no dudaron en aceptar la alianza con el rebelde Yaguariguay, pero se mantenían en sus bosques en actitud de una prudente expectativa. El líder de la revuelta, el corregidor Rodrigo, pretendía organizar un movimiento libertario de los guaraní en contra del «caraí-yára», «español-amo».

El gobernador Alonso Sarmiento de Figueroa, hallándose en 1659 de visita oficial a los pueblos norteños, destituyó al corregidor rebelde y entregó «la vara de autoridad» al cacique rival Ñambayisí, quien defendía la lealtad de «táva» y rechazaba cualquier acercamiento a los monteses. Al difundirse la noticia de que el objetivo del empadronamiento era reclutar indios auxiliares para erigir el fuerte de Tapuá, la revuelta se generalizó, asociándose también algunos rebeldes del pueblo de Tobatí: se defendía el «táva» agrícola como la unidad guaraní integral, rechazándose cualquier dispersión del gentío guaraní al servicio de los caraí. Los guaraní del pueblo de Arecayá eran cristianos, pero reinterpretaban a su manera «lo oído y lo visto en la iglesia»; el sentimiento de la seguridad existencial seguía basándose en algunas costumbres tradicionales. Yaguariguay proclamó su autoridad, afirmando poseer «el poder del dios-padre», invalidando dos sacramentos: el matrimonio y la confesión-penitencia; era la restauración de la libertad de poligamia y el rechazo absoluto de «culpa-penitencia», elemento básico del adoctrinamiento cristiano; el concepto de «culpabilidad» era extraño a la antigua ideología religiosa de los guaraní.

El gobernador Sarmiento y sus acompañantes se hallaban cinco días asediados por los rebeldes en la iglesia del pueblo; fueron liberados al venir en socorro los «indios fieles» itatines, de Atyrá, Ypané y Guarambaré (Lozano, III, 330-334). Aplastados los rebeldes de Arecayá, los guaraní monteses aliados no actuaron, fracasando el plan de destruir la desplazada Villarrica, penetrar en los pueblos de Caazapá y Yuty y luego asolar la misma ciudad de Asunción. Rodrigo Yaguariguay y nueve líderes fueron ahorcados; el gentío del pueblo, 656 almas en total, fue llevado a Asunción sin consideración alguna, imponiendo el gobernador el castigo colectivo de condena a la servidumbre perpetua. La Real Cédula del 30 de diciembre de 1660 invalidó esta condena aplicada, ordenando al gobernador la liberación y la restitución de 170 familias arecayenses a su lugar originario (Súsnik, 180, 177).

En los pueblos misioneros, los motines provenían de la milicia guaraní; los capitanes no sólo eran hábiles «flecheros», sino también diestros en el uso de las armas de fuego; los jesuitas comenzaron a temer el prestigo de los capitanes entre la muchedumbre pueblerina. Durante el gobierno de Pedro Baygorri en Buenos Aires, la milicia

guaraní misionera acudió dos veces para defender el puerto contra los enemigos europeos (Burges, 648). Uno de los capitanes, Pedro Mbaiuguá, instigado por los españoles, logró en 1661 sublevar a cinco pueblos misioneros contra la autoridad de los jesuitas. En el pueblo de San Carlos, el «capitán-orador» sembraba la voz de que los jesuitas tenían solamente una autoridad espiritual, siendo los encargados del gobierno temporal «los capitanes de las milicias guaraní», responsables ante el rey. Los secuaces de «la nueva voz» pertenecían más bien a la joven generación, mientras los otros permanecían en su tradicional expectativa pasiva: «Estos capitanes y cabildos tan entronizados se avían alzado con el gobierno temporal lo hazian otros de los pueblos contados» (*MCODA*, IV, 18). Los nuevos «hombres de vara» respetaban la «ley de Dios», pero se negaban a reconocer la afirmación de los jesuitas de que una falta cometida en el trabajo fuese «un pecado»; se rebelaron a castigos con azotes y cepos y otras medidas disciplinarias; no obstante, el mismo Mbaiuguá no hesitaba en imponer tales penas en nombre del «capitán del gobierno temporal». Nada había de mesianismo chamánico en este movimiento y tampoco se reclamaban antiguos «ritos y costumbres»; el movimiento miliciano-guaraní no fue más que un arrebato etnosocial sin planificación. Los rebeldes se burlaban de los viejos caciques y de los cabildantes de ser «esclavos de los sacerdotes»; los desmanes surgieron pronto: se mataba el ganado, desaparecía el caballar, se quemaban cañaverales y se saqueaban los almacenes del pueblo; el desorden social amenazaba con destruir la economía de los pueblos. El gentío que quedaba fiel a la antigua disciplina reduccional, apoyó a los jesuitas; los jefecillos amotinados fueron azotados por su propia gente, y sus familias trasladadas y distribuidas por diferentes pueblos.

El tercer motín surgió con ocasión de la prolongada participación de la milicia misionera contra las inquietudes de los Comuneros de la provincia del Paraguay. Varios caciques con función militar exigían de los jesuitas el derecho a «la pluralidad de mujeres» a título de premio por actuaciones. Bajo el liderazgo de Diego Chaupaí se reunieron varios caciques de los pueblos de San Carlos, San José, Santos Apóstoles, Candelaria, San Cosme, Santa Ana, Loreto, Trinidad y Santo Tomé. Ya no se trataba del antiguo concepto guaraní de poligamia, asociada con la estructura socioeconómica de las comunidades; en el reclamo del año 1735 intervinieron otros facto-

res que reflejaban la real vivencia guaraní en las reducciones. El matrimonio a temprana edad era casi obligatorio y muchas veces impuesto, de ahí la posterior inestabilidad de las familias; los hombres se fugaban de los pueblos en busca de conchabos, a veces raptando a alguna mujer de su propio pueblo. El frecuente absentismo de los hombres, ocupados en el trajín de transporte o en vaquerías, provocaba el relajamiento moral; las «casas de recogidas» en los pueblos se llenaban con mujeres jóvenes abandonadas, un grave problema social en los pueblos provinciales y misioneros. Los rebeldes del año 1735 reclamaban el reconocimiento de sus mujeres extramatrimoniales y la libertad sociosexual. De no menor importancia era la ambición de «fundar su propio pueblo», una comunidad guaraní exclusiva económica, administrativa y religiosamente. Los rebeldes se establecieron en el paso de Yverá en la orilla del río Corrientes; fundaron su propio pueblo, con lotes de cultivo, su cabildo y con su choza-templo, un pueblo esencialmente agrícola; su principal líder y predicador era el mismo Diego Chaupaí, proclamando «unión y caridad de unos con otros». No obstante, los guaraní misioneros no se contentaban sólo con cosechas agrícolas; rechazando ya la caza, robaban ganado en las estancias criollas vecinas; los correntinos organizaron una expedición punitiva, y el gentío guaraní del nuevo pueblo-colonia fue masacrado. La ambición de formar pueblos independientes, con agricultura-cabildo-cruz, pero sin administradores y sacerdotes, se realizó parcialmente en los comienzos del siglo XIX, al ser desbandados los guaraní de los cinco pueblos de la orilla oriental del río Paraná.

El potencial del servicio de mita y del yanaconato

En 1700, el gobernador Rodríguez de Cota confirmaba la explotación de la peonada india, de los guaraní de los «táva»:

> Es imposible que puedan mantener beneficios de yerba, comercio de barcos, trajín de balsas y carretas en tantas tropas, funciones de guerras, mitas de los encomenderos, fábricas y todos los demás útiles necesarios de la provincia que sólo acuden estos indios sin tener lugar aun para sus labranzas y ministerios de su pueblo (H-143, núm. 27).

Es el documento que mejor refleja la realidad económica de la provincia en una época de cerrada dependencia de la yerba-moneda

y de la disponibilidad de los «brazos indios»; el servicio de mita no constituía la única explotación. Como los hacendados generalmente eran también encomenderos, en los documentos de la época no siempre existe una clara diferenciación entre «el mitayo» y el «peón», conchabado, prestado o particular.

En el proceso contra el destituido gobernador Rege de Corvalán en 1678, el cabildo asunceño formulaba sus acusaciones por el insuficiente servicio de mita (Inf. Quevedo, 102). Había entonces en la provincia unos 156 encomenderos con el derecho sobre 2.173 hombres-mitayos; esto significaría catorce mitayos por cada encomendero, pero la práctica distributiva de «los brazos» era totalmente desigual; los grandes encomenderos disponían a veces de 60 mitayos, mientras había otros que apenas tenían derecho a cinco o diez mitayos. El Cabildo acusaba a los gobernadores de no cumplir con la ordenanza real respecto a la «agregación de las encomiendas», cuando disminuía el número de los tributarios, volviéndose improductivas las pequeñas encomiendas.

Los padrones realizados por los gobernadores Rege de Corvalán, Montforte, Mendiola y Rodríguez de Cota (1673, 1688, 1694, 1699), ilustran la realidad proporcional del mitazgo en los «táva» guaraní (documentación: Súsnik, 1965, 81 ctd.). En 1673 en el pueblo de Yaguarón con un total de 1.359 almas, había quince encomiendas con 349 hombres-mitayos obligatorios, exceptuándose los caciques y su parentela que gozaban de la situación de «don», de «hidalgos indios». Por su capacidad numérica se destacaba la encomienda de C. de Vera y Aragón, con 156 mitayos nominales, una de las encomiendas más potentes, citadas en el siglo XVII (NE-28, f. 119); el 56 por ciento del resto de mitayos se repartía entre otros encomenderos, de 20 a 54, quedando siete encomiendas con el servicio mínimo que excluía la posibilidad de un servicio permanente en turno de dos meses por año. De los mitayos nominales solamente el 79 por ciento cumplía con el servicio real, siendo dispensados los miembros del cabildo, los jubilados —pasando 50 años de edad—, los «necesarios al pueblo» como la gente de oficio y los «premiados» o liberados por méritos especiales; se agregaban fugitivos o ausentes del pueblo. Yaguarón fue siempre el pueblo guaraní de mayor socorro para la ciudad de Asunción; los mandamientos para la construcción de canoas para el gobierno eran constantes, anteponiéndose «la defensa de la provincia» al servicio de mita.

Las unidades componentes de una encomienda eran los cacicatos; los caciques eran responsables del envío de los mitayos que pertenecían a su parcialidad; una encomienda potencial podía disponer de cinco o quince cacicatos, cuya capacidad sociobiológica era siempre fluctuante. En Yaguarón, la mitad de los cacicatos era ya sólo nominal: se extinguían familias cacicales y disminuía el número de los parciales; tales unidades «remanentes» perjudicaban a los encomenderos y a los encomendados mismos por imponérseles el servicio excesivo o por prolongarse arbitrariamente el tiempo del servicio (H-30, núm. 9).

El padrón del gobernador Montforte del año 1688 registró solamente 175 encomiendas con 1.537 mitayos nominales (Aguirre, II, 455); el desorden del servicio de mita se acentuaba, predominando la lucha por la peonada conchabada; el «premio» o el pago por el conchabo atraía a los hombres guaraní, siempre deseosos de evadirse de las monótonas faenas comunitarias dentro del «táva». Los poseedores de las encomiendas del pueblo de Itá eran los más prestigiosos «vecinos y feudatarios» de la ciudad; también era frecuente que los vecinos poseyeran en Itá pequeñas encomiendas, empleando a sus mitayos como «marineros» del trajín fluvial, mientras que los encomendados oriundos de otros pueblos servían en las tropillas yerbateras. Según el padrón del año 1694 había en Itá 27 encomiendas con 466 mitayos nominales, pero solamente el 61 por ciento era de servicio efectivo; las encomiendas potenciales contaban con 30 a 60 mitayos, muchas veces retenidos en su servicio por tiempo indefinido (H-39, núm. 8). Por otra parte, los guaraní fueron retenidos también por los administradores de los pueblos a título de «necesarios al pueblo y a la iglesia» y, por ende, no enviados a servir a sus encomenderos. Entre los mitayos nominales, el 26 por ciento de los hombres fueron declarados «ausentes» o fugitivos; muchos conchabados para la conducción de embarcaciones hacia Santa Fe y Buenos Aires, no volvían a sus pueblos, creciendo el problema de las familias abandonadas, la experiencia más negativa que tuvieron los guaraní «aculturados» (H-55, núm. 2). Itá fue en cierto sentido un núcleo encomendero discriminatorio, optando por las encomiendas los más prestigiosos «vecinos» con toda escala de méritos: patente de oficialidad miliciana, descendencia de conquistadores, pacificadores y colonizadores. Por falta del servicio efectivo de mitayos,

los encomenderos comenzaban a aprovecharse de los brazos de adolescentes, varones que aún no cumplían la edad reglamentaria de 18 años; estos jóvenes prestaban su servicio en las mismas casonas de sus «protectores» bajo el pretexto de una «educación cristiana» y «comunicación en lengua castellana» (H-8, f. 83). Los jóvenes guaraní también buscaban cualquier oportunidad para salir de la vivencia monótona del «táva», encontrando su desahogo psicoemocional en los conchabos o en el trajín fluvial.

Como una fuente importante de mitayos para formar «las tropillas yerbateras» fueron considerados los pueblos de Caazapá y Yuty, siempre con litigios, a veces judiciales, por la presencia de los intereses encontrados de gobernadores, de administradores franciscanos, de beneficiadores de yerba con licencia oficial, quejándose los encomenderos del incumplimiento del servicio de sus mitayos. El padrón hecho por el gobernador Rodríguez de Cota en 1699 confirma la existencia de 21 encomiendas con 433 mitayos, sólo el 65 por ciento de servicio efectivo; la máxima encomienda, de 52 mitayos, se componía de cinco cacicatos; la clase de «dones-caciques» y sus parientes constituía el 11 por ciento del total de hombres. El porcentaje de los «reservados» o «incapacitados» sobrepasaba al de los «jubilados» por edad de 50 años cumplidos; el desmesurado laboreo de yerba agotaba biológicamente a los hombres después de unos 35 años de edad, en un abierto etnocidio; Caazapá y Yuty siempre se destacaron por la potencial «saca de indios», incluyendo el servicio del trajín de carretas y embarcaciones por el río Tebicuary (NE-392, f. 21).

La Cédula Real del año 1696 ordenaba la supresión de encomiendas en la provincia del Paraguay y una paulatina «des-mitación» de indios, debiendo las encomiendas vacas ir integrándose a la Real Corona (Lynch, 108). El procurador de la ciudad de Asunción pidió en nombre del Cabildo y de los encomenderos la suspensión del mandato, «persuadiendo al gobernador con más razones, todas fuera de razón, dictadas de ambición, o avaricia» (*Inf. Pinedo*, 341); el régimen de encomiendas se abolió recién en 1803. Las pesquisas de residencia, formalmente levantadas a los gobernadores salientes, se llenaban de acusaciones contra la libre y abusiva expedición de licencias para el pueblo de los brazos indios en contra de los mismos intereses de los encomenderos (NE-95, f. 16); los guaraní fueron

compelidos a «prestar» brazos a encomenderos o a beneficiadores, constituyendo una fuerza peonal casi exclusiva hasta los comienzos del siglo XVIII, cuando ya surgía la peonada mestizo-criolla. A la par con las solicitudes por encomiendas vacas y agregadas iban también las renuncias o dejaciones de encomiendas por causas diferentes: por ser «soldado pobre», incapaz de administrar una encomienda dada en segunda vida, por edad que no permite cumplir con el servicio de milicia obligatorio para encomenderos y por ser la encomienda demasiado gravosa, siendo los mitayos dispersos por otros mandamientos o conchabos; estos pequeños encomenderos, granjeros generalmente, preferían ya el rendimiento de algún esclavo negro, sin obligación de «mantener» y «premiar» a los mitayos indios (NE-149, f. 10).

Entre los motivos acusatorios contra el gobernador Reyes de Balmaceda figuraba su «política etnocida» contra los «indios yerbateros», con arbitrariedades que perjudicaban directamente los intereses de los encomenderos (NE-402/403). El Cabildo Comunero, al enjuiciar a los jesuitas por la «pobreza económica de la provincia» les reprochaban su política reduccionista-tributaria con los indios, quienes legal e históricamente deberían prestar el servicio de mita a los encomenderos asunceños; los comuneros se referían al pueblo de San Ignacio Guazú, a los pueblos itatines de San Ignacio de Caaguazú y María de Fe de Aguaranambí, y al traslado imprevisto de los recién convertidos tarumá a las misiones. Antequera y Castro ordenó en 1721 un padrón general que totalizaba unos 123 «encomenderos-propietarios»; otorgó también nuevas mercedes de encomiendas a los comuneros de prestigio, como Fernández Montiel, R. Otazú, J. Mena, J. de Ávalos, Urrunaga, Cabañas, Aranda y otros; asimismo, llenó las encomiendas vacías en el pueblo de San Ignacio Guazú, donde se tributaba con «varas de lienzo» en lugar del servicio mitayo personal.

Cuando Antequera tuvo que monopolizar a la peonada india para la fabricación de canoas y reparación de los fuertes contra los chaqueños, necesitaba los brazos mitayos; para no perjudicar los intereses de los encomenderos impuso la indemnización de ocho pesos por el tiempo de servicio obligatorio de dos meses, debiendo pagarse por la administración de los respectivos «táva». Esta práctica de indemnizar al encomendero por la retención del mitayo en el

pueblo, se generalizó y se pagaba con ocho varas de lienzo el tiempo ordinario de mita (NE-439); los poseedores de pequeñas encomiendas preferían tales indemnizaciones, pues les eran más provechosas que responsabilizarse de los mitayos inestables y fugitivos.

El gobernador M. de Barúa pidió al rey en 1726 el privilegio de servirse la provincia de un determinado número de guaraní misioneros a causa de la extrema necesidad de los provinciales, absorbidos por su servicio de defensa contra los chaqueños. Este servicio auxiliar de mita sería retribuido a modo de «un conchabo oficial» y se excluiría el empleo de indios en el laboreo de yerba (H-55, núm. 2). La solicitud de Barúa fue rechazada por «inconveniente y extemporánea»; los criollos consideraban este servicio como beneficioso para los guaraní misioneros, pues gozarían de «la libertad y se harán más tratables de la brutalidad en que se hallan»; la convicción de los provinciales era que el servicio de mita y conchabos significa «la civilidad» para los indios por la convivencia con el ambiente mestizo-criollo en contraste con la «brutalidad» por el encierro guaraní misionero; la oposición no se limitaba a simples intereses económicos sino también a los principios ideológicos referentes a la aculturación cristiana de los guaraní. El gobierno popular de la segunda fase de la Revolución Comunera ya no tenía interés directo en las encomiendas o en los brazos indios, buscando más bien «tierras y ganado», pidiendo al impuesto gobernador Arregui la evacuación de todos los guaraní de las reducciones emplazadas entre los ríos Tebicuary y Paraná (Súsnik, 1991, 58).

Las Cédulas Reales de 1696, 1720 y 1723 recomendaban la supresión de la servidumbre perpetua, pero el yanaconato persistía vigente, si bien hacia mediados del siglo XVIII adquirió más bien un carácter de «esclavitud doméstica». La política fundacional-pobladora de la provincia hacia finales de siglo XVI provocó ya una disminución numérica de los yanacona, porque los nuevos pobladores tenían derecho de llevarse consigo «el servicio conveniente». Según el padrón hecho por el gobernador Montforte en el año 1688 existían 111 encomiendas de yanacona, con un total de 2.100 siervos perpetuos, incluyendo a hombres, mujeres y niños, y todos debían servir en la casona de su «amo-señor»; la población yanacona constituía entonces el 15 por ciento de la masa guaraní de los «táva». Oficialmente se establecía el derecho del «yanacona cristiano»: ser sano,

tratado como «criado», recibía su vestuario, no violentado con castigos de azotes y libre de servicio los días sábados (H-24, núm. 3). Las quejas de los siervos contra sus «amos-encomenderos» se referían especialmente al trabajo excesivo para los hombres, hilanzas abusivas para las mujeres, falta de vestuario y disciplina con castigos a veces más duros que los aplicados a los esclavos negros; tampoco se respetaba «el derecho jubilatorio», y el servicio obligatorio se extendía hasta los 50 años de edad. La falta de vestuario era generalizada ya que el lienzo servía para fines múltiples: pago a los conchabados, «premio» a los mitayos y «estímulo» para los «amparados»; por el reglamento, al hombre yanacona correspondían unas 20 varas de lienzo anualmente, a mujeres y niños solamente diez varas; el gobernador Mendiola decretó la obligatoriedad del reparto de lienzo también a los «jubilados» e incapacitados (NE-229); al ir homogeneizándose la masa de los peones, también el yanacona quería «ser cristiano», exigiendo, por ende, «estar vestido». Los siervos seguían rechazando el cultivo; ocuparse de su propia chacra no era «trabajar» para ellos, pues la alimentación correspondía a la casona de los amos; esta tendencia del gentío yanacona se acentuó por la influencia de los «pardos», quienes siempre desligaban los conceptos de «trabajo-alimentación».

A finales del siglo XVII ya no había mayores reclutaciones de la servidumbre; fracasó el proyecto del gobernador Sarmiento de Figueroa para yanaconizar el rebelde pueblo de Arecayá. La Cédula Real del año 1679, basada en los informes mismos del gobernador Rege de Corvalán, constituía una abierta censura a los encomenderos que poseían indios yanacona, e indicaba los principales abusos contra el mismo «derecho natural» del hombre: se estorbaba la libertad de matrimonios entre los siervos perpetuos, se permitía el amancebamiento libre entre los yanacona de diferentes encomiendas con el fin de asegurarse su servicio, nacían muchos mestizos y zambos, quedando socialmente en la situación de servidumbre. El Cabildo asunceño se defendía en su respuesta: «La nobleza de sangre» de los criollos provinciales implicaba el derecho de disponer de «criados domésticos» en sus casas (Súsnik, 1980, 210). El gentío de yanaconato manifestaba sus primeras reacciones de rebeldía activa o pasiva como resultado del creciente mestizamiento interétnico.

Algunos protectores de los naturales apelaban al principio de la «libertad personal» de la servidumbre: «Los indios no son de peor condición que los mulatos libres, antes sí están recomendados por el rey» (NE-71, f. 126); se pretendía equiparar la situación sociorracial de los siervos perpetuos indios con la de los negros y mulatos «amparados»; el Cabildo rechazó la propuesta. Los hijos mestizos y zambos seguían la situación de su madre, si ésta fuera soltera; estos mestizos se resistían a la obligación del trabajo forzado e instigaban a los yanacona viejos y enfermos a la rebeldía; los encomenderos recurrían a castigos «de palo, piedras y azotes» para sujetar a los revoltosos, considerados «dañinos, desvergonzados, atrevidos y adelantados» (NE-90, f. 125). Muchos yanacona mestizos se fugaban ya que no podrían organizar revuelta alguna, y eran además rechazados por los guaraní pueblerinos y despreciados por los «mestizos-españoles» libres.

El problema sociorracial se volvía más problemático al tratarse de uniones matrimoniales entre yanacona y negros o mulatos; el gobernador Rafael de la Moneda se opuso terminantemente a la promiscuidad «india-negra» y reprochó al mismo Cabildo eclesiástico de Asunción el permiso de tales matrimonios (H-120, núm. 8). Después de la Revolución de los Comuneros, los hacendados criollos empleaban con más frecuencia a los «pardos amparados» como «criados domésticos»; los oficiales reales y los clérigos, al no disponer de encomiendas de yanacona, se volvieron «amparadores» de los mulatos libres para asegurarse el servicio. El padrón realizado por Antequera y Castro en 1722 indica la existencia de unos 166 «amparadores» con el total de 796 amparados, hombres y mujeres, pagando la tasa respectiva al gobierno (H-101, núm. 2).

La peonada guaraní provincial y la milicia guaraní misionera

Hasta la mitad del siglo XVIII, la peonada guaraní constituía el principal sostén de la economía de la provincia del Paraguay; la peonada «parda», esclava, libre o «amparada» se limitaba a ciertas faenas y conchabos; la peonada criolla adquiría cierta importancia, pero era «inestable y onerosa» y siempre con su orgullosa conciencia de «hombres libres». Como la economía provincial era cerradamente dependiente de la explotación de yerbales —la yerba era «la

moneda del país»—, la disputa por la peonada india se extendía a todas las clases sociales: gobierno, hacendados-beneficiadores de yerba, granjeros, mercaderes foráneos, órdenes religiosas y los mismos «táva-pueblos» comunitarios. El descontrol abusivo de los brazos indios era constante; los gobernadores concedían licencias excesivas para los yerbales y para el trajín fluvial; los hacendados y mercaderes recurrían a «contrataciones libres» de los conchabados, a través de los administradores de los pueblos o los caciques de las parcialidades; los mismos encomenderos se confabulaban con los caciques para prolongar el tiempo reglamentario del servicio de sus mitayos a título de «conchabados».

La Cédula Real del año 1740, al recoger algunos informes generales sobre las causas de la Revolución Comunera, levantó su voz en defensa de los indios (H-55, núm. 3). La provincia del Paraguay fue acusada de «tiranicida de los indios», sacándolos violentamente de sus pueblos para la fábrica y beneficio de yerba, barcos, carretas y vaquerías, y otros ministerios que sólo redundan en utilidad de dichos gobernadores y tenientes y en destrucción de los indios y menoscabo de sus pueblos. La Cédula determinó que la extracción-saca de indios de los pueblos debería limitarse exclusivamente al trabajo de labranza; se citaba como ejemplo al pueblo franciscano de Caazapá, provocando la excesiva saca de indios verdaderas vejaciones de caciques, adolescentes y mujeres; se ordenaba la restitución de los indios a sus «táva» y la reserva de los «indios labradores y de oficio», una garantía para la vida económica de los pueblos. El gobierno provincial trató de limitar la saca de indios de Caazapá y Yuty, no debiendo salir del pueblo más de cien «indios tributarios por mita voluntario» (H-120, núm. 4); la peonada conchabada se identificaba con el «servicio de mita voluntario». Los guaraní misioneros eran sujetos al mismo tipo de «trabajos-faenas», pero «el bracerismo» era interno y destinado exclusivamente al «bienestar del pueblo» y al «esplendor de Dios»; no había conchabos externos, rigiendo solamente el régimen de «tareas comunales». Frente al encierro sociolocal misionero, la población provincial era heterogénea y abierta; las relaciones intersociales implicaban la realidad de «patrón-peón», vecino criollo y guaraní conchabado, «caraí» y jornalero indio o mestizo; eran dos conceptos diferentes de los «pueblos» con indios ya «cristianos, racionales y civilizados».

Los guaraní siempre se resistían al laboreo de la yerba; era característico un rápido agotamiento físico, en parte por la misma insuficiencia alimenticia y por la escasez de la provisión de carne. Se formaban tropillas de unos yerbateros indios, recogidos en diferentes pueblos, y enviados a los yerbales de Mbaracayú o Caaguazú. Con o sin licencia del gobierno, los beneficiadores explotaban desconsideradamente a sus tropillas yerbateras; la yerba era «la moneda», el medio de adquisición de bienes necesarios, reales o supuestos, para el mantenimiento de la misma comunidad pueblerina. La contradicción económica y el abuso humano eran manifiestos: con la «yerba-moneda» se compraba lienzo grueso para el vestuario de los indios, pero se descuidaban los algodonales del pueblo por falta de brazos de «faenas comunales». El problema social se agudizaba, cuando se introdujo la práctica del «beneficio simple, de invierno», de tiempo más corto que «el beneficio general», pero físicamente más agotador; el gobernador J. Díez de Andino prohibió el «beneficio simple» bajo la pena de 500 pesos, pérdida de la yerba elaborada y 15 días de cárcel para los transgresores (H-38, núm. 25).

Los efectos negativos de este tipo de beneficios se traslucían en el expediente de A. Montiel: los indios se fugaban, «esto es si no se mueren por ser contra los naturales el riguroso invierno, que les corre en dicho beneficio». Además del laboreo de yerba, a cargo de las tropillas indias corría también el transporte de yerba desde los montes de Caaguazú, Tarumá, Jejuí y Mbaracayú hasta Asunción, vía fluvial o terrestre, con embarcaciones, mulas o carretas. La ausencia de los guaraní de sus «táva» era alarmante; el gobernador Vera y Mújica no pudo reunir ni 100 indios de los pueblos para emplearlos en la refacción de los presidios de defensa o para servir de auxiliares en un período de intensivas expediciones punitivas contra los incursionistas guaycurú (NE-102, f. 11). El bando gubernamental amenazaba a los criollos que concertaban «tratos» con los mismos corregidores guaraní de los pueblos para asegurarse suficiente número de peones indios; resultaba ineficaz la amenaza de pérdida de «feudos-encomiendas» o de la condena de prestar por cuatro años consecutivos el servicio de guardia en los fuertes fronterizos (NE-314, f. 28).

Cuanto más penetraban los criollos en la zona de los yerbales y descubrían otros nuevos, los guaraní monteses respondían con hostilidades incluso frente a los mismos guaraní «cristianos»; un siglo y

medio de la vivencia «culturo-colonial» de los guaraní rompió la conciecia de la identidad étnica del antiguo «avá» neolítico; la diferencia sociocultural puede resultar tan disyuntiva como la peculiaridad lingüístico-dialectal. Socialmente oprimidos y explotados, los guaraní «pueblerinos» se sentían, no obstante, diferentes de los «salvajes» y «enemigos» de los «avá monteses»; el miedo provocaba fugas y desamparos de las tropas del trajín; las deserciones de los guaraní yerbateros eran masivas, una manera de resistencia pasiva, no obstante el castigo reglamentario de 50 azotes (H-80, núm. 3). El gobernador Robles tuvo que reconocer que los indios «hacen fuga desamparando las tropas cuando quieran, dejándolas en la campaña y montes, y por esta causa se han destruido muchos beneficiadores perdiendo los costos, y demás prevenciones que llevan sin remedio de reparo por la gran distancia que hay». Los corregidores de los pueblos de Caazapá y Yuty recibían órdenes de influir sobre «los comunitarios» para no seguir desamparando las tropillas; a los guaraní yerbateros se les prohibía presentar sus quejas sobre «agravios, castigos y malos tratamientos» de parte de los beneficiadores o de sus capataces antes de concluir la conducción de la carga de yerba.

De las declaraciones testimoniales en la pesquisa levantada por Antequera y Castro contra el gobernador Reyes de Balmaceda, destituido por los hacendados-encomenderos, se desprende el abuso de la peonada yerbatera. Como pruebas de un etnocidio de los «vasallos guaraní», se atribuían a Reyes los siguientes excesos (NE-404): la monopolización de 200 indios por espacio de dos a tres años, ocupados en el laboreo y el trajín de yerba, debiendo los «táva» contribuir con embarcaciones necesarias; los indios se morían en los yerbales a causa del castigo con azotes; los peones yerbateros debían recibir el pago de cuatro varas de lienzo mensualmente, pero se les pagaba sólo parcialmente, provocando la fuga; el mantenimiento de la tropa se volvió insuficiente, cuando el trajín fluvial se estancó en el río Curuguaty a causa de la sequía (Pastells, VII, núm. 3.675). En los «táva» que más prestaban a peones yerbateros, abundaban los hombres jóvenes «jubilados» prematuramente por incapacitados a su vuelta de los yerbales. Antes de introducir la yerba cultivada, los jesuitas también enviaban sus tropillas de guaraní a los yerbales de Mbaracayú, Monday y Guayaná, procurando proveerlas de suficientes provisiones, y, no obstante, «muchos mueren y otros necesitan de

mucho tiempo para restablecerse, especialmente en tiempo de frío o de invierno» (Súsnik, 1991, 26).

Carácter diferente tenía el conchabo para el trajín fluvial y carretero; los provinciales necesitaban «brazos indios» para la conducción de balsas, canoas, piraguas y garandumbas para exportar «río abajo» yerba y madera. A los guaraní no les atraían solamente el conchabo con salario en varas de lienzo y manutención o los «premios» adicionales «en cuchillos, espuelas, ponchos, gorros y sombreros»; para los hombres jóvenes, tales tareas constituían el «verdadero trabajo para un hombre», asociado con el antiguo *ethos* guaraní de «ogwatá-andar», un sentimiento de «libertad» fuera del régimen comunal de los «táva» y también fuera del trabajo «forzado» en las obras públicas. Tales conchabos con «un patrón criollo» significaban para los guaraní «hallarse y hablar entre hombres», con cierta «convivencia por el trabajo» con mestizos, pardos y criollos. Por otra parte, el trajín fluvial ofrecía gran oportunidad para el éxodo de la provincia, de los criollos por la presión del servicio miliciano y pobreza, y de los guaraní por la opresión social.

Las grandes balsas y otras embarcaciones en viaje hacia las provincias de Santa Fe y Buenos Aires exigían un servicio continuo. En el año 1701, el registro de embarcaciones comprobó el empleo de 123 «marinos-remeros» guaraní, provenientes de diferentes pueblos, 60 de Itá, 36 de Yaguarón, 15 de Altos, 12 de Yuty; los indios servían de simples peones-remeros, timoneros, baqueanos o capataces (NE-24, f. 95). El Cabildo asunceño acusaba del exceso del trajín —comercio a los mismos clérigos; en 1675, el provincial de los dominicos empleaba 86 indios para cinco grandes balsas; para el mismo fin se practicaba la saca de indios de los «táva» también por mercedarios, franciscanos y visitadores episcopales (Acta Cab., 3-VI-1675). El gobernador Escobar y Gutiérrez prohibió la salida libre de carretas de Caazapá y Yuty vía río Tebicuary hacia las provincias sureñas para contrarrestar de esta manera el éxodo de milicianos y de los guaraní fugitivos (H-76, núm. 2). El gobernador Robles volvió a exigir la obligatoriedad de la fianza legal para asegurar el retorno de los indios sacados de sus pueblos y conchabados por los criollos; la declaración del número de peones y el depósito de fianza se extendía también al de carretas por

hallarse «gran número de indios en las provincias de Tucumán y Río de la Plata prófugos y vagos» (H-143, núm. 27).

Los conchabos libres o intermediados implicaban frecuentes abusos, fraudes y mala alimentación; en 1697, Rodríguez de Cota prohibía con el bando gubernamental los «conciertos libres» de conchabos a causa de «litigios y discordias entre vecinos moradores y residentes sobre conciertos de indios, los cuales como incapaces se conciertan con unos y otros sin examen de su protector... de que resulta que piden unos a otros cantidad adelantada de que no pueden pagar» (H-42, núm. 4). El conchabo descontrolado, sujeto a los intereses de los «alquiladores de brazos», se basaba en simples «arreglos apalabrados», muchas veces «vanas promesas», y así los guaraní conchabados salían como únicos perdedores. El problema se agravó, cuando se fomentaba el peonaje guaraní mediante el sistema de «adelantos», la práctica empleada también con la peonada yerbatera criolla; el endeudamiento por recibir «lienzo y premios» en pago adelantado introdujo un nuevo concepto del conchabo; un adelanto-deuda de diez pesos significaba para el guaraní conchabado un «determinado tiempo de trabajo», de cinco a diez meses, identificándose tiempo-salario-premio-deuda. En tales circunstancias y como la manutención era comprendida tácitamente en cada conchabo, el «trabajo» como una actividad subsistencial quedaba conceptualmente ajeno a los guaraní; el «táva-pueblo» era un «valle de refugio» después de cada ausencia más o menos prolongada.

También el peonaje agrícola adquiría poco a poco cierta importancia; los guaraní comunitarios de los pueblos encontraban en sus dos días semanales libres pequeños conchabos en las plantaciones criollas vecinas; era un «trueque del servicio» por «lienzos y cuchillos». La saca de indios y los conchabos causaban importantes ausencias y faltaban los brazos para las faenas comunales en los «táva»; los administradores de los «táva» guaraní se vieron obligados a contratar peones mestizos para «salvar las cosechas». Los gobernadores emitieron varios bandos con órdenes de restituirse todos los «indios sueltos» a sus respectivos pueblos, imponiéndose la pena de 50 azotes por incumplimiento (H-38, núm. 2).

La ausencia de los hombres conchabados creaba otros problemas sociales dentro de la comunidad: mujeres temporalmente

abandonadas, adolescentes diseminados por las casas de los criollos, desmoralización de las jóvenes y el descontrol de la niñez.

La participación de los guaraní en la defensa de la provincia contra los chaqueños se caracterizaba más por el «servicio de brazos» que por un servicio militar efectivo, por varias causas. El antiguo «arrear de los indios amigos» en el siglo XVI como acompañantes en diversas expediciones y jornadas punitivas sufrió el impacto negativo al fundarse los «táva» y al introducirse el conchabo libre. El guaraní provincial se convirtió esencialmente en un «auxiliar de guerra pedestre», porque el caballo siempre era reservado para el miliciano criollo, le era vedado el uso de armas de fuego y los «táva» no poseían ni «depósitos de flechas». Los guaraní perdieron su *ethos* guerrero y toda motivación; cuando en 1662 L. Ortega de Vallejos acudió a la defensa de los pueblos norteños de Atyrá, Yapané y Guarambaré contra los mbayá asaltantes, sólo pudo reunir un corto número de indios para el servicio de espías, posta y emboscadores. Hasta mediados del siglo XVIII, el cargo de un «alférez real» figuraba entre los componentes del Cabildo indígena y algunos caciques fueron nombrados «oficiales de guerra» o «jefes de tropillas de auxilio»; no era factible ningún reclutamiento masivo de los guaraní a causa de su integración en el servicio económico en la provincia. El gobernador Gregorio Hinestrosa, y luego muchos otros, al organizar la defensa contra los canoeros payaguá, tenía que solicitar el auxilio de la milicia misionera de «flecheros, pedreros, rodeleros y espías» (H-45, núm. 4). Los mandamientos del gobierno a los corregidores de los «táva» a enviar hombres para cumplir con «sus funciones militares o correrías» se limitaban al rastreo de los avá monteses que hostilizaban el camino hacia los yerbales (H-43, núm. 8). Para la defensa de la provincia, el gobierno podía monopolizar la construcción de canoas en los talleres de los pueblos, exigir peones para reparación o construcción de los fuertes y confeccionar suficientes «cuerdas y cables». Los guaraní mitayos, que ocasionalmente acompañaban a sus encomenderos en alguna expedición punitiva, nunca actuaban de milicianos activos, y quedaban como «auxiliares».

Otros factores determinaron la formación de la milicia guaraní misionera; al ir fundándose las reducciones, los jesuitas formaron las primeras milicias de «flecheros neófitos». Las incursiones esclavistas de los bandeirantes a las reducciones recién formadas en las provin-

cias de Guayrá, Tapé y Uruguay obligaban a los jesuitas a organizar milicias más numerosas y eficaces a título de defensa propia de los guaraní, no pudiendo acudir al socorro ni la provincia del Paraguay ni la provincia de Buenos Aires. Las Cédulas Reales de 1646 y 1679 aprobaron el uso de armas de fuego para los guaraní misioneros, considerándolos «presidiarios» o «fronterizos» y como tales encargados de la defensa de las tierras del rey. Cada reducción tenía por lo menos ocho compañías militares con su maestre, comisario, capitanes, alféreces y sargentos; cada pueblo contaba con un depósito de 60 lanzas, 60 desjarretaderas, 7.000 flechas con punta de hierro, arcos, hondas y piedras; las armas eran confeccionadas y no faltaban unos 200 caballos reservados para la guerra; las armas de fuego estaban bajo el cuidado directo de los jesuitas y por ellos entregadas a los indios, en ocasión de combates (Cardiel, 581).

En las reducciones, el ejercicio de armas era obligatorio; se hacían simulacros de guerra con «premios» de carne y yerba; los niños desde la edad de siete años en adelante tenían que hacer cada domingo los ejercicios con arcos y flechas. Del servicio de milicia fueron eximidos los miembros del Cabildo, los fiscales y la gente de oficio que constituían la clase guaraní privilegiada; el servicio de milicia correspondía básicamente a los hombres de faenas comunales y sus caciques.

Los milicianos misioneros socorrieron a Buenos Aires, fueron enviados a Corrientes y Santa Fe para luchar contra los «bárbaros chaqueños», y venían a la provincia del Paraguay, llamados por los gobernadores Hinestrosa, León y Zárate, Sarmiento de Figueroa, Díez de Andino, Rege de Corvalán, Montforte, Rodríguez de Cota, Robles y Echauri. Mientras los guaraní provinciales servían la mita o se conchababan, los guaraní misioneros venían a «combatir» y prestar su servicio en ocasión de las perturbaciones políticas en la provincia del Paraguay, siempre en contra de los intereses criollos; 1.000 milicianos guaraní estaban al servicio de S. León de Zárate; 2.000 acompañaron a R. García Ros contra Antequera y Castro, y durante 19 meses, la milicia de 7.000 guaraní misioneros se hallaba en la zona al sur del río Tebicuary en guardia contra una posible invasión de los comuneros.

La conducta de la milicia guaraní manifestaba ciertas peculiaridades psicosociales; los ejercicios militares permitían un desahogo

psicoemocional de la violencia individual latente contra la rígida disciplina aplicada en los pueblos, con castigos corporales por «pecados morales» y los «pecados laborales». Los criollos provinciales siempre reprochaban a los indios misioneros «brutalidad y desenfreno» y caracterizaban a los guaraní provinciales como «sumisos-pasivos» y luchadores «ventajistas» en los conchabos; eran dos diferentes expresiones de la aculturación «cristiano-civilizadora». Si bien los mismos jesuitas —algunos con experiencia militar— se hallaban a cargo de la preparación de milicias, ellos no podían dominar ni controlar el desenfrenado libertinaje de los milicianos guaraní después de cada intervención armada. Los 19 meses de guardia sobre el río Tebicuary contra los comuneros y el mismo levantamiento de los siete pueblos «riograndeses» dejaron traslucir algunas reacciones de los guaraní al romperse el rígido control reduccional: violencia vengativa, crueldad y falta de respeto a los vencidos, desborde de los instintos reprimidos, novelería por ignorancia y hechicería como una «liberación» del ritual cristiano. Participando de alguna expedición miliciana, los guaraní se sentían «libres»; algunos reclamaban sus «derechos» dentro del límite de sus voliciones inmediatas; otros se desbandaban y quedaban en las provincias vecinas, adquiriendo la situación de «indios libres», sin obligación mitaria y sin sujeción al régimen comunal. Como los conchabos de los guaraní provinciales, así también las correrías milicianas de los guaraní misioneros influyeron en su vivencia socioeconómica y su carácter sociomoral. La composición de las milicias guaraní no representaba una conciencia unitaria o solidaria; se trataba de «cacicatos-capitanías» de diferentes pueblos, de donde surgían frecuentes disensiones y animosidades internas; unos buscaban botín, otros ventajas de algún posible trueque y también había algunos que eran sólo «batalladores». Faltaba todo concepto de una unidad combatiente, tratándose esencialmente de una simple muchedumbre armada: «semilla de muchas discordias entre los ejércitos de los indios, de suerte que alguna vez hubieran de tener guerra civil o interna», según las propias palabras del padre Henis (Henis, 519).

Los sucesos de los comuneros permiten deslindar las relaciones entre los guaraní provinciales y los guaraní misioneros; ambos representaban dos realidades socioeconómicas distintas; la provincia del Paraguay componíase de una población heterogénea: criolla, guara-

ní, mestiza, parda e indio-chaqueña; el dinamismo económico se vio frustrado por las incursiones ecuestres de los mbayá-guaycurú y por los asaltos de los canoeros payaguá, siendo los mismos yerbales hostilizados por los avá monteses; los guaraní provinciales experimentaban todas las consecuencias de la configuración sociopolítica. Las provincias jesuíticas del Paraná y del Uruguay componíanse de la población guaraní homogénea y exclusivista; la convivencia con diferentes clases sociorraciales era ajena a los guaraní, quienes sentían gran desprecio por los criollos pobres, una altiva desconfianza a los «caraí» y una actitud abiertamente prepotente frente a los guaraní de los «táva» provinciales.

Antequera y los comuneros consideraban a los guaraní como «su gente provincial»; frente a los cuatro «pueblos de abajo», es decir, San Ignacio Guazú, María de Fe, Santiago y Santa Rosa, la actitud de los comuneros era diferente. Estos «misioneros» no eran para ellos más que «unos viles indios conquistados, gozando de descanso, libertad y conveniencia», en contraste con la esforzada vida de los criollos (Lozano, I, 180); el concepto de «viles indios» interpretaba entonces la falta de comunicación con los españoles y la ausencia de una convivencia socioeconómica. La animosidad entre los guaraní provinciales y los misioneros fue siempre hábilmente aprovechada por los criollos y por los jesuitas y, a veces, también fomentada; el mismo padre Lozano acotaba que «los misioneros» se consideraban como «muy diferentes en varias cosas de los otros Indios de aquella provincia y aborrecidísimos por extremo». El corregidor del pueblo de Yaguarón, Francisco Cabú, rechazó la propuesta del gobierno de Antequera de aceptar a los cautivos «tapé misioneros» como integrados a su comunidad pueblerina, pretextando el ser «ladrones, agoreros, magos, idólatras» (Lozano, 1905, II, 218) y, por ende, un peligro para la tranquilidad del «táva». La comunión en «avá ñêê», lengua guaraní, ya no constituía un vínculo de la identidad o de la reciprocidad étnica; la pauta sociocultural de la vida diaria dividía a los guaraní en dos bandos diferentes. Se atribuyó a Antequera y Castro la promesa de entregar los cuestionados cuatro pueblos misioneros «á saco á la milicia provincial» para recompensar los gastos de la campaña de Tebycuary; se propaló interesadamente la voz de que el enviado Baltazar García Ros hubiera prometido dar a los guaraní misioneros «las hijas y las mujeres de los españoles del Paraguay»

(ibídem, I, 144). El creciente mestizamiento entre los guaraní conchabados y los peones criollo-mestizos libres era un importante problema sociorracial; Antequera lo comprendía y basaba su incitación revolucionaria en una supuesta amenaza de la denigración de la nobleza por sangre (Súsnik, 1991, 24).

Antequera venció sobre el río Tebicuary a García Ros, engañando a los milicianos misioneros que eran oriundos de los pueblos de San Nicolás, San Luis, San Lorenzo, San Miguel, San Juan y Santo Ángel, los mismos pueblos que actuaron después en la «guerra guaranítica»; unos 150 «tapé» cautivos fueron traídos a Asunción, algunos, repartidos a los «vecinos» y otros incorporados a los «táva». La batalla fue sangrienta y la matanza de los guaraní misioneros considerable; antes de la batalla, los «tapé» manifestaban «grande algaraza á usanza de yndios, muchas banderas», entre las cuales la blanca simboliza rendición, la roja sangre y fuego, y la negra, no dar paz a los vencidos (Diario, 264). Continuando las inquietudes comuneras, los jesuitas mantenían apostada su milicia en los pasos del río Tebicuary en prevención de una posible entrada de los comuneros hacia Ñeembucú y el río Paraná; la presencia de esta milicia guaraní ocasionaba constante alarma entre los provinciales; los guaraní misioneros cruzaban libremente el río Tebicuary, robando vacas, raptando mujeres y cometiendo otros excesos, propios de la muchedumbre armada sin una ideología combativa; el mismo padre Lozano tuvo que reconocer el gran número de los tapé-guaraní «ladrones y desertores» (ibídem, I, 137). La gran deserción de los guaraní misioneros se debía a sus tentativas de evasión, buscando su «libertad» en pequeñas chacras o en conchabos, siempre arrimándose a los pobladores criollos y rechazando cualquier marginación en las tierras de los avá monteses libres.

Por el tratado de límites entre España y Portugal de 1759, los siete pueblos misioneros con 30.000 almas, ubicados entre los ríos Uruguay e Yvycuí, debían evacuarse; los tapé-guaraní rechazaron la transmigración obligatoria, originándose la así llamada «guerra guaranítica». La presencia de los portugueses era nefasta para los guaraní, recordando las antiguas incursiones bandeirantes o las entradas de los mercaderes-truequistas, en ambos casos se trataba de «cautiverio-esclavización». El primer pueblo rebelde fue San Nicolás; cuando partió la primera tropilla de los emigrantes forzados, unos 45

caciques-capitanes se rebelaron a la partida y se apoderaron del depósito de armas, con tácita tolerancia de los jesuitas. En todas las inquietudes traslucíase ya la latente animosidad entre la muchedumbre, encabezada por sus caciques, y los cabildantes y fiscales, los «mandarines», fieles en su servicio a los jesuitas; surgieron las actitudes disidentes entre los guaraní, basadas ya en una diferenciación por «clases sociales» formadas en los pueblos-reducciones: la masa de simples «faenas comunitarias» y los componentes de las «tareas selectas». Entre los guaraní, cualquier acción colectiva exigía una motivación «mágica», el reflejo de la antigua incitación chamánica; así se esparcieron los rumores de las visiones-«sueños», según las cuales, el «santo patrono» del pueblo prohibía el abandono del pueblo y la desobediencia a los jesuitas, si éstos exigieran la evacuación; las antiguas oratorias chamánicas fueron sustituidas por las «visiones cristianas», reflejando la tradicional inquietud psicológica de los guaraní frente a las actuaciones colectivas de mayor dimensión. Los jesuitas, presionados por el comisario oficial, el padre Luis Altamiro, para apresurar la evacuación de los pueblos, emplearon también una táctica persuasiva de «asaltos espirituales» (Furlong, 661). Tales asaltos interpretaban una hábil «cristianización» de las antiguas arengas chamánicas: impresionar con lamentaciones y amenazar con los poderes sobrenaturales. Empero, se levantaron también los oradores guaraní y con su poder persuasivo promovieron uno de los mayores motines de la muchedumbre-milicia contra los «mandarines», que eran fieles a los mandamientos de los jesuitas.

El incidente en la estancia de Santa Tecla, perteneciente a la reducción de San Miguel, ocasionó el primer enfrentamiento armado entre los guaraní, los españoles y los portugueses. Los guaraní capitaneados por José Tiarayú-Sepé cerraron el paso a los portugueses; el gobernador de Buenos Aires, Andoaneguí, declaró a los guaraní rebeldes y emprendió una expedición punitiva, la que por inclemencias climáticas no alcanzó el río Yvycuí. Las fuerzas portuguesas a cargo de Gomes Freire emprendieron su propia avanzada; los pueblos tapé-guaraní reunieron sus tropas, capitaneadas por los caciques de San Miguel, San Nicolás, San Luis y San Lorenzo, todos bajo el mando general de Nicolás Ñeengirú; las escaramuzas guaraní-portuguesas sobre el río Yacuí quedaban indecisas, firmándose luego un convenio de «mutua retirada». Bien pronto surgieron las

discordias entre los participantes rebeldes; las tropas de los pueblos de San Luis y de San Juan se reprochaban mutuamente «la huida y la cobardía», surgiendo la desconfianza entre los mismos capitanes-caciques por supuestas «comunicaciones-trueques» con los portugueses; y sobrevino el acostumbrado descontrol de la milicia guaraní: robo de caballos de las estancias de los pueblos, rapto de mujeres de otros pueblos, deserción de varios caciques bajo el pretexto de «buscar más gente». Las inquietudes de la guerra fueron aprovechadas negativamente por los guaraní: la masa pueblerina se apoderaba de los almacenes, repartiéndose libremente algodón, tabaco, paños, jergas y espuelas (Henis, 520); el descontrol social fue en parte la consecuencia del silencio, obligado o fingido, de los jesuitas frente a los sucesos oficiales de la guerra. Cuando volvió el ejército combinado español-portugués, la milicia guaraní de 1.600 hombres, capitaneada por Ñeengirú y Sepé, fue vencida en la batalla de Caibaté; la nueva convocatoria de los hombres de los siete pueblos, afectados por la mudanza obligatoria, carecía de una coordinación accional; la milicia se segmentaba por «cuadrillas cacicales» y fue definitivamente desbaratada en la batalla de Chumiebí en 1756.

La libertad y la integración de los guaraní monteses

Establecidos ya los pueblos provinciales y misioneros, la población guaraní ascendía a 6.000 almas en el año 1660, viviendo ya el proceso de aculturación colonial. Entre la cordillera de Mbaracayú y el río Ñacunday, entre las sierras de San Joaquín, Yvytyrusú, San Rafael y el río Paraná extendíase el área no colonizada por los criollos, si bien transitada por los yerbateros. Era el gran refugio de los «kaynguá-monteses» de origen étnico predominantemente guaraní; entre ellos se hallaban prófugos muchos «cristianos» de los «táva» y también los refugiados de las últimas revueltas. Hasta la mitad del siglo XVIII, este gentío avá montés vivía marginado evitando conscientemente todo contacto con la periferia colonizada o misionizada. El «pueblo» y el «monte», el «táva» y el «kaá», representaban dos tipos socioculturales diferentes, ambos con importantes factores disociativos, debidos al proceso adaptativo o al temor periférico. El padre Dobrizhoffer, al hablar de la zona cerrada de Mbaeverá, destacó

los principales «escondrijos» de los monteses: Yguazú, Acaray, Monday, Ygatemí y los bosques-yerbales de Caremá y Curity (Dobrizhoffer, I, 225).

Los provinciales y los jesuitas realizaron algunos ensayos para atraer a los monteses, pero sin una proyección fundadora de nuevos pueblos. Al concluirse la fracasada revuelta de Arecayá, muchos grupos participantes se retiraron hacia las cabeceras del río Acaray para evitar las consecuencias del castigo. El padre Juan de Porras organizó en 1661 una expedición desde la reducción de Corpus en búsqueda de los grupos fugitivos de Arecayá; después de unos diez días de viaje por el río Paraná se adentraron por los ríos Acaray y Monday «rastreando a los monteses», pero encontraron solamente comunidades abandonadas y casas quemadas; unos 50 guaraní cristianos de Corpus, de la hermandad de «esclavos de Nuestra Señora», participaron voluntariamente de esta «rastreada» (*MCODA*, IV, 252).

Entre el río Monday y las nacientes del río Tebicuary se hallaban dispersas pequeñas comunidades de los mbyá-monteses; uno de los caciques, con la pequeña parcialidad de 213 almas y de pocos hombres, se acercó al pueblo de Caazapá, buscando amparo subsistencial. El gobernador, de visita a Caazapá y Yuty en 1688, fundó con el mencionado grupo el pueblo de San Isidro de Itapé; sus pobladores fueron exentos del servicio de mita y temporalmente también del tributo de vasallos (Aguirre, III, 42). Se asignó al nuevo «táva» una notable posesión de tierras con fines de crear un centro de los monteses periféricos; el acercamiento de los grupos siempre fue periódico e interesado, pero nunca con intención de un definitivo asentamiento. Algunas tropillas mbyá, que visitaban Itapé, viajaban hasta Asunción para conseguir hachas de hierro y lienzo a título de «obsequio de amistad», pero siempre se negaban establecerse en un «táva». El obispado de Asunción envió entre los monteses a los doctrineros de Itá; los grupos visitados exigieron la fundación de un pueblo en el sitio de Ybatirog, pero las tentativas fracasaron.

El padre Gerónimo Delfín fundó en 1685 una pequeña reducción con dichos grupos del río Monday, llamada Jesús, siempre a base de un núcleo guaraní ya cristiano. Desde esta reducción, los jesuitas organizaban exploraciones para integrar también a los achéguayakí de la zona entre Ñacunday y Ybatirog; las entradas tenían poco éxito por ser los guayakí huidizos, si bien se movían siempre a

una distancia de apenas 10 a 15 leguas del nuevo pueblo. El padre Nussdorfer describió la manera de «cazar a esos infieles»; se rastreaban «humos», se acorralaba al grupo y se les acercaba sorpresivamente al despuntar el alba (*MCODA*, IV, 248). Las tropillas guaraní participaban gustosamente de esta «caza de infieles»; los mismos guayakí, una vez bautizados, rastreaban a sus «parientes errantes» en la vecindad; siempre se destacaba la poca resistencia física de los guayakí al cambio: «Hechos a vivir en la espesura de sus bosques, les hacía mucho daño el vivir en descampados, y así enferman y luego se morían» (Cardiel, 596).

En la amplia zona yerbatera de Mbaracayú vivían numerosos grupos «monteses»; hacia el año 1680, los mbayá-guaycurú intensificaron sus incursiones entre los «comedores de maíz» —apelativo eyiguayegi para los monteses—, para proveerse de cautivos-esclavos. Simultáneamente se acentuaba el conflicto de los kaynguá con los yerbateros criollos; se trataba de pequeños asaltos periódicos al rancherío yerbatero para apoderarse de hachas, machetes, cuchillos y lienzo; los monteses generalmente quemaban la yerba ya elaborada en una manifiesta señal de que los yerbales eran «sus tierras», reafirmando la conciencia de ser «avá» independientes. Entre los yerbateros criollos, mestizos y guaraní pueblerinos corrió una psicosis de miedo ante la sola presencia de los monteses; se negaban a trabajar y se fugaban. El Cabildo de Villarrica se quejaba de la inseguridad del Camino Real hacia los yerbales por abundar en ambos lados casas-sementeras de los «indios infieles» que se resistían en armas (H-43, núm. 1). Los beneficiadores de yerba exigían de los gobernadores que se aplicara a los monteses «la ley de guerra»; no existía interés alguno en reducirlos a un «táva»; tal ensayo surgió recién en la segunda mitad del siglo XVIII al fundarse la villa de San Pedro de Ycuamandiyú, centro yerbatero y «pacificador». Las hostilidades crecieron en los años 1717-1735 en los parajes de Tarumá, Ygatemí y el valle de Ajos; los incidentes violentos se debían también al engaño de los yerbateros, cuando los monteses recurrían al trueque pacífico; la situación de «indio infiel» de los monteses permitía a los criollos y a los «indios cristianos» la libertad de abusos y de violencias. Los monteses contestaban con su tradicional pauta de venganza: flechaban a peones yerbateros, mataban las mulas, se posesionaban de herramientas de metal y quemaban los zurrones de yerba.

Los vecinos de Villarrica y de Curuguaty aprovechaban las licencias de «exploraciones periódicas» de los yerbales para «rastrear» a los kaynguá e integrarlos a su servicio personal. Entre los monteses se hallaban algunas comunidades oriundas de los antiguos pueblos de Terecañy e Ybyrapayára, pero fusionadas con la nucleación de Itanará al escaparse del cautiverio paulista (Aguirre, II, 205). Los rastreamientos bajo el pretexto de «pacificación de los infieles» permitían a los villarriqueños y curuguateños proveerse de «piezas de indios» o «piezas de servicio»; el mismo Protector de los Naturales disputaba este derecho invocando la «libre apropiación de indios» y acusaba a los criollos de que «han enajenado y vendido públicamente piezas de indios e indias sacados del monte» (NE-28, f. 29). Bajo el gobierno de Echauri, ambas villas practicaban abiertamente «la venta, trueque y permuta de piezas de indios infieles monteses». Los villarriqueños se defendían y negaban el reproche de una «yanaconización» de los monteses cautivados; declaraban que los cautivos eran «bautizados» e integrados a las haciendas criollas en calidad de «amparados» o «arrimados» como si fueran pardos o cristianos pobres. Los kaynguá, no obstante al ser nominalmente bautizados, volvían temporalmente a los montes, viviendo en libertad con los suyos; nunca, empero, aceptaban el trabajo de conchabos, tan atractivo para los guaraní «pueblerinos».

Los misioneros jesuitas a cargo de los pueblos itatines de San Ignacio y María de Fe, cuando éstos aún estaban asentados en la comarca del río Ypané, buscaban a grupos monteses diseminados en los bosques vecinos. En 1697, los padres B. Jiménez y F. Robles descubrieron un grupo de 100 familias en los bosques de Tarumá, al este de los arroyos de Capibary y Tapiracuaí (Dobrizhoffer, I, 151); los nuevos reunidos se disgregaron rápidamente, por interferencias del miedo a los mbayá. Las correrías mbayá-guaycurú en busca de esclavos guaraní abarcaban la zona del alto río Ypané y del río Aguaray-Guasú (Aguirre, II, 36); los «flecheros pedestres», como eran los kaynguá, poca resistencia podían ofrecer a los incursionistas ecuestres; en diferentes cacicatos eyiguayegi-mbayá abundaban los cautivos monteses.

Los jesuitas volvían a sus «entradas»; después de varios ensayos encontraron a los fugitivos tarumá, llamados «tobatines» por la antigua población entre los ríos Tarumá y Tapebuy, e «itatinguá» por

los jesuitas: itatí-guaraní, a causa de sus antiguos contactos con estos grupos parciales. Se estableció para estos tarumá un pueblecillo en el camino de Ajos a Curuguaty; debido a las turbulencias civiles en la provincia del Paraguay, los jesuitas trasladaron el nuevo grupo a la reducción de Nuestra Señora de Fe; los indios se fugaron nuevamente a los montes, ante el peligro mbayá-guaycurú y las rastreadas criollas. Era predominante el apego al «gwara» tradicional. Los tarumá fueron redescubiertos en 1745 por unos yerbateros criollos; se juntaron los cacicatos de Paranderí, Yasucá, Guyraverá, Xavier, asentándose en 1753 cerca del riacho Yhú, y se constituyó la reducción de San Joaquín; los cacicatos de Arabebé, Taparí y Quirayú, oriundos de los bosques entre Capibary, Tapiracuaí y Jejuí constituyeron el pueblo de San Estanislao. Ambas nucleaciones nuevas mantenían sus asientos al este de la sierra de San Joaquín, viviendo en un «encierro» local para evitar cualquier contacto periférico con los criollos:

> Acostumbrados a sus altos árboles umbrosos, a los cuales el sol jamás ha iluminado plenamente, recelan de las llanuras, donde los rayos solares penetran libremente y temen siempre por su libertad y vidas que creen seguras únicamente en selvas intransitables, contra los españoles y otros enemigos (Dobrizhoffer, I, 154).

El «káá hovy», el «bosque verde-azul» impenetrable simbolizaba la seguridad de las comunidades de los guaraní monteses, su libertad y su «gwara» tradicional; era una realidad etnocultural opuesta al «pueblo» y a la «reducción», a la «llanura» y a la «vecindad de los guaraní cristianos aculturados». Los criollos no colonizaban tales «káa hovy» y los mismos beneficiadores de yerba, si bien necesitados de nuevos yerbales, evitaban hostilidades mayores con los monteses. El cacique Epilig-Lorenzo de los mbayá-guaycurú, quien concertó «paz y amistad» con la provincia del Paraguay, era un astuto observador de las inquietudes de los beneficiadores de yerba; para facilitar y «legitimar» sus incursiones en busca de cautivos kaynguá, Epilig propuso al gobierno de Asunción una expedición conjunta para una definitiva «pacificación-exterminación» de los guaraní monteses (H-24, núm. 1); el proyecto no prosperó. Los buscadores de nuevos yerbales penetraron en la zona entre los

ríos Acaray y Monday, una selva cerrada de 80 leguas, sin descampados; dieron la noticia de este Mbaeverá o Mboreviretá a los misioneros jesuitas. Recién en su tercera exploración, el padre Dobrizhoffer logró comunicarse con los representantes de tres comunidades. Los de Mbaeverá conservaban las pautas de la antigua vivencia neolítica: pequeñas casas comunales albergando a la macrofamilia de unas 60 almas, al parecer con ocho «fuegos» según ocho «aberturas-puertas»; la práctica de la poligamia como factor de prestigio social; el entierro en urnas funerarias, el dato más tardío de esta costumbre. Las mujeres usaban como vestimenta una especie de «tipoy»: «un género blanco que ellos se fabrican de la corteza del árbol pindó. Si se bate esta corteza, se seca y se forman pequeñas fibrillas cual lino, las cuales se hilan para telas» (Dobrizhoffer, I, 159-161). La presencia del chamán era parte de su vivencia, necesitado y temido, pudiendo hacer «desaparecer las enfermedades y aún la muerte, que presagian lo porvenir, causan inundaciones, que presagian tempestades, que se transforman en tigres». No faltaban violencia y magia negra; Tupanchichú se jactaba de los cráneos de quienes él mataba; él mismo envenenó al viejo cacique Roy, pues éste manifestó que estaba dispuesto a aceptar «la cruz-reducción»; en todas las pequeñas comunidades, el chamán ejercía un verdadero «poder», basado en temor y magia. Esta pauta cultural de los mbaeverá-guaraní a mediados del siglo XVIII interpreta a un grupo guaraní cerrado e independiente, contrastando con los tarumá-guaraní, quienes habrían tenido más contacto con algunos fugitivos de los antiguos pueblos «cristianos».

La expansión de la sociedad ecuestre mbayá-guaycurú y la desmoralización económica de la provincia

Los eyiguayegi-mbayá norteños mantenían estrechas relaciones con los taquiyiqui sureños, participando con sus tropillas de guerreros en los asaltos conjuntos a las estancias criollas. Los mbayá podían ejercer «el oficio de guerra» —como hablan los documentos de la época—, porque disponían de una economía subsistencial asegurada por su alianza tribal con los cultivadores chané-arawak, sus vasallos tributarios precolombinos. Los chané conservaban la organiza-

ción socioeconómica propia de sus aldeas, pero muchos servían en los «dimigi-asientos» de sus «señores», voluntariamente o por la misma obligación de «parentesco social». Según el «pacto de vasallaje», un cacique mbayá casado con «una mujer de linaje» chané adquiría el tácito derecho sobre la producción y el gentío del cacicato de su mujer; la conciencia de este «señorío» fomentaba la ideología «guaycurú», centrada en la volición colectiva de «hartura, salud, victoria» (Lozano, 1911, 74). Los mbayá convirtieron la superioridad étnico-guerrera en una dominante postura sociopolítica; la adopción del caballo y el desarrollo de la clase de «guerreros-jinetes» indujeron a la formación de una sociedad ecuestre estratificada, acondicionada por una «economía botinera».

El abandono de la provincia de Xerez, la caída de la villa de Santiago y la falta de una dominación colonizadora de estas tierras norteñas contribuyeron a la expansión ecuestre de los mbayá. Las incursiones bandeirantes provocaron el desbande parcial de la provincia de Itatí-Guaraní, trasladándose los pueblos de San Ignacio de Caaguazú y Santa María de Fe por etapas hacia el sur (Pastells, II, 125). Los mbayá-guaycurú aprendieron de los bandeirantes el valor de cautivos como «esclavos de trabajo», un nuevo motivo de la ostentación del «señorío»; sabían apreciar las ventajas de la orilla oriental del río Paraguay: caballar cimarrón y extensos palmares de «namogoligi», ofreciendo la palma «mbocayá» (*Acrocomia totai Mart.*) un aprovechamiento mayor que la palma chaqueña «caranday» (*Copernicia cerifera Mart.*); y los mbayá eran esencialmente «eyigua-yegi-gente del palmar». En 1661, los mbayá atacaron las reducciones itatines desplazadas, apenas un año después de la revuelta de Arecayá, y se llevaron todo el botín posible (H-24, núm. 1). La expedición punitiva bajo el mando de L. Ortega de Vallejos, enviada de Asunción en prevención de los ataques mbayá a los pueblos norteños de Guarambaré, no tuvo mayor éxito; hubo algunas escaramuzas con los grupos «guaycurú» en la desembocadura del río Apa; el propósito de la milicia criolla consistía en atacar cualquier toldería «india» hallada y destruirla para imponer «la medida del temor». En la banda chaqueña del río Paraguay se levantaron oficial y nominalmente seis efímeros «fuertes»: Ángeles Custodios, Confuso, Finado, Espartillar, Presentación y San Andrés, al parecer entre los ríos Verde y Salado, pero sin poder mantener a la guardia (H-27, núm. 1).

Los mbayá preparaban entretanto la ocupación de las tierras-palmares de la orilla oriental; los pueblos norteños de Ypané, Guarambaré y Atyrá se vieron amenazados; las estancias de sus pueblos robadas y muchos pueblerinos de Atyrá muertos o cautivados (Acta Cab., 3-VII-1673). Los pueblos guaraní se desbandaron, emprendiendo el largo camino hacia Asunción, donde fueron reasentados en la comarca central y cordillerana. Los eyiguayegi-mbayá ocuparon las tierras del Paraguay oriental desde el río Miranda hasta el río Jejuí; las bandas mbayá emigraron a la otra orilla, conservando algunos cacicatos en la orilla chaqueña para el mismo control de las aldeas chané y para el libre paso de incursiones entre las tribus chaqueñas pedestres. Los nombres guaraní tradicionales de los ríos de la orilla oriental se cambiaron por los apelativos guaycurú. El río Jejuí se convirtió en río Matilipi, río divisorio entre el dominio mbayá y el dominio criollo-provincial; según el padre Sánchez Labrador, el río Matilipi «divide las tierras de los guaycurú de los españoles, término que en la merced real señaló José Martínez Fontes, gobernador del Paraguay, y antes había determinado el mismo lindero su antecesor don Jaime de San Just» (I, 133-134). El río Ypané-Miri se convirtió en Niguigi Eliodi, nombre dado a una clase de juncos; el juncal de las orillas de este río servía ventajosamente a los mbayá, cuando tenían que retirarse perseguidos por alguna expedición punitiva; el río Ypané-Guasú se volvió «Bidioni Taloco», «nadadero de los hormigueros»; dos ríos conservaron siempre su nuevo apelativo guaycurú: río Apa y río Aquidabán, la zona tenazmente defendida por los apacachadegodegi-mbayá hasta la época del doctor Francia.

La «conquista» ecuestre eyiguayegi-mbayá del Paraguay oriental constituyóse en una verdadera determinante económica para la provincia. El «peligro guaycurú» no se identificaba solamente con «robo de caballar, cautiverios y matanzas», sino también con la «pobreza de la provincia», resultando la defensa criolla inoperante o ineficaz (Súsnik, 1971, 42). El proyecto de contrarrestar la ola de incursiones ecuestres a los valles criollos al sur del río Manduvirá mediante una población compacta nunca prosperó por oponerse al mismo *ethos* vivencial de la época; los criollos eran reacios a las poblaciones o villas rurales aglomeradas, pues les recordaban a los «táva» de los guaraní, faltos de la libertad sociopolítica. El hacendado quería disponer de su «hacienda autónoma», el granjero y el campe-

sino se apegaban a los valles de la cordillera, y el yerbatero deseaba trajinar libremente. En tales circunstancias, los mbayá-guaycurú ecuestres nada tenían que temer del «poder ecalai-español».

En 1671, los guaycurú sureños asolaban las estancias y chacras en los valles de Tacumbú, Lambaré y Guarnipitán; no se trataba sólo del botín, sino también de venganzas con matanzas e incendios. Los taquiyiqui querían seguir siendo «intocables» en su orilla chaqueña y los criollos buscaban «la paz fronteriza», mediando siempre el interés de trueques. Al gobernador Rege de Corvalán mismo se le reprochaba «el comercio» con los taquiyiqui, pero también un trato personalista con ellos, amenazándolos con degüellos y castraciones si incurrían en desmanes. El padre Sánchez Labrador culpaba a todos los criollos de ir realizando trueques importantes, enviando a la orilla chaqueña caballos y yeguas: «Los españoles por sus intereses fomentaban con armas y caballos a los eyiguayegis» (II, 75); las bandas guaycurú norteñas y sureñas proseguían con sus malones en los valles comarcanos.

Los taquiyiqui se volvieron más osados con el éxito de los norteños mbayá; al divulgarse la voz de un «posible ataque guaycurú» a la misma ciudad de Asunción, el gobierno de Rege de Corvalán decidió infligir a los guaycurú sureños un castigo ejemplar, previa licencia eclesiástica de una «guerra ofensiva»; se recurrió al ardid de una fingida boda del teniente gobernador José de Ávalos con la hija de uno de los principales caciques taquiyiqui; a traición fueron acuchillados 300 hombres guaycurú que concurrieron a la ciudad, debiendo simultáneamente la milicia criolla atacar las tolderías de la orilla chaqueña; los guaycurú nunca olvidaron esta matanza etnocida en la noche de San Sebastián del año 1678 (Aguirre, II, 433, 437). Los taquiyiqui sureños se desintegraron como unidad sociopolítica; los sobrevivientes se integraron a las bandas norteñas de los eyiguayegi; su hábitat entre el río Verde y el río Pilcomayo fue invadido por otros ecuestres, lengua-juiadgé y sus «confraternizantes» enimagá, quienes continuaban con la misma hostilidad a la periferia criolla.

Los miembros del cabildo de Asunción, hacendados-encomenderos todos, manifestaron mucha preocupación por la seguridad económica de la provincia; ocurría una fuga masiva de los pobladores de los valles de Salinas, Tapuá-Guasú y Campo Grande, donde

en aquel tiempo se hallaban «las tierras más pingües de esta provincia» (H-34, núm. 2) y cuyos pobladores resultaban ser los mejores contribuyentes en socorros con armas, caballos y gente. Al comenzar el gobernador Díez de Andino su segundo gobierno, las estancias y granjas en la comarca central se hallaban despobladas, quedando sin efecto los fuertes de San Roque, San Sebastián, San Gerónimo de Tacumbú y San Buenaventura. El objetivo principal de los incursionistas era el valle de Capiatá (Acta Cab., 24-IX-1684); las «correduríias» —expediciones— eran periódicas en los años de 1684 a 1688, limitadas a la banda oriental del río Paraguay, en gran parte estériles e ineficaces.

El gobernador Francisco de Montforte convocó en 1688 una junta de guerra; la expedición de 60 milicianos bajo el mando de Rojas Aranda, persiguiendo a los guaycurú por cinco días, fracasó por agotamiento de la caballada; los jinetes mbayá, por el contrario, siempre llevaban consigo tres o cuatro caballos de remuda veloces y domados de tal manera que resultaban inútiles para el uso de los criollos. En dicha junta de guerra, R. Vallejos Villasanti rechazó la utilidad de tales «guerras ligeras expedicionarias» contra los mbayá ecuestres, quienes siempre empleaban su táctica de «retiradas-huidas», disponiendo de amplias zonas libres; proponía una «verdadera guerra», con 400 milicianos, 600 auxiliares guaraní y suficiente abastecimiento de víveres para la tropa, para reconquistar de esta manera las tierras mbayá desde Aguaranambí hasta Caaguazú (H-37, núm. 3); se combinarían las milicias de Asunción y de Villarrica, penetrando desde Caaguazú por el río Jejuí hasta el núcleo de las poblaciones mbayá; el fuerte de San Blas de Caaguazú resultó sólo nominal. Juan de Vargas Machuca penetraba por los campos de Aquidabán hacia la ribera del río Paraguay; la táctica criolla fue equivocada; los mbayá y otras tribus ecuestres siempre atacaban o contraatacaban en formación de pequeñas tropillas-guerrillas, usando sus tradicionales ardides de acoso continuo y dispersivo. La expedición criolla comenzó a dispersarse bajo el pretexto de «la incapacidad de la tierra y gran fragosidad, espesuras de montes, palmares y espinales, ríos pantanosos, incapaz de poderse mantener ejército en ella» (ibídem, 123). Contra las armas de fuego de los ecalai, los mbayá oponían su destreza a caballo, agarrándose con la mano izquierda a la crin del animal, acostándose a lo largo del mismo y

cuando tenían a su alcance al enemigo, se erguían y atacaban con la lanza con punta de hierro.

Fracasado el plan criollo de la «reconquista» de las tierras norteñas, los mbayá-guaycurú quedaron como dueños absolutos por un siglo con abundantes palmares, cazaderos potenciales y pasos incursionistas libres; los «napiog-cementerios» fijos simbolizaban el viaje de famosos capitanes-jefes muertos de estrella a estrella, apareciendo como jinetes, incitando a nuevos asaltos y prediciendo grandes victorias «botineras» (H-80, núm. 2). Se mantenía viva la violencia adquisitiva, siendo fácil organizar tropillas con 200 hombres y 500 caballos.

Hacia finales del siglo XVII, las pautas socioculturales de los eyiguayegi-mbayá adquirieron ya su faceta definitiva; con la práctica incursionista surgió la acumulación de dos nuevas adquisiciones: caballos y cautivos; cada joven guerrero trataba de demostrar su valía mediante la posesión de caballos y de cautivos; la «cultura de la economía botinera» se convirtió en una necesidad individual y social. El botín no se «repartía», como era la antigua pauta, y el cazador tenía derecho a quedarse con «su presa»; el «agarrador» directo de «la presa» —caballo, cautivo o escalpe— era su «propietario», si bien existía la solidaridad comunal expresada en la «prestación» voluntaria; se ponían marcas individuales a caballos y a objetos metálicos, y se traspasaba a los hijos los cautivos-esclavos. Cada participante guerrero llevaba consigo los caballos necesarios de su posesión o pedía prestados a los miembros de su grupo doméstico; los cacicatos y las bandas poseían en común sólo el caballar usado en la guerra contra los ecalai o en las incursiones entre las tribus pedestres.

Los cautivos, fueran del origen étnico que fueran, formaban su clase social; los cautivos recién incorporados considerábanse potencialmente enemigos, dañinos y foráneos «que no hablan», una discriminación socio-lingüística. La segunda generación de cautivos, ya nacida en el mismo «doigi» de su amo, adquiría la situación de «nibotagi-los que trabajan», siervos asociados a cualquier actividad que carecía de carácter socioceremonial; empero, siempre eran vendibles y permutables. Los mismos miembros de la clase de comunes, de origen mbayá, poseían algunos «nibotagi» para no caer en la «vergüenza social» de trabajar; las relaciones matrimoniales

entre los mbayá y los «esclavos» deshonraban a los miembros de la clase cacical, siendo vergonzosas para los mismos comunes.

Todas las tribus ecuestres, guaycurú, eyiguayegi-mbayá, abipón y mocoví se estructuraron a base de una «clase cacical o lideral», con el implícito derecho a la etiqueta social. La clase lideral manifestaba algunas características propias entre los mbayá a causa del vasallaje de los chané-guaná y de la integración clasista de los «nibotagi». Los mbayá diferenciaban fundamentalmente entre un «aginaga», hombre de prestigio, y un «uneleigua», hombre común, «plebeyo»; solamente el primero podía ser también un «oquilidi-señor» de un cacicato chané vasallo. En la sociedad ecuestre mbayá existía una estratificación social no basada en la «acumulación del botín», sino esencialmente en pautas de comportamiento: un «aginaga» tenía que demostrar siempre reciedumbre, serenidad y virilidad; un «uneleigua» era sujeto de pautas de conducta guaycurú generales, siendo tolerada hasta su «irascibilidad»; esta premisa psicosocial se proyectaba en la misma vivencia socioeconómica.

El linaje constituía la antigua base social de los guaycurú; sus jefes eran caciques guerreros, líderes de las mudanzas agresivas y garantes del bienestar de su comunidad; eran considerados «elégi-distinguidos», o «capitanes por sangre» según el misionero padre Sánchez Labrador (II, 18). La conciencia «cacical» del linaje era casi «institucionalizada», y los «elégi» siempre apelaban a sus prerrogativas socioceremoniales; podían ser jefes de una «capitanía niyolola», gozar de distinciones ceremoniales, con sus secuaces flauteros y tamborileros, dirigir grandes convocatorias guerreras y organizar tropilla de caza colectiva y de asaltos a las estancias. Los «elégi» tenían derecho a establecer su propia «capitanía», una casa comunal que albergaba y unía a parientes, a comunes arrimados, al servicio «niyolola» y a cautivos-siervos. La relación conceptual que unía a los «cacicales-liderales» y a los «comunes» se reflejaba en el rito de «mellizos sociales»: al nacer el hijo del «elégi», otro hijo recién nacido de la clase de los «icatinedi-comunes» era puesto al lado del primero, adquiriendo la situación de «capitán por mérito», un título que podían adquirir también los guerreros destacados. Mediante dicho rito, el cacique se convertía en el «padre social» de los comunes, manteniéndose de esta manera la cohesión social entre «capitanes por sangre» y «capitanes por mérito» (Súsnik, 1971, 56).

Después de la ocupación de las tierras del Paraguay oriental, algunas de las bandas parciales de los mbayá se desplazaron definitivamente a la orilla oriental; cada banda era denominada por alguna característica local de su hábitat o por algún accidente histórico, influyendo en el desarrollo cultural adaptativo. Los apacachodegodegi, «los de la tierra de avestruces», fueron los primeros emigrados del Chaco, ocupando la zona entre los ríos Jejuí y Apa, sin perder su antiguo derecho sobre el cazadero chaqueño; eran los incursionistas ecuestres más audaces, «terror» de los criollos y de los guaraní monteses. Los lichagotegodi, «los de la tierra colorada», se asentaron entre el río Apa y el río Blanco, pero explotaban también los algarrobales de la orilla chaqueña. La banda de los eyibegodegi, «los septentrionales», con asientos en ambas orillas, se caracterizaban por su espíritu belicoso-provocativo, contando con un gran potencial de «comunes-guerreros». La banda de los «cadiguegodi», conocidos bajo el nombre de «caduveos» —los únicos mbay sobrevivientes hoy—, poseía por mucho tiempo sus tierras en el Chaco, emigrando tardíamente un grupo hacia la orilla oriental.

En la primera mitad del siglo XVIII, los mbayá lograron el máximo de su dominio incursionista; todas las bandas poseían sus «pasos libres» para la búsqueda del botín y para sus retiradas. Desde la orilla chaqueña, las «entradas» se dirigían a los caitpotorade-chamacoco pedestres, que eran cautivos muy estimados; desde la zona de los ríos Ypané y Jejuí iban a los bosques de los kaynguá-monteses; no desaprovechaban algunas incursiones a los pedestres del Mato Grosso; al fundarse las reducciones en la provincia de los chiquitos, los mbayá fueron atraídos por las nuevas estancias. La acumulación de tantos cautivos tenía su «mercado»; los mbayá norteños toldeaban con frecuencia en cercanías de la ciudad, núcleo de los trueques criollo-indios; según el bando del gobernador Echauri del año 1736:

> los Yndios guaycurús han acostumbrado vender algunos Yndios y con la codicia de lo que les dan han ido a hacer guerra y han muerto mucha gente que lo mismo han hecho y podrán hacer naciones, y aún españoles perdidos acostumbraban sacar y hurtar Yndios y traerlos de unas partes a otras y venderlos en la misma color (H-118, núm. 9).

La extrema falta de la peonada en aquel período contribuyó sin duda al «ventajoso trueque».

Las poblaciones provinciales seguían siendo la fuente de adquisiciones violentas del caballar y mular; el gobernador M. de Robles encargó en 1707 a S. Fernández Montiel emprender una «jornada»; el rumbo expedicionario llevaba desde Curuguaty hacia los campos de Aquidabán y río Paraguay; los mbayá observaban sus pasos, rodeando luego a los criollos con un cerco de fuego, a manera de la antigua caza de roedores (Aguirre, II, 478). Despoblada la zona criolla tradicional del río Manduvirá, los pasos hacia las estancias de los pueblos altos, Atyrá y Tobatí, quedaban libres. Los bandos gubernamentales ordenaban a los pobladores criollos fugitivos «restituirse a sus valles» y, de este modo, defender «los pasos de entrada de los ecuestres», pero no fueron obedecidos (H-119, núm. 4); el mismo gobernador Echauri tuvo que reconocer también la absoluta ineficacia de los «presidios costa arriba», porque los mismos milicianos «se excusan de asistir y concurrir a sus funciones militares» (ibídem, núm. 6). Era una época difícil para los provinciales; psicológicamente los dominaba «el peligro guaycurú», imposibilitando una defensa planificada; el miedo a una «matanza-cautiverio» los llevaba al desamparo de «casas y chacras pobladas y sembradas, abandonándolas todos con aceleración, retirándose al centro de la provincia». Se concentraban estancieros, granjeros y «arrimados» en los valles seguros de Pirayú, Itaú, Yvycuí, Piribebuy, Curupay y Yataibú; se comisionaban los alcaldes de Santa Hermandad para obligar a los refugiados a volver a sus tierras; así es comprensible que en la segunda fase de la Revolución Comunera, los criollos no luchaban tanto por los «brazos indios» como por las tierras seguras al sur del río Tebicuary.

Los eyiguayegi no desaprovecharon la entrada de los portugueses hacia Cuyabá de Mato Grosso; los mbayá y los payaguá se aliaron, entablándose asaltos guerrilleros en la desembocadura del río Tacuari a todas las embarcaciones portuguesas de tránsito. A los eyiguayegi les interesaba la provisión de «ludayo-metal»; necesitaban hachas y cuchillos de metal para cumplir con sus obligaciones de reciprocidad con sus vasallos cultivadores chané, y hierro para las puntas de sus lanzas; pero aun más ambicionaban poseer «capilque-que-la plata» para poder fabricar sus adornos ya que éstos simbolizaban el prestigio socioceremonial. Los mbayá adoptaron la metalistería, si bien conocían solamente la técnica de martilleo, no siendo su

fragua más que «una hoguerita encendida en el suelo» (Sánchez Labrador, I, 187). Todavía a finales del siglo XIX, una pequeña aldea de los caduveo-mbayá en Nalique poseía su «choza-taller» para herrería y platería (Boggiani, 1895, 196). El interés por «ludayo» determinaba estas primeras relaciones hostiles de los eyiguayegi-mbayá con los portugueses matogrossenses; cuando los paulistas fundaron una población en la desembocadura del río Mbotetey-Miranda en 1740, los mbayá la atacaron y destruyeron en defensa de sus propias correrías ecuestres en dicha zona.

La piratería fluvial de los payaguá y la inseguridad del transporte provincial

Cuando los mbayá-guaycurú iniciaron su expansión incursionista, los canoeros payaguá explotaban hábilmente sus desplazamientos, participando como aliados en sus asaltos o también acercándose a los centros de trueque con fines pacíficos. Cuando alguna expedición marchaba en persecución de los ecuestres, los payaguá aprovechaban astutamente tales situaciones, atacando a los poblados criollos. Las Actas del Cabildo de Asunción contienen noticias periódicas sobre «la amenaza payaguá» a la misma ciudad, rumores propalados a veces por los caciques rivales guaycurú para despistar al gobierno y proteger a sus propios malones (Acta Cab., 11-IX-1670). Los canoeros evuevi aplicaban su astuto juego de traición también a los lengua-enimagá, cuando ellos ocupaban el hábitat de los guaycurú sureños e incursionaban en la orilla criolla del río Paraguay. Cuando el gobierno organizó la expedición contra «el peligro lengua-enimagá», los payaguá prestaban sus canoas a los milicianos para el cruce del río Paraguay; pero, las agujereaban antes, cubriendo las aberturas con disimulo; estando en medio del río, las destapaban y mataban a los criollos con sus mazas o los ahogaban violentamente (Aguirre, II, 450). Se repetían los bandos de los gobernadores, ordenando «correrías por el río contra los payaguá», pero éstos nunca cambiaron su conducta: «Los payaguás estuvieron tan atrevidos y tan inútiles nuestros fuertes, balsas y canoas que no hallaron embarazo para sus correrías» (H-34, núm. 6).

Las paces periódicas de trueque implicaban la presencia de al-

gún asiento payaguá en las cercanías de la ciudad; cuando los hombres se acercaban al «mercado asunceño», solían presentarse con su pintura corporal «imitando la chupa, calzones y medias», con su camiseta «quiyapi» y no faltaban los adornos lobulares de plata, hechos de cálices robados (H-100, núm. 6). La optimista actitud frente a la vivencia inducía a los evuevi a una «imitación de los criollos», pero con conciencia de su individualidad étnica; tal conducta no estaba exenta de una ridiculización autosuficiente del grupo de unos 50 hombres-truequistas, sabiéndose protegidos por su fama de «piratas asaltantes» y por la presencia de sus canoas guerreras en alguna isla cercana del río Paraguay. En una tentativa hostil bajo el gobierno de Montforte, los payaguá perdieron muchas canoas (H-4, núm. 2), lo que los obligaba a retirarse por un tiempo al sitio, donde abundaban árboles de «timbó» (*Enterolobium timbauva*), de cuyos troncos fabricaban sus canoas monóxilas; los mercados de Tacumbú y Mburicaó hallábanse, entretanto, libres de amenaza de trueques violentos. En los años 1697 y 1698, los payaguá volvieron a merodear por los valles de Tapuá y Lambaré; su hostigamiento continuo quedaba impune; las guardias de los presidios no ofrecían gran resistencia por hallarse «todos divertidos en sus chacras y ocupaciones de su convivencia», buscando su mantenimiento subsistencial (H-42, núm. 5); inútiles eran también los reclamos del gobernador Rodríguez de Cota para que los encomenderos se responsabilizasen por las guardias en los fuertes y cumpliesen con su deber de defensa.

En los primeros decenios del siglo XVIII, los evuevi manifestaron su máximo *ethos* canoero, favorecidos por las mismas condiciones provinciales: se intensificó el tráfico de las embarcaciones criollas y misioneras hacia las provincias sureñas, los portugueses iniciaron sus entradas fluviales hacia Cuyabá y los jesuitas realizaban sus viajes exploratorios por el río Paraguay para establecer una comunicación directa entre las misiones del Paraná y Uruguay y las misiones de Chiquitos. Se acentuó la agresividad adquisitiva de los payaguá; se enfrentaban despreciativamente con los criollos pobres y con los guaraní pueblerinos, violentamente con los esclavos negros y altivamente con los capitanes de milicias. Hacia el año 1710, los payaguá se nucleaban en tres asientos más permanentes: el tradicional a la altura de Arecutacuá por ventajas de asaltos-trueques; el sureño en la confluencia del río Pilcomayo y el norteño en la confluencia del río

Verde; de esta manera se aseguraban el libre desplazamiento fluvial, el dominio del tráfico de embarcaciones y el control de la «orilla criolla». Se opusieron tenazmente al proyecto de comunicación entre las misiones y la provincia de Chiquitos, matando a cuatro misioneros jesuitas en su viaje al alto Paraguay; el padre Arce pretendía llevar a un grupo payaguá para «visitar» o «establecerse» en las misiones; el cacique Cuatí empleó el ardid de astuta dilatación, pero otro cacique apóstata mató al misionero (Fernández, II, 110): «Ellos, además de ser piratas en los ríos, en los caminos, por tierra, son homicidas y ladrones». Los jesuitas, como el padre Diego de Hase, solían reconocer «la irreductibilidad de los payaguá», incluyendo las experiencias que tuvieron con algunos individuos admitidos al colegio (H-97, núm. 10).

Los evuevi asaltaban las embarcaciones criollas que con mercaderías venían remontando de Corrientes a Asunción; mataban a la tripulación, si los remeros eran los guaraní, pero reservaban a cautivos criollos para obtener un buen rescate; se apoderaban de las mercaderías y quemaban los cascos; eran frecuentes los asaltos a las embarcaciones misioneras y la muerte de varios jesuitas viajantes (Aguirre, II, 472). El abordaje payaguá de las embarcaciones seguía siendo peligroso durante unos veinte años; el tráfico fluvial era amenazado por la movilidad de los canoeros desde el alto Paraguay hasta el río Paraná inferior. No obstante, los payaguá no adoptaban bienes culturales foráneos ni desarrollaron clases sociales; el botín de asaltos era destinado a trueque inmediato; «adquirían» violentamente y «trocaban» pacíficamente, tratando de obtener solamente lo que deseaban para sí o para el trueque con otras tribus, particularmente alto-paraguayenses; el trueque constituía una verdadera obsesión de estos piratas-canoeros como el caballar para los ecuestres mbayáguaycurú. Su control social rechazaba conscientemente todo lo «nuevo», lo anormal, lo foráneo a su pauta cultural tradicional; el prestigio social dentro del grupo tribal se basaba en el concepto de «chiguta», hombre que pasó por el rito de escarificación, participaba de «la fiesta de puños» —una lucha competitiva intratribal—, llevaba el famoso «copete» de canoero-guerrero, poseía su «arganok-canoa» y fumaba la pipa comunal, símbolo de la cohesión social; un individuo que manifestara un «trato personal» con los criollos perdía su prestigio y era públicamente apaleado por su propia gente

(Aguirre, II, 43). La cohesión social del grupo aseguraba la formación de flotillas de canoas guerreras o de traficantes de rescates; el «achar-cacique» debía ser un hábil organizador flotillero y con suficiente prestigio para poder reunir a sus hombres para la fabricación colectiva de canoas.

La población criolla manifestaba una doble conducta frente a los evuevi-payaguá, especialmente después de la práctica payaguá de abordaje de las embarcaciones que venían con las mercaderías; se condenaba a «los canoeros» y se recibía en amistad a «los truequistas». A la llegada de las canoas de trueque surgían verdaderos desórdenes en la misma ciudad; la provincia se hallaba empobrecida y necesitada; por la orilla del río merodeaban «los criados y criadas, familias y damas, personas de esta ciudad» para amigarse con los payaguá «con el motivo de rescates, trueques y cambios (H-98, núm. 1). Los intereses mismos inducían a desmanes, y fueron los mismos indios quienes a veces se quejaban de fraudes y engaños, frecuente causa de posteriores venganzas. Por otra parte, el gobernador y el cabildo también se interesaban por el trueque, sin considerar el origen de las mercaderías, y querían establecer un orden, «concentrando» el mercado payaguá directamente en la ciudad y prohibiendo a los indios desembarcos libres en Arecutacuá, Peñón y otros sitios acostumbrados; esta situación conflictiva se describía en los documentos como «una pálida amistad» con los payaguá.

El gobernador Reyes de Balmaceda, quien con su actitud gubernametal desató el comienzo de la Revolución Comunera, convocó a algunos caciques payaguá para imponerles la prohibición de «entradas libres» a título de trueques, prometiéndoles, empero, la libertad y la vigilancia del «mercado asunceño» (H-98, núm. 1). Prosiguiendo los payaguá con sus abordajes de embarcaciones, el gobernador los acusó de «traición», violando los permisos que se les concedían para su «comunicación»; la declaración de ser irreductibles tácitamente justificaba una reacción ofensiva punitiva. El gobernador Reyes de Balmaceda aplicó un drástico castigo al grupo payaguá que toldeaba frente al presidio de San Ildefonso de Arecutacuá, provocando una verdadera masacre. En la pesquisa, levantada por Antequera y Castro, se acusó al gobernador de directo etnocidio: «Había matado mil personas de indios, acción la más sensible por estar amparados bajo el Real nombre» (H-118, núm. 5). El verdadero plan del gobernador

consistía en un traslado masivo de los payaguá a las misiones jesuíticas; esto significaría no solamente una sujeción de los canoeros, sino una directa deculturación ya que los payaguá deberían abandonar su pauta «canoera» y volverse «cultivadores sedentarios»; algunas familias payaguá cautivadas fueron en realidad enviadas a las misiones; los padrones anuales de los pueblos misioneros indican en este período un alto número de apellidos foráneos, pero éstos bien rápido figuraban como «indios fugitivos». Los payaguá seguían recorriendo el río simpre en busca de sus oportunidades; el mismo Antequera y Castro ordenaba «recorridas punitivas» (H-100, núm. 2). Bajo el gobierno de Barúa, el cabildo estableció la norma de un paraje fijo para el desembarco de los payaguá y se les prohibía entrada libre a lo largo de la costa oriental del río Paraguay o cualquier trato de trueque fuera de dicho centro; a los infractores españoles se imponía la multa de ocho pesos y a «los criados guaraní» la pena de 50 azotes en rollo (H-98, núm. 1).

En el alto Paraguay, los sarigué-payaguá se hallaban en continuas escaramuzas competitivas con los canoeros guasarapo, pero mantenían su control sobre las tribus ribereñas, a las cuales prestaban su servicio de «guardianes fluviales» hasta el río Miranda; con los «humos» avisaban de cualquier movimiento extraño de criollos o de otro grupo étnico hostil: «Por lo cual en todo aquel contorno son los payaguá tenidos en grande estimación, que les es de mucho provecho, por lo que les dan tabaco, cueros, telas y vituallas» (Fernández, I, 184). El asiento portugués de Cuyabá y su aprovechamiento minero ofrecieron a los sarigué nuevas oportunidades para sus asaltos económicos; en 1720, Pires de Campos informaba sobre la inseguridad de la zona de Tacuarí-Mbotetey, donde los payaguá se emboscaban en los recodos de los ríos; los documentos portugueses abundan en referencias a los «temidos payaguá», «enemigos fluviales de sus flotillas» (Martius, 225). En 1727, los canoeros atacaron la flota portuguesa de 30 embarcaciones, recurriendo a su táctica acostumbrada de camuflaje en camalotes y recodos, sirviéndose de las mismas canoas como escudos contra las armas de fuego (*HGBP*-X/2, 35). Inútiles resultaban expediciones portuguesas para la «desinfestación» de los malones indios; dos jefes, los caciques Cuatí e Yparú, dominaban la movilidad (Quiroga, 72); la tripulación negra de la flota portuguesa no ofrecía resistencia suficiente; los cautivos

fueron provechosamente vendidos en Asunción. El asalto más importante ocurrió en el año 1730; fue el desastre de la flota portuguesa bajo el mando de S. Pinto Monteiro y el oidor A. Lanhas Peixoto, con 400 personas entre blancos, negros e indios, que transportaban 60 arrobas de oro para San Pablo. Los payaguá destruyeron 23 embarcaciones y se apoderaron de unas once arrobas de oro (ibídem, 49); el cacique Cuatí organizó la flotilla de canoas de trueque, viajando hacia el mercado asunceño con todo el botín y provocando cierto alboroto entre los criollos por la repentina afluencia de «arrobas de oro» (H-118, núm. 9). Cuatí estableció el precio de rescate por los cautivos, diferente según la situación sociorracial de los mismos. Los payaguá no mostraban interés mayor por el oro, lo derrochaban en realidad, pagando con unas once onzas de oro, cualquier pedazo de tela de bayeta; para ellos, el oro era «un metal» sucio en contraste con la plata, «el metal brillante como el espejo», capaz de contrarrestar mágicamente cualquier interacción de los espírtus malignos; los criollos se quejaban de su sentido de regateo exagerado: «No se contentan sino con plata labrada, armas, lanzas, hachas, cuñas, y otras cosas que se les antoja el pedir con gran osadía». La actividad del abordaje volvió a concentrarse en el sur a causa de las expediciones punitivas de los portugueses; ambos grupos subtribales, los sarigué y los siacua, comenzaron después a planificar conjuntamente sus asaltos fluviales.

El potencial humano y económico de los pueblos y de las reducciones

Los tres «táva» centrales, itá-yaguarón-altos, experimentaron en este período la fase aculturativa más eficaz, siendo activa la convivencia criollo-guaraní por intereses comarcanos, conchabos y servicios de mita; las pláticas rebeldes del obispo Cárdenas se escuchaban desde el púlpito de Yaguarón; en Itá y Altos se refugiaban algunos comuneros al experimentar el revés revolucionario. El pueblo de Altos siempre tenía una eficaz administración por disponer la misma Hacienda Real y la gobernación de encomiendas de mitayos oriundos de este «táva»; los guaraní solían emplearse voluntariamente como conchabados en el trajín fluvial. El pueblo de Yaguarón se

consideraba «rico» por suficientes estancias comunales; los pueblerinos se destacaban por su habilidad de tallistas en madera, plateros, herreros, pintores-doradores y músicos. Los de Itá tenían fama de «indios marineros», siempre dispuestos a abandonar sus faenas comunales y conchabarse de timoneros, baqueanos y simples remeros; la cerámica guaraní de Itá, hecha en la tradicional técnica en espiral, pero con la cocción en horno colonial, se exportaba a las provincias sureñas hasta la época del doctor Francia.

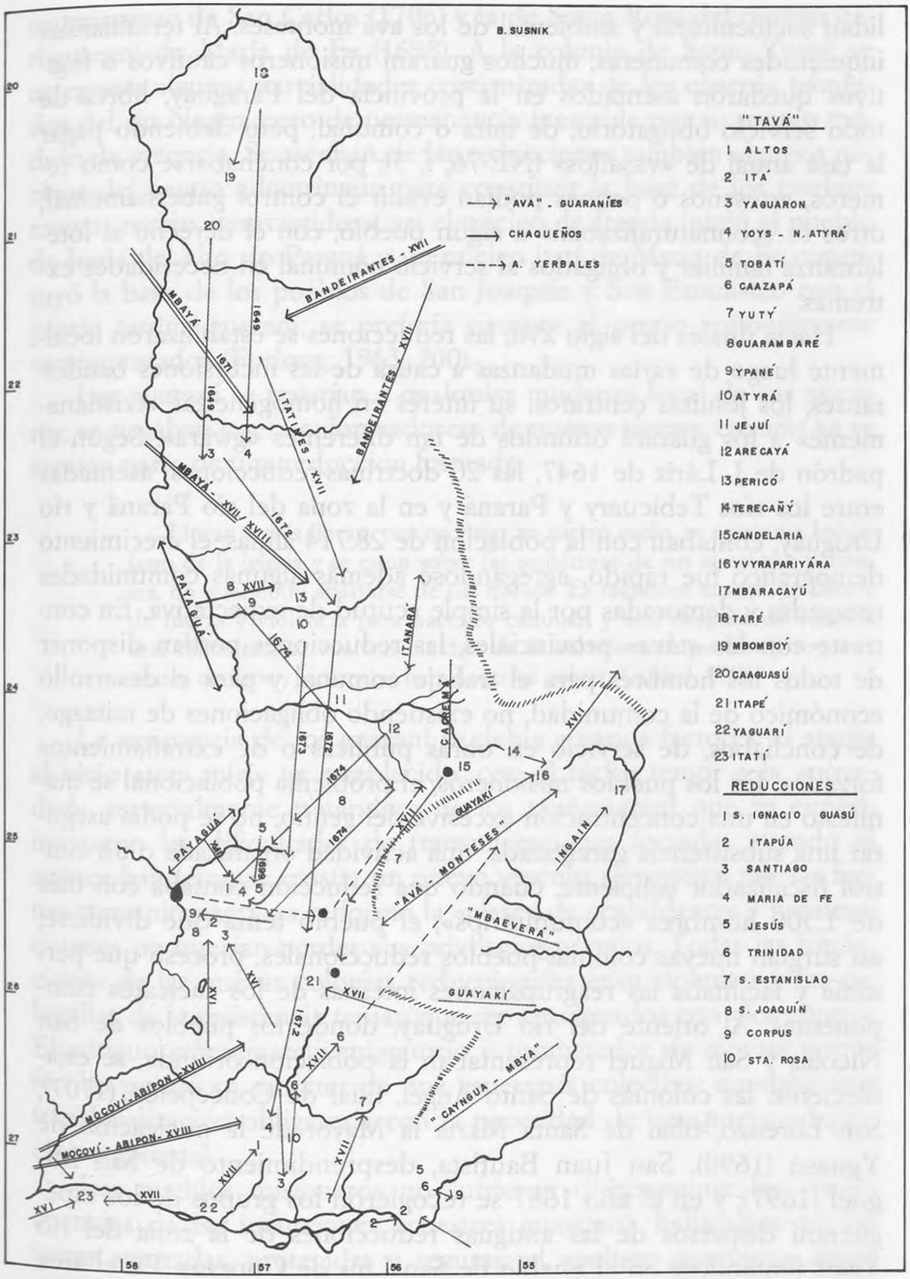
Considerando los padrones realizados en los años 1683 y 1699, el potencial demográfico de los tres «táva» consitituía el 43 por ciento del total de la población guaraní pueblerina; el padrón del año 1688 confirma para Itá 1.653 almas, Yaguarón con 1.359 almas y Altos, incluido el trasladado pueblo de Arecayá, con 1.200 almas (NE-313, 24). El cuadro sociodemográfico era siempre fluctuante, abundando los fugitivos y los inscritos como «ausentes», pero en realidad ocupados en conchabos libres, en obras públicas o prestando el servicio de mita; todos los censos de los pueblos, periódicamente levantados por los gobernadores, indicaban la inestabilidad familiar: mujeres casadas con o sin hijos abandonadas, mujeres solteras con hijos, siendo importante el porcentaje del mestizamiento. De estos tres pueblos nucleares procedían las solicitudes más frecuentes para el reconocimiento de la situación de «mestizo libre», con derecho «al traje español»; por lo general, los protectores de los naturales apadrinaban tales solicitudes o también las rechazaban (H-118, núm. 12). Los mismos mestizos ya adultos, si eran dignos de «mérito» como «gente de oficio», podían apelar a este derecho; el mestizo Ventura Cuyurú del pueblo de Yaguarón declaraba que en su calidad debía gozar de liberación de los trabajos comunales como «hijo de español reconocido»; por ser útil a la comunidad, la administración se resistía a reconocer su libertad (H-169, núm. 7). Los mestizos biológicos eran hombres libres en la provincia del Paraguay siempre que fueran reconocidos por «los padres españoles»; su discriminación fue más bien económica. Empero, abundaban también «mestizos indios», «mestizos sociales» no reconocidos que seguían ligados al sistema comunal del «táva», si bien con frecuencia dispensados del servicio de mita a título de «premio»; los administradores de los pueblos trataban de mantener a los guaraní en su acostumbrada posición etnosocial.

Los dos pueblos sureños, Caazapá y Yuty, representaban el máximo potencial de solvencia económica, disponiendo de grandes estancias y de sus propios yerbales bajo la administración franciscana. Los guaraní de ambos «táva» mantenían su originario carácter levantisco, pero también conscientes de su «nueva comunidad pueblerina»; rechazaban altivamente a los kaynguá-monteses, pero aceptaban alianzas con los «indios sueltos», fugitivos de la provincia o de las misiones, libres del servicio comunitario por no estar «connaturalizados» a un pueblo. Caazapá y Yuty poseían extensas tierras comunales, generalmente no todas explotadas por la administración, ofreciendo refugio a los guaraní fugitivos y a los mestizos sociobiológicos, «con traje indio», quienes solían casarse con las mujeres comunitarias de ambos pueblos (NE-392, f. 112). Desde los primeros decenios del siglo XVIII, estos guaraní «sueltos o libres» comenzaron a constituir una «población orillera» de los «táva», esencialmente agrícola. Los padrones oficiales confirman que Caazapá y Yuty componían un 30 por ciento del total de la población guaraní provincial, Caazapá con 1.443 almas y Yuty con 1.571 almas; había que considerar un alto porcentaje de fugitivos y ausentes y apreciar debidamente el bajo índice de natalidad; Caazapá se destacaba como el pueblo con más «premios» —incluida la exoneración del servicio comunal— para los matrimonios con muchos hijos.

Los pueblos norteños, Ypané, Guarambaré, Atyrá, Tobatí, Arecayá, sufrieron el impacto de la ocupación mbayá de la orilla oriental del río Paraguay en los años 1671-1673. Los pueblos eran comunalmente pobres, pero los guaraní se prestaban a conchabos libres; los de Atyrá solían mantener relaciones con los guaraní desbandados de los pueblos de Terecañy y Candelaria, las mujeres frecuentemente «connaturalizadas». Los de Guarambaré e Ypané evadían el servicio comunal, destacándose su preferencia por el servicio de mita en tácita expectativa de «premios» de parte de sus encomenderos. Los guaraní concentrados en Tobatí se manifestaban más rebeldes a causa de la obligación de servicio auxiliar en la construcción de los «presidios» defensivos contra los chaqueños; apoyaron la revuelta del corregidor Yaguariguay de Arecayá en 1659. Frente a la ofensiva de los mbayá-guaycurú, los pueblos norteños se despoblaron, dirigiéndose la primera retirada hacia los parajes de Itanará, Ytaú y Aruayá al este, donde subsistían precariamente: «Porque al presente

se están sustentando con palmas y palmitos de monte y algún pescadillo que cogen por aquel territorio» (Acta Cab., 4-XII-1673). A la voz del peligro de una invasión bandeirante, los pueblos retomaron su itinerario hacia el sur, donde fueron reasentados, conservando sus antiguos nombres y «santos patrones»; todos los pueblos recibieron el socorro en ganado, herramientas y semillas, pero nunca lograron tener un potencial económico apreciable. El gobierno quiso integrar la población guaraní de Atyrá a la población criolla de Caapucú, para que «se pueble conjunto a el de los españoles para que dándose la mano, el uno y el otro, sea de efecto en las urgencias de la defensa ya por el río o ya por la tierra» contra los payaguá y los mbayá-guaycurú; el proyecto no se realizó. Durante los años 1692-1698, el pueblo de Tobatí sufría daños considerables por los ataques payaguá, mbayá y juiadgé-enimagá; en 1697, los enemigos acorralaron sus tierras y robaron el ganado, quedando «dichos indios totalmente acobardados y desanimados no sólo a cultivar las tierras para sementar, sino, aún lo que es más lamentable, para meter el agua y leña» (Acta Cab., 18-II-1698); no se atrevían a salir de su cerco sin la escolta de los soldados criollos. El cabildo se resistía al traslado de Tobatí por mucho tiempo para resguardar los valles criollos contra las incursiones ecuestres; se pretendía asentar en Tobatí a los transmigrantes españoles de Villarrica de Guayrá (Acta Cab., 18-II-1697); recién cuando se despoblaron también los valles de Yaguí e Itaibú, el gobierno permitió el nuevo asentamiento de Tobatí. Los cinco pueblos norteños transmigrados constituían el 26 por ciento del total de la población guaraní, no alcanzando un gran potencial humano.

Según el empadronamiento del año 1555 había un total de 100.000 guaraní en la provincia; el padrón del año 1688 registra apenas un 10 por ciento de los «sobrevivientes», mientras los guaraní misioneros en el mismo período sobrepasaban 70.000. Los «gwára» antiguamente poblados por aldeas y comunidades menores de los itatí, guarambaré, tobatí, cario y guayrá se redujeron a la existencia de nueve «táva-pueblos», dos sureños, tres de la comarca de Cordillera —Altos, Atyrá, Tobatí— y cuatro de la comarca central —Itá, Yaguarón, Ypané, Guarambaré—. En el siglo XVIII, la aculturación de los guaraní pueblerinos, acompañada por la disminución demográfica y el despoblamiento regional, separaba a éstos de toda la rea-



Mapa 3. Pueblos y reducciones guaraní (XVI-XVIII).

lidad sociocultural y ambiental de los avá monteses. Al terminar las inquietudes comuneras, muchos guaraní misioneros cautivos o fugitivos quedaron asentados en la provincia del Paraguay, libres de todo servicio obligatorio, de mita o comunal, pero debiendo pagar la tasa anual de «vasallos» (NE-76, f. 3); por conchabarse como remeros, artesanos o peones podían evadir el control gubernamental; otros se «connaturalizaban» a algún pueblo, con el derecho al lote-labranza familiar y obligados al servicio comunal en necesidades extremas.

Hacia finales del siglo XVII, las reducciones se estabilizaron localmente luego de varias mudanzas a causa de las incursiones bandeirantes; los jesuitas centraron su interés en homogeneizar «cristianamente» a los guaraní oriundos de tan diferentes «gwára». Según el padrón de J. Láriz de 1647, las 20 doctrinas-reducciones, asentadas entre los ríos Tebicuary y Paraná y en la zona del río Paraná y río Uruguay, contaban con la población de 28.714 almas; el crecimiento demográfico fue rápido, agregándose además algunas comunidades rezagadas y demoradas por la simple actitud de expectativa. En contraste con los «táva» provinciales, las reducciones podían disponer de todos los hombres para el trabajo comunal y para el desarrollo económico de la comunidad, no existiendo obligaciones de mitazgo, de conchabos, de servicio en obras públicas o de extrañamientos forzados. En los pueblos misioneros, el problema poblacional se manifestó en una concentración excesiva del gentío; no se podía asegurar una subsistencia garantizada, una actividad organizada o un control fiscalizador suficiente, cuando una reducción contaba con más de 1.500 hombres «comunitarios»; el pueblo tenía que dividirse; así surgían nuevas colonias-pueblos reduccionales, proceso que permitía y facilitaba las reagrupaciones internas de los cacicatos componentes. Al oriente del río Uruguay, donde los pueblos de San Nicolás y San Miguel representaban la población oriunda, se establecieron las colonias de Santo Ángel, filial de Concepción (1707), San Lorenzo, filial de Santa María la Mayor de la nucleación de Yguasú (1690), San Juan Bautista, desprendimiento de San Miguel (1697); y en el año 1687 se recogieron los grupos de los tapé-guaraní dispersos de las antiguas reducciones de la zona del río Ygay, juntándose en el pueblo de San Luis de Gonzaga. En el área de río Paraná se fundaron la colonia de Trinidad con la nucleación

uruguayense de San Carlos (1706) y la de Santa Rosa del pueblo itatí-guaraní de María de Fe (1698). A la colonia de Santo Tomé se agregaron algunas parcialidades cristianizadas de los charrúa pámpidos del río Negro, pero de permanencia inestable por su propio módulo de vivencia. Se sacaban de las reducciones también algunos núcleos del gentío adoctrinado para constituir la base de los pueblos nuevos recién «convertidos»; así el núcleo de Itapúa inició el pueblo de Jesús del alto río Paraná y un núcleo itatí de María de Fe constituyó la base de los pueblos de San Joaquín y San Estanislao con el gentío tarumá-guaraní; se prefería siempre el gentío regionalmente «emparentado» (Furlong, 1963, 200).

Los guaraní se resistían a cualquier mudanza local de sus asientos; se negaban a ser «colonizadores» de nuevas tierras, cuando ya se sentían parte de una reducción formada:

> Lloran y más lloran, por no dejar su nativo suelo, se agarran a los pilares de la iglesia y se están sobre las sepulturas de sus abuelos y parientes, no queriendo apartarse de sus huesos. Es menester mucho de Dios y de fuerza y violencia para hacerlos caminar; y aun después de vencida esta dificultad, se vuelven muchos de la colonia a su pueblo, y son menester castigos y violencias para hacerlos volver (Cardiel, 579).

La resistencia de los guaraní se debía a varios factores: el apego al viejo «teta mirî» ya establecido, con el tácito temor a la «novedad», especialmente tratándose de los tapé-guaraní que ya experimentaron las dificultades de transmigraciones forzadas cuando el avance bandeirante; existía un nuevo vínculo agrupativo por las faenas comunitarias; y ya se formó la «clase» de «cabildantes y fiscales», quienes no querían perder sus privilegios-premios. Todas las fundaciones de las nuevas colonias reduccionales eran violentas y los cabecillas de la resistencia tenían que ser apaciguados con «los cepos». El antiguo *ethos* guaraní migratorio y prometedor de nuevas tierras fértiles perdió su carácter de una esperanza colectiva; quedaba una translocalización obligatoria con la necesidad de una nueva adaptación ambiental.

Los pueblos misioneros no sufrieron directamente las consecuencias de las incursiones ecuestres guaycurú, hallándose en las zonas apartadas, protegidas y seguras; el «peligro guaycurú» hacia mediados del siglo XVIII se limitaba al robo del ganado de las estan-

cias reduccionales de acceso fácil desde la orilla del río Paraguay. Establecidas ya las reducciones sociolocalmente, los jesuitas reorientaron su política indigenista; ya no eran necesarios estímulos y conductas flexibles para «la conversión de los infieles»; se implantó el interés por la riqueza económica de las reducciones y la manifestación del esplendor de lo que se consideraba «tupa mabaé-propiedad de Dios», siempre a base de una planificación organizada sociocultural cristiana; los guaraní capaces, seleccionados y educados para tal fin, se volvieron buenos «auxiliares» de los jesuitas en la construcción de la «provincia guaraní-jesuítica». El contraste con los pueblos provinciales «táva» se acentuaba; los guaraní «capacitados» prestaban su servicio a la vivencia socioeconómica de la provincia criolla. Empero, la masa guaraní «cristiano-pueblerina», obligada a simples faenas comunales, escapábanse al control directo de los jesuitas, dependiendo de los impositivos, volubles y serviles fiscales guaraní, nombrados por los misioneros. La masa guaraní se refugiaba a sus «avá-mbaé», pequeños cultivos familiares, alejados del «centro de la reducción», del conjunto de «plaza-iglesia-colegio-talleres-hileras de las viviendas»; la permanencia en los lotes familiares en los días libres significaba «la libertad de la vida diaria»; se trataba de una doble vivencia de los guaraní, cuyas consecuencias negativas manifestáronse abiertamente con la expulsión de los jesuitas.

La oposición de los jesuitas a la integración convivencial de los guaraní a la clase de peones-braceros conchabados fue siempre categórica; sostenían la premisa de que los guaraní: «entre los españoles ven bueno y malo: y más de esto; porque el indio no trata sino con la gente más soez: mulatos, mestizos, negros y esclavos: en quienes reinan más los vicios; no aprende cosa buena de lo que ve é imita luego todo lo malo» (Cardiel, 544); tal motivo se citaba asimismo como un verdadero justificativo de la política del «encierro guaraní misionero». Hacia mediados del siglo XVIII, el hacinamiento del gentío, frecuentes pestes y el descontrol de las milicias llevaron a un relajamiento moral de los guaraní y también a una tibieza rutinaria de los jesuitas frente a las nuevas exigencias de la disciplina sociocultural. A esta crisis general se refiere la carta del general de la orden, el padre Francisco Retz, basada en los informes muy generalizados y excesivamente acusadores, pero revelando muchos factores disociantes en los «pueblos reduccionales»:

> Las frecuentes pestes, extremas hambres y continuas guerras, que esas misiones han padecido y padecen, y lo que en sus costumbres, se han viciado esos cristianos, y la libertad que en la guerra han aprendido, sus excesos y adulterios, hasta robar las mujeres ajenas, sus embriagueces, odio y homicidios, hasta beberse efectivamente la sangre, sus impiedades aun con los cadáveres y sirviéndose de los huesos para sus hechizos, y finalmente su apostasía de la fe en muchos de ellos, retirándose a los montes y gentilidad (*apud* Furlong, 1961, 629).

La cita se refiere en particular a la milicia guaraní que participaba de los sucesos de la Revolución Comunera; y la milicia se componía básicamente de la «masa pueblerina de faenas comunales». En los «táva» provinciales se observaba también una doble vivencia religiosa: el cristianismo oficial expresivo y pautado para la colectividad y la magia-hechicería que regía simples relaciones interpersonales; los guaraní dispersos por los conchabos convivían con el pobrerío criollo rural y con la peonada heterogénea, formándose una vivencia simbiótica, contenida en parte en el folclore paraguayo colonial. Los guaraní misioneros vivían su natural «ciclo vital» fuera de la fiscalización impositiva, debiendo los jesuitas recurrir a frecuentes «ejemplificaciones penales» para contrarrestar el descontrol psicosexual y psicosocial (*MCODA*, IV, 192).

Los censos anuales de las reducciones indican gran inestabilidad sociodemográfica; en el año 1702 había 22.557 familias, o sea, el total de 89.501 almas; por epidemias de viruela, actividad miliciana y las fugas mismas, los censos para los años 1716-1724 indican notables bajas y un cierto estancamiento, a veces el índice de mortalidad sobrepasa al de natalidad. En el año 1731 se anotó el máximo auge poblacional de 138.934 almas, pero decayendo en 1740 a sólo 87.926 almas; estas fluctuaciones influían en el desequilibrio social de los grupos familiares (Súsnik, 1966, gráficos). Las epidemias eran frecuentes también en los pueblos provinciales, pero en las reducciones, el hacinamiento del gentío y la notable falta de higiene pública —tan criticada por el mismo padre Sepp— influían en un rápido y masivo contagio; en las grandes casas de piedra que albergaban a veces toda una «parcialidad», las habitaciones familiares, estrechas celdas «koty», carecían del control, predominando indolencia, pasividad y pleno rechazo de esta convivencia grupal. Un pueblo misionero de 4.000 almas se volvió rápidamente afectado por la epi-

demia, reduciéndose a un tercio de la población; los simples «tendales» de aislamiento para los contagiados y una medicina primitiva de «sangrías antes, o al principio de la enfermedad, sudores, fricaciones, vómitos, bebedizos, y otras ayudas», no podían contrarrestar los estragos (*MCODA*, IV, 176).

El potencial económico de los pueblos siempre resultaba variado y fluctuante; el régimen comunal de los «táva» aseguraba la subsistencia mínima de los pueblerinos, destinándose gran parte de la producción a las necesidades del «pueblo como institución», manejada por los administradores criollos o religiosos, en una corresponsabilidad nominal del corregidor y del cabildo indio; el guaraní comunitario no participaba directamente de la superproducción, excepto, cuando se trataba de «premios» como estímulos económico-laborales. Oficialmente, cada «táva» tenía que poseer una legua y media de tierras laborables y de pastos; en la práctica, la distribución de tierras comunales era desigual y fuera de toda proporcionalidad con el potencial humano del pueblo; Caazapá poseía 46 por 30 leguas de tierra, entre el río Tebicuary y Yvytyrusú, el río Capibary y río Pirapó; y extensas eran también las tierras de Yuty entre el río Ñacunday y los límites de Santa Rosa y de San Ignacio Guazú (H-159, núm. 8). Los «táva» centrales contaban con tres estancias, pero los pueblos norteños transmigrados poseían pocas tierras comunales. Cuando a finales del siglo XVIII, el Cabildo de Asunción se opuso al nuevo orden virreinal de mercedes de tierra, apeló al hecho de que en la provincia del Paraguay no existían haciendas «latifundistas», declarando que sólo los «pueblos indios» podrían considerarse como tales (Súsnik, 1991, 72). Ya en 1704, Caazapá y Yuty arrendaban sus tierras «sobrantes» a los criollos villarriqueños en contra de los bandos de gobernadores que ordenaban el desalojo de los pobladores. Después de la Revolución Comunera, muchos campesinos pobres ocuparon campos no explotados por los «táva», iniciándose el proceso de ocupaciones clandestinas; por otra parte, los administradores arrendaban algunos campos a los criollos pudientes, pretextando que el pago de arriendos constituía un auxilio económico para la «comunidad guaraní», ya que se abonaban en «yerba-moneda». En las reducciones tales problemas no existían por el principio de la «exclusividad guaraní» y por desarrollar los jesuitas una economía interpueblerina planificada.

Cada pueblo tenía suficientes cultivos de mandioca, maíz, maní, poroto, trabajados a base comunal; el producto tenía que satisfacer las necesidades subsistenciales de huérfanos, ancianos, incapacitados, viudos y viudas, mujeres abandonadas o «recogidas», incluyendo las raciones diarias que se repartían a los niños y al gentío de faenas; se prestaba mucha atención a los maizales, por ser el maíz objeto de permutas con sal, tabaco y lana. Salvo los casos indicados, los guaraní eran obligados a proveerse de productos alimenticios trabajando en sus chacras-lotes familiares, repartidas por la administración; el cabildo y otros fiscales eran responsables de la suficiencia de la «producción familiar»; empero, el conchabo era siempre preferido. En las reducciones, estos lotes familiares, «avá mbaé», hallábanse bajo riguroso control, recurriéndose a la violencia de castigos para asegurar la mínima producción «familiar».

El principal interés agrícola se centraba en algodón, siendo el lienzo grueso destinado para el vestuario de los indios, y el lienzo delgado para permutas o como salario de conchabados o también para cubrir los gastos de mejoras de viviendas o de templos; la falta de lienzos simbolizaba «la pobreza del pueblo». Los «táva» producían relativamente poco lienzo, no sobrepasando 3.000 varas de lienzo grueso y 1.500 de lienzo delgado, debido a falta de «brazos», pues los hombres estaban dispersos por conchabos o mitas y las mujeres encargadas de hilanzas para los criollos. Los guaraní se resistían a faenas comunales en los algodonales, cañaverales y tabacales; los mismos corregidores de los «táva» tenían que amenazar con azotes, encarcelación con grillos y cepos, y con corte de cabellos en son de vergüenza pública para las mujeres que se resitían a la hilanza comunal (H-118, núm. 12). También en las reducciones se repartía poco lienzo de los almacenes comunales, obligándose a las familias a cultivar algodón; empero, ningún lote familiar produjo algodón por más de diez varas de lienzo grueso. Se cuidaban los yerbales cultivados, especialmente en los pueblos de Jesús, Santiago, María de Fe, Itapúa, San Ignacio Guazú, San Cosme, Trinidad, San Javier y Santos Mártires; esto no obstante, seguían explotándose los yerbales silvestres para disponer de ambas variantes de la yerba.

El verdadero «bienestar del pueblo» se estimaba por el potencial de la ganadería: Caazapá poseía el mayor *stock* de ganado con unas 60.000 reses, pero los pueblos centrales no solían poseer más

de 10.000 a 30.000 cabezas de ganado. El ganado mayor y menor era de propiedad exclusivamente comunal; la posesión o el usufructo individual de caballos, vacas o bueyes era permitido solamente a título de «premios» en los «táva» y en las reducciones; las familias guaraní debían permanecer esencialmente agrícolas dentro de los límites de sus «lotes-cultivos». La distribución de raciones de carne a los pueblerinos dependía de la disponibilidad del ganado; los hombres de faenas comunales se quejaban a los gobernadores de la «complicidad» entre el administrador y el propio cabildo por las permutas arbitrarias del ganado, inculpándolos de «la suma pobreza en que se hallan y agravios que padecieron en su propio pueblo ellos y sus familias» (H-82, núm. 4); según el concepto de los guaraní, la suficiencia de «carne-lienzo-yerba» significaba su «bien hallarse».

En los «táva», varios factores interferían en el poco interés en los lotes familiares; los hombres periódicamente ausentes por obligaciones de mita o de conchabo, se quejaban de que a su vuelta: «los que tenían sus sembrados en particular, los encontraban talados y enteramente agotados, sin otro recurso que la liberalidad del pueblo», es decir, dependientes de la distribución comunal de las «raciones subsistenciales» (H-155, núm. 11); los guaraní no respetaban ni la propiedad comunal del pueblo ni la misma producción de los grupos familiares. Los hombres casados eran obligados a trabajar cuatro días por semana en faenas comunales, excepto los ocupados en otros servicios, disponiendo sólo de dos días para sus sementeras particulares, término no respetado por la administración de los pueblos en ocasión de grandes cosechas o siembras comunales. En tales condiciones, los hombres preferían conchabos ocasionales libres; solamente los «jubilados», después de 50 años de edad, los «premiados» o exentos del servicio comunitario, veían en las «chacras familiares» una «liberación» del sistema comunal.

En las reducciones, las chacras familiares eran rigurosamente fiscalizadas, si bien los jesuitas solían destacar «la libertad condicionada» en la que vivían los indios en sus «avá mbaé»; empero, los guaraní se manifestaban pasivos y remisos, siendo conscientes de la «opulencia» de los almacenes del pueblo, «y es menester con muchos usar de castigo para que lo hagan, siendo sólo para su bien y no para el común del pueblo» (Cardiel, 52); la «comunidad» ya no

se identificaba con el antiguo principio neolítico de «cooperación de brazos». Se declaraba a los guaraní «incapaces» de una economía previsora; se los obligaba a entregar una cosecha de «avá mbaé» mayor de cuatro fanegas de maíz al almacén del pueblo para que los fiscales distribuyeran el producto a la misma familia productora a medida de sus necesidades. El único estímulo para dedicarse a las chacras familiares consistía en la sensación de una vivencia familiar fuera de la rigidez fiscalizadora propia del «centro reduccional». Los guaraní, aculturados y cristianizados, seguían siendo considerados socioeconómicamente «incapaces».

El mismo reglamento fundacional de los pueblos indígenas ordenaba la formación de «gente capaz» para constituir un Cabildo indígena y abrir talleres para la «gente de oficio». El principio educativo básico contemplaba tres aspectos: educación mediante el trabajo, educación a través de la uniformidad de pautas que regían la vida diaria y la educación en la obediencia cristiana; el control educativo iba paralelo a la pasividad de la muchedumbre indígena. Por otra parte, los niños eran seleccionados para escuelas y para oficios o artesanía; de esta manera se inició una segmentación ocupacional de los indígenas, constituyendo los de oficio-artesanía y de cabildo una «clase de ventajas y premios». Las escuelas eran selectivas; se integraba a los hijos de los cabildantes, caciques milicianos, mayordomos, sacristanes y gente de oficio: «todos los cuales componen la nobleza del pueblo en su modo de concebir, y también vienen otros si lo piden sus padres» (Cardiel, 557). Los hijos de «la gente común» —la población guaraní mayoritaria— se educaban «con el trabajo». Entre los criollos provinciales, los encomenderos practicaban la saca de niños y adolescentes de los pueblos bajo el pretexto de «adelantarlos en la política y en la lengua castellana» (H-9, f. 78); y no faltaban los muchachos que acompañaban a sus padres en el servicio de mita o del trajín fluvial; se institucionalizó, indirectamente, el trabajo de menores de edad, con todas las consecuencias disociadoras: indolencia, voliciones desubicadas, desapego al pueblo y desvinculación familiar. Los niños que no fueron seleccionados para la escuela, participaban juntos en las tareas comunales livianas como carpidas en las plantaciones; su «ración» y su vestuario dependían de la «comunidad» y no de los padres; para los muchachos destinados para algún oficio, el «taller» se convirtió en «su hogar» (H-151, núm. 2).

Los jesuitas implantaron una disciplina educativa mayor; negando a los padres guaraní toda capacidad de educar a sus hijos; los niños desde los cuatro o cinco años en adelante quedaban a cargo de la comunidad, su «verdadero hogar»; de esta manera, los jesuitas provocaron una rápida «desfamiliarización» de los niños y su rápida socialización comunal.

Bajo «oficio» se entendían entonces artes mecánicas, artesanía y cualquier ocupación específica fuera de las ordinarias faenas comunales; en la provincia y en las misiones se necesitaba gente de oficio, pero toda manufactura y artesanía estaban totalmente desligadas del consumo directo del guaraní pueblerino; la población del pueblo no integraba estos productos a su vida diaria. Desde el período del gobernador Hernandarias, los «táva» mantenían organizados sus talleres, enviándose con frecuencia maestros criollos a los pueblos a fin de promover la enseñanza de oficios. La ideología colonial hispana menospreciaba socialmente el trabajo manual como impropio de «hidalgos»; sobre los pueblos indios recayó de esta manera gran parte del trabajo mecánico y artesanal; eran excelentes proveedores de embarcaciones y carretas para toda la provincia. Predominaba el interés por la carpintería, herrería y talla de madera; solían destacarse la «habilidad y destreza» de los carpinteros guaraní de diferentes categorías, de los que «entendían de canoas y ruedas» hasta los tallistas que «hacían muebles con moldura»; los guaraní de los pueblos de Itá, Yaguarón, Atyrá y Caazapá fueron los más renombrados en este sentido (H-182, núm. 4). La gente de oficio constituía en los pueblos provinciales el 10 por ciento de los hombres sujetos al servicio comunitario y siempre declarados como «necesarios al pueblo»; en esta calidad fueron eximidos del servicio de mita —el encomendero respectivo debidamente indemnizado por la administración—, y también de faenas comunales ordinarias; conservaban derecho a su «chacra familiar», recibían raciones suplementarias de carne, yerba, sal y tabaco y eran con cierta preferencia elegibles para miembros del cabildo (H-359, núm. 2). Dentro de su propia comunidad pueblerina, los hombres de oficio gozaban de prestigio, de «mbaecua-conocedores», antiguo concepto guaraní para «el saber humano» en contraste con «el poder mágico»; determinados oficios eran a veces «hereditarios», destacándose en este sentido las familias sapí de Atyrá, yutí de Yaguarón, tabiyú de Itá y otras. En los «táva»

no faltaban plateros, pintores, doradores, tallistas, siempre con gran capacidad de «copistas»; en la Cédula Real de 1740, se reprochaba a la administración de Caazapá el prolongado extrañamiento, bajo el pretexto de servicio real, de carpinteros, alarifes y artesanos pintores-doradores (H-193, núm. 12).

En 1697, el gobernador Rodríguez de Cota reafirmó el principio de que «el indio no es libre», y por ende, «no puede contratar su obra» (H-183, núm. 9); con esta decisión se negaba al guaraní artesano la libre disposición de sus obras. La norma válida en los «táva» era la siguiente: no se pagaba a la gente de oficio el trabajo realizado para el uso del pueblo o para el servicio del gobierno; lo que un carpintero, por ejemplo, produjera en dos días libres por semana, la ganancia se repartía, la mitad para él y la mitad para la caja comunal como una indeminización por las herramientas prestadas, ya que la gente de oficio no disponía de herramientas de su directa propiedad; la misma regla valía para las obras de conchabo. El salario oficial era variable según oficios y según intereses del conchabador, siendo más teórico que real, pero para los guaraní siempre significaba una gran ventaja.

Conocido es el gran despliegue artístico en las misiones; los talleres absorbían gran número del gentío de oficio y artesanal; la verdadera promoción artesanal se desarrolló después del año 1700, cuando llegaban a las misiones los «hermanos» jesuitas legos, quienes formaron verdaderos «centros artesanales» si de esta manera designamos las reducciones en las cuales se cultivaba con preferencia una u otra rama artesanal. La producción artesanal siempre quedaba dentro de los límites de «tupa mbaé-cosas de Dios», sin generalizarse para el consumo mismo de los indígenas y sin ofrecerse al mercado exterior. Los guaraní eran excelentes «copistas-escultores» y «copistas-pintores» —según el padre J. Aguilar—, pero faltos de creatividad y de una adecuación espontánea; el módulo de la vida diaria de los guaraní y su condición socioeconómica en nada configuraban con los oficios o la artesanía; esta falta de cualquier correlación funcional determinaba la permanencia de una subcultura guaraní uniforme; empero, los guaraní formados en los talleres resultaban excelentes auxiliares en «la manifestación cultural jesuítico-misionera».

Capítulo IV

EL AUGE COLONIZADOR DE LA PROVINCIA, LA EXPULSIÓN DE LOS JESUITAS Y EL OCASO DE LAS SOCIEDADES ECUESTRES (1750-1811)

El cambio del gobierno temporal y espiritual en las misiones

Expulsados los jesuitas en 1767, los guaraní de los pueblos misioneros sufrieron el impacto del cambio en muchos aspectos socioeconómicos; 150 años de la sujeción a las rígidas y uniformes pautas culturales manifestaban una aparente homogeneidad de los pueblos y del gentío; empero, los guaraní tenían una vida diaria heterogénea. Las experiencias de la milicia guaraní abrían la primera brecha dentro del encierro pautado; la novedad del «conchabo-libertad» atraía a los fugitivos misioneros; la guerra guaranítica inducía a una desconfianza respecto a la «seguridad» de los pueblos, considerados por los guaraní como sus verdaderos «teta mirî». La conciencia de una clara diferenciación entre la muchedumbre guaraní comunitaria y la clase de los «mandarines», quienes tenían el «poder» de aplicar los castigos disciplinarios, se expresaba ya en rebeldías abiertas. El cambio del gobierno temporal de los jesuitas, con muchas premisas teóricas y una finalidad práctica de explotación de recursos naturales, desorientó a los guaraní, pero sus reacciones dependían de las inquietudes sociales internas.

El nuevo orden introducido fue delineado por Francisco de Paula Bucareli en su *Instrucción, Adición y Ordenanzas* (Brabo, 203, 300, 324), sin aplicarse uniformemente bajo la primera gobernación misionera de F. B. de Zavala. Bucareli proclamó el derecho de los guaraní a «los beneficios de la civilidad, de la cultura y del comercio», a fin de que «se extinga la ociosa separación que hasta ahora se ha conservado entre los indios y los blancos». El concepto anti-

separatista no se refería a una igualdad socioétnica criollo-guaraní, sino que pretendía simplemente romper el exclusivismo etno-guaraní en los pueblos misioneros bajo el régimen jesuítico. La «igualdad» significaba solamente una integración provincial de la población; los indígenas tenían derecho de «aprender y ensayar» el orden socioeconómico de «los españoles», sin por esto dejar de constituir «su casta y calidad». Se «abrieron» los pueblos misioneros para que la población guaraní pudiera beneficiarse con «la convivencia criolla».

Bucareli mismo definió «la civilidad» como un conjunto de cuatro necesidades básicas: el uso del castellano como el medio adecuado de comunicación; «la diversa graduación de personas, en proporción de los ministerios que ejercen», una reafirmación de la escala social; la exigencia de vivir en «casas-hogares» para evitar cualquier desfamiliarización sociomoral; el uso debido y moderado del vestuario provincial general. Los mismos factores de la «incivilidad» existían también entre los guaraní provinciales, pero siempre disimulados por la misma composición heterogénea de la población. Bucareli no quiso erradicar la lengua guaraní, pero exigía que los indios hablaran el castellano al nivel administrativo y social. Bajo el régimen jesuítico, muchos remeros y trajinantes guaraní aprendieron el castellano, pero al hablarlo, solían verse burlados por su propia gente, perdiendo todo prestigio, siendo clasificados como «huidores, andariegos y vagabundos» (Cardiel, 544). La lengua guaraní como una realidad sociolingüística implicaba una defensa consciente de la «guaranidad» misionera regional; se desconfiaba del castellano, pero se aceptaba al español que hablara el «avá-ñeê».

Con el cambio de gobierno surgieron las primeras inquietudes sociales; los nuevos administradores seglares y también muchos curas-doctrineros, franciscanos y dominicos, no hablaban guaraní; del departamento de Candelaria, el delegado Añazco escribía a Bucareli:

> Varios corregidores bajaron a este pueblo, y delante de los Visitadores vertiendo lágrimas, expresaron su sentimiento, anteponiéndonos las malas consecuencias que tenían de unos hombres, que ni sabían su idioma, ni conocían sus costumbres methódicas; y que les sería preciso hablarles por intérpretes, que a más de ganar sueldos, quedarían siempre unos y otros desconfiando de su buena ó mala suerte de interpretación (AGN, IX-16.2.7, 1769).

La falta de la comunicación directa y el implícito desconocimiento de las reacciones de los naturales contribuían a un desconcierto sociocultural. La queja sobre la incomunicación se extendía a la falta de explicación de las innovaciones de orden económico, siendo sustituida «la familiaridad» lingüística por «la abundancia de gritos con que les confunden más»; los guaraní siempre rechazaban «palabras fuertes», considerándolas ofensivas y humillantes, prefiriendo los mismos castigos corporales.

No faltaban algunas cartas de los mismos cabildos indígenas que hablaban a favor de los intérpretes a servicio de los nuevos administradores, evitándose malentendidos y amotinamiento; los informes de los visitadores oficiales influyeron en la destitución de los administradores de origen correntino y su reemplazo por los criollos paraguayos bilingües (Súsnik, 1966, 25). Los mismos curas carecían con frecuencia del conocimiento de la lengua guaraní, factor de gran importancia en una sociedad, cuya aculturación basábase en la configuración de «religiosidad-trabajo-diversión» (Alvear, 91). Gonzalo de Doblas, con larga experiencia administrativa en las misiones, reconoció en su informe oficial del año 1785 el valor del guaraní como verdadero vehículo social misionero; al hablar de la ignorancia de la muchedumbre guaraní, destacó su apego a la tradición: «lástima es que tienen cerradas las puertas á toda instrucción; ellos no entienden nuestro idioma, y en el suyo no hay quien les dé noticias de nada, sino únicamente de las cosas más precisas de la religión» (Doblas, 10). El conservador gobernador L. de Ribera, quien decididamente fomentaba la educación de la masa criolla, escribía al virrey Melo de Portugal: «Hemos llegado al extremo de que la lengua del Pueblo conquistado sea la que domine... que los Indios se mantengan intratables, y separados de nosotros» (H-165, núm. 1). El castellano servía para una afirmación sociopolítica; el guaraní integraba tres factores: encierro cultural, conservación de pautas culturales y una delimitación social; en la provincia del Paraguay, el guaraní creaba la conciencia de una «familiaridad provincial» del pobrerío indio, mestizo y criollo.

Para allanar su entrada a los pueblos misioneros y obtener también una pacífica subordinación de los guaraní, Bucareli convocó a unos 30 corregidores y caciques a Buenos Aires, haciéndolos «vestir a la española, asistiéndolos y tratándolos de modo que conozcan la

mejora de su suerte, conservándolos aquí hasta imponerlos como conviene» (Brabo, núm. 6). El corregidor guaraní como nuevo «caballero» vestía «casaca, y calzón de paño azul, chupa y vuelta de paño encarnado» y el cacique «casaca y calzón encarnado con chupa y vuelta de paño azul»; con este mismo uniforme, la delegación de corregidores y caciques vino a presentar sus felicitaciones al nuevo virrey rioplatense Melo de Portugal. La vestimenta oficial siempre impresionaba a los guaraní, porque simbolizaba la «autoridad-poder» y el prestigio del mando. Una de las reformas de «las costumbres indias» sería —según Bucareli—, el cambio de vestimenta, exigiéndose que los hombres vistieran como españoles y según «el grado social», y debiendo las mujeres abandonar los típicos «tipoy» como «indecentes»; simultáneamente se prohibían «los ridículos vestidos que, con título de danzantes y cabildantes, sólo servían para consumir inútilmente á estos miserables una gran parte de su caudal y subsistencia» (Brabo, 202). La vestimenta oficial y festival constituía parte de «la cultura» de un pueblo guaraní-cristiano; era la expresión del distintivo social del indio dentro de su propia sociedad comunitaria, y también formaba parte de las fiestas religiosas, siendo éstas el principal desahogo psicoemocional de los indígenas. Por otra parte, tal vestimenta significaba una importante carga económica para la comunidad del pueblo, no faltando grandes permutas y compras fraudulentas por los administradores.

Bucarelli reafirmó tres «libertades naturales» de los indígenas: liberación de todo servicio personal y obligatorio a administradores, encomenderos y curas, pero siendo permisible el conchabo a base del correspondiente salario; libertad de adquirir bienes particulares y el uso libre asociado, incluyendo el ganado, pero persistía el sistema comunal; libertad de los padres para elegir el oficio o la escuela para sus hijos (Brabo, 327). De esta manera se trataba de romper con el dirigismo totalitario jesuítico y con el consecuente conformismo social de los guaraní; reorientar la excesiva dependencia subsistencial de la comunidad, asegurándose la adquisición-posesión individual de los bienes; promover el concepto de la paternidad social siempre desestimada, reafirmando el valor de «la familia con hijos». Las tres tendencias indigenistas: la provincial a base de una convivencia «comunicativa», la jesuítica con el principio del dirigismo temporal y espiritual, y la reformista de Bucareli con el principio de

«civilidad», confirmaban el sistema de comunidad como la única institución social eficaz para asegurar a la población indígena la subsistencia, el gobierno y la seguridad; el régimen comunal seguía siendo un medio del control sociopolítico y un camino más viable para la integración socioeconómica.

Bucareli sabía que la expulsión de los jesuitas provocaría resistencia y confusión entre los guaraní; tenía que desarraigar el recelo y el desprecio por los «españoles» para facilitar el cambio administrativo y la participación criolla regional; por otra parte se trató de convencer al gentío guaraní de que los «dueños» de los bienes del pueblo no eran los jesuitas, sino la «comunidad», otro motivo de confusas interpretaciones entre los guaraní. Conociendo la adhesión de los cabildantes a los jesuitas, Bucareli buscaba abiertamente el apoyo de los caciques para convertirlos en «voceros» para la muchedumbre; a los caciques invitados a Buenos Aires, dio las primeras instrucciones del nuevo gobierno, cuya correcta interpretación no estaba al alcance de los guaraní de entonces, educados según pautas socioculturales cerradas. Los guaraní, creyéndose «dueños» de los bienes comunales, entendían bajo «la libertad» el reparto de «los almacenes del pueblo»; surgían malentendidos, reales o simulados, en los pueblos manifestándose rápidamente grandes desmanes iniciales. Instigada por las cartas escritas de los caciques de Buenos Aires a sus pueblos, la muchedumbre comenzó efectivamente con «repartos» arbitrarios: «Se repartían luego todo el grano, que en casa havía, y de todo hurtando quanto podían, algun lienzo, yerba, matando bueyes, vacas, llevando caballos, yeguas, hasta las burras» (AGN, IX-22.6.4, 1768). Los caciques crédulos iniciaron su nuevo liderazgo, interpretando las promesas del nuevo gobierno de acuerdo a sus ambiciones y a los deseos de sus parciales. La muchedumbre buscaba sus «raciones de yerba, tabaco, carne y lienzo», los caciques esperaban el privilegio del «mando», los cabildantes observaban los cambios, pero temiendo por sus tradicionales privilegios, la nueva administración sentía temor a una reacción hostil de los guaraní; ésta fue la verdadera situación psicosocial de la nueva realidad.

Al establecerse la nueva administración, los cabildantes expresaban «regocijo» y «obsequiosidad», siempre con tácita expectativa de ventajas; empero, la muchedumbre desconfiaba, aún impresionada por la «voz» de los jesuitas, «que los españoles por interés de utili-

zar lo que había en sus pueblos, los habrían de esclavizar sin cumplir nada de lo que les ofrecían, que les habían de quitar el dominio de todas sus cosas, y aun el de esas tierras, mujeres é hijos» (AGN, IX-16.2.7, 1769). Muchas acusaciones indias contra los administradores españoles-criollos denotaban una amalgama de razones justificadas y deducciones maliciosas o arbitrarias; por otra parte, los guaraní comunes sufrieron perturbaciones a causa de viajantes y traficantes correntinos, los que esparcían noticias poco tranquilizadoras; la fértil «novelería» actuaba indudablemente también como un factor disgregador. El informe Añazco del año 1768 refleja esta nueva situación y la reacción guaraní ante la nueva realidad; algunos pueblos, especialmente los más ganaderos, manifestaron cierto conservadurismo y

> daban los Indios tanta facultad á los Curas, que los igualaban a los jesuitas; empero, en la mayoría de los pueblos, los corregidores indígenas aspiraban a ser administradores y asumir el mando económico de las comunidades, mientras que los caciques, antiguos capitanes milicianos, luchaban para reconquistar «el caudillaje» de sus parciales (AGN, IX-16.2.7, 1769).

Aumentaba el descontrol social; los primeros administradores eran inexpertos e inactivos: «Ni sabían cómo debían manejar lo que tenían a su cargo, ni tenían valor para oponerse á los indios, ni aun sabían lo que ellos hacían» (Doblas, 19); no encontraban medios necesarios para inducir a los guaraní al conformismo tradicional, predominando la resistencia pasiva. Los mismos curas de los pueblos se quejaban del desorden generalizado, volviéndose simultáneas las obligaciones de «oraciones colectivas» y de «faenas comunales»; la falta de sujeción provocaba la decadencia; se difundía entre los guaraní «la voz pública» de que «ya eran libres y que todo era suyo, que hiciesen lo que hiciesen de todos los bienes que poseían y que eran dueños absolutos, que hiciesen tratos y contratos, estos Indios siendo incapaces de semejante acción»; desde «púlpitos y plazas», los nuevos voceros proclamaban e interpretaban la «nueva libertad» (AGN, IX-17.6.1, 1778).

La muchedumbre guaraní rechazaba amenazas y castigos por faltar a las faenas comunales, exigiendo también plena libertad de elegir y tener mujeres a su arbitrio. Los guaraní se sentían desampara-

dos, faltándoles a veces la subsistencia mínima; frustrados en sus esperanzas y por las promesas oficiales no cumplidas, se marginaban a sus miserables chozas que poseían en las chacras familiares; desconfiaban de sus propias «autoridades naturales» y odiaban a los fiscales del trabajo. Se conjugaban el desaliento social y la misma indolencia indígena, originándose actitudes mañosas frente a las obligaciones; se recurría al aprovechamiento abusivo y fraudulento de la hacienda, no faltando como cómplices los mismos cabildantes guaraní: «Quando hay que robar ó mejor diré que coger ocultamente, cuidadores aunque sean los alcaldes son los primeros que arrebatan; para no ser descubiertos prometen lo mismo á los demás» (Lastarría, 26). El resultado general se refleja en el hecho de que un 40 por ciento de la población guaraní misionera se hallaba prófuga, dispersa en las provincias del Paraguay, Corrientes y Santa Fe; los guaraní buscaban su libertad en las fugas de la comunidad y en el libre conchabo asalariado.

La resistencia pasiva de los guaraní al trabajo comunal preocupaba aún al gobernador Alós y Bru; en ocasión de su visita a los trece pueblos misioneros pertenecientes a la provincia del Paraguay resaltaba el abandono de la agricultura comunal, del artesanado, las arbitrariedades que se cometían con arriendos de extensas zonas de pastoreo a los criollos y un atraso económico general. El gobernador Alós seguía defendiendo la institución del pueblo como comunidad; para asegurar los brazos suficientes para las faenas comunales y, por ende, garantizar una explotación racional del potencial natural, el gobernador propuso el plan de «faenas asalariadas», «un conchabo libre» del trabajo para la comunidad, siempre bajo la fiscalización del Cabildo; era un intento de aprovechar la inclinación natural de los guaraní al conchabo-ventaja.

Gonzalo de Doblas en su informe del año 1785 desarrolló el plan del gobernador Alós; quiso sustituir el sistema del trabajo comunal forzado con la nueva institución de «comunidad-factoría», reconociendo que «los indios saben que son pobres, y conocen también los bienes de la libertad» (Doblas, 79-81); el gentío de faenas comunales constituía el «pobrerío del pueblo», necesitado de conchabo-salario. El sistema de factoría, con jornaleros a salario, garantizaría a los guaraní «el seguro del trabajo» y el «seguro del salario», fundándose además un fondo común para socorrer a los necesita-

dos, huérfanos, viejos, incapaces y mujeres abandonadas. Si ocurrían sequías y malas cosechas, la factoría proveería a los pueblerinos el trabajo en obrajes de madera o en yerbales «para que jamás faltase que trabajar a los indios, y el pueblo estuviese abastecido de todo lo necesario». La factoría-comunidad, si bien dirigida administrativamente por un factor criollo, fomentaría la conciencia de «vivir libre y decentemente» a base del trabajo; también los niños, adolescentes y viejos debían trabajar según sus facultades, ganando un jornal mínimo, pero suficiente para «alimentarse y vestirse» (ibídem, 84). La factoría se ocuparía también de los productos de las chacras familiares, responsabilizándose del acopio y la compra de los productos, sin imponer esta opción como obligatoria; se abrirían «los almacenes del pueblo», facilitando la adquisición de bienes y rompiendo con la tradición de simples «depósitos» oficiales. El proyecto más renovador de la factoría-comunidad consistía en que cada guaraní pueblerino tuviera pleno derecho a comprar oficialmente sus tierras-chacras, convirtiéndose en su real propietario, si las mantenía debidamente cultivadas por el tiempo de tres años (ibídem, 163). El plan de Doblas contemplaba también la posibilidad de una plasmación o identificación socioeconómica de los pequeños chacareros guaraní-misioneros y criollos; era una manera de homogeneizar socioculturalmente a la población rural, reconociéndose empero el derecho étnico de los guaraní. El proyecto de «factoría-comunidad» fracasó por falta de todo interés oficial.

Las clases sociales: caciques, «mandarines» y «menesterales»

Ante el cambio del gobierno temporal en las misiones, la lucha social interna de los guaraní se manifestó violentamente a través de la oposición entre los caciques y los corregidores de los pueblos. Bajo el régimen jesuítico, los caciques, oficialmente «dones-hidalgos indios» y capitanes milicianos, vivían «miserablemente» (Zavala 1784, 159). B. Ibáñez de Echavarrí, el jesuita rebelde, calificó el poder social en las misiones como «gremio del colegio», con cabildantes y fiscales, incluyendo gente de oficio y otros «menesterales»; este «gremio» constituiría el «contrapartido» al poder del caudillaje natural de los caciques y sus parciales (Ibáñez, III, 62). Los caciques perdieron su influencia persuasiva sobre su gentío parcial al fortale-

cerse el cuadro oficial de los «mbareté-prepotentes» del Cabildo, los reales ejecutores de las directivas administrativas, provinciales o jesuíticas. En esta calidad, los cabildantes tenían «un mando fiscalizador», de donde viene el término de «mandarines» en los documentos de la época; tratábase de una abierta oposición entre «la autoridad natural» y «la autoridad impuesta», la diferenciación que se manifestaba en los mismos «sitiales de honor» en las iglesias y en las plazas en ocasiones socioceremoniales. Todos los pueblos se fundamentaron en sus orígenes en los cacicatos, verdaderas células sociales para la concentración del gentío; establecido ya el orden funcional en los pueblos, los cacicatos representaban solamente una unidad parcial numérica para distribución de «brazos» y de «faenas». En el nuevo orden sociocultural, la elocuencia, el cooperativismo por parentesco político y la autoridad «por prestigio» de los caciques sobre la muchedumbre ya no representaban factores valuables; se consideraban más bien negativos para el proceso de una aculturación totalitaria en las misiones; el mismo padre Lorenzana indicó la conveniencia de imponer a la población guaraní «nuevas autoridades» y limitar el papel social de los caciques a simples funciones milicianas (*Cartas Anuas*, I, 87).

Bucareli quería apoyarse en los caciques para oponerse a los «mandarines» como exponentes del régimen jesuítico; en su Adición expresó abiertamente:

> Que en adelante recaiga este nombramiento de corregidores en los mismos caciques principales, para que, ejercitando con este título la jurisdicción que les corresponde, se evite el desaire que en las distintas ocasiones y por fines particulares de sus doctrineros han experimentado, sujetándolos a mando de indios no tan principales y tributarios (Brabo, 315).

Empero, los nuevos administradores ineptos preferían el apoyo de los «cabildantes-mandarines». Dos años duró la tenaz lucha de los caciques para recuperar su liderazgo; acaudillaban a sus parciales, descontentos con la falta de «raciones subsistenciales»; los caciques enviaban muchas cartas acusatorias a Bucareli, declarando a los corregidores verdaderos «déspotas a servicio de los nuevos administradores, ignorantes, pulperos fracasados» (AGN, 16.2.7, 1769). Los 18 caciques de Loreto escribieron a Bucareli una carta —en

guaraní y castellano— que resulta un verdadero testimonio de la inquietud social de la muchedumbre y del desengaño social de los caciques (AGN, IX-17.4.2, 1770): «Nada se cumple aunque hay hacienda... y siendo adquirida con el trabajo de los mismos pobres; por esto Nosotros los caciques y humildes súbditos de V. S. estamos disgustados». En la misma carta se acusó al corregidor guaraní de rechazar sus protestas y negarles el ser elegidos para miembros del Cabildo, manteniendo solamente a sus partidarios que eran «ignorantes que ni aun saben concertar una palabra bien dicha»; las quejas contra el corregidor implicaban a la vez una desobediencia a los administradores criollos; los caciques de Loreto contaban con el apoyo del cura doctrinero y de algunos cabildantes; no obstante, fracasaron, y fueron tomados presos y engrillados. Se trataba por todos los medios de acallar las protestas para no perjudicar la explotación económica de los pueblos; la administración prefería servirse de «mandarines» y «menesterales», más dóciles por hallarse interesados en las ventajas que usufructuaban a título de «empleados del pueblo». El cacique L. Amengara de Corpus pidió al gobernador la destitución del corregidor y del administrador por hallarse la muchedumbre pueblerina alborotada debido a la extrema necesidad y falta de subsistencia y vestuario (MM, B 22, 1774). Se experimentaron vejaciones especialmente en los pueblos «yerbateros»: Loreto, Corpus, Trinidad y María de Fe. Viendo la inutilidad de sus quejas, los caciques del pueblo de San Ignacio Guazú se dirigieron al mismo virrey: «Que quasi ya no oímos ni siquiera Misas... por causa destos cabildos, y hemos tenidas muchísimas quejas del administrador y del corregidor, andamos desparramados en todas partes, perecemos de muchísimas necesidades», incluyendo el despojo violento de «premios» ganados en los conchabos particulares (AGN, IX-17.6.1, 1779).

Los cabildantes guaraní se volvían más abusivos, conscientes de su «importancia» ejecutiva, deseosos de agradar a los administradores y cuidadosos de no perder sus ventajas económicas; se generalizó la manifestación del «mando» por castigos y azotes. El delegado Doblas tuvo que introducir un reglamento interno «para evitar las vejaciones que padecían los indios por los corregidores y cabildos, que muchas veces los castigaban por sus fines particulares, aunque con pretexto de otras faltas» (Doblas, 38). En los primeros años después de la expulsión de los jesuitas, muchos corregidores permane-

cían en sus cargos, una de las causas de que «los indios corregidores se hagan despóticos, y á que opriman los otros, seguros de que su empleo no tiene término». Muchos delegados oficiales aconsejaban suspender el cargo de corregidor o conferir el cargo a los guaraní más jóvenes; este ensayo también fracasó por manifestarse los jóvenes más rebeldes, más exigentes, pero también más opresivos con sus propios connaturales (Zavala, 162).

La nómina de los cabildantes, elegidos anualmente, debía ser aprobada por el administrador y confirmada por el gobernador; cada cabildante egresante podía proponer el nombramiento de su sucesor; tales «elecciones» provocaban casi siempre tumultos, nombrándose con preferencia hombres de confianza de los cabildantes salientes y rechazando a los representantes cacicales (AGN, X-17.4.2, 1770). Aun el gobernador Alós advertía a los subdelegados de Candelaria y Santiago sobre los «peligros eleccionales», atribuyendo la desmoralización de los guaraní a la continuidad de los mismos alcaldes y fiscales de trabajos, temidos y odiados por el gentío (H-67, f. 84). Los caciques se vieron frustrados en sus intentos de obtener cargos cabildantes; carecían de apoyo de las autoridades criollas solamente interesadas en «producción» y «brazos»; los caciques más rebeldes fueron condenados a destierros temporales, lo que significaba el trabajo forzado en los yerbales; la masa pueblerina, viéndose abandonada por sus caciques, trataba de adaptarse a las nuevas condiciones y elegía por sus «voceros» a los hombres de su propia clase. El padrón realizado por el gobernador Alós confirma el ocaso del caciquismo en todos los pueblos misioneros; en el pueblo de Loreto, el 42 por ciento de caciques hallábase prófugo o desterrado; más de la mitad de los caciques de Corpus emprendió la fuga; frente a las orgullosas y tradicionales familias cacicales se hallaban simples «mantenedores», parciales comunes, encargados de la distribución de brazos para las faenas comunales. La lucha social entre caciquismo acaudillante y el cabildismo impositivo de mando y fiscalización implicaba también el problema generacional; muchos hombres en edad de 30 a 40 años ambicionaban un «empleo de pueblo», formar parte de «la clase ocupacional», porque el «empleo» se identificaba con la ventaja económica y la misma individuación social. Doblas, que conoció bien a los guaraní, afirmaba: «Todos ellos son inclinados á mandar y anhelar cualesquiera empleo y ocu-

pación por despreciable que sea» (Doblas, 11); no importa el carácter del empleo, sacristán, músico, pintor, corregidor, cuidador de faenas, siempre que se aseguraba su posición de «menesterales» dentro de la muchedumbre anónima de trabajo comunal, hacinada en las casas-galpones en espera de sus raciones diarias y agrupada en escuadras de trabajo (Súsnik, 1966, 36). Los «mandarines» y los «menesterales» defendían el sistema comunal de los pueblos por sus propios intereses, pero los guaraní comunes odiaban la comunidad, ofreciendo una resistencia pasiva con pereza e indiferencia; según Zavala, los guaraní comunes eran «de ánimo vagabundo y ambulativo, dados a la ociosidad, sino los mueben en que trabajen, se están hendidos en la hamaca, son vengativos, y crueles, muy amigos de hacer tratos, cambiando lo que tienen por lo que ven y les agrada» (Zavala, 16). Los censos de los pueblos misioneros confirman el alto índice de fugas de los jóvenes solteros y casados, alcanzando en algunos pueblos el 90 por ciento del total; para liberarse de la comunidad, muchos jóvenes guaraní se alistaban para servir en la plaza de Montevideo (AGN, IX-18.9.6); los brotes de resistencia violenta iban acallándose, dominados con destierros, cepos, cárcel y azotes.

En los pueblos provinciales, la lucha social guaraní no adquiría generalmente facetas violentas, siendo hábilmente disimulada por la rivalidad competitiva de los conchabos; la muchedumbre se fugaba de la comunidad, pero entre los pobladores criollos siempre encontraba conchabos-salarios o conchabos-premios. La clase de los «mandarines-cabildantes» era siempre recelada por los comunes; en los sumarios oficiales levantados por «defraudaciones» de los administradores, se implicaban regularmente también a los Cabildos indígenas. Los tumultos electorales eran poco frecuentes, predominando en el cabildo «la gente de oficio» y los artesanos; los cacicatos se desintegraban como «parcialidades», y la posición de «cacique-don» carecía de una verdadera proyección social en la muchedumbre pueblerina. Los cabildantes elegidos adquirían su prestigio por «premios y privilegios», favoreciendo con frecuencia a los comunes del pueblo; el «prestigio-ventaja» se imponía al tradicional «prestigio-palabra». La convivencia con el ambiente rural criollo y el ejemplo de la misma estratificación social provincial aplacaban los brotes de protestas violentas colectivas dentro de los «táva», si bien no faltaban «pleitos-protestas» individuales de los comunes contra sus propias autoridades naturales.

El censo del gobernador Melo de Portugal del año 1784 indica claramente la desintegración de los antiguos grupos cacicales; en el pueblo de Atyrá se conservaron cinco cacicatos originarios, pero uno ya fue encabezado por Roy Arzamendia, mestizo-indio socialmente no reconocido; los parciales del cacique Sapí formaban en su mayoría la clase de «gente de oficio», con tendencia a integrarse a la población rural criolla (NE-14, f. 10). En Yaguarón se conservaron solamente tres «familias cacicales» tradicionales; la ausencia de los jóvenes por diferentes conchabos libres no permitía el aumento sociobiológico de las antiguas «parcialidades»; la adaptación cultural colonial provocó la inclinación hacia pequeños grupos sociales de simple «parentela». Esta nueva célula social era preferencial en los pueblos, donde predominaba un alto índice de mestizos biológicos, como por ejemplo, en Tobatí, con tan sólo el 58 por ciento del total de matrimonios podría considerarse «indio puro». En el pueblo de Yuty, de 73 cacicatos empadronados en el año 1735 quedaron solamente seis tradicionales en el año 1784; los caciques Candireyú, Tataendy y Ñangay, quienes aún disponían de suficientes parciales, trataban de mantener su «prestigio-palabra» como «distribuidores y capataces» de su gentío para conchabos, servicio de mita o servicio del trabajo comunal; muchos miembros de la familia cacical se conchababan de «timoneros» y «baqueanos fluviales o carreteros» en busca del salario-premio-ventaja. Los linajes cacicales sufrieron el impacto de la generalizada inestabilidad de matrimonios, de ausencias-fugas de hombres y de acercamientos de las mujeres-hilanderas al ambiente rural criollo; los sobrevivientes no perdieron su orgullo tradicional y buscaban ubicarse como «menesterales» para tener derecho a «sombrero y zapato» y diferenciarse de los comunes «descalzos, con gorro y lienzo grueso»; así se iniciaron frecuentes disputas internas y algunos tumultos públicos a causa de la lucha por los «empleos del pueblo» y por el reconocimiento de la «calidad de necesarios al pueblo».

La lista de los «menesterales» bajo el régimen jesuítico indica «empleos» más diversos: torneros, carpinteros, albañiles, loceros, carboneros, tejedores, zapateros, herreros, canoeros, vaqueros, rosarieros y otros. Al cambiarse el gobierno, la gente de oficio se hallaba en una expectativa pasiva, creyéndose aún «necesaria al pueblo». Empero, el nuevo rumbo administrativo mostraba una abierta negligen-

cia respecto a ciertos oficios y menesteres; la presencia colonizadora de los criollos ofrecía limitadas oportunidades para el conchabo de artesanos. La obligación de compartir las ganancias con el pueblo-comunidad pesaba sobre la gente de oficio y estimulaba a la fuga hacia otras provincias, donde fueron siempre bien recibidos, teniendo como competidores solamente a los artesanos mulatos. En consecuencia de grandes deserciones, los talleres misioneros quedaban sin aprendices, faltando la disciplina educativa antigua; muchos herreros, carpinteros y albañiles fueron enviados en auxilio de las fortificaciones de Montevideo; los mismos pueblos se vieron obligados a contratar a artesanos criollos para la refacción de sus iglesias (H-152, núm. 1). Los gobernadores enviaban a los pueblos maestros criollos para reactivar los talleres, pero el proyecto fracasó por la pasividad de los guaraní y la inercia de los criollos. Con el cambio del gobierno se inició el proceso disfuncional de «músicos y copistas de arte religioso», interviniendo dos factores: predominio de los intereses económicos sobre «el esplendor cristiano» y la introducción de las pautas culturales criollas que imponían la «música de diversión con guitarra y arpa» a la tradicional «música sacra», y la santería popular al arte religioso.

El ocaso de la sociedad ecuestre eyiguayegi-mbayá-guaycurú

Hasta mediados del siglo XVIII, los mbayá se creían aún «invencibles»; su movilidad seguía disponiendo de amplias zonas de retiradas libres; comenzaron algunos roces con los chaqueños competidores ecuestres Cochaboth, pero el interés mbayá se centraba en la provincia del Paraguay y en las nuevas misiones de los chiquito. La milicia provincial estaba desmoralizada después de la fracasada Revolución Comunera y los criollos emigraban hacia las provincias sureñas.

El gobernador Rafael de la Moneda se propuso estabilizar económicamente la provincia y tranquilizar la «frontera de Jejuí» contra las incursiones de los mbayá-guaycurú; ordenó levantar los presidios de Manduvirá, Mainumbí y Urundey-yurú, con zanjas, puentes levadizos y una guardia fronteriza permanente, cerrándose los pasos habituales, usados por los mbayá durante los malones. La fundación

del pueblo de Emboscada en 1744 con los pardos libres que constituyeron una comunidad agrícola-militar de defensa, tenía la misma finalidad de contrarrestar la libre movilidad mbayá. El gobernador reorganizó la milicia y trató de reanimar su combatividad; él mismo atravesó «el horroroso potrero de Capiatá, donde toldaban comúnmente los mbayás... y mandó pintar las puertas y paredes de las capillas con batallas y encuentros que representaban a los soldados las victorias de sus abuelos» (Aguirre, II, 509). Su política indigenista se refleja en su declaración al Cabildo asunceño: «que se dejase á los Indios en sus tierras, y nosotros defendiesemos las nuestras, privándoles que entren en ellas»; esta política fue aceptada en su tiempo, pero fue duramente rechazada en el período de la reconquista del área norteña (Acta Cab., 6-XII-1795). Las incursiones de los mbayá disminuyeron en los años 1740-1750, quedando el paso del río Yhaguy el único libre para los malones. El cacique Caminigo de la parcialidad de Eyibedogedi-mbayá atacó el centro yerbatero, la villa de Curuguaty en 1749, para abrir la entrada a la zona alto-paranaense, proveerse de cautivos kaynguá-monteses y obstaculizar el transporte de yerba. El ataque sorpresivo con matanza y cautiverio de muchos curuguateños obligó a levantar el presidio de defensa en Yuquery, el famoso paso del río Jejuí; las cartas del Cabildo de Curuguaty solían referirse con cierta frecuencia al «peligro guaycurú».

En la segunda mitad del siglo XVIII cambiaron las circunstancias externas y había fricciones sociales internas; no disminuía el *ethos* guerrero, pero éste ya no se basaba en una simple auto-afirmación etnosocial; las incursiones reforzaban la conciencia de los caciques guerreros como líderes del poder adquisitivo, y éstos no siempre eran «elegi» por sangre, sino guerreros-caudillos de las tropillas asaltantes. Por otra parte, la clase cacical por linaje ambicionaba una identificación con «los capitanes españoles en vestido y calzado militar», lo que para ellos significaba un trato igualitario con «la autoridad española». Un grave problema se creaba con el rápido crecimiento demográfico de la clase de «cautivos-siervos», volviéndose más frecuente el mestizamiento entre los mbayá comunes y los cautivos de segunda y tercera generación; la clase lideral, empero, con su soberbia etnorracial, disminuía numéricamente por poca natalidad y por limitaciones propias de la endogamia por clases.

Los factores externos exigían de los eyiguayegi-mbayá una nueva adaptación periférica; la política enérgica, si bien sólo defensiva, del gobernador La Moneda restringió sus incursiones al sur; el dominio portugués en Mato Grosso no siempre permitía incursiones ventajosas mbayá en busca de «ludayo-metal». En el Chaco, los lengua-enimagá cruzaron el río Verde en busca del caballar cimarrón robando el caballar de los mbayá-guaycurú, de donde surgen las escaramuzas periódicas intertribales, los lengua con su antigua pauta de provocación competitiva. La ambición de los mbayá de convertir las estancias de las misiones de Chiquitos en su nueva «provincia-cazadero» fracasó por la reacción de la milicia de neófitos. Los vasallos chanéarawak se volvían más exigentes con sus «oquilidi-señores» mbayá, siempre con su expectativa de «reciprocidad de obsequios». La economía agresiva con el botín acumulado acondicionaba la tendencia a abrir relaciones periféricas con los criollos.

En tales circunstancias, los eyiguayegi-mbayá solicitaron en el año 1759 «la paz» al gobernador Jaime de San Just, específicamente las parcialidades Apacachodegodegi y Lichagotegodi que ocupaban el Paraguay oriental entre los ríos Jejuí y Blanco. Las tratativas de paz estaban a cargo de Lorenzo-Epilig-Yyegi, un mestizo mbayá-payaguá, conocedor de la vida criolla y buen lenguaraz en guaraní por vivir un tiempo con el grupo payaguá de su madre. Las «paces» determinaron el cese de incursiones y la seguridad de la provincia (H-147, núm. 23); los mbayá disponían de tierras libres al norte del río Jejuí, permitiéndoseles movilidad libre hasta el río Manduvirá, cuyo paso era controlado por la guardia miliciana; el acceso a la ciudad era sujeto a las licencias oficiales. Para la ratificación del tratado de paz se presentaron en Asunción 400 mbayá bajo el liderazgo de Epilig; se inició de esta manera el período de «las visitas cacicales», identificadas con los «viajes de trueque». Los caciques de diferentes parcialidades, incluyendo al famoso Golanigi, el «azote de Curuguaty», eran huéspedes de la ciudad, solicitando a título de «reciprocidad de amistad» bastones de mando, vestir y calzarse a lo militar y realizar trueques ventajosos. Asunción era buen mercado para el caballar; los mbayá eran dueños de un notable *stock* de caballos y ganado; empero, el trueque intensivo pronto influyó en su merma, abriéndose la primera grieta importante en «la riqueza tribal». El ventajoso trueque con pieles de animales silvestres constituía un im-

portante bien de las «capitanías-comunitarias» mbayá, las que de «grupos guerreros» pasaban a ser «centros truequistas» (Sánchez Labrador, II, 76). Un gran *stock* de finas mantas de algodón afluía a la ciudad, una manufactura básicamente de los vasallos chané, supliendo la falta de lienzo en el mercado asunceño. Los mbayá requerían diferentes artículos para sus «necesidades culturales»: metal-hierro para su uso y para el trueque con otras tribus; bastón de mando con puño de plata para satisfacer su orgullo de liderazgo; plata para adornos a fin de mantener el rango social de ostentación, abalorios tan usados en todas las expresiones ceremoniales. El antiguo principio guaycurú de «guerrero-botinero-compañero» se desvió hacia la nueva pauta de «agresivo-truequista-rival».

En el período entre «la paz» del año 1759 y la fundación de la Villa Real de Concepción en 1773 se abrió también la primera fase de la «reconquista criolla» del Paraguay oriental norteño, con estancieros-hacendados que no fueron encomenderos; la atracción era la animalada ya cimarrona o de propiedad mbayá. Los eyiguayegi siempre desconfiaban de los ecalai-españoles; preferían tener en sus tierras una «reducción», un centro misionero, para evadirse de una directa penetración colonizadora criolla y para contar con una «autoridad» intermediaria con el gobierno de Asunción. El gobernador San Just encargó a los jesuitas la fundación, y se desempeñaron como curas-doctrineros de los pueblos tarumá-guaraní de San Estanislao y San Joaquín; los padres J. Sánchez Labrador y J. Mantilla establecieron en 1769 la reducción de Belén (H-133, núm. 4). El inicio de la organización reduccional se basaba en el núcleo guaraní, traído de los pueblos María de Fe, Santa Rosa y Santiago; la reunión del primer gentío mbayá en la nueva reducción no difería mucho de una convocatoria de «tropillas parciales» en espera de ventajas. El mismo padre Sánchez Labrador, llamado por los mbayá «Aligena lionigi-el hijo del sol» (II, 76), describió las dificultades: los mbayá se consideraban «visitantes», con derecho «al agasajo»; rechazaban por principio cualquier trabajo, humillante para un «hombre guaycurú libre», existiendo para este fin los «nibotagi-siervos-los que trabajan»; se permitía a los niños asistir al adoctrinamiento, si había «la olla común», pero los adultos seguían fieles a sus «nigienigi-chamanes», quienes aseguraban la comunicación con los espíritus protectores, la garantía de «salud-hartura-victoria».

Los apacachodegodegi-mbayá, bajo el liderazgo de Lorenzo-Epilig, querían explotar sus nuevas relaciones con los ecalai con dos audaces proyectos contra «los enemigos comunes». El contrato de paz de 1759 reconocía a los mbayá una tácita libertad incursionista fuera de los límites poblacionales de la provincia; existiendo ya la reducción de Belén, las tropillas mbayá no hesitaban en penetrar en los bosques de los monteses de Itanará o atacar las estancias de los pueblos de San Estanislao y San Joaquín. Los yerbateros criollos se sentían inseguros a causa de los periódicos asaltos de los guaraní monteses en busca de hachas y lienzo; los yerbateros mismos instigaban las hostilidades de los mbayá contra los monteses. El cacique Epilig propuso al gobernador «una expedición exterminadora» de los monteses para «salvar» los yerbales del peligro de asaltos; el plan fue rechazado por Asunción (H-24, núm. 1).

El proyecto «anti-cochaboth» del cacique Lorenzo tuvo otra dimensión; en la misma reducción de Belén se organizó una tropilla guerrera para recobrar el botín entre los lengua chaqueños, los audaces ladrones del caballar mbayá. Los lengua y enimagá asaltaban también las estancias criollas de la otra orilla del Paraguay; así surgió el plan de una alianza mbayá-criolla para emprender la expedición conjunta contra los chaqueños en 1764. El gobernador trataba de servirse de los «guaycurú» a modo antiguo de «auxiliares guaraní», pero no comprendió los propósitos de sus pretendidos aliados. Según el plan oficial, los mbayá tenían que entrar al Chaco desde su reducción de Belén y unos cuantos baqueanos guaycurú se incorporarían a la milicia asunceña. Empero, el cacique Lorenzo con sus 700 guerreros cruzó el río Manduvirá y se presentó en los alrededores de la ciudad; su presencia despertó grandes temores entre los criollos desconfiados, más aún por la astuta y alevosa «voz» de los canoeros payaguá sobre una suspuesta alianza traicionera mbayá-cochaboth contra los provinciales. El cabildo asunceño, no pudiendo desalojar pacíficamente a la tropa de Lorenzo-Epilig y obligarlos a volver a sus tierras, recurrió a un ardid: «Les enviaron al toldo que tenían fuera de la ciudad varias personas que estaban convalecientes de las viruelas, que en la provincia hacia estragos. Esta traza sin caridad hizo que muchos de los mbayás se determinaron á dejar la tierra y volver á sus toldos» (Sánchez Labrador, II, 114). El intento genocida de servirse de la viruela como medio fácil de «defensa de la ciudad», perjudicó también a los chaqueños, diezmando a los lengua-enimagá y marginándolos al interior del Chaco.

La colonización criolla del norte progresaba; en la zona entre el río Manduvirá y el Jejuí se asentaron las primeras grandes estancias, acercándose a la orilla sureña del río Ypané; no obstante, el proyecto de establecer una villa-colonia criolla en dicha zona fracasó; la población rural seguía temerosa del «peligro guaycurú»; colonizaban solamente los hacendados-oficiales de milicias, estableciendo poblados estancieros dispersos (Acta Cab., 17-VII-1768). Los mbayá pronto se vieron «encerrados» entre los criollos provinciales y los portugueses de Mato Grosso, conociendo la animosidad entre las dos potencias, trataban de aprovechar situaciones más convenientes, aliándose con unos o con los otros. El cacique Napidrigi-Cambá de los parciales lichagotegodi-mbayá aceptó la fundación de la misión de Nuestra Señora del Refugio en el sitio de Egilechigo en las tierras entre el río Apa y el río Blanco.

Fray Méndez, encargado de la misión, comprendió la importancia de la zona para prevenir la penetración de los portugueses, quienes bajo el pretexto de contener a los canoeros payaguá hacían intentos de colonizar el alto Paraguay; a fray Méndez se debe el primer proyecto de fundar una villa criolla en Itapucú. El gobernador A. F. de Pinedo, propulsor de la estabilidad de la provincia del Paraguay, emprendió la expedición pobladora en contra de la misma oposición del Cabildo; la gente reclutada para la nueva villa pertenecía a la clase del pobrerío rural, arrendatario y vago, que buscaba su beneficio económico en la cercanía de los yerbales; en 1773 se fundó la Villa Real sobre el río Ypané y no en el sitio proyectado de Itapucú. Al mismo tiempo, los portugueses fundaron el presidio de Coimbra en 1775, y luego el presidio de Albuquerque y la villa Miranda (Fonseca, 78). De esta manera se concretó el definitivo encierro periférico de los eyiguayegi; los intereses políticos de ambas periferias acondicionaban el trato que se daba a los mbayá, quienes entonces aún poseían «caballar-ganado-palmar».

Las relaciones interétnicas se caracterizaban por observación y recelos mutuos; los apacachodegodegi-mbayá consideraban los campos de Agaguigo entre los ríos Ypané y Apa como sus «poblados» exclusivos; los nuevos pobladores criollos temían el resurgimiento de la violencia «guaycurú», conscientes de la superioridad numérica de los indígenas. Los informes de la comandancia de Villa Real reflejaban las primeras reacciones; la zona del río Aquidabán significa-

ba un sostén psicosocial de la parcialidad mbayá sureña; era la seguridad de la «hartura» subsistencial y el símbolo de «fiestas de victoria», aun viajando a caballo las almas de los guerreros muertos por los «napiog-cementerios» de la comunidad; era precisamente esta zona la que más se pretendía «acriollar con estancias», defendiéndola los mbayá con todo denuedo (NE-482, f. 36).

Los apacachodegodegi, divididos en siete cacicatos mayores, contaban entonces con 200 guerreros y 600 almas, étnicamente mbayá-guaycurú, sin incluir a los «nibotagi-siervos», solían acampar periódicamente cerca de Villa Real, exigiendo «obsequios» en tabaco, sal, carne, cuchillos y espejos (H-365, f. 3). La comandancia de Villa Real tenía que tolerar tales visitas, a veces abiertamente amenazantes, para asegurar «la paz». Diferente era la actitud de los mbayá frente a simples pobladores-colonos: «Mantiénense por su orgullo por reconocer débiles nuestras fuerzas de poco pobladores por ser ellos muchos»; con su sola presencia amenazante obligaban «a que se les tributen dádivas de los frutos del chacareo» (ibídem, f. 9); y exigían también «el tributo de vacas» de los estancieros que ocupaban los mejores pastos con abundante animalada cimarrona. Después de la fundación de Villa Real se inició un movimiento masivo de los chané del Chaco, emigrando en busca de tierras fértiles y tratando de «liberarse» de sus antiguos «señores» eyiguayegi-mbayá; para su independencia económica necesitaban la ayuda de las comandancias y de los pobladores criollos, quienes explotaron rápidamente la situación interétnica mbayá-chané. Los ecuestres mbayá tenían que enfrentarse con las actitudes recelosas y traicioneras de sus antiguos «niyolola-vasallos»; debiendo renunciar a la vivencia incursionista, convirtieron su *ethos* de violencia en una simple actitud de jactancia oral, en asaltos desorganizados y de pequeñas ventajas; los viejos guerreros y líderes mbayá reprochaban a los jóvenes un «reblandecimiento» por contentarse con agarrar a algunos cautivos y defender su caballar, teniendo miedo «al fusil español» (Aguirre, II, 21); en las tropillas asaltantes predominaban los «icatinedi-comunes», disminuyendo numéricamente los jóvenes del linaje «elegi».

Los caduveos representaban la parcialidad eyiguayegi más fuerte, con 300 hombres de guerra y 800 almas; un grupo se desplazó del Chaco a las tierra de los lichagotegodi, reprochándoles sus relaciones amistosas con los ecalai; los caduveos se mantenían aún equi-

distantes de los intereses criollos y portugueses, reafirmando su derecho a la libre movilidad y comunicación entre Coimbra y Villa Real. En 1778, los caduveos atacaron Coimbra y otros fortines portugueses, entrando bajo el pretexto de trueques con caballar y ovejas, pero luego matando a traición y recuperando su botín, la prueba de la habitual táctica «botinera» de los mbayá (Hartmann, 292); los caduveos adoptaron rápidamente las armas de fuego y por un «natopenigi-fusil» pagaban con un buen trueque.

En el año 1791 se firmó en Coimbra «el pacto de amistad» entre los portugueses y 17 caciques guerreros, representantes de las dos parcialidades mbayá más norteñas, emigrando a las tierras matogrossenses; tres factores influyeron en esta «amistad»: los norteños se sentían atrapados por la periferia portuguesa, temían la venganza punitiva de los criollos por los asaltos pasados, y el «mercado» de Coimbra les resultaba más ventajoso; en los años 1793-1796, los mbayá trocaron en Coimbra unas 20.000 cabezas de ganado, provenientes de las estancias criollas al sur del río Apa, en gran parte adquiridas por medio de la nueva táctica de simple cuatrerismo. Los mbayá emigrados tenían que readaptarse en sus nuevos asientos de Miranda y Albuquerque: las tropillas guerreras se convertían en «pandillas cuatreras»; la ideología unitaria «guaycurú» se desintegraba, primando los intereses ventajistas de pequeños grupos; predominaba la autoridad de los «cabecillas» emprendedores de los «icatinedi-comunes» (Gomes, 382).

La fundación del fuerte de Borbón en 1792 en defensa contra los portugueses tuvo lugar en las tierras chaqueñas de los caduveombayá; los «nibotagi-siervos» ayudaban en la construcción del fuerte, con retribución en «utensilios, bayetas y chaquira» (Aguirre, II, 542). La política indigenista del gobernador Alós garantizaba una convivencia pacífica con 16 cacicatos caduveos, exigiéndose del comandante del fuerte: «Celo y vigilancia de aquellas naciones, y principalmente procurar congratularlos para que de esta suerte no nos infieran daños, y se faculten por su medio los demás objetos a que inspirarnos» (AGN, IX-15.4.4, 1792). La comandancia de Borbón repartía «hachas, machetes y bastones cacicales», pero los caduveos trataban de asegurarse la libertad de movimientos, incluida la impunidad, en todas las zonas que no correspondían directamente a la comandancia de Borbón; todos los eyiguayegi se prestaban a este

juego de «amistad» y «hostilidad» con las nuevas comandancias criollas, cuyos jefes solían manifestar una mutua e interesada rivalidad (H-362, núm. 1).

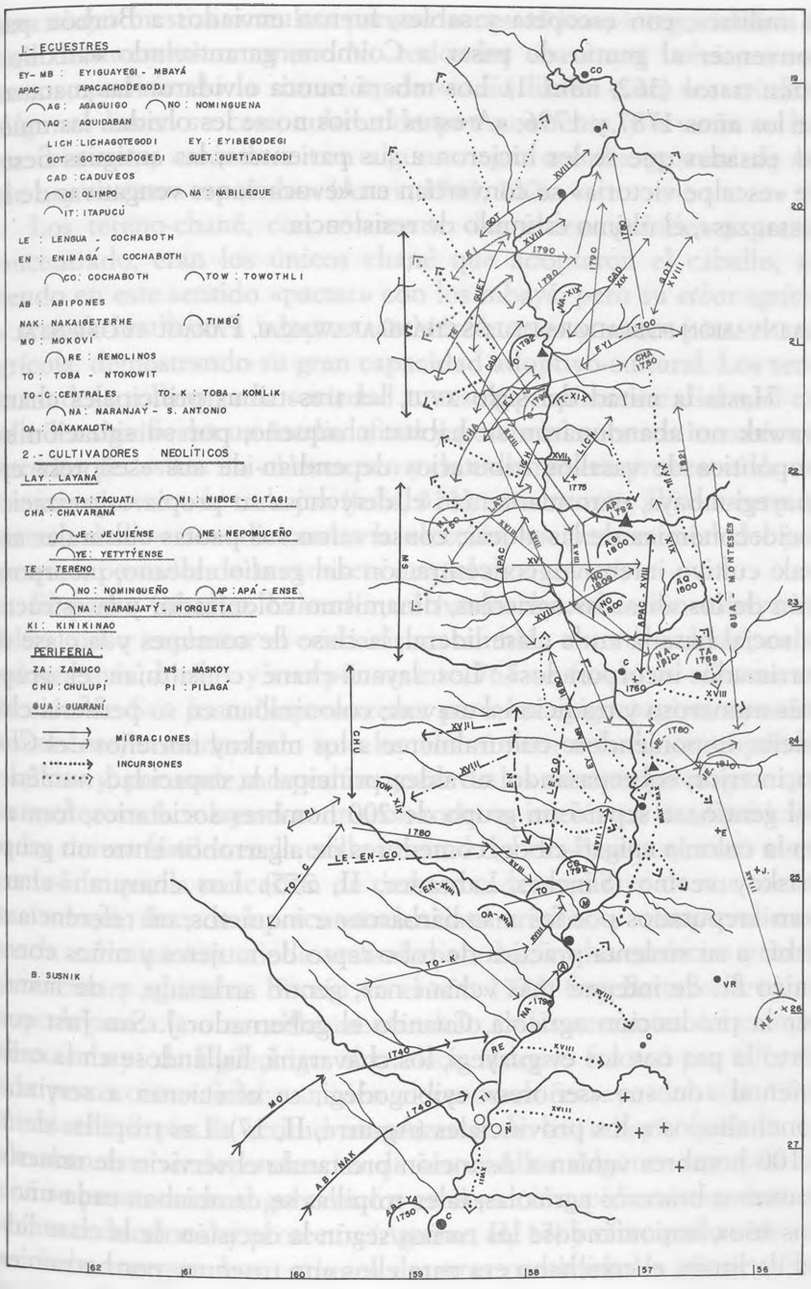
Los mbayá del Paraguay oriental sufrieron a finales del siglo XVIII un profundo impacto desmoralizador por la tenaz colonización estanciero-militar criolla. Los apacachodegodegi se mantenían en sus asientos al norte del río Aquidabán según el tácito acuerdo con la comandancia de Villa Real; pero por el río Apa penetraban periódicamente las cuadrillas mbayá en busca del caballar y del ganado, eludiendo hábilmente las guardias fronterizas; la milicia del río Apa resultaba ineficaz, indisciplinada e insubordinada; por falta de recompensa y pago abandonaba sus puestos y se agregaba a las tropillas troperas en los yerbales de Caremá (H-173, núm. 1). Los estancieros de Jejuí, Ypané y Aquidabán fundamentaban su dinamismo poblador con la ideología de la «reconquista-recolonización» de las antiguas tierras de los «táva» guaraní de Ypané, Guarambaré, Atyrá y Arecayá, despobladas y destruidas por los mbayá en el siglo XVII. Los pequeños pobladores chacareros se dedicaban a conchabos periódicos en los yerbales, viviendo una subsistencia precaria, de donde sus frecuentes «ligas» con «caciquillos» mbayá y chané para obtener algunas ventajas. Empero, la verdadera «reconquista» se ligaba estrechamente con la posesión de la animalada; las relaciones con los mbayá demarcáronse pronto con claridad: la lucha por el caballar y por el ganado al norte del río Manduvirá; los mbayá consideraban suyo, de su propiedad, el ganado existente al norte del río Jejuí; los criollos, por su parte, apelaban a la obligación de una «devolución» justificada de toda la animalada robada por los mbayá en los decenios anteriores de las estancias criollas. Las famosas «expediciones-rastreadas» contra los «enemigos ladrones» se convertían en las interesadas «recogidas» del caballar y del ganado (H-365, f. 132). Este plan fue finalmente aprobado por el gobernador Lázaro de Ribera: «Conseguir apoderarse de todos los caballos de los Indios, quitándoles al mismo tiempo todos los medios de subsistir para traerlos a la paz» (H-164, núm. 4). El plan significaba una total «des-ecuestración» de los eyiguayegi y su marginación subsistencial a los palmares; los mbayá-guaycurú se resistían tenazmente a esta «deculturación» de su sociedad ecuestre, siéndoles inconcebible una vivencia de «simples pedestres». El resultado de las «rastreadas» por

los campos mbayá favorecía a los «estancieros-oficiales milicianos», los únicos que podían «legalmente» y en connivencia con las comandancias organizar las tropas milicianas; las medidas de tales «rastreadas» eran impopulares entre los pequeños pobladores reclutados por no tener derecho alguno sobre los animales recogidos, abandonando a veces la nueva zona de colonización.

Los chavaraná-chané, que se rebelaron a su tradicional situación de «niyolola-vasallos» de los mbayá, estaban siempre dispuestos a ayudar a los «expedicionarios» criollos (H-185, núm. 2), lo que provocó una reacción hostil más acentuada de los eyiguayegi. En medio de tales relaciones interétnicas tensas, José de Casals fue nombrado comandante de la frontera del río Apa; su propósito era «desalojar» a los mbayá y obligarlos a emigrar al norte del río Blanco hacia las tierras portuguesas. Los mbayá sureños se aliaban con las cuadrillas mbayá venidas de Coimbra y asaltaban las nuevas estancias para sembrar temor entre los criollos y asegurarse su permanencia local. Desde Villa Real se organizó una gran rastreada-expedición de 150 milicianos; los encuentros con los mbayá fueron sangrientos, ya que mediaba la intención de destruir todas las tolderías halladas por el camino; así sucedió aquel «odioso acontecimiento» del 15 de mayo de 1796: la matanza conscientemente genocida de 75 varones mbayá: «Hacen una cadena con aquellos inocentes desarmados, sugetándolos por la cintura con lazo, cuyos extremos estaban asegurados por caballos que llaman cincheros, y de este modo se consumó el atentado, y asesinándolos á todos á golpes de macana, sable y lanza» (H-173, núm. 6). La matanza fue censurada por el gobierno asunceño, temeroso de represalias del virrey de Buenos Aires, quien entonces protegía una política indigenista pacificadora. En el respectivo sumario levantado por las autoridades, los jefes militares y también otros pobladores se justificaban con el pretexto de castigo por «cuatrerismo, atropellos y extorsión» practicados por los eyiguayegi-mbayá, quienes aún se creían «señores de la tierra». El padre Amancio González, criollo, fundador de la reducción chaqueña de Melodía, criticó duramente la matanza: «Esta guerra producirá mucho perjuicio a toda la provincia sin remedio pronto, no obstante ser los enemigos más débiles, por muy ligeros y diestros ladrones, que nunca presentarán batallas» (Blujaki, 1972, 150).

El proyecto de colonizar la zona del río Apa con 300 criollos, reclutados entre el gentío rural sin tierras, fracasó; en su reglamento para la comandancia de Villa Real, el gobernador Ribera en 1797 establecía «el buen trato» a los caciques mbayá; empero, la comandancia se oponía por la continuidad de las cuadrillas cuatreras. El comandante José de Espínola emprendió una nueva expedición punitiva con el propósito de «des-ecuestrar» y marginar a los mbayá hacia el río Miranda (H-164, núm. 4). Después de la fracasada expedición del gobernador L. de Ribera a Coimbra contra los portugueses, los mbayá seguían entrando por el río Apa, a veces por simple venganza (H-366, f. 294). Muchos grupos mbayá iniciaron su definitivo desplazamiento hacia el territorio portugués; en el año 1802, el asiento mbayá en las cercanías de Coimbra contaba con más de 2.000 almas, de éstas solamente una décima parte racialmente «guaycurú-pámpida», predominando los «nibotagi» de origen étnico diverso.

Los caduveos chaqueños seguían en relaciones amistosas con la comandancia de Borbón, teniendo tres privilegios: libertad incursionista en las tierras de los chamacoco-zamuco, regalías periódicas y libertad de trasladarse en la orilla oriental, dependiente de las comandancias de Villa Real y río Apa. En Borbón todo se reducía a «visitas cacicales», negándose los caduveos a cualquier obligación de trabajo. El comandante Miers tenía que defenderse oficialmente por la práctica muy extendida de «compadrazgo» entre los caduveos; la consideraba «parte muy esencial y Ley inbiolable entre ellos para no quebrantar la paz y amistad» (H-363, f. 412); el mestizamiento era frecuente, con el implícito «padrinazgo» ecalai de los hijos mestizos. Empero, los caduveos de la clase lideral de «elegi» no aceptaban el mestizamiento biológico; las mujeres de esta clase gozaban de gran libertad sexual, pero los hijos así nacidos eran muertos, conservándose las niñas, integradas a la clase de comunes. A finales del siglo XVIII, estos parciales aún conservaban todo su orgullo etnorracial; se acusó al comandante de Borbón de haber violado a la hija del cacique «elegi»; los miembros del respectivo linaje no hesitaron en vengar la deshonra etnosocial (H-363, f. 313); la libertad de un «icatinedi-común» mbayá no correspondía al honor de un «elegi» mbayá. Los eyiguayegi de la orilla oriental del río Paraguay se sentían perjudicados por la expedición de Espínola; las autoridades portuguesas aprovecharon esta circunstancia: los caciques «muy bien vestidos á



Mapa 4. Guaycurú y chane: su movilidad en siglo XVIII.

lo militar», con escopeta y sables, fueron enviados a Borbón para convencer al gentío de pasar a Coimbra, garantizando «auxilio y buen trato» (362, núm. 1). Los mbayá nunca olvidaron las matanzas de los años 1787 y 1796: «A estos Indios no se les olvidan las muertes pasadas que se les hicieron a sus parientes»; las antiguas fiestas de «escalpe-victoria» se convertían en «evocaciones vengativas de las matanzas», el último estímulo de resistencia.

La invasión pobladora de los chané-arawak al Paraguay oriental

Hasta la mitad del siglo XVIII, las tres tribus principales chané-arawak no abandonaron su hábitat chaqueño; por su situación sociopolítica de vasallos tributarios dependían de sus «señores» eyiguayegi-mbayá, pero mantenían el derecho a su propia organización socioeconómica de las aldeas; conservaron sus pautas culturales arawak: cultivo intensivo, concentración del gentío aldeano, incorporación de los «brazos» agrícolas, dinamismo colonizador y la estructura social basada en la clase lideral, la clase de comunes y la clase de «arrimados-incorporados». Los layaná-chané constituían el grupo más numeroso y tradicional arawak; colonizaban en su periferia chaqueña, imponiéndose culturalmente a los maskoy norteños del Chaco interior; sobrepasando su aldea principal la capacidad numérica del gentío, se separó un grupo de 200 hombres societarios, formando la colonia «nigati-ciboe, comedores de algarrobo» entre un grupo maskoy vecino (Sánchez Labrador, II, 255). Los chavaraná-chané eran «reputados por los más bárbaros» e inquietos; tal referencia se debía a su violenta práctica de robo-rapto de mujeres y niños con el único fin de integrar más «chané-ná», gentío arrimado, y de mantener la producción agrícola. Cuando el gobernador J. San Just concertó la paz con los eyiguayegi, los chavaraná, hallándose en la orilla oriental con sus «señores» eyibogodegi, se ofrecieron a servir de conchabados a los provinciales (Aguirre, II, 17). Las tropillas de 50 a 100 hombres venían a Asunción prestando el servicio de remeros, peones o braceros agrícolas; tales tropillas se cambiaban cada uno o dos años, imponiéndose los turnos según la decisión de la clase lideral de linaje; el conchabo era para ellos «un trueque» por herramientas necesarias para el cultivo; no menor era el interés de llevarse al-

guna mujer mestiza o mulata para su «oneu-aldea», integrándola a la clase de «wareha-comunes». No todos los chavaraná volvían a sus «oneu», prefiriendo la situación de «indio libre» entre los criollos: «Algunos hacen su casa, cultivando por su cuenta, y a veces se hacen cristianos, casándose con alguna negra o india guaraní de las que hay en casas españolas» (Azara, 1943, 132).

Los tereno-chané, con solamente dos aldeas grandes y gentío concentrado, eran los únicos chané que adoptaron el caballo, sabiendo en este sentido «pactar» con los mbayá; pero su *ethos* agrícola arawak les llevó a adoptar también bueyes y vacas para el uso agrícola, demostrando su gran capacidad adoptivo-cultural. Los tereno no desarrollaron una sociedad ecuestre propiamente dicha; el caballo les significaba un medio eficaz y potencial para sus incursiones entre los pedestres ilai-chamacoco y de esta manera proveerse de suficientes siervos «de trabajo» (Jolis, 321); no obstante, el concepto de «jinete-caballo» acondicionaba la elección socioceremonial del jefe guerrero, portador de la camiseta de piel de tigre.

El padre Sánchez Labrador, al fundar la reducción mbayá de Belén, quiso implantar el cristianismo también entre los chané, cultivadores más dóciles y receptivos; en 1765 se fundó la efímera reducción de San Juan Nepomuceno, pero los eyiguayegi se oponían tenazmente, considerando que los chané eran solamente «niyolola-vasallos» y, por ende, no podían gozar de los mismos privilegios que los «señores». Los layaná centraron todo su interés en la adquisición de las tierras fértiles en la orilla oriental del río Paraguay; eran conscientes de que la concesión de tierras no dependía ya de sus «señores» mbayá, sino de las «comandancias» criollas, y comprendieron que la colonización criolla se limitaba a haciendas-estancias y no a plantaciones agrícolas. Recién en el año 1772, fray Barzola llevó un grupo layaná a la otra orilla, asentándolo en las cercanías del campamento mbayá de Egilechigo; el traslado aldeano fracasó por falta de toda protección oficial; también el renovado ensayo del año 1785 quedó estéril por la actitud amenazante de los mbayá, quienes no toleraban esta «independencia» de sus vasallos. Algunos caciques layaná se presentaron al gobernador en Asunción, pidiendo un formal asiento reduccional y protector (Aguirre, II, 17) y ofreciendo cultivo-conchabo-trueque. Los caciques de otras parcialidades presentaban las mismas solicitudes, pero el gobierno provincial no valoraba la

capacidad de los «colonizadores agrícolas» chané, ni estaba dispuesto a tolerar el nuevo gentío indio en las tierras «reconquistadas»; por su mismo tardío transhábitat, los chané fueron siempre considerados «invasores» del Paraguay oriental.

En 1787, fray Barzola consiguió la formación de una reducción layaná en Tacuatí en el curso medio del río Ypané, en las cercanías del antiguo pueblo guaraní de Atyrá, despoblado en 1673 por causa de los mbayá. Los layaná querían asegurarse las tierras cultivables, disponer de algunos animales domésticos y conservar la libertad de sus movimientos; rechazaron la presencia del cura-doctrinero, pues era ajeno a su mentalidad, un sistema socioeconómico «comunal-cristiano»; el bautismo era un medio para la comunicación con el ambiente criollo, pero los tacuateños declaraban: «Para que han de rezar si con solo baxar al Paraguay a trabajar tienen lo que han de menester» (NE-482, f. 10); la misma aldea enviaba a sus «comunes» a conchabarse para obtener herramienta necesaria. El asiento layaná de Tacuatí siempre mantuvo su carácter de una «oneu-aldea» independiente; su tradicional ambición de formar nuevas colonias originó en 1792 el pedido de los tacuateños de más tierras «reconocidas» entre los ríos Jejuí y Aguaray-Guasú. Dicha zona interesaba a los nuevos pobladores criollos, quienes, si bien toleraban a los cultivadores chané, tácitamente temían la masiva presencia de estos indígenas. No se trataba aún de una lucha por tierras entre los chané y los criollos; era más bien el impacto de la gran productividad agrícola y del potencial demográfico de los layaná. Por estas causas, el gobierno quiso desalojar a los tacuateños de la zona del río Ypané y asentarlos sobre el río Apa o trasladarlos al sur, a las tierras comunales del pueblo guaraní de Itapé; el cacique Zuica se opuso con tenacidad a cualquier traslado, desconfiando de los poblados criollos y de los pueblos guaraní, «para que si falta alguna cosa de los cristianos, las achacasen a ellos» (NE-482, f. 36).

Los layaná mantenían con los mbayá relaciones recelosas, pero reconocían su derecho a las «visitas tributarias» durante las cosechas de frutos; a veces emprendían conjuntamente sus incursiones entre los guaraní monteses en busca de cautivos. Tales «visitas» de los mbayá siempre más frecuentes, se volvieron un peso económico para los tacuateños; la comandancia de Villa Real quería provocar rencillas interétnicas para dominarlos mejor (NE-482, f. 83). En el año 1793,

Tacuatí contaba con trece cacicatos, con 530 hombres y 1.281 almas; había mucho extrañamiento de los comunes y de los arrimados, quienes preferían buscar conchabos libres en los poblados criollos y liberarse del dirigismo económico de sus «oneu». El cacique Zuica trataba de convertir su aldea en una estancia, con vacas, bueyes, algunos caballos y almacén, dispuesto a aceptar una provisoria administración criolla, si las autoridades les proveían de ganado (H-159, f. 3). Los cacicatos potenciales se separaban y formaban nuevas comunidades, a veces en vecindad de los poblados estancieros criollos. En 1808, el gobernador ordenó el desalojo de tales comunidades dispersivas, las que tácitamente representaban una competencia productiva. Los layaná protestaban contra los desalojos forzados y declaraban que no podían ya escoger las tierras de sus asientos por «no haver terrenos que no tengan dueños en toda la jurisdicción de esta villa» (H-365, f. 256). Esta táctica de desalojos y la notable merma de la producción influyeron en la desmoralización de los layaná; recurrieron a la violencia adquisitiva de asaltos y robos para tener medios necesarios para trueques; en el año 1804, algunos tacuateños fueron condenados por «muertes y robos», cometidos en el pueblo de San Estanislao (H-195, núm. 1). Por la aldea layaná de Tacuatí pasaban los carreteros-pulperos que mantenían el tráfico entre Villa Real y la villa de Curuguaty; los layaná obligaban bajo amenazas a que los mercaderes estacionaran en su aldea y trocasen las mercancías por sus productos agrícolas.

Los chavaraná-chané conocían mejor el ambiente criollo por practicar el «conchabo viajante»; un grupo emigró del Chaco hacia Coimbra, pidiendo a los portugueses la protección contra «las visitas tributarias» de los mbayá (Prado, 32); otros chavaraná abandonaban el Chaco para ocupar las tierras del río Ypané y del río Jejuí. El grupo ypanense era por cierto tiempo conocido como «grupo ibañista»; se trataba del grupo de unos 800 chavaraná, con 200 hombres de guerra, asentados en las tierras adjudicadas por merced a M. Ibáñez, quien permitió dicho asiento para defenderse de los posibles asaltos mbayá y para disponer de suficientes conchabados; los mbayá se rebelaron contra esta arbitrariedad, viéndose el gobierno obligado a disolver «el grupo ibañista» y restablecer la paz (H-164, f. 8).

Otro grupo numeroso de los chavaraná se asentó en los terrenos de la Estancia Real en la zona del río Jejuí; pronto corrió la voz de

«robos y daños» ocasionados por los indígenas, exigiéndose su desalojo; el comandante Espínola propuso al gobierno el traslado de los chavaraná a alguna isla del río Paraná frente al pueblo guaraní de San Cosme (H-164, f. 93). Dos factores fundamentales influyeron en la desorientación de la población criolla entre el río Ypané y el río Aquidabán: la presencia de los chavaraná significaba ya una superpoblación del área colonizable; en lugar de los campamentos móviles de los mbayá se asentaban las aldeas de los chavaraná, con un aprovechamiento intensivo de las tierras. El cultivo, el conchabo organizado y el trueque periódico «chaneizaban» el antiguo valle guaraní de Piraí-Aquidabán; los estancieros se vieron favorecidos, pero se levantó una protesta general de los pobladores rurales. Las inquietudes aumentaban por las frecuentes escaramuzas entre los mbayá y los chavaraná, quienes se aliaron con las comandancias y los estancieros para librarse del tradiconal «señorío» mbayá; el robo mutuo del caballar se volvió una manifestación competitiva (H-362, núm. 1).

Para desaglomerar al gentío chané, el gobernador Lázaro de Ribera ofreció a los chavaraná una reducción en las tierras comunales del pueblo de Caazapá. Las primeras familias asentadas pronto vieron las desventajas del nuevo asiento para sus intereses: el sitio se hallaba fuera de una fácil movilidad de conchabo o de trueque; los chavaraná se retiraron, emprendiendo una migración hacia las tierras de Ygatemí en posesión de los guaraní monteses; el capitán R. García fue enviado en busca de los fugitivos para asentarlos en la zona del río Apa. Un importante núcleo jejuiense de los chavaraná se asentó en la nueva reducción caazapeña que llevaba el nombre de San Juan Nepomuceno, en recuerdo de la primera misión establecida por los jesuitas entre los layaná; el mismo gobernador Ribera asistió al acto de la fundación de la reducción en 1798. Los chavaraná seguían con su *ethos* agrícola; al no poder cautivar más a los monteses, integraban en su «oneu-aldea» a muchas mujeres guaraní oriundas de Caazapá y Yuty, lo que facilitaba el proceso de una paulatina «guaranización».

Los chavaraná que quedaron en las tierras del río Jejuí, fueron asentados en el paraje de Lima, destinado primeramente a una reducción de los guaraní monteses; el gentío vivía según sus pautas tradicionales, sin catequista, colaborando con las comandancias de

Villa Real y de San Pedro de Ycuamandiyú; en los documentos se los designaba como «chavaraná de Yetyty» (H-124, núm. 12). La población criolla crecía en la zona entre San Pedro de Yacuamandiyú y el río Aguaray-Guasú, disminuyendo la disponibilidad de tierras cultivables, lo que afectaba a los chavaraná de Yetyty, acusados de «incorregibles ladrones de chacras» (H-367, f. 598). La población rural podía levantar acusaciones libres contra los chané, reales o ficticias, por no ser cristianos ni «bautizados»; la situación de «indio no-cristiano» daba un derecho tácito a cualquier abuso. La comunidad de Yetyty poco a poco iba desintegrándose; la política indigenista de finales del siglo XVIII era oficialmente permisiva y tolerante; pero en la práctica se buscaba una desetnización del Paraguay oriental norteño, a través de la «desecuestración» de los mbayá o los «desalojos» de los chané cultivadores.

Al fundarse el fuerte de Borbón en 1792, los tereno-chané se acercaron a la comandancia; el cacique principal Ticú procedía de la clase de guerreros, pudiendo de esta manera mantener cierta unidad de la aldea e imponer sus decisiones frente a las nuevas circunstancias. Los tereno por lo general se vieron perseguidos por las comandancias criollas de Villa Real, de San Carlos de Apa y de Borbón; esta circunstancia provocaba un continuo fraccionamiento de los cacicatos y también limitación a pequeñas comunidades. El grupo del cacique Ticú mantenía hábiles relaciones con Borbón y Coimbra, esperando siempre «dádivas y regalías», delatando simultáneamente los movimientos de los eyiguayegi-mbayá a modo de una «venganza tribal» por el largo vasallaje; los mbayá despreciaban a los tereno-chané, considerándolos «cuenteros-delatores», una cualidad atribuida solamente al gentío común (H-207, núm. 8).

Otros grupos tereno preferían fundar sus asientos en la orilla oriental entre el río Ypané y el río Apa; con el permiso del comandante de Villa Real, el cacique Bautista viajó a Asunción; en 1804 se le designaron dos asientos libres, de Nominguena y Zanjita, entonces fuera del interés directo de los criollos (H-220, núm. 20); no se fundaron reducciones, reconociéndose las comunidades indígenas. Los tereno de Nominguena tenían por sus vecinos a los grupos eyibefogedi-mbayá, en plena efervescencia de «cuadrillas cuatreras» para «abastecer» el mercado de Coimbra y Cuyabá; los tereno participaban de tales asaltos y fueron descubiertos por las autoridades; en la expedición puniti-

va criolla participaban los mismos chavaraná-chané «amigos» (H-220, núm. 19). La comunidad-aldea de los tereno, asentada en Naranjaty, cerca del actual pueblo de Horqueta, mantuvo su independencia hasta mediados del siglo XIX; su desalojo fue tardío.

La readaptación cultural de los payaguá canoeros

Terminadas las inquietudes comuneras, el gobernador Rafael de la Moneda trató de estabilizar el tráfico fluvial de la provincia, adoptando una actitud más decidida frente a los canoeros payaguá. Los sarigué-payaguá norteños reconocieron que el recorrido del alto río Paraguay ya no era de su dominio exclusivo, desde cuando los portugueses también ejercieron su vigilancia fluvial; los asaltos combinados de la «canoa» payaguá y del «caballo» mbayá no garantizaban ya una victoria. Los siacua-payaguá sureños ya no podían manipular con astucia «los períodos de paz-trueque»; las recorridas fluviales eran libres, pero sus asientos ribereños se hallaban inseguros por la misma presión de los toba y mocoví —los guaycurú sureños—, quienes trataban de vengarse por las traiciones pasadas. El gobernador R. de la Moneda logró dominar la impunidad de las recorridas payaguá, «piratas inhumanos» (Dobrizhoffer, I, 214). Tales circunstancias indujeron a los siacua a solicitar «asiento-paz» en las cercanías de la ciudad; se les asignó el tradicional «mercado» de Tacumbú; consiguieron su derecho «a la ribera y al río» bajo la condición de respetar los límites de la provincia del Paraguay. En 1740, el gobierno reconoció la libertad de esta comunidad indígena fuera de cualquier sistema de «reducción» o «pueblo-táva»; la comunidad payaguá sureña observaba su pauta de canoeros-pescadores, con entrada libre a la ciudad, pero cumpliendo las reglas de conductas impuestas por el gobernador, quien «los azotaba cuando no cumplían órdenes o cometían algunas desvergüenzas» (Aguirre, II, 511).

Los sarigué norteños tenían que ir desplazando sus asientos fijos de la orilla chaqueña por periódicas venganzas de los lengua-enimagá, cuando se hallaban ausentes los hombres «flotilleros»; dependían de los árboles «timbó» de la orilla oriental del río Paraguay por haberse agotado los «timbotales» de la orilla chaqueña a causa de continuas renovaciones de sus canoas. Los payaguá sureños, respetando

«la paz provincial», atacaban los poblados de la provincia de Corrientes; al asaltar el pueblo de Itatí, realizaron una gran matanza de los guaraní, reservándose además suficientes cautivos para el rescate en el mismo «mercado asunceño». Los sarigué, por su parte, necesitados de bienes «trocables», cautivaban a mestizos y criollos, asaltando los poblados ribereños dispersos por el río Paraguay; en 1752 entraron por el río Salado, apoderándose de cautivos y robando cueros destinados al comercio (H-118, núm. 9).

El gobernador Jaime San Just organizó una flotilla punitiva contra los sarigué, con 74 soldados y 90 peones-remeros, siguiendo el curso del río Paraguay hasta el norteño Itapucú; se rastreó el movimiento payaguá, pero las rápidas canoas monóxilas, la agilidad de los remeros y el astuto desplazamiento fluvial permitieron a los sarigué burlarse de la expedición criolla. No obstante, los canoeros querían asegurarse el «mercado asunceño» y la libertad de sus asientos en la orilla oriental del río Paraguay; dos caciques, Cuatí y Lypara, vinieron a Asunción para «concertar la paz» con la provincia. El Cabildo se mostraba receloso, sabiendo que «una paz» no significaba más que una tregua de hostilidades. Las cláusulas de la pactación con el gobernador (H-127, núm. 7) contemplaban cuatro aspectos: los sarigué reafirmaron su libre movilidad fluvial y obtuvieron el permiso de asentarse en pequeños grupos cerca del presidio de Arecutacuá; desde este asiento asignado les estaba prohibida la entrada a los poblados criollos sin una previa licencia oficial. Los grupos fraccionados asentados en la vecindad de Arecutacuá eran poco numerosos y los intereses económicos se limitaban a pequeños trueques, con frecuencia a objetos manufacturados por las mismas mujeres payaguá; las pequeñas comunidades se adaptaban al nuevo módulo cultural: «familia-canoa-pesca-manufactura-trueque». Dentro de los límites provinciales, los payaguá no podían ya organizar sus flotillas guerreras con la tradicional impunidad; persistió, empero, la pauta «truequista» de los canoeros; el «botín» iba sustituyéndose por «manufactura y servicio».

La vigilancia fluvial matogrossense y las «persecuciones punitivas» portuguesas limitaban la movilidad fluvial de los payaguá en el alto río Paraguay; las mismas relaciones con los mbayá y los chané se volvieron tensas; los sarigué solían recurrir a periódicos robos de sus cosechas, pero no se inició una lucha intertribal abierta. En tales

circunstancias, el cacique guerrero-canoero Cuatí se presentó al padre Sánchez Labrador en Belén, solicitando «asilo», un asiento fijo para el grupo de 400 individuos; se les asignó el sitio en la desembocadura del río Ypané, pero imponiéndose ciertas condiciones, en realidad inaceptables para los payaguá (Sánchez Labrador, II, 106, 151). Se pretendió «deculturar» a los payaguá y reducirlos a simples pescadores-cultivadores; se les prohibió el libre corte de «timbó» y la adquisición de hachas de metal para fabricar sus canoas. La pactación entre Cuatí y la reducción de Belén fracasó; los payaguá eran conscientes del cambio de condiciones periféricas, pero nunca estaban dispuestos a renunciar a su *ethos* de hombres canoeros libres; la sujeción en un pueblo-reducción significaba perder la libertad y el orgullo étnico; los payaguá conocían la vivencia de los guaraní en sus «táva-pueblos», despreciándolos por su humillante sujeción. Los sarigué exigían la independencia de sus comunidades, la comunicación con los criollos, pero sin imposición de «novedades cristianas y criollas», y mantenían su consciente conservadurismo cultural tan rigurosamente observado durante 150 años de hazañas fluviales.

La fundación de Villa Real obligaba a los sarigué a evitar cualquier hostilidad para no perder su libertad desplazatoria; en el año 1771 realizaron una tentativa incursionista en las orillas del río San Lorenzo, pero fueron perseguidos por una expedición punitiva portuguesa (Fonseca, II, 76), que trataba de erradicar «el peligro payaguá» y asegurar el tráfico fluvial pacífico por el río Paraguay. El fallido golpe-asalto a Coimbra en 1790, planificado por el viejo líder Cuatí, convenció a los sarigué del ocaso de su «piratería canoera»; los enfrentamientos hostiles sin ventaja económica resultaban para ellos una verdadera «derrota». En medio de estos reveses, el cacique-capitán Cañete de los siacua-payaguá de Tacumbú propuso a Cuatí asentarse en las cercanías de Asunción como la única posibilidad de perpetuar su «payaguá-idad» (Aguirre, II, 119); el acondicionamiento ambiental cambió: la orilla del río Paraguay fue definitivamente poblada por los criollos y en la orilla chaqueña abundaban los «enemigos tribales rencorosos».

Los tacumbú-payaguá iban adaptándose al ambiente etnocultural criollo; los criollos sentían alivio al ver su tráfico y su ribera libres de asaltos payaguá; por dos siglos, los documentos hablaban de

los payaguá como de «ladrones astutos y traicioneros»; a finales del siglo XVIII ya se los consideraba «socios útiles y laboriosos»; el gobernador Alós informaba al virrey que los payaguá sureños «se han civilizado y morijerado en el trato menos en la embriaguez, franqueándose a nuestra amistad y comunicación» (AGN, IX-5.4.3, 1774). Los tacumbú se abstenían de cualquier agresividad; «la carne de vaca», la venta de objetos manufacturados por dinero y el abuso del alcohol —el desahogo psicoemocional del cambio—, reorientaron sus intereses. Los payaguá eran conscientes de su comunidad ribereña exclusiva, pero también reconocían su dependencia socioeconómica de las buenas relaciones con los criollos. Estos intereses constituían la pauta convivencial payaguá-criolla; en 1789, el «capitán» Arapichiguá fue encargado del traslado fluvial de un español, pero lo mató y robó; los parciales tacumbú entregaron a su propio «hombre societario» a las autoridades asunceñas (Aguirre, II, 89).

Los sarigué norteños, siempre más presionados en el alto Paraguay, iniciaron su desplazamiento en grupos segmentados a la ciudad; pocos se agregaron al asiento siacuá de Tacumbú, prefiriendo asentarse como grupo unido en Remanso Castillo, prestando todos su servicio de «canoeros oficiales» del gobierno. Azara y Aguirre hablan del solemne acto del bautismo de unos 80 párvulos payaguá en la iglesia catedral de Asunción; el cacique-capitán Marcelino difundió bajo la influencia de fray Inocencio Cañete la voz de la necesidad del «bautismo de párvulos» como un acto visible de la «amistad payaguá-criolla» (Aguirre, II, 114-119). Los caciques y chamanes del grupo sarigué del líder Cuatí ofrecieron una resistencia pasiva, si bien interesados en «regalías»; el alboroto de protesta en la toldería de Tacumbú estaba a cargo de las mujeres: «Se iba a acabar la nación payaguá, decían, ya nuestros son cristianos, ni ellos ni nosotros usaremos ya nuestras antiguas costumbres». El bautismo-cristiano significaba para los payaguá una verdadera «desetnización», llevando a un cambio cultural que significaría la abolición de las costumbres payaguá; el agitador Marcelino a favor del bautismo fue amenazado por su propia gente, corriendo la voz de haber sido muerto por medio de la magia negra.

El catequista I. Cañete proponía la fundación de «un pueblo payaguá», con una asignación oficial de tierras en Lambaré o San Antonio, pidiendo a las guardias de San Miguel y San Gerónimo ejer-

cer el debido control de sus movimientos (NE-522, f. 151); en el mismo sentido, el gobernador Ribera informó al virrey Melo de Portugal sobre la conveniencia de un pueblo payaguá organizado (H-165, núm. 1). Empero, los payaguá no buscaban «tierras», exigiendo solamente el sitio ribereño para su toldería; defendían su independencia canoera, dependiente «del río» y no «de la tierra», del pescado y no del maíz, de vagar remando y no de andar a pie. Pasado el primer impacto desorientador a causa del desplazamiento al sur, los sarigué-payaguá recobraron su orgullo de canoeros; como expertos canoeros recorrían oficialmente el río entre Villa Real y la villa de Ñeembucú; los gobernadores los empleaban en calidad de canoeros-chasqueros y canoeros-transportistas (H-363, f. 388); pero, los payaguá nunca prestaban el servicio de simples remeros en las embarcaciones criollas, conservando la conciencia de «aku-hombre libre» con su «canoa-remos».

Cuando los toba-guaycurú y los machicui-maskoy realizaban asaltos a las estancias de la ribera oriental, el gobierno decidió emplear a los payaguá de «guardianes de la costa», con la obligación de «rondas canoeras» en los pasos más frecuentes. El servicio se estableció en 1895 con un reglamento definido; dos capitanes-canoeros más expertos, con suficiente gente, tenían a su cargo las recorridas fluviales y debían avisar a las guardias del presidio sobre cualquier movimiento anormal; si se hallaran rastros de los chaqueños en algún paso fluvial, los payaguá «se emboscarán lo más inmediato a él que puedan, y esperando en esta forma hasta que vuelvan a quererse retirar al Chaco, y no les saldrán al encuentro hasta que se hayan azotado al río con el robo, y entonces saldrán a cortarles la retirada» (H-196, núm. 9). Por medio de esta «integración ocupacional» al gobierno criollo, los payaguá podían conservar su conducta altiva frente a los chaqueños ribereños y desahogarse psico-étnicamente.

Si bien se mencionaba en los documentos a los payaguá como «socios útiles», el impacto del «mercado-dinero» criollo acentuó aún más su tradicional astucia de «truequistas», de ahí la frecuente opinión negativa contra ellos de ser «fraudulentos, ladrones y borrachos» (Molas, 34). El cambio social interno fue significativo: los antiguos «achar-caciques», organizadores y líderes de las flotillas de canoas guerreras, perdieron su función real; surgieron «los flotilleros» de pequeñas canoas, generalmente nombrados «capitanes» por

las autoridades criollas a fin de regular el servicio payaguá de vigilancia; estos «capitanes nuevos», fuera de su servicio oficial, eran «hombres comunes» que vendían pasto para caballos o el pescado en la ciudad. Félix de Azara acotó que en su tiempo: «El cacique nada manda, ni es obedecido, obsequiado, servido, ni considerado, para más que permitirle que tome algún pescado o comida, y esto no siempre, es un bruto hediondo como todos, y sino es valiente ó anciano, ninguna cuenta tienen con él» (Azara, 1904, 355). El mismo cacique Cuatí de los sarigué que tenía «su bastón y tal cual vestido de la mejor piel», quedó en olvido cuando anciano. A finales del siglo XVIII, el cacique-capitán Guacha Samaniego organizó la última «fiesta de andas», cuando su hijo de tres años fue sometido al rito de perforación del labio; en medio de la escarificación colectiva de los hombres y de la «borrachera con tamborete», nombráronse algunos «soldados coetáneos», compañeros del hijo del cacique (Aguirre, II, 78).

Los malones de los chaqueños ecuestres al sur del río Pilcomayo

Otros tres grupos tribales desempeñaron un papel histórico importante en el siglo XVIII: abipón, mocoví y ntokowit-toba, ecuestres y de familia guaycurú, con el hábitat básico entre los ríos Bermejo y Pilcomayo. Sus primeros intereses y malones botineros se dirigían a las provincias de Tucumán, Córdoba, Santiago del Estero y Santa Fe; la gran expedición punitiva, organizada por el gobernador Esteban de Urízar de Tucumán, fue exitosa y en 1710 obligó a las mencionadas tribus a reorientar sus rumbos incursionistas hacia los campos de Santa Fe, Corrientes y río Tebicuary del Paraguay.

Las incursiones de los toba, mocoví y abipón a la orilla oriental del río Paraguay se concentraban en las desembocaduras de los ríos Bermejo, Paray y Pilcomayo; la provincia del Paraguay mantenía hasta mediados del siglo XVIII despoblada la costa del río Paraguay al sur del cinturón comarcano central de los pueblos de Ypané, Guarambaré, Itá y Yaguarón; la población criolla ocupaba la zona del actual departamento de Paraguari hasta el río Tebicuary. Los ecuestres chaqueños aprovecharon hábilmente este extenso despo-

blado ribereño para sus «entradas» en las estancias criollas y apoderarse del caballar y del ganado; en prevención de las «entradas chaqueñas» en los valles de Guarnipitán, Cumbarity y Carapeguá, el gobierno fundó en 1709 la villa de San Felipe de Borbón, conocida más como Villeta (H-119, núm. 1). El principal interés de los abipón se centraba en la desembocadura del río Tebicuary, desde donde podían acercarse a los campos de las estancias de Santiago, San Ignacio Guazú, Santa Rosa y María de Fe, pero se asociaban también con los toba para las tropillas de asalto a los valles de Cumbarity, Ñanduá y Caañavé. El gobernador interino Fulgencio de Yegros, el mismo gran hacendado de Quiindy, organizó en 1761 una expedición punitiva, logrando cierto éxito en la escaramuza con una partida de guerreros que ya se retiraba a sus tierras chaqueñas (Aguirre, II, 251). Tratábase siempre de tropillas asaltantes móviles en busca del caballar, nunca pretendieron los abipón ocupar las tierras orientales como lo hicieron los mbayá-guaycurú en el alto Paraguay oriental; no existía una lucha «por las tierras» ni había una presencia conflictiva de los criollos en el Chaco. Los abipón necesitaban hierro y caballos, y su obtención sólo era factible mediante relaciones hostiles y violentas; su propio *ethos* agresivo los impulsaba a la actividad guerrera; sus fiestas «de victoria», con escalpes-cabelleras, eran periódicas, exaltándose con verdaderos «cánticos» las hazañas de los guerreros: matanzas de los enemigos, cautiverio, asaltos a los poblados o a las tropas de mercaderes, y robos de animalada. Esta continua incitación a acciones violentas y victoriosas contribuía a la exaltación de la situación de «höcheri», nobles por mérito, quienes podían públicamente jactarse de sus hazañas y de las de sus antepasados invencibles. A tales «höcheri» meritorios se elegía con preferencia como jefes de bandas y comunidades en lugar de la tradicional clase de la «nobleza lideral por sangre» (Dobrizhoffer, II, 441).

Los abipón se dividían en tres parcialidades competitivas, con notable falta de solidaridad tribal desde que adquirieron la «cultura ecuestre-botinera». El gobernador de la provincia de Santa Fe, Vera de Mújica, estableció «paces» con una parcialidad abipón de Riikahé, fundándose la reducción de San Jerónimo en 1748. En esta ocasión se convocó una gran reunión tribal para discutir el problema de la conducta frente a los españoles, pero cada parcialidad defen-

día sus propias conveniencias. Los caciques guerreros declaraban: «Lo que más debemos cuidar es no temer a nadie y ser temidos por todos. Nos parece necesaria la guerra con una de las provincias españolas para que quede oportunidad de robar, y proveernos para nuestros usos cotidianos. Obtendremos más siendo enemigos que amigos de los españoles» (ibídem, III, 126). Los abipón no buscaban la guerra sino el botín; las relaciones pacíficas con la provincia de Santa Fe les daban, al mismo tiempo, la libertad incursionista en las provincias de Corrientes y del Paraguay. La ambición social básica de los abipón se refleja en tres insultos: «salvaje» —con referencia a los pedestres del interior del Chaco—, «pobre» —identificando al hombre guerrero que no podía pagar «el precio de la novia» en cuatro o más caballos—, y «muerto» —si víctima de algún maleficio chamánico.

Muerto el jefe de los nakaigeterhe-abipón por una facción hostil de la otra banda, el cacique de guerra Deguachi envió a tres lenguaraces a Asunción para pedir «paces» (Súsnik, 1981, 16). El gobernador Martínez de Fontes no creía en la eficacia defensiva con guardias, presidios o «acordonamiento del río»; por esta razón apoyó plenamente el proyecto reduccional como un medio eficaz para la pacificación de los chaqueños. El Cabildo de Asunción se opuso a la planificada reducción de San Carlos de Timbó frente al pequeño poblado criollo de Herradura casi en la desembocadura del río Tebicuary; el Cabildo desconfiaba abiertamente de las verdaderas intenciones de los ecuestres chaqueños, a quienes atribuía la búsqueda de un simple «asilo de impunidad» (H-113, núm. 9). Tampoco el padre Sánchez Labrador (II, 199) creía en el interés sincero por la reducción; sostenía que la fundación de Timbó debíase más bien a los intereses de algunos criollos asentados en la vecindad, quienes siempre fueron los compradores potenciales de caballar, mular y yeguada, resultado del botín de los abipón. El sitio destinado para la reducción de los nakaigeterhe-abipón se hallaba en una zona intertribalmente disputada, reclamándola los toba del río Pilcomayo como tradicionalmente suya. La nueva reducción de Timbó fue confiada al jesuita padre Dobrizhoffer, quien enjuició duramente al gobierno de Asunción por falta de ayuda, causa de un progresivo fracaso. Empero, otros factores determinaron la irrealidad de esta reducción de Timbó: hostilidades intertribales abipón, mocoví y to-

ba, luchas vengativas interparciales, epidemias de viruela e inadaptabilidad del grupo a la pauta reduccional. Las dos parcialidades abipón, la de San Jerónimo y la de San Carlos de Timbó, mantenían periódicas escaramuzas y se robaban mutuamente la animalada; dentro de la vivencia tribal ecuestre, la saca del caballar significaba debilitar al grupo rival en su potencial económico-guerrero.

Las relaciones interétnicas toba-abipón también empeoraban; los toba amenazaban a la nueva reducción; el gobernador organizó una expedición punitiva contra los toba, contando con la participación de los nakaigeterhe de Timbó. La victoria sobre los toba fue festejada en la reducción a modo de una autoafirmación tribal de los abipón: «y celebraron allí toda la noche, y con todo descaro la muerte de españoles que en otros tiempos habían perpetrado, exponiendo sus cabelleras, en medio de cantos y bebidas, estando presente el Gobernador, que los oyó sin atreverse a abrir la boca» (ibídem, III, 313). La euforia abipón no duró mucho tiempo; los toba volvieron a sus amenazas; los abipón combatían valerosamente, cuando se predecía una victoria, pero se retiraban, si se trataba «de una lucha a decidirse»; el anuncio dependía del «keebét-agorero», quien se comunicaba con las almas de guerreros muertos. En 1765, los toba, coligados con los mocoví, atacaron la reducción de Timbó; el mismo padre Dobrizhoffer tuvo que recurrir al uso de la «pólvora» para defenderse.

Esta reducción nunca se desarrolló a manera de la comunidad abipona de San Jerónimo o San Fernando de la provincia de Corrientes; la reducción iba despoblándose, pero siempre quedaron algunos viejos y mujeres para asegurarse el derecho al «sitio-paso». Los abipón exigían del gobierno una «reducción-estancia», ya que ellos nunca carneaban su ganado escondido y destinado a trueque; acusaban al pobrerío criollo y mulato de robar caballos de su propiedad (H-135, núm. 1); bajo el pretexto de tal acusación, los abipón tomábanse la libertad de ir robando el caballar criollo (Acta Cab., 25-IX-1767). Mientras los parciales de la reducción destruida de San Fernando de Corrientes robaban por las estancias del río Tebicuary, los nakaigeterhe de Timbó realizaban sus robos de ganado y caballar en los campos de la provincia de Santa Fe; cruzando las tierras de los toba y mocoví traían el caballar para la venta en el mercado

de Asunción (Rengger, 343). El gobierno provincial prohibió asientos abipones en la orilla del río Paraguay, ordenando poner fuego a los pocos ranchos que aún quedaban en Timbó (Acta Cab., 3-XI-1796). Los nakaigeterhe de Timbó hallábanse perseguidos por los toba y mocoví y volvieron a solicitar la vuelta a Timbó, prometiendo servir de «vigías de los enemigos comunes» (H-140, núm. 1). Empero, las bandas se desintegraban; el proceso de su «desecuestración» se debía a la competición destructiva intertribal y a la exaltación de los «höcheri», cabecillas guerreros de las tropillas asaltantes.

Los ecuestres mocoví mantenían siempre relaciones amistosas con los toba, pero hostiles y competitivas con los abipón; también ellos tenían que reorientar el rumbo de sus incursiones después de la expedición de Urízar al Chaco en 1710. Ya en los primeros decenios del siglo XVIII entraron por el paraje de Cumbarity, esparciéndose sus tropillas a 20 leguas alrededor en busca del caballar por los valles de Guayaibití, Carapeguá, Pirayú, Itauguá, Ñanduá y Tebicuary (H-119, núm. 11). El gobernador Pinedo fundó en 1776 el poblado criollo de Remolinos, la posterior Villa Franca, para resguardar los parajes ribereños y prevenir la despoblación interna a causa de los asaltos ecuestres. Los mocoví se caracterizaban por su alto índice demográfico; no practicaban abortos e infanticidios intencionales como otras tribus de filiación guaycurú, eludiendo la integración de niños cautivos, y teniendo conciencia de su «poder numérico». Socialmente, los mocoví discriminaban entre «los nobles» y «los plebeyos» (Paucke, II, 328); a la primera clase social pertenecía la gente de prestigio por linaje, la que lideraba el numeroso gentío común: «Los plebeyos no osan hombrearse con los nobles, y éstos se desdeñan de juntarse con ellos»; la costumbre de uniones matrimoniales endogámicas por clase era severamente observada: «Los indios plebeyos toman fácilmente mujer de otra nación; no así los nobles, porque colocan parte de su nobleza en no mezclarse con sangre extraña... Loando un indio noble su linaje, no produjo otra prueba de su nobleza que descender de solo mocobíes» (Canelas/Furlong, 1937, 85), reflejándose la conciencia etnorracial. El liderazgo de los jefes de las bandas patrilineales aumentaba su prestigio por el número del gentío común y por la capacidad adaptativa a la pauta subsistencial ecuestre-botinera; la clase de los líderes tradicionales siempre mantenía el dominio-control sobre el gentío, no

ocurriendo la imposición dominante de los guerreros destacados por mérito.

Los mocoví sureños aceptaron en 1743 la reducción de San Francisco Javier, a 35 leguas al noroeste de Santa Fe, siendo su primer misionero el padre F. Burges, sucediéndole en 1751 el padre Florián Paucke. Los mocoví norteños seguían «entrando» por el paso libre de Ñeembucú y también por el paso de Cumbarity invadiendo el mismo valle de Lambaré en 1748, matando a 48 criollos y cautivando otros, rescatados luego por el gobernador correntino (Aguirre, II, 514). Acrecentando las luchas intertribales abipón-mocoví, los norteños decidieron pedir un «sitio seguro reduccional»; tres caciques se presentaron al gobernador Pinedo, actuando de intérprete un criollo cautivo mocovizado; en 1776 fueron recibidos en «la sala capitular», iniciándose la pactación; el cacique Etazurín recibió «una chupa galeonada, calzón, sombrero galeonado, camisa, poncho balandrán y un bastón con puño de plata», una tácita exigencia de «amistad» de todos los caciques indígenas visitantes (Aceval, 1896, 199). De esta manera se dio inicio a la reducción de San Francisco Solano, ubicada en las tierras chaqueñas frente al pueblo criollo de Remolinos en la orilla oriental. En ocasión de la «recepción capitular» se fijaron algunas condiciones generales: la movilidad de las partidas mocoví estaría sujeta a las licencias del gobierno, prohibiéndose la entrada a los valles criollos; los «indios soldados» movoví vigilarían a los «indios enemigos» y mantendrían estrecha relación con la guardia ribereña (Acta Cab., 20-X-1776). Desde el punto de vista mocoví, el significado del pacto era diferente: se abstendrían de asaltos-robos dentro de los límites provinciales, lo que no impedía la venta del caballar a los criollos, generalmente robado en las provincias vecinas; identificaban a los «indios enemigos» de los españoles como a sus propios enemigos.

El ensayo preliminar de la reducción no dio los resultados deseados; según el informe del comandante de la guardia de Remolinos, el mismo cacique Etazurín alborotaba a su gente, la que aceptaba la reducción, pero no aceptaba la prohibición de pasar a la otra orilla para la venta libre de su animalada (H-143, núm. 10). El sucesor de Etazurín renovó el pacto de amistad; los criollos imponían sus intereses: prohibición de vender caballos, aunque el botín procediese de otras provincias; negación de las guerras intertribales,

pero ayuda a los mocoví en casos de simple «defensa» (Acta Cab., 6-III-1778). Los mocoví de Remolinos poseían mucho ganado propio en parajes escondidos, exigiendo de la reducción «carne-sal-tabaco» a cambio de respetar los valles vecinos. El gobernador Melo de Portugal comprendió la inutilidad de las nuevas reducciones sureñas para prevenir los malones chaqueños; en 1779 se fundó la villa de Nuestra Señora de Pilar de Ñeembucú para colonizar las tierras sureñas y contrarrestar las libres entradas de los chaqueños; empero, entre los nuevos pobladores criollos predominaba el gentío rural pobre, necesitado de cualquier ganado o caballar. Los mocoví se convirtieron en los principales «vendedores» e «intermediarios» del ganado en contra de todas las prohibiciones gubernamentales. La reducción de Remolinos se volvía rebelde; el proyecto del gobernador Alós de enviar a Remolinos a unos cuantos «pardos inteligentes» para enseñar el cultivo y organizar económicamente la reducción, era irreal; los ecuestres mocoví rechazaban el sedentarismo-cultivo (Acta Cab., 27-II-1788).

El regidor del cabildo asunceño, J. S. Villasanti, describió la situación real de Remolinos en 1795: los mocoví «iban y venían», sin poder el cura doctrinero imponer algún orden; los indios se convirtieron en «peones piratas» para el robo-adquisición del ganado al servicio de los criollos y de los mismos soldados de la guardia ribereña (Acta Cab., 17-XII-1795). La realidad de estas nuevas relaciones criollo-mocoví y el resultado de mutuas ventajas inmediatas distaban mucho del teórico proyecto de Alós de una libre y pacífica convivencia periférica (H-144, núm. 1). Mientras se desintegraban las reducciones mocoví sureñas, marginándose al interior del Chaco, los de Remolinos siempre trataban de mantener su asiento reduccional por las ventajosas «comunicaciones» con los vecinos criollos. Empero, la reducción como tal era un completo fracaso; la guardia de Remolinos no cumplía con el cierre del paso a la orilla oriental; los mocoví pasaban libremente a la otra banda, robando el ganado, incluyendo vacas lecheras y bueyes de arado, solamente para revenderlo, a veces a los mismos milicianos de la guardia, carentes de una subsistencia adecuada (H-205, núm. 5). Diezmados los mocoví a causa de las escaramuzas intertribales con los abipón, segmentábanse los pequeños grupos cacicales, los que buscaban «las manadas de ovejas»; la oveja no significaba «carne», pero sí la lana, dando origen al gran auge de la manufactura de tejido en el Chaco.

Los ntokowit-toba formaban desde el siglo XVII tres grandes nucleaciones, generalmente en convivencia solidaria: los komlek de las tierras del alto río Pilcomayo, teniendo al norte por sus vecinos a los chiriguano-guaraní y al sudeste a los mataco, caracterizados como «indómitos, suspicaces y sobrios en palabras» (Carranza, 1900, 11); el grupo central de los toba en la zona entre el medio río Pilcomayo y el medio río Bermejo, siguiendo el rumbo incursionista de sus aliados mocoví; la nucleación de los takshik-toba ocupaba la zona de ambas orillas del río Pilcomayo inferior. En el siglo XVIII, los toba intensificaron sus incursiones a los valles de Villeta y Cumbarity, solos o aliados, pero siempre en tropillas independientes (H-147, núm. 22). Al fundarse la reducción de Timbó para los abipón, los toba entablaron con ellos una lucha implacable; no se trataba de simples venganzas por el robo de caballos, sino de la defensa de sus «tierras-cazaderos», incluido el derecho a un «asiento ribereño». Con el mismo *ethos* de combatividad como los mocoví y abipón, los toba, no obstante, no desarrollaron una diferenciación socioceremonial por clases de «distinguidos por sangre» y «los comunes»; los jefes de las bandas patrilineales adquirían el prestigio como líderes guerreros, pero «la novedad ecuestre» no desequilibró su tradicional estructura social; la junta de los «chygrawa-hombres maduros», experimentados en caza, guerra, desplazamiento y tradiciones, constituía un mecanismo eficaz de control social. También entre los toba surgían los «cabecillas jóvenes» de las tropillas incursionistas, pero los toba seguían valorando más las hazañas de guerras intertribales; era precisamente esta pauta social la que fundamentaba la conciencia de la cohesión tribal de los toba frente a «los cristianos» y la resistencia a toda interferencia sociocultural extraña.

Cuando se fundó la reducción abipón, las bandas toba se aliaron para destruir Timbó, encabezadas por Kebetavalkin, cacique-chamán, un hombre de «gran estatura, nariz aguileña, con un cinturón de lana roja adornada con unas borlas blancas, y del cual colgaba una trompeta militar» (Dobrizhoffer, III, 293). El gobernador Fulgencio de Yegros realizó varias expediciones contra los toba; los rastreos quedaban estériles, logrando cierto éxito sólo con la ayuda de los abipón de Timbó. En 1782, algunos caciques takshik-toba querían contar con su propio «asiento-reducción» para facilitar el trueque con la animalada; se presentaron al gobernador Melo de Portu-

gual, cuya política «pacificadora» consistía en «poblaciones y estancias» como el único aliciente para atraer «a la paz y quietud» de la provincia (H-147, núm. 22). Se admitieron unos siete cacicatos de estos toba que siempre «fueron enemigos acérrimos de la provincia y que han causado indecibles daños de robos y muertes en los partidos de Villeta y Cumbarity»; se trataba de un grupo semiestablecido frente a Naranjay, lugar famoso de las refriegas de los toba en cada plenilunio, ocasión preferida por los incursionistas. El primer asiento se desplazó luego más al norte, en la orilla chaqueña frente al presidio de San Antonio, actuando fray Antonio Bogarín como primer doctrinero (H-151, núm. 1). Esta nueva reducción de San Antonio fue objeto de robos de ganado por parte de los enimagá y un grupo de toba aliados, asentados en la zona del río Confuso y merodeando la reducción de Melodía; los payaguá, entonces ya al servicio de vigías oficiales, aprovecharon su antigua enemistad tribal y bajo un pretexto fútil atacaron a los toba de San Antonio; hubo una gran matanza y 16 cautivos en poder de los payaguá fueron vendidos a los criollos (Blujaki, 1972, 155). El cacique toba, Guaynagati, reclamó al gobierno el castigo de los payaguá y la devolución de los cautivos vendidos; al no conseguirlo, uniéronse varias bandas, reiniciando sus asaltos de venganza en Ñeembucú, Remolinos y San Antonio; la reducción se convirtió en un simple paraje semipoblado.

El ensayo de la reducción multiétnica en el Chaco

Bajo los gobiernos de Melo de Portugal y Alós y Bru se iniciaron los proyectos para «una colonización del Chaco» por los ríos Pilcomayo y Bermejo, abriendo «un camino comercial» hacia el Perú y librando a la provincia del Paraguay de la excesiva dependencia de Santa Fe y Buenos Aires; el proyecto implicaba la obra de «pacificación de los indios chaqueños». Algunos pobladores criollos de la comarca de Tapuá manifestaron cierto interés por las tierras-pastos chaqueños en la zona entre el río Confuso y el río Pilcomayo, donde se aglomeraban varios grupos tribales en busca de ventajas de trueque; el criollo Sabino de Cáceres solicitó en 1780 el permiso para «fundar una colonia en el Chaco» y pacificar a los toba, mocoví, vilela y lengua (Acta Cab., 14-II-1780). Bajo el gobierno de Melo de Portugal, el presbítero Amancio González y Escobar fundó

en 1786 la reducción de Melodía en el sitio de la actual Villa Hayes. Melodía constituye el ensayo reduccional más interesante a finales del siglo XVIII, debido a su carácter étnico heterogéneo por la presencia de los lengua-juiadgé, enimagá, machicui-maskoy y toba-guaycurú.

Los lengua-juiadgé norteños sufrieron notablemente las consecuencias de la expedición mbayá-criolla planificada en el año 1764; no se entablaron refriegas, pero la epidemia de viruela, sembrada premeditadamente por el gobierno de Asunción, diezmó a las bandas lengua; algunos grupos sobrevivientes se retiraron al interior del Chaco, y otros, más pequeños se asentaron cerca de las nacientes del río Confuso, iniciando el proceso del mestizamiento biológico con los maskoy. También los enimagá, quienes tribalmente «confraternizaban» con los lengua-juiadgé, ambos grupos identificándose como «cochaboth», sufrieron el impacto de la epidemia de viruela, abandonando la ribera del río Paraguay; el grupo enimagá pilcomayense, menos afectado por la epidemia, inició una encarnizada lucha con los toba por la posesión de buenos cazaderos en dicha zona. Por el ocaso chaqueño de los ecuestres mbayá-guaycurú, la emigración de los agrícolas chané y el mismo debilitamiento de los cochaboth, las tierras chaqueñas ribereñas y el mismo río Paraguay se hallaban abiertos para los desplazamientos de nuevas tribus hasta entonces marginadas en el Chaco central, entre las que estaban también diferentes parcialidades maskoy.

Los caciques lengua-juiadgé, enimagá y machicui-maskoy vinieron a Asunción, solicitando una reducción, con benevolencia del gobernador, pero con oposición del Cabildo que ya se negaba a continuas contribuciones para reducciones de utilidad efímera. El padre Amancio González manifestaba una abierta preferencia por los machicui, atribuyendo todos los desmanes ocurridos en la reducción a los toba, juiadgé y enimagá (Aceval 1898, 217). Los toba entablaron su lucha para asegurarse los cazaderos del río Confuso y eran caracterizados como «los más audaces ladrones de ganado», de donde sus enfrentamientos con los competitivos lengua y enimagá (NE-455, f. 5). El cacique Lemoy de los juiadgé, descrito como «rebelde y ladrón» se asentó en el establecimiento del poblador vecino Asensio Flecha, donde organizaba tropillas multiétnicas de asalto, no obstante que el mismo contaba solamente con 50 hombres de guerra; cada hombre lengua-juiadgé se proclamaba «cacique», el último ves-

tigio de orgullo étnico, pero se matrimoniaban con las mujeres machicui-maskoy. Los hombres machicui, por su parte, preferían matrimonio con las sobrevivientes mujeres juiadgé, descritas por el padre Amancio como «malas, noveleras, fingidoras, necias y quejosas, que al fin y al cabo rinden y reducen sus maridos á su voluntad» (Blujaki, 1972, 90). En un grupo fusionado de juiadgé y enimagá, la mujer Cocheacha pretendía el cargo de cacique y «de esta manera pasar el cargo luego a su hijo Chagín aun menor de edad» (ibídem, 99); la asimilación intergrupal no anulaba la ambición de liderazgo como factor del prestigio social.

El padre Amancio describe a los enimagá como «inquietos, vengativos y ecuestres»; una parcialidad de 150 familias se retiró más al interior del Chaco, pero pequeños grupos bajo el mando de los caciques Equinos y Layot merodeaban por las tierras de la reducción; una toldería enimagá, perseguida por los toba, se asentó por corto tiempo en las cercanías del poblado de Cuarepoty en la orilla oriental del río Paraguay; en sus luchas encarnizadas, los enimagá y los toba buscaban los escalpes de los enemigos para sus fiestas de victoria (Acta Cab., 4-II-1788). Los pesqueros del medio río Pilcomayo motivaron sangrientas luchas entre enimagá y Pilagá-guaycurú. J. F. Aguirre, basándose en una carta del padre Amancio González del año 1789, destaca el mestizamiento «enimagá-cristiano» con un propósito definido: «Los enimagá habían cautivado varios cristianos en diferentes provincias y los miraron con estimación de modo que luego los casaban, haciendo aprecio de sus hijos. Así los dos últimos zarcos rubios en este siglo casaron con hijas del cacique y sus hijos han gobernado á la nación» (Aguirre, II, 9). Una «cacica principal» era la hija de un cautivo español, «Santo Sapalagei», y su hijo menor destinado a ser «el primer jefe de la nación»; por esta razón el padre Amancio habla de los «enimagá-españoles», algunos de ellos alojados en la reducción de Melodía. Los abipón y los mocoví formaban sus tropillas de asaltos con los «zarcos», mestizos, tan temidos en la zona del río Tebicuary; tales casos constituían una simple táctica de los ecuestres en la periferia provincial inmediata.

En contraste con los ecuestres, los machicui no manifestaban un *ethos* agresivo; su conducta interétnica era «pacífica» y abierta para integraciones; empero, su actitud étnica de «violencia» se manifestaba en la táctica de una «presencia-constancia-exigencia de las venta-

jas económicas deseadas»; a Melodía venían grupos cacicales diferentes y con su sola «presencia» exigían «obsequio»: cuchillos, tabaco, agujas, abalorios, carne-comida y ovejas para proveerse de lana. Todas las bandas maskoy adoptaron la cría de ovejas; la «appáwa», gran manta de lana tejida, simbolizaba la posición de un «hombre societario»; usaban el caballo y el hombre-jinete fue apreciado, pero no aceptaron la pauta de una sociedad ecuestre, conservando su «cultura de pedestres». Todos los maskoy practicaban la integración de mujeres étnicamente diferentes a su tribu, fomentada conscientemente; de ahí el frecuente infanticidio de criaturas de sexo femenino y el simulacro del «rapto de la novia»; desde este punto de vista, los maskoy —en contraste con los guaycurú que observaban la regla endogámica por clase—, constituían «una sociedad abierta» y etnobiológicamente previsora.

El ocaso del sistema encomendero y la ocupación criolla de las tierras comunales de «los pueblos»

En la segunda mitad del siglo XVIII era manifiesta una paulatina desintegración de las encomiendas, mezclándose el mitazgo y el peonaje. Por la Cédula Real del año 1776 se encargó el gobernador A. F. de Pinedo remitir un informe sobre la realidad de las encomiendas en la provincia del Paraguay, con proyección oficial de abolir el sistema encomendero (NE-129, f. 60). Pinedo atacó duramente a los encomenderos y apoyaba abiertamente la abolición de encomiendas, porque quería organizar una tropa de milicianos pagada con los tributos legales de vasallos indios a la Real Corona. A los 112 encomenderos, el gobernador contraponía el número de 5.630 «vecinos» con obligación del servicio miliciano en defensa de la provincia, pero sin posesión de encomienda alguna; inculpaba a los encomenderos de «tiranicidio» y los acusaba de abusar de sus patentes de oficiales al solicitar mercedes de tierras o encomiendas (Inf. Pinedo, 346). Los abusos indudablemente existían, pero las encomiendas iban perdiendo su capacidad y utilidad exclusiva; la provincia crecía demográficamente y aumentaba su potencial económico; los guaraní eran siempre más «peones» simples, sirviendo al encomendero, a la comunidad, al hacendado particular o a los intereses del mismo gobierno; el auge de cañaverales y, especialmente, de tabacales exigía

una potencial peonada conchabada (H-193, núm. 12). Los gobernadores Melo de Portugal y Alós y Bru apoyaban la nueva política económica de la provincia, interesados, por ende, en la supresión del servicio encomendero que siempre significaba el extrañamiento de brazos de la comunidad y del servicio gubernamental. La reconquista y la colonización del Paraguay oriental norteño y asimismo el poblamiento del sureño Ñeembucú se promovieron por hacendados que generalmente no eran encomenderos y que recurrían al trabajo del gentío rural arrimado —pobre o al servicio de negros y mulatos libres o amparados; los guaraní de los pueblos quedaban en realidad fuera de este proceso colonizador criollo del siglo XVIII.

El padrón realizado en 1784 por el gobernador Melo refleja el nuevo estado de encomiendas; en las visitas oficiales a los pueblos se incitaba a los mitayos a presentar sus quejas contra los abusos de sus encomenderos; los mismos protectores de los naturales, antes desempeñando más bien un sumiso papel de «pacificadores», comenzaron a levantar su voz contra los encomenderos. El potencial humano de las encomiendas era desigual; un encomendero que gozaba en el pueblo de Yuty de un total de 38 hombres tributarios, sólo contaba con el servicio regular de tres mitayos, siendo los otros «retenidos» o «ausentes-fugados», y sin recibir por esto ninguna indemnización de la caja de la comunidad. Al iniciarse el proceso de reclamos encomenderos, el corregidor yuteño B. Mairayú justificaba la ausencia de los mitayos por hallarse muchos ya viejos «jubilados», enfermos-incapaces, fugitivos o «reservados para el pueblo» como artesanos, cabildantes, vaqueros o destinados al servicio del gobierno (NE-227, f. 86). En el pueblo de Atyrá había unos 235 hombres tributarios, pero solamente el 60 por ciento del total prestaba su servicio de mita; los encomenderos tenían que recurrir a veces a medios violentos para asegurarse «los brazos» correspondientes u ofrecer «premios» atractivos para atraer a los mitayos; los guaraní proseguían con su resistencia pasiva al simple «servicio por obligación, conchabándose a hacendados no-encomenderos, sabiéndose protegidos por los mismos» (NE-14, f. 24). En el pueblo de Tobatí existían nominalmente cinco encomiendas, pero las mismas fueron concentradas en un solo «vecino-feudatario», negando los otros su merced de encomienda por resultarles «improductiva»; los mitayos que servían en los cañaverales de los encomenderos vecinos, eran

con frecuencia obligados al trabajo bajo amenazas de castigo con 25 azotes (NE-16, f. 32). En el «táva» nuclear de Yaguarón había ocho encomenderos con 419 mitayos nominales, pero solamente el 72 por ciento cumplía debidamente con el servicio; la encomienda dada en segunda vida a doña Isabel de Caballero, comprendiendo casi la mitad de los mitayos del pueblo, era algo excepcional en toda la historia encomendera; se debía a cierta tendencia a monopolizar los brazos mitayos de parte de algunos encomenderos de más prestigio sociopolítico, manipulándose las así llamadas encomiendas remanentes y agregadas en un solo «pueblo». Fuera de las habituales quejas contra los encomenderos, los mitayos de Yaguarón plantearon al gobernador dos problemas: si los conchabados por sus propios encomenderos tenían derecho a «la mitad de ganancia» como en el caso del conchabo por parte del «táva»; y si los conchabados en el tiempo de dos días semanales libres podían percibir el salario íntegro, sin compartirlo con la caja de la comunidad (NE-14, f. 63). Los guaraní comenzaron a luchar por su derecho «al salario» y diferenciar el servicio de mita con premios y el conchabo asalariado; con la nueva economía «monetaria» de la provincia se inició un rápido proceso de «desmitación» de los indígenas, considerándose más «productivo» el conchabo-peonaje. La Cédula Real del año 1803 ordenó la abolición definitiva del sistema encomendero en la provincia del Paraguay; el guaraní pasó de un «encomendado individual» a la situación de un tributario-vasallo real. El padrón realizado por L. de Ribera un año antes de la abolición es interesante (NE-1784, f. 40): quedaron en total solamente 39 encomiendas, la mayoría nominales, algunas vacas, otras en segunda vida, no faltando los encomenderos renunciantes; solamente un 38 por ciento del total de mitayos prestaba aún su servicio real.

En la segunda mitad del siglo XVIII, era generalizado el cruce racial entre los «yanacona»-siervos perpetuos indios y los pardos, esclavos o amparados, conviviendo en las haciendas de sus amos o amparadores; la mitad de los yanacona era biológicamente zamba o mestiza. En el padrón del año 1778 se citan 32 encomiendas de siervos perpetuos, con un total de 731 almas solamente, con 402 hombres y mujeres adultos (NE-16, f. 122), algunos fugitivos; una sola encomienda contaba con seis yanacona, la prueba de una mí-

nima utilidad del servicio; el pobrerío «arrimado» y los esclavos desplazaron todo interés en yanacona.

Las tierras legalmente asignadas a los pueblos guaraní, con dimensiones apreciables en campos y bosques, quedaban en gran parte inexplotadas por falta del potencial humano; aun con duras faenas comunales no se podía satisfacer un gran nivel productivo; teóricamente, la explotación de los recursos naturales debería garantizar el «bienestar» de los pueblerinos y satisfacer también las necesidades del «táva» como institución. Las mercedes de tierras concedidas a los hacendados y granjeros eran desordenadas; gran parte de la población rural era arrendataria; los beneficiados con grandes mercedes se jactaban de «poblar» sus tierras, «poblar con gente chacarera y con animales de estancia». Después de las inquietudes comuneras, el pobrerío campesino ocupaba las tierras baldías de los «táva-pueblos» clandestinamente, especialmente en la comarca central; faltando buenos pastos, los mismos hacendados arrendaban los campos de los «táva», pagando la tasa establecida de indemnización. Bajo el gobierno de A. F. de Pinedo, la «ocupación de las tierras comunales se volvió permisiva y tolerada; los mismos administradores de los pueblos de los «táva» arrendaban con frecuencia las tierras «sobrantes» bajo el pretexto de «recomercializar» el importe de los arriendos para adquirir «género de tienda», necesarios para la población comunitaria; se arrendaban pequeños campos por el valor de 80-90 arrobas de tabaco anualmente (H-147, núm. 6).

Los arriendos iban convirtiéndose en «negocios»; los arrendatarios mayores abusaban, extrayendo también la madera, mientras que los pobladores pobres pagaban su «arriendo» con el trabajo de sus brazos a favor de la comuna del pueblo; las tierras comunales iban acriollándose con un índice alarmante hacia finales del siglo XVIII (Súsnik, 1991, 113). El pueblo de Caazapá arrendaba 16 leguas de sus tierras con la misma licencia del gobernador; dentro de los límites del pueblo de Yuty había unos 150 arrendatarios criollos; el total de la población guaraní se componía de 674 pueblerinos, pero 355 «parroquianos criollos» formaban su «feligresía externa»; en el «táva» de Atyrá, la población indígena ascendía a 972 almas, pero en sus tierras vivían 595 criollos (NE-154, f. 149). Todos los habitantes del nuevo poblado Boby-Cangó, mestizos y pardos libres, usufructuaban las tierras arrendadas de Yuty (NE-581, núm. 6). Los curu-

guateños poblaban en medida considerable los campos de los pueblos de San Estanislao y San Joaquín; los villarriqueños penetraban libremente en las extensas tierras de Itapé, el fracasado «centro pacificador» de los guaraní monteses. La ocupación clandestina de las tierras baldías de propiedad comunal pronto se constituyó en un grave problema social; el protector de los naturales, B. Achard, exigía del gobernador el desalojo de los arrendatarios: «Los españoles se van conglomerando de generación a generación en las tierras de los indios y sus descendientes van ocupando más lugar y lugares a perjuicio de los indios» (H-147, núm. 6); los criollos, mestizos y pardos entraban en los mismos pueblos, provocando «borracheras, haraganería, fandangos», y el creciente número de hijos mestizos y zambos; se proponía al gobernador el desalojo de los arrendatarios y poblar-colonizar con ellos las zonas despobladas de Remolinos-Ñeembucú y río Ypané-río Aquidabán.

Las consecuencias de la ocupación criolla —con el tradicional rechazo de poblar «tierras nuevas» y alejadas de las comarcas central y cordillerana— eran múltiples; la vecindad de los pastos del pueblo y de los arrendatarios ocasionaba, involuntaria o interesadamente, la mezcla del ganado; el «táva» no podía controlar sus estancias, fueran los capataces criollos o indios, todos interesados en sus propias ventajas: «No hay engorde de animales, no hay multiplico, ni aumento, todo se va acabando y consumiendo». El descontrol facilitaba el robo del ganado por criollos e indios; no obstante, el ganado era siempre un «seguro subsistencial» de los guaraní pueblerinos. El mando del gobernador L. Ribera, que prohibía la introducción clandestina de los criollos en las tierras comunales guaraní, quedó ineficaz, debido a la libre interpretación del concepto de «tierras baldías» (H-193, núm. 12).

Se manifestaban también las consecuencias psicosociales, la desmoralización de los guaraní, quienes por dos siglos ya se sentían seguros y exclusivos en las tierras de sus pueblos; la agricultura colonial y el ganado simbolizaban la estabilidad económica. La invasión intensiva de los pobladores reavivó la natural desconfianza de los guaraní a los «caraí-españoles» y su rencor al criollo-mestizo pobre, para quien siempre quedaba solamente «un indio»; eran más bien los «indios-mestizos» los que buscaban una plasmación con el pobrerío rural criollo. A finales del siglo XVIII no existía una «diferen-

ciación cultural» entre un simple poblador criollo y un guaraní pueblerino, ya que ambos participaban de la misma configuración económica rural; no obstante, los guaraní se aferraban a su exclusivo «oréva-nosotros», y solamente el creciente mestizamiento biológico de la población rural llevaba a un tolerante e inclusivo «ñandéva-nosotros». Los guaraní se volvían levantiscos dentro de sus propias comunidades; ni los administradores ni los cabildantes indígenas podían «gobernar bien sus pueblos y comunidades, porque todos y cada uno a cual más a cual menos tienen sus amparadores ocultos en su mismo territorio» (NE-154, f. 140).

No escaparon a este proceso los pueblos misioneros; Bucareli, con su política de «convivencia misionera criollo-guaraní» tácitamente permitía la «entrada» de los criollos en las tierras de los pueblos; la colonización asunceña entre el río Tebicuary y el río Paraná, y la correntina predominante en la otra orilla del río Paraná, rápidamente abarcaron extensas tierras de los pueblos-reducciones. Los nuevos mayordomos y capataces criollos, «empleados del pueblo», fueron los primeros que levantaban pequeñas haciendas en las nuevas tierras; alrededor de «las capillas», antiguos puestos de estancias, se asentaban criollos, mestizos y guaraní fugitivos, fundando poblados nuevos. El gobernador Melo de Portugal exigía que los administradores de los pueblos arrendasen la tierra sólo «á sujetos honrados con calidad de que estos colonos de tierras ó yervas sitúen sus estancias de ganado mayor fuera de la legua y medio del pueblo» (Regl. Melo, art. 69). El gobernador Alós comprendía la importancia y el perjuicio de la colonización criolla, ordenando la revisión de la tierra-propiedad de los pueblos de María de Fe, Santa Rosa, Trinidad y San Ignacio Guazú (H-152, núm. 2).

En las tierras de San Ignacio Guazú había ocho pequeños pobladores, pero también ocho grandes hacendados con estancias de tres por cuatro leguas de dimensión. El tumulto guaraní, surgido en el pueblo de María de Fe bajo el gobierno de Alós, ilustra la reacción de los guaraní misioneros a la ocupación criolla de sus tierras (H-152, f. 40). El trajín fluvial y el paso del río Tebicuary atraían a estancieros y a mercaderes; el mismo «pueblo» fue económicamente «ocupado» por los colonos criollos; el Cabildo guaraní solía manifestar cierta complacencia con los intrusos, pero el pueblo se rebeló bajo el liderazgo de un «tenondetá», líder-vocero, Crisanto Tapucú;

no llegó a una violencia contra los criollos, pero sí, los guaraní se negaron a cumplir con las faenas comunales. El líder Tapucú fue declarado «reo rebelde», pero los comunes continuaban con su actitud de rechazo: «Siempre altaneros, sin subordinación a sus mismos superiores naturales en los trabajos comunes»; el mismo administrador del pueblo reconoció la presión perjudicial que los pobladores criollos ejercían sobre los indígenas (NE-376, f. 13). Los criollos instigaban a los guaraní a abandonar sus pueblos, rechazar faenas, conchabarse y cultivar sus chacras familiares; y se fomentaba tácitamente el concubinato entre el pobrerío rural y los guaraní conchabados (NE-376, f. 63).

La reorientación económica provincial y la vivencia de los guaraní. Comunidad o liberación

Los pueblos seguían siendo «unidades administrativas», con falta de una coordinación interpueblerina y con el impositivo manejo económico. El Reglamento del gobernador L. de Ribera en el año 1798 trató de restablecer la productividad de los pueblos guaraní, conociendo los tres factores más negativos: abusos administrativos, prepotencia económica de los criollos-pobladores e insuficiencia productiva de las comunidades indígenas. Todos los informes oficiales destacaban el ocaso de la agricultura en los pueblos, de la «agricultura productiva» —algodonales, cañaverales, tabacales, fuente del beneficio comercial— y también de «la agricultura subsistencial» para el consumo interno.

El cultivo de tabaco no era «novedad» en la provincia; muchos mitayos y conchabados trabajaban en las plantaciones de tabaco en «hoja» y «de pito». Al introducirse el estanco del tabaco en 1779 y la simultánea economía de «moneda», el gobierno, para cumplir con las crecientes exigencias de la Real Hacienda, presionaba a los «táva». El beneficio de tabaco negro torcido era el más trabajoso por exigir un largo proceso de elaboración: «y fue ocupación de los pueblos indios, así porque se les mandó, como por ser los más al propósito, pues los más de los españoles provinciales no tenían más criados que sus hijos» (Aguirre, II, 375). El beneficio del tabaco torcido cesó en 1788, pero las exigencias de la producción de otras dos cali-

dades del tabaco aumentaron; el trabajo en los tabacales de los pueblos se volvía una faena comunal forzada, motivando la resistencia de los guaraní mediante la fuga; «yerbal-tabacal-cañaveral» simbolizaban para ellos «una opresión» por no considerarse el trabajo como conchabo y, por ende, sin derecho a premios, salarios y raciones alimenticias suplementarias (H-182, núm. 1). Por otra parte, se necesitaba la peonada india en las fábricas de tabaco de San Lorenzo y de Villarrica; en los años de 1781 a 1800 servían en San Lorenzo cerca de 400 peones guaraní, provenientes de los pueblos de Yaguarón, Altos, Tobatí, Itá y Atyrá (H-193, núm. 12); a Villarrica se enviaban tropillas de 50 peones. Esta saca de los «pueblerinos» tenía sus propias características: los indígenas venían a título de «tributarios voluntarios del Rey», trabajando para la Real Hacienda, pero como asalariados, con pago mínimo de jornaleros de dos reales diarios; la comunidad tenía derecho a la «ganancia compartida». La obligación de cultivar el tabaco, por una parte y, por otra, el envío de peones para las fábricas excedían la capacidad poblacional (H-193, núm. 12); surgió así una contradicción económica: los «táva» enviaban la peonada india al «servicio público» y contrataban la peonada criolla o parda para los mismos pueblos guaraní.

La explotación de madera tuvo gran auge en los últimos decenios del siglo XVIII, iniciándose grandes aserraderos y astilleros. Los «táva» podían explotar los bosques dentro de sus límites para la fabricación de carretas y embarcaciones; dependían, empero, de las licencias del gobierno para «arriendos» de madera. Los criollos comenzaron a interesarse por los grandes bosques de Caazapá y Yuty; pagaban las licencias otorgadas y se servían de «brazos indios». Se estableció un reglamento de las relaciones entre los pueblos y los obrajes criollos (NE-313, f. 24): el campamento de los obrajes debía quedarse en sitios alejados de la comunidad pueblerina; se prohibía la comunicación diaria entre criollos y los guaraní del pueblo; no se prestaban a los criollos las herramientas, propiedad del «táva». Estas prohibiciones prevenían deserciones de los guaraní y robos de herramienta comunal; la comunidad podía ceder a sus indios hacheros con un previo pago de indemnizaciones y con el salario «compartido»; así se estableció la intercomunicación ocupacional guaraní-criolla.

En los pueblos misioneros, la explotación de madera fue más intensiva; los indígenas aprovechaban el trabajo de hacheros en los obrajes criollos situados en los bosques de Jesús, Trinidad, Santa Ana y Loreto; los obrajes a beneficio de la Real Hacienda de Buenos Aires significaban una verdadera deforestación. Para los guaraní misioneros, este auge de obrajes constituía un impacto psicológico; bajo el régimen jesuítico, la madera se explotaba grandemente, pero todo era «para el mayor esplendor de los pueblos»; bajo el nuevo régimen, los pueblos se volvieron «miserables», identificándose la madera con «remesas oficiales a Buenos Aires». Los guaraní aprovechaban las ventajas del servicio de hacheros, pero el trabajo los agotaba rápidamente, regresando a sus pueblos enfermos e incapaces para las mismas faenas comunales (AGN, IX-17.4.2).

La saca de los indios de los pueblos no se limitaba a simples braceros-hacheros; la Real Hacienda y el gobierno provincial solían por medio de sus comisionados solicitar también el envío de «indios carpinteros» de «diversa graduación». Los nuevos astilleros estaban necesitados de mano de obra de «peones carpinteros» a tal extremo que prometían altos salarios a la peonada. Los «carpinteros» de Yaguarón, por ejemplo, recibían el salario de tres a cuatro reales diarios, promoviéndose el salario según «la habilidad» del peón-carpintero. A esta circunstancia se refería el capitán A. Sánchez al afirmar que han ganado «los indios de las comunidades unos salarios exhorbitantes por la necesidad extrema en que se hallaban los interesados» (H-193, núm. 12); según el capitán, la fama general entre los criollos respecto a «la habilidad con hacha de los guaraní» no era más que una simple experiencia, adquirida por la práctica misma del trabajo; se pretendía mantener al indio en su situación de peón y negarle la categoría de «carpintero» sólo para eludir los gastos de conchabo.

Bajo el gobierno de Alós y Bru, el abuso de los peones conchabados y, especialmente, de gente de oficio por los criollos exigía una reglamentación salarial, impuesta también a los administradores de los pueblos (H-159, núm. 5). En el reglamento se observaban las categorías ocupacionales; los carpinteros de primera categoría eran los tallistas «de obras curiosas»; muchos miembros de la familia Sapí de Atyrá pertenecían a esta categoría, pero la mayoría de estos carpinteros provenía de los pueblos misioneros que se hallaban viviendo como «indios libres» en los alrededores de los pueblos centrales.

Los carpinteros de segunda categoría que hacían «puertas, ventanas y otros muebles sin molde» eran en gran parte conchabados a los criollos particulares o trabajaban en los talleres de los mismos «táva». Los «alarifes» que «levantaban horcones y construían casas» eran los más solicitados en el ambiente criollo, predominando conchabos libres, sintiéndose los indios «amparados» por sus conchabadores; los «pintores y doradores» dependían del trabajo que les ofrecía su propia comunidad. Necesitando la provincia, con su nueva orientación económica, mucha gente de oficio, el gobernador Alós insistía en formentar «los talleres» en los pueblos, también como un medio eficaz de ingresos económicos. Los salarios «compartidos» eran siempre estrictamente vigilados por la comunidad administrativa y cabildantes; los maestros carpinteros y los ayudantes tenían derecho a 15 pesos y cinco reales u ocho pesos mensuales respectivamente; los alarifes maestros podían reclamar un peso diario, y los ayudantes 12 pesos mensuales; a los simples peones-ayudantes se les asignaba de tres a cinco reales diarios. Se descuidaba, empero, la recompensa de los simples peones-hacheros; el rebelde administrador del pueblo de Yaguarón, B. Granze, bajo el gobierno conservador de L. de Ribera, luchaba por la situación «decorosa del peón indio» del pueblo. Si bien intermediaba el interés administrativo directo, Granze levantó la voz en defensa de los guaraní pueblerinos como «personas pobres y miserables», pero que tenían derecho a gozar de su trabajo, pues «el salario se fraterniza con los alimentos, sustento, vestuario y demás cosas indispensables, sin las cuales no pueden subsistir los vivientes» (H-193, núm. 12). Los criollos solían cumplir con el salario reglamentado, pero eludían la provisión de «alimento-vestuario», pretextando que los indígenas gozaban del debido amparo de sus pueblos; los guaraní, por su parte, valoraban su «trabajo-ventaja» solamente a través del salario.

El ganado pertenecía a la comunidad; por lo general, los guaraní identificaban «la res» solamente por las «raciones de carne» que recibían. En cada pueblo había un sistema de «premios alimenticios» para «los indios empleados del pueblo»; las carneadas diarias se hacían para el reparto de raciones a los mandarines, gente de oficio y menesterales; sólo estos premios ya provocaban entre la muchedumbre pueblerina una obsesión por «tener un empleo» aun insignificante, que aseguraba raciones suplementarias. A finales del si-

glo XVIII comenzó a reconocerse cierta «capacidad adquisitiva» de los guaraní pueblerinos, si bien limitada a la clase de los mandarines; en los pueblos con ganado abundante o con un trajín comercial importante, los «premios-estímulos» se componían ya de algunos bienes valuables, de animales domésticos o de libre usufructo de mayores lotes para chacras familiares. Era una movilidad económica de los cabildantes guaraní y de la gente de oficios, quienes de simples poseedores de privilegios pasaron a «pequeños propietarios», igualándose al campesino criollo común. La realidad de estas «pequeñas propiedades particulares» de los mandarines y capataces surgía a luz, cuando los guaraní siempre con más frecuencia solicitaban «la liberación comunal», iniciándose plena lucha por la «independencia individual». El informe de Zavala y Delgadillo menciona a varios indígenas del pueblo de Yaguarón que poseían «buenas chacras y algunas cabezas de vacas»; en los pueblos de Altos y Atyrá, los corregidores guaraní fueron «pequeños ganaderos» (AGN, XII-18.2.3, 1799). El cabildante de Corpus, E. Tiá, un «indio-mestizo», tenía un puesto ganadero, por el cual pagaba «arriendo» a su pueblo; en otros pueblos misioneros no faltaban cabildantes que poseían de tres a 20 caballos, 10 a 50 yeguas o bueyes, pero pocas vacas, dedicándose a la prestación de sus animales a los trajinantes criollos (AGN, IX-18.2.3, 1801).

A los guaraní se les negaba la libertad de comercio bajo el pretexto de su «incapacidad valorativa»; ellos siempre se sentían inclinados al trueque; tal fue el carácter de sus primeras relaciones con los conquistadores y dentro de este concepto «prestaban sus brazos»; empero, verdaderas permutas del tipo criollo les fueron ajenas por vivir al margen de toda participación económica directa: un objeto no tenía valor de por sí, sino a través de otro objeto de trueque; no difería mucho el concepto respectivo del pobrerío rural criollo. Desde el cambio del gobierno temporal en las misiones, los mercaderes obtuvieron el derecho de retenerse por cierto tiempo en los mismos pueblos guaraní; los «viajantes» trocaban cualquier cosa por maíz, yerba, algodón y tabaco. Los mandarines y menesterales que disponían de «premios», contaban con algún poder adquisitivo por trueque; empero, con los comunes, el trueque se convertía en un «contrabando», incluido el robo a la misma comunidad (Alvear, 104). Al gobernador L. de Ribera le preocupaba el problema del

«comercio libre»; exigía más control sobre los almacenes del pueblo y una vigilancia estricta sobre la «venta» de objetos a los indígenas, quienes pedían lo que deseaban: lienzos listados, ponchos, paños, cuchillos, machetes; de esta manera se inició el sistema de «cuentas-deudas» de los guaraní en los almacenes de sus propios pueblos (NE-74, f. 2). Algunos pagaban cediendo sus salarios del conchabo que fue concertado por medio de la comunidad; los «indios sueltos» de conchabos libres abrían «cuentas» en los almacenes de los pueblos que no fueron suyos originarios; y finalmente, los indígenas empeñaban sus «brazos» para saldar «cuenta-deudas», repitiéndose el proceso ya antes iniciado en los pueblos provinciales.

Los informes oficiales criticaban duramente el libertinaje en los pueblos misioneros, el abandono de la niñez y la ignorancia de los maestros; el gobernador Alós trataba de restablecer «las buenas costumbres» liberar a los indígenas del atraso general, provocado por el descontrol socioeconómico, por frecuentes disensiones guaraní internas y por indiferencia abierta a escuelas y talleres (H-152, núm. 1). Los planes de Bucareli para promover la educación mediante maestros criollos fracasaron; los nuevos maestros, «indolentes e ignorantes» no podían comunicarse en la lengua guaraní, necesitaban ayudantes indígenas, quienes simultáneamente desempeñaban la función de «enfermeros-sangradores». La gente de oficio se conchababa o dispersaba, careciendo los talleres de los pueblos de maestros y de alumnos; los administradores descuidaban toda educación fuera de «labranza-conchabo-experiencia»; los cabildantes seguían enviando a sus hijos a la escuela, pero los comunes, si bien con nuevas posibilidades, quedaban indiferentes, observando la antigua pauta educativa «por el trabajo y por la fiscalía comunal e impositiva».

La población total de la provincia del Paraguay contaba en 1782, y con poca diferencia en 1786 —según los censos publicados por Azara y Aguirre—, con 107.278 almas; dentro del cuadro general, los criollos representaban un 60 por ciento del total, los mulatos y negros el 10 por ciento, y la población guaraní conjunta, provincial y misionera, el 26 por ciento del total; los «táva» provinciales —Yuty, Caazapá, Itapé, Ypané, Guarambaré, Itá, Altos, Yaguarón, Tobatí, Atyrá, San Estanislao, San Joaquín— aún contaban con 8.541 indígenas; los 13 pueblos misioneros, dependientes de la provincia del Paraguay —San Ignacio Guazú, María de Fe, Santa Rosa, Santia-

go, San Cosme, Itapúa, Candelaria, Santa Ana, Loreto, San Ignacio Mirï, Corpus, Trinidad y Jesús— comprendían 18.106 almas. Muchos guaraní, mencionados como «indios sueltos» o «indios-mestizos», se hallaban dispersos por los valles criollos de Ajos, Itaú, Yvytymirï, Yuty y Curuguaty (NE-14, f. 111), generalmente bajo el amparo de los hacendados.

Dentro de esta situación poblacional guaraní, cada pueblo manifestaba sus propias características. Según el censo de 1784, la comunidad de Atyrá contaba con 936 almas; los administradores y el cabildo estaban en continuos pleitos por el extrañamiento de los indios por criollos, necesitados de «brazos»; a causa del descuido subsistencial había muchos jóvenes fugitivos; las mujeres abandonadas o solteras con o sin hijos constituían el 35 por ciento sobre el total, ocasionando las «madres solteras» un verdadero problema social. El pueblo de Yaguarón con 1.459 almas se caracterizaba por el prestigio-dominio de los cabildantes, gozando los comunes de buenos conchabos en el trajín fluvial. En Tobatí había 1.168 almas, pero representaba un pueblo, donde numéricamente predominaban los mestizos, socialmente indios, trabajando en los cañaverales de los criollos vecinos. El pueblo de Ypané era poblacionalmente el más débil, de sólo 220 almas; el vecino pueblo Guarambaré, con 400 almas, se hallaba en una gran crisis económica a causa de una administración fraudulenta, faltando alimentación y vestuario. El pueblo de Caazapá, tradicionalmente «rico» en recursos, contaba apenas con 849 almas, en plena desproporción con la capacidad productiva real; los administradores practicaban «libre comercio», convirtiéndose los almacenes del pueblo en verdaderas «pulperías», un centro atractivo para todos los criollos trajinantes; el pueblo contrataba a capataces y vaqueros criollos y a indígenas misioneros prófugos para los yerbales. El ocaso sociodemográfico de los guaraní caazapeños era notable; la rígida insistencia sobre las faenas comunales provocaba fugas desproporcionadas, matrimonios sin hijos y la evasión de las mismas mujeres por los poblados criollos vecinos. Yuty contaba con sólo 719 almas; los documentos destacan el más bajo índice de natalidad y el estado enfermizo de los indios.

Los pueblos norteños de San Joaquín y San Estanislao se hallaban siempre expuestos a apropiaciones arbitrarias de campos y pastos comunales de parte de los criollos; pocos tarumá-guaraní perma-

necieron en los pueblos, pero se quedaban los «colonos» guaraní traídos por los jesuitas de los pueblos de María de Fe y Santa Rosa de las Misiones; la mala administración convirtió al pueblo de San Estanislao, con 723 almas, en un ejemplo de «pobreza, miseria y desnudez».

Los pueblos misioneros de Itapúa, María de Fe y Santa Ana eran bajo los jesuitas poblacionalmente muy fuertes, con 4.000 almas cada uno; no obstante su disminución demográfica del 45 por ciento a 60 por ciento, los guaraní de estos pueblos mantenían la conciencia de la unidad comunal, si bien la mayoría de las familias abandonó la casa-vivienda oficial y se recogió a sus lotes-chacras familiares; por medio de conchabos a los criollos correntinos traficantes, los guaraní podían satisfacer las necesidades de su precaria subsistencia. A todos los pueblos misioneros les caracterizaba la tendencia a «despoblarse», el gentío se asentaba en sus ranchos «orilleros» en abierta oposición al sistema comunal y al control fiscal del trabajo. Los pueblos del departamento de Santiago y Candelaria fueron profundamente impactados por la colonización criolla asunceña y correntina; muchos guaraní se asentaron en calidad de «indios libres» en el norte del río Tebicuary; el fenómeno de la «emigración-fuga» de los «misioneros» a la provincia del Paraguay era generalizado. Según el corregidor de San Ignacio Guazú, Tomás Paraguá, los comunes se fugaban «sin más motivo que el de no quererse suxetar á el trabajo», rechazando hasta el trabajo en sus chacras familiares, «paseándose por los pueblos vecinos» en busca de ventajosos conchabos o de tierras.

El padrón de los pueblos del año 1799 (Maeder, 1975, 122) ofrece datos muy diferentes; los «táva» ya se censaban con la «feligresía externa», es decir, incluyendo a los pobladores-arrendatarios criollos que pertenecían a las «parroquias» de los respectivos pueblos. Sobre el total de la población mixta de los pueblos, los guaraní aún constituían el 75 por ciento. El pueblo de Tobatí, con «982 feligreses» casi se desetnizó, quedando solamente unos 65 guaraní puros. En los pueblos de Caazapá y Yuty, la población guaraní y la criollo-mestiza casi se equilibraban, de 677 y 657 almas respectivamente; en Atyrá, sobre la población de 1.738 almas, el 55 por ciento correspondía a los guaraní; se caracterizaban algunos pueblos «cerrados» sin una notoria feligresía criolla, como Itá, Altos, Guaramba-

ré e Ypané. En los 13 pueblos misioneros, la población guaraní se redujo a 16.211 almas.

La ideología del liberalismo económico, cuyo propulsor rioplatense fue el virrey Avilés, circunstanció una nueva política indigenista en las misiones; la orientación se basaba en el máximo de una explotación productiva y comercial de los recursos naturales del área virreinal. Los pueblos, como grupos poblacionales indígenas, representaban unos «enclaves» sociodemográficos según el nuevo concepto indigenista. Las comunidades, con el sistema del trabajo comunal y con una subsistencia mínima, significaban un exclusivismo proteccionista sin beneficios regionales abiertos y quedaban legalmente «propietarias» de tierras, bosques y ganado. Los propulsores del cambio pretendían implantar un nuevo orden por medio de la abolición del sistema comunal, lo que significaría la «liberación de los indígenas» y su dignificación subsistencial; simultáneamente, la región misionera se abriría a un «acriollamiento» sociocultural. La nueva dimensión se coligaba con las ideas rousseaunianas de «derechos del hombre» según se refleja claramente en el libro *Las Colonias orientales del río Paraguay y de la Plata* de Miguel Lastarría, el verdadero gestor de la nueva planificación indigenista (art. 51. 326). Los intereses económicos determinaron la aplicación de la teoría de «liberación»: liberar al indio del sistema comunal, darle el derecho a la propiedad individual y hacerlo «socio útil» de la vida regional; el mestizamiento biológico criollo-guaraní fundamentaría la libertad-igualdad sociopolítica de los hijos mestizos; el nuevo proyecto coligaba estrechamente «la liberación» y «el mestizamiento».

El gobernador de la provincia del Paraguay, L. de Ribera, con orientación conservadora, se opuso tenazmente al plan de «liberación», entablándose una profusa polémica oficial. Ribera defendió el tradicional sistema de la comunidad, presentando su propio Reglamento para los 13 pueblos misioneros en 1798 (H-172, núm. 3); el gobernador identificaba el concepto de «la libertad» con el derecho a «la propiedad y el libre comercio», aduciendo varios factores en contra de cualquier «liberación» de los indios: los guaraní carecían de toda previsión económica, comprendiendo solamente las ventajas subsistenciales inmediatas; el régimen de comunidad era el único adaptable para proteger a los indígenas etnosocioeconómicamente, con implícito «dirigismo» y fiscalización. Contra la nueva ideología,

Ribera defendía las tradicionales Leyes de las Indias como una expresión máxima de humanismo, racional y paternal. El virrey Avilés solicitó algunos informes respecto a «la liberación de indios» a cuatro representantes de la provincia del Paraguay: al canónigo Arcos y Matas, a fray Fernando Caballero, visitador de los franciscanos, al catequista F. Inocencio Cañete y al comandante José A. Zavala y Delgadillo; los informes respectivos varían algo en cuanto a la aplicación de la reforma (AGN, IX-1799).

El canónigo Arcos y Matas se declaró favorable al proyecto de la liberación, destacando el opresivo «despotismo» de los administradores en los pueblos misioneros y condenando también las exigencias de continuos servicios públicos de parte del gobernador en los pueblos provinciales. El comandante Zavala y Delgadillo diferenciaba la situación de los pueblos provinciales y misioneros; destacó a los cabildantes de Yaguarón, Itá, Altos y Tobatí como «propietarios del ganado», y alabó la capacidad económica de los artesanos; para los «comunes», diseminados por los conchabos, la comunidad no significaba nada: «a muchos indiferentes y a todos de ninguna utilidad y ventaja». Más severo fue su juicio respecto a los pueblos misioneros, considerando a los guaraní «educados sin propiedad» de bienes, sujetos a la servidumbre de la comunidad y a la opresión del trabajo; aceptaba la liberación, aconsejando un reparto controlado de tierras comunales por cacicatos-parcialidades para prevenir el desbande de las familias en el ambiente criollo.

El catequista Cañete consideraba a los guaraní provinciales y los «tapé misioneros» como «distintas naciones» a causa de sus características psicoculturales diferentes. Los «del Paraguay» se hallaban, según Cañete, «ya tan civilizados que no es fácil que qualquier Español les engañe», teniendo capacidad suficiente para manejarse fuera de la comunidad o de una fiscalía tutelar. Por el contrario, los tapé eran, por su riguroso encierro misionero, «unos hombres de muy limitados alcances, crasos y materiales en sus modos de pensar», si bien se reconocía la fama de algunos artesanos excepcionales. Cañete apoyó la liberación, la independización económica de las familias, con derecho a su propiedad-chacra o la posesión de herramientas, si se tratara de la gente de oficios; empero, los pueblos deberían por un tiempo retener sus tierras comunales para solventar las deudas contraídas con los criollos. El informe del padre Amancio González

era más cauteloso; reconoció a los guaraní el derecho «a la heredad» y su búsqueda de «alivio, y en su libertad desean comer y vestir, y los demás auxilios necesarios»; proponía la repartición de los bienes comunales necesarios, pero las tierras «sobrantes» de la comunidad se venderían a los pobladores criollos. El corregidor del pueblo de Atyrá, S. Sapí, defendía la repartición total de los bienes comunales entre los indígenas, se manifestaba favorable a matrimonios mixtos y aceptaba el mestizaje como «un medio natural» para adquirir la posición igualitaria con el criollo: «y llegará tiempo en que se abolirá el nombre de Indio, que es todo el fundamento de pasar á vista del menosprecio y ultrage con que son tratados como viles» (Lastarría, 357).

La liberación progresiva del sistema comunal se basaba en la primera nómina de los probables «liberados», enviada por el gobernador de las misiones, F. B. Zavala; tres requisitos eran necesarios: capacidad económica para mantener a sus familias, cumplimiento de las obligaciones familiares y suficiente «comunicación en castellano» (AGN, IX-18.2.3, 1798). Por el decreto del 18 de febrero del año 1800 fueron liberadas del servicio comunal 323 «familias» de 28 pueblos misioneros, con obligación de pagar «el tributo de vasallo» de cuatro pesos anuales, y de cumplir cuando fuera necesario con el servicio militar de guardia fronteriza.

Desde los comienzos se plantearon tres problemas sociales básicos:

a) La liberación recayó en «la cabeza de familia» según el concepto de «patria potestad», extendiéndose a hijos, nietos, yernos, parientes consanguíneos y afinales, a todos los que «viven juntos, o que decían vivir en orden de familia, con sujeción y veneración a los padres ó mayores, que hagan cabeza de ellas». De esta manera, las 11 «familias» liberadas en el pueblo de Santiago, componían el grupo convivencial de 424 almas: 15 de Itapúa: 115 almas; nueve de Santa Ana: solamente 32 almas (H-206, f. 17). Las anteriores «jubilaciones por premio», liberadoras del servicio comunal o mitayo, fueron estrictamente personales; las nuevas «cartas de libertad» eran extensivas al parentesco, incluyendo simples «allegados» o «arrimados». No todos los grupos domésticos liberados mantuvieron su unidad social; el desamparo de viejos, viudas, huérfanos e incapacitados aumentó, quedando a cargo de la comunidad; casi en todos los pue-

blos se levantaron tumultos, ambicionando los «comunes» demostrar cualquier posible vínculo de parentesco con «la cabeza de familia liberada» oficialmente.

b) Los liberados tenían derecho al repartimiento de las tierras comunales, recibiendo lotes-chacras familiares suficientes, dos vacas lecheras y bueyes por cada familia nuclear, o herramientas para los artesanos; todos podían usufructuar de las carretas del pueblo si fuera necesario; a modo de «socorro» a estos nuevos «pobladores indígenas», la comunidad originaria tenía que encargarse de «su sustento» hasta finales del año 1801 (ibídem, art. 20). Muchos de estos requisitos escapaban a la posibilidad económica de los empobrecidos pueblos misioneros. El reparto de lotes-chacras era problemático en las zonas del río Tebicuary y del río Paraná, donde la colonización criolla, de arrendatarios, de clandestinos o de trajinantes, resultaba sobredimensionada; en el pueblo de San Ignacio Guazú no se podían asignar lotes a las familias liberadas por causa de la ocupación criolla de las tierras comunales. Esta situación obligaba a muchas familias a poblar zonas distantes, marginándose, dispersándose o mestizándose.

c) Cuando el virrey Avilés suspendió el proceso de liberación por las consecuencias económicas negativas y por el descontrol social de los pueblos y de los criollos crecieron los tumultos, el descontento psicosocial de la muchedumbre guaraní era manifiesto: se resistían a las faenas comunales obligatorias, muchos comunes sentíanse pospuestos como «incapaces», una discriminación arbitraria y peligrosa para la misma conducta social diaria en la comunidad. Entre los guaraní liberados y los guaraní «comunales» comenzó a faltar intercomunicación y solidaridad; entre los guaraní misioneros se formaba el nuevo exclusivismo de «oréva».

El demarcador de límites, el español Félix de Azara, siempre combatía el sistema de comunidad por no significar valor-ventaja ni para los indígenas ni para el Real Erario; abogaba no solamente por la liberación comunal de los guaraní, sino por su «plena libertad de trabajar, adquirir, poseer, gozar y vender». Los guaraní podrían adquirir todos sus derechos, pero también contraer obligaciones de pagar alcabalas, diezmos, derechos parroquiales y derechos reales para que «en todo se gobiernen por las mismas leyes y maneras que los campesinos campestres» (Azara, 1847, 245); a base de esta premisa se igualaría la situación sociopolítica del criollo rural y del guaraní libre.

Capítulo V

LOS INDÍGENAS DEL PARAGUAY INDEPENDIENTE (1811-1870)

La plasmación «nacional» de los guaraní coloniales; la «libertad» marginal de los kaynguá-monteses

El ensayo de la «liberación comunal» en los pueblos misioneros en el año 1800 era limitado, pero los guaraní comprendieron el concepto de «la libertad» dentro de su interpretación psicosocial. El acriollamiento económico regional y los matrimonios mixtos no reorientaron la pauta de la conducta criollo-guaraní; el pobrerío rural criollo y el pobrerío guaraní «liberado» se despreciaban mutuamente por la situación de «pobreza» o por la de «indiada». Nombrado en 1803 B. de Velasco goberndor de las misiones, abogaba por la abolición total y general del sistema de comunidad; condenaba la tiranía y la explotación de los administradores como causas básicas de la dispersión de las familias guaraní: «nada hay que presente obstáculo á la libertad, ni que recelar por la subsistencia de estos Naturales; ellos visten, ellos comen sin contar con socorro alguno de las Comunidades, antes procuran incomodarles quanto pueden: en atención á esto, tengo determinado publicar la libertad» (AGN, IX-28.3.4, 1806). En su correspondencia con el virrey Sobremonte, Velasco afirmaba categóricamente que «no debe diferirse un momento la publicación de libertad de estos Naturales sin riesgo de consecuencias desagradables»; los guaraní rechazaban el pueblo a base del trabajo comunal impositivo y sin gratificación salarial a modo de conchabos; empero, tampoco estaban dispuestos a aceptar «la liberación» si ésta significaba un abandono forzoso del pueblo como «tetä miri» o una dispersión por los valles criollos des-

conocidos. El mismo B. de Velasco, como gobernador de la provincia del Paraguay, exigía la continuidad de los «táva» provinciales, con su sistema de comunidad y con sus obligaciones del servicio público; los intereses socioeconómicos determinaban propóstios y conductas indigenistas.

El capitán Tomás Rocamora, a cargo de la gobernación interina de las misiones, reconoció en junio 1810 el nuevo gobierno independiente de Buenos Aires y convocó a un Cabildo abierto en Candelaria, la antigua capital misionera; fueron invitados todos los corregidores y muchos caciques, asistiendo los de Candelaria, Loreto, San Ignacio Mirï, Corpus, Jesús, Trinidad, Itapúa, pero se hallaban ausentes las «autoridades» indígenas de Santiago, San Cosme, San Ignacio Guazú, Santa María de Fe y Santa Rosa, pueblos considerados como pertenecientes a la jurisdicción provincial del Paraguay. Los miembros convocados firmaron acta de adhesión al gobierno de Buenos Aires (Moussy, 1857, 24); dichas firmas, con apellidos en guaraní tradicionales, representaban la «declaración guaraní de la independencia»; para resguardar «el territorio de misiones» contra los intereses del Paraguay y del gobierno portugués de Rio Grande do Sul, Rocamora organizó la defensa con dos cuerpos milicianos, enviando muchos guaraní también a Buenos Aires para trabajar en las fábricas de pólvora y armería.

Cuando la Junta de Buenos Aires envió al general Manuel Belgrano con una expedición ofensiva contra la provincia del Paraguay, 500 milicianos guaraní, reunidos en Candelaria, lo acompañaban, cayendo muchos de ellos en las batallas de Paraguarí y Tacuarí y destacándose por sus actuaciones el capitán Félix Areguatí (Furlong, 1962, 724). Y en el ejército paraguayo participaron los guaraní de los «táva» provinciales; se repitió el enfrentamiento-animosidad entre los guaraní misioneros y los guaraní provinciales como en ocasión de las inquietudes comuneras entre el ejército de Antequera y Castro y el de García Ros, con la milicia misionera. El 30 de diciembre de 1810, Manuel Belgrano emitió desde su campamento de Tacuarí una circular prometedora, dirigida a los corregidores y a «los pueblos naturales de las misiones» (H-211, núm. 12). Los indios fueron declarados «en todos iguales á los Españoles, que hemos tenido la gloria de nacer en el suelo de América», y como tales habilitados para todos los empleos civiles, políticos, militares y eclesiásticos. En

nombre de este «americanismo» se proclamó la libertad de los guaraní, con pleno goce de «propiedad y comercio», y se suprimió el tributo anual de «vasallos del Rey» como una expresión legal de su inferioridad sociorracial. Fuera de los solares propios en los pueblos, todos los naturales tenían derecho a su tierra-propiedad; permanecía la institución del Cabildo indígena en calidad de «autoridad legal». La antigua ideología de la liberación de comunidad se sustituyó por el «derecho de americanos» a libertad y también a la igualdad sociorracial. Belgrano no se opuso al monolingüismo guaraní misionero, pero consideraba también la necesidad de una eficaz comunicación oficial: «Aunque no es mi animo suprimir el idioma nativo de estos pueblos, por conveniencia sociopolítica, los hombres del cabildo debían ser hábiles de comunicarse en la lengua castellana» (H-211, núm. 22). Para la seguridad regional de la nueva «independencia», los guaraní formarían una «milicia patriótica de misiones», con sus uniformes de identificación y cada departamento enviaría su diputado al Congreso Nacional de Buenos Aires.

El proyecto de Belgrano de la «independencia-igualdad americana» para los guaraní no se realizó, surgiendo las guerras independentistas de las nuevas naciones rioplatenses. Los guaraní misioneros se convirtieron en «soldados» disputándose los caudillos criollos de la independencia el potencial humano guaraní para sus ejércitos y sus intereses; entre los mismos guaraní se reavivó el espíritu de la antigua milicia jesuítica; los factores externos e internos provocaron luego el trágico fin de los orgullosos guaraní misioneros. En el año 1812, los guaraní participaron en la formación del Regimiento de Granaderos a caballo, reclutándose a jóvenes de 20 a 25 años de diferentes pueblos y participando en las guerras libertarias del general San Martín; algunos granaderos guaraní, como Miguel Chepoyá y otros, hicieron una verdadera «carrera militar» (Monzón, 1949, 350). Empero, en la misma época se inició también el ocaso de los pueblos guaraní, la despoblación y la desolación regional, una vida de los guaraní en los «campamentos» al servicio de los intereses de las nuevas naciones independientes, y la paulatina integración de los guaraní a la población rural correntina y entrerriana. En el Paraguay, en la zona entre los ríos Tebicuary y Paraná, los guaraní misioneros, por el contrario, vivían fuera de las inquietudes de «armas», conservando sus «comunidades» hasta el año 1848 y sobreviviendo como

«grupo indígena»; según los visitantes M. de Moussy en 1856 y J. P. Gay en 1861, los sobrevivientes guaraní misioneros totalizaban aún unas 5.800 almas (Gay, 430).

En el año 1812, el delegado V. A. Matiauda solicitó a la Junta Gubernativa del Paraguay instrucciones necesarias respecto al «régimen» que debía adoptarse en los pueblos misioneros, destacando que se necesitaban «profundas reformas» por hallarse todas las comunidades sin dirección económica y sin seguro subsistencial, «en una palabra están insolventes y sin industria». Los administradores criollos y los cabildantes guaraní explotaban los bienes del pueblo según sus conveniencias e intereses personales; la muchedumbre, por su parte, «consumía y no producía», faltando una real autoridad después del Acta de Adhesión de Candelaria en 1810; Matiauda recomendaba como primera medida a aplicarse: «Extinción total de empleados viciosos y de las semillas que éstos sembraron en único beneficio particular» (ARB, 178). La Junta Gubernativa se hallaba entonces en plena crisis de incertidumbre y no se ocupaba de los pueblos de la orilla izquierda del río Paraná. Cuando el general José Artigas luchaba por la independencia de la banda oriental, su primer ejército se componía sociopolíticamente de «gauchos», considerados entonces «vagabundos sin tierra y afincamiento», y de algunos grupos charrúa y minuanos, estos últimos numéricamente en disminución. Artigas concibió el plan de integrar a su ejército a los guaraní misioneros; para este fin se sirvió de Andresito, su ahijado, Andrés Guacavarí-Tacuarí, un guaraní prófugo, oriundo del pueblo de Santo Tomé, nombrándolo «Comandante general de la provincia de misiones». Los guaraní no olvidaron los sucesos de la «guerra guaranítica» de 1750; se avivó su *ethos* combativo, atraía «la libertad» de la milicia y se despertó su conciencia étnica guaraní. El marqués de Alegrete, gobernador de la provincia de Rio Grande do Sul, ordenó al general Chagas Santos la ocupación de los pueblos guaraní de la orilla occidental del río Uruguay y despoblar la zona ente los ríos Paraná y Uruguay; se saquearon y destruyeron templos, gente y estancias; era un aniquilamiento despiadado en nombre «del derecho de guerra». El comandante Andresito pudo levantar un ejército de 3.000 guaraní y fanatizarlos con la promesa de una «independencia guaraní misionera» (Zorilla, 1963, II, 674). Faltaba una coordinación entre los ejércitos de Artigas y de Andresito; los reveses bélicos y

muchas muertes de los combatientes guaraní obligaron a Andresito a recurrir a «una garantía mágica» de la victoria final; su proclama de que «los caídos en batallas resucitarán» pretendía garantizar «la independencia guaraní», mantener la cohesión del ejército y prevenir las habituales deserciones frente a los primeros fracasos importantes.

Por falta de apoyo del Paraguay y por las desavenencias con el doctor Francia, Artigas ordenó a Andresito la ocupación por la fuerza de los cinco pueblos de la orilla izquierda del río Paraná, pertenecientes al Paraguay: Candelaria, San Ignacio Miri, Santa Ana, Loreto y Corpus. El comandante paraguayo José Isasi con 300 soldados en Candelaria abandonó la plaza para evitar una disputa armada con el enardecido ejército guaraní. El doctor Francia ordenó la evacuación forzada de los guaraní de dichos pueblos, transportar los objetos preciosos y útiles en carretas a Asunción e incendiar los pueblos; no se restituyeron nunca más «las comunidades guaraní». Los indígenas misioneros manifestaron siempre rechazo abierto y animosidad frente al Paraguay; se negaron al traslado a la orilla derecha del río Paraná y agregarse a otros pueblos del río Tebicuary, pero tampoco querían agregarse al ejército guaraní de Andresito; existían evidentemente dos tendencias comportamentales: la miliciana y la agrícola, combativa y marginante, de «hombres» y de «familias». Muchos grupos cacicales pequeños se dispersaron, formando «colonias independientes», como la de Pirapytay, hallada en 1852 por el teniente Patiño.

Cuando Artigas pidió asilo en el Paraguay, los soldados guaraní que lo acompañaron fueron desarmados y, oficialmente, «connaturalizados» en otras comunidades indígenas, pero siempre con tendencia abierta a dispersión y vagabundaje (H-232, núm. 3). Los guaraní fuera de la zona de Tebicuary-Paraná se desintegraron: saqueados, caídos en batallas, hombres sobrevivientes a servicio del ejército criollo, familias fugitivas de los pueblos asolados, originándose un mestizamiento potencial y espontáneo. Entre los pequeños grupos que formaron bajo el liderazgo de sus caciques las «colonias» marginales, a veces en cercanías de los pueblos tradicionales, se descubrieron los siguientes: el grupo mencionado de Pirapytay; un grupo oriundo del pueblo de Santo Tomé, ocupando la serranía cerca de San Xavier, bajo el liderazgo de Carahipí; otro grupo oriundo de

Corpus, establecido cerca de la capilla de Caacaray, bajo el líder Cabañas, un indio zambo; el grupo de Ramoncito, asentado en la ribera oriental de la laguna Yberá; y el grupo reunido de varios refugiados en el poblado de San Roquito en la margen del río Mirinai-Corrientes. Bajo la presidencia de Rivadavia, el Congreso argentino quiso «revivir» las misiones con los pocos grupos guaraní mencionados, invitándolos el coronel Aguirre en 1826 a entrar en el ejéricto argentino; no logró convencer al grupo de Cabañas, segmentándose en grupos familiares (Moussy, 1856, 37).

El doctor Francia, entretanto, mantuvo estrecho control sobre «la otra orilla» del río Paraná y la zona occidental del río Uruguay. Los delegados Ortellado y Ramírez enviaban detallados informes sobre los guaraní libres y dispersos y sobre las comunidades de Jesús y Trinidad. Los grupos de «la otra orilla» se dedicaban a la explotación de los ricos yerbales «Guayaná»; al carecer en sus aldeas agríco las de ganado, les servía la yerba como un buen medio de trueques con los criollos y para proveerse de los bienes necesarios. En los años de 1821 y 1822 se dedicaba a tal explotación el cacique Aripí, luego colaborador del explorador Aimé Bonpland; Aripí juntaba pequeñas tropillas yerbateras cerca del pueblo de Loreto para irse a los yerbales de Ñuguazú; durante tales faenas, las mujeres y los niños, designados entonces en los documentos despectivamente como «chinería», quedaban en algún potrero bajo la custodia de hombres viejos. El doctor Francia ordenó a sus tropas fronterizas expulsar a todos los colonos y yerbateros ya fueran argentinos o guaraní misioneros (ARB, 220). Según las declaraciones de algunos correntinos apresados, la orilla izquierda del río Paraná se hallaba poblada en varios sitios por las «cuadrillas de indios», cada una con su jefe-cacique. El cacique Taperatí de los montes del pueblo de San Xavier pidió al comandante portugués de San Borja el permiso para poblar el destruido pueblo de Santo Tomé: «Porque los paraguayos los perseguían mucho en el campamento de Caracaray»; algunos emigraron a la otra orilla del río Uruguay, y otros volvieron a la aldea del cacique Ramón en la orilla del río Aguapey; la deserción hacia las tierras de jurisdicción portuguesa era muy frecuente (ARB, 220, f. 38, 55).

El doctor Francia insistía en mantener la otra orilla del río Paraná «despoblada» de correntinos y de indios; pero, aún en el

año 1830, el delegado informaba sobre los grupos guaraní dispersos entre los pobladores criollos; el proyectado traslado de los mismos a la orilla derecha era difícil y no podía llevarse «un registro» continuado «de indios y Chinas, y Criaturas de esta especie» (ARB, 248). Del orgulloso tapé-guaraní de los pueblos-reducciones sólo quedaba un «indio errante» con su «chinería» en las cercanías de los antiguos pueblos. Al mismo tiempo, el delegado Ramírez se quejaba de la mísera situación económica de los pueblos de Jesús y Trinidad de la orilla derecha del río Paraná; la desmoralización de los guaraní pueblerinos era total; los mayordomos que sustituyeron a los antiguos administradores abusivos interesados, no tenían autoridad suficiente para «atizar a los Naturales en los trabajos»; sólo se trataba de una mezquina sobrevivencia, esparcidos los indígenas por sus chacras familiares.

Los guaraní del tradicional pueblo de Itapúa gozaban de ciertos privilegios durante el gobierno de Francia; era «la entrada» de los comerciantes brasileños, la única vía comercial de importancia en aquel entonces. Los guaraní de Itapúa servían de «paseros con canoas» y podían conchabarse a los trajinantes de paso para varios trabajos necesarios, si bien siempre mediando los mayordomos de la comunidad (H-240, núm. 2), con un control estricto. En tales condiciones, los naturales de este pueblo nunca se ligaban con los prófugos de otros pueblos misioneros y menos aún con los «arrimados» de la otra orilla del río Paraná. Por orden del doctor Francia, los guaraní de Itapúa fueron también reclutados para el ejército, «con vestuario y sombreros como los blancos», y también con el sueldo propio de soldados para «igualarse en todo» (H-242, núm. 7); los guaraní soldados eran económicamente «nivelados» con los «blancos», pero conservaron sus limitaciones étnicas.

Bajo el gobierno de Carlos Antonio López, prosiguió la mezcla de los guaraní de una y otra banda del río Paraná; había también cierto desbande de los pueblerinos de Jesús y Trinidad; muchos se acercaron al partido de Boby-Tangó, el poblado criollo en auge económico, donde los guaraní encontraban conchabos y la misma protección en su calidad de «arrimados». Las disputas entre las autoridades eran frecuentes, cuestionándose siempre la verdadera situación de «los indios arrimados», si debían ser considerados como «libres y evacuados de la otra orilla» o simples fugitivos de

otras comunidades (H-361, núm. 8). Por razones de seguridad política de la frontera, C. A. López ordenó en 1843 el traslado de los guaraní de Itapúa al nuevo pueblo de Carmen del Paraná; los guaraní se resistieron por su tradicional apego a «tetä mirï» y por no querer perder sus ventajas económicas; algunos se resistían con armas y otros se fugaban a la otra orilla; a los fugitivos de Carmen del Paraná se les castigaba ejemplarmente, a los hombres con cien azotes y a las mujeres con cuarenta (H-257, núm. 6).

Por el decreto del 7 de octubre de 1848, declarándose «la libertad» de los naturales del Paraguay y su incorporación «ciudadana» (H- 282, núm. 24), finalizaron también «las comunidades» guaraní de los pueblos misioneros de Santa María de Fe, Santa Rosa, San Ignacio Guazú, Santiago, San Cosme, Trinidad, Jesús y Carmen del Paraná de reciente fundación. Con este decreto se desintegró la identidad institucional de los «pueblos»; a finales de la época colonial se acriollaban las «tierras baldías» de los pueblos guaraní; en el Paraguay independiente se formaron «estancias de Estado» en las tierras de los pueblos disueltos. Esto no obstante, el inventario de bienes testimonia la existencia de un importante potencial económico de muchos pueblos, destacándose Santa María de Fe, Santiago y Santa Rosa (ARB, 526, 528, 538). Santa Rosa contaba con una estancia y seis puestos, comprendiendo unas 20.000 cabezas de ganado; los algodonales eran importantes, siendo el pueblo un centro de manufactura de lienzo; las 5.300 varas de lienzo existentes en depósitos se destinaron para la tropa del ejército, y 1.135 varas se repartieron entre los indígenas necesitados; los ponchos se enviaron para los reclutas de los destacamentos de Santa Rosa y Encarnación. En el año de la «libertad-ciudadana» de 1848, los pueblos misioneros estaban disminuidos demográficamente, pero constituían importantes centros productivos, excepto los ribereños de Jesús y Trinidad. Unos 6.200 guaraní se apegaban a sus «tetä mirï» como su «seguro subsistencial»; el decreto de 1848 significaba para ellos un «desalojo forzado», a pesar de recibir «chacras con algunos animales domésticos»; se convirtieron en «pobladores orilleros» por grupos domésticos separados, sin la tradicional conciencia social unitaria.

La población guaraní «descomunizada» y «orillera» seguía con su pauta agrícola, pero con un progresivo mestizamiento biológico;

oficialmente, el indio, el mestizo, el blanco y el pardo libre eran «los naturales del país», pero en la práctica, el guaraní quedaba «indio» en el concepto nacional de la población. Los informes de Moussy en 1856 y de Gay en 1861 comprueban los restos de la población guaraní misionera; Jesús y Trinidad no atraían a la población blanca, exceptuando a simples trajinantes yerbateros; Trinidad contaba entonces con 800 pobladores entre indios y mestizos, y Jesús con 600 habitantes sólo guaraní. El pueblo de Santiago, rica zona estanciera, contaba con 900 almas, entre blancos, mestizos e indios, y el pueblo de San Ignacio Guazú con 500 almas en la misma condición convivencial; en Santa Rosa, con 400 almas, el predominio de los blancos era total; en el pueblo de San Cosme había grandes cañaverales, cultivados por los guaraní. J. B. Gay destacó el pueblo de Santa María de Fe, con 400 almas como el grupo guaraní más apegado a su vida tradicional y con un gran optimismo vivencial; el nuevo pueblo de Carmen, compuesto de los evacuados de Itapúa y algunos «agregados», con buena agricultura y notable manufactura de cerámica y fábrica de tejas, contaba con 900 almas (Gay, 430). La guerra de la Triple Alianza provocó una nueva integración poblacional; el decreto del mariscal López, obligando al traslado de la población al sur del río Tebicuary a los poblados norteños, influyó en la rápida «paraguayización» de los sobrevivientes guaraní, o en los pueblos de Jesús y Trinidad, a su retirada a la pauta viviencial de los mbyá-guaraní.

Un grupo guaraní, prófugo de los cinco pueblos evacuados de la orilla izquierda del río Paraná, pretendió realizar un antiguo «sueño» guaraní: tener su propia «aldea guaraní cristiana»; el primer ensayo —de efímera duración— en este sentido ya se realizó con el cacique Chaupaí después de las inquietudes comuneras. El grupo guaraní del pueblo evacuado de Corpus se fusionó con una parcialidad de los guayaná-gé que explotaban un yerbal al sur del río Yguazú, descendientes, al parecer, de la efímera reducción guayaná de San Francisco, fundada después de la expulsión de los jesuitas. En ocasión de una expedición exploradora de Encarnación a los Saltos de Guayrá, ordenada por Carlos Antonio López, el teniente D. Patiño describió dicha aldea guaraní-guayaná de Pirapytay. En la confluencia del arroyo del mismo nombre, Patiño encontró una guardia ribereña de indios; pero

> la tolderia está situada en uno de los recodos del arroyo Pirapytay, forma una pequeña plaza y en medio tienen clavada una hermosa cruz. En una de las fachadas de la plaza tienen su templo, cuya construcción no difiere de los demás ranchos, que son bien techados con hojas de tacuapí, y de esta misma caña hacen uso para formar una trenza compacta que le sirve de pared, y por donde no pueden penetrar las sabandijas muy abundantes en estos lugares. En la iglesia se ven algunas cruces y muñecos de diferentes formas y tamaños (Patiño, Diario, 7, 14, 15).

Las familias guaraní, oriundas de Corpus, inculcaron a los guayaná algunas ideas cristianas; el viejo cacique de la aldea, de 80 años de edad, ejercía antes el cargo de secretario del cabildo; la hija del cacique actuaba de «oráculo, inhalando el polvo sutil de tiernos injertos de yerba», una antigua práctica de los guayaná. La aldea subsistía a base de agricultura, sin animales domésticos, y del laboreo de yerba que les servía para permuta por géneros y herramienta en el pueblo de Jesús. El gobierno de la postguerra supo apreciar la posición de esta aldea de Pirapytay por su valor yerbatero y por su fácil comunicación fluvial con la villa de Encarnación. Por el decreto del 27 de julio de 1871 el lugar se denominó Villa Azara; los naturales eran considerados como «ciudadanos paraguayos», prometiéndoseles útiles de labranza, una chalana de transporte y algún maestro para enseñar «arte y oficios», contando entonces la aldea con 300 familias; el cacique Carlos fue nombrado «comandante de la Villa», y se proyectó un reglamento especial con normas que estarían «en armonía con sus hábitos y costumbres, por manera que pueda hacerseles perder gradualmente sus antiguos usos» (Registro, 1871, 204); el cura párroco de Yuty levantaría en la villa un «oratorio cristiano»; el proyecto de esta «nueva aculturación» no prosperó.

Hacia finales de la época colonial, la explotación de los yerbales era intensiva; los ranchos yerbateros iban «poblando» las «tierras libres»; los guaraní monteses se marginaban o se defendían hostilizando el transporte de yerba; coincidían con las entradas de los layanachané en busca de cautivos. La situación se volvía crítica por la misma desorientación de las comandancias de Villarreal y San Pedro de Ycuamandiyú, las que en 1812 consultaban a la Junta Gubernativa sobre la actitud a tomarse frente a los monteses y los layaná (H-207, núm. 8). La política económica de encierro del doctor Francia, la reducción de exportación de la yerba y la consecuente

disminución de beneficios de yerba provocaron el abandono de los ranchos yerbateros, y «los montes de yerba mate abandonados por el sector gobernante de la población fueron ocupados en gran parte por los indios y por los mestizos no asimilados á la clase alta, proclamándose éstos propietarios de los mismos por derecho de herencia de sus remotos antepasados» (Molas, 103). Los monteses guaraní, ya designados en los documentos como kaynguá solamente, vieron los yerbales que eran «sus tierras» libres; se les despertó su conciencia étnica de «dueños» de estas tierras y adoptaron actitudes más definidas contra «los invasores yerbateros» (H-268, núm. 3). Este despertar de la conciencia guaraní de los kaynguá libres, si bien marginados, contrastaba con la plasmación étnica y cultural de los guaraní pueblerinos con la población paraguaya.

Revivida la explotación de los yerbales durante el gobierno de C. A. López y abriéndose nuevos caminos-picadas hacia los montes para facilitar el transporte, se reiniciaron las antiguas hostilidades. El comandante de Concepción organizó en el año 1843 una tenaz persecución de los kaynguá, quienes contestaban ofensivamente; las tropillas de peones, particulares o del estado, tenían que andar acompañadas por los soldados; existían abusos y violencias de ambas partes: los kaynguá quemaban los ranchos yerbateros y los blancos, bajo el pretexto de «traición kaynguá» mataban a los hombres y cautivaban a las mujeres y los niños (H-257, núm. 6). Algunos grupos cacicales se replegaban hacia la Villa de Ygatymí; otros se acercaban a la comandancia de Ycuamandiyú, prometiendo abandonar su «tierra-yerbal», si se les concedían tierras cultivables en vecindad. Viéndose el pueblo de San Estanislao invadido por los nuevos hacendados-propietarios, muchos guaraní pueblerinos comenzaron a fugarse y unirse a los kaynguá periféricos; empero, la incompatibilidad entre los guaraní aculturados y los guaraní monteses seguía infranqueable; los fugitivos volvían a su pueblo originario, ofreciéndose a los blancos de baqueanos en la persecución rastreadora de los kaynguá (H-266, núm. 25). Carlos Antonio López quiso «desetnizar» los principales núcleos yerbateros para asegurar la libre explotación; esta política desetnizadora obligaba a expediciones periódicas por los yerbales. Los kaynguá eran sacados violentamente de sus tierras y agregados a la comunidad del pueblo de Guarambaré; un grupo numeroso de estos «agregados» fue diezmado por viruela; los 27 indivi-

duos sobrevivientes, de los cuales solamente cuatro eran hábiles para el trabajo, fueron enviados al pueblo de Itá (H-275, núm. 6); la «chinería», mujeres y niños, se repartía entre las familias asunceñas, con una situación indefinida de servidumbre.

En 1849, los kaynguá intensificaron sus asaltos a los yerbateros, sobre todo por el deber de «venganza»; el comandante de Concepción ofrecía gratificaciones a los paraguayos por cada cautivo kaynguá; lo que más bien estimulaba la agresividad de los kaynguá. Para terminar con simples acciones dispersas, C. A. López ordenó a las tropas de soldados circundar todos los yerbales de Concepción, San Pedro, Villa del Rosario, Curuguaty, Villarrica y Yuty, con instrucciones precisas de apresar a toda familia kaynguá-guaraní que se hallara dentro del área de los ranchos yerbateros productivos. El resultado fue un verdadero genocidio, acusando Manuel Peña, el opositor emigrado, al mismo C. A. López; muchos hombres «fueron puestos en sarta en números de quinientos, y acto continuo en este estado fueron muertos á macanazos á sangre fría. Las mujeres y niños fueron conducidos á la capital y se repartieron como esclavos al servicio de varias casas» (M. Peña, V, 193); el interés económico estatal fue el factor principal en esta masacre genocida.

Nuevas menciones sobre los kaynguá aparecieron en los años 1862 y 1863, cuando se abrieron más caminos a los yerbales; los monteses solían hacer algunos asaltos sorpresivos en la zona del nuevo poblado de Caaguazú (NE-1639, f. 89). En los yerbales vecinos aparecían también los kaynguá que «dicen que son de Mbaeverá», antiguo nombre para el grupo asentado entre los ríos Monday y Acaray, protohábitat de los modernos mbyá-guaraní; tenían grandes plantaciones, se dividían entre cacicatos y se manifestaban generalmente en forma amistosa (H-334, núm. 11). El grupo de los kaynguá, asentado provisoriamente en la efímera reducción de San José en la jurisdicción de Villa del Rosario, se desbandó, el resto fue repartido entre las familias pudientes vecinas (H-334, núm. 12). Por el camino abierto de Itaquiry a Curuguaty aparecían los hostiles caremá-kaynguá, con periódicos asaltos a los yerbateros. El comandante Resquín, de Concepción, recibió órdenes del mariscal López de dar «buen trato» a los kaynguá de los yerbales y llevarlos «á una vida social por la conveniencia de la cultura de la tierra»; se nombró a Gregorio Irala como «cacique mayor»; Resquín informaba oficialmente sobre sus

esfuerzos de hacer de los kaynguá «hombres útiles para la patria en algún tiempo» (ARB, 1574).

El periódico *The Standard* de Buenos Aires publicó en 1869 un curioso artículo sobre una supuesta alianza del mariscal López con los kaynguá; el tratado comprendería los siguientes puntos: los grupos kaynguá y mbaracayú contribuirían con sus hombres combatientes a la guerra; como una fianza de «amistad», el mariscal les permitiría matrimonio con las mujeres paraguayas; al terminar la guerra, todos los hombres recibirían su recompensa; la guerra se extendería a la reconquista de las misiones y de la provincia de Rio Grande do Sul, correspondiendo a los mbacacayú la posesión de tierras al norte de los Saltos de Guayrá y a los kaynguá las tierras hacia el río Yguazú (Regeneración, 31, diciembre, 1869). Los guaraní monteses no ayudaron al ejército del mariscal ni con hombres ni con bastimentos, cuando su campaña de Amambay; los kaynguá no actuaban generalmente como unidad cohesiva y desconfiaban de todo «poder armado» de los blancos, identificándolo con las catastróficas expediciones punitivas. Con el término de mbacacayú se designaba, al parecer, a un grupo de los guaraní monteses con el hábitat al norte del río Ygatemí, incluyéndose los apapokuva-guaraní, cuya última emigración al Brasil «en busca de la tierra sin mal» se realizó en el año 1870; el paso por sus tierras del resto del ejército de López provocó cierta psicosis del mítico «fin del mundo» (Nimuendajú, 8).

Todos los kaynguá, empero, eran afectos a trueques y realizaban pequeñas permutas de «bastimentos-víveres» por «alhajas» con las mujeres paraguayas «destinadas» o «residentas»; también servían de baqueanos a paraguayos o brasileños, sólo con su único interés por «recompensas». La verdad es que muchas mujeres paraguayas quedaban cautivas en poder de los kaynguá al terminar la guerra, incluida toda la miseria de «hambre y guerra». Durante el gobierno provisorio se recogió en Asunción la donación de 877 patacones para organizar una eficaz expedición de rescate de dichas mujeres cautivas; empero, la expedición no llegó a las tierras de Mbacacayú, pretextándose la falta de baqueanos y el consumo de «socorros» que se llevaban; recién al reiniciarse la explotación de los yerbales, pudieron rescatarse algunas cautivas sobrevivientes (H. Decoud, 1, 275).

La circular de la proclama de la independencia paraguaya se envió a todos los «táva-pueblos»; los miembros del Cabildo indígena

firmaron la notificación y se entonó el solemne *Tedeum* en las iglesias. La suspensión del pago del tributo anual significaba la abolición del «vasallaje al Rey de España»; no obstante, los guaraní seguían discriminados sociorracialmente por mantenerse el sistema cerrado de «comunidad». El doctor Francia se aprovechó de los cabildos indígenas de los pueblos; para los dos congresos que legitimaron su «dictadura», concedió la participación «política» a los «alcaldes indios», quienes vivieron con su «vestimenta oficial» y con su «vara de autoridad», como los describe J. Robertson; estos alcaldes guaraní, con caballos ajaezados, ofrecieron «al caraí el espactáculo de un baile ecuestre, una melodía de calabaza, y finalmente hacían un homenaje reverencioso» (Robertson, 136). Esta participación, por «teatral y numérica» que fuera, fomentó entre los alcaldes-«mandarines» de los pueblos la conciencia de un «nuevo gobierno» y de «un nuevo caraí» americano, y también creaba una expectativa de ventajas económicas individuales y comunales (H-361, núm. 7).

La masa guaraní comunitaria de los pueblos tenía que seguir cumpliendo con sus faenas, impuestas por los administradores-mayordomos, y acudiendo a las «obras públicas» según las disposiciones del gobierno del «caraí». Eran obligatorias la hilanza de algodón y la tejeduría de ponchos y lienzos para el vestuario del ejército; se exigía el envío de indios para las obras públicas; se imponía mayor rendimiento en los talleres de los pueblos; los músicos guaraní servían en las bandas de música militar en cuarteles y también en la catedral (NE-2908, f. 19); y, como ya se ha dicho, los guaraní pueblerinos podían ser reclutados como soldados, en regimientos separados bajo oficiales «blancos», regla aplicada también a los pardos libres. Sin intentar cambiar el régimen comunal de los «táva», el doctor Francia mejoró el nivel subsistencial de los pueblerinos por medio del rígido control y por la gran restricción de las libertades de los administradores, quienes se creían antes verdaderos apoderados de los bienes comunales, motivo de fraudes y abusos económicos en perjuicio de los indígenas. Por otra parte, los guaraní tenían derecho a una comunicación directa con el gobierno o con el mismo «caraí»; se destituyó al administrador de Itá por haber castigado con azotes a los guaraní que querían comunicarse con el «caraí»; el administrador fue acusado de «menospreciar la autoridad del mismo gobierno»; los azotados recibieron la «indemnización» de un peso por

cada azote aplicado, a cuenta de la caja comunal (H-226, núm. 2). No faltaban las protestas contra el peso del «trabajo comunal», pero muchos indígenas se declaraban «liberados» de las obligaciones comunitarias en «premio» por los servicios especiales prestados y generalmente proveídos de alguna pequeña «propiedad». P. A. Tacuarí, el guaraní del pueblo de Altos, casado «con una mujer blanca» y cumpliendo con todos los servicios de «las faenas públicas que se me han encomendado á la par de los mismos blancos», protestaba decididamente por obligarlo al trabajo comunal dentro del «táva-pueblo» (H-240, núm. 7).

Carlos Antonio López, con su visión económica pragmática y productiva, decidió integrar a los guaraní pueblerinos en la vivencia libre de la sociedad rural y, por otra parte, estatizar a los «táva» al nivel de otros partidos-poblacionales nacionales; los «táva» como instituciones comunitarias sobrevivientes ya no podían —según López— existir en un estado nacional. Entre los guaraní mismos, se acentuaba la diferenciación económica; los más capaces y emprendedores ambicionaban pequeñas posesiones y los otros, la mayoría, dependían aún apáticamente del régimen de «comunidad», evadiendo el trabajo. El primer paso hacia la integración así proyectada fue el decreto del 22 de marzo de 1843, por el cual se reconocía «la jubilación de indios al servicio del gobierno»; los administadores y los cabildantes de los pueblos tenían que enviar periódicamente los informes referentes a «los servicios y buena comportación de los naturales, que merezcan ser jubilados, con alguna remuneración» (H-256, núm. 6). Esta práctica de «jubilaciones» era la nueva interpretación de los «premios» de la época colonial, también dependiente de algunos servicios excepcionales; el gobernador L. de Ribera se sirvió de tales «premios» o «jubilaciones» para contrarrestar el proceso de «liberación comunal», iniciada por el virrey Avilés; la «jubilación» significaba la liberación del servicio comunal y público antes de cumplir el indígena la edad reglamentaria de 50 años, y era esencialmente una independencia económica individual. Los informes respectivos, enviados por los administradores, revelan las siguientes situaciones: en el pueblo de Yaguarón se propusieron para jubilación unos 30 indios, todos poseían sus lotes familiares de tres por seis cuerdas; en Tobatí se jubilaron 31 poseedores de lotes de tres por seis cuerdas, de dimensiones mayores que los campos de los cam-

pesinos pobres; en Atyrá, entre los propuestos figuraban muchos artesanos, como los miembros de la familia Sapí. En Caazapá y Yuty fueron propuestos muy pocos indígenas, entre ellos el corregidor José Guachí y el cacique B. Cabayú, ambos con sus tierras y algunos animales domésticos; en el pueblo de San Estanislao se premió a cinco jubilados con herramientas, vestuario, bueyes, caballos y vacas; notablemente, en el pueblo de Guarambaré, 14 familias propuestas rechazaron la jubilación, declarando su «insolvencia, enfermedad o ancianidad», considerándose «incapaces» de subsistir sin la ayuda de la comunidad. El régimen de jubilaciones era extensivo a los pueblos misioneros, donde algunos cabildantes guaraní eran ya importantes «propietarios», como por ejemplo, el «mandarín» Vicente Itaquí del pueblo de Santiago que poseía 100 cabezas de ganado, 80 caballos y 200 ovejas. El administrador del pueblo de Belén, antigua reducción mbayá, propuso dos candidatos para el cargo de corregidor, ambos con «propiedad», tierras, cuatro lecheras, cuatro bueyes, tres caballos y una carreta (H-266, núm. 17). Carlos Antonio López concedía «premios» a las mismas comunidades de los «táva», lo que favorecía a la masa pueblerina; los pueblos de Itá, Yaguarón, Ypané y Guarambaré eran eximidos de diezmos por haber contribuido con «maderas labradas y materiales de losa para la obras públicas en esta Capital, además de las hilanzas» (H-256, núm. 14).

Desde el período del doctor Francia, la población guaraní de los «táva» cambió demográficamente; según el censo oficial del año 1846, ordenado por C. A. López, denótase cierta aglomeración guaraní en determinados pueblos, incluyendo la integración de los así llamados «indios libres», mientras que en otros «táva» había una despoblación abierta, especialmente después del decreto de jubilaciones en 1843. En Atyrá se censaron en el año 1817 unas 1.061 almas, con 198 «casas», el 38 por ciento correspondía a mujeres como «cabezas de familia» (H-339, núm. 25); según el censo de 1846, la población aumentó a 1.667 almas, con 358 «casas-familias». El cierre de las fronteras por el Supremo contribuyó al cese de la fuga-emigración de los indígenas, y la nueva pauta subsistencial permitía cierto nivel de suficiencia; predominaba el concepto de familia nuclear por «koty-pieza» dentro del «galpón comunitario», censándose ancianos, huérfanos e incapacitados como simples agregados (NE-33176, 1846). El pueblo de Tobatí se consideraba casi desinte-

grado y mestizado a finales del siglo XVIII; en el año 1846 contaba con 2.365 almas, con 420 «casas», integrándose los indios dispersos de otros pueblos y también los mestizos de primer grado aún no declarados socialmente como «criollos libres»; no extraña, por ende, que a la par de los apellidos guaraní tradicionales, como Mbayurí, Cuatí, Arepocó, Cuarahy, figuran también los apellidos españoles para hombres y mujeres (NE-3304, 1846).

Más sorprendente era el cuadro demográfico del «táva» de Yaguarón, en 1846, con una población numéricamente al nivel de muchos «partidos criollos», con 3.958 almas y 767 «casas-familias»; se integraron muchas familias guaraní de los pueblos de Ypané y Guarambaré y un número considerable de «indios mestizos»; Yaguarón como pueblo significaba siempre una «fuente» ocupacional: artesanos, baqueanos fluviales, pintores y músicos (NE-3293, 1846). Altos fue otro pueblo tradicional, contando en 1846 con 2.323 almas y 476 «casas»; se conservaron en gran parte apellidos guaraní —Tanimbú, Yamandé, Areyú, Paraguá—, pero había también apellidos en castellano, especialmente si se trataba de «indios mestizos» (NE-3305, 1846). Diferente era la situación en los pueblos de Caazapá y Yuty; las tierras de Caazapá eran arrendadas, vendidas o estatizadas; los guaraní representaban apenas un 12 por ciento del total de la población del distrito de Caazapá, con 697 almas (NE-3320, 1846).

Los inventarios de bienes, realizados en 1849 luego de declararse la supresión de «comunidades», ilustran el último potencial económico de los «pueblos históricos». El pueblo de Caazapá, numéricamente tan disminuido, poseía 12 estancias con un total de 18.190 reses, 603 bueyes, 1.397 caballos, 2.411 yeguas y 4.696 ovejas; disponía además de un sorprendente aserradero, grandes depósitos de madera, fábrica de tejas y ladrillos y hornallas de miel (ARB, 535); era evidente la desproporción entre el potencial económico y la capacidad poblacional. En el pueblo de Tobatí había 11 «aceras» de ranchos pajizos como «habitaciones», galpones de adobe para talleres de oficio, destacándose la herrería y la tejeduría; la escuela era de tres «lances» pajizos, contando con 98 «tablitas» y un buen *stock* de instrumentos musicales tradicionales (violines, tambores, clarinetes, flautas, oboes, octavines, pífanos y chirrias); en las dos estancias existía poca animalada; considerable era el depósito de lienzos, destinados para el ejército y unas 140 varas estaban reservadas para dispo-

ner de mortajas al morirse los «indios insolventes» (ARB, 539). En el pueblo de Itá se destacaba el gran obraje de carretas y ruedas, no faltando curtiduría, zapatería, fábrica de materiales de construcción y un excelente taller de platería (ARB, 531).

En Altos, además de buenos talleres y dos estancias con 8.000 cabezas de ganado, había muchos plantíos de dimensión importante de caña de azúcar, arroz, algodón y trigo (ARB, 532). Los pueblos norteños tenían un considerable potencial económico, pero escasísima población guaraní; San Joaquín tenía cuatro estancias con 18.364 cabezas de ganado, contando con herrería, tejeduría y pequeña platería; en San Estanislao se destacaba la fábrica de materiales y un gran depósito de yerba, con 2.000 arrobas emparchadas, enviadas a Villa del Rosario y algunas repartidas «en raciones» a las familias indígenas, particularmente a los que servían en los trabajos públicos (ARB, 534, 533). El potencial económico sobrepasaba las necesidades subsistenciales de las comunidades indígenas; en el primer período de la independencia del Paraguay, los «táva» representaban importantes centros productivos, pero ya primaban los intereses gubernamentales o estatales, siempre con licencias liberales para la población nacional.

En su Mensaje del año 1849, Carlos Antonio López informó al Congreso sobre la supresión del sistema de comunidad en los pueblos guaraní y la introducción de un nuevo reglamento para asegurar «el bienestar de las comunidades absueltas» y que los guaraní manifestaron «gratitud por el bien imponderable que han recibido» (Mensaje, 1849, 66). Con el decreto del 7 de octubre de 1848, los naturales pueblerinos fueron declarados «ciudadanos paraguayos» libres y liberados del sistema sociocomunal forzado, impuesto desde el siglo XVI (H-282, núm. 24).

Carlos Antonio López quiso facilitar la transición repentina «de la opresión a la libertad»; en cada uno de los «táva-comunidades» suprimidos se formó y nombró una comisión, encargada de promover entre «los nuevos ciudadanos» lo necesario para «una conveniente emulación en los trabajos de agricultura e industria» y «mejoras» en las escuelas primarias y los talleres mecánicos. Los hombres en edad de 17 a 33 años podían alistarse en el ejército nacional; el corregidor y los cabildantes recibieron una «pensión» a título de indemnización por la pérdida de cargos y ventajas implícitas. La ver-

dadera finalidad del decreto de 1848 se trasluce en los artículos 9 y 11; las iglesias de los «táva-pueblos», por cuatro siglos exclusivistas, se convirtieron en iglesias parroquiales de los respectivos distritos; los «bienes, derechos y acciones» de los 21 pueblos se declararon propiedad del Estado. Esta «estatización» fue el motivo por el cual la oposición paraguaya emigrada en Buenos Aires acusó a C. A. López de «expoliador de la propiedad de los pobres naturales del país», una postura sólo política. El Estado se volvió nominalmente el propietario de los bienes comunales, recibiendo los indígenas descomunizados un lote de tierra, dos vacas lecheras, una yunta de bueyes y un caballo por cada familia, la posesión típica de un campesino pobre; los guaraní liberados se convirtieron en simples arrendatarios del Estado, en pleno contraste con los pocos «jubilados» por el decreto del año 1843, quienes gozaban del derecho de propiedad de sus bienes. Carlos Antonio López reconoció la «ciudadanía» y la «nacionalidad» de los guaraní aculturados, pero con su vivencia «en las orillas de los pueblos» siendo los centros y edificios oficiales ocupados por los criollos, se promovió una «proletarización» rural de los guaraní. La gran guerra del «70» circunstanció la catastrófica disminución demográfica de toda la población paraguaya.

La política indigenista en el Paraguay oriental norteño y en el Chaco

A comienzos del siglo XIX, los históricos «canoeros-piratas», los payaguá, sufrieron un profundo cambio cultural, a pesar de continuar con su pauta de movilidad fluvial y de trueques. Desde el año 1812, los payaguá, ya asentados en Remanso Castillo, Tacumbú y las playas de las ciudad, se hallaban a servicio del capitán del puerto, ejerciendo, bajo el mando de sus «capitanes», la vigilancia fluvial de las embarcaciones y de los vados del río Paraguay contra posibles «entradas» de los chaqueños. Durante el gobierno del doctor Francia, los payaguá no fueron solamente chasques fluviales con canoas desde el norte al sur, sino verdaderos vigías fluviales entre la villa de Concepción y la villa de Pilar de Ñeembucú (H-216, núm. 1).

Robertson describió a los payaguá que lo acompañaban desde Asunción aguas abajo:

> Cada rasgo de sus fisonomías se iluminaba con la alegría de encontrarse en su elemento. Cada uno estaba armado con un arco... y con toscos dardos, de puntas férreas y envenenadas... cada hombre tenía además una larga caña á cuya extremidad estaba adherida la red para guardar la caza de pescado o ave (Robertson, 125).

Ildefonso Bermejo describió a los payaguá, cuando éstos venían a la ciudad:

> Es la tribu más industriosa y la que comercia con los habitantes de la Asunción, trayendo á la venta pájaros raros, pieles de tigres que ellos mismos cazan, pescado, pasto para caballos, cera, cañas, flechas y arcos de lujo, que fabrican para vender á los extranjeros (Bermejo, 173).

Empero, el alcoholismo, la entrada franqueada a las pulperías y la misma convivencia con «la peonada del puerto» sin discriminación racial, influyeron negativamente en la adaptación cultural de los payaguá. En el reglamento de policía del año 1854, el artículo 21 contemplaba la necesidad de moderar las costumbres «de indios selvages que habitan en los suburbios de esta capital sobre las plazas del río» (Semanario, 16-V-1854).

Los payaguá y los «guaycurú» chaqueños siempre mantenían relaciones de recelo o de abierta hostilidad; ocasionalmente, empero, los payaguá prestaban sus canoas a los toba para cruzar el río Paraguay con el propósito de algún robo de ganado. A una tal liga con «los salvajes del Chaco» refirióse Carlos Antonio López en su Mensaje del año 1854; no teniendo ya interés en la función de los payaguá como vigías fluviales, López ordenó su confinamiento a las márgenes del río Caañavé; unos 300 indígenas fueron asentados en las tierras fiscales, con debidos auxilios para la agricultura; unos tres años después, un grupo payaguá fue autorizado a volver a las playas de la ciudad. Al comenzar la guerra de la Triple Alianza habría aún unos 500 payaguá, pero ya con mucho mestizamiento con mulatos libres. El mariscal López ordenó su reclutamiento, armándolos de lanceros, pero el regimiento fue dirigido por los oficiales paraguayos; J. Fontana acotó al finalizar la guerra: «Tenemos a vista una fotogra-

fía sacada en aquella época fatal, que representa dos oficiales paraguayos al frente de aquel cuerpo tan curioso; al parecer de caballería, por el arma, y de infantería por el Kepí y estar á pie» (Fontana, 149).

Al comenzar el siglo XIX, los eyiguayegi-mbayá aún luchaban por su permanencia en la zona preferencial del río Aquidabanigi; organizados en «tropillas asaltantes», coligados generalmente con los grupos mbayá asentados en el área portuguesa del Mato Grosso, atacaban estancias y poblados ganaderos, robando ganado, caballar, caravanas yerbateras o pulperías, y aventurándose en amenazar a la misma Villa Real; tales actitudes de los mbayá provocaron una nefasta despoblación de más de 30 haciendas, fundadas en ambas orillas del río Aquidabán (H-223, núm. 1). La presencia de los mbayá en la frontera norteña y chaqueña y sus traicioneras ligas con los portugueses, con el «cuatrerismo» a favor de Coimbra, originaron inquietudes de las comandancias y también una inseguridad poblacional generalizada; las guardias fronterizas sobre el río Apa eran poco eficaces hasta mediados del siglo XIX, componiéndose más de simples «hombres armados» que de soldados combativos. Cuando después de un asalto vengativo de los mbayá, la guardia paraguaya abandonó el fuerte de Borbón por temor a un posible ataque portugués, la Junta Gubernativa de 1812 envió a Fernando de la Mora como veedor a Villa Real. Mora presentó tres propuestas fundamentales: escarmentar a los mbayá como culpables del despoblamiento de la frontera norteña; promover fuertes y poblaciones sobre el río Apa; y trasladar el fuerte de Borbón a la isla de Peña Hermosa; esta última propuesta fue considerada por el doctor Francia como «traición a la patria» (H-216, f. 159). El comandante de Villa Real propuso a la Junta un traslado de los grupos mbayá asentados en la zona del río Ypané hacia otras regiones que poseían una población criolla más compacta; el mismo Cabildo de entonces opinaba sobre la conveniencia de repartir las familias mbayá por «los pueblos de indios cristianos», es decir, por los «táva».

El comandante Ibáñez pedía al doctor Francia «socorros continuos» para Villa Real a fin de contener las tropillas asaltantes de los mbayá, siempre amenazantes y efectivas; la desmoralización de los pobladores fronterizos era total; los soldados de la comandancia de San Carlos del Apa desertaban y entre los pobladores predominaba

un estado anímico de «indolencia, inhabilidad y ociosidad». La política indigenista del doctor Francia consistía básicamente en dos actitudes: una directa integración poblacional, o una racional convivencia interétnica; no obstante, frente a los perturbadores mbayá siempre en liga con los portugueses, adoptó medidas más violentas y agresivas, como lo comprueba su abundante correspondencia con las comandancias norteñas. A los habitantes de la villa de Concepción reprochaba duramente su falta de ofensiva: «Según todo esto, los de la Villa por ineptitud y floxedad no serán gente para defenderse de los indios con sus propios hogares y territorios» (H-224, núm. 5). En 1815, el comandante Ibáñez organizó una nueva expedición contra los mbayá y los chané hostiles, acompañado por un grupo de los «amigos» chavaraná-chané de Jejuí; según el respectivo diario, la expedición siguió rumbo al río Aquidabán, donde los mbayá mantenían numerosas tolderías si bien algo inestables, continuando luego hacia el fuerte de San Carlos, llegando hasta el río Blanco, donde se encontraron dos grandes y potenciales aldeas mbayá, con el tradicional resultado: matanza exterminadora, cautiverio y saca de animalada (H-224, núm. 12). La fundación de la colonia de pardos en Tevegó no dio resultado, atacándola los mbayá en 1818.

Se establecieron piquetes-guardias en varios «pasos», por donde entraban las tropillas mbayá; los eyiguayegi continuaban con sus tropelías, teniendo en Coimbra un «buen mercado y trueque», lo que ahondaba el problema de la frontera norteña del Paraguay. El «tratado de paz» concertado por el doctor Francia con el cacique Nagolatio-Calapamí, jefe de la «nación Catibebos-Caduveos», no tuvo un éxito real «pacificador». Las tribus mbayá no eran homogéneas ni estaban organizadas como unidades sociopolíticas no obstante su estratificación social interna; por otra parte, con el cambio cultural desde finales del siglo XVIII, la segmentación en pequeños grupos cacicales e independientes era predominante a causa de los intereses económicos inmediatos. Las cláusulas principales del mencionado tratado (H-235, núm. 3) comprendían los siguientes puntos: devolución de 30 armas de fuego, adquiridas por los mbayá de los portugueses; concesión del permiso a los caduveo de asentarse dentro de los límites de la jurisdicción de la villa de Concepción; el compromiso de los caduveo de no hostilizar poblaciones, estancias u otros establecimientos, recayendo la responsabilidad sobre el cacique con-

trayente; prohibición de hostilizar «otras naciones», con referencia a los chané, sin previo conocimiento del comandante de Concepción, obligación de entregar a cualquier desertor criminal o fugitivo que se recogiera a sus aldeas; si el Paraguay emprendiera alguna expedición contra «los enemigos», una tácita referencia a los portugueses, los caduveo participarían con «sus jinetes». El tratado era irreal; los caduveo nunca estaban dispuestos a limitarse a «lanza-flecha-maza», existiendo la lucha interparcial por el prestigio y por el poder; los jefes tribales, procedentes de la tradicional clase lideral, nada podían hacer para oponerse a sus propias tropillas guerreras, formadas por los jóvenes «capitanes por mérito».

Al defender la tropa fronteriza las tierras del Aquidabán se vengaba sobre cualquier grupo mbayá que se hallaba; y, según Rengger: «Se trata a estos salvajes como á bestias feroces, se les hace una guerra de muerte, y los matan con crueldad, muéstrense amigos o enemigos». El doctor Francia recurrió a la táctica de una forzada expulsión de los mbayá de dicha zona; ordenó a realizar una expedición de 400 hombres para ocupar los campos de Nominguena, a más de 60 leguas de villa Concepción, abatir y extirpar todos los palmares de «namogoligi», el tradicional símbolo de la subsistencia de los eyiguayegi; además, «al mismo tiempo hizo transportar parte de los cautivos á la capital, parte á las misiones, un número considerable de familias mbayáes» (Rengger, 80, 82). Se trata de una abierta deslocalización y la intención de desetnizar tribalmente a los eyiguayegi-mbayá: «Y hacer de modo que cruzándose las castas, se confundiesen al cabo con los blancos»; el cruce racial como un medio de amalgamar «una población nacional» en el Paraguay, constituyó la base de la política poblacional del doctor Francia.

Los mbayá, entonces ya psicosocialmente desanimados, reorientaron su antiguo *ethos* agresivo hacia acciones vengativas, practicando el «cuatrerismo» para asegurarse la provisión de «fusiles, sables y cachaza» mediante la permuta del ganado robado en las zonas que ellos mismos consideraban su «heredad tribal»; y se vengaban de los mismos portugueses, cuando se sentían engañados en sus ventajas (H-240, núm. 2). El doctor Francia, reclamando siempre los límites paraguayos del río Jaurú y del río Blanco, trató de romper la alianza interesada y vengativa de los mbayá con los portugueses, fundamentándose en «los inmensos robos y perjuicios causados por los indios

con auxilio de armas y municiones de los Portugueses, que mediante este bárbaro y escandaloso arbitrio se han enriquecido de toda clase de animales que anteriormente no poseían, ni tenían de donde adquirirla». El Supremo comunicó al agente comercial Correa da Cámara su determinación:

> que por parte de la República se exige que sea indemnizada al menos con cien mil pesos fuertes, en justa satisfacción de inmensos robos, daños y perjuicios, que han concluido los portugueses de los establecimientos de Norte, hostilizando, y haciendo hostilizar bárbaramente al Paraguay baxo la paz, auxiliando para esto á los indios bábaros mbayás con armas, con toda clase de municiones, y con soldados fusileros blancos y negros (H-232, núm. 2).

En este proceso de su desintegración tribal, los eyiguayegi se prestaron al servicio de los intereses portugueses, conscientes del ocaso de su sociedad ecuestre-botinera y de su paulatina pero violenta expulsión de las tierras «conquistadas» del Paraguay oriental.

En el año 1850, el famoso cacique Quedanigi, de los parciales eyibeo mbayá, reinició considerables robos de ganado y caballar al sur del río Apa; muchas estancias nuevamente asentadas entre los ríos Apa y Aquidabán, inclusive las estatales, fueron amenazadas reiteradamente por las tropillas mbayá (H-281, f. 759). En defensa de este núcleo estanciero repoblado, Carlos Antonio López ordenaba represalias sin consideración; refiriéndose a esta política represiva, M. Peña acusó a C. A. López de genocidio de los mbayá. Los grupos del cacique Quedanigi solían venir al fuerte de San Carlos, ofreciendo circunstancialmente «paz y comercio»; en una de tales oportunidades, las tropas agasajaron premeditadamente a los mbayá sólo para abatirlos luego con fusiles y cañón (Peña, XI, 196). Toda la política indigenista de C. A. López tenía por finalidad el restablecimiento de núcleos pobladores entre el río Apa y el río Aquidabán; los mbayá perdieron sus últimos asientos estables en el Paraguay oriental norteño, estableciéndose al norte del río Blanco, donde los caduveo representaban la parcialidad mbayá más homogénea. Durante la gran guerra del «70», los caduveo fueron armados por los brasileños y enviados a hostigar a los pequeños destacamentos paraguayos sobre el río Apa; y los caduveo volvían con su «botín»: «de sables, que en la actualidad todavía llevan constantemente colgados

á la cintura por medio de un cinturón», según el explorador Cominges en 1879. El cacique caduveo Lixagate luchó con sus hombres al lado de los brasileños, cuando los paraguayos atacaron Coimbra, cayendo en el combate; su hermano, el cacique Nauvilla, destruyó y quemó la villa de San Salvador, arreando el ganado y cautivando mujeres criollas y mulatas (Taunay, 117).

Los cultivadores chané-arawak, advenedizos en el Paraguay oriental, apegados a sus tierras fértiles y reacios a cualquier transmigración hacia la zona matogrossense, seguían perseguidos en la primera mitad del siglo XIX por la población criolla. Los layaná-chané de la «aldea-reducción» de Tacuatí siempre se manifestaban «revoltosos»; el catequista de Tacuatí consultaba a la Junta y al doctor Francia sobre la actitud que debía tomarse frente a estos «independientes tacuateños»; el comandante Ibáñez proponía un desalojo forzado de los «ingobernables» layaná que desoían todas las órdenes de las comandancias de Concepción y de San Pedro de Ycuamandiyú (H-224, núm. 5). Los tacuateños trataban de «igualarse» con una grangería rural criolla y recurrían a todos los medios, aun violentos, para formar una tal «oneu». A causa de esta «prepotencia» de los chané y la resistencia manifiesta de los pobladores criollos contra «los indios intrusos», el doctor Francia ordenó el desalojo de los layaná de Tacuatí; eran obligados a emigrar al norte del río Apa, pero sus sembradíos abandonados beneficiaron al pobrerío rural concepcionero (H-367, f. 498).

También los chavaraná-chané de Yetyty, «amigos de la comandancia de Concepción», experimentaban la presión de la población rural vecina, la que levantaba periódicamente diferentes acusaciones, reales o ficticias, contra «los incorregibles ladrones de chacras». Cuando se trató de trasladar a un grupo de Yetyty a la despoblada reducción-aldea de Tacuatí, los chavaraná se resistieron; poseían grandes plantaciones y algo de ganado y otros animales domésticos. Los chavaraná, sabiéndose «intrusos» en dicha zona, ofrecieron «comprar ellos mismos el terreno ajeno en que se hallaban» (H-226, núm. 2). Este ofrecimiento de los chavaraná-chané de comprar «sus tierras» es un caso único en la historia indígena del Paraguay; era, además, una prueba de su gran potencialidad productiva, de ahí el recelo impotente del campesino paraguayo vecino.

Los tribales tereno-chané, asentados en los campos de Nominguena y Zanjita, fueron acusados por sus antiguos «oquilidi-señores» eyiguayegi-mbayá de «revoltosos y revolucionarios» por su «independencia» del dominio tributario de «niyolola»; se los acusaba de asaltos a las estancias norteñas, pero sus fieles no se orientaban hacia «el mercado de Coimbra» sino que necesitaban de la animalada en sus propias aldeas, debido a su pauta de «cultivadores-ecuestres». El capitán J. E. Rojas convocó una junta de vecinos en Tevegó y reunió a unos 80 hombres para la expedición punitiva contra los tereno de Nominguena; los paraguayos cayeron en una emboscada, preparada en un arroyo seco, donde los tereno prendieron fuego al pajonal; excepto tres fugitivos, perecieron todos los otros vecinos-pobladores (H-220, núm. 10).

De todos los tribales chané solamente los tereno asentados en Naranjaty, en las cercanías del actual pueblo de Horqueta, conservaron por más tiempo su progresista aldea agrícola. La extensión de sus plantíos alcanzaba el río Aquidabán, desde donde solían realizar algunas incursiones entre los caremá-monteses para proveerse de «brazos agrícolas».

Los pobladores criollos se rebelaron a su presencia, acusándolos no solamente de robos del ganado, sino también de rapto de mujeres, cuyos maridos se hallaban ausentes por su peonaje yerbatero. La verdadera causa de esta persecución de los tereno por la población rural se expresaba en la siguiente protesta:

> También va en aumento esta Nación aliada, y metidos dentro del mejor valle desta jurisdicción, que ya estorbaba demasiadamente á aquellos vecinos de Naranjaty; porque con sudho, aumento va abarcando mucho terreno para sus labranzas, experimentándose algunos daños en maltratos y aun en matanza de vacas y bueyes de dhos vecinos (H-369, f. 1298).

Y a causa de «mucha criaturada y la chinería» se apeló al desalojo de los tereno para que los campesinos pobres ocuparan dichas tierras. Los tereno-chané desalojados forzadamente podían vender parte de su animalada, pero los frutos de sus chacras fueron destinados a la guardia fronteriza de Borbón. Un pequeño grupo de estos tereno de Naranjaty fue conducido en el año 1843 hacia las misiones; unas 198 almas fueron agregadas al pueblo de Santa María de Fe, recibiendo «socorros» también del pueblo de Santa Rosa; no

obstante, los tereno no restablecieron sus plantaciones; los hombres buscaban conchabos y eran dados al vagabundaje; las mujeres sostenían a sus familias con hilanza y «rebuscando frutos del monte» (H-197, núm. 6).

Los toba y otros «guaycurú» de la orilla chaqueña del río Paraguay, entre el río Confuso y el río Bermejo, irrumpían a veces a la otra orilla para robar ganado o caballar, o simplemente pedir «socorros» a las guardias ribereñas. El doctor Francia trataba de mantener con ellos «una paz controlada», sosteniendo los fuertes de Santa Helena, Monte Claro, Orange y Formoso y concediendo permisos de trueque o reglías (H-238, núm. 2). Los chaqueños se acercaban a los fuertes no sólo «pidiendo», sino también robando las estancias vecinas y reteniendo a los cautivos; a la estancia Surubiy del Estado se acercaban con sus familias y bajo amenaza pedían «toro, género y aguardiente»; según el doctor Francia: «Los indios de haraganes y por no querer travajar, andaran muertos de hambre y vienen a ver si consiguen algo de balde... no quieren vivir sino robando cuando pueden» (H-244, núm. 2). Cuando C. A. López fundó en el Chaco la población de San Venancio, «distrito de Pilcomayo», estableció también una guardia militar contra posibles asaltos de los belicosos toba. El establecimiento de Cerrito del Chaco, con oratorio y guardia del puerto, no tenía mucho auge por continuos robos de ganado de parte de los toba y de los machicui-maskoy. Cuando se fundó la colonia francesa de Nueva Burdeos, se exigía de los colonos «mantener relaciones armoniosas» con «los salvajes del Chaco»; despoblada luego la colonia: «La tierra se halla hoy ocupada por las familias indígenas, y el terreno es cultivado por ellos, y por militares retirados del ejército de línea» (Mensaje, 1857, 124).

Capítulo VI

EL PERÍODO CONSTITUCIONAL

Situación de las tierras indígenas

Con el decreto del 7 de octubre de 1848, promulgado por don Carlos Antonio López, presidente de la República, fueron declarados ciudadanos libres los «indios naturales» de los 21 pueblos. Quedaron «suprimidos los cabildos, justicias, corregidores, y administradores» de ellos. El gobierno se reservó el derecho de nombrar «juez de paz» y «gefe de milicias». Se crean «comisiones», con todos los poderes para iniciar una barrida de las pautas socio-culturales indígenas. Se permite a los nuevos ciudadanos establecerse, «con el pase de las autoridades territoriales», en otros puntos del país. Tienen la opción de seguir la carrera de las armas. Como contrapartida, se les exime de todos los impuestos, incluyendo los arrendamientos de tierras públicas, por el término de tres años. Sin embargo, el artículo undécimo reza: «Se declaran propiedades del Estado los bienes, derechos y acciones de los mencionados veinte y un pueblos de naturales de la República». Y en el artículo siguiente se exige un

> inventario puntual, y exacto de los bienes raíces, muebles, y semovientes, y de cualesquiera propiedades, acciones, y créditos de sus pueblos, documentos, libros, y papeles útiles, sean los que sean, y los presentarán al Gobierno, dentro de treinta días, para las providencias que convenga tomarse (Súsnik, 1965, 229-231; Du Graty, 1862, 154, y López, 1859, t. II, 119).

Esto ya fue debidamente aclarado por Súsnik en páginas anteriores de la presente obra. Era el paso decisivo para la conformación uniformante del Paraguay como estado-nación.

Las tierras, bienes y más de 200.000 cabezas de ganado fueron a parar a las «Estancias La Patria», propiedad del estado o tituladas a nombre de los miembros del amplio nepotismo de los López, que abarcaba el abanico, no sólo de sus parientes consanguíneos y afinales, sino a toda la gama de su parentesco ceremonial y a sus amigos. Téngase como ejemplo lo citado por Pastore (1972, 132), apoyándose en documentos de la Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro (ARB, I, 30-8-54 y I, 30-6-98). La estancia de San Joaquín pasó a propiedad de Venancio López; la de Caliguá, a nombre de Francisco Solano López; Vicente Barrios quedó con la del Salado, y Benigno López, con la de San Ignacio, «con toda la hacienda vacuna y caballar que contenía, y un terreno ubicado en Asunción en la calle Independencia Nacional y Cuatro Esclavos».

El hijo de Carlos Antonio, que le sucedió en la presidencia, siguió el mismo sistema prebendario característico de la cultura paraguaya hasta nuestros días. Además de ordenar la titulación de importantes predios urbanos a su heroica amante, Elisa Alicia Linch, y entregarle miles de kilómetros cuadrados en la parte que después de la guerra se adjudicaron los vencedores, le vendió, a vil precio, en el hábitat de los actuales paï-tavyterä, 3.105 leguas cuadradas, es decir, 5.466.791,8575 hectáreas (Pastore, 1972, 149, y Zubizarreta, 1888). Desde los primeros tiempos de la constitución como nación independiente, los paraguayos no consideraron como seres humanos a los indios y sus territorios eran tenidos como tierra de nadie.

Como lo afirma Pastore (1972, 127):

> Ningún acto gubernativo del presidente López caracterizó y expresó tan exacta y acabadamente el carácter del Estado que organizaba como el decreto del 7 de octubre de 1848. Por este decreto se completa la posesión por el Estado de todas las fuentes principales de riqueza del país, se lo habilita para una amplia política mercantil y se marca una fecha que cierra una época y que da comienzo a una nueva en la historia de la lucha por la tenencia de la tierra en el Paraguay entre los conquistadores europeos y sus sucesores por un lado y los guaraníes y sus descendientes por el otro.

Tierras que pasan, como vimos, primero al fisco e, inmediatamente después, a los parientes, compadres y amigos del presidente.

Con este decreto, se inicia la confiscación total de la propiedad y los bienes indígenas, mucho más cruel que la sufrida durante la

Conquista y la Colonia; pues, por lo menos, en esta última época las Leyes de Indias —a pesar de que se las «acataba, pero no se las cumplía»— tenían ciertos aspectos humanitarios. Además, los misioneros, sobre todo los jesuitas, si bien procedían etnocidiariamente, respetaron el idioma y aplicaron una estructura socioeconómica que tenía cierta semejanza a la originaria de los guaraní.

Pero el robo que cometieron los gobiernos autoritarios del Paraguay independiente contra la propiedad de los indios no fue todo. Procedieron también a un abierto y declarado genocidio. Como muestra de ello damos el resumen escueto del decreto del 16 de septiembre de 1848 (ANA, H, vol. 282, núm. 18 y Whigham, 1991, 83-84). Después del consabido «¡Viva la República del Paraguay! ¡Independencia o Muerte!», se hace burla de la vileza y cobardía de los capataces, trabajadores y guardias, «en los beneficios de yerba de la Villa de Concepción», ante «cualquier movimiento o amago de los indios monteses». Se declara a esos indios «enemigos para el soldado Paraguayo». El artículo primero impone la pena capital a los desertores de los yerbales. El segundo dice textualmente: «La disposición del primer artículo anterior no se podrá excepcionar sino peleando con los salvajes Cainguas hasta morir, o matarlos». El siguiente ordena armar a los trabajadores. Y, finalmente, dispone que el ministro de Guerra provea de armas y municiones a los beneficiadores de la yerba, «para aumentar la guardia de los trabajadores».

Y finalmente, como lo explica Mirna Vázquez (1981, 100), con otro decreto, el de 1856: «Se cerraron los caminos democráticos que permitirían al pueblo la reivindicación de sus tierras. Pues, a partir de ese año estarían en condición de elegir y ser elegidos solamente los propietarios de inmuebles».

Consecuencias de la venta de tierras públicas al capital extranjero

La usurpación se completó, cuando después de la guerra de la Triple Alianza, con la presidencia del general Bernardino Caballero, aparecen los decretos y leyes confiscatorios de 1883 y 1885. Ellos son, como lo asevera Pastore (1972, 129):

> una consecuencia de la sanción y aplicación del decreto de 1848 [...]. Las tierras que habían sido defendidas por la Corona española como el últi-

> mo refugio de los nativos del Paraguay y de sus descendientes pasaron al patrimonio del Estado. Triunfó entonces, en gran parte, la tesis de los encomenderos, tomando nuevas formas los intereses económicos representados por éstos, incrustados en el Estado mercantilista y paternal.

Como portada de uno de los capítulos de su libro, este autor cita las palabras de Eliseo Reclus, escritas en 1896: «En adelante: ningún campesino paraguayo podrá cavar el suelo en la patria sin pagar renta a los banqueros de Nueva York, Londres o Amsterdam» (Pastore, 1972, 213).

La ley de venta de tierras públicas —que pertenecían, en su casi totalidad, a los indígenas— del 2 de octubre de 1883 (AL, tomo del año) y el decreto, con el mismo fin, del 31 de enero de 1885 (AD, tomo del año), puso a disposición de los inversores extranjeros, inmensas extensiones de bosques, yerbales y campos de pastoreo. Los hombres que constituían el gobierno, compuestos por ex miembros de la famosa Legión Paraguaya, que combatió contra su país, integrando las filas de los ejércitos invasores, ex prisioneros de guerra y del cuerpo diplomático, que regresaron después de la hecatombe, pensaban de la misma manera que piensa el paraguayo actual de estrato social elevado. Para él, el indio no cuenta y el campesino no tiene las posibilidades de desarrollar el país. Sólo el capital extranjero es capaz de civilizar a la nación.

El 11 de febrero de 1905, José Silva, escribano mayor del gobierno, informa al ministro del Interior que, desde 1885 hasta 1897, se habían vendido, solamente en el Chaco, 6.856,5 leguas cuadradas y 549.493,25 cuadras cuadradas, además de otras extensiones menores medidas en varas (Pastore, 1972, 237-244). Esto da la friolera de 12.482.143,5 hectáreas de tierras netamente indígenas, prácticamente inexploradas por el blanco y el mestizo. Laíno (1976, 161-167), con documentos fidedignos de la época, da el detalle de las grandes propiedades extranjeras en el Chaco para el año 1910, considerando únicamente 27 propietarios de más de 100.000 hectáreas y dos con extensiones menores. Ellos poseían 9.692.880 hectáreas, de las cuales pertenecían a la familia Casado —una sola familia— la cantidad de 3.150.000 hectáreas.

En la región oriental del Paraguay, La Industrial Paraguaya, que tenía como cabezas visibles a los presidentes de aquellos tiempos, los generales Patricio Escobar y Bernardino Caballero, pero cuyos

verdaderos dueños eran de capital angloargentino, poseía 2.647.727 hectáreas, de las cuales 855.000 eran de selvas de yerba mate natural (Pastore, 1972, 254), «ocupando a 5.000 obreros rurales» (Fogel, 1990, 25), que más que obreros eran verdaderos esclavos, de acuerdo con lo establecido en el decreto de 1 de enero de 1871 (Barrett, 1988, 115). Los capataces enganchaban a los obreros con un adelanto que incitaban a gastarlo. Los trabajadores quedaban esclavizados por el resto de sus días. El decreto exigía que el peón endeudado requería permiso escrito del patrón para retirarse del yerbal. El artículo tercero decía: «El peón que abandone su trabajo sin este requisito, será conducido preso al establecimiento, si así lo pidiere el patrón, cargándosele en cuenta los gastos de remisión y demás que por tal estado origine». En el alto Paraná sur, el Obraje Barthe, con 1.900.000 hectáreas y 3.000 esclavos de facto, procedía de la misma manera. La Mate Larangeira S. A., compañía de capital brasileño, tenía más de 800.000 hectáreas en el norte de la región oriental, con un millar de esclavos. Como lo calcula Fogel (1990, 25) serían 9.000 los trabajadores forzados. Barrett (1988, 117) asegura: «De 15 a 20 mil esclavos de todo sexo y edad se extinguen actualmente en los yerbales del Paraguay, de la Argentina y del Brasil».

Pero, entonces la situación había cambiado. Los ejércitos de cuatro naciones en guerra produjeron estragos terribles en los «guára» y «tekoha» indígenas, que se encontraron, muchas veces, entre dos fuegos y eran tenidos como espías por ambos bandos. Las etnias, sin posibilidad de resistencia ante el invasor blanco, llegaron a un trato con los empresarios. Las comunidades cercanas a los yerbales y obrajes cuidaban los límites de los grandes latifundios, para que ningún esclavo pudiera huir. Cuando apresaban a algún desgraciado escapando del infierno, lo entregaban, vivo o muerto, a los «capangas», cobrando por ello un precio en especie estipulado anteriormente. Sobre este hecho, no hemos encontrado documentos escritos; pero tenemos múltiples grabaciones de los relatos que, sobre el punto, corren entre los campesinos paraguayos. Además, testimonios orales de viejos informantes païtavyterä, mbyá y avá-guaraní. No obstante, había todavía zonas en las cuales algunos «guára» mantenían su independencia, hasta años después de la guerra de la Triple Alianza. Tal es así que tenemos la relación del permiso que el botánico y explorador francés Benjamín Balansa tuvo que suplicar

al cacique mbyá-guaraní Arapotyju (Flor del Día Eterno), en marzo de 1876, para penetrar a herborizar en sus dominios (Astre, 1947, 121-122).

Proletarización de los indígenas chaqueños y el pago del jornal en alcohol

A lo largo de la ribera chaqueña del río Paraguay, se establecieron estancias, saladeros, curtiembres y, sobre todo, obrajes e industrias de extracción del tanino. Algunos de capital argentino, como Carlos Casado S. A. y Campos y Quebrachales Puerto Sastre. Otros de inversores totalmente ingleses, como The River Plate Quebracho Corp. y La Forestal del Paraguay S. A. Los intereses norteamericanos estaban representados principalmente por The American Quebracho Company, New York and Paraguay Company S. A. y la International Products Corporation (Fogel, 1989, 86-87).

Hasta las primeras décadas del presente siglo, el Paraguay fue el mayor productor y exportador de tanino del mundo. Los precios de las tierras compradas al estado fueron irrisorios y pagaderos en cómodas cuotas anuales. Un estudio de la abogada Mirna Vázquez, en el Registro Público de la Propiedad (Casaccia y Vázquez, 1986, cuadro entre las páginas 20 y 21), demuestra que la primera empresa citada, no solamente no pagó muchas cuotas adeudadas, sino que se valió de estratagemas legales para no cumplir múltiples aspectos de la ley que reglamentaba la adquisición. Casaccia y Vázquez (1986, 19) dicen:

> Investigaciones realizadas en los archivos públicos han permitido localizar la documentación referida a 2.879 leguas cuadradas adquiridas por Carlos Casado del Alisal. Tal adquisición se realizó a través de 28 escrituras públicas: 2 de ellas a través de compras directas al Estado Paraguayo, siendo Casado el 1er. comprador (135 leguas cuadradas, 4,6% del total), 15 escrituras a través de intermediarios directos, siendo Casado segundo comprador (1.644 leguas cuadradas, 57,1% del total), y 11 escrituras a través de dos intermediaciones, siendo Casado tercer comprador (1.100 leguas cuadradas, 38,2% del total).

La participación de intermediarios, la velocidad en que se realizaron las gestiones legales, pues el 98,8 por ciento de la superficie

fue escriturada entre el 8 de enero y el 23 de octubre de 1886, nos dicen del móvil especulativo y de la corrupción, propia de la cultura paraguaya, imperante en la época mentada. Muchos de los pagarés por las cuotas adeudadas desaparecieron; pero, no consta en la contabilidad pública el ingreso al fisco de los montos establecidos. No era el estado paraguayo el que se beneficiaba, sino la burocracia sobornada.

Las empresas extractivas necesitaban mano de obra barata. El peón paraguayo no rendía lo suficiente ni soportaba las pesadas tareas en los quebrachales y en la estiba de las bolsas del tanino, que sacan enormes ampollas en los hombros y espaldas. Parecía conveniente el empleo de indígenas. Pero éstos eran díscolos. Se arrimaban cuando querían la novedad de un tanto del alcohol de los blancos para sus fiestas. Luego dejaban el trabajo porque tenían extensos cultivos, ganado vacuno, caballar, ovino y caprino, amén de enormes selvas donde recolectar y cazar. En aquel tiempo, no era imperioso para ellos el trabajo asalariado. Los empresarios realizaron una verdadera guerra contra los cultivos indígenas, criando ganado vacuno, en gran cantidad, en las cercanías de sus chacras. Robaban y mataban directamente el ganado indígena.

Casaccia y Vázquez (1986, 24-26) recogieron testimonios conmovedores del primer lustro de la década de los años 80. Los guaná recuerdan que en tiempos tan recientes como 1925, Carlos Casado los acusó de abigeato. Envió un pelotón de soldados del ejército paraguayo. Cercaron la aldea indígena y los ametrallaron. Cuenta un viejo guaná: «Se salvaron 3 nomás. Mi abuela era chica y se salvó debajo de los caídos. Ella no quiere contar esto, porque cuando habla ya llora, todavía tiene un susto. Dicen que hasta ahora hay huesos en el lugar, huesos blancos».

Otro relato, tomado en las cercanías de Castilla, cuenta que el «retirero» *Sakohü* encontró una vaca con un lazo al cuello. Esto sólo bastó para que se acusara a los indígenas de intento de robo. Se trajo de Puerto Casado a un sargento y cinco soldados. El capataz avisó a los peones indígenas que al día siguiente cobrarían los jornales. Se tocó la campana y todos entraron al galpón al anochecer. Se sentaron para esperar el pago. Desde la habitación contigua, los soldados dispararon a quemarropa. Murieron cuatro indígenas. Los demás escaparon. Se los siguió con linternas y ultimaron a dos más. La

mujer del cacique Corrientes se lanzó sobre el cuerpo inerte de su esposo. A ella también la mataron. Quemaron los ranchos. Los animales de los indios fueron marcados con la marca registrada de Carlos Casado S. A.

Cierta vez, don José Casado, hijo de Carlos, ordenó que los indígenas trasladaran sus animales, de los campos del kilómetro 40 —donde no había más lugar, pues estaban ocupados por los de la empresa— al de Machete Vaina, que les ofrecía en préstamo.

> Trajeron los animales del Km 40, de San Isidro [Km 39], de Pirizal, de Santa Rosa y de Cacique Michï [Cruz Alta]. Luego Cirilo Soto [famoso mayordomo de la Compañía Casado] sacó todos los animales, los marcó y los llevó para los campos de la Cía. Sin papeles [marcas registradas] los indígenas tenían antes sus vacas. Pero la Cía. Casado no quiere que tengan animales los indígenas.

Esto ocurrió poco tiempo después de terminar la guerra del Chaco. Los aborígenes no tuvieron otra alternativa que el conchabo en los obrajes, la fábrica de tanino o la estiba de las cargas en el tren o el puerto.

Casaccia y Vázquez recogieron otro relato clarificador:

> Les voy a contar una historia de mi papá. Cuando yo era chico, mi papá trabajaba en el muelle de pasajeros [en Puerto Casado]. Yo siempre solía ir detrás de mi papá. Entonces lo que pasaba es que la empresa Carlos Casado les invitaba a los que trabajaban, de noche. Tenían unos 10 litros de caña para darles a los indígenas. Yo, de mi parte pienso así: ¿Por qué los patrones no daban provistas a los obreros? Los indígenas no buscaban la bebida, sino que los patrones les daban. Podían haber dado provistas, pero no les daban: les daban caña nomás. Mi papá murió hace mucho tiempo, porque tomaba mucho. Para mi la causa fue que se acostumbrasen los indígenas. De nuestros parientes muchos murieron porque tomaron mucho.

Es conocido por todos que hasta bien pasada la mitad del siglo las empresas tanineras del alto Paraguay pagaban el jornal en alcohol. En las oficinas de la propia compañía en Asunción, lucía una enorme fotografía de Carlos Casado, sentado delante de un barril. con un jarro en la mano derecha y, frente a él, una fila de indios esperando su ración. Sólo se distribuían alimentos, cuando el trabajo no

daba tiempo para que los peones fueran «a rebuscarse en la selva». De 1972 a 1978, fuimos testigos presenciales, en los trabajos del Proyecto Marandú, del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC). El salario a los indígenas era la mitad de lo que correspondía por ley. «Por minoridad» decían los administradores, pues no poseían documentos de identidad y, por lo tanto, eran considerados menores de edad. Y esta asignación se les pagaba, una parte en provistas, a precios astronómicos, y la otra en alcohol de la peor calidad. Una variante de la vieja y famosa Poción Todd, de la farmacopea del siglo pasado, preparada con alcohol de quemar y miel negra.

Capítulo VII

EL ÁMBITO CHAQUEÑO

La guerra del Chaco y sus consecuencias para las etnias indígenas

El 15 de octubre de 1924, el general ruso blanco, Ivan Timofeevich Belaieff, contratado por el ejército paraguayo, comienza sus exploraciones en el Chaco. Su misión específica era levantar planos topográficos y ubicar fuentes de agua, en vistas al avance y colonización boliviana en la zona (Chase-Sardi, 1978, 15; BLM, y AMD). Su tarea fue simplificada por la inmensa ayuda que supo conseguir entre las principales etnias de la zona. Fundamentalmente, los mak'a fueron sus guías y baqueanos. Por intermedio de ellos tomó contacto con los nivaclé y con los lengua. Posteriormente fue estrechando lazos de amistad con otras culturas de la familia lingüística maskoy. Además, con la etnia de la familia lingüística guaycurú, por él denominada toba-lengua. Son los kom-liik, también llamados toba. No hay que confundirlos con los toba-maskoy. Trabajó con los chamacoco, que le dieron posibilidades de conocer las tierras chaqueñas del alto Paraguay. Después de terminada la contienda, tomó contacto con todas las demás etnias, excepto con los ayoreo. Fue el primero que dio un panorama confiable de la distribución geográfica de los pueblos del Chaco boreal (Belaieff, 1941).

Durante las acciones bélicas, el ejército paraguayo se sirvió de algunos voluntarios indígenas que actuaban de exploradores de la vanguardia. Esto hizo que cualquier indígena fuera atacado por los bolivianos. Igual actitud tuvieron, muchas veces, los paraguayos. Los indígenas se encontraron siempre entre dos fuegos. Y en la frontera con la Argentina, las fuerzas armadas los esperaban, para ametrallar-

los, si buscaban refugio allí. Incluso antes de la declaración de la guerra, los soldados argentinos pasaban sigilosamente la frontera y exterminaban aldeas enteras. Cuenta Alfred Métraux (comunicación personal a Pierre Clastres), que a finales de la década de los años veinte, se enteró, por un oficial argentino, que al día siguiente cruzarían el río Pilcomayo para liquidar a una aldea nivaclé. Esa noche, Métraux pasó a nado el río y alertó a los indios. A la madrugada, los soldados argentinos ametrallaron las chozas abandonadas.

Tanto paraguayos como bolivianos cometían todo tipo de tropelías contra los poblados indígenas. Robaban sus cultivos y sus aldeas y violaban a sus mujeres de la manera más burlona y cruel. En los relatos orales de los nivaclé (Chase-Sardi, 1981, 205) encontramos las formas en que los indígenas se tomaron venganza. Parlamentaban con los jefes bolivianos. Se ofrecían como voluntarios. Aprendían el manejo de las nuevas armas y se alimentaban bien. Luego huían al bosque con el equipo completo y trasladaban sus aldeas a lugares inaccesibles.

Con Boggiani (1898, y 1900, 84 ss.), a finales del siglo pasado, se inicia el conocimiento de los chamacoco. Súsnik nos dirigió a una fuente importantísima (comunicación personal). Herbert Baldus (1931, 201) relata que 40 años antes de sus estudios, realizados entre 1923 y 1928, los de la parcialidad horio de los chamacoco, que vivían en Bahía Negra, habían sido contratados, armados y embarcados hacia Puerto Casado. Se producía, a la sazón, una huelga de los obreros paraguayos. Los indígenas fueron empleados para reprimirla sangrientamente. Luego, se los desarmó y devolvió a su lugar de origen. Incluso, las empresas tanineras aprovechaban las rivalidades tradicionales intra-étnicas, entre las parcialidades tomáraho y ebitoso, para hacerlas luchar en beneficio de sus propios fines de lucro. Durante los prolegómenos de la guerra del Chaco y en su desarrollo, la tropa paraguaya utilizó sexualmente, a la fuerza, a sus mujeres y las prostituyó, provocando una verdadera epidemia de enfermedades venéreas. Ticio Escobar (comunicación personal) nos hizo notar que entre todos los indígenas chaqueños, los chamacoco eran los únicos a los que no se los podía identificar como a tales, a simple vista, por el intenso mestizaje que cargan.

Cuando los guaraní chaqueños —tanto chiriguano o mal llamados guarayo en Paraguay, así como tapieté o guaraní-ñandeva, que

es la forma que estos últimos gustan denominarse actualmente— tomaron contacto con las tropas paraguayas, durante la ofensiva en la que cruzaron el río Parapití, según el comunicado núm. 583, del general José Félix Estigarribia, del 7 de abril de 1935 (comando en jefe de las FF.AA. de la nación, 1950, 234), y se penetró en territorio boliviano, los indígenas se plegaron al ejército en avance. Había una vieja leyenda, sobre todo entre los chiriguano, de que sus hermanos del este vendrían a liberarlos del yugo boliviano. Los soldados paraguayos hablaban un guaraní muy semejante al suyo. Esto sólo bastó para confirmar el mito. Incluso se constituyó una Compañía de 191 fusileros indígenas, en el Regimiento de Infantería número 14 «Cerro Corá», bajo el mando del capitán Juan Martincich (Riart, s. f., 537-9). El comandante del segundo Cuerpo de Ejército, teniente coronel Rafael Franco, prometió a los indígenas entregarles tierras y todos los beneficios de la ciudadanía paraguaya. Los indígenas prestaron inmensos servicios a las operaciones que ya se realizaban en pleno territorio boliviano. Cuando la retirada, acompañaron a las tropas. Así se instalaron, muchos chiriguano y tapieté, en tierras que después del armisticio quedaron bajo la soberanía paraguaya. Pero las promesas nunca se cumplieron. Uno de los grupos fue abandonado en las cercanías del fortín Toledo. Allí se encontraron en desesperante situación en cuanto a salud y nutrición. Resolvieron hacer el camino de vuelta a su antiguo hábitat. La marcha, de cientos de kilómetros, dejó más del 70 por ciento de la población fallecida en la espinosa selva chaqueña. Los restos escuálidos de esta gente fueron recogidos por los padres oblatos que los ubicaron, por pedido del comando del territorio militar del Chaco, en las misiones Inmaculada Concepción, en Pedro P. Peña y Santa Teresita, a tres kilómetros de Mariscal Estigarribia (Oblatos, 1975, 44-45).

La misión inglesa

Para la historia de los primeros tiempos de la misión anglicana en el Paraguay, tenemos los valiosos datos del reverendo R. J. Hunt (1932), la comunicación personal del antropólogo inglés Stephen Kidd y los misioneros, doctor Eduard Brice, licenciado Jonathan

Beachy y reverendo Tito Lahaye, así como la inspección de los archivos de sus misiones (RDMA).

La misión comenzó por una iniciativa del cónsul inglés, doctor William Stewart. La Bolsa de Londres poseía grandes latifundios en el Chaco. Era importante para estos intereses la domesticación de los «indios salvajes». La idea hizo cuerpo en 1886, con la South American Missionary Society, cuando se decidió el envío del misionero Adolfo Henriksen y otros que le siguieron, hasta la llegada de Barbrooke Grubb —*El Livingstone de Sudamerica*, según el título del libro de Hunt—, en 1889. Después de muchas exploraciones, se estableció en tierras de los lengua, cuya autodenominación es eenthlit, en la aldea de Makthlawaiya misión central. De allí se irradió a todo el Chaco central, tomando contacto con los sanapaná, angaité, nivaclé y mak'a. Se fundaron escuelas, en las cuales el reverendo Grubb trató de civilizar a los indios enseñándoles inglés y los más indispensables elementos del cristianismo y la cultura occidental. Fue la primera misión evangelizadora del Paraguay independiente. Desde aproximadamente la mitad de la centuria, los misioneros cambiaron de actitud. En las escuelas se enseñó exclusivamente en castellano y guaraní, desde las primeras letras. Dos idiomas portadores de dos cosmovisiones totalmente diferentes a la de los propios lengua. Además, se sucedían, uno tras otro, los proyectos de corte paternalista y asistencialista, donde los nativos encontraban un sustituto a sus cotos de caza y recolección.

Seguimos aquí lo ya afirmado en un trabajo anterior (Chase-Sardi y otros, 1990, 80-82). Después de 100 años hay una vigorosa reacción por parte de los misioneros jóvenes, contra la actitud etnocidiaria. El fracaso de los proyectos anteriores, elaborados sin el previo conocimiento de la cultura y las expectativas indígenas, enseñó que en vez de prepararlos para la autodeterminación, al siglo de trabajo, se había acentuado la dependencia. En 1985 decidieron evaluar la forma y el contenido de las enseñanzas e interiorizarse en los valores fundamentales indígenas. Los intentos fallaron nuevamente. Los misioneros jóvenes cayeron en la cuenta de que los que debían ser analizados eran ellos mismos. Se necesitaba una severa autocrítica del trabajo propio y la metodología empleada. Encontraron que su labor estaba teñida de etnocentrismo. Los proyectos eran de los misioneros y los indios los aceptaban para no ofenderlos. También ac-

tuaba la mentalidad de cazadores-recolectores. No existían relaciones profundas entre el Equipo Técnico y los indígenas. Faltaban diálogo y el íntimo respeto a la concepción del mundo de los nativos. Las buenísimas intenciones de los misioneros estaban empapadas de superioridad.

La misión salesiana

Muchos salesianos fueron pioneros en la exploración y misionalización del Chaco y regiones vecinas. El padre Ángel Savio, atravesó el Chaco desde Bolivia, posiblemente en el año 1888, para traer una carta al obispo Pedro Juan Aponte Vargas, de parte de don Juan Bosco. Monseñor Luis Lasagna, entre 1890 y 1895, hizo por lo menos dos viajes por el Mato Grosso, tocó varios puertos y estuvo en contacto con sus pobladores. Hacia finales del siglo pasado, el padre Miguel Jáuregui, por orden del obispo, visitó Fuerte Olimpo y varios otros puertos del alto Paraguay. El padre Domingo Queirolo, que «tenía la obsesión del Chaco», desde el año 1904, visitaba las parroquias de Villa Hayes y Monte Sociedad, la actual localidad de Benjamín Aceval, recorriendo, a caballo, las estancias en busca de indios a los cuales evangelizar. En diciembre de 1916 se realizaron tratativas entre el obispo de Asunción, monseñor Juan Sinforiano Bogarín, y el padre José Gamba, superior salesiano residente en Montevideo, para el establecimiento de misiones entre los indios. Las gestiones terminaron cuando el padre Emilio Sosa Gaona contestó que estaba dispuesto a hacerse cargo de la misión el 14 de marzo de 1920. Eligió Fuerte Olimpo para el inicio de sus actividades. Desde allí realizó múltiples exploraciones hacia el interior del Chaco. El primer asentamiento se realizó en la isla Napegue, 450 kilómetros al norte de Asunción. Desde allí, con otros que lo ayudaron, ocuparon varios puntos del alto Paraguay (Almonte, s. f., 5 ss.; Alarcón y Pittini, 1924, 83 ss.; y Sosa Gaona, E. s. f.).

Así, los salesianos trataron de evangelizar a los chamacoco, desde Bahía Negra hasta Fuerte Olimpo, y a los lengua, angaité, sanapaná, guaná y toba-maskoy, en los puertos y establecimientos tanineros y ganaderos. Su sacrificada lucha fue completamente inútil. Como nos decía el padre José Ballin (comunicación personal), cuando

estaba como párroco y encargado de la misión «padre Livio Farina», de Puerto Casado, hoy llamado Puerto La Victoria: «Aquí nos hemos reducido —pregúntale al carpintero Cecilio Maciel— a construir cajones para los muertos. Para los que mueren de delírium trémens».

Desde nuestro primer viaje a la región occidental, en 1946, tuvimos informes fidedignos de que el comando del territorio militar del Chaco había establecido, como premio, la baja con honores, al conscripto del servicio militar obligatorio, si mataba a un indio moro (ayoreo). El periodista uruguayo Carlos Borche (1946, 50-51 y 121) fotografió una cabeza seccionada, en manos del soldado asesino, que fue publicada en la prensa de Montevideo y en su libro. Ante estos crímenes que se repetían, en el año 1956, el padre Pedro Dotto (comunicación personal) tomó interés en dar término al genocidio perpetrado contra esta etnia selvícola. Presentó al presidente de la República un memorándum en el que demostraba que todas las matanzas, producidas por los ayoreo, eran venganzas a depredaciones o asesinatos cometidos por los blancos (AIS y Perasso, 1987, 26-32). La orden fue levantada. El padre Dotto, junto con el hermano José Ruggero, fueron los que, por intermedio del ayoreo José Ikevi, esclavizado por los paraguayos, tomaron el primer contacto, relativamente pacífico, porque el hermano recibió un lanzazo en el brazo, el 12 de octubre de 1958. Los siguientes encuentros fueron de éxito variable. Poco después se estableció el inicial campamento para la misión, en Madrejón. Luego se trasladan al ex fortín Batista, cerca de Cerro León. En dicho lugar, la doctora Branislava Súsnik realizó, en el año 1962, su primera investigación con esta etnia (Súsnik, 1963). Era la parcialidad de los garaigosode. Entre ellos había algunos disidentes que no estaban de acuerdo con la nueva unión. Pero el líder le aseguró a la doctora Súsnik (comunicación personal del padre Bruno Stella) que no la matarían «porque hablas nuestro idioma». Los disidentes se retiraron a la selva y después de algún tiempo, posiblemente con la alianza de la parcialidad totoviegosode, enemiga tradicional de la anterior, atacó el campamento. Los garaigosode, los misioneros y la antropóloga tuvieron que huir a la selva y, de allí se trasladaron al fortín Montanía.

Posteriormente, la misión se estableció en María Auxiliadora, frente a la localidad brasileña de Murtinho. Con algunas modifica-

ciones, allí continuó el viejo método misionológico pre-conciliar, etnocidiario y paternalista, aplicado con toda inocencia y buenos propósitos por los salesianos.

Misión de los padres oblatos

Por gestiones ante el Vaticano, el gobierno boliviano del presidente Juan Bautista Saavedra consiguió la creación de una prefectura apostólica en la región del Pilcomayo, para «promover la obra civilizadora de las numerosas tribus salvajes que allí moran», según el decreto del 10 de julio de 1924. Para esa misión, fue designada la orden de los padres oblatos de María Inmaculada (Oblatos, 1975, 9). No escapa la intención estratégica de la medida, en la década de los años veinte, cuando Bolivia penetraba militarmente y colonizaba apresurada los desiertos chaqueños. Los oblatos tuvieron éxito con los nivaclé, por la defensa apasionada que hicieron de la vida y de las tierras de estos indios, durante la guerra, frente a ambos ejércitos en contienda (Chase-Sardi, 1981, 201-209).

En *Crónica de la Misión* del padre Enrique Breuer, y en el *Diario* —ambos manuscritos— del hermano José Isenberg (AVAP), se habla «de campos de maíz que se pierden en el horizonte». Los nivaclé poseían una rica horticultura, principalmente, para la preparación de las bebidas que se consumían en las fiestas de imposición del cacicazgo, *vatóôt*, e iniciación de las niñas púberes. Pero, el hecho de que algunas de las más bellas mujeres se desnudaran frente al *kaanvaclé*, el líder, y algunas libertades que los jóvenes se tomaban durante la celebración de la iniciación, *ta'voiyei*, escandalizaron el puritanismo de los misioneros y éstos prohibieron las ceremonias religiosas indígenas. Terminado el incentivo para la horticultura, ésta decayó y, pocos años después, sólo se veían algunos metros cuadrados cultivados por unos pocos viejos.

La educación dada por los oblatos fue excelente, desde el punto de vista occidental. Los catecúmenos sabían leer música y ejecutar el órgano en la iglesia. Muchos aprendieron correctamente el idioma alemán. Se prepararon carpinteros, mecánicos, tractoristas y vaqueros. ¿Pero, dónde podían emplear sus conocimientos? Habían perdido sus ancestrales métodos de relación con la naturaleza. Ya no po-

dían mantenerse en su medio tradicional. Y, aunque supiesen desenvolverse en él, no lo podían hacer, pues los alambrados del nuevo colono prohibían su paso.

Las colonias mennonitas en el Chaco

Como consecuencia de su firme ideología religiosa, los mennonitas fueron tenazmente perseguidos en casi todas las regiones donde llegaron; labrando, gracias a su extraordinaria laboriosidad, la riqueza de las zonas donde fueron aceptados y respetadas sus creencias. No obstante, sufrieron una larga cadena de persecuciones, prisiones y destierros, que los obligaron a deambular por todo el mundo. Llegaron al Paraguay, uno de los pocos países que se comprometió a respetar sus principios fundamentales, entre los que se enfatiza la liberación de participar en el ejército, incluso en sus servicios auxiliares y la no obligación de jurar ante los tribunales de justicia (Ministerio de Economía, 1934, 5-7), de acuerdo a la Ley número 514, del 26 de julio de 1921 (AL).

En 1926, mennonitas provenientes del Canadá, fundan la colonia Menno; procedentes de Rusia, en los años 1930 y 1932, la colonia Fernheim; ambas en el Chaco. Entre los años 1947 y 48, otra partida llegada de Rusia, inicia Neuland (Plett, 1979, 57-80). Las tres colonias se asentaron sobre tierras ocupadas desde siglos atrás por los lengua-maskoy y los nivaclé. Éstos las recibieron hospitalariamente y ayudaron en las tareas más pesadas, a las cuales los mennonitas no estaban acostumbrados, sobre todo por los intensos calores de la región. Al perder sus territorios de caza, ser invadidos sus cultivos por los animales de los blancos, y verse imposibilitados a tener las majadas de ganado ovino, caprino y equino, por prohibición de los mennonitas que con ello precisamente defendían sus plantaciones de los animales, se vieron reducidos a una total dependencia de la economía de las colonias. De amos y señores de la selva, pasaron a convertirse en sirvientes de los blancos. La amarga queja de los indios (Loewen, 1966, 27-28), al verse empobrecidos y notar el rápido progreso adquirido por los intrusos, nos habla de la creencia en un poder mágico unido a la agricultura sedentaria. La situación de explotación se volvió insoportable. Y en 1962 se produjo

un levantamiento de los indígenas. Los mennonitas, rápidamente, introdujeron algunas reformas en el sistema, bajo consejo antropológico (Loewen, 1964 y 1965), entregando parcelas de tierras en usufructo y organizando cooperativas. Sin embargo, la misionalización seguía siendo férrea y etnocidiaria. Se despreciaba la religión indígena como «cosa del demonio» y se trataba de occidentalizar a macha martillo, haciendo que los indios dejaran sus patrones de reciprocidad, por modelos de mercado. Había un marcado racismo y fuerte discriminación económica. Los indígenas ganaban la mitad del jornal de los blancos. No obstante, hay que reconocer que, incluso en esa época, estaban relativamente libres del alcoholismo, tenían una atención médica mejor que en las otras zonas del Chaco y una alimentación más equilibrada que en las empresas tanineras.

Fundamentalmente la falta de respeto a las pautas culturales y, sobre todo, a la religión, creó la repulsa en los antropólogos, a los cuales los nativos llevaban sus lastimeras quejas. Éstos no dejaban de advertir en los mennonitas que, en principio, rechazan toda idolatría, en la práctica, en lo alto del podio del museo, tenían una gigantesca imagen del dictador Stroessner, sobre un gran cartel que decía: «Gloria a Dios. Colonia Menno 1927-1928». Comprendemos que ello es debido a la actitud defensiva que crearon los siglos de persecución y a las ventajas económicas que algunos jerarcas mennonitas obtenían del prebendario dictador.

La misión A las Nuevas Tribus

De acuerdo con los chamacoco de Puerto Diana, en el alto Paraguay, los misioneros de A las Nuevas Tribus están instalados desde 1942. El informe del 30 de junio de 1992, enviado por esta misión al INDI, da el año 1949 (AI). Con sofisticados métodos, aprendidos del Instituto Lingüístico de Verano, dominan en pocos meses las lenguas indígenas, elaborando gramáticas, vocabularios y traduciendo el Nuevo Testamento. Ahora, después de la promulgación de la Ley 904/81, declaran en el punto 3 de la síntesis de los objetivos de la institución (AI): «Deseamos que mantengan su identidad cultural». Sin embargo, su mayor cuidado es occidentalizarlos. Siguen confundiendo, como el paraguayo común, cristianización con civili-

zación. Insisten en llamar, burlonamente, payasos, como lo hacían los salesianos preconciliares, a los hombres, artísticamente vestidos, durante sus ceremonias religiosas. Hasta la prohibición de la comercialización de pieles selváticas, eran los acopiadores de cueros de yacaré. Fueron los que más influyeron para que los chamacoco se adaptaran a la economía de mercado.

En San Carlos, en el departamento de Presidente Hayes desde 1962 mantienen una misión entre los angaité. A la influencia de las empresas tanineras, se ha sumado la misionalización fundamentalista para alienar aún más a los indígenas.

Cuenta Perasso (1987, 44-45) que los primeros intentos de misionalización de los ayoreo se realizaron en 1959. Pero en 1966 obtuvieron contactos pacíficos, en las cercanías de Cerro León, gracias a la colaboración de Ikevi y su mujer, que actuaron de señuelos. Dos años después, trasladaron el asentamiento de la misión más al sur en un lugar que denominaron Faro Moro, en tierras de Carlos Casado S. A. «En 1979 se documentó otra "búsqueda de carácter religioso" en la que fueron "capturados" 24 individuos pertenecientes al grupo ayoreo de los totoviegosode». Para ese año, se mudan a Campo Loro, en el área de las colonias mennonitas. Para nuestro criterio, las motivaciones fueron, primero: mantenerlos en la zona venatoria. Proporcionaron trampas y armas de caza. Acopiaron las pieles y las comercializaron. Segundo: cuando la prohibición de la cacería y, habiendo perdido los grupos ayoreo su antigua relación ecológica, proletarizarlos en las zonas de las colonias mennonitas. Así, en Filadelfia y Loma Plata, establecieron aguantaderos inmundos, donde acampan los indígenas que van en busca de la changa. La misionalización etnocidiaria es un método perfecto para entregarlos sumisos, como mano de obra barata, a la espera aleatoria de las fluctuantes necesidades del mercado de trabajo.

En el libro de Perasso (1987, 49-54) se hace fiel relatorio de la última cacería de los totoviegosode. Los misioneros localizaron en la selva una aldea de esta parcialidad. Comunicaron la noticia a los catequizados y los enardecieron para que fueran, con la «Biblia en la mano a salvarlos del infierno de la selva». Una vez resuelta la incursión en el templo de la misión, los misioneros llevaron a los líderes en el avión, para indicarles la ubicación de la aldea. Luego, trasladaron a los voluntarios, en tractores y camionetas, hasta el lugar más

cercano posible y los dejaron continuar a pie. Los selvícolas, al ver venir a miembros de una parcialidad rival, de la propia etnia, creyeron que las palabras de paz que lanzaban —diciendo que aunque tenían armas de fuego, no dispararían—, eran una táctica para sorprenderlos y masacrarlos. Reaccionaron hostilmente, matando a cinco indígenas de Campo Loro e hiriendo, de gravedad, a cuatro más. Como lo explica Perasso: «Para los misioneros la matanza no era un problema, pues los ayoreo asesinados ya habían encontrado en Cristo el mensaje de la vida eterna». Ocurrió esto el día martes 30 de diciembre de 1986. La cosecha salvífica fue de diez hombres y siete mujeres, adultos, un adolescente y seis niños, llevados a Campo Loro. La documentación completa del caso, con los informes de la propia misión A las Nuevas Tribus, la Comisión de Entidades Indigenistas Privadas y el INDI, figuran en la obra citada (Perasso, 1987, 59-130).

Capítulo VIII

EL ÁMBITO ORIENTAL

Las etnias «montesas», su mestizamiento y relaciones interétnicas

Súsnik (1961, 172-176) afirma que, hasta finales del siglo XVIII, había mucha confusión en la denominación que se daba a los «indios monteses», es decir, a aquellos que no se habían sometido a la sujeción de la colonización española primero y a la de los criollos y mestizos que organizaban el nuevo estado paraguayo después. Pero cita tres denominaciones, *kaïngua, taruma* y *karima*, que corresponderían, vagamente, a los actuales paï-tavyterä, mbyá-guaraní y avá-guaraní, respectivamente. Y entre ellos habría habido algunos enclaves aché-guayakí.

Desde principios del siglo XIX, encontramos claramente establecidos en la región oriental, en los actuales departamentos de Amambay, Concepción, parte de San Pedro y Canindeyú, a los paï-tavyterä; en Concepción, San Pedro, Canindeyú, Caaguazú, Alto Paraná, Guairá, Itapúa, Misiones y Ñeembucú, a los mbyá-guaraní y en los de Amambay, San Pedro, Caaguazú, Canindeyú y Alto Paraná, a los avá-guaraní. Hasta mediados de siglo, quedaban enclaves aché-guayakí en la cordillera de Mbaracayú, en la sierra de San Joaquín, la cordillera de Caaguazú, y sus selvas aledañas; la cordillera de Ybytyruzú, las selvas del alto Paraná; la cordillera de San Rafael, los bosques de Caazapá e Itapúa, así como la zona de confluencia del arroyo Yñaró con el río Ñacunday (Chase-Sardi, 1971, Carta de Localización y 1972, 259 y 307).

En la época brava de los yerbales y, sobre todo desde la movilización de 1928, en vistas a la futura guerra con Bolivia, los indíge-

nas fueron requeridos, compulsivamente, como mano de obra, en aquéllos y en los obrajes. Luego de la citada guerra y, principalmente, desde mediados de la centuria, la expansión de la frontera agrícola, ganadera y maderera de la sociedad nacional impuso un contacto mucho más estrecho entre paraguayos e indígenas.

Cadogan hace referencia (1959a, 67-68) de múltiples uniones de hombres paraguayos con mujeres avá-guaraní, y dice haber encontrado un caso de matrimonio de hombre indígena con mujer paraguaya. Este autor también cita que en la etnia se recuerda que, tanto durante la guerra de la Triple Alianza, como en la del Chaco, desertores paraguayos se refugiaron en sus *tekoa*, se unieron con mujeres indias, dejaron descendencia y, en un caso, el paraguayo se convirtió «en jefe del grupo» (ibídem, 1959a, 68). En otro trabajo (1960, 134), dice haber constatado casos, poco numerosos, de hombres mestizos y criollos unidos con mujeres mbyá-guaraní, y «algunos contadísimos casos de mujer paraguaya con indio». En ambos casos, el hombre y la mujer paraguayos son considerados como «descastados por sus compatriotas». Sin embargo, en las etnias indígenas, estos mestizos no son despreciados. Y en otro lugar del mismo artículo (pág. 144) asegura que, según tradiciones conservadas por los tres grupos, los avá-guaraní se habrían aliado con los conquistadores, proveyéndoles de mujeres y soldados, lo que hace que sea la etnia guaraní que más se asemeja al tipo físico del mestizo paraguayo.

Stewart (1950, 106), citando a Morris Steggerda (1889), dice que en el este del Paraguay no había una raza pura guaraní, y que éste había notado en muchos de ellos una fisonomía de castellanos. Describía a estos «mestizos» del Paraguay, «como un grupo fino, bastante musculoso y muy activo y, como regla general, los hombres de estatura por debajo de un promedio de 5 pies 5 pulgadas».

Consultamos con una gran conocedora de las etnias de la región oriental del Paraguay, Beate Lehner. Ella nos aseguró que no conoce ningún estudio sistemático del mestizamiento entre las etnias indígenas que habitan esta parte del país. Moreno Azorero y otros (1969, 13) dicen con relación a la población paraguaya: «No existen estudios previos de las características somáticas típicas del mestizo paraguayo. Se considera "mestizo" al individuo originado por la mezcla del indio guaraní y del español». Así que estamos en un terreno en el cual solamente podremos especular con las obser-

vaciones, no sistemáticas, de los misioneros, trabajadores sociales y antropólogos. Hemos recurrido a Lehner, por considerarla la persona de mayor experiencia.

> Todos los datos sobre mestizaje, organización familiar y parentesco, hasta ahora hay que tomarlos con cierto cuidado, porque todavía no se ha hecho, entre los guaraní del Paraguay ni del Brasil y la Argentina, estudios científicos en ese terreno. No hay nada serio sobre parentesco, residencia y filiación entre los guaraní. Todas son observaciones muy superficiales,

afirma, con justa razón. Esta antropóloga, de los Servicios Profesionales Socio-Antropológicos y Jurídicos, indagó, en los censos realizados para la gestión de reconocimiento de liderazgo, personería jurídica y titulación de tierras, la genealogía hasta los abuelos, lo cual le da una importante aproximación al tema.

En los territorios donde las etnias lindan o se traslapan, hay un mestizaje bastante frecuente, no solamente biológico sino también cultural. Una de las zonas más interesantes para estudiar este problema es la de Yguazú, Acaray e Itakyry, en los departamentos de Caaguazú y Alto Paraná. Allí existe íntima relación entre mbyá y avá-guaraní. Hay, incluso, familias extensas y nucleares, de cada una de esas etnias, que viven en comunidades de la otra, y están emparentadas por vínculos afinales. En algunos de los *tekoa* mbyá, se han adoptado, conscientemente, rasgos culturales avá-guaraní, hasta en el ritual religioso, como el hecho de tomar *kavi*, la cerveza de maíz, en el *jeroky*, la danza, costumbre ajena a los mbyá. Y frente al *opy*, casa de ceremonias, tienen el *amba*, altar de los avá-guaraní. O, por lo menos, la batea, en forma de canoa, para el *kavi*. En estos casos, la danza es copiada de los avá-guaraní, y no tienen recelo en reconocerlo.

Entre la parcialidad avá-guaraní más occidental, de los *ka'aruagua*, recuerdan que, en tiempos antiguos, tenían muchas relaciones de parentesco con los paï-tavyterä e, incluso, que habrían adoptado algunas costumbres de sus parientes. Además, en la más norteña de las comunidades, Colonia Guaraní o Paso Historia, de la parcialidad *ava-katu-ete*, es evidente el mestizaje biológico y cultural.

En las zonas de contacto entre paï-tavyterä y mbyá-guaraní, sobre todo en los departamentos de San Pedro y Concepción, hay un

intenso mestizaje biológico. Pudimos comprobar, recientemente, en una aldea, *Ñurugua*, que se establecen tres grupos, bien diferenciados, de los de cada etnia y, el tercero, de los mestizos de ambas, con diferentes situaciones y cierta rivalidad entre ellos. Los paï del norte o *yvypytegua* consideran a los del sur o *yvypopygua*, con elementos culturales avá-guaraní y con mezcla biológica. Estos contactos se habrían iniciado desde antes de la guerra del Chaco, cuando los paï comenzaron a emigrar hacia el sur, a los trabajos en los yerbales. También, Lehner pudo comprobar que muchos hombres avá-guaraní se casan con mujeres paï-tavyterä y van a vivir a las comunidades de éstas, incluso tan al norte como en las cercanías de Pedro Juan Caballero; algunos unidos con hijas de líderes. Sin embargo, no pueden, ni ellos ni sus descendientes, adquirir la posición lideral en las comunidades de los paï. De la situación inversa, mujeres avá-guaraní unidas a hombres paï, Lehner no ha comprobado ningún caso. Pero sí se da el hecho de mujeres mbyá viviendo entre los paï y mujeres paï entre los mbyá. Todos los descendientes mestizos de estas uniones tienen límites en sus posibilidades políticas. De esto último, Lehner da un ejemplo muy elocuente. Pablo Vera, el informante de León Cadogan, que luchó muchos años por el liderazgo de los avá-guaraní, no lo pudo obtener por ser descendiente, por vía materna, de paï-tavyterä, ya que su familia es oriunda de la vieja misión del Verbo Divino de Caruperá, donde convivían las tres etnias.

No conocemos casos de aché-guayakí casados con miembros de las otras tres etnias. Excepto dos individuos raptados y esclavizados por los campesinos, que luego se unieron a mujeres avá-guaraní. Entre los aché-guayakí del norte se encuentran personas de tez morena, a los cuales ellos les denominan achevá, y dicen que son mestizos de algunos de los grupos guaraní. Los de la misión del Verbo Divino, establecida en Chupapou, nos aseguraron que eran descendientes de mujeres paï-tavyterä, raptadas por los aché-guayakí, en tiempos no muy lejanos. No debemos confundirlos con los morenos que se encuentran entre los aché del sur, que son producto del mestizamiento de once indígenas matacos, esclavizados en los yerbales de la provincia de Misiones, y refugiados entre las hordas aché-guayakí del departamento de Itapúa (Mayntzhusen, 1911, 333-344).

Hasta los años 50, es muy difícil rastrear hombres y mujeres que se unían y vivían en comunidades indígenas. Por ello no se pudie-

ron encontrar hijos de este tipo de uniones. En cuanto al mestizaje con blancos o paraguayos, se da el caso de aquellas mujeres indígenas embarazadas por ellos, pero que nunca vivieron con sus parejas, ni en la comunidad ni fuera de ella. En esta circunstancia podríamos incluir a mujeres que vivieron unos años con sus concubinos fuera del *tekoa.* La descendencia de estas uniones esporádicas no es discriminada y se integra a la comunidad plenamente. Lehner da como muestra al *Pa'ï Kome,* uno de los máximos sacerdotes sabios de los paï, hijo de padre paraguayo. También el líder religioso avá-guaraní *Ava Ñembiara* es hijo de mujer indígena y hombre brasileño de raza negra. Pero, cuando el cónyuge paraguayo, hombre o mujer, va a vivir a la comunidad indígena, los hijos se integran en ella, sin alcanzar nunca la posición de líderes, por más que se esfuercen por llegar a serlo; a pesar de que algunos consortes se identifican tanto con la cultura indígena que permiten que sus hijos pasen por las ceremonias de iniciación de la etnia, aguantando el vituperio de sus parientes consanguíneos. Estas uniones suelen ser las más duraderas. Las familias campesinas paraguayas toleran, con dificultad, el enlace de sus miembros con indígenas. Pero rechazan, absolutamente, que éstos dejen que su prole acepte la religión guaraní. De los indígenas que abandonaron la comunidad para unirse a cónyuges paraguayos, se sabe poco. Lehner explica que los paï evitan hablar del asunto. Desde luego, cualquier tipo de mestizaje es rechazado por los líderes indígenas, como contrario a su costumbre, a su *teko,* a su ley. No obstante, en la cultura real se da: hombres paraguayos y, algunos pocos brasileños, están realmente integrados en las comunidades indias.

Entre los mbyá-guaraní, la situación es muy diferente. No se conocen paraguayos o paraguayas que vivan en una comunidad mbyá. Allí sí, cuando la mujer se une con un blanco, tiene indefectiblemente que salir de la comunidad o la etnia. Hay una sola excepción. Un joven mbyá, muy ligado a los misioneros evangélicos alemanes, que está casado con una paraguaya y vive, no precisamente en la comunidad, sino en la misión. Tampoco se conocen casos de aché-guayakí unidos maritalmente con paraguayos.

En los últimos años, después de la promulgación de la Ley 904/81, los campesinos sin tierras ven como una opción ventajosa casarse con una indígena y así asegurarse, en usufructo, un lote en la co-

munidad de la esposa. Aumentaron tanto estos casos que en uno de los últimos *aty guasu*, asamblea general, de toda la etnia avá-guaraní, se decidió, por consenso, que los hombres indígenas tenían el derecho de llevar a la comunidad a su esposa paraguaya. Mientras que al hombre paraguayo le estaba prohibido residir en la comunidad de su esposa indígena. Pero hemos comprobado que no hay retroactividad en la aplicación de esta nueva disposición.

Las consecuencias de la guerra del Chaco en la región oriental

Como decíamos en el apartado «Las etnias "montesas", su mestizamiento y relaciones interétnicas», cuando el auge de los yerbales y, sobre todo desde la movilización de 1928, en vistas a la futura guerra con Bolivia, los indígenas fueron requeridos, compulsivamente, como mano de obra, en aquéllos y en los obrajes. Durante dicha guerra, por la ausencia de los hombres que iban al frente, y luego por la expansión de la frontera agrícola, ganadera y maderera de la sociedad nacional, se impuso un contacto mucho más estrecho entre paraguayos e indígenas. Para tener una idea aproximada de cuál fue la intensidad de este contacto —con consecuencias biológicas y culturales— tendríamos que requerir datos sobre las áreas de mayor explotación maderera y yerbatera. Una investigación sobre el trabajo en los tres latifundios más grandes de la región oriental, el de Barthe, La Industrial Paraguaya y La Mate Larangeira, nos aclararía el panorama. Pero ese estudio no se ha hecho. Y será difícil hacerlo, pues estas empresas destruyen sus contabilidades negras y guardan sus documentos en el mayor secreto. Hay exceso de crueldad en sus historias. Otra posibilidad de tener una idea de la cantidad de indígenas que fueron a reemplazar a los obreros paraguayos, es saber cuántos fueron movilizados desde 1928 hasta el Protocolo de Paz, en 1935. La sección Historia del Estado Mayor de las Fuerzas Armadas no ha realizado esos cálculos. El último censo, sin ninguna seriedad, como todos los anteriores, realizados antes de 1935, fue el de 1899-1900, que dio 535.371 habitantes, sin contar a los indígenas que fueron calculados en 100.000 (Rivarola y Heisecke, 1970, 18-19). El Touring Club Italiano, en sus famosas *Guías Azules*, da una estimación de 600.000, para 1914; 700.000, para 1924, y 850.000, para

principios de 1932 (Touring Club Italiano, 1932). La Conferencia de Paz obligó a la desmovilización. Para el 20 de septiembre de 1935, fueron dados de baja 46.515 hombres (Benítez, 1972, 428). Quedaron bajo las armas 5.000 (ibídem, 425); 2.500 prisioneros paraguayos estaban en Bolivia (429). El historiador Luis G. Benítez estima (comunicación personal) que fueron 15.000 las bajas del ejército en combate; que entre los astilleros, la intendencia de la retaguardia y los arsenales de guerra no habría más de 5.000 hombres trabajando. A esto hay que sumarle 500 de cierta edad, que reemplazaron a funcionarios administrativos y policías jóvenes que se alistaron. Redondeando las cifras, 75.000 hombres se restaron de las 85.000 almas que habría en el país. Sabemos que, según las investigaciones de Fogel (1990, 25), 9.000, habrían sido los *mensu*. Así, tenemos que estimar un total de 9.000 indígenas, por lo bajo, que suplantaron a los que fueron reclutados para la contienda. Es una cantidad muy importante de gente que tomó estrecho contacto con la población paraguaya. Pero estamos en el terreno de las especulaciones. Hace falta una profunda investigación para determinar cómo afectó la guerra del Chaco a la vida de las etnias de la región oriental y, por lo tanto, a la influencia de las pautas culturales autóctonas en las del criollo y el mestizo.

La misión del Verbo Divino

El obispo de la diócesis de Asunción, monseñor Juan Sinforiano Bogarín, gestionó, por intermedio del párroco de Posadas, padre Federico Vogt, ante el general de la sociedad del Verbo Divino, padre Arnoldo Janssen, la creación de una misión entre los indígenas de la región del alto Paraná. Corría el año 1908 cuando fue nombrado para dicha misión el padre Franz Müller. En 1910 se le unieron otros tres sacerdotes y tres hermanos. Fundaron, sobre el río Monday, a 90 kilómetros de la desembocadura en el Paraná, la misión conocida por el nombre guaraní de *Pa'iba*. El gobierno paraguayo le había concedido, en cumplimiento de la ley del 7 de septiembre de 1909 (MS), una extensión de 25 kilómetros cuadrados de selva virgen. Estuvo en contacto, primero, con los mbyá-guaraní. Luego, estableció relaciones con avá-guaraní y paï-tavyterä, fundando otro asen-

tamiento, a invitación de un líder indígena, en el lugar llamado *Karupera.* Allí convivían indígenas de las tres etnias en estrecha relación. En 1919, alrededor de la misión moraban 154 indígenas, 52 de ellos bautizados. Asistían a la escuela 43 niños. En 1923, 150 bautizados y 82 niños en la escuela. Sin embargo, el consejo de la congregación decidió que la misión «no era evangélicamente rentable» y, el 27 de enero de 1925, el padre Müller es trasladado a Buenos Aires como provincial. Tres sacerdotes y un hermano quedan en una misión fluvial, cuyo centro es Encarnación, que visitaba la extensa zona del Paraná, hasta Puerto Adela, dando atención, especialmente, a criollos y mestizos paraguayos (Bornemann, 1983, 316-320).

Por comunicación personal del dirigente mbyá Vicente Gauto, en el año 1965, nos enteramos de que los indígenas que se convirtieron, lo hicieron no por convicción, sino por obtener ventajas, agradecer algún favor o adquirir la situación de paraguayo. Este último deseo fue inútil. No en balde Cadogan (1960, 147-148) cuenta que, cuando alguien le propuso al líder mbyá Remigio Benítez que se convirtiese al cristianismo, contestó:

> Sí, dejarme bautizar para que, cuando me vean pasar me señalen con el dedo y digan: ¡Mirad aquel *avá* imbécil que se da aires de civilizado (*oñembo-karaí*)! ¿Qué ganaron los de *Pa'ijhá* y *Karuperá* (extintas misiones de la orden del Verbo Divino)? Los patrones les estafan igual que a nosotros; los obrajeros meten sus bueyes en sus chacras sin pedirles permiso y sin pagarles un céntimo de indemnización por los perjuicios que ocasionan; ningún *pa'i* (sacerdote) cuida de ellos cuando enferman, tampoco les defienden cuando los paraguayos les ultrajan... *Tekotevẽ ñande rovatavy ñane mo-ngaraí uka haguã* (es necesario ser imbécil para dejarse bautizar).

Se debe a los afanes del padre Nicolão D'Cunha (Bornemann, 1983, 323-325, y Lehner, 1985, 24-25) que, incluso, desde el púlpito y en conferencias criticó a su propio obispo por no impulsar la ayuda a los indígenas (grabación de la reunión de misioneros, Mariscal Estigarribia, 1974, en MS), el interés que la congregación del Verbo Divino comenzó a poner en la defensa de las etnias de los departamentos de Itapúa, Alto Paraná y Canindeyú. El padre Nicolão, aun antes del Concilio Vaticano II ya manejaba ideas post-conciliares: escuchó y apoyó al *Ñanderu Tupä Yváy Kunumi Yváy,* Simeón Delga-

do, iniciador del ecumenismo guaraní (Chase-Sardi, 1992, 33). La prelatura del Alto Paraná compró una fracción de terreno sobre el arroyo Akaraymí, en 1965, donde instaló una misión y recogió a tres comunidades avá-guaraní que fueron desalojadas de sus tierras ancestrales, así como a varias familias dispersas de mbyá-guaraní.

La misionalización impuesta por el Verbo Divino fue muy respetuosa de las costumbres, las creencias y las prácticas religiosas indígenas. No obstante, en estos primeros tiempos, la alfabetización en la escuela fue deplorable, pues se empleaba el guaraní para enseñar a leer y escribir en español (observación personal y Bornemann, 1983, 322-323).

Posteriormente, y con los mismos métodos, se estableció una nueva misión cerca de Pikyry. Y otra bajo la dirección de la valiente y abnegada hermana Mariblanca Barón, sierva del Espíritu Santo, en Arroyo Guazú. En esta última, la lucha de los indígenas por la posesión de la tierra, apoyados por la decidida hermana, fue muy dura, pues eran poderosos los que pretendían tener derechos sobre la propiedad del asentamiento (Chase-Sardi y otros, 1990, 279-281).

El genocidio contra los aché-guayakí

Luigi Miraglia (1941, 343), científico de extraordinaria solvencia y objetividad, cuenta que: «Para los peones paraguayos del este, matar a un Guayakí no sólo no constituye un delito, sino es una acción digna de elogio, como cazar un jaguar. El paraguayo Maximiliano Vera me contó que cuando hacía de guía en los alrededores a Ajos (actual Coronel Oviedo), recibía un premio de 300 a 500 pesos por cada Guayakí que mataba».

Métraux y Baldus (1946, 435) nos dicen: «Los Cainguá y los guaraní han hecho por siglos una guerra de exterminio contra ellos, considerándolos apenas humanos». Bartomeu Melià y Christine Münzel (Melià y otros, 1973, 34) consideran que, además de estos contactos hostiles, tendría que haber habido otros de carácter pacífico. Y ponen como indicios la epidemia de gripe, citada por Mayntzhuzen (1925, 316), y la palabra en idioma aché, anotada por Mark Münzel, que designa el comercio silencioso o venta muda; así como el dato, dado por Vellard, del aché que trabajaba como peón, pero

que por largo tiempo desaparecía en la selva (Vellard, 1934, 269 ss.). Cita, también, las capturas ejecutadas por el etnógrafo y empresario Mayntzhusen, a principios de siglo, documentadas por sus propios escritos. Dice este investigador alemán:

> Finalmente se logró capturar a varios individuos al acercarse cautelosamente y atropellar su campamento durante la noche. Habiendo yo aprendido de estos cautivos los principios básicos del idioma Guayakí, conseguí utilizarlos como guías para entrar en relaciones con las hordas que vagaban por el monte. Estas relaciones finalmente se mostraron tan buenas que podíamos utilizar a Guayakí como mano de obra, sobre todo en empresas agrícolas. Nuestro intento puramente científico de entrar en contacto con este pueblo de la edad de la piedra, tenía también un resultado práctico, y como mi personal de casa y de servicio ya se componía, al cabo de algún tiempo, sólo de Guayakí, estuve en condición de hablar su idioma como lenguaje corriente durante varios años (1910-1914). Además de esto, pasamos a veces semanas en el monte con los Guayakí fieles a mí (1920, 3 ss. Traducción de Christine Münzel y Melià).

La forma un tanto ambigua de escribir, daría la impresión de que fueron otros los esclavistas. No obstante, informes que hemos recogido en el terreno, de boca de paraguayos y mbyá, dicen que fue el propio Mayntzhusen, el que hirió a un aché en la pierna, lo apresó, curó y trató muy bien, y luego se sirvió de él como señuelo, para obtener la «mano de obra» y «el personal de casa y de servicio». Incluso mujeres, ya que se le conoce una hija mestiza de aché-guayakí que vive aún.

En 1949, esclavistas paraguayos hacen una barrida en la selva. «Está vivo el recuerdo de la fructífera cacería de Pichín López que trajo engrillados a cuarenta guayakíes a venderlos públicamente en el pueblo de San Juan Nepomuceno», declaró el literato y etnógrafo Óscar Ferreiro, en una entrevista a la UPI, en 1959. Luis Albospino (1959 y 1960), el general Ramón César Bejarano (1960), y León Cadogan (1960a), hacen múltiples denuncias por la prensa.

En 1953, A las Nuevas Tribus intenta una nueva cacería de aché-guayakí, en el departamento del Guairá, con la intervención del misionero de apellido Ecker, sin los resultados apetecidos (Perasso, 1987, 45-47).

Por gestiones de León Cadogan, curador oficial de indios, el Ministerio del Interior, por resolución número 391, del 13 de junio

de 1957, ordena: «Para que bajo ningún pretexto sean muertos, atropellados o secuestrados los guayakíes de cualquier edad o sexo, bajo apercibimiento de que los que así procedan serán castigados con todo el rigor de la ley» (MS). Sin embargo, un campesino de la zona de San Juan Nepomuceno, Manuel de Jesús Pereira, viejo esclavista, por intermedio de *Pikygi*, uno de sus capturados, recibe a una banda de 20 personas, que buscan refugio ante la tenaz persecución que sufren. Pereira comunica el hecho a Cadogan, en Villarrica, y al Departamento de Asuntos Indígenas (DAI) del Ministerio de Defensa. En aquella ciudad se organiza una Comisión de Asistencia a los Indígenas Guayakíes (CAIG), que envía periódicamente donativos (Surco, 1959). El DAI hace que el citado Ministerio nombre a Pereira suboficial, da el nombre de «Campamento Beato Roque González de Santa Cruz» al asentamiento, provee de 20 raciones de tropa diaria (MS), y «gracias a la sensibilidad del ministro Gral. Marcial Samaniego, Pereira fue asegurado con una mensualidad para carne» (Melià y otros, 1973, 43-44).

Miraglia (Melià y otros, 1973, 68-72) hace un detallado recuento, muy bien documentado, de las últimas capturas de aché. La primera, en Arroyo Morotï, el 20 de agosto de 1959, con 20 individuos. La segunda, en el Ybytyruzú, el 13 de febrero y el 8 de mayo de 1962, con 50 prisioneros. Se creía que ya no había más selvícolas en la zona sur. Por ello, el Ministerio de Defensa, bajo el pretexto de entregar tierras a los indios, los trasladan a Cerro Morotï, al norte, entre los pueblos de Cecilio Báez y Yhú. Allí se organiza la tercera cacería, entre Palomares y La Golondrina, con un total de 36 esclavizados, y posiblemente más, entre el 10 de octubre y el 30 de noviembre de 1970. Posteriormente, se había fundado, en Asunción, por iniciativa del empresario Marcos Martínez Almada, la Comisión de Ayuda al Indígena (CAI), que enviaba mucha ayuda a la reducción, ayuda que era desviada tanto por los funcionarios del Departamento de Asuntos Indígenas como del propio Pereira (MS). Según Münzel y Melià, entre agosto y septiembre de 1971, se produce una masacre de aché entre las nacientes del Itaimbey y la cuenca superior del Akaray. La cuarta captura se realiza en Santo Domingo, el 6 de marzo de 1972, donde caen 80 individuos, en la cuenca del río Jejuí, resto de los masacrados. Es entonces cuando las protestas del famoso antropólogo alemán Mark Mülzel hacen que se lo eche, a

empellones, de la entonces llamada «Colonia Nacional Guayakí» (carta de Münzel y contestación de la CAI en MS). Y, también, por esa época, la misión A las Nuevas Tribus logra entrar a cooperar con el Ministerio de Defensa y con Pereira (MS y Perasso, 1987, 47). La quinta captura se realiza a 40 kilómetros de Curuguaty, el 14 de abril de 1972, donde aprisionan a 66 aché, contados por Miraglia que estaba en la colonia. La sexta captura, el 19, 20 y 21 del mismo mes: 25 individuos que el naturalista italiano vio llegar a la Colonia Nacional Guayakí.

Hay que tener en cuenta que, entre 1959 y 1962, se inician ciertos pequeños brotes guerrilleros en la región oriental del Paraguay. Justamente en el hábitat de uno de los grupos aché cautivados. Pereira colabora con las fuerzas de represión, enviando como exploradores a los indios a su cargo, los que, con el perfecto conocimiento de la selva que tenían, ubicaban los campamentos guerrilleros. Fueron usados por el ejército como perros de presa. También debemos contar con el hecho de que las empresas forestales comenzaban a incursionar en los bosques del norte del alto Paraná, y había necesidad de limpiarlos de los molestos guayakí, que impedían el progresista y civilizador trabajo de los hacheros paraguayos que depredaban la floresta.

El médico paraguayo, doctor Rufino Arévalo París (comunicación personal), gratuitamente se ofrece a ir, con un pequeño grupo de estudiantes de medicina, a atender a los aché, de las continuas pestes de gripe, sarampión, rubéola y varicela que sufren: patologías consideradas benignas para la población paraguaya, pero, mortales para los indios. Este médico estima que el 75 por ciento de los que fueron sacados de la selva murieron víctimas de estas inocuas enfermedades.

Por el año de la última cacería, el padre Nicolão D'Cunha estableció una misión sobre el arroyo Manduví, al norte del departamento de Alto Paraná. Allí reunió a los esclavos dispersos entre las familias campesinas de la zona, a los que habían escapado de la Colonia Nacional Guayakí y a un grupo cazado, en la región, con el método de señuelos, por estancieros no identificados, en el mes de agosto de 1975. Al mes siguiente el antropólogo norteamericano, de la Universidad de Kansas, Robert J. Smith (1975, 135-176), efectuó un estudio genealógico sobre 115 aché. Encontró, en cinco ge-

neraciones, de bisnietos a bisabuelos, 310 casos de muertes. Por causas desconocidas, 103; asesinados por los blancos, 43; por enfermedades, al salir de la selva, 112. El resto por diversas causas. Es dramática la historia de vida que trae. El doctor Smith (comunicación personal) nos relató que un alto porcentaje de los adultos tienen cicatrices de heridas de balas.

Es evidente que el Ministerio de Defensa ha sistematizado este crimen. El estado paraguayo, así como un importante sector del empresariado nacional y los misioneros fundamentalistas, tienen también plena responsabilidad en el genocidio, del cual tampoco está exento el pueblo paraguayo, enfermo de un irracional racismo. Esto que decimos está palpablemente demostrado en los documentos 11 y 17 de IWGIA (Münzel, 1973 y 1974).

Capítulo IX

INFLUENCIAS CONTRAPUESTAS

Los cambios compulsivos de los apellidos guaraníes

Desde tiempos de la Colonia, los curas de los pueblos indios respetaron, en la inscripción de la Fe de Bautismo, los apellidos guaraníes. No ocurría lo mismo en los pueblos criollos y, sobre todo, en la ciudad de Asunción. En esas localidades, se adoptaba el apellido del encomendero de los mitayos, o del amo de los yanaconas. Los mestizos también se adjudicaban generalmente el patronímico del progenitor español, criollo o mestizo. Esta costumbre se incrementó en época de don Carlos Antonio López.

El 26 de septiembre de 1880, por ley del Senado y la Cámara de Diputados de la Nación, se estableció la creación del Registro Civil de las Personas. Se puso en vigencia el 1 de enero de 1881. Sus oficinas comenzaron a funcionar, en la capital, bajo dependencia de la municipalidad, desde 1883 hasta 1899. En este año pasa bajo la jurisdicción del Ministerio de Justicia y se establecen filiales en los pueblos del interior de la República, desde agosto de 1899 (comunicación personal del doctor Silvio Benítez, secretario de la Dirección del Registro Civil, que puso fotocopias de los documentos a nuestra disposición).

Sin haberse dispuesto ninguna resolución, los agentes de esa oficina pública *motu proprio* cambiaron los apellidos guaraníes. Como muestra de ello daremos la inscripción de una lápida funeraria del cementerio de San Cosme y San Damián, pueblo jesuítico de la margen derecha del río Paraná:

El día 5 de Julio pipe Omano Franᶜᵒ Xavier Saninº Mbirecoete Domingo arape Año de 1805.

El día 29 de Julio pipe Omano Mª Antª Mbirecoete Lunes arape. & C.

Obtuvimos los árboles genealógicos de las principales y más antiguas familias del pueblo. Resultó que los Mieres eran descendientes de los sepultados bajo aquella lápida. Al agente del Registro Civil, le pareció decente cambiar el apellido guaraní *Mbirekoete*, que significa «verdadera naturaleza de oruga», por el patronímico español, que tiene cierta semejanza en la pronunciación. Así los *Mbirecoete* se hicieron Mieres. En otros casos, menos conflictivos, se tradujo directamente el significado. Por ejemplo, los llamados *Koty*, palabra que designa la habitación, fueron inscriptos bajo la denominación de Cabañas. Así desaparecieron la gran mayoría de los apellidos y nombres guaraníes del Paraguay.

El nacionalismo indigenista de la generación del 900

Queremos mostrar, con unos pocos ejemplos —casi en su totalidad de Rubén Bareiro Saguier—, cómo, a nuestro modesto criterio, el pensamiento indigenista paraguayo fue etnocidiario y parece que aún lo es en gran parte. Y como los que piensan son los que integran las iglesias y el estado, podemos aseverar que estas instituciones también están contaminadas de etnocidio. No obstante, se ha producido una apertura positiva en los últimos tiempos enunciados en el Concilio Vaticano II sobre el respeto debido a las culturas (Vaticano II, 1978, 258) y sobre el hecho de que la iglesia no está ligada a una determinada cultura (ibídem, 257). Debemos tener en cuenta especialmente esto, pues los católicos son proclives a confundir cristianismo con civilización occidental. También el gobierno puede —y esto lo trataremos al final de este capítulo—, con la aplicación integral del Estatuto de las Comunidades Indígenas, convertir al estado paraguayo en el primero que disminuya al mínimo la carga etnocidiaria que como estado tiene.

Hablaremos, solamente, de la ideología etnocidiaria. No nos meteremos por los sórdidos meandros de la praxis etnocidiaria, que es-

tán guardados en otros capítulos. Primero seguiremos, como dijimos, a Rubén Bareiro Saguier, en su comunicación al XLII Congreso Internacional de Americanistas. Este autor (1978, 549-555) nos dice de la generación de intelectuales del 900, que es la primera aparecida luego de la hecatombe del setenta. Señala que en ella «los términos utilizados para definir la cultura guaraní son profundamente despectivos». De ellos sólo cita al autor que a su criterio tiende a «una afirmación positiva»: Manuel Domínguez, en su obra *El Alma de la Raza* (1918).

Y bien, este autor optimista habla del «indio infeliz», dice: «El cristianismo y la música dulcificaron la crueldad nativa del indio antropófago» (Domínguez, 1918, 29). El criterio rotundamente eurocentrista está expresado en una frase como: «este pueblo [el paraguayo] es blanco, casi netamente blanco» (ibídem, 55), rematada con esta otra: [los paraguayos, desde la época de la colonia ya eran] «más blancos, más altos, más inteligentes, más hospitalarios y menos sanguinarios que los otros» [habitantes de América]. Y todo esto gracias a que «en el Paraguay había desde el coloniaje 5 blancos por un hombre de color, indio o negro, y en otras colonias, según Du Graty, había 25 hombres de color por un blanco» (ibídem, 56).

Pasa luego, Bareiro Saguier, a analizar a la generación siguiente, a la que llama nacionalista-indigenista, solamente en el punto relacionado con la aceptación y propagación de la distorsión que la evangelización colonizadora hizo de la religión guaraní. Y así dice:

> Analizaré la tarea del grupo a través de cuatro autores que considero claves: Moisés S. Bertoni, Narciso R. Colmán, Eloy Fariña Núñez y Natalicio González. Lo que el primero realiza en el plano ideológico, el segundo lo cumple a nivel de la escritura, y los dos últimos a nivel de la estética, a lo cual González agrega la utilización del nacionalismo para fines de la praxis política (Bareiro Saguier, 1978, 550).

La crítica de Bareiro Saguier se basa en el hecho de que esta generación, liderada por Moisés S. Bertoni (1857-1929), ensalza y endiosa a la mal llamada «raza guaraní», en todo lo falso que las fuentes coloniales le atribuyeron a la cultura guaraní. En la deturpación de sus valores básicos y en el uso de parámetros extrínsecos e irrelevantes para ellas. Pero dejemos que él mismo nos lo explique: «Esta constante remisión a los valores de otras estructuras religiosas "de

prestigio" le lleva a afirmar que la religión guaraní es "válida" porque los principios y creencias de la misma son tan "avanzados" como los de estas culturas "superiores", especialmente de la religión judeocristiana» (ibídem, 1978, 550).

Bertoni conocía el revelador trabajo de Curt Unkel Nimuendajú, sobre la concepción de Ñanderuvusú, dios supremo de los apapokuva-guaraní, y a pesar de eso se adhiere al «condicionamiento elaborado por los misioneros» de la época colonial:

> La argumentación de Bertoni constituye un reconocimiento expreso de la validez del pensamiento colonial, en función de la conversión y en base a una ineludible remisión comparatista al patrón "superior": judeocristiano. Llega hasta a reprochar —casi lamentándose— a los guaraníes que no hayan completado la Trinidad católica (ibídem, 1978, 551).

Debemos aclarar que en aquella época aún no estaba realizada la investigación del general Marcial Samaniego (1944 y 1968), entre los paï-tavyterä, que atribuía a dicha etnia un concepto trinitario de la divinidad.

«Comprender el pensamiento de Bertoni —dice Bareiro Saguier— maestro y mentor de la generación, permitirá comprender las contradicciones de los demás integrantes de la misma.»

Narciso R. Colmán (cuyo seudónimo era *Rosicrán*) (1880-1954), autor de *Ñande Ypykuéra (Nuestros Antepasados), Poema Guaraní Etnogenésico y Mitológico*, elabora imaginativamente esta etnogénesis basándose en «los condicionamientos de la reducción colonial evangelizadora» (Bareiro Saguier, 1978, 551).

Transcribiremos algunos ejemplos: «Se insertan algunas flagrantes nociones cristianas: la vida humana como un tránsito sobre la tierra, la noción del pecado, la culpa, la lucha contra el bien y el mal, las interdicciones de la ley mosaica —algunas mezcladas con las prácticas indígenas— y hasta los sacramentos católicos, como el matrimonio».

> La contradicción de los indigenistas va lejos en la obra de Narciso R. Colmán (1936). En algunos casos muestra la forma grotesca del desprecio colonial hacia el indígena; así cuando define a Yvyjáu, dice: «Ave nocturna del Paraguay, célebre por su indolencia [...]. Es como el indio, por su pereza y dejadez» (pág. 48). He aquí en todo su esplendor el mito

> del «indio holgazán» creado por el colono explotador. En otros párrafos se tratará de la ideología de la superioridad del «blanco»: «hasta que arribe a las playas de estas tierras el verdadero señor, el caraieté que vendrá un día para marcar el destino de este continente...» (pág. 7). La nota (18) aclara lo que el autor entiende por caraieté: «caraí (i carai vaecué) — El que ha recibido el bautismo. Caraíve — hombre civilizado, que lo fueron los atlantes; y caraí-eté — más civilizados, los europeos representados por Colón» (pág. 48).

«Este poema, largamente reconocido por los indigenistas paraguayos, como la más representativa obra literaria en la lengua y sobre la cultura guaraní, resulta, a nivel de la escritura, una clara realización de la ideología colonizada» (Bareiro Saguier, 1978, 552).

Respecto a Eloy Fariña Núñez (1885-1919), como los demás, «fervoroso helenista» y «adepto convencido del evolucionismo positivista», el autor que seguimos recalca que sus «afirmaciones [...] se cumplen siempre por comparación con factores extraños: en ningún momento los elementos de la cultura guaraní funcionan en el ámbito del propio esquema, en la escala de valores que le es propia. La alineación ideológica de los indigenistas se confirma de nuevo en la obra de este autor».

Y extraemos parte de uno solo de los ejemplos que da: «... y una raza (guaraní) que apenas llegó a poblar la umbría de la floresta y el espacio nocturno con seres sobrenaturales, habrá sido forzosamente, como la guaraní, una especie de imaginación mítica rudimentaria» (Fariña Núñez, 1926, 166) (Bareiro Saguier, 1978, 552-553).

Terminando con este rosario de citas que hacemos de la ponencia de Bareiro Saguier, daremos algunos puntos anotados sobre Natalicio González (1897-1966).

> En su obra *Proceso y Formación de la Cultura Paraguaya* se muestra categórico con respecto a la opción de los misioneros: «Tupang es el mayor de los dioses guaraníes, o mejor dicho, el dios único, ya que los otros genios son meras fuerzas creadoras que contribuyen con su acción al proceso constructivo del mundo, pero no son de esencia divina» (pág. 83). Del dios supremo creador ni una palabra, pese a que tenía noticia del mismo, como se verá.

Y esta noticia, evidentemente la tenía; es así como su *Ideología guaraní* retraduce lo recogido por Nimuendajú, en una «versión pla-

gada de errores, realiza además luego de la publicación de la obra de León Cadogan (que) revela su decidida mentalidad colonizada». Y en otra parte dice que «se limita a hacer mundanos y superficiales comentarios "de estilo" naturalmente remitidos a la égloga griega» y asevera su «alineación en función de valores extraños». Además, ataca esa manía etimológica que tiene gran parte de los intelectuales paraguayos, diciendo: «La dudosa tarea de extraer contundentes conclusiones de etimologías confusas, inciertas y fantasiosas, terreno peligrosamente resbaladizo, muestra la falta de consistencia de Natalicio González, quien además utilizó el impulso reivindicador indigenista a fines personales de inducción política demagógica. A este nivel, la empresa de condicionamiento cambia de nombre, y de debilidad argumental se convierte en mala fe».

«A través del análisis —especialmente centrado en la noción mítico-religiosa de la divinidad y en la de su transposición— de la obra de estos cuatro autores se puede comprobar la alineación colonial del pensamiento dominante entre los integrantes de la generación nacionalista-indigenista, las contradicciones de una actitud ambigua en sus bases y contraproducente en sus resultados. [...] Pretendían reivindicar los valores de la cultura guaraní y seguían atados a la ideología impuesta por los colonizadores y evangelizadores a los efectos de la reducción y la suplantación cultural» (Bareiro Saguier, 1978, 553-554).

Pero lo que Bareiro Saguier olvida es que en esta misma generación nacionalista-indigenista, había una importante rama que podríamos denotar como liberal-nacionalista-indigenista. Tenemos un ejemplo de esta posición en el proyecto de ley presentado a la Cámara por el diputado Justo Pastor Benítez, para reserva de Zonas Fiscales en el Chaco, el 23 de julio de 1930. Su artículo tercero dice: «Las tierras habilitadas para colonias indígenas serán utilizadas y concedidas en propiedad con arreglo a las prescripciones de la ley del 7 de septiembre de 1909 y Decreto del 1 de diciembre del mismo año, sobre conversión de tribus indígenas al cristianismo y a la civilización». Y en sus fundamentos agrega: «Organizar en formas de reducciones o colonias, planteando el problema de la catequización con el aprovechamiento del gran valor que representan los indios como elementos propios para poblar el desierto». Después hace consideraciones sobre el hecho de que «dada la rusticidad e igno-

rancia de los indios llegan éstos a conocer ciertas costumbres y a entregarse con más libertad al incorregible vicio de la embriaguez que los corrompe». Para Benítez no es la anomia producida por expoliación del hábitat, la explotación inicua y el pago de los jornales en alcohol, la causa del vicio, sino la rusticidad e ignorancia de los indios. Y termina diciendo a la Honorable Cámara: «La Constitución de la República señala como uno de los deberes del Congreso es adoptar las medidas conducentes a la conversión del indio al cristianismo y a la civilización» (Benítez, 1945).

Este proyecto de ley así como muchas otras resoluciones tienen su parte positiva y evidentemente son frutos de la mejor voluntad, pero todos unidos de manera arbitrariamente contradictoria con conceptos de puro corte etnocidiario. Podríamos decir que es el espíritu de la época. Pero ésta es una época muy larga, tanto que parece durar hasta el día de hoy.

Y no nos sorprendamos de que un hombre de extraordinaria inteligencia, bondad y filantropía, como Andrés Barbero, mezcle la más decidida defensa a ciertos intereses indígenas con la perla etnocidiaria que encontramos en su nota al director general de Escuelas, del 22 de septiembre de 1930:

> No hay que olvidar que el indio aún no puede ni está preparado para convivir con el hombre civilizado, dada su sociabilidad tan primitiva, inferior, desde muchos puntos de vista (propios) a las agrupaciones esencialmente nómadas. Por estos motivos debe dejárseles en su propio terreno donde nacieran y elevar gradualmente su nivel moral, espiritual y material de vida para incorporarlos así paulatinamente a la civilidad (Barbero, 1945).

Y los primeros contradictores de los ideólogos liberales, actores de la revolución del 17 de febrero de 1936, no le van a la zaga en cuanto a mentalidad etnocida. Así vemos que el Decreto del 10 de diciembre de 1936, por el cual se crea el Patronato Nacional de los Indígenas, mezclado con una serie de consideraciones muy justas con relación a los indígenas, va el retintín etnocida «de incorporarlos a la vida civilizada». Pero esto no sería nada, si en el comentario que hacen del Decreto no llegaran a afirmaciones de corte totalmente racista nazi, diciendo: «Si bien en el nuestro [país] el problema no es de tal magnitud por el reducido número de aborígenes que pue-

blan el territorio patrio, no por ello debe abandonarse a su propia suerte —como se ha hecho siempre— a quienes se hallan al margen de la civilización por la inferioridad de su constitución física y psíquica» (Imprenta Nacional, 1941, 51).

Encuestas sobre la actitud del paraguayo frente al indio

Para el Simposio de Barbados, se requirió una encuesta para detectar la actitud de la sociedad ante el indígena (Chase-Sardi y Martínez Almada, 1973, 163-170). No se la pudo presentar, pues inconvenientes en su realización hicieron que se terminara cuando el evento ya había finalizado. La encuesta se aplicó en la capital y en tres ciudades, cabezas de los principales departamentos, con amplio contacto con poblaciones indígenas. Se pasó a hombres y mujeres, mayores de 18 años, de distintos estratos socioeconómicos, en correcta proporción, sobre una muestra de 500 personas. Las preguntas abiertas obligaron a la reunión de las respuestas en proposiciones tipificadas. Sólo el 5 por ciento pudo nombrar cinco etnias indígenas que viven en el país. El 22 por ciento ni siquiera atinó a pronunciar el nombre guaraní, de los cuales, con tanto orgullo, los paraguayos nos sentimos descendientes. El 73 por ciento no alcanzó a citar las cinco etnias solicitadas en una de las preguntas. Menos de la tercera parte recordó que los guaraní son indígenas; como si por un inconsciente mecanismo se quisiera olvidar que somos sus descendientes. A la pregunta que inquiría sobre las diferencias que se notaban entre los indígenas y los paraguayos, el 77 por ciento los consideró «animales porque no están bautizados». El típico concepto del paraguayo de identificar cristiandad con humanidad. A pesar de que el 8 por ciento de la muestra era de nivel universitario, sólo el 0,6 por ciento, es decir tres personas, contestaron correctamente que entre nosotros y los indios sólo existen diferencias culturales. Como conclusión creímos que se absorbió plenamente la ideología colonialista. Nosotros, que dirigimos esta encuesta, tenemos ciertas dudas sobre la forma en que se planeó e implementó. No obstante, no hesitamos de la verosimilitud de sus resultados, como reflejo de los prejuicios paraguayos. El paraguayo, inmerso en un profundo complejo de inferioridad, desprecia al indio, su ascendiente, y reafirma su condición de

no indio, de paraguayo, de «blanco», por más cobriza que tenga la piel.

El proyecto Marandú (Chase-Sardi y otros, 1974, 205-233) comenzó un intenso trabajo informativo, periodístico, radial y de conferencias en escuelas y colegios, a la luz de los modernos conceptos sobre raza y cultura, con la generosa ayuda del Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), de Copenhague, y del programa para combatir el racismo, del Consejo Mundial de Iglesias, de Ginebra.

Un tanto más de cuatro años después de ardua labor, en 1975, y con el fin de comprobar los resultados, con la colaboración de la Fundación Interamericana, de Washington, el prestigioso sociólogo Mauricio Schvartzman realiza otra encuesta —sobre la que no existe ninguna duda en cuanto a su diseño inicial ni a su aplicación al universo elegido— que abarca una muestra mucho más amplia y con personal altamente calificado (Schvartzman, 1983, 179-243). Se tomaron todas las precauciones y se aplicó la más moderna y sofisticada metodología de estadística social, para detectar los prejuicios de la sociedad nacional hacia los indígenas. En sus conclusiones señala que el 58 por ciento de la población paraguaya sostiene prejuicios encubiertos. Es decir, la representación distorsionada de atributos y cualidades de los indios, como algo completamente natural; sin la conciencia de que se trata de percepciones ofensivas y discriminatorias. Aproximadamente seis de cada diez encuestados han desarrollado un «prejuicio bien educado», que no les permite distinguir la situación social y cultural degradada a la que han sido sometidos los pueblos indios, ni tampoco asumir una actitud autocrítica hacia los prejuicios racistas de la sociedad nacional.

«Sobre la base de este 60 por ciento de personas con prejuicios encubiertos, se asienta la idea de que en el Paraguay no existen prejuicios raciales» (Schvartzman, 1983, 242). En situaciones de crisis de la sociedad nacional —advierte— tales como recesión económica, expansión territorial, inquietudes sociales y políticas, etc., estos prejuicios pueden transformarse fácilmente en comportamientos racistas. Un elemento muy importante —sostiene, por otra parte— que ayuda a mantener al «prejuicio bien educado», es el mito de la pertenencia paraguaya a una supuesta «raza» guaraní.

La encuesta reveló también que el 24 por ciento de los encuestados se ubicaba en la posición extrema de prejuicio manifiesto. Estas personas perciben sus posiciones dominantes, que pueden no ser concretamente sólo económicas o políticas, pero sí, y fundamentalmente, culturales, como amenazadas. Ésta es una situación crítica del prejuicio, en donde la mera opinión puede transformarse en acciones concretas de tipo racista como la agresión física, la segregación, distintas formas de violencia, etc. Según la autorizada opinión de Mauricio Schvartzman, se trata de un porcentaje muy elevado, dada su posición extrema lindante con la agresión física.

Sumando ambas formas de prejuicio, la encuesta concluye finalmente que el 82 por ciento de la población paraguaya mantiene prejuicios racistas. Con lo que vemos que los cuatro años de exhaustiva empresa de información clarificadora no hicieron mella en los preconceptos populares.

Nexos entre las culturas española y guaraní

Dice Julian H. Steward (1956, 90) en la Introducción al libro de los esposos Service, *Tobatí: Paraguayan Town*, traducida al castellano y publicada como artículo: «Se ha estereotipado la falsa noción de que los paraguayos son esencialmente un pueblo indígena guaraní, o sea que la herencia cultural, lingüística y física o biológica del pueblo moderno, deriva de los indios guaraníes aborígenes».

A esto llama Steward mito guaraní, basándose, como dijimos, en el estudio de los Service. Lo que, agrega, se ha convertido en símbolo de nacionalismo de los intelectuales paraguayos. Este punto no lo vamos a discutir, pues está desarrollado y aclarado, fehacientemente, páginas más arriba, cuando extractamos la ponencia de Bareiro Saguier (1978).

Sigue aseverando nuestro autor, que los esposos Service, que trabajaron en el Paraguay un año, entre 1948 y 1949, desbarataron este mito, y resolvieron tres aparentes paradojas: 1) el rápido cambio de la cultura indígena por la hispánica, a pesar de que los españoles que llegaron al Paraguay fueron un pequeñísimo puñado; 2) las violentas guerras nacionalistas, emprendidas por un pueblo manso, y 3)

la constitución de una «nación», sin el auxilio de las instituciones fuertes que requiere la formación de un estado (Steward, 1956, 90-91).

La estereotipia hallada en nuestro país se encuentra también en otras partes del continente americano. Se considera a las clases bajas y al campesinado descendientes de indígenas y a las altas y refinadas, de origen ibérico. Esta creencia, que se ha generalizado erróneamente, es propagación de los modelos tomados de México y las zonas andinas (ibídem, 1956, 92).

Se los considera integrantes de una cultura derivada de la indígena a los trabajadores urbanos y campesinos, sin tener en cuenta que la invasión ibérica trajo, por lo menos, dos subculturas. Y ellas eran de cierta complejidad, aunque tenían «un cimiento esencialmente agrario». Por un lado los terratenientes, con un género de vida relativamente refinado, y, por otro, los labriegos y trabajadores agrícolas, herederos de la baja cultura europea del siglo XVI. Además existen múltiples variables que hacen más complicado el problema y una simpleza, el querer adherir las culturas neoamericanas, sencillamente, a las fuentes indígenas o hispánicas. Los Service, según Steward, tuvieron en cuenta esta multiplicidad de variables durante su investigación en Paraguay, que fue razonablemente precedida de un estudio de dos años en España, en los archivos donde se encuentran los documentos relativos a la conquista y la colonia en Paraguay. Esto motivó un esquema más coherente y comprensible de la cultura paraguaya (ibídem, 1956, 93-94).

Dice que en una visita al país, tuvo ocasión de palpar personalmente este mito entre los intelectuales: «Las virtudes de todo lo guaraní, lengua, raza, cultura, se enseñan en las escuelas» (ibídem, 1956, 94).

Pero, a nuestro criterio, lo que Steward no descubrió es que esta exaltación se refiere únicamente al guaraní histórico, dándose la ambivalencia, paralelamente, de un desprecio prejuicioso hacia el indio actual y contemporáneo (Chase-Sardi y Martínez Almada, 1973 y Schvartzman, 1983).

Resalta Steward:

> Uno de los resultados substantivos más importantes del estudio de los esposos Service consiste en la revelación de que el pueblo paraguayo

> esto es, el núcleo que vive en la porción del país circundante a la capital y al que llamaremos «población nuclear» es enteramente hispánico en cultura, a pesar del uso prevalente del guaraní y de la ausencia, en general, de muchos rasgos tenidos convencionalmente por españoles (ibídem, 1956, 95).

Estos integrantes de la «población nuclear» constituirían el pueblo típicamente paraguayo, que hay que diferenciar de otras zonas, como la del Chaco, poblada por «indios de arco y flecha»; del Alto Paraná, con una población de inmigrantes europeos recién llegados, y de las llanuras del sur de la región oriental, de grandes estancieros, con escasa densidad demográfica, identificados con el estado, pero con estrechos contactos con el mundo exterior, por lo que deben ser diferenciados culturalmente de la «población nuclear». Hay que tener en cuenta que los Service y Stewart escriben para las décadas de los años 40 y 50.

Durante toda su historia, colonial y republicana, el Paraguay tuvo muy poca exportación de frutos comerciales, o casi ninguna. No tuvo «acceso a los mercados, virtualmente durante el trascurso de su historia entera [...] Carece de la riqueza que sirve de sustentáculo a una clase media mercantil considerable y a su elemento auxiliar y posee pocos grupos especializados en las funciones gubernamentales, educativas y aún religiosas» (ibídem, 1956, 95).

El Paraguay estaría constituido, de acuerdo con las observaciones de los Service y los comentarios de Steward, por agricultores subsistenciales, sin clases agrícolas ricas, sin manufactura. Habría relativamente, ricos y pobres, pero no existiría una división neta entre ambas clases (ibídem, 1956, 96).

Y lo que constituye una tajante y primordial afirmación de nuestros autores es:

> La cultura de los agricultores campesinos no es guaraní; tampoco lo es la raza del pueblo. El idioma vernáculo pertenece a la familia lingüística tupí-guaraní, que en tiempos precolombianos estaba muy extendida al sur del Amazonas y era hablada por innumerables tribus, cada una con rasgos culturales muy distintos. No hay una raza guaraní; biológicamente los guaraníes no diferían de los demás indios americanos. La actual población paraguaya es una mezcla del blanco, o caucásico, y del indio aborigen. Su cultura apenas revela otra influencia guaraní que la lengua. Muchas plantas domesticadas, como el maíz, la mandioca o el maní, eran

naturales del Paraguay y de otras partes de América, pero ahora se las cultiva en todo el mundo, en tanto que los campesinos paraguayos emplean muchos animales y plantas domesticados del Viejo Mundo. Sus casas, camas, utensilios, vestimenta, métodos de cultivo, medios de transporte y otros rasgos de la cultura material, son abrumadoramente europeos en su origen. Tal vez se deban considerar como aborígenes una media docena corta de artículos, como el mortero de madera, la hamaca de los niños y el hábito del mate. Los esposos Service han hallado que no son menos claramente españolas las costumbres sociales, aunque adaptadas a las circunstancias locales. La familia es muy semejante a la de todos los pueblos empobrecidos. El matrimonio consensual, y un cambio bastante frecuente de esposos, aquí, como en otras partes del Nuevo Mundo, derivan de la escasez de propiedades heredadas y de la ausencia de razones políticas y religiosas que induzcan a los contrayentes a pasar por la iglesia o el registro civil. Un rasgo español de la familia es el valor que se atribuye al matrimonio ritual, pero la imposibilidad de costear los gastos de un casamiento, más la falta de sacerdotes en la mayoría de las poblaciones rurales y el énfasis relativamente débil en lo relativo a la iglesia Católica en el Paraguay, explican que aquellas uniones sean infrecuentes. También es hispánico el pueblo en la importancia que atribuye a ciertos conceptos como el machismo, o virilidad masculina, y el compadrazgo, o parentesco espiritual por el bautismo. Pero estos hechos, igual que el matrimonio, están funcionalmente adaptados a la naturaleza de la sociedad local y difieren en muchos importantes respectos de sus expresiones mejor conocidas de las clases altas de Hispano-América. Entre estas últimas, la virilidad masculina forma parte de un cuadro sociológico más complejo, dentro del cual se exige la virginidad premarital o que las niñas anden acompañadas, se idealiza a la mujer y a la madre (el culto de la Virgen) y se duplica así el significado del fenómeno. El varón paraguayo desea aparecer como muy macho, pero de aquí no se sigue que su esposa sea una criatura espiritual ajena a las incitaciones terrenales del sexo. Por el contrario, se conduce a menudo como una compañera exuberante. Si los hombres son más promiscuos que las mujeres, ello no se debe a que la cultura prescribe un *standard* diferente para cada sexo. En una sociedad en que las uniones pueden disolverse en cualquier momento y en que los hijos comúnmente quedan con sus madres, hay siempre un solo *standard* y la familia tiende a ser matriarcal. Si el hombre prefiere otra mujer, sencillamente la sigue, sin recurrir a procedimientos clandestinos (ibídem, 1956, 97-98).

La tradición española del parentesco ceremonial tiene en Paraguay connotaciones socioeconómicas; pero está debilitada por la gran movilidad geográfica.

Sorprendentemente en Paraguay, dicen nuestros autores, las supersticiones y creencias mágicas «son todas de origen español»,

como el mal de ojo, la división de alimentos en «calientes» y «refrescantes», la creencia de que los gusanos transmiten enfermedades y el tener en cuenta las fases de la luna para las prácticas agrícolas. Siguen afirmando que la religión y sus costumbres tienen un entronque español, aunque «no se conformen por entero con la ortodoxia de la iglesia» (ibídem 1956, 98-99).

> Se ha atribuido mucha importancia a la supervivencia del idioma guaraní en el Paraguay. El doctor Service en un trabajo histórico anterior, demostró que un número relativamente pequeño de colonos españoles se asoció poligámicamente a las familias guaraníes. En tanto que lograban españolizar a sus muchas mujeres y sus respectivas progenies, sin duda hallaron también provechosa la adopción de la lengua de las primeras. El guaraní es el idioma nacional del Paraguay, sólo porque su uso prevalece en la población rural y por su significado como símbolo nacionalista. Pero los paraguayos en su mayoría son bilingües e inevitablemente deben echar mano del español en sus funciones del estado, el comercio y la educación (ibídem, 1956, 99).

En zonas como la ocupada por México y Guatemala actuales, así como la amplia región de los Andes, los españoles se encontraron con verdaderas civilizaciones y pudieron aplicar el gobierno indirecto; mientras que en el Paraguay esto no dio resultado, ni el régimen de la encomienda, pues la economía de subsistencia de la población aborigen bastaba, apenas, según nuestros autores, para sostener una cultura de clase baja:

> En el Paraguay la encomienda no pudo funcionar como gobierno indirecto porque no se daban las condiciones esenciales. Los indios vivían dentro de una economía de subsistencia; la producción agrícola bastaba para satisfacer sus necesidades —alimentos, vivienda, vestidos, etc.—, pero no para sostener una clase dirigente y las instituciones de un estado. El nivel de integración sociocultural más elevado era el conglomerado local. En rigor una extendida familia patrilocal formaba la base de la sociedad, como entre tantas otras tribus de las selvas tropicales de Sud América. Pronto los españoles se dieron cuenta que tenían que casarse dentro de estas familias y adaptarse a un nivel de vida muy bajo, o dejar el país. Los que quedaron, se casaron con las mujeres nativas y se convirtieron en cabezas de unidades domésticas poligámicas. A la vuelta de pocas generaciones, era evidente que habían adoctrinado a su progenie racialmente mixta en todos los aspectos de la manera de vida española, con excepción de la lengua. En vez de una clase alta española y una clase ba-

> ja nativa, en el Paraguay se convirtió, desde el principio, en una mezcla racial de campesinos españolizados (ibídem, 1956, 100).

Fue difícil constituir una nación, sobre todo porque los guaraní no conocían ninguna forma estatal, la iglesia era débil y la cultura hispánica se basamentó sobre la agricultura de subsistencia, no desarrolló manufacturas y el comercio fue sumamente escaso. El Paraguay, por ello, haciendo excepción de los indios del Chaco y de los colonos europeos del Alto Paraná «podría casi ser tenido por un área de cultura de gran homogeneidad, una serie de sociedades parecidas pero bastante independientes, antes que una nación integrada» (ibídem, 1956, 101).

Y luego de hablar Steward del gobierno indirecto, que no se dio en Paraguay, establece que también para estudiar el cruce de culturas, es necesaria la categoría de explotación directa y la de los campesinos agricultores. Parece que los Service, seguidos por Steward, aplican estas últimas categorías al Paraguay. Y terminan afirmando: «Tanto en el Paraguay como en el Brasil, en el sudeste de los Estados Unidos y las Antillas, el colono ibérico se estableció y se casó con la mujer nativa y españolizó rápidamente a toda la población. La convirtió en lo que se podría llamar clase baja de subcultura ibérica, a pesar de muchas diferencias locales» (ibídem, 1956, 102).

Hasta aquí el fiel resumen que Steward hace del libro de los Service, que dicho sea de paso, fue el primero y creemos que casi el único estudio de comunidad hecho desde la óptica de la antropología social en nuestro país.

El mito hispánico

Por otro lado, León Cadogan (1956), sin acusar de mitólogos hispánicos a los esposos Service y a Steward, señala una serie de errores que ellos cometieron dejando, prudentemente, el recurso de la duda, en cuanto a tomar partido por el mito guaraní o el mito hispánico.

Sin embargo, les da la razón a los detractores del mito guaraní, contradiciendo en algo la afirmación de los Service de que sólo la lengua es lo que ha quedado en el pueblo paraguayo de la cultura

guaraní. Citando la *Declaración de la Verdad* del padre Cardiel, recuerda que este jesuita:

> Ya hace 200 años se mofaba de la jerigonza híbrida hablada en el Paraguay, y citaba ejemplos para demostrar que únicamente en las Misiones se hablaba guaraní castizo. La lengua, como es natural, ha venido degenerándose más y más; y poca semejanza guarda la «lingua franca» contemporánea con el guaraní de Montoya, por ejemplo, o el de Mbyá, Pãi o Chiripá. Quienes, como nuestros autores, consideran que la cultura de las clases rurales del Paraguay no contiene sino vestigios apenas perceptibles de elementos guaraníes, podrían aducir el caso de la «iberización» de la lengua para reforzar sus argumentos (Cadogan, 1956, 66).

En cuanto al mal de ojo o *Evil Eye*, citado por los Service (1954, 214), según los minuciosos estudios de Cadogan, el concepto aparece en Caazapá y Yuty, y hasta en la llamada «zona sur» —que según nuestros autores sería culturalmente diferente—, es decir, en misiones, enumerando los pueblos de Santa María, Santa Rosa, San Ignacio, etc. Allí se le daría, además de los nombres de *Ohéo* o *Jeharu*, el de *Tupichúa*, «palabra que en guaraní clásico, significa espíritu familiar, es decir, el espíritu que acompaña a un hechicero o paje, ejecutando sus designios y, a veces, aconsejándole (Cadogan, 1956, 64).

Cadogan sugiere, en una nota, que se confronte la frase «espíritu familiar», en Drumond (1952-1953), y la palabra *Tupichúa*, en el clásico *Tesoro de la lengua guaraní*, del padre Antonio Ruiz de Montoya. En otro artículo, el mismo Cadogan (1965), sobre estudios bastante bien fundamentados levanta la hipótesis de que la creencia, en el pueblo paraguayo, es una forma disfrazada de una antigua hechicería guaraní.

La opinión de los Service de que la medicina folclórica paraguaya es íntegramente de origen europeo, dejando apenas una pequeña duda al decir: «Algunas contadas variedades de las hierbas empleadas posiblemente sean autóctonas, pero el concepto es típicamente europeo» (Service, 1954, 284), es también combatida por Cadogan, con muy buenas razones y hechos empíricos. Así, pone como ejemplo la ingente investigación en etnofarmacología y etnomedicina, llevada a cabo por el padre Franz Müller entre los mbyá-guaraní, paï-tavyterä y avá-chiripá y recuerda también su propio trabajo: *Síntesis de la medicina mbyá-guaraní*, publicado en América Indígena en 1949:

> Comparando estos nombres citados en dichos trabajos: *Vy'ajá* — productor de la felicidad; *memby rakú i ja* — productor de la fertilidad (en la mujer); *memby ve'y ja* — productor de la esterilidad (en la mujer); *poã pochy* — remedio furioso; *Tajy* (Tecoma ipe) — árbol de alma maligna, etc. De que este concepto data de la época precolombina y que no puede calificarse de préstamo, hallará numerosas pruebas el estudioso tanto en el clásico *Tesoro de la lengua guaraní* de Ruiz de Montoya como en los nombres de árboles y plantas del guaraní contemporáneo. En otras palabras, puede hablarse de similitud o paralelismo; y así como los autores afirman que esta creencia es un concepto típicamente europeo, el partidario *à outrance* del mito guaraní con igual derecho podría decir que es un concepto típicamente aborigen (ibídem, 1956, 64-65).

También sobre las afirmaciones de los Service (1954, 284 y 317) de que sólo algunos de los remedios pueden ser autóctonos y de que la gran mayoría de las plantas es usada en la medicina popular europea, Cadogan alega los datos encontrados en su investigación de campo, realizada para el Servicio Interamericano de Cooperación Agrícola y publicada en 1972 en el *Suplemento Antropológico.* Cadogan replica que los Service se basaron únicamente en los 34 nombres de enfermedades y 50 de plantas que figuran en el Apéndice de su libro, y estos nombres fueron recogidos exclusivamente en la zona de Tobatí. El antropólogo paraguayo, por el contrario, trabajó en distintos lugares de la región oriental, sobre todo en la misma «región nuclear» de los Service y, también, en Misiones, que para los antropólogos norteamericanos sería de cultura diferente a lo típicamente paraguayo. Y no encontró ninguna diferencia entre las creencias de las distintas áreas geográficas. Además, más de 100 nombres de enfermedades y 300 especies botánicas usadas en su tratamiento. Cuarenta de ellas figuran en *El Tesoro...* de Montoya, lo que demuestra, palpablemente, que son de origen precolombino. Y si se analizan las raíces guaraníes de los nombres que no se encuentran en Montoya, se consignan evidencias de conceptos enraizados en la cultura de las etnias sobrevivientes de la familia lingüística tupí-guaraní.

Para los Service, en la medicina popular, no se encuentran evidencias guaraníes ni en las supersticiones, ni en la mitología del folclore paraguayo (Service, 1954, 283-284). Por el contrario Cadogan (1950) había dicho: «El folklore paraguayo, pintoresca amalgama en la que, en íntima fusión con lo europeo, se conservan casi intactas las tradiciones autóctonas».

Los autores de *Tobatí...* dicen (1954, 245), por ejemplo, que el *Jasyjatere*, el duendecillo rubio, con el que nuestros mayores nos asustaban, para que no vagáramos durante las largas siestas paraguayas, es la transposición de la Midday Witch, la Bruja de la Siesta, de la Europa central, que como el duende paraguayo tiene un bastón de oro, silba y extravía a las personas en la selva. No obstante, Cadogan (1950) encuentra este duendecillo en la mitología mbyá-guaraní y posteriormente, entre los aché-guayakí (Cadogan, 1955), considerados por algunos como protoguaraní y por otros como los que poseen el más arcaico idioma de la familia lingüística tupí-guaraní. Así lo asevera Leonardo Manrique Castañeda, de acuerdo a un estudio glotocronológico realizado por él en los años 50 (comunicación personal).

Lo mismo parece que ocurre entre los caboclos del Brasil, según las referencias que sobre el tema del paralelismo y las similitudes da Francisco S. G. Schaden (1963).

Las falencias de la antropología paraguaya

Cadogan (1956, 66), con la prudencia que lo caracteriza, dice que mientras no se hagan exhaustivos estudios de la antropología social y del folclore paraguayo y se profundicen las investigaciones, no se podrá llegar a inclinar el fiel de la balanza hacia el mito guaraní o hacia el mito hispánico. Con relación a esto, tenemos que tomar en cuenta las opiniones del sabio Egon Schaden, uno de los mayores especialistas en cultura guaraní:

> E notorio que a cultura guaraní e o seu substrato biológico estão profusamente representados na atual população mestiça, mormente do Paraguai, tendo aí dado origem a uma cultura híbrida íbero-indígena sui generis, merecedora de cuidadosa análise antropológica sobretudo por causa de sua multiplicidade de aspectos, variando entre formas quase-tribais e rurais, de un lado, e culturas urbanas de acentuado caráter civilizatório, do outro (Schaden, 1974, 11).

Nosotros no hemos usado la prudencia de Cadogan y aventuramos atrevidas afirmaciones ya en 1969:

> El trabajo más extenso y serio realizado en una comunidad paraguaya, Tobatí, por los esposos Service, llega a conclusiones sumamente dudosas ya discutidas por Cadogan. Estas conclusiones son fruto del desconocimiento del idioma nativo por los investigadores y por aquello muy propio del campesino paraguayo: *Ambo hova tavy pe gríngope,* lo engañé a este gringo.
>
> .....
>
> Guiados por el prejuicio de que la cultura paraguaya es un transplante de la baja cultura española del siglo XVI, afirman la no existencia, a excepción hecha de la lengua, de todo rasgo indígena guaraní. Creemos, con Julian Steward, en la importancia de esta tesis sobre el mito guaraní entre los intelectuales paraguayos, que como él afirma debe ser estudiado en sus raíces. Pero el no haber podido estudiar la onomástica guaraní donde ella se encuentra; el haber encontrado sólo un apellido autóctono y no haber averiguado que a fines del siglo pasado, los encargados de las oficinas de Registro Civil inauguradas en los pueblos traducían al castellano los apellidos guaraníes para anotarlos en los libros, ni haber investigado los móviles de esta conducta; el haber hecho un estudio muy superficial del parentesco ceremonial, afinal y consanguíneo y sacar la conclusión que los pocos términos del parentesco guaraní que quedan, son sólo traducciones que hoy están cargadas de las connotaciones de los términos españoles equivalentes, invalidan en gran parte la tesis sustentada por los Service y reclaman nuevas investigaciones (Chase-Sardi, 1969, 39).
>
> .....
>
> La escasez de las pesquisas de campo nos hacen llegar a la conclusión que no hay tradición antropológica social. No existen trabajos estructurales sobre los grupos indígenas de la Región Oriental ni sobre los guaraníes del Chaco y mucho menos sobre la población criolla paraguaya (ibídem, 1969, 40).

Pero, no obstante, hay algunos trabajos sumamente buenos sobre los guaraní, como los de Métraux, por ejemplo, que son como islas en la gran laguna en blanco del mapa etnográfico paraguayo. Este autor, entre otras cosas, nos da el importante dato de las relaciones entre la cocina guaraní y la paraguaya. Según él, la última sería total herencia de la primera. Las comidas más populares eran las preparadas con maíz, como el chipa, torta o pan de maíz; *avati mbaipy,* potaje de maíz; *avati mimóio,* maíz hervido; *avati mbichy,* espiga de maíz tostada; *avati maimbe,* maíz desgranado y tostado, y *guaimi atukupe,* maíz machacado, envuelto en hojas y cocinado sobre las cenizas. Los guaraní tenían más de 12 fórmulas culinarias para el maíz, entre las cuales la más original era la que se preparaba envuel-

ta en una tacuara verde. La mandioca, su harina, los brotes de palmera. La carne, asada en la barbacoa o hervida en troncos verdes de tacuara, citadas por Métraux (1948, 81-82), nos dicen de la ingente cantidad de comidas guaraníes que heredó la cocina paraguaya. En una de las pocas cuestiones que difieren ambas es en el hecho de que hasta hace poco, la sal era despreciada por los guaraní, como elemento extranjerizante y nociva para la salud y, por lo tanto, para el alma. Aún hoy, los mbyá-guaraní salan sus comidas con la ceniza del *yvyra tanimbu* o *tanimbu yva* o *jukeri vusu* (*Machaerium angustifolium* o *M. aculeatum*).

De la larga lista del menú guaranítico, que nos trae el padre Franz Müller, damos, como comparación, solamente las elaboradas con el citado cereal, copiando un párrafo del famoso etnógrafo verbita:

> *Mbodjape* — pan de maíz, preparado con harina de maíz maduro previamente tostado. *Mbyta* (*chipa guasu; mbodjape-guasu*) — pan de maíz no maduro (*avati ky*) machacado. *Chipa caure* — pan de maíz de forma cilíndrica, cocido al asador. *Mbedju* — panqueques de maíz. *Avatiky* — maíz no maduro tostado sobre brasas. *Cai repotî* — harina de maíz cocida en cañitas de bambú. *Rora* — sémola de maíz embebida brevemente con grasa, sal y agua y luego hervida. *Mbaypy* — polenta. *Typyhû* — sopa de maíz chirle. *Hûitî piru* — harina de maíz tostada. *Mbaypy hê-ê* — harina de maíz adicionada a agua hirviente con miel. *Kiveve* — puré de zapallo con harina de maíz. *Caguedjy* — maíz hervido en lejía de ceniza. *Djopara* — maíz hervido junto con porotos. *Avati pichínga* — maíz asado en la sartén, sin grasa, para que reviente. Estas comidas son preparadas con los siguientes tipos de maíz: *Avati tacuá* (maíz de bambú), *Avati poñy* — maíz enano, *Avati apuá* — maíz de mazorca redonda, *Avati pichínga* — un tipo de maíz que, tostado, revienta. *Cagûi* — cerveza de maíz. El maíz machacado es hervido y luego es dejado fermentar. A fin de aumentar su fermentación las mujeres escupen en el fermento el *ca-á-tory* masticado (Müller, 1989, 71).

Como vemos, comparando el menú guaranítico con el folclórico paraguayo, éste es, como lo afirmaba Métraux, indudablemente heredado de aquél.

Métraux (1948, 82) también nos habla de las villas guaraníes fortificadas con doble empalizada y todo un sistema de trampas frente a ellas. Estas trampas estaban hechas bajo tierra y disimuladas con la vegetación circundante, donde al caer, el incauto atacante era inser-

tado en 'çpuntiagudas estacas. Observamos nosotros que el mismo sistema defensivo, derivado de las prácticas guerreras guaraníes, se usó en la guerra contra la Triple Alianza, sobre todo en la fortificación de la batalla de Curupayty. Esto puede comprobarse comparando los datos que trae Thompson (1869) con las descripciones de las fortificaciones de los guaraní que dan Staden (1962) y Schmidl (1962).

También en el hilado y en el tejido quedan rastros, en el Paraguay, de la manufactura indígena. Sabemos que entre los guaraní, tanto el hilado como el tejido se desarrollaron bajo la influencia arawak, los grandes transportadores de cultura. Aún hoy, entre los indígenas de la región oriental, se usa el tejido de algodón o de fibras de la bromeliácea *karaguatá* y de la palmera *mbokaja* (*Acrocomia totai*). El algodón se hila con el huso de madera y se teje en un telar vertical con urdimbre circular. Generalmente se usa el blanco solo, o con franjas rojas, marrones o negras y los colores alternados. Los tintes se fabrican con la corteza del *yvyra pyta* (*Peltophorum dubium*), el *katigua* (*Trichilia catigua*) y el *uruku* (*Bixa orellana*). La pieza de tejido se forma zurciendo las franjas con los diversos colores (Métraux, 1948, 84). Es decir, se procedía de manera muy análoga a los tejidos hechos por nuestras abuelas en el campo, durante el siglo pasado y bien entrado el presente, antes de la introducción de los tintes industriales. Y el famoso poncho de 60 listas, que aún se usa, es una directa derivación de este tipo de tejido y teñido, adaptado a las condiciones de las técnicas modernas.

Métraux (1948, 89) anota que la yerba mate es usada de la misma manera que entre la población paraguaya, en el mate frío o tereré y en el mate caliente. Y agrega que las mágicas propiedades que los antiguos guaraní atribuían a la yerba, por lo que solamente los chamanes la podían tomar, ya no se pueden rastrear más, pues hoy en día todos la toman. En esto, nosotros tenemos una pequeña duda, pues tendemos a creer que los guaraní históricos no conocían la bombilla, que posiblemente sería un invento netamente español, y tomaban la infusión como la maceración de la yerba mate, sorbiendo el líquido y filtrando las hojas y los palillos con los dientes. Esto lo hemos observado, múltiples veces, entre los guaraní de la región oriental del Paraguay, siempre que no tuviesen una bombilla a mano. También nos lo contó nuestro amigo Óscar Ferreiro, gran conocedor de la geografía y la cultura de las etnias del país.

Nuestra suposición, sin embargo, está contradicha por las autorizadas palabras del padre Müller, cuando dice: «Indispensable es en la vivienda indígena un recipiente para la preparación de agua hirviente para las varias veces en el día ingerida infusión del té del Paraguay, erróneamente nominado de acuerdo con el recipiente de calabaza del cual es sorbida con una bombilla. También este bello y sólido recipiente ha dejado su lugar a mercadería de hojalata europea» (Müller, 1989, 69).

Y en una nota al pie de página da la palabra guaraní *tacua-í*, correspondiente a la bombilla y dice: «Es el mismo cañito que el de la arriba descripta flauta de Pan en el capítulo "Instrumentos musicales"» (ibídem, nota 241).

Y en el capítulo «Estimulantes» agrega:

> El mate, como erróneamente se designa al té del Paraguay, es bebido casi en general también por los blancos solamente con la «bombilla» —un cañito de lata o plata con un pequeño coladorcito en su extremo inferior—. Los indígenas usan, en lugar de eso, casi siempre una cañita de bambú la que podría considerarse el precursor de las modernas bombillas. He leído, ya no recuerdo dónde, que la bombilla, es decir, la caña de sorber, ya está registrada entre los hallazgos cerámicos de las altas culturas precolombinas de los Andes. La civilización habría adoptado aquí, como en muchas otras, una costumbre indígena (ibídem, 101-102).

Sobre la elaboración de lo que llama «té del Paraguay» anota:

> La preparación es, en resumen, la siguiente: se le quita al árbol o arbusto las ramitas más pequeñas y se las sollama someramente y luego se las tuesta o seca lentamente sobre un armazón por encima del fuego. La gran industria ha mejorado este proceso, limitando a un mínimo el gusto a humo que le queda al té. El té seco es convertido en grueso polvo por medio del «aporreador». La gran industria usa, para este fin, molinos construidos expresamente (ibídem, 101).

Como vemos, en cuanto a la recolección, el corte y la preparación de la yerba, los métodos paraguayos apenas se distinguían de los guaraníes hasta principios de siglo.

La composición social y la estructura del poder

Para los guaraní históricos, es posible que la unidad social fuese la gran familia patrilineal extendida, compuesta, probablemente, por

los consanguíneos. Sesenta o más de ellas, en ciertos casos, vivían bajo un mismo techo en grandes chozas de forma rectangular. Cada comunidad tenía un jefe político; pero actualmente el poder está generalmente en la persona de un chamán. Los grandes líderes guaraníes que resistieron y se sublevaron contra los españoles, en las primeras épocas, poseían poderes divinos. Algunos de ellos ultrapasaban el área de su *Te'yi* o de su *Tekoha*, y llenaban con su influencia una gran zona. Un consejo de jefes y hombres adultos decidía las cuestiones legales y políticas de la comunidad o la región y designaba a los jefes guerreros que comandaban las operaciones bélicas (Métraux, 1948, 85-86).

Curt Unkel Nimuendajú (1978, 93) dice: «Antiguamente los guaraní no tenían otro dirigente que al paié». Y en la página siguiente afirma: «La libre sumisión a la teocracia de su jefe-paié era la única organización arraigada en el carácter y conceptos de estas tribus, que no se podía cambiar por ninguna otra».

Posiblemente en esto se base Métraux (1948, 85) para decir que la mayoría de los jefes apapokuva-guaraní fueron chamanes poderosos en su profesión y que habrían sido acreditados por sus dotes sobrenaturales y milagros, desempeñados en beneficio de sus pueblos.

La sucesión seguía la línea de la primogenitura, excepto en los casos en que hubiera algún hombre más fuerte y hábil en la familia. Además, cualquier hombre que mostrara un valor extraordinario en la guerra, podía convertirse en jefe. Pero, como dice Clastres (1968): «El jefe tiene un poder sin poder [...]. Jamás tiene la seguridad de que sus "órdenes" serán ejecutadas». Los que no estaban de acuerdo con su líder, tenían la plena libertad de separarse y formar otra comunidad.

Como lo explican Melià y los Grünberg (1976, 221), entre los paï-tavyterä actuales, las decisiones que están por encima de la familia extensa, se toman en el *Aty*, reunión de una comunidad, o en el *Aty Guasu*, reunión de varias o todas las comunidades de la etnia. Ellas pueden ser convocadas por cualquiera de los miembros de la comunidad o por algunos dirigentes de la etnia, respectivamente. Los asuntos que se tratan son los de sucesión o destitución de los cargos comunales, la constitución en tribunal para juzgar delitos y crímenes, para la defensa de sus tierras y la preparación de las ceremonias religiosas o las actividades económicas.

Transcribimos un largo parágrafo de estos autores, por considerarlo de suma utilidad para la comprensión del gobierno de todos los guaraní:

> El mecanismo para llegar a decisiones es muy diferente del nuestro, considerado «democrático». En todas las sociedades guaraníticas el proceso de decisión sigue el esquema siguiente: En presencia de un problema importante que afecta a la comunidad, a iniciativa de un hombre de prestigio se reúnen los jefes de familia y discuten exhaustivamente la cuestión. De ninguna manera se adopta resolución alguna y se abstiene igualmente de llevar las opiniones de los presentes a un denominador común. Con la discusión así iniciada se prosigue seguidamente de manera informal en el seno de las familias nucleares o extensas, en donde se trae a consideración lo enunciado por las distintas personas importantes, y cuáles propuestas de solución poseen las mayores probabilidades de ser llevadas a la práctica. Si con esto se llega ya a un acuerdo de opiniones, se adopta informalmente la decisión, y en el siguiente aty se la ratifica simplemente presentando todos los presentes las mismas propuestas de arreglo. Cada decisión se adopta por unanimidad, una victoria por mayoría de votos según patrones occidentales resulta impensable para los guaraní. Frecuentemente empero no se llega a una armonización de opiniones en el primer intento. En este caso se reinicia el proceso desde el principio, y en la segunda asamblea se exponen nuevamente propuestas de soluciones, donde se delinean ya con mayor precisión las alternativas principales. Nuevamente la resolución no es adoptada en la asamblea, sino de una manera informal con posterioridad a ella. Luego en la tercera reunión, ésta se vuelve obligatoria y oficial para todos por declaración conjunta. Si no obstante reiterados intentos no se llega a un acuerdo común, no se adopta resolución alguna, o bien, en una cuestión de vital importancia, se llega a una división de la comunidad en grupos separados autónomos, los cuales pueden nuevamente adoptar resoluciones unánimes entre ellos. Este sistema requiere mucho tiempo y en épocas críticas puede llevar a un fraccionamiento que provoque la incapacidad del grupo de actuar, pero por otra parte proporciona al individuo la mayor libertad posible de servir a su comunidad en conformidad con su conciencia y sus conocimientos. Es muy importante de tomar en cuenta este modelo para nuestro trabajo. Solamente entendiendo y siguiendo las reglas del ñe'ë jojá (hablar parejo) podremos participar en los procesos de decisión de los tekohá (ibídem, 1976, 221).

A esto habría que agregar lo anotado también por estos investigadores, sobre el hecho de que en la asamblea, tienen voz y voto todos los hombres iniciados en la ceremonia del *mitá pepy*, perfora-

ción del labio inferior y colocación del *tembeta* o labrete y las mujeres que hayan llegado a la menarquía (ibídem).

Queremos dar algunas de nuestras observaciones personales entre los paï-tavyterä, mbyá-guaraní y avá-guaraní o chiripá. Después de cada reunión, los hombres consultan con los miembros de la familia nuclear y en esta consulta, la que lleva la voz cantante es la esposa. La opinión familiar y, como dijimos, fundamentalmente la de la mujer, es la que el hombre expondrá en el próximo encuentro.

Por lo tanto, y resumiendo, las decisiones entre los guaraní no se toman por mayoría, como en la cultura occidental, sino por consenso. Y si no se llega a éste, o no se toca más el tema y se olvida o, en el caso de ser de importancia capital, el grupo se divide y se forman dos unanimidades distintas. El problema más grave que se presenta, en nuestros tiempos, es el hecho de que las comunidades han visto sumamente reducidos los espacios de sus respectivos hábitats. El grupo disidente no tiene lugar adonde ir. Debe convivir en el disenso, cuestión que, por estilo de vida, le es imposible. Además, nos surge la siguiente pregunta: ¿no heredamos de nuestros ancestros, los guaraní, el hecho de que en nuestra política criolla, en todos los partidos se sigue análogo esquema? Así hemos llegado a la atomización actual de partidos, movimientos, grupos y grupúsculos políticos. Se rechaza el sano disenso y se busca tercamente el consenso mutuo. Y si se llega irremediablemente a aquél, se conforman dos o más unanimidades recíproca e irrevocablemente enemistadas. El problema es serio y grave, pues si bien en la cultura guaraní funcionaba —parece que hoy ya no funciona— este modelo, para la institucionalización de una moderna democracia, dentro de los cánones ideales de nuestra cultura, es sumamente pernicioso.

La economía

Lo que Súsnik (1961) llama el «*ethos* del oguatá», el deseo incontenible de caminar, de migrar, de conquistar nuevas tierras, se asentaba sobre el sistema de roza de los guaraní, que empobrecía rápidamente la tierra de la floresta que quemaban y les obligaba a buscar nuevos lugares para el cultivo. Otra de las causas de este *ethos* de movilidad y de conquista era el deseo individual, de todo guerrero

guaraní, de obtener la posición social que sólo podían darle los adornos de metal que ostentaba con orgullo, producto de la rapiña guerrera. La guerra con la muerte de enemigos en combate y, sobre todo, la toma de prisioneros para la práctica del rito antropofágico, también era motivo de migraciones. El padre Melià me hizo notar (comunicación personal) la intensa movilidad espacial que existe entre los actuales campesinos paraguayos. Algunas veces, esta movilidad está justificada por causas reales, pero en muchas ocasiones, se apela al más baladí de los motivos.

La horticultura de los guaraní, como en los tiempos precolombinos, sigue siendo de roza. Los grandes árboles son volteados por los hombres, de tal manera que en su caída arrastren a los de menor tamaño. En el corte de las ramas, las mujeres ayudan a los hombres. Una vez seco el material se le prende fuego a la maleza. Después de que deje de arder la chamicera, con la ayuda de un palo puntiagudo —que tanto servía de arma ofensiva, como medio para alcanzar los frutos de los árboles de la selva, o para extraer los túberos comestibles de la tierra—, se hacían los hoyos entre las cenizas, en los cuales se depositaban las semillas. «Cada año se prepara un nuevo rozado, koyrä de 1/2 a 2 hectáreas por familia, especialmente para la planta del avatí morotï» (Melià y Grünberg, 1976, 207).

Como vemos en la agricultura campesina paraguaya lo único que se ha agregado es el arado, a cambio del palo cavador. Esto, por supuesto, hasta la década de los años cincuenta, en que entró, con fuerza el monocultivo, con uso de maquinarias y agroquímicos que, evidentemente, no están al alcance de los campesinos pobres, sino de los grandes terratenientes y las transnacionales. Pero, hay que reconocer que se produjeron grandes cambios durante el transcurso de la década de los años 80, dejándose de lado, por la propaganda y la imposición oficial, los cultivos de subsistencia, dedicándose casi plenamente a los comerciales.

La horticultura, entre los paï-tavyterä, suministra el 80 por ciento de la alimentación. Melià y los Grünberg dan un esquema, bastante útil, para comprender el calendario hortícola indígena que se asemeja al agrícola campesino (Melià y Grünberg, 1976, 207-208).

La recolección tiene una importancia práctica superior a la de la caza, según nuestras observaciones personales, pero esta tarea es de menor prestigio, a pesar de que la yerba, *ka'a* «es considerada tanto

como alimento, así como remedio de múltiple uso» (Melià y Grünberg, 1976, 209-210).

La caza, según los mismos estudiosos (ibídem, 1976, 206), presenta una disparidad entre el gran valor que le dan, en los comentarios y relatos alrededor del fogón y su poca monta como fuente alimentaria. De acuerdo con éstos, la cría de animales domésticos habría comenzado hace más o menos un siglo y medio (ibídem, 1976, 209).

La tierra, el agua, el aire y el sol son las cuatro cosas que no se pueden comprar ni vender, según las palabras de los sacerdotes y sabios de la etnia paï-tavyterä, son de común uso, están a discreción de todos. Se quejan y satirizan a los blancos que «sólo el sol aún no pudieron comprar ni vender». Sin embargo, los objetos adquiridos de la cultura occidental constituyen propiedad individual y los compran y venden de la misma manera que el paraguayo. No obstante, la reciprocidad generalizada hace que sea muy fácil, para cualquier paï-tavyterä, tomar en préstamo u obsequio, sin ningún tipo de retribución inmediata, cualquiera de estos objetos de otro coaldeano. Pero tendrá la íntima convicción de que el favor será retribuido en cualquier momento, tarde o temprano. Hay un verdadero «comunismo primitivo» entre los guaraní. Como lo explican Melià y los Grünberg (1976, 211-213): «Si un paï entra en un *tekoha* ajeno para vivir allá, se lo comunica al *tekoaruvicha* (sacerdote-jefe) y le indica, más o menos, el lugar que ha previsto para casa y chacra. Si no hay un problema social muy grave (por ejemplo conflicto con otro *tapicha*), el nuevo poblador asume su derecho divino de cultivar la tierra en el *tekoha* elegido y sus mejoras se consideran su propiedad (*imba'e*) indefinidamente.»

El trabajo en la chacra, la construcción de la choza, etc., es además, casi siempre, colectivo y llamado *mba'e pepy*. Tiene mucha semejanza con la «minga» criolla, también llamada *jopói* y, en el Brasil, *puxirão* o *mutirão*, que derivan de palabras que figuran en el *Tesoro...* de Montoya. Hay una colectivización que alcanza, entre los paï-tavyterä, a todos los miembros del *tekoha*. Existen ciertas restricciones, pues algunos cultivos, el producto de la caza y de la pesca, así como el de la recolección, llegan sólo a distribuirse entre los miembros de la familia extensa (Melià y Grünberg, 1976, 214).

En el trabajo de Grünberg, firmado con un seudónimo (Monteverde, 1972), se dan, como su título lo dice, los *Aportes Indígenas al Problema Rural del Paraguay*, que sería largo relatar aquí. Sin embargo, notamos que este investigador resalta más las diferencias que las semejanzas. Nosotros nos inclinamos más a distinguir las analogías y derivaciones de la economía rural desde sus fuentes guaraníes. Sin embargo, nos parece utilísimo citar las conclusiones que da en otro trabajo suyo (Grünberg, 1975, 38-39):

> Resumiendo podemos constatar, que en el caso de los campesinos paraguayos criollos (koyguá) se trata de una «economía de subsistencia» en un régimen en el cual las unidades de producción y consumo mayormente son idénticas y la circulación es mercantil. En el caso de los paï-tavyterä (en su forma tradicional), se trata de una «economía de subsistencia» en la cual las unidades de producción y consumo son idénticas y parcialmente colectivas y con circulación mercantil muy reducida. La diferencia entre ambos modelos no existe en los medios de producción (tierra, herramientas), en la división del trabajo, en las formas de cooperación (minga, mba'e pepy, jopói) o en las relaciones de intercambio externo de los productos y servicios (changa), sino en los conceptos de propiedad y relaciones de poder distintas.

El intercambio de símbolos

Como lo explica Pierre Clastres (1968), siguiendo a su maestro Claude Lévi-Strauss, la cultura es intercambio. En primer término es trueque de objetos materiales, especialmente de comida. En segundo es canje de mujeres (¡qué machismo!). Y en último es intercambio de símbolos: las acciones, las actitudes del cuerpo, los gestos y, fundamentalmente, las palabras. A esto hay que sumarle el hecho de que todo intercambio de cosas, todo intercambio sexual, está cargado de connotaciones simbólicas.

La reciprocidad generalizada, en la gran mayoría de las culturas indígenas, hacía que los guaraní tuvieran como un deber darlo todo al primer ruego, pedido o requerimiento. Comida, instrumentos o adornos, pasaban de mano en mano en vueltas interminables, sin que esto contradijera el «derecho de propiedad» que tenía —más tendiendo hacia el prestigio que hacia la realidad— sobre ellos el que los había recolectado, cazado o manufacturado.

En el intercambio sexual, entre los aché-guayakí, se establecen verdaderas alianzas entre las hordas. Hay una coexistencia simultánea de poliandria y poliginia. Pero aquí podríamos decir que se inclina más al «intercambio de hombres» que al de mujeres. Uno de los múltiples motivos por los que nos repugna la machista expresión lévi-straussniana «intercambio de mujeres»; pues, como lo hace notar Súsnik (1983, 83): «La vida sentimental y conyugal es dominada esencialmente por la mujer».

Entre los paï-tavyterä, el varón se queda en general en la casa de los suegros, viviendo con ellos. Al tener el primer hijo, se independiza y se traslada a su propia casa. Pero en algunos casos, sobre todo cuando la esposa es huérfana o los padres del marido son de extraordinario prestigio, la pareja permanece en casa de éstos (Melià y Grünberg, 1976, 220). Por lo que, también en este caso, no siempre hay «intercambio de mujeres».

Apoyándose en Montoya, con relación a los guayrá y a los tapé, Súsnik (1983, 84) comenta algo que sí daría pábulo al mentado «intercambio de mujeres»: «La poliginia caracterizaba a todos los jefes aldeanos; su proyección social era importante; una mujer cosignificaba "lote, fuego, hamaca, prole"; por otra parte, los jefes aldeanos podían mantener una sólida alianza con toda la parentela de las mujeres, éstas quedando en sus *te'yi* originarios o ya viviendo en el *teko'a* de sus maridos».

Pero aquí mismo, como vemos, la residencia, por lo menos pasajera, podía ser matrilocal, y es así que la citada autora remarca: «Siempre se pretendía la residencia uxorilocal, lo que aumentaba la potencialidad socioeconómica de los antiguos *te'yi*» (ibídem).

En cuanto a la constitución de la familia campesina paraguaya, el caso más común, y que se ha comentado muchísimo en la literatura sociológica y folclórica, es el de una mujer viviendo con los hijos concebidos de varios concubinos sucesivos. Esta mujer hace el papel de madre y padre de su prole, cultivando su parcela, muchas veces como ocupante clandestina de grandes latifundios. En el cinturón marginal del Gran Asunción, la situación familiar es semejante, con la diferencia de que la agricultura es reemplazada por los conchabos domésticos, como el lavado y planchado y la cocina de fritangas para su venta en las calles de la ciudad. En este tipo de familia, así como el concubino es el que se arrima a la casa, junto a la

madre, las hijas también arriman a sus amancebados, de manera momentánea o permanente. La familia se presenta uxorilocal, como entre los guaraní, y más aún, matrifocal. Esto no excluye el hecho de que también exista, en menor medida, y sobre todo entre las familias más acomodadas —los *mboriahu rygüata porä*, pobres satisfechos—, la virilocalidad, generalmente en los matrimonios realizados de acuerdo con el ritual religioso, o incluso la neolocalidad. La poliginia se da de hecho, sobre todo en este tipo de matrimonios formales, pues el varón, además de la esposa legítima, mantiene en casas separadas, a las amantes que le permite su situación económica, y esto, generalmente, es tolerado por la esposa, como «cosa de hombres». Éstas son estimaciones provisorias, de acuerdo a una prospección realizada en puntos claves de la campaña y la capital, en las décadas de los años cincuenta y sesenta; pero, evidentemente tienen que ser objeto de acabadas investigaciones.

En cuanto al intercambio de símbolos, sobre todo de símbolos lingüísticos, podemos decir que era intenso y profuso entre todos los guaraní. No solamente la posición de jefe podía obtenerse con el arte de la oratoria, ya que nadie tenía poder de coerción sobre nadie, sino también la misma lengua se constituía en el centro, la médula, la espina dorsal de la cultura. Esto fue cambiando ante las derrotas frente a la superioridad técnica del invasor blanco, tal es así que: «La superioridad etnocéntrica de "cultura-lengua" de los Tupí-guaraní, antiguamente tan agresiva e impositiva, volvióse aislacionista y defensiva» (Súsnik, 1975, 122).

Lo dice Montoya (1892, 68) y lo cita Súsnik (1975, 126) que la virtud más grande de los caciques guaraníes era su elocuencia, pues «con ella agregaban gente y vasallos» y le permitían a «sus plebeyos hacerles roza, sembrar y coger mieses, hacerles casas, y darles a sus hijas cuando ellos las apetecen».

Pero lo que hay que comprender, por encima de estas palabras prejuiciosas del misionero jesuita, es que, por el deber de la reciprocidad, el cacique, paralelamente, estaba obligado a proporcionarles alimentos, ofrecerles banquetes y embriagarlos con el *kagüi*, la chicha o cerveza de maíz que corría a raudales en las ceremonias organizadas por estos jefes. La ayuda que significaba tener *mboja*, seguidores —y no vasallos como afirma el misionero— y el honor de ser anfitrión de tan numerosa gente, recompensaba ampliamente al líder y elevaba su posición social.

A estas consideraciones hay que agregar que los guaraní, cuando reducían al vasallaje a otros pueblos no guaraníes, como en el caso de los chiriguano sobre los chané-arawak, lo primero que imponían era la adopción del idioma guaraní. Es por ello por lo que había tantos pueblos que pertenecían a la familia lingüística ge —por ejemplo en la región oriental del Paraguay los ingaín, y guayaná, llamados por los guaraní, *Yvyrajára* y por los conquistadores «indios camperos»—, que fueron totalmente guaranizados.

El clientelismo establecido entre el caudillo político del Paraguay actual y sus seguidores, se asemeja mucho al *mboja* de los guaraní. El cliente, a pesar de que a veces tiene algunas de sus características, no es un siervo, sino un seguidor. El idioma vernáculo es puente entre los comunicados oficiales o políticos y el pueblo, a través del caudillo, que traduce a la lengua guaraní y los interpreta para sus clientes. E incluso, ni siquiera las mejores alocuciones en guaraní de la radio oficial son aceptadas, antes de escuchar la interpretación del caudillo, como nos lo advirtiera Ramiro Domínguez (comunicación personal).

Es importante, para un estudio pleno del intercambio de símbolos en la cultura guaraní, lo anotado por Súsnik (1975, 121-122) con relación a la ideología de esta etnia. Aquí ella no toma la palabra ideología en su acepción de falsa conciencia, sino de toda la superestructura mental. Y encuentra en ésta tres rasgos básicos elementales: la movilidad estimulada y estimulante del *oguata* migratorio, expansivo y dispersivo; el *teko-kavi*, la vida con la chicha de maíz como símbolo de la abundancia económica en las nuevas tierras ocupadas, siempre con expectativa y volición conscientes; y el *yvy marä'ëy* que fundamentalmente interpretaba una búsqueda del mítico tamoi-abuelo, en son de una respuesta positiva frente a las circunstancias de una mutación adversa.

Y unas páginas más adelante dice textualmente:

> El antiguo oguatá migratorio y dispersivo conjugaba dos aspectos: guerrero y shamánico, siendo esencialmente los shamanes que «garantizaban» —por medio de sus "tupichúa-espíritus familiares»— el éxito en la empresa en búsqueda de tierra fértil y por ende, de verdadera ocupación de las zonas que significaban la seguridad subsistencial y vivencial; los «karaí-shamanes» se convertían así en verdaderos impulsores del ideal antropodinámico de los tupí-guaraníes. La «tierra sin mal», «yvy ma-

> ra'ëy», de los tiempos del oguatá dispersivo, era una meta real y concreta, una verdadera expectación de la «vida», del aguiyé y de «la abundancia» (Súsnik, 1975, 141).

Es decir, que una «tierra prometida», llena de abundancia, a consecuencia de la «mutación adversa» que para ellos constituía la conquista y la colonización española se convirtió en un «paraíso». Lo que hizo que la «tierra sin males» se volviera, cada vez más, un edén, que si bien estaba, para muchos grupos sobre la tierra, allende el mar, se alcanzaba con la danza, el canto y la oración, que hacían que el cuerpo se volviera más liviano que el aire y permitía volar hasta el lugar donde se encontraba la inmortalidad y la eterna felicidad en cuerpo y alma. Con esto coinciden los últimos estudios del padre Bartomeu Melià (1987). Supone él que, en tiempos prehistóricos, el *yvy marae'ÿva*, era nada más que la buena tierra, fértil, con frondosa vegetación llena de animales silvestres, manantiales, arroyos y ríos con abundante pesca.

Pero no estamos aquí para estudiar la evolución y la aculturación religiosa de los guaraní. Ya ello fue hecho, magistralmente, por Egon Schaden en 38 brillantes páginas de su magnífico libro *Aculturação Indígena* (1964, 103-140). Lo que nos interesa comprender es que el milenarismo en que entraron progresivamente los guaraní, les ha llevado a poner, junto a la lengua, en el corazón, en el meollo de su cultura, su religión. Esto lo expresa Egon Schaden con muy bellas palabras diciendo:

> En la superficie de la tierra no hay, por cierto, un pueblo o tribu a la que mejor se aplique que al guaraní la palabra evangélica: «Mi Reino no es de este mundo...» Deseos de prosperidad económica, ambiciones políticas o cualquier otra aspiración terrena, poco significan para él y no le preocupan. Su ideal de cultura es de otro orden: es la vivencia mística de la divinidad... Y como las aves del cielo, que no siembran ni cosechan, ni recogen en graneros, el guaraní va viviendo su vida sin preocuparse por las necesidades económicas que por ventura le puedan sobrevenir (Schaden, 1952, 398).

Así como para los guaraní todo, la tierra, el trabajo, la economía, está impregnado de religiosidad, también para el campesino actual, su descendiente mestizo, todo tiene una dimensión religiosa.

Además, para nuestro tema de la influencia cultural guaraní en la cotidianeidad campesina, tenemos que observar que el *ethos* del

oguata, ese *ethos* caminante, del cual nos habla Súsnik, está presente y vivo en la cultura paraguaya. Es verdad que tras él están las inmediatas causas económicas de la búsqueda de nuevas tierras, ante el cansancio de las viejas por la agricultura de roza. Es verdad que la migración hacia la Argentina y el Brasil es en busca de nuevos horizontes económicos, además de la falta de libertades y las persecuciones políticas. Pero, como se señaló múltiples veces, eso no lo explica todo. Hay causas más profundas que aún no han sido estudiadas y requieren nuevas y completas investigaciones. Y sin querer fungir de profetas aventuramos que, así como tras el milenarismo guaraní, Súsnik y Melià encuentran causas económicas, tras las causas económicas del *oguata* campesino actual, haya otras que transmiten la savia cultural, de las raíces guaraníes a las ramas del Paraguay actual.

Capítulo X

SITUACIÓN DE FRICCIÓN INTERÉTNICA

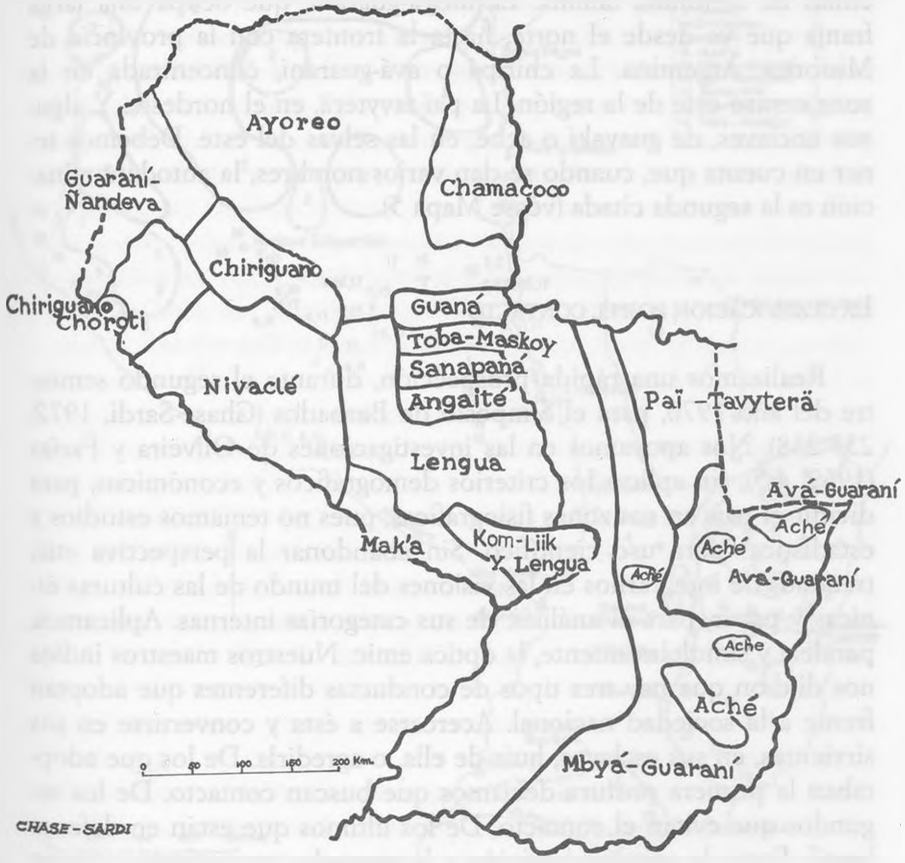
Intento de clasificación de las etnias

Se ha querido clasificar a los indígenas del país con varios criterios distintos: el del entronque de las etnias con las migraciones que llegaron al Paraguay prehistórico, el de la raza, el criterio ergológico, el de los módulos subsistenciales, el lingüístico y el del contacto. El primero de ellos está basado en datos lingüísticos, raciales y culturales, que muchas veces no pasan de las conjeturas. El racial no puede ser usado porque los raciólogos no se han puesto de acuerdo. Sus clasificaciones se multiplican *ad infinitum*; además del desprestigio que después del nazismo ha adquirido el oscuro concepto de raza. El criterio ergológico ha sido, generalmente, el de la técnica lítica. Pero, ¿cómo podríamos encasillar con él a pueblos que viven en hábitats donde en 300 kilómetros no hay un solo pedazo de piedra? Las formas de obtener el alimento tampoco sirven. Hay etnias que practican, por igual, desde la recolección, la pesca y la caza, hasta la horticultura y la cría de animales. El criterio lingüístico es el más claro, aunque existen, en el área y el tiempo que nos toca describir, sobre todo en la zona de los ingenios tanineros del Chaco, una deslengualización, con adopción de un mal guaraní *jopara* paraguayo en cinco etnias de la familia lingüística maskoy. El último criterio, el del contacto, es muy útil, con la condición de que sea tomado, sincrónicamente, en un momento determinado, pues está en permanente fluctuación y cambio.

La clasificación lingüística

Intentaremos hacer una somera clasificación, con el criterio lingüístico, de los pueblos indígenas que ocupan el actual territorio de la nación paraguaya. Tomaremos en cuenta solamente a las etnias que sobrevivieron, después de la guerra del Chaco, al continuo etno y genocidio a que estuvieron expuestas desde la Conquista y la Colonia; pero, en forma progresivamente acentuada, desde la Independencia hasta nuestros días. Como se notará, comparando estas líneas con las escritas, en la primera parte, por Branislava Súsnik, varias familias lingüísticas y, sobre todo, etnias enteras han desaparecido. Su ubicación en el Mapa 5 está relacionada, casi estrictamente, con el período que ocupa los 30 años posteriores al citado conflicto bélico. Tampoco hay que tomar las líneas demarcatorias de las fronteras inter-étnicas como precisas, pues ellas, en casi todos los casos, se traslapan.

En el norte y nordeste del Chaco paraguayo, está el hábitat de la familia lingüística zamuco, con dos etnias, la moro o ayoreo y la chamacoco o yshyr. En el centro-este, la familia lingüística maskoy, con cinco etnias: la lengua o eenthlit; la guaná o, según Métraux (1946, 226), kaskiha; la toba-maskoy o enenlhit; la sanapaná, kilyamok o saapang, y la angaité o enslet. En una región que abarca casi toda la margen del Pilcomayo y se introduce hacia el nordeste, están las tres etnias de la familia lingüística mataco-mataguayo. La choroti o yofuasha —llamada por los paraguayos, a la parcialidad de la margen derecha, eclenjui, y a la de la izquierda, manjui—. La conocida, en la literatura etnográfica, con el nombre de ashluslay o nivaclé, denominada por los criollos chulupí, desde el centro del Chaco hasta el Pilcomayo. Y la mak'a, en el bajo Pilcomayo, entre este río y el Confuso. En los últimos tiempos, una de sus aldeas está ubicada en la periferia de Asunción. La familia lingüística guaycurú, tiene una sola etnia en Paraguay. Está en la zona del río Confuso y, en la región oriental, en las cercanías de Puerto Rosario. Es la llamada toba o kom-liik, denominada por Súsnik (1962), emok-toba y por Belaieff (1941, 48-49), toba-lengua. Una de sus parcialidades, muy mestizada con los lengua. La familia lingüística tupí-guaraní tiene dos etnias en el Chaco. La tapieté o guaraní-ñandeva, en el extremo oeste, y la chiriguano o mbyá-guaraní, en el centro, también llamada, vulgar-



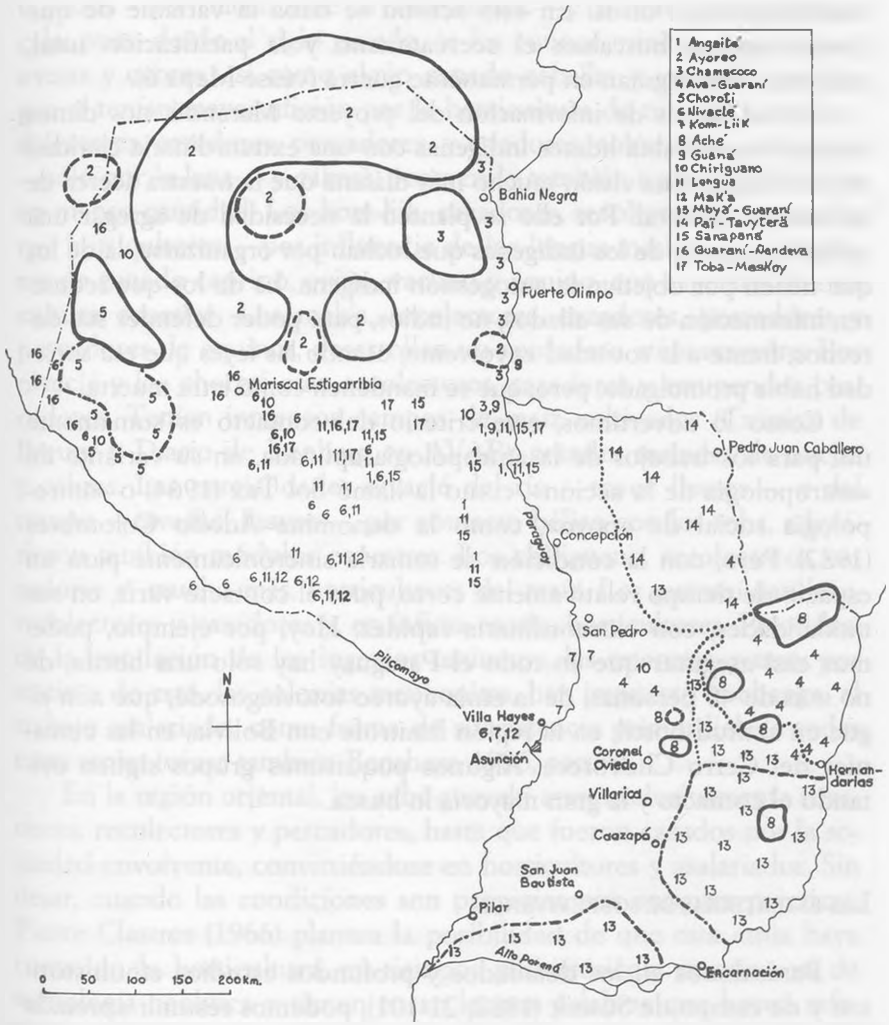
Mapa 5. Ubicación de las etnias indígenas del Paraguay por criterio lingüístico.

mente, guarayo o guaraní-occidental. A ésta, autodenominada mbyá-guaraní, no hay que confundirla con la del mismo nombre de la región oriental.

Pasando a esta última región tenemos solamente en ella a cuatro etnias de la última familia. La mbyá-guaraní, que ocupa una larga franja que va desde el norte, hasta la frontera con la provincia de Misiones, Argentina. La chiripá o avá-guaraní, concentrada en la zona centro este de la región. La paï-tavyterä, en el nordeste. Y algunos enclaves, de guayakí o aché, en las selvas del este. Debemos tener en cuenta que, cuando se dan varios nombres, la autodenominación es la segunda citada (véase Mapa 5).

La clasificación por el contacto

Realizamos una rápida prospección, durante el segundo semestre del año 1970, para el Simposio de Barbados (Chase-Sardi, 1972, 237-238). Nos apoyamos en las investigaciones de Oliveira y Farías (1969, 4-5), sin aplicar los criterios demográficos y económicos, para dividir el país en sus zonas fisiográficas, pues no teníamos estudios y estadísticas para uso científico. Sin abandonar la perspectiva etic, tratamos de integrarnos en las visiones del mundo de las culturas étnicas y partir, para el análisis, de sus categorías internas. Aplicamos, paralela y simultáneamente, la óptica emic. Nuestros maestros indios nos dijeron que hay tres tipos de conductas diferentes que adoptan frente a la sociedad nacional. Acercarse a ésta y convertirse en sus sirvientes, en sus esclavos; huir de ella, o agredirla. De los que adoptaban la primera postura decíamos que buscan contacto. De los segundos que evitan el contacto. De los últimos que están en defensa hostil. Entre la primera posición y la segunda, encontramos una en la cual las etnias se dividían, por distintas causas. Había comunidades e, incluso, parcialidades enteras, que buscaban el contacto con la sociedad envolvente y otras que huían de ella. Se daba el caso de rupturas generacionales, en las que los viejos rechazaban el contacto y los jóvenes lo buscaban ansiosamente. Entre la primera y la tercera, hallamos otra. Algunos grupos de determinadas etnias hostiles aceptaban el ofrecimiento de contacto con ciertos sectores de la sociedad nacional; misioneros, por ejemplo. Pero seguían manteniendo



——— defensa hostil.

—·—·— posición intermedia entre defensa hostil y busca de contacto.

los números no rodeados por líneas, corresponden a las etnias que están en la posición de busca de contacto.

. . . . . posición intermedia entre busca de contacto y evitando contacto.

—··—··— evitan contacto.

Mapa 6. Ubicación de las etnias y comunidades por el criterio del contacto.

hostilidades con otros. En esta actitud se daba la variable de que hordas enteras buscaban el acercamiento y la pacificación total, mientras otras seguían en permanente guerra (véase Mapa 6).

En los cursos de información del proyecto Marandú, nos dimos cuenta de que había líderes indígenas con una extraordinaria claridad mental. Tenían una visión mucho más diáfana que la nuestra acerca de la situación general. Por ello se planteó la necesidad de agregar una posición más. La de los indígenas que luchan por organizarse; la de los que tienen por objetivo la autogestión indígena. La de los que requieren información de sus aliados, no indios, para poder defender sus derechos, frente a la sociedad envolvente, usando las leyes que esa sociedad había promulgado; pero, que se mantienen como letra muerta.

Como lo advertimos, este criterio del contacto es sumamente útil para los trabajos de la antropología aplicada, en su variante de «antropología de la acción», como la llamó Sol Tax (1964) o «antropología social de apoyo», como la denomina Adolfo Colombres (1982). Pero, con la condición de tomarla sincrónicamente para un espacio de tiempo relativamente corto, pues el contacto varía, en sus modalidades, con extraordinaria rapidez. Hoy, por ejemplo, podemos casi asegurar que en todo el Paraguay hay sólo una horda, de no más de 40 personas, de la etnia ayoreo totoviegosode, que aún sigue en actitud hostil, en la región limítrofe con Bolivia, en las cercanías del Cerro Chovoreca. Algunos poquísimos grupos siguen evitando el contacto y la gran mayoría lo busca.

Las estrategias de sobrevivencia

Basándonos en los detallados y profundos estudios etnohistóricos y de campo de Súsnik (1982, 21-101), podemos resumir apretada y fragmentariamente las estrategias de sobrevivencia de los indios del Paraguay. Comenzando por el norte del Chaco, tenemos a los ayoreo que son recolectores y cazadores, con un tipo muy sencillo de horticultura itinerante. Los chamacoco, recolectores, cazadores y pescadores; comenzaron a practicar, en mínima escala, la horticultura desde los años cincuenta en adelante desde la primera permanencia de Súsnik con ellos (comunicación personal). Los guaná, tobamaskoy, sanapaná y angaité, recolectores, cazadores, pescadores, hor-

ticultores —por influencia de los chané-arawak— y criadores, en pequeña escala; pues, desde el siglo pasado, se les conoce mínimas majadas de ovejas y cabras, así como algún ganado caballar y vacuno. Los lengua sí tenían mayor afición por la horticultura de túberos y eran recolectores, cazadores, pescadores, y criadores, sobre todo, de ovejas —sólo por la lana— y cabras, poseyendo también equinos y vacunos en menor cantidad. Los kom-liik, cazadores, recolectores y pescadores; horticultores —por influencia de los lengua-maskoy—, y criadores de ganado caprino, ovino, vacuno y equino, con aspectos de una cultura ecuestre. Los mak'a, recolectores, cazadores, pescadores y poseedores de equinos, desarrollan un verdadero *ethos* ecuestre. Los nivaclé y los choroti eran recolectores, cazadores y estupendos pescadores. Tenían inmensos campos de maíz cultivados (Crónica de Breuer y Diario de Isenberg en AVAP); grandes majadas de ovejas y cabras. Las parcialidades nivaclé del río —tovoc lhavos—, y del campo —tavashái lhavos—, por contacto bélico con los toba, adquirieron también módulos ecuestres. Los chiriguano, recolectores, cazadores y, mucho más, horticultores del maíz. Los guaraní-ñandeva, recolectores y cazadores y, en ínfima escala, horticultores. Pero, desde la instalación de los ingenios tanineros, las estancias y muy por encima de esto, las colonias mennonitas, han impuesto la changa, el trabajo asalariado, como forma de subsistencia primordial de todas estas etnias (véase también Renshaw, 1986, *passim*).

En la región oriental, los aché-guayakí eran exclusivamente cazadores, recolectores y pescadores, hasta que fueron cazados por la sociedad envolvente, convirtiéndose en horticultores y asalariados. Sin dejar, cuando las condiciones son propicias, sus antiguas prácticas. Pierre Clastres (1966) plantea la posibilidad de que esta etnia haya conocido la horticultura, en tiempos prehistóricos, ya que son de tecnología neolítica y tienen en su lengua palabras que hacen referencia a la horticultura y la navegación. En cuanto a los paï-tavyterä y los avá-guaraní son, principalmente, horticultores y ocasionalmente recolectores, cazadores y pescadores, dedicando gran parte de su tiempo a la changa. Richard Reed (1989, 187-189), en la comunidad que él estudió, de esta última etnia, asegura que el tiempo que ocupa el trabajo asalariado es el 44,43 por ciento del total de labor. También afirma (1989, 182) que el conchabo enriquece sus posibilidades de ingreso, pues «los ciclos laborales de los dos sistemas (el

asalariado y el tradicional) no entran necesariamente en conflicto». Los misioneros del Verbo Divino y los trabajadores de campo del proyecto Guaraní (comunicación personal) y nosotros encontramos que, justamente, la época en que los indígenas más tendrían que dedicarse a sus cultivos es la de mayor oferta de empleo extra predial (Chase-Sardi, 1992, 36-37). En cuanto a los mbyá-guaraní, podemos aducir que cada día abandonan más sus trabajos tradicionales, de recolección, caza, pesca y cultivo, y se dedican a la changa. Tal vez ello se deba al hecho de ser la etnia que menos tierra posee, en la región oriental, y la que más persecuciones y desalojos ha sufrido en los últimos tiempos.

El aspecto demográfico

En los últimos años, se hicieron muchas estimaciones de la población indígena del Paraguay. Algunas de ellas son las de Borgognon (1968), Chase-Sardi (1972), Bejarano (1977), Mayer y Masferrer (1978), Asociación de Parcialidades Indígenas (Prospección Demográfica, 1978, AAPI), Equipo Nacional de Misiones (ENM) de la Conferencia Episcopal Paraguaya (Estimación Demográfica, 1988, AENM) y Chase-Sardi y otros (1990). Además, en el año 1981 se ha publicado el censo del INDI. No pudo llegar a todas las comunidades indígenas y respetó a aquellas que no querían censarse. En los cuadros siguientes damos el censo del INDI y la última prospección de Chase-Sardi, poniendo en colunnas las etnias de las mismas familias lingüísticas.

Como podemos notar a primera vista, no son muy exactos, ni el Censo del INDI, por las razones ya expuestas, ni nuestra prospección, porque muchas veces personas de una etnia viven en comunidades de otra y no dan su origen, como en el caso de los guaná. Además, estimamos que no hemos llegado al 25 por ciento de las comunidades existentes. Por ello creemos que la cantidad total de indígenas, en números redondos, está entre la cifra dada por el ENM, 70.000 y los 100.000 considerados por la API.

CENSO DEL INDI - 1981				
Tupí-Guaraní	Mataco	Maskoy	Zamuco	Guaycurú
Avá-Guaraní 4.500	Choroti 319	Angaité 2.060	Ayoreo 1.120	Kom-Liik 572
Aché-Guayakí 377	Nivaclé 6.667	Guaná 383	Chamacoco 963	
Chiriguano 1.464	Mak'a 608	Lengua 8.121		
Mbyá-Guaraní 2.460	Mataco 5	Sanapaná 1.794		
Paï-Tavyterä 4.986		Toba-Maskoy 1.280		
Guaraní-Ñandeva 1.024				
14,811	7.599	13.638	2.083	572
Total				38.703

PROSPECCIÓN DE CHASE-SARDI, de 1985 a 1990				
Tupí-Guaraní	Mataco	Maskoy	Zamuco	Guaycurú
Avá-Guaraní 8.162	Choroti 350	Angaité 760	Ayoreo 1.615	Kom-Liik 906
Aché-Guayakí 643	Nivaclé 8.563	Guaná 150	Chamacoco 1.050	
Chiriguano 1.707	Mak'a 865	Lengua 8.755		
Mbyá-Guaraní 12.008		Sanapaná 661		
Paï-Tavyterä 7.927		Toba-Maskoy 2.220		
Guaraní-Ñandeva 1.615				
32.062	9.778	12.546	2.665	906
Total				57.957

Capítulo XI

INFLUENCIAS DE LA ORIENTACIÓN DE BARBADOS

Durante el XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, en Lima, el Programa para Combatir el Racismo del Consejo Mundial de Iglesias y la Universidad de Berna, eligió a un grupo de antropólogos para el Simposio sobre Fricción Inter-Étnica en América del Sur. La reunión se efectuó en la Universidad de las Indias Occidentales, en Barbados, del 25 al 30 de enero de 1971. De allí salió un libro con ponencias sobre las zonas no andinas del continente (Grünberg, 1972) y la conocida Declaración de Barbados, publicada originalmente por IWGIA (1971). Esta declaración responsabiliza a los estados de la defensa de los derechos humanos de los indígenas, y exige la liquidación de las relaciones coloniales internas y externas. A las iglesias y misiones religiosas acusa por la evangelización connivente con el etnocidio y el genocidio y demanda su terminación. Imputa a la antropología el haber racionalizado y justificado la dominación colonial y la compromete en la lucha de liberación de los pueblos indios. Finalmente, propone que las etnias tomen el protagonismo de su gestión liberadora.

La Declaración de Barbados produjo reacciones encontradas. Los gobiernos dictatoriales la acusaron de panfleto incitatorio a los movimientos guerrilleros. Los misioneros recibieron un toque de atención y, los más conscientes, percibieron los fracasos de sus buenas intenciones. Los antropólogos que se sentían incómodos en su torre de márfil académica, pretendieron «volver del revés» a su ciencia. Y de agente de dominación se esforzaron en hacerla palanca para la autogestión indígena. Los indígenas, aún no aliena-

dos, buscaron aliados entre los científicos sociales y los misioneros, para el fortalecimiento de su batalla liberadora.

Creación del proyecto Marandú

En el Foro sobre el Medio Ambiente Humano, reunido por las Naciones Unidas en Estocolmo, en 1972, un grupo de fundaciones escandinavas invitó a cinco asistentes, para que propusieran proyectos en las áreas de las ciencias sociales. Leímos el primer esbozo del proyecto Marandú que proponía concienciar a la sociedad nacional sobre la deprimente situación de las etnias nativas; informar a éstas en lo tocante a las leyes paraguayas que podían usar para la defensa de sus derechos y las modalidades de la sociedad y la cultura contra la que se enfrentaban; así como darles posibilidades materiales para que se reúnan, discutan y se organicen. Nuestros interlocutores, los científicos escandinavos, preguntaron que «en qué ayuda eso a la ciencia pura». Contestamos que «no consideramos ciencia a una que no está al servicio del ser humano». El secretario del International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), doctor Peter Aaby, comprendió nuestra posición y nos tendió la mano generosa de su ONG.

El Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica desarrolló el proyecto Marandú, que impuso la idea del absoluto respeto que la sociedad envolvente debe tener hacia la autogestión indígena y desembocó en la primera organización propiamente indígena, la Asociación de Parcialidades Indígenas. Tuvimos la ayuda invalorable del padre Bartomeu Melià y el colombiano Clemente Forero, en la delineación y planificación teórica; en la implementación del trabajo de campo, a Marilyn Rehnfeldt y Nilda Jara. Las tareas audiovisuales estuvieron a cargo del conocido cineasta español, Ángel Llorente, con la asistencia de Jorge Roux. Y en la elaboración y puesta en escena de los *skechts* teatrales, Antonio Carmona y Raquel Rojas. Frente a la puesta en práctica de una medicina asistencial y preventiva, así como la investigación de la terapéutica indígena, laboró el doctor Sinforiano Rodríguez. Fue encargado de prensa, Balbino Vargas. Augusto y Ramón Fogel estuvieron a cargo de la elaboración de los proyectos. Ayudaron también muchos indígenas y

paraguayos que sería largo enumerar. Todos trabajamos con muchas dificultades, pues pesaba el implacable control de la policía de la dictadura que tenía entre ojos a la Universidad y a la Iglesia Católica.

Fundación del Consejo Indígena

En los cursos de información y las reuniones de organización, los líderes exigieron consultar con sus pares de países con larga experiencia en las nuevas modalidades de alianzas, para orientar la formación de una entidad indígena paraguaya, que defienda sus intereses a nivel nacional e internacional. Con la ayuda de la Inter-American Foundation y el Programa para Combatir el Racismo del Consejo Mundial de Iglesias, Marandú reunió al Parlamento Indio Americano del Cono Sur, en San Bernardino, del 8 al 14 de octubre de 1974. Participaron líderes de ocho etnias del Paraguay, representantes de organizaciones indias de Bolivia, Argentina y Brasil y miembros del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, llegados de Canadá y Venezuela. Además de miembros de las iglesias, organizaciones indigenistas y entidades gubernamentales. La semana antes de la iniciación de las deliberaciones, la policía militar intentó prohibirla, pero los buenos oficios del ministro de Defensa, general Marcial Samaniego, lograron moderar la actitud macartista del gobierno, que «veía comunistas hasta en la sopa».

Los indígenas se reunieron a solas, mientras los no indígenas esperaban el llamado y la consulta de la asamblea. Después de varios días de sesiones privadas y, luego, en conjunto con los organizadores y propiciadores, redactaron las Conclusiones del Parlamento Indio Americano del Cono Sur. Se reclama en ellas la propiedad de la tierra, diciendo: «El indio es la misma tierra. El indio es el dueño de la tierra con títulos de propiedad o sin ellos» (proyecto Marandú, 1975, 240). Se exige el reconocimiento jurídico de las comunidades indígenas (241). Declaran que los recursos naturales de las tierras indígenas pertenecen a sus comunidades. Rechazan la discriminación del indio en el trabajo y demandan el pago en dinero y no en vales. En cuanto a la educación formal piden que se respeten sus formas de endoculturación. «La experiencia nos ha demostrado —dicen—

que los funcionarios, técnicos y misioneros, cuando se encargan de nuestra educación, sólo transmiten su cultura y no la nuestra.» Reivindican el derecho de aprender la alfabetización en idioma materno (246-247). Claman por un absoluto respeto a la medicina indígena y solicitan la protección contra las enfermedades importadas por el conquistador. Rehúsan las prácticas de control de la natalidad impuestas en las comunidades indígenas (248-251). Hacen un llamado a los indios del continente para que se organicen con la plena vigencia de sus valores y pautas culturales. Invocan, a sus hermanos, a luchar por defender las instituciones comunales y repeler los intentos de estratificar las sociedades indígenas en clases sociales (251-253). Y finalmente hacen un homenaje de recordación a los sufrimientos de sus antepasados y sus contemporáneos, en la lucha por «ser hombres libres» (253).

El proyecto Marandú pidió al Parlamento, la constitución de un Consejo Indígena que actúe como directivo de él. Y se llegó al acuerdo de que, cuando se adhieran más etnias, serán sus comunidades las que elegirán a los miembros de este Consejo Directivo Indígena (257-259).

La reacción de la dictadura

En todo este tiempo, el proyecto Marandú se encontró en difícil situación. Sabía que el trabajo debía ser comenzado por las bases; pero el inicio del drástico y cruel exterminio de las Ligas Agrarias (Fogel, 1986 y Equipo, 1991) era una seria advertencia. Además, los cursos de Marandú habían despertado las sospechas del aparato represivo. Se adoptó una táctica distinta, realizando reuniones de líderes indígenas, en plena capital, e invitando a funcionarios estatales diplomáticos, como observadores, teniendo siempre presente a la prensa nacional y corresponsales extranjeros. La UNESCO, las NN.UU. y fundaciones de prestigio internacional también estaban en conocimiento de todas las actividades. La dictadura se vio en dificultad de reprimir, por las graves denuncias en los foros mundiales sobre los crímenes cometidos en Paraguay. Esto ayudó, por un lado; pero, por otro, las comunidades indígenas no enviaban a sus verdaderos líderes, sino a aquellos que consideraban más aptos para co-

municarse con la sociedad nacional. Llegaron algunos dirigentes auténticos; mas la mayoría eran aculturados que habían adquirido los vicios y lacras de la sociedad occidental. Aquéllos, con el tiempo, se convirtieron en burócratas de la organización indígena (Crónica de Marandú, AAPI).

Después de varias de estas asambleas, el jueves 2 de octubre de 1975, 36 representantes de 10 etnias estudiaron un breve reglamento y solicitaron al estado la Personería Jurídica. Se fundaba el Consejo Indígena del Paraguay (CIP), en plena sala del Consejo de la Universidad Católica de Asunción, cuyo rector, el padre Juan Óscar Usher, daba amplio apoyo a las tareas. El general Marcial Samaniego, ministro de Defensa e indigenista conocido, veía con simpatía el movimiento. El general César Ramón Bejarano, presidente de la Asociación Indigenista del Paraguay (AIP), colaboraba estrechamente con Marandú. Pero lo que la dictadura no perdonó fueron dos hechos: el ingreso de los indígenas al Sindicato de Obreros de Carlos Casado S. A., entrada que anteriormente era prohibida por la empresa e, incluso, rechazada por los propios obreros paraguayos, que creían en la animalidad del indio. Y la gran concienciación de los indígenas en el área de las colonias mennonitas, vista con alarma por misioneros y empresarios. Además, una conclusión lógica que Schvartzman (1983, 187) sacó, y a la que no le dimos la debida importancia. Nuestro sociólogo nos advirtió que a mayor publicidad había que esperar mayor actitud defensiva por parte de la sociedad nacional. Afirmaba que «la fuerza de un prejuicio radica en su irreversibilidad». La dictadura reaccionó violentamente. Varios miembros de Marandú fuimos presos y torturados en los últimos días de noviembre y primeros de diciembre de 1975. Los indígenas que trabajaban en el CIP fueron presionados en sus propias comunidades. Aquellos que tenían trabajos asalariados, despedidos y amenazados. Los misioneros mennonitas recorrían las comunidades para dar la buena nueva de que «la aventura de Marandú» había terminado. Las oficinas del proyecto, en la Universidad Católica, allanadas y clausuradas. Fueron muy pocos los líderes indígenas que siguieron reuniéndose y llegaron hasta el ministro Samaniego, el cual les impetró que «ésta es una cuestión política, pues los apresados están fuera de la ley, por ser todos comunistas» (Crónica de Marandú, AAPI).

Asociación de Parcialidades Indígenas (API)

Marandú fue liderado, en la clandestinidad, por el médico del proyecto, doctor Sinforiano Rodríguez. Consiguió la solidaridad internacional, gracias al apoyo de instituciones como Inter-American Foundation, American Anthropological Association, John Simon Guggenheim Memorial Foundation, Programa para Combatir el Racismo, IWGIA y personalidades como Noam Chomsky, Richard Adams y el senador Edward Kennedy. La dictadura recibió presiones de organismos internacionales, por medio del trabajo de la Comisión Defensa de los Derechos Humanos del Paraguay. Para el segundo semestre de 1976, el Consejo Indígena podía reunirse libremente y algunos de los llevados a prisión fueron liberados (Crónica de Marandú, AAPI).

Por decreto del Poder Ejecutivo número 25.188, del 6 de septiembre de 1976, se aprobaron los estatutos sociales y se reconoció la Personería Jurídica de la entidad, a la que se le prohibió el nombre de Consejo Indígena del Paraguay (CIP) y se le adjudicó el de Asociación de Parcialidades Indígenas (API). Los bienes del proyecto Marandú fueron entregados a la API. Así Marandú creyó cumplir con su objetivo central y desapareció como tal, para pasar a constituirse en equipo técnico de la API (Crónica del CIP, AAPI).

La API recibió importantes ayudas de la Inter-American Foundation, Christian Aid, Misereor y Catholic Relief Service. Con ellas se organizó todo un programa de medicina preventiva, con 10.000 vacunaciones, medicina asistencial y preparación de enfermeros y promotores de salud. Esta parte fue estimada la más económica y de mayor éxito, en las consideraciones finales en la evaluación de API, por Robert J. Smith (AAPI). Cooperando con los Oblatos de María Inmaculada, se implementó el asentamiento de más de 100 familias nivaclé en Yishinachat, Chaco. Se crearon precooperativas de consumo, y cultivos individuales y comunitarios, y se impartieron cursos de cooperativismo y elementos de administración. Construcción de una escuela y desarrollo de proyectos de asentamiento en el Alto Paraná, en relación con el Verbo Divino. Planeamiento y asesoramiento, para el saneamiento de pantanos, a los kom-liik, ayudando a la misión San Francisco de Asís, de Cerrito. Reunión de artesanos indígenas, gestión del proyecto de Artesanía y su puesta en marcha.

Compra de 1.580 hectáreas para los chamacoco de Fuerte Olimpo, e implementación de su asentamiento. Compra de 1.250 hectáreas, en Curuguaty y asentamiento de la comunidad mbyá-guaraní de Marcelo Montanía. Compra de 5.000 hectáreas en el área de las colonias mennonitas del Chaco, Diez Leguas, y asentamiento de comunidades angaité y sanapaná. Compra de 4 hectáreas y construcción del local de la API, en Luque. Capacitación de maestros indígenas, en cooperación con el Ministerio de Educación. Defensa legal de los intereses de las comunidades indígenas. Denuncia, ante la prensa y organismos internacionales, así como defensa, ante los estrados judiciales, contra los desmanes y atropellos que sufrían las comunidades indígenas, sobre todo en el tráfico de sus reservas forestales (Crónica de la API; Evaluación de la API, t. II, t. III, 1 y t. III, 2, AAPI).

Éstas fueron algunas de las tareas exitosas, pero también hubo muchos fracasos: en primer término, nuestros proyectos estaban planeados de acuerdo con el ritmo de tiempo de la cultura occidental; lo cual causó un desfase entre las metas planeadas y las alcanzadas. En segundo, las reacciones de la sociedad nacional se hicieron más fuertes e intolerantes. Caudillos políticos y militares de alto rango apoyaban a terratenientes, y más aún a madereros, para presionar, por la prebenda o la fuerza, a los caciques. En tercer lugar, los líderes enviados por las comunidades no eran tales en su gran mayoría, sino los más aptos para el relacionamiento con la sociedad nacional. Por lo tanto, los más aculturados. Y al ser los más aculturados, como la palabra lo indica, eran los más deculturados: hombres a caballo de dos culturas, sin encontrar acomodo emocional en ninguna de las dos. Por lo tanto, muchos consideraron los bienes de la API, como propiedad particular. Se dio el caso de no poder usar una camioneta, para trabajos urgentes de campo, estando el presidente de la API en una conferencia internacional, por prohibición expresa de él. Creía que el vehículo era de su propiedad personal. Había adquirido las mañas del caudillo paraguayo, que se cree dueño virtual de la hacienda de sus acaudillados y perdido el concepto indígena del liderazgo, que es el de actuar como servidor y distribuidor de bienes en su pueblo. Se convirtió en un «funcionario oficial», a la manera paraguaya. El cuarto punto dice de la estrategia que tuvo que emplear Marandú, bajo la vieja y anquilosada autocracia, explicada muy bien por Robert J. Smith (Consideraciones Finales... AAPI).

Se tuvo que iniciar la construcción desde la cúpula y no desde la base, por el contrario de lo que veremos, más adelante, hicieron los proyectos Paï-tavyterä y Guaraní. Era necesario tener un edificio de fachada, que atrajera el respaldo internacional, único apoyo respetado, ciertas veces, por el régimen dictatorial. Y, por último, los supuestos líderes aculturados exigieron emolumentos del nivel de los técnicos. Creímos que era justo, hasta que nos percatamos que ello transfiguraba a éstos. Causó un enorme mal a los pocos líderes auténticos que trabajaron en el CIP y luego en la API. Pocos conservaron su situación de líderes. Uno se convirtió en pequeño ganadero y varios en simples bolicheros.

Los dirigentes se convirtieron en funcionarios y compitieron por el reparto del poder y sus beneficios. Hoy mismo existe un pleito por el dominio de la API. Se realizaron dos asambleas. Se eligieron dos consejos de 30 miembros cada uno, con dos comisiones permanentes de cuatro. Ambos bandos en litigio tribunalicio. Mientras los líderes de base no tomen la organización en sus manos, mientras las comunidades no mantengan, por lo menos en mínima escala, los gastos que demanda el funcionamiento de la institución, creemos que ella no dará los frutos apetecidos. A pesar de todas sus sombras, la API tiene también algunas luces, pues sigue constituyendo un apoyo valioso para los intereses de las comunidades indígenas frente a la sociedad nacional.

El trabajo del padre Bartomeu Melià en el Documento de Asunción

Los vientos renovadores del Concilio Vaticano II, en el campo indigenista, llegaron al Paraguay, en los años setenta, gracias al trabajo tesonero de monseñor Alejo Obelar Colmán, y de los padres Bartomeu Melià y José Seelwische, con un cambio radical en el pensamiento de la misionalización. Tuvieron también el ecuménico apoyo de la Iglesia de los Discípulos de Cristo y la Misión de Amistad.

Como lo explica Colombres (Proyecto Marandú, 1975, 18-8), el ataque de Barbados no cayó en el vacío. Los miembros más sensibles de las iglesias sufrieron un fuerte impacto. El Programa para Combatir el Racismo y el Movimiento Pro Unidad Evangélica Lati-

noamericana (UNELAM) invitaron a tres de los firmantes de la declaración, a teólogos, misioneros de distintas confesiones, antropólogos y trabajadores sociales, así como a maestros y dirigentes indígenas, para discutir el concepto de misionalización a las etnias, en vistas a las críticas de Barbados. La Consulta de Asunción se llevó a cabo del 7 al 10 de marzo de 1972. Se impuso el parecer de un grupo de pastores protestantes, y sacerdotes católicos liderados por el jesuita Bartomeu Melià, quien supo resumir el consenso y fue el principal redactor de las conclusiones. «El llamado *Documento de Asunción*, allí emitido, reconoce los múltiples errores, nada superados todavía, de la actitud misionera. Piensa que ésta debe continuar, pero reajustando profundamente sus términos» (Colombres, Proyecto Marandú, 1975, 19).

El cambio de la misionalización en algunas iglesias y congregaciones

En primer término, tenemos que destacar la actuación respetuosa y ecuménica de los Discípulos de Cristo y su organización central, la Misión de Amistad, defensora inclaudicable de los derechos humanos. Siempre ha tendido su mano generosa a los barrios marginales de los centros urbanos, a las organizaciones campesinas y, desde 1972, a los indígenas, en colaboración con, y por pedido de la Asociación Indigenista del Paraguay, hasta el año 1987, en que, por un mal entendido «espíritu de cuerpo», se separaron. La Misión de Amistad no quiso someterse a los resultados de la auditoría externa realizada (Evaluación AIP-MA 1986-1987, por Ramón Fogel y Heriberto Alegre, AAIP) para mediar en las diferencias de ambas instituciones (Memoria de la AIP, 1988, 1989, y participación personal en las negociaciones). Su ayuda —como vemos, no exenta de errores propios a toda obra humana— ha tratado de librarse de todo paternalismo. Su tesonero trabajo social, sin ningún tipo de imposición religiosa, le ha costado amargos sinsabores, en época de la dictadura, que la acusaba de «idiota útil», cuando no, directamente, de comunista. Como ejemplo, de su lucha en favor de los indios, damos la denuncia efectuada por su vicepresidente, el pastor Armín Ihle, «que se hizo voz de los sin voz», en la Conferencia de la Comisión

Defensa de los Derechos Humanos en el Paraguay. El 24 de noviembre de 1988, tres líderes paï-tavyterä comunican la matanza de once miembros de la etnia, en los lindes de dos estancias. Después de varios hechos largos de relatar, la «Justicia» de la dictadura, inicia un sumario tribunalicio al padre Ihle, por falsa denuncia. Estuvo al borde de ir a la cárcel o ser expulsado del país. Lo salvó la caída de Stroessner (Chase-Sardi y otros, 1990, 412-3, y AENM). Ahora siguen las investigaciones judiciales para determinar quiénes son los asesinos. No se tiene confianza en que ello podrá determinarse, pues se piensa que en la cuestión hay un arreglo de cuentas por cultivo de marihuana.

Como lo explican los trabajadores de la misión anglicana: «Dios nos tuvo misericordia y nos hizo caer en la cuenta. Ahora no tenemos más proyectos grandes que traen plata, para agradar al donante y satisfacer el ego del técnico». Los indios que recuerdan la época anterior creen que la iglesia anglicana no les protege ya; pero los misioneros sienten e, incluso, los indígenas más conscientes, se dan cuenta de lo acertado de la política actual. Da amplia libertad a la iniciativa indígena y los libera del paternalismo misionero. Existe un profundo respeto hacia la persona del nativo. Antes había mucho trabajo para los técnicos. Ahora la meta máxima es buscar relaciones con la gente y, basándose en la mutua confianza, encontrar las soluciones conjuntamente. Éste es uno de los primeros cambios substanciales que se ha producido en la misionología paraguaya (comunicación de los misioneros y técnicos y observación personal).

Al morir el general Belaieff, los kom-liik, que ocupaban una isla fértil frente a Villa Rey, en las proximidades de Puerto Rosario, perdieron su protección y fueron desalojados por los vecinos paraguayos (MS). Otros grupos vivían en terrenos comprados al estado por La Galoise Campos y Haciendas S. A., y en otras haciendas de personeros de la dictadura, como la de Talavera Spinzi suegro del entonces ministro del Interior, Sabino Augusto Montanaro. El dictador, a petición de estos empresarios, dio la orden de desalojo de «los toldos indios», de las estancias —en el año 1969— al director del entonces Departamento de Asuntos Indígenas del Ministerio de Defensa, coronel Tristán Infanson, quien cumplió la orden y echó a los kom-liik a balazos. Como saldo quedaron una viejecita muerta y las chozas quemadas (Chase-Sardi, 1990, 177). El Vicariato Apostólico

del Pilcomayo creó la misión San Francisco de Asís, a cargo de la Tercera Orden Franciscana, para darles un asentamiento de 1.200 hectáreas compradas al efecto en Cerrito (ibídem, 175). Es justo recordar que los hermanos Amadeo Benz y Burkhard Linus Johann Handel, muy bien informados de los adelantos del Concilio Vaticano II y participantes en la Consulta de Asunción, fueron los primeros misioneros de campo que aplicaron métodos de respeto ecuménico. Incluso, estuvimos presentes cuando pastores de denominaciones protestantes visitaban libremente la misión y oficiaban sus cultos con sus adeptos indígenas. El chamanismo se practica sin objeción por parte de la misión. Los franciscanos compraron en San José una propiedad de 7.223 hectáreas (ibídem, 180), donde dos comunidades se desarrollan autogestionariamente.

Algunos sacerdotes y hermanos, oblatos de María Inmaculada, hasta mediados de década de los años setenta, creían que el padre José Seelwische estaba loco (constatación personal), porque interpretaba, al pie de la letra, las disposiciones del Concilio Vaticano II, con relación a la misionalización, se adhería a las ideas del padre Melià y había sido uno de los redactores del Documento de Asunción. Este sabio sacerdote, al comprobar que eran muchos los indígenas, en el Chaco, que ya se habían convertido a un catolicismo sincretizado con sus religiones tradicionales, fue el primero que comenzó a enseñar el principio cristiano de amor al prójimo, con ejemplificaciones de sus propios mitos y en idiomas indígenas. Hoy los oblatos tienen un extraordinario respeto por las creencias y la medicina indígena. Su trabajo social de apoyo es enorme, pues han entregado en propiedad a 19 comunidades un total de 72.300 hectáreas y están en trámite de titulación de 23.300 hectáreas, para otras ocho comunidades (observación personal y AVAP). Tienen un trabajo de alfabetización en lengua materna y un proyecto de medicina asistencial y preventiva que tiende hacia una colaboración efectiva entre la medicina tradicional y la académica.

Un hecho que merece destacarse es la defensa de las tierras de Casanillo que los oblatos, en colaboración con el obispo Obelar del Equipo Nacional de Misiones, han realizado. Este equipo, de la Conferencia Episcopal Paraguaya (CEP), ofreció a Carlos Casado S. A. pagar por las tierras ancestrales de los angaité y sanapaná. Como la empresa no se avino, se siguieron los trámites legales y se obtuvo

el decreto número 20.035 (AD), por el cual se autorizaba la ocupación de 10.000 hectáreas por los indígenas. Fue muy difícil la entrada a este predio. El entonces director del INDI, coronel Óscar Centurión, defendió el derecho de estas etnias y fue destituido de su cargo. A pesar de todo, los indios penetraron en su antiguo hábitat. Stroessner recibió el pedido del dictador militar de turno de la Argentina, general Roberto Viola, de resolver el problema que tenía la citada empresa. Aquél ordenó al ministro de Defensa, general Marcial Samaniego, considerado indigenista, que diera solución al asunto. El «indigenista» Samaniego envió al nuevo director del INDI, general Néstor Machuca Godoy, con camiones transganado y, *manu militari*, fueron arrastrados hasta el desierto del kilómetro 220, Santo Domingo el 3 de enero de 1981. La situación de estos indíos se volvió insoportable, no solamente porque estaban en un ambiente extraño, sino porque este lugar era hábitat de sus tradicionales enemigos, los ayoreo. El dictador borra con el codo lo escrito con la mano y expide otro Decreto, el número 22.359 (AD), el 21 de enero del mismo año, autorizando la ocupación de 20.000 hectáreas desérticas y estériles, como compensación. Finalmente, a causa de fuertes presiones de la opinión pública mundial, Carlos Casado S. A. se aviene a vender, a precios astronómicos, las tierras, que las compra por medio de interpósitas personas el ENM de la CEP. Carlos Casado S. A. no quería que los indios fueran vecinos de los ricos inversores extranjeros que adquirían sus tierras. No obstante, las 10.000 hectáreas fueron entregadas a los indios (Caso Casanillo, AENM; Banco Paraguayo de Datos, s. f., anexo y mapas).

Los salesianos, en el Chaco, desde que monseñor Alejo Obelar Colmán se hiciera cargo del ENM, han desarrollado una lucha frontal contra la dictadura y las empresas tanineras, forestales y ganaderas de la zona, en defensa de los intereses indígenas (Caso toba-maskoy, AENM; Casaccia y Vázquez, 1986, y Chase-Sardi y otros, 1990, 110-123). Los indígenas de las cinco etnias de la familia lingüística maskoy, lengua, angaité, sanapaná, guaná y toba-maskoy reclamaron, por medio de la misión salesiana y el ENM de la CEP, 30.000 hectáreas de su original hábitat. El reclamo se debió a que los indígenas se enteraron de que, con un hermoso folleto, impreso en español e inglés, a todo lujo: «Tierras en el Paraguay — Lands in Paraguay», Carlos Casado S. A. estaba ofreciendo, en Europa y América del

Norte, en venta, las tierras milenarias de estas etnias (Casaccia y Vázquez, 1986, 40). Las gestiones legales favorecieron a los indígenas, y el propio ministro Samaniego, esta vez, parece que no estaba dispuesto a cumplir la famosa «orden superior» de la dictadura. Fue removido de su cargo. En su reemplazo se nombró al general Germán Martínez. Desde ese momento, el INDI comenzó a obstaculizar todas las gestiones, tanto tribunalicias como en todos los departamentos oficiales. La fuerza de la empresa extranjera se notó en despidos de importantes presidentes y directores de organismos estatales (Chase-Sardi y otros, 1990, 115-8, y DIM, IX, 30, 1988, AENM). Tanta fue la presión internacional que sufrió la dictadura, así como la ejercida por la Iglesia Católica, que las Cámaras, digitadas por el dictador, transigieron y promulgaron la ley número 1.248, el 31 de agosto de 1987 (AL), por la cual se expropiaron las 30.000 hectáreas. Pero no fue el estado paraguayo el que pagó la expropiación, sino organismos internacionales que apoyaron las gestiones de la Iglesia Católica (Casaccia y Vázquez, 1986, 38-55, y Caso Riacho Mosquito, AENM). En julio de 1988 el título de propiedad de las 30.000 hectáreas fue transferido por el ENM de la CEP a las comunidades indígenas.

No obstante, los trabajos de los salesianos no son todo lo positivo que se desearía. En relación con los ayoreo de la misión María Auxiliadora, frente a la ciudad brasileña de Murtinho, han continuado con un paternalismo preconciliar que debe ser superado. Los indígenas cambiaron sus cotos de caza y recolección selváticos por el de la misión y esperan «el Proyecto» y «la donación», a cambio de ser bautizados y comulgar. Hay un sordo desprecio por las creencias indígenas. Los viejos curas «de misa y olla», se sintieron muy molestos, porque el Grupo de Animación Misionera, liderado por el padre José Zanardini, presentó una obra de profundo respeto hacia las deidades de los ayoreo. Este misionero y antropólogo, de abnegada entrega a la causa indígena —crítico de la misionalización fundamentalista y autor de un plan misionológico acorde con las resoluciones del Concilio Vaticano II— fue retirado de la misión María Auxiliadora a la capital y luego trasladado por las autoridades salesianas del Paraguay a otras funciones en Alemania.

La congregación del Verbo Divino trabaja en los departamentos de Itapúa, Alto Paraná y Canindeyú, con comunidades aché-guayakí,

avá-guaraní y mbyá-guaraní. Ha implementado la defensa de las tierras indígenas con el Equipo Nacional de Misiones (ENM) de la Conferencia Episcopal Paraguaya (CEP). Su estrategia misionológica, en estrecha colaboración con otras congregaciones y bajo la dirección del ENM, se reduce al respeto de las religiones indígenas y a la realización de reuniones de sacerdotes y hermanos católicos, con sacerdotes de las religiones indígenas, en las cuales se intercambian conocimientos sobre sus respectivos cultos. Estos cónclaves han sido muy bien aceptados por un importante grupo de avá-guaraní, que tienen una posición ecuménica. Han llegado, incluso, a ceremonias ecuménicas (Chase-Sardi, 1992, 33), en las cuales, miemtras el sacerdote católico celebra la misa, el indígena dirige el *jeroky-ñembo'e* o danza-oración. En una de esas celebraciones, a la cual asistimos, el sacerdote indígena, durante la liturgia de la palabra, se acercó al altar católico, con la maraca en alto y haciéndola vibrar (foto en ibídem, 305) gritó: «¡Que este encuentro sea para el fortalecimiento de ambas religiones!». No obstante, existe otro grupo avá-guaraní, al que llamamos fundamentalista, que dice que ésa es otra de las tretas de los cristianos para deturpar sus ancestrales costumbres y creencias (comunicación personal de líderes religiosos indígenas). Los mbyá-guaraní no están de acuerdo con este tipo de relacionamiento religioso. E, incluso, un sacerdote verbita, el padre Alexander Pytel, según versiones no confirmadas, habría sido trasladado a otro país por no aceptar este tipo de «evangelización encubierta». Sólo el tiempo nos dirá si este trabajo es de real respeto a la cultura y la religión indígena o una forma más sutil de catequización.

Las misiones cristianas en el Paraguay, que mantienen un asentamiento en Puerto Barra, han tenido una experiencia inédita en el país. La familia Fostervold implementó un trato con los aché-guayakí salidos de la selva, con todas las precauciones de la medicina preventiva, lo que dio por resultado el no tener que lamentar ninguna peste ni fallecimiento entre los miembros de las diez familias, 43 personas, que allí están establecidas. Los misioneros tienen un gran respeto por las pautas culturales indígenas. Es raro encontrar un misionero, que anteriormente trabajó con A las Nuevas Tribus, con un sentido tan abierto y ecuménico del trabajo misional (observación personal).

Los mennonitas del Chaco no han abandonado su fundamentalismo; pero están en una posición con más sentido de la colaboración, llegando hasta tener proyectos de ayuda social y económica con los oblatos, como en Campo Loa y Laguna Negra (AVAP). La parte aún muy negativa de su trabajo es que no han propiciado la titulación de tierras a nombre de las comunidades. Los directivos de la Asociación de Servicios de Cooperación Indígena Mennonita (ASCIM) explican que las comunidades no están interesadas en esa transferencia (comunicación personal de Wilmar Stahl). Lo innegable es que el seguro médico que las cooperativas extienden a los trabajadores y sus familias indígenas es mucho más eficaz que el del Instituto de Previsión Social. Además, a todas luces, el estándar de vida de los indígenas de la zona de las colonias mennonitas es más elevado que el de los otros indígenas del país y al de parte de los campesinos de la región oriental. Merece destacarse una excepción: existe un reservorio de mano de obra indígena marginal, utilizado solamente en los lapsos de alta demanda laboral, durante la cosecha, que abarca un tercio del año. El resto del tiempo esta mano de obra desocupada sobrevive en condiciones muy precarias en el lugar denominado Montecito.

Muchas colonias mennonitas de la región oriental tienen aún un acendrado racismo. Explotan inicuamente a los indígenas, especialmente a los mbyá-guaraní. Como ejemplo. damos el caso de la colonia Sommerfeld, situada en el departamento de Caaguazú, donde los dirigentes mennonitas Isaac y Willie Hildebrand perseguían a las comunidades de Yhovy, Jaguary y Kilómetro 225. Sin dar importancia a la orden de «no innovar» del juez de la zona, con total desprecio a los derechos humanos y los principios de la religión que dicen profesar, rozaron la selva, aplastaron las huertas indígenas, incendiaron sus chozas y los sometieron a todo tipo de violencia. La colonia Sommerfeld tenía el apoyo del ex presidente del Comité Central Mennonita, Cornelius Walde, amigo íntimo del dictador derrotado. El ENM defendió los derechos indígenas y las cámaras promulgaron la expropiación de las tierras a favor de estas comunidades. No obstante, aún hoy sigue el litigio tribunalicio, siendo defendidos los indígenas por los abogados del Equipo Nacional de Misiones de la Conferencia Episcopal Paraguaya (Chase-Sardi, 1990, 19 y AENM). Nos consta que los mennonitas del Chaco tienen una posición crí-

tica con relación a esta conducta de los que moran en la región oriental.

La Asociación Indigenista del Paraguay (AIP)

Por los años 1940 y 1941, un grupo de intelectuales y filántropos, liderados por el doctor Andrés Barbero y el general Juan Belaieff, conforman la Asociación Indigenista del Paraguay (AIP). Antes de su fundación formal, por gestiones del general Belaieff, se obtiene un predio en Chaco'i —antiguo puerto de los indios de esa región para sus viajes a la capital— por decreto número 223/41. El militar humanista ruso traslada a los mak'a a dicha tierra el 11 de septiembre de 1941. Este hecho fue, en los tiempos actuales, muy criticado por los antropólogos, por considerar que era sacarlos de su hábitat tradicional y ponerlos en estrecho contacto con las lacras de nuestra cultura «civilizada». Por decreto número 2.730, del 15 de octubre de 1942, el gobierno aprueba los estatutos de la AIP y le concede la Personería Jurídica. El 14 de noviembre de 1942 se funda la Chacra-Escuela, «Fray Bartolomé de las Casas» en el citado lugar, para los mak'a y sus amigos de otras etnias. El 25 de enero de 1944, el decreto número 2.190 concede 335 hectáreas a título gratuito a la AIP, como asiento de la nombrada colonia indígena. La zona ocupada, desgraciadamente, resulta periódicamente innundable y no apta para la agricultura que, por otro lado, los mak'a no la practicaban ni la practican aún hoy. (*Libro de Actas de la AIP* y *Anales de la AIP,* AAIP).

Este error inicial y otros más cometidos durante sus ya 50 años de vida no le quitan a la AIP los extraordinarios méritos que tiene en la defensa de los derechos e intereses de los indígenas. Para dejar constancia de esto que afirmamos, damos solamente las titulaciones de tierras, adquiridas u obtenidas por la AIP, a nombre de las comunidades, entre los años 1989 y 1992. Los trámites se realizaron con la ayuda de la Fundación La Piedad y los Servicios Profesionales Socio-Antropológicos y Jurídicos. Se titularon un total de 7.775 hectáreas para 13 comunidades (Memoria de la AIP, Informes al INDI, 1989, 1990, 1991, y 1992, AAIP).

Creación de los Proyectos Paï-Tavyterä y Guaraní

La Asociación Indigenista del Paraguay impulsó también tareas en las que se están creando las bases para devolver su derecho a la autodeterminación de las comunidades indígenas. Los ejemplos más brillantes son los Proyectos Paï-Tavyterä y Guaraní. A finales del año 1971, el Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica invitó a Georg Grünberg y su esposa a trabajar en Paraguay. Por medio de los buenos oficios de Luis Albospino, se consiguió el apoyo del presidente de la AIP, general Ramón César Bejarano y la inestimable colaboración del activo secretario, Balbino Vargas Zárate. Después de un trabajo con los guaraní del Chaco, los esposos Grünberg visitan la aldea Consuelo'i, de los paï-tavyterä, el 2 de julio de 1972. Se puede decir que es el comienzo del Proyecto Paï-Tavyterä (PPT). Encontraron a esa comunidad y a otras en desesperante situación:

> En efecto, el territorio de estos indígenas, el Paï retä, ese inmenso bosque cerrado bajo ocupación y dominio de estos indígenas en una extensión de no menos de 20.000 Km^2 se redujo desde la expansión del capitalismo multinacional en el área, a 36.077 hectáreas, lo que equivale a 360,77 Km^2, lo que a su vez significa unas pocas hectáreas de tierra por familia nuclear. En definitiva, los paï-tavyterä disponen en 1986 de apenas 1,8% de su territorio, lo que equivale a decir que llegaron a perder el 98,2% del mismo (Asociación Indigenista del Paraguay y Misión de Amistad, 1986, 21).

Con este proyecto, la AIP inició sus relaciones con la Misión de Amistad (MA).

El proyecto cuenta con cuatro programas básicos: legalización y tenencia de tierras, desarrollo agropecuario, salud y educación. El primero es un verdadero éxito. Se han titulado o asegurado tierras para 34 comunidades de las 40 con las que se trabaja. La horticultura provee las necesidades básicas y en muchas de las comunidades sobran productos para la venta en el mercado de Pedro Juan Caballero y pueblos o establecimientos vecinos. En cuanto a salud, se realizó una intensa campaña de vacunaciones y se combatió la tuberculosis, una enfermedad muy común. Se estableció una colaboración estrecha y respetuosa entre los médicos paraguayos y los in-

dígenas; pero no se hizo ninguna investigación científica de la etnomedicina. Se desarrolló un sistema educativo no formal, con libros de alfabetización y lectura, elaborados por los propios maestros indígenas, con el asesoramiento del padre Bartomeu Melià (Informe de PPT de julio a diciembre de 1986, y Memorias de la AIP, 1986 y 1987, AAIP). Lo negativo ha sido que el equipo de campo no ha sabido fortificar el deseo, siempre declarado por los indios, de defender su medio ambiente, sobre todo sus reservas forestales. No han tenido la energía suficiente, ni el valor de resistir y concienciar a los indígenas para que rechacen las presiones y prebendas de los madereros, aliados con caudillos políticos, militares y funcionarios del INDI, de la época de la dictadura. Los miembros de PPT afirman que la resistencia hubiera sido inútil. Como ejemplo tienen el caso de María Elva González, gestora del ministro de Defensa y presidente del INDI, para la explotación de los bosques indígenas, denunciado, publicitado y demandado, sin resultado alguno (Instituciones Indigenistas Privadas, 1987, 275-283). Creemos que temían más de lo debido a la dictadura. En la «Denuncia del Ecocidio Cometido en el *Tekohá Paï-Tavyterä* de *Takuaguy-Oygué*» —por la cual, el Centro de Estudios Antropológicos (CEADUC) y organizaciones de defensa de los derechos humanos y del medio ambiente, hicieron conocer a la opinión pública, el vía crucis de esa comunidad y de los líderes de las restantes 32 que la acompañaron, cuando una unidad del ejército atropelló, disparando a quemarropa, para vencer la resistencia indígena y permitir que entraran las topadoras y motosierras— ni los integrantes del PPT, ni los de la Misión de Amistad, firmaron el documento de denuncia. Para el mes de octubre de 1988, el bosque virgen estaba convertido en un desierto (CEADUC y otros, 1988, 223-228).

Hubo además de la citada diferencia entre la AIP y la Misión de Amistad (MA), divisiones internas en el equipo de campo. Friedl Grünberg (1988, 28-29) dice que la organización jerárquica de la AIP causó mala comunicación y deficiente apoyo concreto, especialmente en el programa de tierras. Además, la falta de conocimiento de la cultura paï por los directivos de la AIP creó problemas. También acusa a la MA de imponer funcionarios que tenían «como base de trabajo la marca ideológica de un movimiento sucesor de las "ligas agrarias cristianas"». Éstos chocaron con los antiguos trabajadores

de campo adiestrados en la tarea antropológica por los Grünberg. Nosotros agregamos que la MA no tuvo el valor de reconocer sus errores y aplicar las recomendaciones de los evaluadores.

Hans-Rudolf Wicker, antropólogo suizo que trabajó después de los Grünberg en el PPT (comunicación personal), dice creer que el PPT cumplió con sus metas fundamentales, al quedar, prácticamente, en manos de los propios indígenas. Y también opina que la venta de la madera era imposible de evitar; pero reconoce que fue el punto crítico que creó divisiones y resquemores entre los líderes. Cristóbal Ortiz (comunicación personal), sociólogo que, desde el inicio integró el equipo de campo del PPT, estima que el proyecto quedó en un 80 por ciento bajo la autoridad de los líderes indios. Aún faltaría mayor poder de decisión para los indígenas.

El Proyecto Guaraní (PG) fue elaborado en noviembre de 1975. En julio de 1976 el INDI dio su conformidad. Comenzó a trabajar desde finales del mismo año, en un área de 60.000 kilómetros cuadrados, con las etnias avá-guaraní, mbyá-guaraní y aché-guayakí. Su coordinación está a cargo del sociólogo Cristóbal Ortiz. Desde mayo de 1978 residió en Coronel Oviedo y actualmente en Campo 9. Su primera tarea, denominada actividad general, fue la localización, diagnóstico socio-económico y demográfico de las comunidades. En junio de 1977 estaban terminadas las labores previas en los departamentos de Canindeyú, Itapúa, Caaguazú, Caazapá y San Pedro. Para el año de separación de las instituciones que le dieron origen, el PG había legalizado los asentamientos de 30 comunidades; inició otros 30 expedientes de legalización de tierras, mientras 20 comunidades esperaban el inicio de sus trámites. Hoy el PG trabaja con 32 comunidades centrales avá-guaraní, 116 comunidades mbyá-guaraní y cinco aché-guayakí. En el caso de las comunidades mbyá, muy aisladas anteriormente, se puede asegurar que se ha establecido la recuperación de su relacionamiento, ya que pueden viajar, desde el norte de la región oriental, hasta el extremo sur, durmiendo en las comunidades hermanas. Existe un intenso interrelacionamiento, que se extiende hasta la provincia de Misiones, Argentina. El intercambio de visitas con las aldeas mbyá del Brasil es menos conocido. El programa de salud se estableció, entre los avá-guaraní, desde 1978 y luego pasó paulatinamente a los mbyá-guaraní, que anteriormente lo rechazaban. Sus principales tareas son la vacunación contra las enfer

medades más comunes y el tratamiento de tuberculosis y leishmaniasis. No se descuidó la colaboración entre la medicina académica y la tradicional, pues los médicos del PG alientan la atención por los médicos indígenas de aquellas enfermedades «propias de su cultura», y ofrecen la cura de las enfermedades introducidas por la sociedad nacional, para las cuales los propios indígenas están convencidos de que la medicina occidental tiene métodos más efectivos. Tampoco aquí se hicieron estudios de etnomedicina. El programa de educación se inició con conversaciones sobre las leyes paraguayas referentes a los intereses indígenas. Luego se colaboró con algunas escuelas de educación formal, entre los avá-guaraní. Inmediatamente después se implementó el sistema indígena de escuelas no formales, con elaboración de materiales didácticos por los propios indígenas, alfabetizando en el guaraní de la etnia. Por pedido de los propios líderes, desde el tercer año se enseña la lecto-escritura en español. Los mbyá, después de comprobar los resultados de este sistema, lo solicitaron. Hoy funcionan cinco escuelas que enseñan en el *ayvu*, idioma guaraní mbyá, y luego en castellano (Informes del PG desde 1976 a 1985 y Memorias de la AIP de los mismos años, AAIP. También comunicación personal de Cristóbal Ortiz).

El PG colabora con el componente indígena del Proyecto de Desarrollo de Caazapá, financiado por el Banco Mundial (AI). Este proyecto de desarrollo posibilitó el aseguramiento de tierras para 14 comunidades que estaban en propiedades particulares, apoyadas en la ley número 1.372/88 y la 43/89, sobre las que trataremos en el siguiente capítulo. Según lo expresado por el coordinador del PG, se ha trabajado solamente en la reivindicación de las tierras comunales, pero no en las de las etnias, en su totalidad. Sin embargo, en el Proyecto Caazapá, con la colaboración de ADEPI, de la Universidad Católica y del INDI, se pretende reincorporar un territorio de 8.000 hectáreas a una de las parcialidades mbyá, cuyo centro está en *Jukeri*. Desgraciadamente, los propietarios, mientras duran las gestiones de transferencia de las tierras a los indígenas, talan y devastan la floresta y dan poca importancia a las órdenes de no innovar de los jueces (comunicación personal del equipo del PG).

Con relación a la cuestión de la madera, Cristóbal Ortiz dice que los indígenas, además de los efectos de las presiones y las prebendas, que sufren para vender sus reservas forestales, están ya infi-

cionados por las pautas culturales individualistas y de mercado de la sociedad nacional. Por lo que cuando desean tener una radio a transistores, una grabadora o una bicicleta, venden la madera a cuaquier precio para saciar su deseo (comunicación personal).

En cuanto a las plantaciones de marihuana, hemos conseguido informes confidenciales que nos dicen que la Embajada Americana estimaba en 1980 un total de 2.500 hectáreas de «la yerba maldita» y 1.500 en 1989 para todo el país. La DINAR, organismo oficial encargado de combatir la producción y el tráfico de drogas prohibidas, calcula para 1991 solamente en el departamento de Amambay 600 hectáreas La mayoría de estas plantaciones está en pequeños claros de bosque virgen. Las comunidades indígenas son propietarias de casi las últimas reservas forestales que quedan en el país, por lo que sufren el asedio de los traficantes de drogas, que, con amenazas de muerte y regalos, obtienen su permiso y su secreto para internarse en sus bosques y proceder al cultivo. Ni los indígenas ni los trabajadores de campo quieren hablar del tema. Tienen miedo, y con razón. Pues nunca se sabe si un agente de la DINAR es, al mismo tiempo, cómplice de los traficantes. Ya en 1974 un amigo paï-tavyterä me quiso obsequiar con una bolsita de la mejor marihuana, cosechada exclusivamente de la flor. Me contó que la había obtenido de las plantaciones que unos paraguayos tenían en la selva de su comunidad, muy cerca de uno de sus rozados. Los indios ahora comprenden el peligro que ello entraña; pero tienen mucho temor de denunciar los hechos, por las crueles represalias que ello implica.

Fundación de los proyectos Ayoreo y Guaraní-Ñandeva

Más recientemente fueron implementados por la AIP los proyectos Ayoreo y Guaraní-Ñandeva. El Preproyecto Ayoreo fue puesto en ejecución a mediados de 1978. El avance de las fronteras de la sociedad nacional sobre el territorio ayoreo afectó a la vida de la etnia, causando la ruptura del ciclo económico-alimenticio. Se desarrollaron violentas guerras entre las parcialidades de la misma. Muchos grupos no tuvieron otra salida que aceptar la invitación de los misioneros, que en vez de defender el hábitat indígena de la neocolonización paraguaya, trataban de «domesticarlos» para hacer más

fácil la colonización. El convite, lejos de ser un apoyo a su libre determinación, los obligó a seguir un solo camino que los lleva a la dependencia, a la destrucción de su identidad étnica, a la destribalización y proletarización. La AIP, gracias a las influencias de su entonces presidente, Carlos Fernández Gadea, por resolución número 642, del Instituto de Bienestar Rural, del 24 de octubre de 1984, consigue 20.000 hectáreas para la etnia, en una zona excepcionalmente rica, hábitat original de los ayoreo; lugar en cuyos alrededores aún deambula la única banda selvícola de esta tribu. Allí se asientan 17 familias. Se consigue el reconocimiento de sus líderes y, luego, por decreto número 9.503, del 13 de mayo de 1991, la Personería Jurídica. En estos momentos, se mensura la propiedad y se preparan obras de infraestructura, para entregárselas a los ayoreo selvícolas y a los que —debido a la llegada de la energía eléctrica de la represa de Itaipú a las colonias mennonitas— perderán su trabajo de hacheros para alimentar las actuales fábricas. Las tareas del Proyecto Ayoreo cuentan con la invalorable colaboración del padre José Zanardini y el financiamiento de la fundación noruega NORAD. Además, está bajo el control de los propios líderes indígenas, de todas las comunidades ayoreo, que del 26 al 28 de junio de 1992, realizaron una reunión en la Casa Ayoreo de Asunción, y tienen dispuesta otra, en los próximos meses, con líderes de las comunidades de Bolivia (Memoria de la AIP, 1988, 1989; Contrato NORAD-AIP, AAIP, y observación personal).

El Proyecto Guaraní-Ñandeva (PGÑ) comenzó el segundo semestre del año 1979, coordinado por Cristóbal Wallis (Memoria de la AIP, 1980, AAIP). Sobre la etnia no existen muchos datos. Estaban diseminados desde el Alto Pilcomayo hasta los bañados del Yzozog. Cuando la guerra del Chaco, en la retirada, muchos siguieron al ejército paraguayo y se establecieron en el Chaco central, entre Mariscal Estigarribia y las colonias mennonitas. Cuenta con varias parcialidades, con distintos nombres, que muchas veces no se identifican como de la misma etnia. Según los Grünberg, son los que ocupan la escala más baja en la estratificación social de los indígenas que han buscado contacto con la sociedad nacional (Grünberg y Grünberg, 1974, 21-22). Al terminar la fase de estudios preliminares, se procedió al asentamiento de 100 familias en el terreno adquirido por la ASCIM en Laguna Negra. Los componentes del PGÑ

fueron apoyados por varias fundaciones internacionales. Los programas fueron de producción, salud y educación no formal. El coordinador opinaba que los guaraní-ñandeva eran fundamentalmente cazadores y recolectores, por lo que aconsejaba una estrategia especial para ellos (Wallis, 1982). Los directivos de la AIP pidieron asesoramiento a Branislava Súsnik. Esta investigadora aseguró que los guaraní-ñandeva tenían una tradición de horticultores, por ser posibles descendientes de los chané-arawak guaranizados, con cultura material influida por los mataco. La AIP decidió, por esa razón, y porque las condiciones no eran ya propicias para la caza y recolección como única estrategia de subsistencia, apoyar a las comunidades en la horticultura (Memorias de la AIP de 1982 a 1984).

Se hizo cargo de la coordinación Oleg Vysokolán hasta agosto de 1986, cuando el proyecto terminó sus actividades por falta de fondos. Se obtuvo la Personería Jurídica para las cinco comunidades establecidas en las 7.500 hectáreas que les correspondieron en Laguna Negra. Fuera de esta área, en el hábitat original de los guaraníñandeva, se consiguió asegurar 10.000 hectáreas para la comunidad Loma, cerca de Infante Rivarola, así como la Personería Jurídica. Pero, en 1991, a consecuencia de una prolongada sequía, los indígenas abandonaron el predio con sus animales, y se trasladaron a pie hasta las colonias mennonitas, en busca de trabajo (comunicación personal de José Luis Núñez, secretario de la AIP). Para la comunidad de Nueva Asunción, también se obtuvieron la Personería Jurídica y otras 10.000 hectáreas de terreno, el 24 de abril de 1989. No obstante, no se pueden titular aún a nombre de la comunidad, porque los planos del Catastro se traslapan con los de la Base Aérea Militar (legajo de Nueva Asunción, AAIP).

Proyecto de Capacitación de Líderes Indígenas

En el año 1985 comenzó la AIP los cursos de información sobre las leyes paraguayas, a los líderes, generalmente, con la presencia de toda la comunidad respectiva. Contó con el apoyo del Instituto Indigenista Interamericano y la coordinación de Miguel Chase-Sardi. Se realizaron audiovisuales en idiomas guaraní, chamacoco, nivaclé y ayoreo, sobre la ley 904 y el INDI, sobre los efectos de la defores-

tación, y un documental sobre la lucha de los mbyá-guaraní contra los latifundistas. Se tradujo la ley 904 a los idiomas guaraní y nivaclé. Paralelamente se investigó el derecho consuetudinario indígena, para ser facilitado a los magistrados y jueces. La AIP publicó *El Derecho Consuetudinario Chamacoco,* en 1987, y *El Derecho Consuetudinario Indígena y su Bibliografía Antropológica en el Paraguay,* en 1990, de la autoría del coordinador de los cursos. Finalmente, con el apoyo del Centro Interdisciplinario de Derecho Social y Economía Política de la Universidad Católica, se editó *Situación Sociocultural, Económica, Jurídico-Política Actual de las Comunidades Indígenas en el Paraguay,* del mismo coordinador, con la colaboración de Augusto Brun y Miguel Ángel Enciso. Mientras tanto, José Luis Núñez, secretario de la AIP, seguía dando cursos en las oficinas de la institución, para los indígenas que llegaban a la capital para sus gestiones, así como en las comunidades que visitaba cumpliendo sus tareas específicas (Memorias de la AIP, 1986, 1987, 1988, 1989 y 1990, AAIP).

Proyecto de Artesanía

Bajo la coordinación de Marilín Parini, desde el 19 de abril de 1984 hasta finales de junio de 1991, con una ayuda inicial de Catholic Relief Services se desarrolló este Proyecto de Artesanía. Tenía como metas recuperar artesanías olvidadas y valorar su uso, así como encontrar mercados para su venta, como auxilio suplementario a la deficiente economía indígena. Se invirtió un total de 7.500.000 en moneda paraguaya, y se adquirieron más de 6.000 piezas genuinas, de 13 etnias. Se alentó la apertura de casas dedicadas a la venta de artesanía indígena y se entusiasmó al Centro de Artes Visuales, para la incorporación de toda una sección de arte indígena. El crítico Ticio Escobar había elevado el trabajo artesanal indio a la categoría de arte, al mismo nivel que el llamado «arte culto» (Escobar, 1982, caps. I, II y III). El *boom* del arte indio hizo que florecieran los negocios del ramo. No obstante, a la finalización del proyecto no se había conseguido aún la recuperación de la parte más importante de la artesanía perdida en el proceso deculturativo de las etnias. Pero, hoy el trabajo artesanal, a pesar de la crisis económica, presta una significativa ayuda a algunas comunidades.

Capítulo XII

LAS LEYES NACIONALES

La Constitución de 1870, en el inciso 13 de su artículo 72 (Mendonça, 1991, 54), establece que corresponde al Congreso: «Proveer a la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al cristianismo y a la civilización».

La ley de Colonización y del Hogar, promulgada el 25 de junio de 1904, en su artículo 31 (AL) encomienda al Poder Ejecutivo propiciar la creación de reducciones de indios y el establecimiento en ellas de misiones cristianas que le suministren tierras e instrumentos de trabajo y atiendan a su civilización.

El 7 de septiembre de 1909 el Honorable Congreso Legislativo autoriza por ley al Poder Ejecutivo, «a dictar las medidas conducentes a los fines del mandato expreso del artículo 72, inciso 13, de la Constitución Nacional», que disponga de 7.500 hectáreas, como máximo, de tierras fiscales, en cada caso, para reducir a las tribus indígenas. Que la cuarta parte se entregue en propiedad a las personas o sociedades que emprendan las reducciones (AL y MS).

Por decreto número 7.389, del 10 de diciembre de 1936, se crea el Patronato Nacional del Indígena. En los considerandos se aclara que es «para incorporarlos a la vida civilizada». Aclara el punto segundo que ello se debe por «el concurso eficaz y abnegado prestado por los indios del Chaco colaborando con su trabajo personal en beneficio del Ejército Nacional en tiempos de guerra y de paz». Y que esta medida se toma para asegurarles trabajo remunerado y «protección contra toda clase de explotación, abusos y arbitrariedades». En el artículo 2.º del decreto, se crea el cargo del Patronato Militar de

los Indígenas del Chaco. Así se dejó en manos del ejército la política indigenista del Paraguay. Ya hemos comentado anteriormente lo aseverado con relación «a quienes se hallan al margen de la civilización por la inferioridad de su constitución física y psíquica». El general Juan Belaieff fue el que inspiró este decreto al entonces presidente provisional del Paraguay, coronel Rafael Franco (AD e Imprenta Nacional, 1941, 49-51).

La Ley 904/81, Estatuto de las Comunidades Indígenas

Desde que expulsaron del país al antropólogo Mark Münzel y a su esposa, éste inicia una campaña de denuncias, bien documentada (Münzel, 1973 y 1974), apoyado por el Equipo Nacional de Misiones de la Conferencia Episcopal Paraguaya, cuya secretaría estaba en manos del padre Melià y por el proyecto Marandú, desde el Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica. Aparece, editado por Richard Arens, el libro *Genocide in Paraguay,* en 1976. En esa obra, grandes personalidades de la antropología y otras especialidades levantan su voz de protesta y documentan el genocidio de los aché-guayakí, en el Paraguay (Arens, 1976). La dictadura tuvo fuertes presiones de los organismos internacionales de defensa de los derechos humanos. Y, lo que más molestaba —porque el régimen estrosnista tenía su talón de Aquiles en el estómago y el bolsillo— era el peligro de que los organismos financieros se volvieran remisos a causa de estas presiones. El dictador ordenó al ministro de Defensa, general Marcial Samaniego, que resolviera el problema y lavara la mala imagen que el régimen presentaba ante el mundo. Los funcionarios del INDI, recién creado hacía dos años como dependencia del citado Ministerio, no daban pie con bola. No tuvieron otro remedio que llamar a los directivos de la API y preguntarles qué debían hacer. El nuevo presidente, el paï-tavyterä Francisco Servín, aconsejó al ministro y al director del INDI, hablar con los miembros del equipo técnico. Éstos les recomendaron la elaboración de una ley, en la cual se tuvieran en cuenta dos cuestiones fundamentales: el reconocimiento comunitario de la propiedad de la tierra a las comunidades indígenas, con la entrega de la Personería

Jurídica a ellas, y la admisión, en el derecho positivo paraguayo, de sus normas consuetudinarias para su relacionamiento interno.

Esto fue aceptado y el INDI llamó a varias reuniones, desde el mes de junio de 1978. La Asociación Indigenista del Paraguay (AIP) propuso la formación de una comisión interinstitucional, para elaborar el anteproyecto de ley. Esta comisión nombró para la redacción al abogado de la API, Helio Vera, y a la de la AIP, Esther Prieto. El anteproyecto (Chase-Sardi, 1990, 207-225) fue producido de acuerdo con las expectativas indígenas y a las más adelantadas posiciones de la filosofía del derecho. No obstante, el 10 de diciembre de 1981, sale de la Sala de Sesiones del Congreso Nacional, la ley 904/81 estatuto de las comunidades indígenas, totalmente transformada. Esta ley no tiene las características de una ley. La ley se define como norma respaldada por una sanción. Para que la ley sea ley, su incumplimiento debe ser castigado con una pena física o pecuniaria. La ley 904, por ejemplo, establece plazos para las tramitaciones de tierras, pero no impone castigos en los casos de incumplimiento de ellas. Además, el INDI, como ente autónomo, creado por esta ley, no tiene una estructura democrática sino verticalista. Los indígenas y las instituciones aliadas a ellos están débilmente representados. Estas falencias, a pesar de las muchas protestas, aún no han sido corregidas (véase Prieto, 1987, 35-94). Pero, no obstante, la ley 904 —mera declaración de principios— sirvió, y cuando hubo mayor voluntad política, desde la caída de la dictadura, las cosas mejoraron notablemente en la aplicación de sus conceptos y en la elevación de ellos a nivel constitucional.

Las leyes y disposiciones posteriores

Del 13 al 17 de junio de 1988, con los auspicios del Centro de Estudios Humanitarios (CEDHU) y de otras ONG nacionales y de los países vecinos, se realizó en Asunción una reunión de trabajo sobre: Los Grandes Proyectos de Desarrollo y las Comunidades Indígenas (Prieto y otros, 1989).

En este cónclave se informó a Shelton H. Davis, antropólogo del Banco Mundial, sobre los problemas que el Proyecto Rural Integrado de Caazapá, financiado por dicho Banco, produce a los indios. El departamento de Medio Ambiente del Banco Mundial

apoyó el pedido de los antropólogos y exigió al gobierno paraguayo a dar solución a la cuestión de tierras indígenas, advirtiendo que si ello no ocurría para el 31 de diciembre del año en curso, se cortarían los créditos. El dictador digitó la ambigua ley número 1.372 que establece un régimen para la regularización de los asentamientos indígenas el 20 de diciembre de 1988 (AL). Esta ley fue una velada defensa de los intereses de los terratenientes de la zona, entre los que figuraba el hijo del dictador, coronel Gustavo Stroessner. Pero —caída la autocracia estrosnista—, el 21 de diciembre de 1989, el Poder Legislativo modifica la citada ley y promulga la número 43/89 (AL), que defiende el hábitat indígena de la depredación forestal a que lo someten los propietarios putativos, antes de hacer la entrega legal a las comunidades indias.

La nueva Constitución Nacional

Inmediatamente después del golpe revolucionario del 2 y 3 de febrero de 1989 —«la noche de la Candelaria y la luminosa madrugada de San Blas», usando las bellas palabras de Adriano Irala Burgos— y caído el odiado dictador, el nuevo gobierno establece medidas desmilitarizando el aparato estatal. El anterior ministro de Defensa, nexo y mediador entre el Instituto Paraguayo del Indígena (INDI) y el gobierno, era al mismo tiempo presidente del Consejo del INDI, juez y parte. El Poder Ejecutivo dispone el nombramiento del licenciado Numa Alcides Mallorquín para presidir el organismo autónomo que orienta la política indigenista oficial. No podía caer en mejor hombre, pues es sociólogo, diplomático jubilado y especialista experimentado en medios modernos de comunicación. Se encuentra con problemas insolubles. El INDI era, según lugar común de los indigenistas, «el basurero de la dictadura». Allí era colocada, prebendariamente, la escoria de la administración pública. Los parientes, compadres y amigos inservibles del entorno del tirano. Los verdaderamente capaces habían sido reemplazados. Quedaba un pequeño grupo de personal útil. Se le hace cuesta arriba al nuevo consejo directivo disponer de funcionarios aptos. No obstante, en el primer año de trabajo se ha mejorado notablemente la plantilla de la institución, a pesar de las poderosas presiones

que los directivos sufren para recibir «recomendados» de políticos y militares influyentes.

En la «Memoria Anual 1991» (AI) se declara que la finalidad de la política del INDI debe ser «la autogestión, que rompa el esquema "paternalista" heredado del pasado». Y en sus conclusiones se afirma: «Que, si el INDI del anterior régimen fue para la condena, las acusaciones más denigrantes y sin ninguna acción para excusar los conceptos descalificadores esparcidos tanto a nivel interno como extramuros del país, el INDI de nuestros días, más allá de resabios de resentimientos no superados, ha ganado definitivamente el respeto y la consideración tanto en el orden interno como en el internacional».

La primera preocupación del nuevo INDI fue reclamar, a veces sin resultados, los fondos desviados —nunca se supo hacia dónde— que le corresponden del erario público, para atender las urgentes necesidades indígenas, sobre todo, en lo referente a compra de tierras. Lo segundo fue la iniciación de estudios y concienciación del estamento político, sobre la necesidad de incluir, en la nueva Constitución Nacional que debe regir al Paraguay democrático, los reclamos de los pueblos anteriores a la formación del estado paraguayo. El INDI, con la Comisión de Derechos Humanos y Asuntos Indígenas de la Honorable Cámara de Diputados de la Nación, organizó, del 19 al 20 de abril de 1991, el seminario «Los Derechos de los Pueblos Indígenas y la Nueva Constitución», cuyas ponencias y resultados se publicaron inmediatamente (INDI, 1991, 5-40). Se han agilizado los trámites que realizan las comunidades indígenas, por medio de sus representantes, superando las trabas burocráticas. Y, finalmente, organizó el encuentro «Paraguay: Diversidad Étnica y Cultural», coordinado por los propios líderes de la Asociación de Parcialidades Indígenas (API), y apoyado por la Asociación Indigenista del Paraguay (AIP), el Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC) y la Fundación León Cadogan. Este encuentro aprobó las propuestas indígenas para la Constituyente, elaboradas en reuniones anteriores en las bases indígenas; aceptó la representación de candidatos a constituyentes indígenas elegidos por las etnias de la región oriental y, con algunas modificaciones, las del Chaco. El INDI prestó su apoyo, incondicional e inmediato, a las propuestas elaboradas por los indígenas (AAPI y AI).

Ya en vísperas de la Asamblea Nacional Constituyente, y habiendo rechazado la Cámara de Diputados la representación indígena con plenos derechos —en una muestra más del racismo paraguayo— el INDI apoyó la reunión «Derechos Humanos, los Indígenas y la Constituyente» (AAPI), organizada por la Comisión Defensa de los Derechos Humanos en el Paraguay. Allí, los días 23 y 24 de noviembre de 1991, 70 líderes, pertenecientes a 15 etnias de las 17 del país, elevaron una «Propuesta a los Miembros de la Asamblea Nacional Constituyente» reclamando: el reconocimiento de los pueblos indígenas y su derecho a participar con voz y voto en la Asamblea; la ratificación del Convenio 169 de la OIT; la adjudicación de tierras de acuerdo a los módulos subsistenciales de las etnias; leyes que garanticen las organizaciones nativas de acuerdo a su respectivo derecho consuetudinario; que el Paraguay exija que los Derechos de los Pueblos Indígenas sean declarados Derechos Universales en la Asamblea de las Naciones Unidas; que se tenga en cuenta lo que las declaraciones de Guadalajara y Morelia dicen sobre derechos indígenas y preservación del ambiente; incluye la propuesta de artículos que desean conformen el capítulo de los pueblos indígenas, elaborada por las bases indias, en la futura Constitución. Además emiten una declaración dirigida «A los Hermanos Pueblos Españoles». En ella expresan que los indígenas paraguayos «No vivimos en el pasado sino en el presente y de cara al futuro». Por lo que tienen los mismos intereses de defensa de sus lenguas, culturas, tierra, derecho consuetudinario y manera peculiar de ver el mundo. Aseguran estar en el trabajo común de integrar una gran nación de los pueblos ibero-americanos. Y termina diciendo: «Que la Conmemoración del Quinto Centenario de la Conquista, sea el inicio de la Conquista de la Unidad en la Diferencia, la Libertad y la Ayuda Mutua». Otra resolución tomada fue la de nombrar a la senadora Carmen de Lara Castro y al doctor Augusto Roa Bastos, «portadores de todas las inquietudes indígenas ante los estamentos estatales y las organizaciones internacionales» (AAPI).

Por resolución del consejo directivo del INDI de fecha 31 de enero de 1992 (AI) se dispone el pago de un sueldo a todos los titulares y suplentes indígenas ante la Convención Nacional Constituyente, durante el tiempo que ella dure. Y lo más notorio: los funcionarios del INDI tuvieron expresas instrucciones de no emitir sus

opiniones a los indígenas, no influir sobre ellos y sólo contestar sus preguntas. Evidentemente, el INDI ha superado la vieja y trillada etapa del paternalismo prebendario, al cual acostumbró al pueblo paraguayo la pasada larga dictadura.

Paralelamente a estos trabajos del INDI, los indígenas habían comenzado a informarse sobre la posibilidad de elecciones para la Asamblea Nacional Constituyente, en el segundo semestre de 1990. Al año siguiente nace un movimiento, llamado «Pueblos Indígenas y la Constituyente». Solicitan apoyo a las instituciones indigenistas privadas. El Área Defensa del Patrimonio Indígena, de la Universidad Católica, el Servicio de Apoyo Indígena, de la Misión de Amistad, y el Equipo Nacional de Misiones, de la Conferencia Episcopal Paraguaya, asumieron el compromiso de acompañar el proceso. Hay que destacar el ingente trabajo desplegado por el personal de estas instituciones, principalmente de Serafina de Álvarez, Mirna Vázquez, Graciela Ocáriz y Emilio Caballero. Siempre tuvieron la ayuda desinteresada de los demás grupos indigenistas y misioneros. Se realizaron encuentros en distintas comunidades y con los líderes en la capital. En una reunión de 200 dirigentes, en Coronel Oviedo, el 13 de septiembre de 1991, los indígenas elevan notas al Poder Ejecutivo y a la Cámara de Diputados. Solicitan la modificación parcial de la ley 18/91: «Que Establece el Funcionamiento de la Convención Nacional Constituyente, para una participación directa, sin mediación política partidaria, y la posibilidad de elegir sus representantes de acuerdo a las pautas culturales de las etnias.» A pesar de la mediación de connotados constitucionalistas y personalidades como la de Augusto Roa Bastos, la Cámara de Diputados rechazó el pedido de los líderes, por inconstitucional, por 32 votos contra 24, el 14 de noviembre de 1991. Absurdo, ya que la Constitución de 1967 ignora la existencia de indígenas en el país. Los nativos y sus aliados blancos no se dieron por vencidos y solicitan su participación, a la soberana Asamblea, el día de su apertura. Ella permite a los cuatro titulares elegidos por los indígenas, su intervención, con voz, pero sin voto (AADEPI).

Las propuestas indígenas, con pequeñas modificaciones de forma, son aceptadas íntegramente e incluidas en el siguiente capítulo:

> Capítulo V, De Los Pueblos Indígenas: Artículo 62. Esta Constitución reconoce la existencia de los pueblos indígenas definidos como grupos de

culturas anteriores a la formación y constitución del Estado paraguayo. Artículo 63. Queda reconocido y garantizado el derecho de los pueblos indígenas a preservar y a desarrollar su identidad étnica en el respectivo hábitat. Tienen derecho, asimismo, a aplicar libremente sus sistemas de organización política, social, económica, cultural y religiosa, al igual que la voluntaria sujeción a sus normas consuetudinarias para la regulación de la convivencia interna, siempre que ellas no atenten contra los derechos fundamentales establecidos en esta Constitución. En los conflictos jurisdiccionales se tendrá en cuenta el derecho consuetudinario indígena. Artículo 64. Los pueblos indígenas tienen derecho a la propiedad comunitaria de la tierra, en extensión y calidad suficientes para la conservación y el desarrollo de sus formas peculiares de vida. El Estado les proveerá gratuitamente de estas tierras, las cuales serán inembargables, intransferibles, imprescriptibles, no susceptibles de garantizar obligaciones contractuales ni de ser arrendadas; asimismo, estarán exentas de tributos. Se prohíbe la remoción o el traslado de su hábitat sin el expreso consentimiento de los mismos. Artículo 65. Se garantiza a los pueblos indígenas el derecho a participar en la vida económica, social, política y cultural del país, de acuerdo con sus usos consuetudinarios, esta Constitución y las leyes nacionales. Artículo 66. El Estado respetará las peculiaridades culturales de los pueblos indígenas, especialmente en lo relativo a la educación formal. Se atenderá, además, a su defensa contra la regresión demográfica, la depredación de su hábitat, la contaminación ambiental, la explotación económica y la alienación cultural. Artículo 67. Los miembros de los pueblos indígenas están exonerados de prestar servicios sociales, civiles o militares, así como de las cargas públicas que establezca la ley (*ABC Color*, 1992).

Consideramos que esta posición es verdaderamente revolucionaria. Es un vuelco pleno de justicia en el derecho constitucional. No obstante, nos preguntamos cómo podrán llevarse a la práctica algunas de estas disposiciones. Sobre todo, la establecida en el artículo 64, con referencia a la obligación del estado de proporcionarles, gratuitamente, tierras en calidad y cantidad suficientes para la conservación y el desarrollo de las culturas indígenas. ¿Cómo será posible esto cuando, por otro lado, el artículo 109 (*ABC Color*, 1992, 9) exige el previo pago de la indemnización a las expropiaciones? ¿De dónde sacará el estado el dinero que requerirán estas remuneraciones por adelantado? ¿Habrá voluntad política para entregar tierras gratuitamente a los indígenas en un país donde el sector de mayor poder es, justamente, el empresariado terrateniente?

APROBACIÓN DE LA LENGUA GUARANÍ COMO IDIOMA OFICIAL

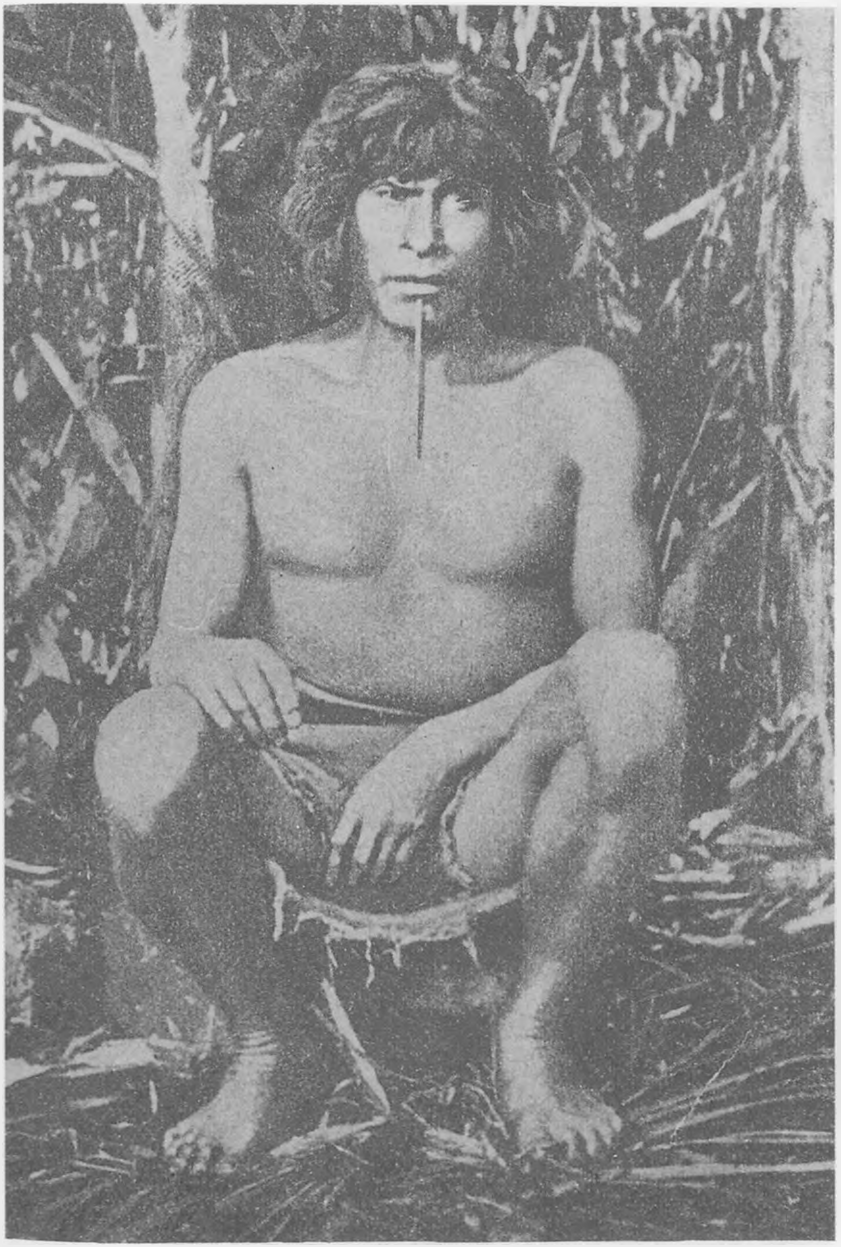
Como dice Melià (1971, 23): «Hay que admitir que el peor ataque sufrido por las lenguas indígenas procede de la burguesía nacida de las Independencias Nacionales. Aunque parezca paradógico, la castellanización de América se realizó masivamente después de la Independencia». Cirilo Antonio Rivarola, en nombre del gobierno provisorio de la República, y en su carácter de ministro del Interior, emite el decreto del 7 de marzo de 1870. Su artículo 10 reza: «Se prohíbe también á los maestros, que no permitan hablarse en las escuelas el idioma guaraní, sino únicamente español» (RO, 1869-1875, I, 60). En la Convención Nacional Constituyente de 1870 (Actas, 1897, 14-15), el convencional por Paraguarí, Pedro Recalde, en la sexta sesión realizada el 20 de agosto, «hizo moción para que se permitiese expresarse en guaraní á algunos de los Convencionales por la campaña, mas fué rechazada por la Asamblea con la expresa condición de no tratarse mas sobre el asunto». Decoud (1934, 179) cuenta que la ocurrencia fue recibida con «hilaridad general [...]. La Asamblea, por mayoría de las dos terceras partes de sus miembros, votó el rechazo».

En el segundo capítulo del libro de Rubin (1974, 15-28), se destaca la ambivalencia del paraguayo con relación a su idioma indígena. Por un lado se muestra «la importancia del guaraní como símbolo del nacionalismo paraguayo» y por otro se dan ingentes pruebas del desprecio por este idioma.

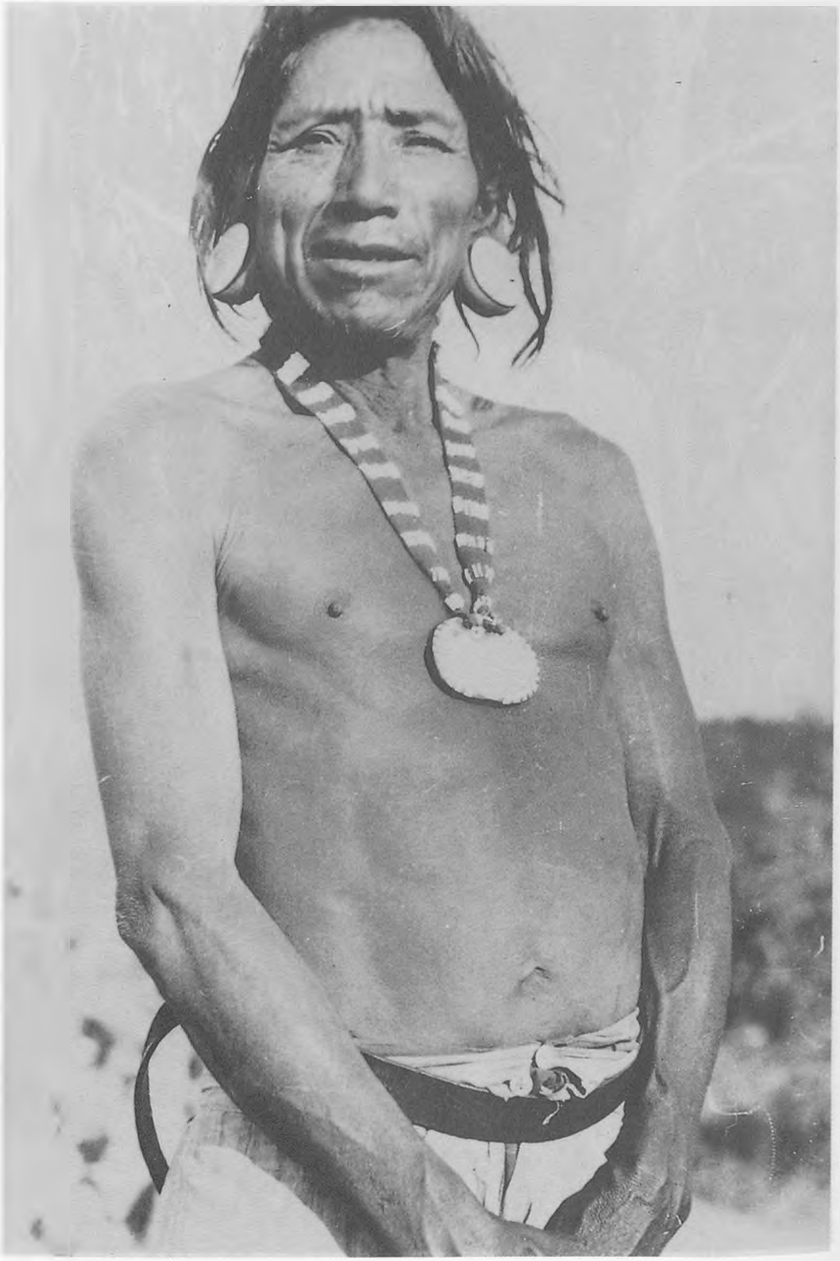
La Constitución de 1967, en su artículo 92, propone la protección de la lengua guaraní y su enseñanza, evolución y perfeccionamiento (Mendonça, 1991, 120). Y la sancionada recientemente (*ABC Color*, 1992, 12) dice en su artículo 140: «El Paraguay es un país pluricultural y bilingüe. Son idiomas oficiales el castellano y el guaraní. La Ley establecerá las modalidades de utilización de uno y otro. Las lenguas indígenas, así como las de otras minorías, forman parte del patrimonio cultural de la Nación». Y dispone en el artículo 77: «La enseñanza en los comienzos del proceso escolar se realizará en la lengua oficial materna del educando. Se instruirá asimismo en el conocimiento y en el empleo de ambos idiomas oficiales de la República. En el caso de las minorías étnicas, cuya lengua materna no sea el guaraní, se podrá elegir uno de los dos idiomas oficiales». Esto úl-

timo, como nos lo explicó el ciudadano convencional Rubén Bareiro Saguier (comunicación personal), no debe interpretarse como la no alfabetización en la lengua materna de los pueblos indígenas que no pertenecen a la familia lingüística tupí-guaraní; ellos están protegidos por la primera oración del artículo 66, citado en el apartado anterior. Se respeta, por lo tanto, el consejo de la UNESCO (1954) sobre la alfabetización en lengua vernácula. Y, mucho más, se supera la condición de lenguas colonizadas que tenían los idiomas indígenas.

FIGURAS



1. Hombre con tembetá kainguá-guaraní.



2. Cacique chulupí. Misión Esteros, Chaco (M. Schmidt).

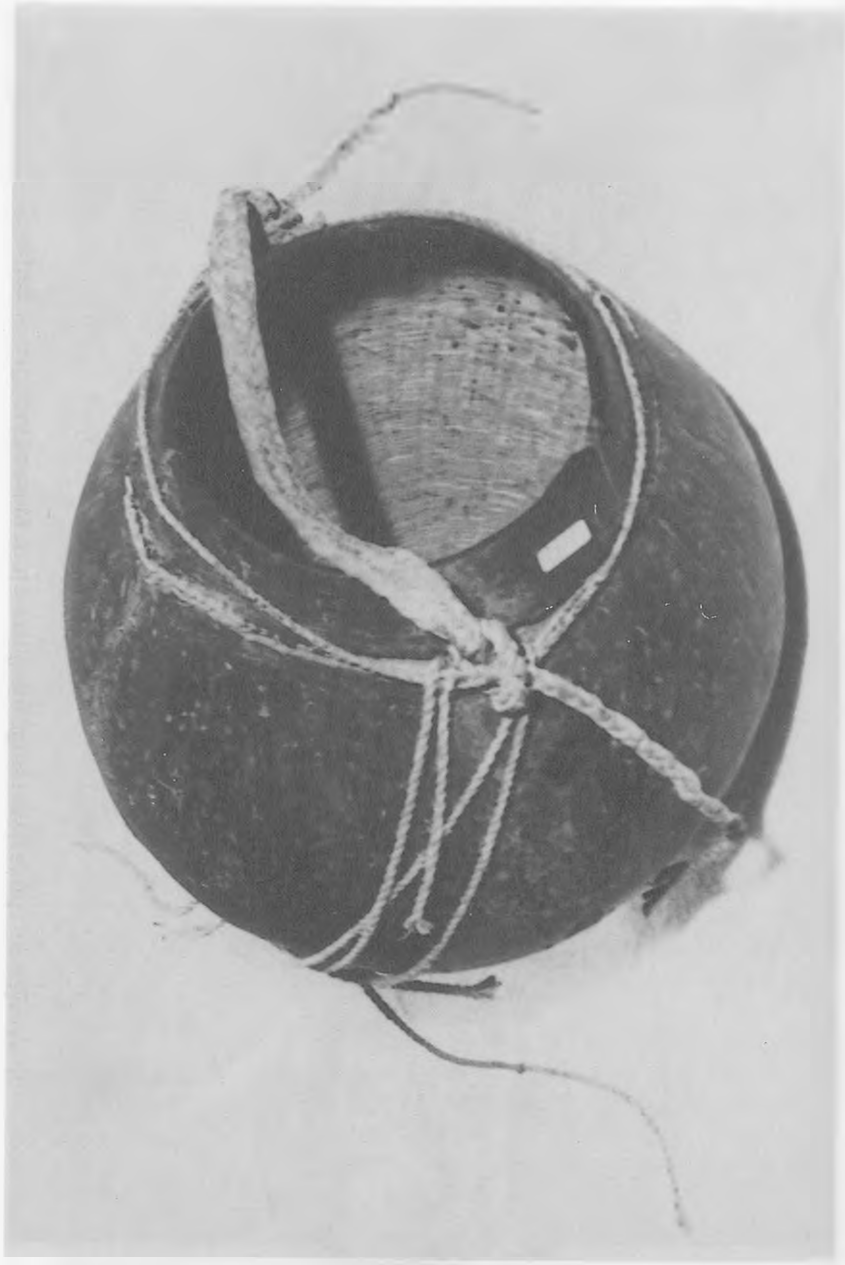
3. Mujer aché-guayakí llevando criatura en la banda «kromipiá». Arroyo Morotĩ, región oriental (Súsnik, 1960).

4. Joven matrimonio chiripá-guaraní. Mbocayaty, región oriental (Súsnik, 1958).

5. Matrimonio ayoreo-moro. Fotín Batista, misión salesiana, Chaco (Súsnik, 1963).

6. Gran urna funeraria guaraní; decoración por impresión digital (Col. Museo Etnológico A. Barbero).

7. Vasijas del tipo festival chiriguano-guaraní (Col. Museo Etnológico A. Barbero).

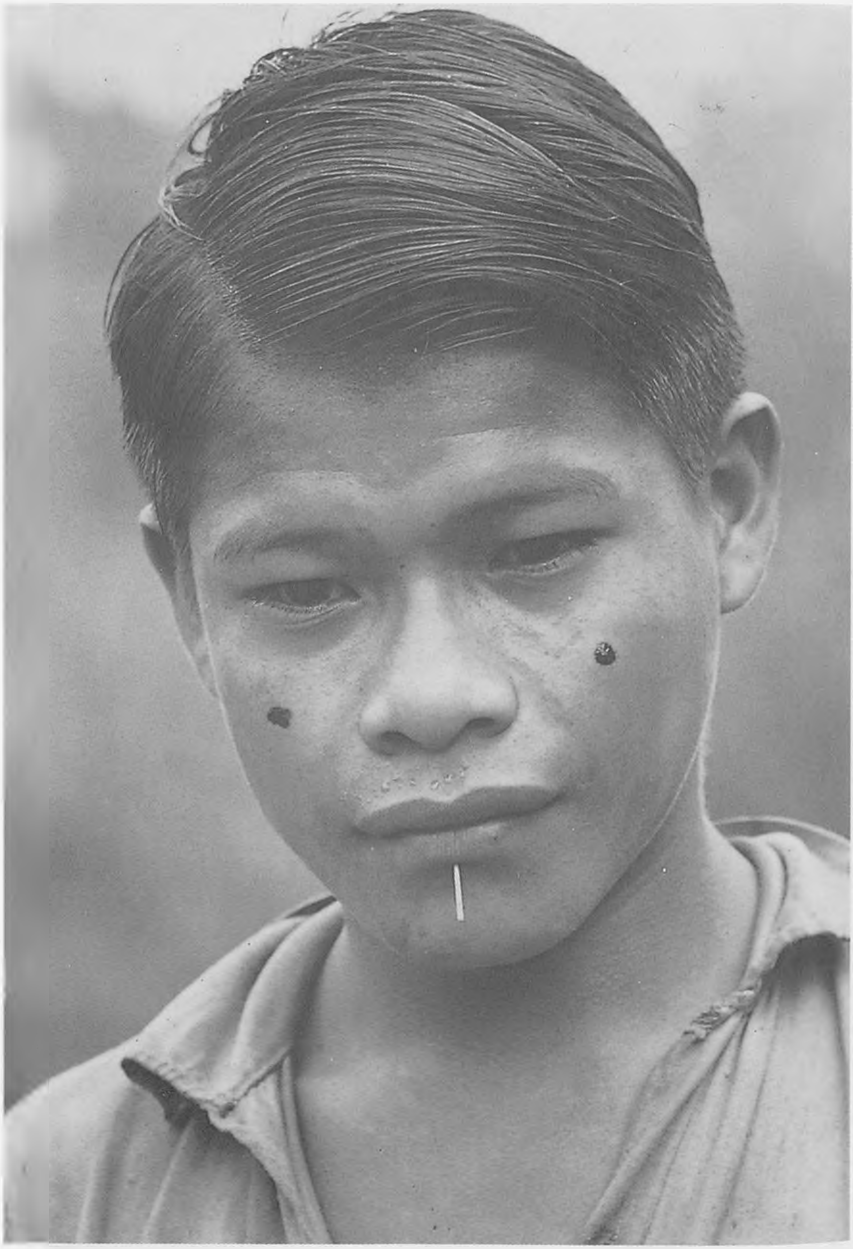


8. Cesto-vasija aché-guayakí (Col. Museo Etnológico A. Barbero).

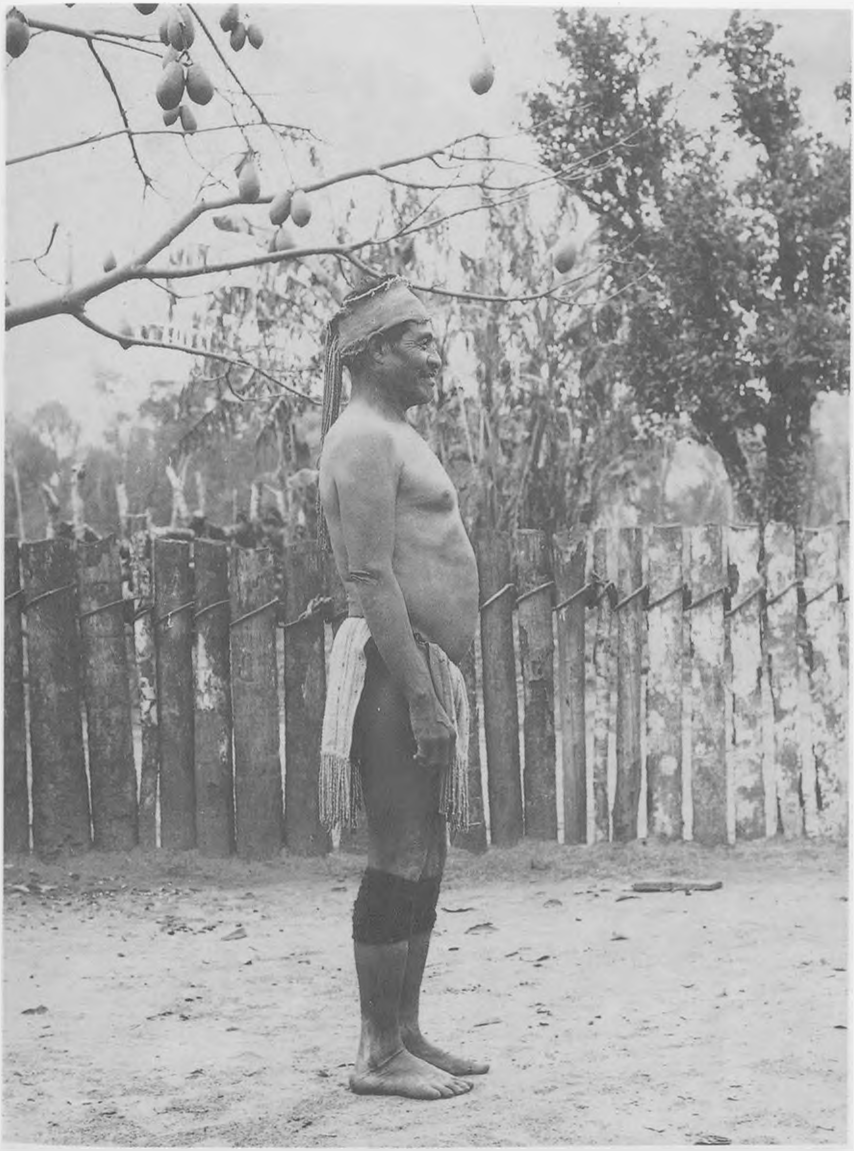
9. Vasija festival caduveo-mbayá (Col. Museo Etnológico A. Barbero).

10. Cestos «ayaká», mbyá-guaraní (Col. Museo Etnológico A. Barbero).

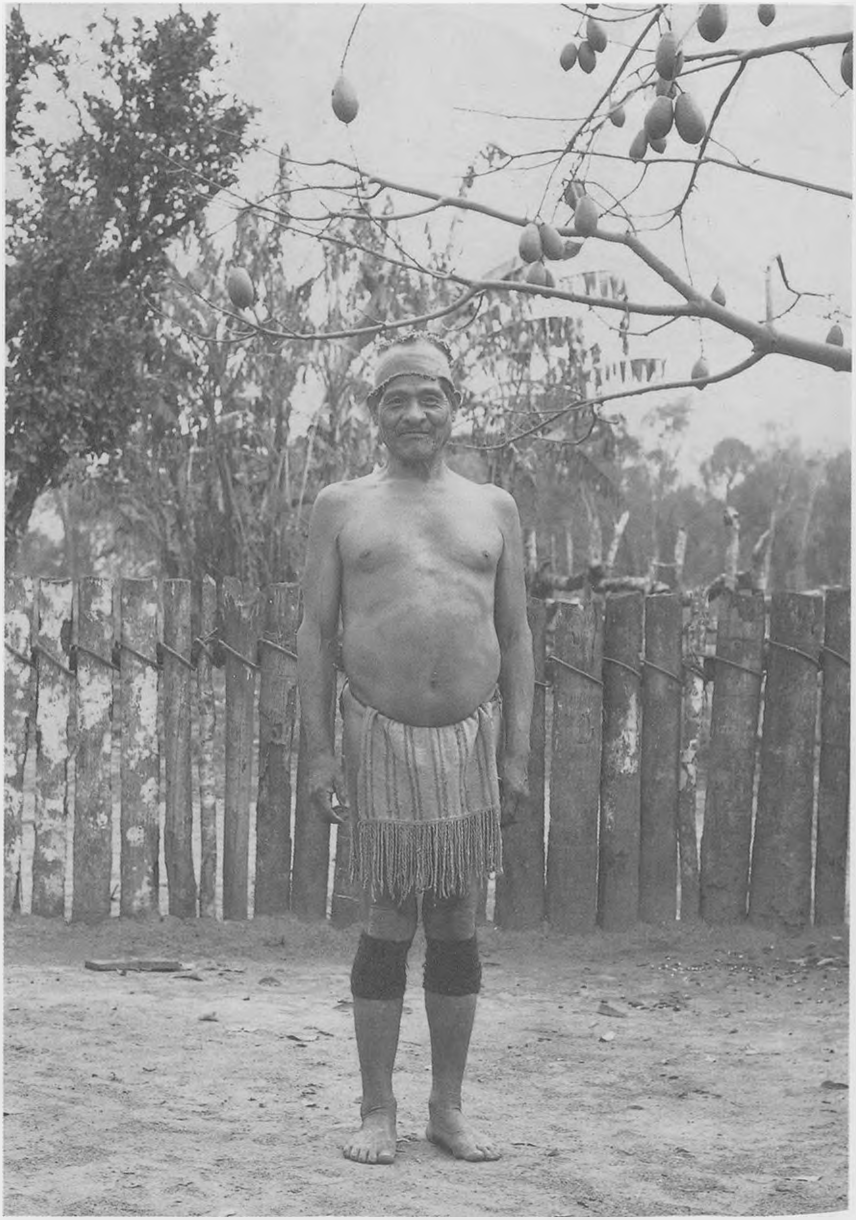
11. Bolsas de «caraguatá» usadas por los cazadores chaqueños (Col. Museo Etnológico A. Barbero).



12. Joven mbyá-guaraní con labrete (Chase-Sardi, 1965).

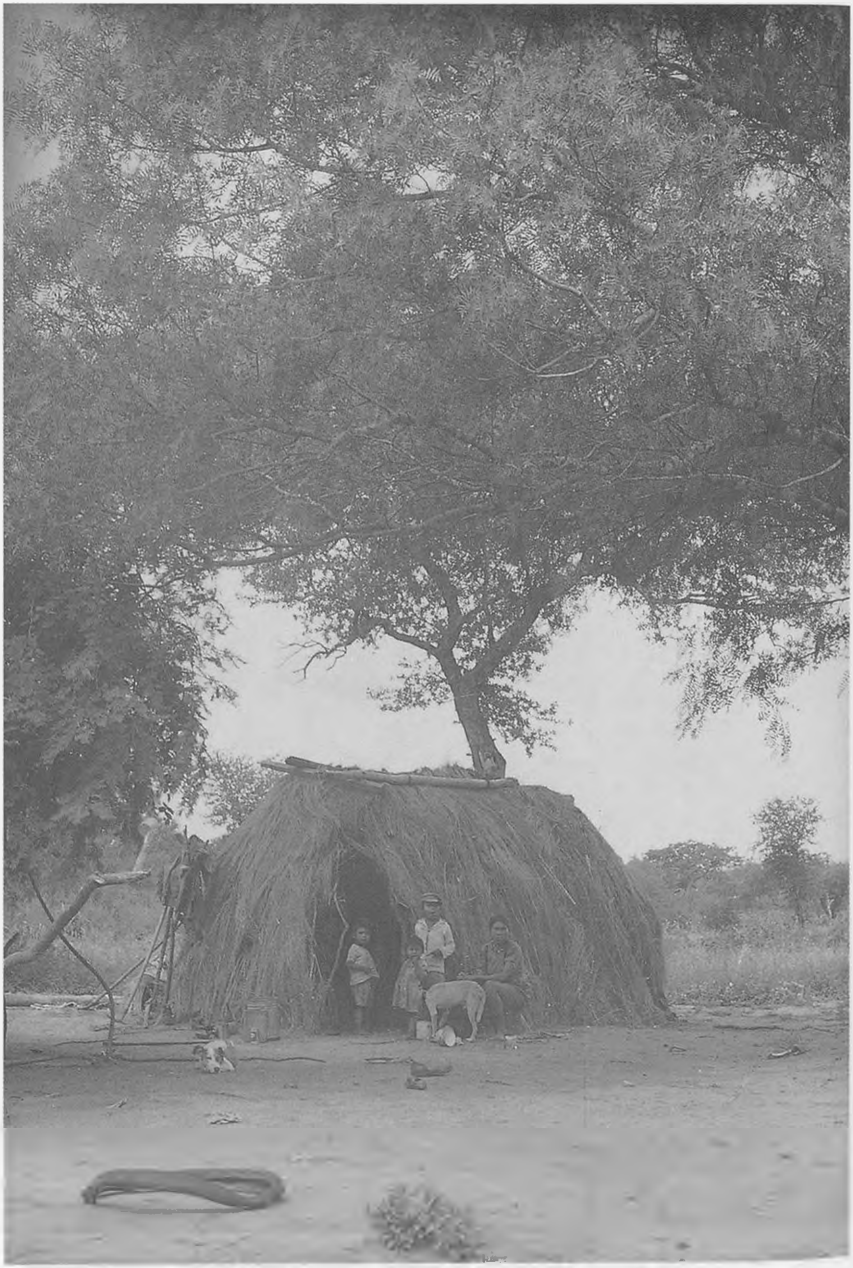


13. Líder mbyá-guaraní de perfil (Chase-Sardi, 1965).



14. Líder mbyá-guaraní de frente (Chase-Sardi, 1965).

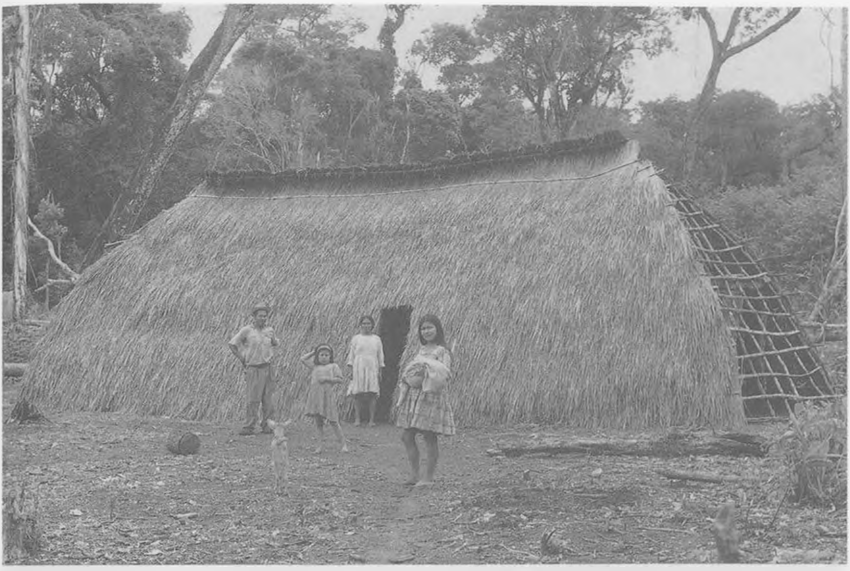
15. Niño mbyá-guaraní tocando la flauta, mimby, para alejar a los espíritus malignos (Chase-Sardi, 1964).



16. Choza guaraní-ñandeva (Chase-Sardi, 1968).

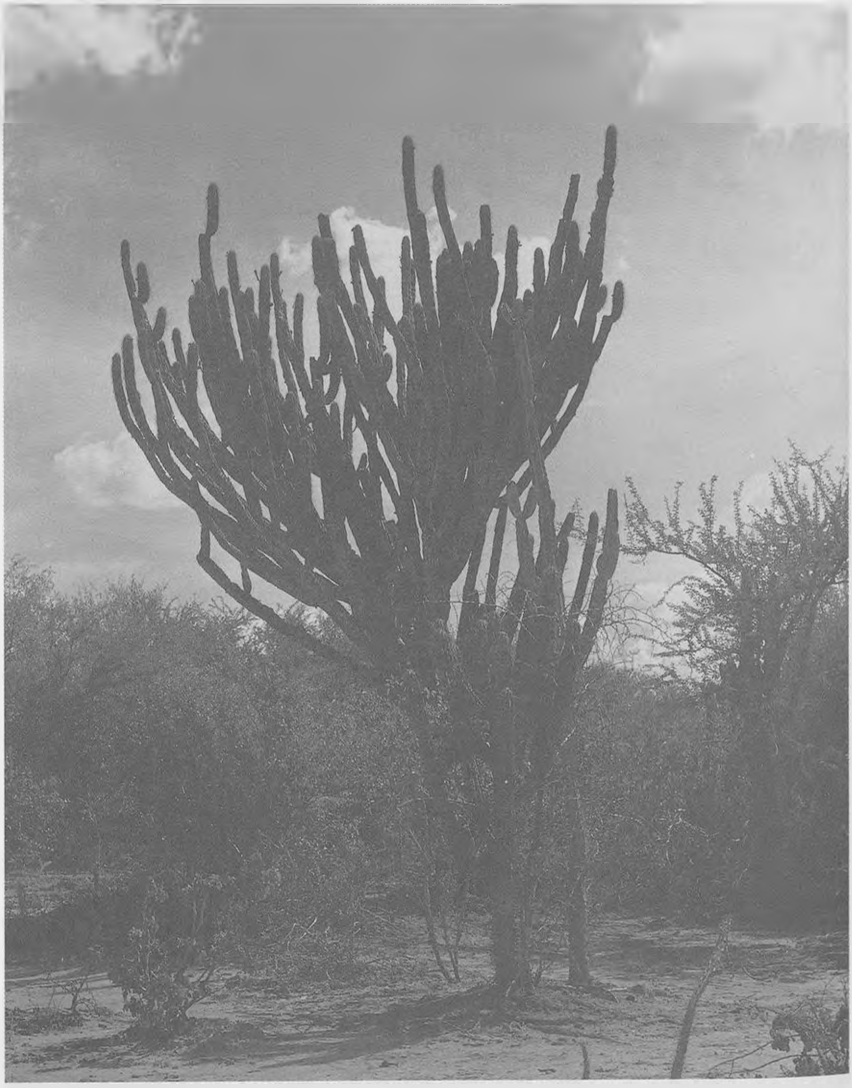
17. Despensa familiar nivaclé (Chase-Sardi, 1967).

18. Choza avá-guaraní abandonada (Chase-Sardi, 1990).



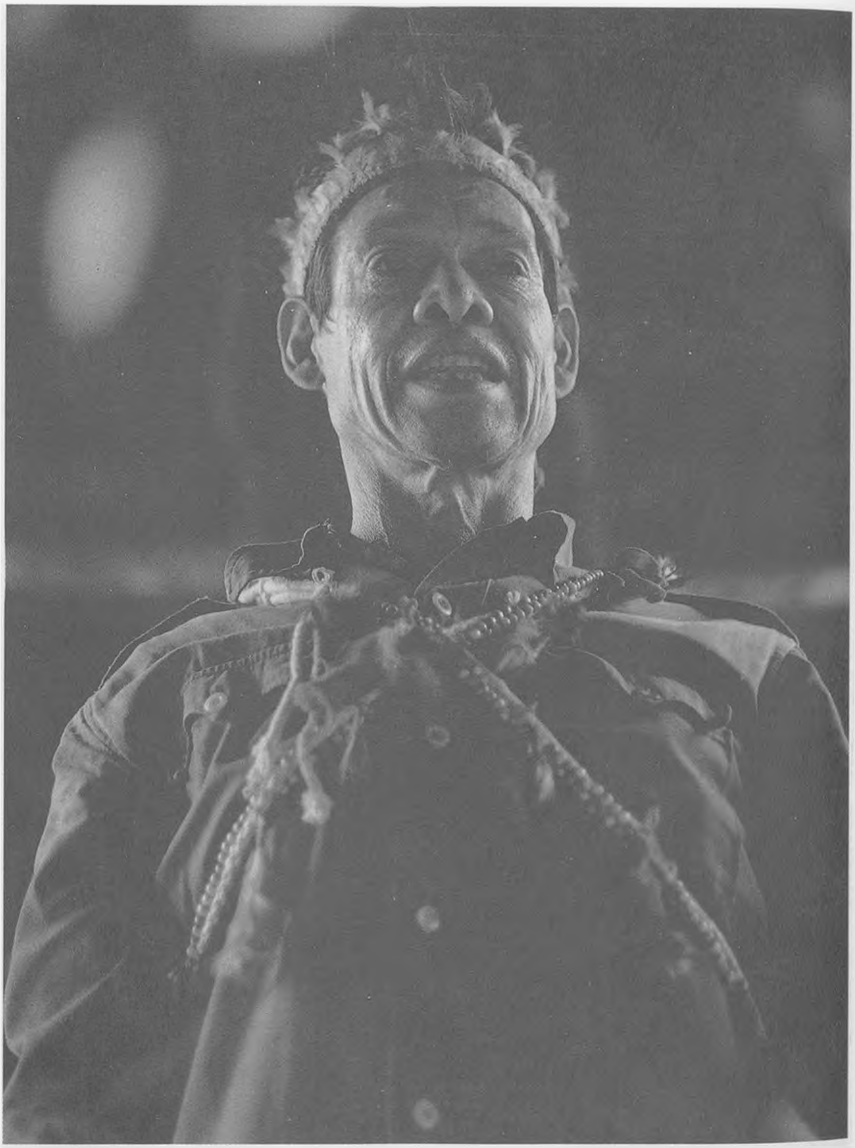
19. Choza de familia extensa paï-tavyterä (Chase-Sardi, 1975).

20. Rozado típico guaraní (Chase-Sardi, 1971).



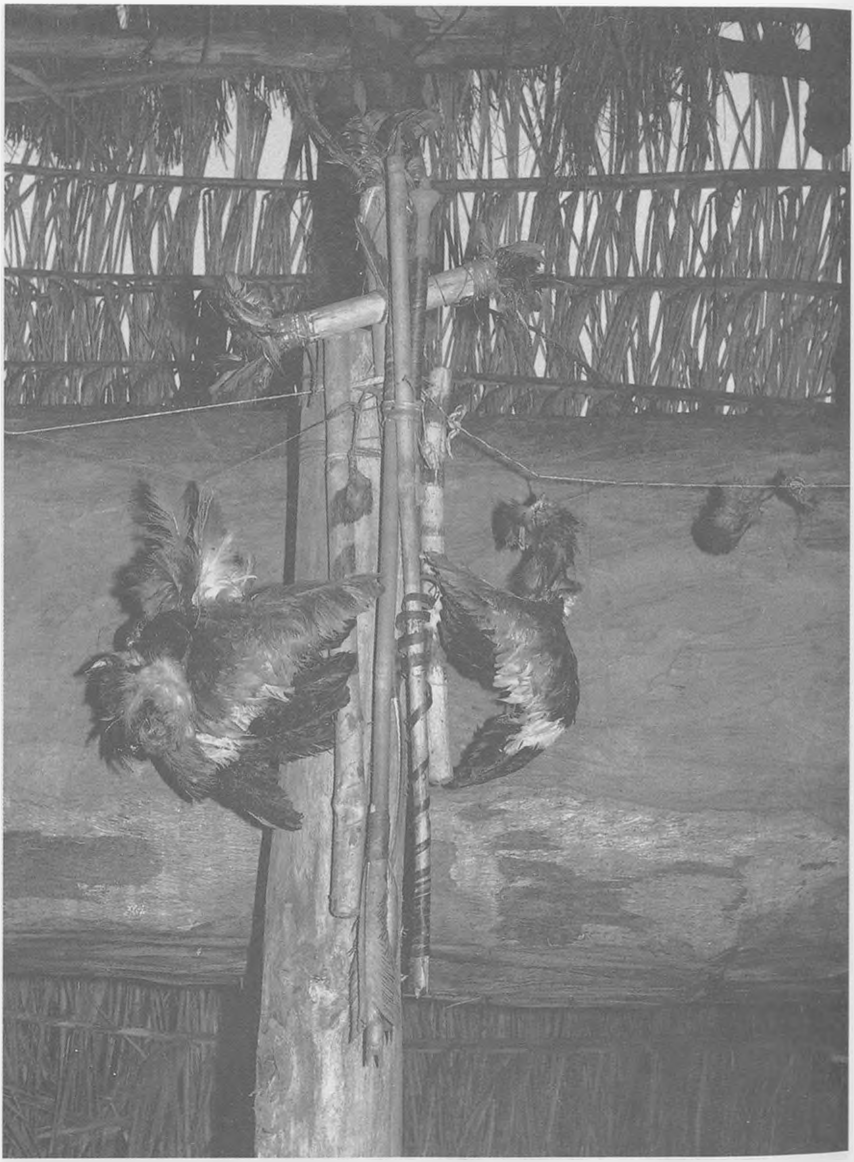
21. Paisaje chaqueño (Chase-Sardi, 1966).

22. Hombre chamacoco representando, en un ritual, a la proto-madre del mundo (Ticio Escobar, 1985).

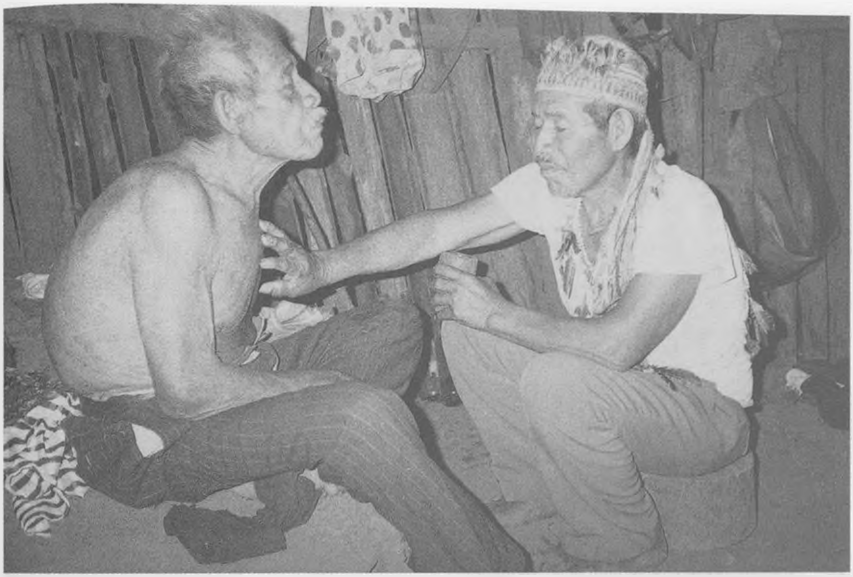


23. El sacerdote avá-guaraní, Simeón Delgado, Tupä Yváy Ku-numi Yváy (Chase-Sardi, 1970).

24. Detalle del altar avá-guaraní (Chase-Sardi, 1990).

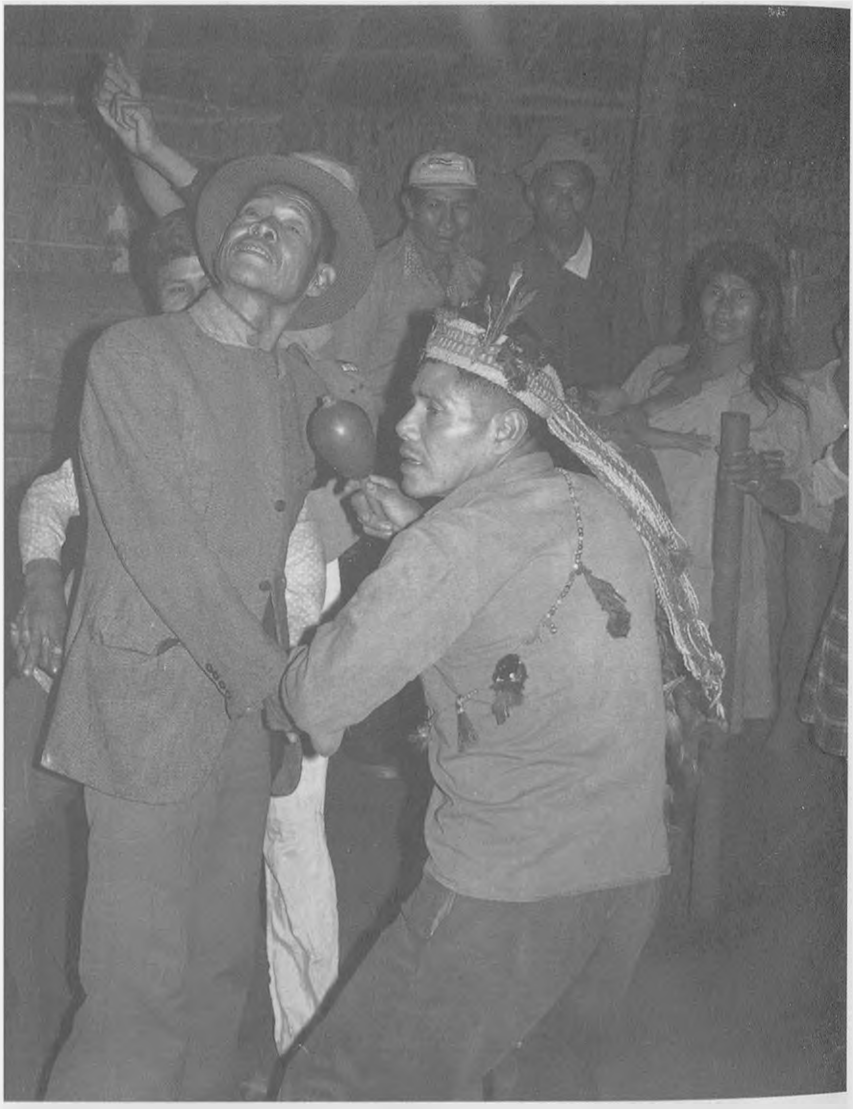


25. Detalle del altar avá-guaraní (Chase-Sardi, 1990).



26. Sacerdote-médico avá-guaraní durante una ceremonia terapéutica (Chase-Sardi, 1990).

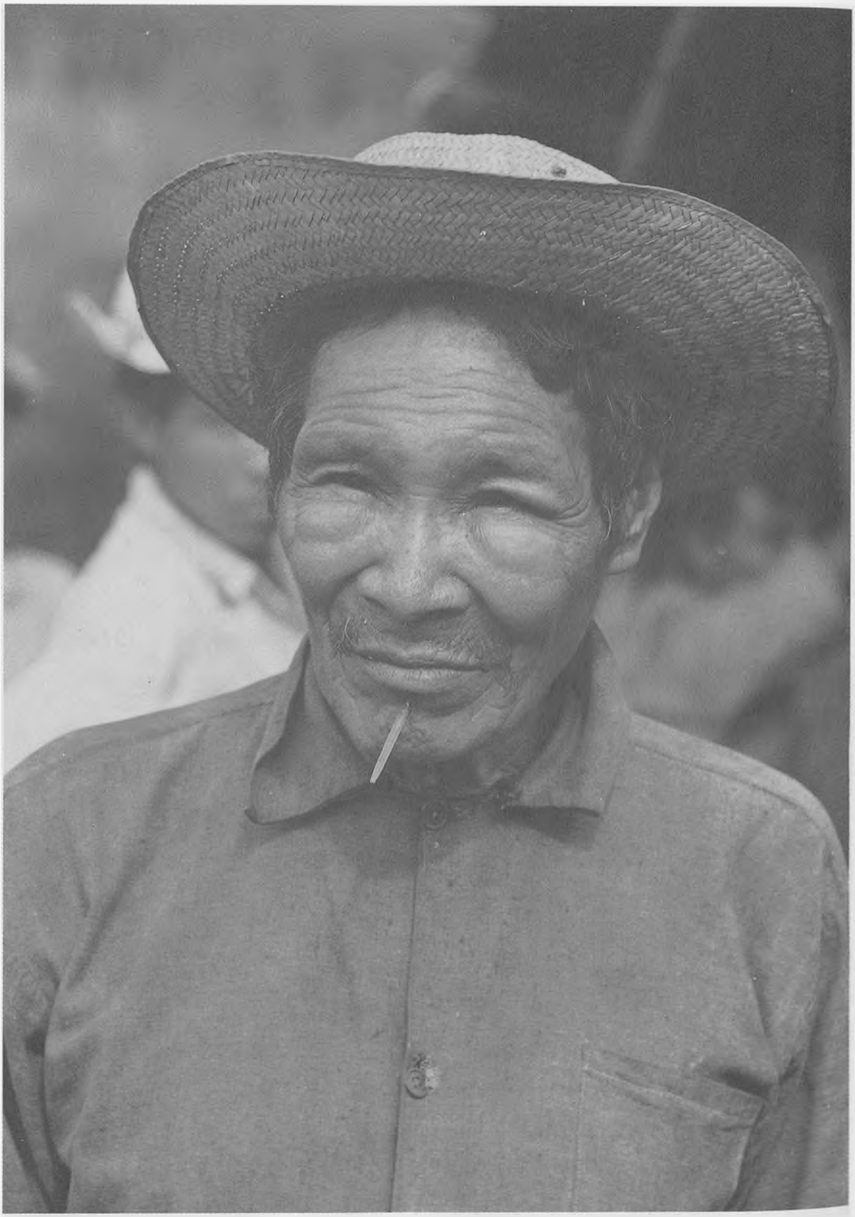
27. Sacerdote-médico avá-guaraní dirigiendo la danza-oración durante la misma ceremonia de la foto 27 (Chase-Sardi, 1990).



28. Momento de la danza-oración avá-guaraní (Chase-Sardi, 1970).

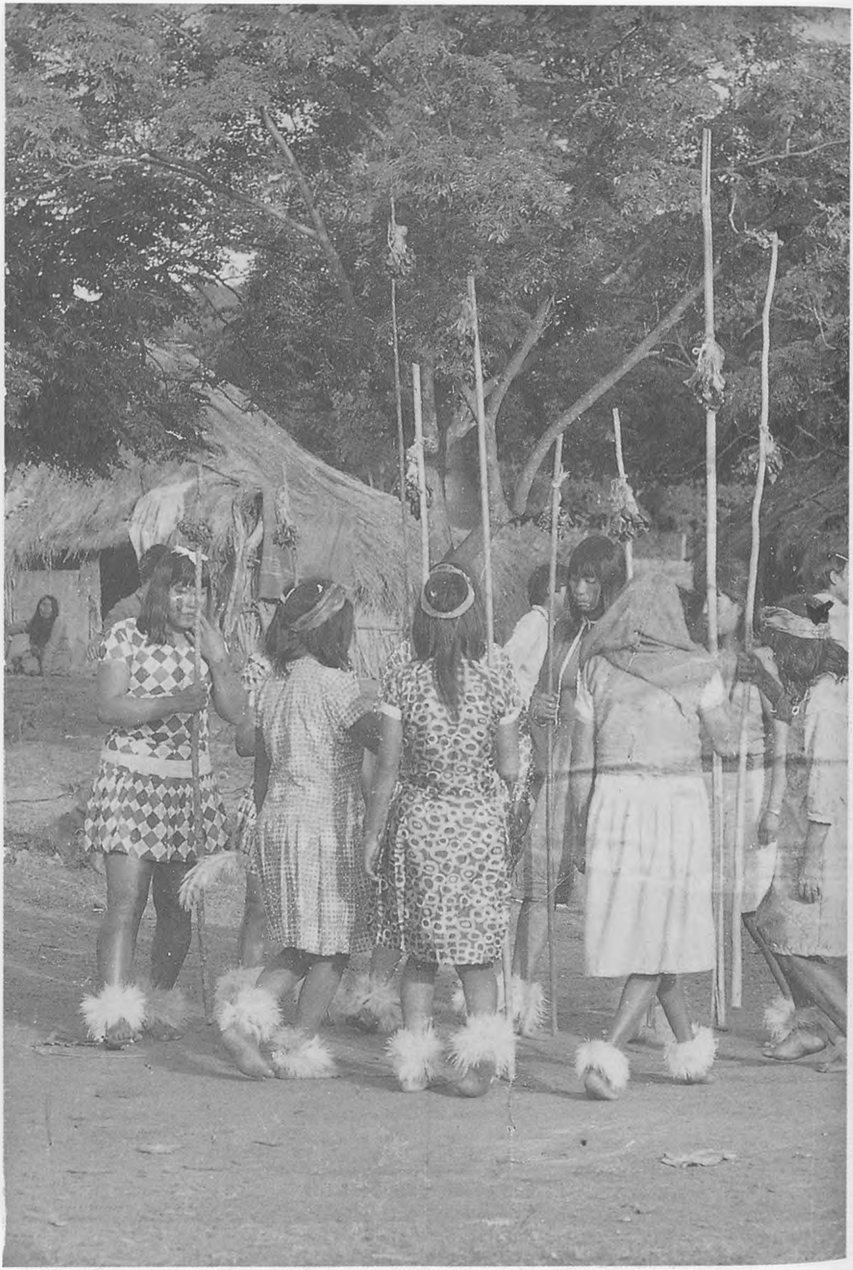
29. Curso de marandú a líderes avá-guaraní (Chase-Sardi, 1974).

30. Típica trampa de gravedad guaraní (Chase-Sardi, 1965).

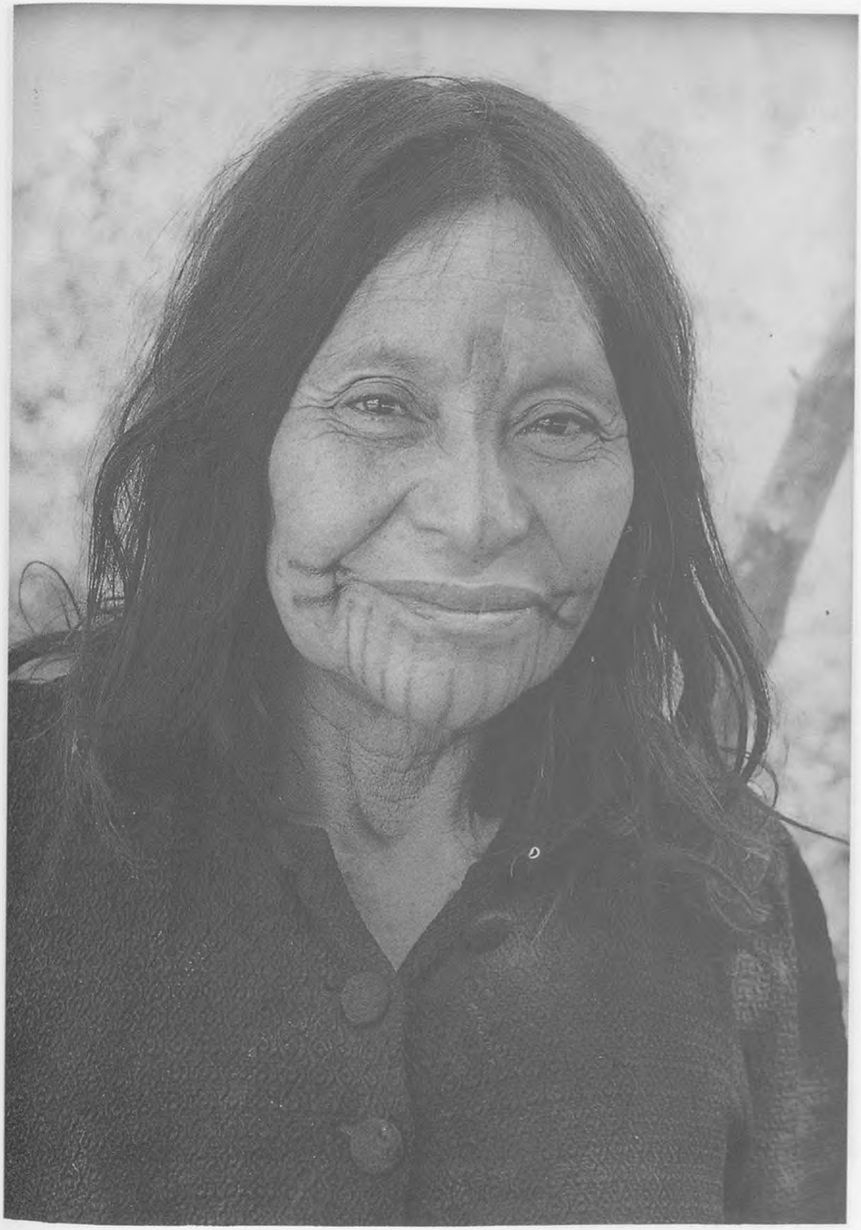


31. Líder paï-tavyterä con su labrete (Chase-Sardi, 1975).

32. Chamán paï-tavyterä cantando (Chase-Sardi, 1975).

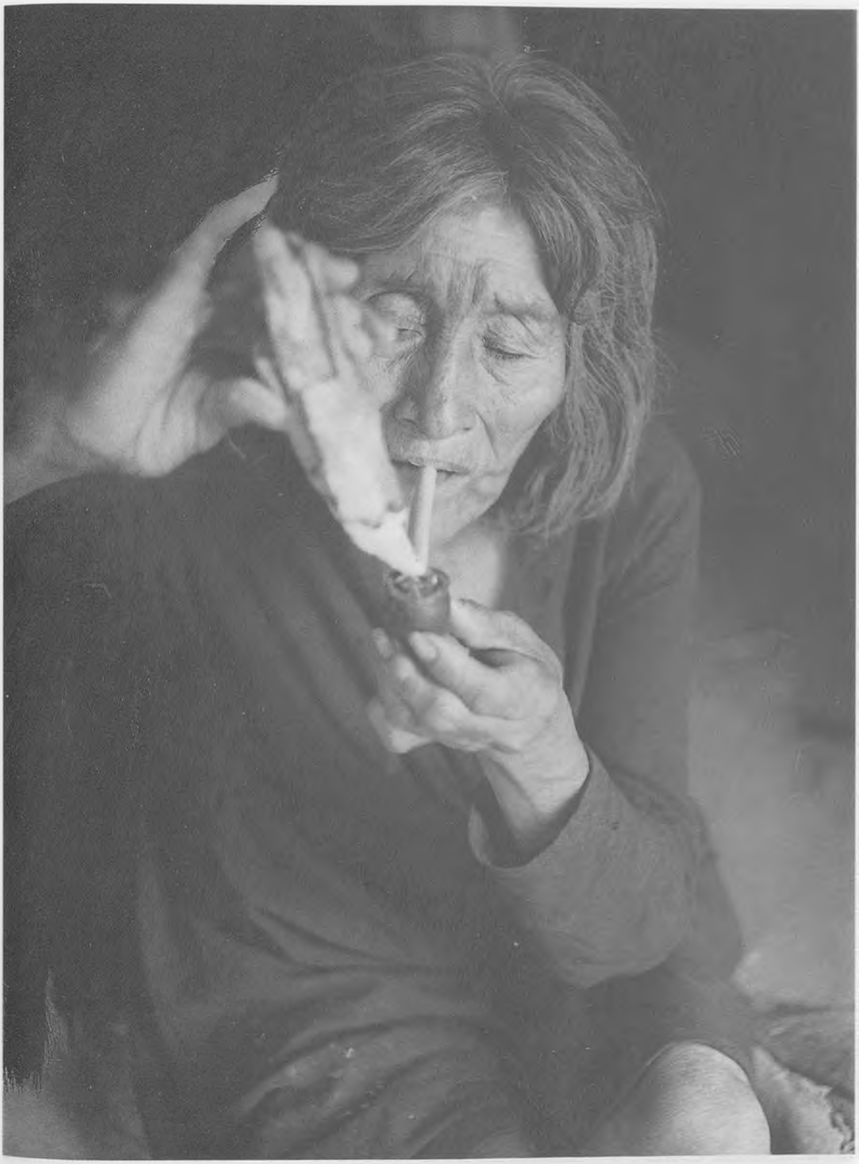


33. Ceremonia de iniciación nivaclé (Chase-Sardi, 1967).



34. Mujer nivaclé con tatuaje (Chase-Sardi, 1967).

35. Chamana nivaclé (Chase-Sardi, 1967).

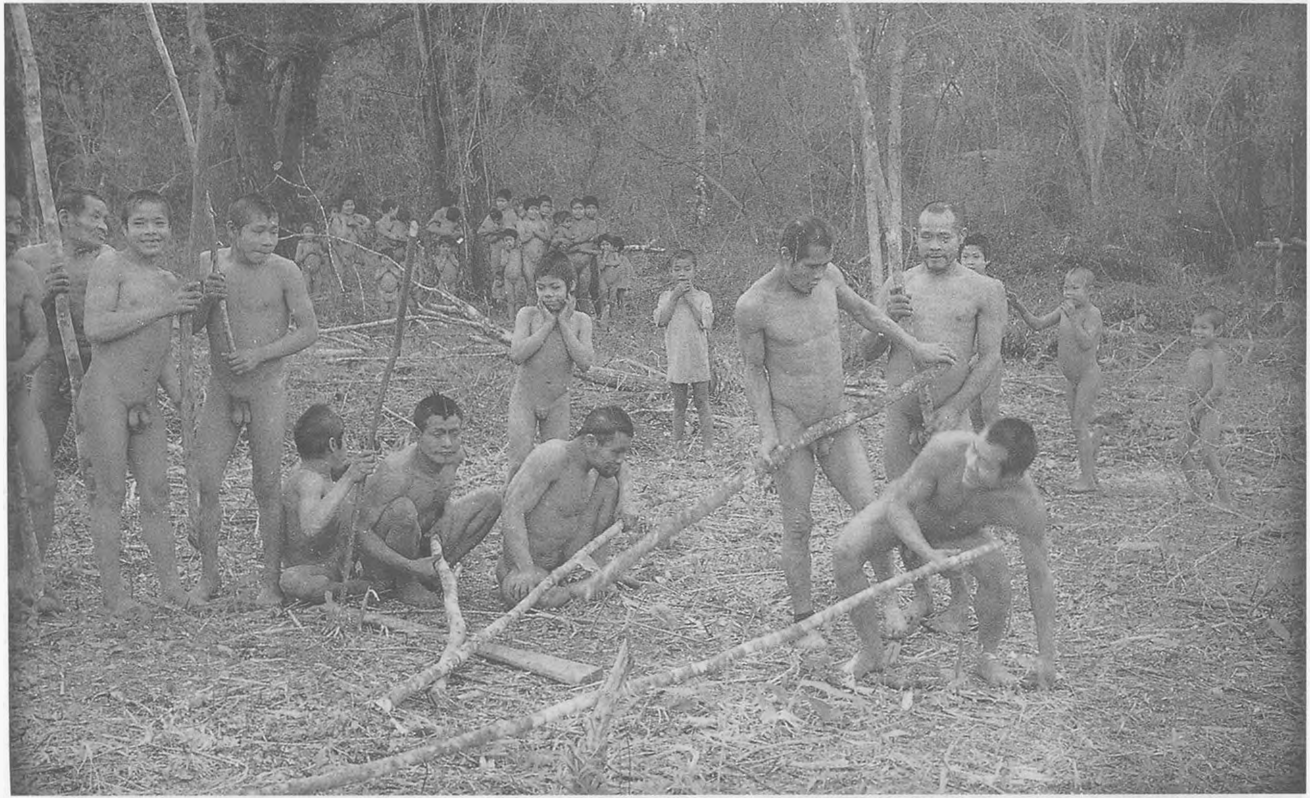


36. Chamana nivaclé (Chase-Sardi, 1967).

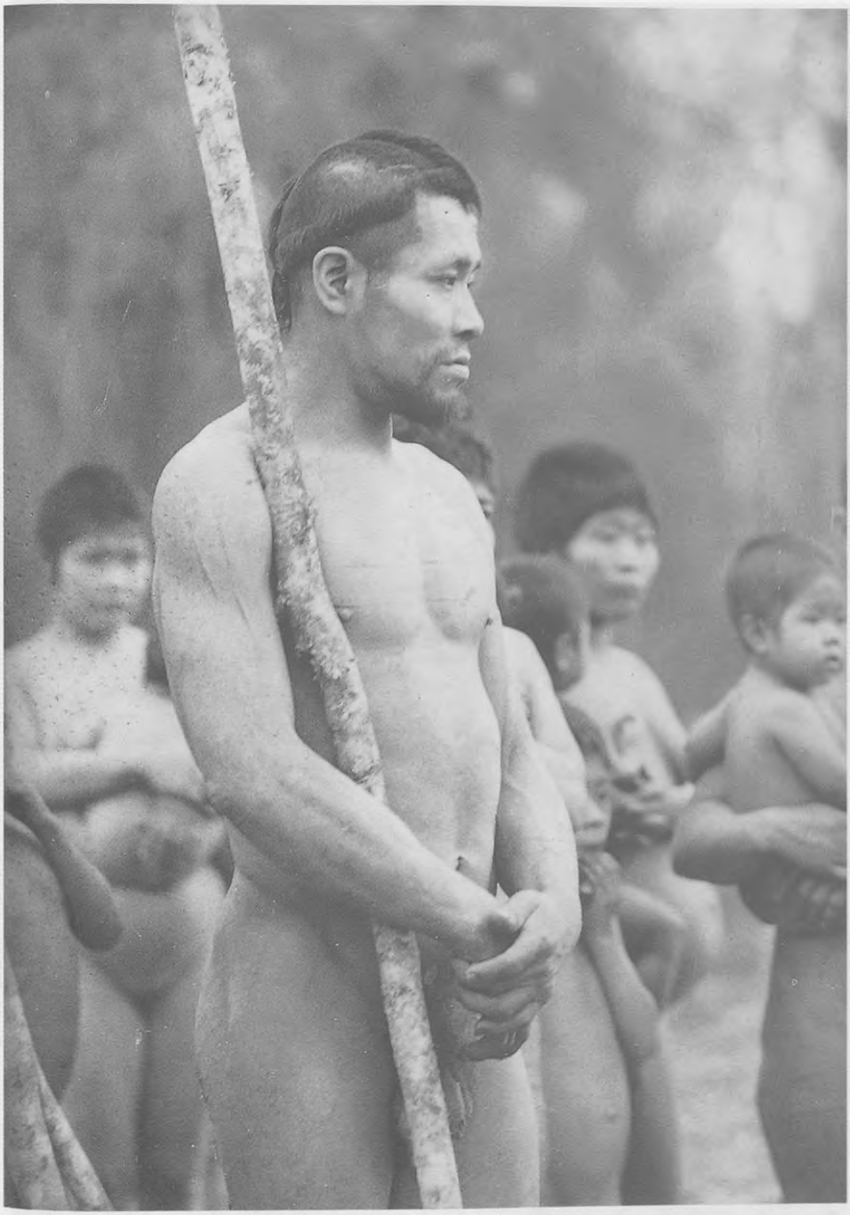
37. Ritual de escarificación mak'a (Chase-Sardi, 1958).

38. Mak'a pescando (Chase-Sardi, 1958).

39. Mak'a con camuflaje cazando ñandú (Chase-Sardi, 1958).

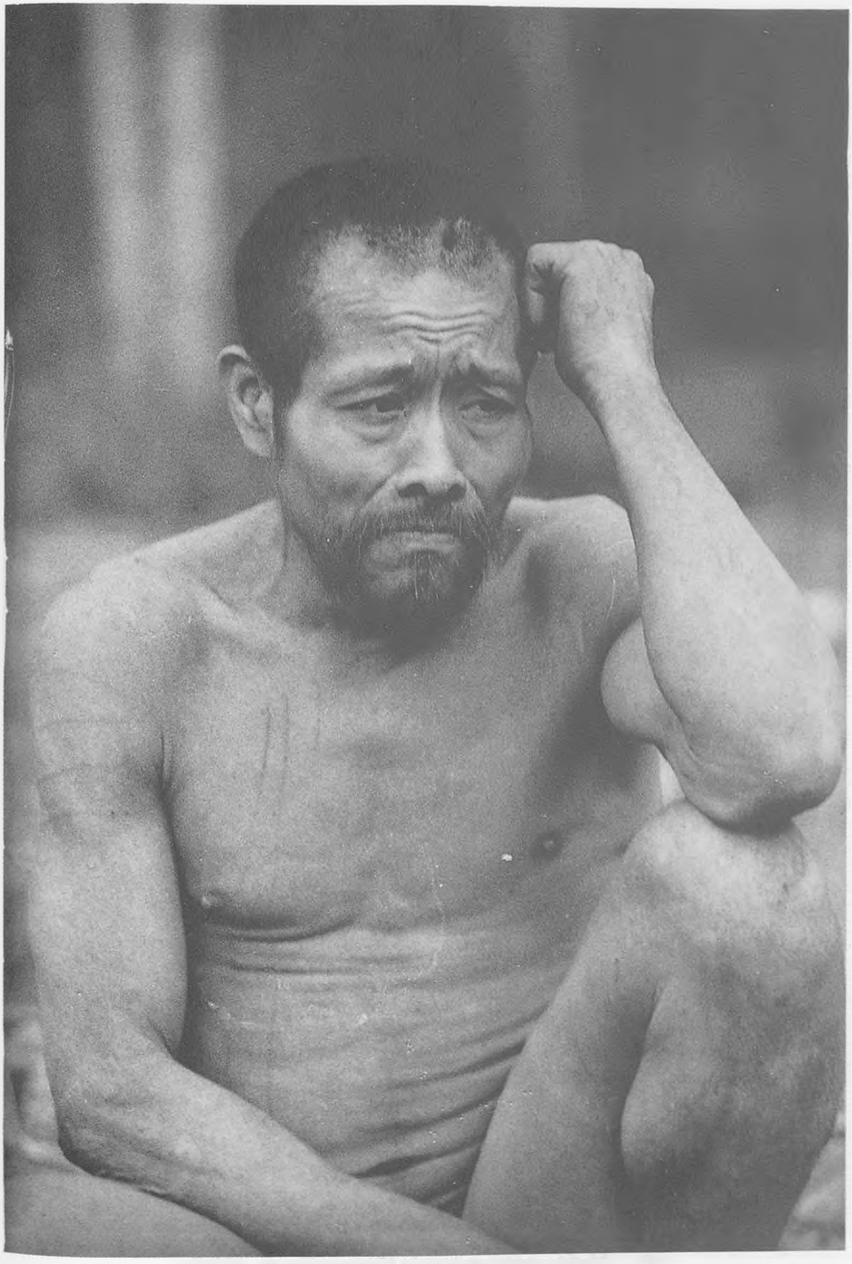


40. Ritual luctuoso aché-guayakí (Chase-Sardi, 1974).



41. Ritual luctuoso aché-guayakí (chase-Sardi, 1974).

42. Peste de 1972. Niño aché-guayakí muerto y arrastrado por un arroyo (Chase-Sardi, 1972).



43. Hombre aché-guayakí (Chase-Sardi, 1974).

44. Mujer aché-guayakí (Chase-Sardi, 1974).

CUADROS CRONOLÓGICOS

TRIBUS INDÍGENAS DEL PARAGUAY

ÁREA DEL PARAGUAY ORIENTAL

Dra. Branislava Súsnik

	Phylum lingüístico	*Tribu*	*Época 1500-1800*	*Época 1800*		*Características físicas*
P. ORIENTAL	TUPÍ—GUARANÍ	1. Cario.	A) TRIBUS ANTIGUAS Río Tebicuarý-rcho. Manduvirá núcleo de la primera colonización española; XVI: reunidos en los pueblos comunitarios de Itá. Yaguaron, Altos.	Todos estos pueblos dependían del gobierno civil de Asunción; su organización en los pueblos con su sistema comunitario y administración oficialista pautó una rápida transculturación. Desde 1800, los pueblos eran ya abiertos (penetración de los blancos), desde 1830. Los guaraní servían en el ejército nacional. En 1848 se suspendió el sistema comunitario de los guaraní hispanizados dispersándose éstos por los alrededores de sus pueblos y fusionándose en su situación de paraguayos con la población rural. En 1845 aún se censaban unos 4.200 guaraní de los pueblos.	AMAZÓNIDE	Desde el siglo XVI era intenso el mestizamiento con los blancos, pero si los guaraní pertenecían a los pueblos comunitarios, los mestizos se consideraban generalmente «indios». No eran sin importancia de cruces con los negros y mulatos libres. Desde la liberación de 1848, el mestizamiento se intensificó, pues desaparecieron ya las rígidas diferencias entre los «mestizos biológicos» y el «mestizo biológico-social», la fusión con la población rural era abierta y facilitada por la desguaranización social. La guerra de 1870 desvió el proceso indicado.
		2. Tobatin.	Rcho. Manduvirá y bosques de S. Joaquín; XVI: reunidos en el pueblo Tobatí; XVII: trasladado al sur.			
		3. Guarambare.	Río Ypané-río Apa; XVI: reunidos en los pueblos Guarambaré Ypané, Arecayá; XVII, trasladado al sur de Asunción.			
		4. Yvytyrusú.	Zona interior desde Yvytyrusú hasta río Tebicuary; XVI, reunidos en los pueblos Gaazapá y Yutý.			
		5. Mbaracayú.	Margen derecha río Paraná (Guayrá); XVI: algunos pueblos (Terecañý); XVII, dispersión y huida.			

P. ORIENTAL	TUPÍ—GUARANÍ	6. Itati.	Río Apa-río Miranda. 1518-1564: migraciones hacia los Andes, formado el grupo tribal «Guarayú», otro grupo nucleado por los jesuitas y en XVII trasladado a las misiones.	Estos pueblos dependían antes del gobierno jesuítico; la cultura misionera implicaba pautas específicas. En 1800 se realizaron ensayos de la liberación comunitaria de los guaraní, emigrando éstos o asentándose como agricultores independientes en lugares relativamente apartados o ya retornando a los bosques. En 1848 también estos pueblos fueron desintegrados; parcial emigración hacia Argentina y desbandes circunstanciales. En 1845 había aún 6.000 guaraní en las misiones. Después de la guerra de 1870, las misiones quedaron «desguaranizadas».
		7. Guayrá.	Río Paranápanema-río Piquyry; en 1630 parcial emigración hacia las misiones del Paraná.	
		8. Tapé.	Sierra dos Tapés; XVII: trasladado hacia las misiones Uruguay-Paraná.	
		9. Yacuí.	Entre el río Uruguay y el río Paraná XVII: misionizados.	
		10. Paraná.	Entre el río Paraná y río Tebicuary XVII: misionizados en los pueblos.	
		11. Monday.	Río Momday-río Acaray, río Yguasú, 1630, reunidos en dos pueblos; 1650, trasladado a las misiones de Paraná.	
		12. Tarumá.	Sierras de S. Joaquín adentro; 1740: misionizados en los pueblos S. Joaquín, S. Estanislao.	
AMAZÓNIDE				Por la pauta de encierro de los pueblos jesuíticos, no ocurrían muchos mestizamientos antes de 1767, si exceptuamos el proceso de homogeneización étnica misionera, hacia 1800, el mestizamiento acrecentó, casi en forma de una explosión por la colonización blanca de las tierras. Los grupos étnicamente más puros buscaban refugios en las zonas boscosas, dando origen a muchos núcleos poblados mestizos después de la guerra de 1870.

P. ORIENTAL	TUPÍ—GUARANÍ	13. Mbyá-chiriguano.	Emigrados a la cordillera andina de formación tribal alóctona (Guayrá Tapé, Monday, etc.). Movimientos migratorios de 1525-1540.	AMAZÓNIDE: Al asentarse en la cordillera, el mestizamiento con los chané-arawak, sus vasallos, era intenso, pero se trataba del mismo tipo racial de amazónide. En XIX inició el mestizamiento con los blancos.
		14. Guayakí-aché	XVII: río Mondaý-río Paraná-S. Joaquín; en XVIII: ensayos de misionización, individualmente incorporados en el pueblo de Jesús.	En XX acercamiento del grupo de Ñacunday (Mayntzhusen) luego el grupo asentado en S. Juan Nepomuceno, cultura antigua, con el problema de autóctona o ya sufriendo deculturación.	Si bien hablantes «guaraníes», es dudoso su origen amazónide puro, pues manifiesta algunos caracteres de raza láguida. Los grupos reducidos manifiestan tres variantes del tipo físico.
		15. «Kaýnguá»-monteses.	XVIII: alto Paraná, bosques S. Joaquín; comprendidos los guaraní no misionizados y no reducidos en los pueblos hispanizados. XVIII: un grupo reducido en el pueblo de Itapé. Grupos: mbyá-caremá, tarumá.	En la primera mitad del siglo XIX aún atacaban los yerbales; se los perseguía y a los cautivos, traídos a Asunción, se los conocía como «kaýguá». Ver tribus modernas.	
		16. Apapocúva.	B) TRIBUS MODERNAS ¿Antiguos restos de los dispersos guayrá?	Margen derecha del bajo río Igatemí, donde un pequeñísimo grupo permaneció hasta 1922. El resto emigrado (1870, 1880, 1890) hacia «Este» (Brasil) y Matto Grosso.	Es indudable que el tipo racial básico de los guaraní, históricos y modernos es amazónide, empero representan también algunas variantes, un índice de algunas plasmaciones ya prehistóricas. Desde este punto de vista se puede hablar de la variante

P. ORIENTAL — TUPÍ—GUARANÍ — AMAZÓNIDE

			«mbyá» y de la variante «cario». Esta última se carácteriza por amazónide más homogénea.
17. Tañyguá.	Grupo de los caremá-moyá.	Entre el río Paraná y río Ygatemí; por presión de los ingain emigran en 1820 hacia el «Este» (Brasil).	
18. Oguauíva.	¿Restos de los antiguos dispersos mbaracayu?	Cerca del río Mbaracayú, en 1830, emigraron hacia «Este» (Brasil); presión de los mbyá-guaraní.	
19. Cheirú.	Grupo de los antiguos caremá-mbyá.	Cerca del Salto del Guayrá; algunos fusionados con otras tribus guaraní.	
20. Mbyá a) mbyá-apyteré b) mbyá monday.	Monteses retirados; bosques desde S. Mbaracayú hasta el recodo del río Paraná. — antigua nucleación de los tarumá; XVIII: ensayo misionización cerca Ycuamandiyú. — restos de los antiguos monday, acaray e yguasú.	Cerca 1820 presionados en la zona de Mbaracayú por los kaingang y los mismos chiripá. Desplazamientos modernos dependen de las «tierras libres». Manifiestan una cultura conservadora, aislándose en sus aldeas independientes.	Por su tipo físico manifiestan la variante mbyá; se manifiesta cierta alteración física. El grupo apyteré indica más mestizamiento con los blancos.
21. Chiripá-avá-katú-eté.	Restos de los antiguos dispersos guayrá y mbaracayú.	En 1820 presionados por los ingain desplazándose más hacia el occidente y sur; Ygatemí, Curuguaty, Yhú. Son los guaraní más aculturados	Por su tipo físico manifiestan la variante «cario», pero el intenso mestizamiento con los blancos describe su tipo físico en otro sentido.

P. ORIENTAL	GUARANÍ	22. Pañ-terenôhé.	Integran grupos dispersos de los antiguos itatin y guarambaré; posibles fusiones con los ñu-guará.	Al norte del río Jejuí-guasú; acomodo de la antigua cultura a las nuevas condiciones ambientales. Aculturación.		Ya en su origen la variabilidad entre el tipo «mbyá» y el «cario». Mestizamiento con los blancos importante.
	GÉ-KAINGANG	23. Guayaná-kaingang. a) piquiŷ b) monday	XVI: ambas márgenes Piquirŷ-Paraná; asilados. XVII: río Monday al sur (ribera río Paraná). XVIII: muchos integrados en los pueblos guaraní de las Misiones; 1784: reducción provisoria S. Francisco de Padua.	a) desplazados hacia Brasil. b) 1810: abandono de la reducción; asientos en cercanías de Birapytá (D. Irala); 1830: fusión con el grupo de los guaraní de las Misiones (cinco pueblos). Guaranizados en cultura y lengua.		Definido tipo lánguido, pero desde el siglo XVIII con cruce interétnico con los guaraní. Luego de la fusión el cruce láguido-amazónico. Posteriores casos de mestizamiento con los blancos.
		24. Igaín-taín.	Saltos-Guayrá-río Yvytyrokái; XVIII: presión sobre los caremá mbyá monteses.	Cultura antigua; cruzando ambas orillas del río Paraná.		Tipo láguido representativo.
		25. Guetris-ñu-guará.	XVI: tierras arriba del río Apa, grupo de los kayapó sureños. XVII: guarinizados.	.....		Antes de su extinción, importante cruce languido-amazónide.

TRIBUS INDÍGENAS DEL PARAGUAY
ÁREA DEL CHACO

Dra. Branislava Súsnik

	Phylum lingüístico	*Tribu*	*Época 1500-1800*	*Época 1800*		*Características físicas*
CHACO	GUAYCURÚ	1. Mbayá-eyigua-yegi. a) sureños, «yiqui». b) norteños, «yegi».	Río Pilcomayo-río Verde; ca. 1700: fusionados con los norteños y diezmados por viruela. Río Verde-alto Paraguay; 1674: penetración en la zona oriental: río Jejuí-río Miranda; desde 1790: migraciones hasta Coimbra (Brasil). Ecuestres.	Desde 1800 se conocen diferentes parcialidades bajo la denominación tribal de caduveo. Paulatina emigración hacia Albuquerque, pequeño grupo caduveo sobreviviente.	PAMPIDOS	La clase de jefes étnicamente pura por la práctica de casamiento endogámico con cruce interétnico y racial con los cautivos-esclavos.
		2. Payaguá-evuevi a) sureños, agaces b) norteños, siracuá	Río Pilcomayo y sur; 1740: asiento de Tacumbú («tacumbúes»).	Acomodación cultural; trueque de manufactura y servicio de vigías-canoeros. Asientos en Chacarita Limpio, Tucumbú. Hoy extinguidos (1943).		Características peculiares por su vida canoera. Desde el siglo XIX mestizamiento con los criollos y con los mulatos.
			Río Pilcomayo-río Verde; 1790: asiento cerca Asunción; Piratas canoeros (río Paraguay).			
		3. Toba-ntokowit a) Emok b) Takshik	Río Pilcomayo-río Negro; ca. 1780: reducción Melodía.	Hoy villa Hayes y Rosario. Cazadores, truequistas, vaqueros. Proceso de aculturación.		Cruce interétnico con los lengua-maskoy intenso. Mestizamiento con los blancos.
				En 1860 emigrados en Formosa (Argentina). Obrajes Puerto Casado.		Cruce con lengua y sanapaná.

CHACO	GUAYCURÚ	4. Yaperú.	Medio río Paraguay adentro; extinguidos siglo XVIII, cazadores.		
		5. Guatatá	Río Pilcomayo frente a Asunción; XVII: fusionados c/ payaguá; canoeros-pescadores.		
		6. Mocoví 7. Abipon	Chaco argentino y Santa Fe; XVII/XVIII: asaltos arriba del río Paraná y río Tebicuary.		
	MASKOY	8. Machicuy	Desde XVII: río Auaray-guasú (norte río Pilcomayo) y Chaco Central.		Variante del tipo físico por integración tribal de mujeres cautivas de otras tribus. Antigua plasmación con los gorgotoqui (prov. Chiquitos).
		9. Lengua-enthlit	XVIII: río Montelindo-río Verde; retirados de la costa del río Paraguay.	Contacto con los blancos desde 1850 (trueque); con la colonización surge aculturación (vaqueros, carreros, braceros).	Intenso mestizamiento con blancos.
		10. Sanapaná	XVIII: rcho. Salado-rcho. Calván (Alto Paraguay).	Contacto desde 1860. Aculturados; obrajes Puerto Sastre.	Tipo físico propio por intensa integración de las mujeres de origen chamacoco (tomârxa).
		11. Angaité	XVIII: rcho. Yacaré tierra adentro.	Aculturados; obrajes de Puerto Pinasco.	Mezcla con los sanapaná.

CHACO	MASKOY	12. Kashkihá	XVIII: rcho. Alegre tierra adentro; vasallos de los mbayá y de los chané-guaná	Hoy ca. rcho. Yacaré. Prefieren cultivo de trabajo de braceros.	Variantes físicas por mezcla con los chané (amazónides).
		13. Sapuquí	Chaco paraguayo central durante el siglo XVIII.	Absorbidos por los sanapaná.	
CHACO	ENIMAGÁ	14. Chulupí-as-hluslay	XVI: conocidos como nohague margen derecha río Pilcomayo y tierras al norte; esteros; retirados, fusión con los guentusé.	Primeras noticias 1833 (D. Campos) culturalmente adaptativos. Hoy: vaqueros o braceros (migraciones estacionales). Centro misionero de Esteros.	En general, los matacos con fusiones con la raza amazónide (contactos prehistóricos). Los chulupí además por fusiones con guentusé. Mestizamiento con los blancos.
		15. Guisnay-mataco	XVII: río Pilcomayo; Ftin. Pedro P. Peña (Ballivián).	Inestable en su asiento (cruce del río Pilcomayo). Aculturados.	Frecuente mestizamiento con los toba.
		16. Choróti	XVII: río Pilcomayo, Ftin. Guachalla; presionados por los chiriguano y chané de Tarija.	Inestables; algunos aculturados; restos retirados, ca, Ftin. Oruro (Maxui).	Mezclas con chulupí y los tapieté.
		17. Lengua-juiadjé	XVII: inmigración en el Chaco; río Confuso-río Verde; ecuestres; 1794: fusión con los enimagá y diezmados por viruela.		Cruce con el tipo físico huárpido-pámpido (predominante). Contrasta el tipo físico con el tipo lingüístico (adopción de otra lengua).
		18. Enimagá-cochaboth	XVII: inmigración en el Chaco; cabeceras del río Verde; ecuestres; 1790: retirados al centro.		
		19. Guentusé	XVII: inmigración en el Chaco; cultivadores; 1790; parcial fusión con los chulupí.		

PÁMPIDOS

CHACO	ZAMUCOS	20. Maká	¿Antiguos enimagá?	Contacto con los blancos en 1923 como tribu maká. En 1910 trasladado un fuerte grupo en cercanías de Asunción (B. de las Casas).	Características de los enimagá Poco mestizamiento con los blancos.
		21. Zamuco	Norte Chaco boreal (río Timaní). 1750: por los jesuitas trasladado en la provincia Chiquitos (Bolivia).		
		22. Caitpotorade	Chaco boreal: traslado a Chiquitos (ver camacoco).		Cruce prehistórico con la raza amazónide (Chiquitos), dándoles su aspecto físico peculiar.
		23. Timinahá	Chaco boreal (rcho. Zamuco) (ver tomarxa); retirados.		
		24. Morotoca	Chaco boreal; 1730: gran parte trasladados a la provincia Chiquitos.		
		25. Chamacoco-yshyr a) ebitoso-xorio	¿Antiguos caitpotorade?	Desde 1802 asentados en la ribera del río Paraguay, Leda, Bahía Negra. Aculturados; hacheros y vaqueros. Centro misional protestante y católico. Tomârxa-aculturados; pero homogéneos.	a) Intenso mestizamiento con los Tomârxa y los blancos (75%) b) Tomârxa: más puros, pero cruces antiguos con los sanapaná.
		b) tomârxa	¿Antiguos timinahá?		
		26. Ayoweo-moro	¿Antiguos zamuco-guarañoca?	Chaco boreal: Ingávi (La Goronza), S. Miguel. Cultura antigua. Esporádicos contactos con los blancos. Hay misión Ma. Ax. Pto. Casado y Menro.	
		27. Tsirakuá	¿Antiguos satieños?	Hoy: Cerro Guaraní. Cultura antigua. Sin contactos.	

PÁMPIDOS

CHACO	CHANÉ-ARAWAK	28. Layaná	Alto Paraguay (rcho. Alegre arriba) cultivadores; vasallos de mbayás; XVIII: colonias Lima y Tacuatí.	En 1840 expulsados del Paraguay. En Miranda (Brasil) rápidamente mestizados.		El tipo racial amazónide predominante, pero variaciones por la intensa integración de mujeres de otras tribus y por el mestizamiento de los mbayá.
		29. Chavaraná	Alto Paraguay; sur Fte. Olimpo.	1808: colonia en S. Juan Nepomuceno (Paraguay oriental). Desintegrados por la fusión con los criollos.		
		30. Tereno	Norte Fte. Olimpo; cultivadores y ecuestres.	1800: emigración al Brasil. 1842: Colonia Horqueta. Desintegrados.		
		31. Kinikinao	Alto Paraguay; cazadores y canoeros. Desintegrados.			
	Tupí-Guaraní	32. Tapieté	Río Parapití-río Pilcomayo; esclavizados por los chiriguano de la Cordillera.	En XIX y XX asientos básicos, Ftin. Guachalla, Ftin. Oruro. Nueva Asunción: adaptación ambiente; pero relativa la aculturación.		Son racialmente pámpidos del grupo «mataco». Adopción de la lengua por el vasallaje bajo los chiriguano-guaraní de los Andes.

APÉNDICES

DOCUMENTACIÓN

AD	Archivo de Decretos. Secretaría de la Presidencia de la República del Paraguay. Asunción.
AADEPI	Archivo del Área Defensa del Patrimonio Indígena del Centro de Estudios e Investigaciones de Derecho Rural y Reforma Agraria. Universidad Católica. Asunción.
AAPI	Archivo de la Asociación de Parcialidades Indígenas. Luque.
Acta Cab.	Actas del Cabildo de Asunción (siglos XVI XVIII). Archivo Nacional (ANA). Asunción.
AENM	Archivo del Equipo Nacional de Misiones de la Conferencia Episcopal Paraguaya. Asunción.
AGN	Archivo General de la Nación. Buenos Aires.
AI	Archivo del Instituto Paraguayo del Indígena. Asunción.
AIS	Archivo de la Inspectoría Salesiana. Asunción.
AL	Archivo de Leyes. Secretaría de la Presidencia de la República del Paraguay. Asunción.
AMD	Archivo del Ministerio de Defensa de la Repúbica del Paraguay. Asunción.

ANA	Archivo Nacional.
H	Sección Historia.
NE	Sección Nueva Encuadernación. Asunción.
ARB	Colección Río Branco (en ANA Asunción). Documentos en detalles citados en Súsnik, 1965, 1966, 1971, 1978, 1979, 1981.
AVAP	Archivo del Vicariato Apostólico del Pilcomayo. Mariscal Estigarribia.
BLM	Biblioteca Lenin. Moscú.
BRABO	*Colección de Documentos Relativos a la Expulsión de los Jesuitas de la República Argentina y del Paraguay*, Madrid, 1872.
Cartas Anuas	*Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús.* En *Documentos para la Historia Argentina*, t. XIX y XX, Buenos Aires, 1927-1928.
Cartas Hernandarias	*Cartas y Memoriales de Hernandarias de Saavedra.* En *Revista de la Biblioteca Nacional*, t. 1, Buenos Aires, 1937.
CODA	Colección Pedro de Angelis. *Obras y documentos Relativos a la Historia Antigua y Moderna de las provincias del Río de la Plata*, nueva ed., t. I-IX, Buenos Aires, 1969.
Col. Garay	Colección Garay. *Colección de documentos relativos a la historia de América y particularmente a la historia del Paraguay*, Asunción, 1899.
Cor. Of.	*Correspondencia de los Oficiales Reales de Hacienda del Río de la Plata con los Reyes de España, 1540-1596*, Madrid, 1915.
DHG	*Documentos Históricos y Geográficos Relativos a la Conquista Rioplatense*, t. I-IV, Buenos Aires, 1941.
HGBP	*Historia Geral das Bandeiras Paulistas.* A. E. Taunay, t. I-XI, São Paulo, 1945-1950.

Inf. Pinedo	*Informe del gobernador del Paraguay, A. F. de Pinedo.* En *Revista del Instituto Paraguayo*, t. VI, núms. 51-52, Asunción.
MCODA	*Manuscritos de Coleçao de Angelis*, J. Cortesão, Biblioteca Nacional de Río de Janeiro (1549-1758), 1951-1970, vols. I-IV.
MM	Museo Bartolomé Mitre. Buenos Aires.
MS	Colección de Documentos Inéditos o de Escasa Circulación Para el Estudio de la Fricción Inter-Étnica en Paraguay, Miguel Chase-Sardi, Asunción.
Ord. Alfaro	*Extracto de Ordenanzas hechas por el licenciado Francisco de Alfaro.* Documentos en Gandía, 1939.
Ord. Irala	*Ordenanzas de Irala.* Documentos en Lafuente-Machaín, R.: *El gobernador Domingo Martínez de Irala.* Buenos Aires, 1939.
Pastells	*Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay. Documentos*, t. 1-9, Madrid, 1912-1949.
RDMA	Registros Diarios de las Misiones Anglicanas. Asunción.
Rel. G. Ind.	*Relaciones Geográficas Indias*, t. I-IV, Madrid, 1881-1897.
RO	Registro Oficial de la República del Paraguay. Asunción.

BIBLIOGRAFÍA

ABC Color, «La Constitución Nacional del Paraguay», *ABC Color*, edición especial, Asunción, 1992.

Aceval, B., *Chaco Paraguayo. Apéndice*, Documentos anexos, Asunción, 1898.

Actas de la Convención Nacional Constituyente del Año 1870, República del Paraguay, Tipografía del Congreso, Asunción, 1897.

Aguirre, J. F., «Diario del Capitán de Fragata, J. F. A.», *Revista de la Biblioteca Nacional*, t. 18 y 19, Buenos Aires, 1949, 1950.

Alarcón y Cañedo, J. y Pittini, R., *El Chaco Paraguayo y sus Tribus*, Apuntes Etnográficos y Leyendas, La Misión Salesiana, Turín, 1924.

Albospino, L., «Los Guayakíes del Ybyturuzú», *La Tribuna*, suplemento dominical, núm. 17.832, p. 1, Asunción, 1959.

——, «La Caza del Guayakí. Trágico Resabio de la Conquista», *Ñande*, I, 22, 6, 7 y 26, Asunción, 1960.

Almonte, N., *Mons. Emilio Sosa Gaona, Galería de Paraguayos Ilustres*, 3, 18 pp., Asunción, s. f.

Alvear, D., «Relación Histórica y Geográfica de las Misiones», *CODA*, t. V, pp. 567 ss.

Ambrosetti, J. B., *Los Cementerios Prehistóricos del Alto Paraná*, Buenos Aires, 1895.

Anglés y Gortari, M., *Los Jesuitas en el Paraguay (1769)*, Asunción, 1896.

Arens, R., *Genocide in Paraguay*, Temple University Press, 171 pp., Filadelfia, 1976.

Asociación Indigenista del Paraguay y Misión de Amistad, *La Traición de Papa Rei*, 145 pp., Asunción, 1986.

Astre, G., *La Vie de Benjamin Balansa, Botaniste Explorateur*, Museum d'Histoire Naturelle de Toulouse, 200 pp., Toulouse, 1947.

Azara, F. de, *Memorias sobre el Estado Rural del Río de la Plata (1801)*, Madrid, 1847.

—, *Geografía Física y Esférica del Paraguay y Misiones Guaranís*, Montevideo, 1904.
——, *Descripción e Historia del Paraguay y del Río de la Plata*, Buenos Aires, 1953.
Baldus, H., «Indianerstudien im Nordöstlichen Chaco», *Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie*, XI, 230 pp., Leipzig, 1931.
Banco Paraguayo de Datos, *Conflictos de Tierras. El Caso de los Toba-Maskoy*, Relatorio de los Acontecimentos y Recortes de Prensa Seleccionados (diciembre 1980-enero 1981). Banco Paraguayo de Datos, Asunción, s. f.
Barbero, A., «Nota del Presidente del Museo de Historia y Etnografía al Director General de Escuelas», *Anales de la Asociación Indigenista del Paraguay*, año I, núm. 1, Asunción, 1945.
Bareiro Saguier, R., «La generación Nacionalista-Indigenista y la Cultura Guaraní», *Actes du XLII Congrés International des Américanistes*, vol. IV, París, 1978.
Barrett, R., «Lo que son los Yerbales», *Obras completas*, pp. 113-126, Montevideo, 1988.
Bartolomé, M. A., *Shamanismo y Religión entre los Avá-Katú-Eté*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1977.
Bejarano, R. C., «Explotación Inicua de Indios Guayakíes», *El País*, lunes 15 de febrero, pp. 1-2, Asunción, 1960.
——, *Solucionemos nuestro problema indígena con el INDI*, Asunción, 1977.
Belaieff, J., «Los indios del Chaco paraguayo y su tierra (con un mapa, una tabla comparativa de idiomas y dialectos y una tabla de identificación de las tribus de Chaco y vecinas)», *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, V, 3, pp. 1-48, Asunción, 1941.
Benítez, J. P., «Reservas de Zonas Fiscales en el Chaco», *Anales de la Asociación Indigenista del Paraguay*, año I, núm. 1, Asunción, 1945.
Benítez, L., «Supuestos túmulos en Ybytymí», *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, V, 6, Asunción, 1942.
Benítez, L. G., *Historia Diplomática del Paraguay*, 496 pp., Asunción, 1972.
Bertoni, M. S., *La Civilización Guaraní. Parte II. Religión y Moral*, Asunción, Buenos Aires, 1956.
Blujaki, A., *Un Gran Paraguayo. Presbítero J. F. Amancio González y Escobar*, Asunción, 1972.
Boggiani, G., «Guaycurú», *Memorias Sociedad Geogreográfica Italiana*, t. 8, 242 ss., Roma, 1889.
——, «Los Indios Chamacoco», *Revista del Instituto Paraguayo*, II, 9, 168 pp., Asunción, 1894.
——, *I Caduvei (Mbayá o Guaicurú)*, Roma, 1895.

——, «Compendio de Etnografía Paraguaya Moderna», *Revista del Instituto Paraguayo*, III, 136 pp., Asunción, 1900.

Bolland, E., *Exploraciones Practicadas en el alto Paraguay y en la Laguna Gaiba*, Buenos Aires, 1901.

Borche, C., *Campos de Concentración en América. (Misión en Paraguay)*, Documetos Gráficos de Alberto Rodríguez. Edición Patrocinada por el Comité Nacional de Ayuda al Pueblo Paraguayo, 205 pp., Montevideo, 1946.

Borgognon, J. A., «Panorama Indígena Paraguayo», *Suplemento Antropológico*, III, 1-2, pp. 341-371, Asunción, 1968.

Bornemann, F., *Historia de Nuestra Congregación*, Analecta SVD-54, 519 pp., Santiago, 1983.

Burges, F., «Noticias dadas sobre las Misiones de los Jesuitas en el Paraguay», en Hernández, *Organización social de las doctrinas de la Compañía de Jesús*, t. II, 685 ss.

Cadogan, L., «Síntesis de la Medicina Racional y Mística Mbyá-Guaraní», *América Indígena*, IX, 1, pp. 21-35, México, 1949.

——, «El culto al árbol y a los animales sagrados en el folklore y las tradiciones guaraníes», *América Indígena*, X, 4, pp. 327-33, México, 1950.

——, «Aves y almas de difuntos en la mitología guaraní y guayakí», *Anthropos*, L, pp. 149-54. Mörding, Viena, 1955.

——, «Breves consideraciones sobre algunos aspectos del folklore paraguayo», *Revista de Antropología*, IV, 1, pp. 63-66, São Paulo, 1956.

——, *Ayvú Rapytá. Textos míticos de los mbyá-guaraní del Guairá*, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1959.

——, «Cómo interpretan los chiripá (avá guaraní) la danza ritual», *Revista de Antropología*, VII, 1-2, pp. 65-99, São Paulo, 1959.

——, «En torno a la aculturación de los mbyá-guaraní del Guairá», *América Indígena*, XX, 2, pp. 133-150, México, 1960.

——, «Carta a Ñandé», *Ñandé*, I, 24, pp. 25-26, Asunción, 1960.

——, «A Search for the Origins of Ojeo, Ye-Jharú or Tupichúa», *Anthropos*, LX, pp. 209-219, Mölding, Viena, 1965.

——, «Ta-ngy Puku. Aportes a la etnobotánica guaraní de algunas especies arbóreas del Paraguay oriental, *Suplemento Antropológico*, VII, 1-2, pp. 7-59, Asunción, 1972.

Cadogan, L. y Colleville, M., «Les Indiens Guayakí de L'Yñarô (Paraguay)», *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, Tilas III, Estrasburgo, 1963.

Canals Frau, S., *Las poblaciones indígenas de la Argentina*, Buenos Aires, 1953.

Cardiel, J. P., *Declaración de la verdad*, Buenos Aires, 1900.

——, *Compendio de la Historia del Paraguay*, Buenos Aires, 1984.

Cardozo, E., *El Chaco y los virreyes*, Asunción, 1934.

——, *Historiografía paraguaya. Época colonial*, México, 1959.
Cardozo, R. I., *La antigua provincia del Guayrá y la Villa Rica del Espíritu Santo*, Buenos Aires, 1938.
Casaccia, G. y Vázquez, M., *La lucha por la tierra en defensa de la vida. El pueblo maskoy frente a Carlos Casado S. A.*, Equipo Nacional de Misiones, Conferencia Episcopal Paraguaya, 286 pp., Asunción, 1986.
CEADUC y otros, «Denuncia del Ecocidio cometido en el Tekohá Paï-Tavyterä de Takuaguy-Oygué», *Suplemento Antropológico*, XXIII, 2, pp. 223-228, Asunción, 1988.
Clastres, P., «La Civilisation Guayakí, ¿Archaisme ou Regression?», *Suplemento Antropológico*, II, 1, pp. 55-64, Asunción, 1966.
——, «Cambio y poder, filosofía de la jefatura india», *Aportes*, 10, pp. 70-84, París, 1968.
Colmán, N, R., *Ñande îpî Cuéra*, Biblioteca de la Sociedad Científica del Paraguay, Asunción, 1936.
Colombres, A., *La hora del «bárbaro» (bases para una antropología social de apoyo)*, 347 pp., México, 1982.
Comando en Jefe de las Fuerzas Armadas de la Nación, *Los partes del conductor*, Comunicados Oficiales sobre la Guerra del Chaco, Sección Historia e Imprenta, 268 pp., Asunción, 1950.
Cominges, J. S., *Exploraciones al Chaco del Norte, 1879*, Obras escogidas, t. 1, Buenos Aires, 1892.
Costa R. M., *As Primeiras Reducçoes Jesuiticas no Rio Grande do Sul (1625-1638)*, Porto Alegre, 1939.
Charlevoix, P. F. X., *Histoire du Paraguay*, t. I-VI, París, 1756.
Chase-Sardi, M., «Aproximación a la antropología social paraguaya», *Mundo Nuevo*, 37, pp. 35-41, París, 1969.
——, *Ensayo de carta de localización de las tribus indígenas.* Para el Simposio Fricción Inter-Étnica, realizado en el Centre for Multi-Racial Studies, University of the West Indies, Bridgetown, Barbados, bajo los auspicios del Seminar für Ethnologie, Universität Bern, 1971.
——, «La situación actual de los indígenas en el Paraguay», en Grünberg, G., *La situación del indígena en América del Sur*, Biblioteca Científica, pp. 237-307, Montevideo, 1972.
——, «Contribución de Belaieff a la victoria del Chaco», *El Dominical de Hoy*, domingo 22 de enero, Asunción, 1978.
——, *Pequeño Decamerón Nivaclé*, Libro Paraguayo del Mes, NAPA, 222 pp., Asunción, 1981.
——, *El Derecho consuetudinario indígena y su bibliografía antropológica en el Paraguay*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 6, 353 pp., Asunción, 1990.

——, *El precio de la sangre. Tuguy Ñeë Repy. Estudio de la cultura y el control social entre los avá-guaraní,* Bibioteca Paraguay de Antropología, XIV, 368 pp., Asunción, 1992.

Chase-Sardi, M. y Martínez Almada, M., «Encuesta para Detectar la Actitud de la Sociedad Nacional ante el Indígena», *Suplemento Antropológico,* VIII, 1-2, pp. 163-70, Asunción 1973.

Chase-Sardi, M. y otros, «Proyecto Marandú. Informe», *Suplemento Antropológico,* IX, 1-2, pp. 205-233, Asunción, 1974.

Chase-Sardi, M. y Vysokolán, O., «El etnocidio en el pensamiento paraguayo», *Suplemento Antropológico,* XIX, 1, pp. 109-119, Asunción, 1984.

Chase-Sardi, M. y otros, *Situación sociocultural, económica, jurídico-política actual de las comunidades indígenas en el Paraguay,* Centro Interdisciplinario de Derecho Social y Economía Política, Universidad Católica, 494 pp., Asunción, 1990.

Chmyz, I., «Comentarios sobre as culturas precerámicas no Estado de Paraná», *Pesquisas,* Instituto Anchietano, t. 13, São Leopoldo, 1969.

Decoud, H. F., *La Convención Nacional Constituyente y la Carta Magna de la República,* Buenos Aires, 1934.

Demersay, A. L., *Histoire Physique, Economique et Politique du Paraguay et des établissements des Jésuites,* t. I-II, París, 1867-1869.

Díaz de Guzmán, R., «Historia argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del Río de la Plata (1612)», *CODA,* t. I, 1960.

Doblas, G. de, «Memoria histórica, geográfica, política y económica sobre las Provincias de Misiones de Indios Guaraníes», *CODA,* t. V, 1970.

Dobrizhoffer, M., *Historia de los Abipones,* Instituto de Historia, Trad. E. Wernicke, t. I-III, Resistencia, 1967.

Domínguez, M., *El alma de la raza,* Asunción, 1918.

Drumond, C., «Vocabulario na Língua Brasílica», *Boletím de Ethnografia e Tupi-Guarani,* Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciencias e Letras, São Paulo, 1952-1953.

Equipo, *Kokueguára Rembiasä. Experiencias campesinas,* Equipo de Rescate y Difusión de la Cultura Campesina, CEPAG, t. I, 116 pp.; t. II, 120 pp., y t. III (en prensa), Asunción, 1991.

Escobar, T., *Una interpretación de las artes visuales en el Paraguay,* Colección de las Américas, Centro Cultural Paraguayo Americano, t. I, 309 pp., Asunción, 1982.

Fariña Núñez, E., *Conceptos estéticos. Mitos guaraníes,* 319 pp., Buenos Aires, 1926.

Fernández, P., *Relación historial de las Misiones de Indios Chiquitos,* t. I-II, Madrid, 1895.

Ferrer, D., «Carta Anua sobre a Geografía e Etnografía dos Indígenas do Itatim (1633)», *MCODA*, t. II, 29 ss.
Fiebrig, C., «Hallazgos de Ypacaraí», *Revista del Jardín Botánico*, t. II, Asunción, 1923.
Fogel, R., *Movimientos campesinos en el Paraguay. Estudio de dos casos históricos*, Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos, Serie Estudios Agrarios, 230 pp., Asunción, 1986.
——, *La concentración de la tierra en los departamentos fronterizos*, Comité de Iglesias, Serie Tierra, núm. 1, 196 pp., Asunción, 1989.
——, *Los campesinos sin tierra en la frontera*, Comité de Iglesias, Serie Tierra, núm. 2, 176 pp., Asunción, 1990.
Fontana, J., *El Gran Chaco*, Buenos Aires, 1881.
Furlong, G., *Cartografía jesuítica del Río de la Plata*, t. I-II, Buenos Aires, 1936.
——, *Entre los mocobíes de Santa Fe*, Buenos Aires, 1937.
——, *Misiones y sus pueblos de guaraníes*, Buenos Aires, 1962.
Gandía, E., *Las misiones jesuíticas y los bandeirantes paulistas*, Buenos Aires, 1937.
——, *Francisco de Alfaro y la condición social de los indios*, Buenos Aires, 1939.
Gay, J. P., *Historia da República Jesuítica do Paraguay*, Río de Janeiro, 1863.
Giannechini, D., *Diario del viaje al Chaco Boreal*, Tarija, 1882.
González, A., «Gente del Chaco (1786)», en Aguirre, t. I, pp. 524 ss.
González, N., *Ideología guaraní*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1958.
Graty, A. M. du, *La República del Paraguay*, XLII, 364 pp., Besanzon, 1862.
Grubb, W. B., *An Unknown People in an Unknown Land*, Londres, 1911.
Grünberg, F., *Estudio sobre el proceso de los Paï-Tavyterä de 1972 a 1988*, Servicios Profesionales Socio-Antropológicos y Jurídicos, 42 pp., Asunción, 1988.
Grünberg, G., *La situación del indígena en América del Sur. (Aportes al estudio de la fricción inter-étnica en los indios no-andinos)*, Biblioteca Científica, 514 pp., Montevideo, 1972.
——, «Dos modelos de economía rural en el Paraguay, Paï Tavyterä y Koyguá», *Estudios Paraguayos*, III, 1, pp. 31-9, Asunción, 1975.
Grünberg, G. y Grünberg, F., «Los chiriguanos (guaraní occidentales) del Chaco Central paraguayo», *Suplemento Antropológico*, IX, 1-2, pp. 7-109, Asunción, 1974.
Guevara, P., «Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán», *CODA*, t. I, p. 509.
Henis, T., «Diario histórico de la rebelión y guerra de los pueblos guaraníes», *CODA*, t. II, pp. 178 ss.
Hernández, P., *Organización social de las doctrinas guaraní de la Compañía de Jesús*, t. I-II, Barcelona, 1913.

Hervás y Panduro, L., *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas*, t. I, *Lenguas y naciones americanas*, Madrid,1800-1805.

Huonder, A., «Die Völker-Gruppierung im Gran Chaco im 18 Jahrhundert», *Globus*, 81, pp. 387 ss., 1902.

Hunt, R. J., *The Livingstone of South America. The nife and Adventures of W. Barbrooke Grubb Among the Wind Tribes of the Gran Chaco in Paraguay, Bolivia, Argentina, 20 the Salkland Islands and Tierra del Fuego*, 342 pp., Londres, 1932.

Imbelloni, J., «Tabla clasificatoria de los indios, regional y biológica, y grupos raciales humanos de América», *Phyisis*, XII, 44, p. 229, Buenos Aires, 1938.

——, «The Peopling of America», *Acta Americana*, I, 3, p. 309, 1943.

——, «Nouveaux Apports à la Clasification de l'Homme Américain», *Miscelanea Paul Rivet*, p. 107, México, 1958.

Imprenta Nacional, *La Revolución del 17 de febrero de 1936*, Imprenta Nacional, 479 pp., Asunción, 1941.

INDI, *Censo y estudio de la población indígena del Paraguay*, Instituto Paraguayo del Indígena, 735 pp., Asunción, 1981.

——, *INDI. Una publicación del Instituto Paraguayo del Indígena*, año 1, núm. 1, Asunción, 1991.

Instituciones Indigenistas Privadas, «En Peligro de Desaparición Reserva Forestal de las Colonias Indígenas "Paï-Tavyterã"», *Suplemento Antropológico*, XXII, 1, pp. 275-285, Asunción, 1987.

IWGIA, *Declaration of Barbados*, IWGIA-Document, 1, 8 pp., Copenhague, 1971.

Jaeger, L. G., *As Primitivas Reduçoes Jesuíticas de Rio Grande do Sul (1624-1636)*, Porto Alegre, 1937.

——, «La Compañía de Jesús en el Antiguo Guairá (1589-1631)», *Pesquisas*, Instituto Anchietano, t. I, pp. 94-121, São Leopoldo, 1957.

Jolis, J., *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco*, Instituto de Historia, Resistencia, 1972.

Kersten, L., *Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta fines del siglo XVIII*, Instituto de Historia, Resistencia, 1958.

Koch-Grünberg, Th., «Die lengua-Indianer in Paraguay», *Mitt. Anthrop. Ges.*, t. 32, pp. 130 ss., Viena, 1900.

——, «Die Guaikurú-Guppe», *Mitt. Anthrop. Ges.*, t. 33, pp. 6 ss., Viena, 1903.

Lafuente Machaín, R., *El Gobernador Domingo Martínez de Irala*, Buenos Aires, 1939.

Laino, D., *Paraguay: De la Independencia a la Dependencia*, Ediciones Cerro Corá, Buenos Aires.

Lastarría, M., Colonias orientales del río Paraguay o de la Plata, *Documentos para la Historia Argentina*, t. III, Buenos Aires, 1924.

Lehner, B., «Los Avá-Guaraní de "Akaraymí". Algunos Datos Socio-Antropológicos», *Correo Comercial*, II, 390, Asunción, 1985.

Linch, J., *Administración colonial española, 1782-1810*, Buenos Aires, 1962.

Loewen, J. A., *Research Report on the Question of Settling Lengua and Chulupi Indians in the Paraguayan Chaco*, Mennonite Central Committee, mimeografiado, Akron, Pennsylvania, 1964.

——, «The Way to First Class, Revolution or Conversion?», *Practical Anthropology*, vol. 12, núm. 5, pp. 193-209, Nueva York, 1965.

——, «From Nomadism to Sedentary Agriculture», *América Indígena*, XXVI, 1, pp. 27-42, México, 1966.

López, C. A., *El Paraguayo Independiente*, 2 t., 2.ª ed., Asunción, 1859.

——, *Mensajes de Carlos Antonio López, primer Presidente Constitucional de la República*, Imprenta Nacional, Asunción, 1931.

Lozano, P., *Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, t. I-V, Buenos Aires, 1874.

——, *Historia de las revoluciones de la provincia del Paraguay (1721-1725)*, t. I-II, Buenos Aires, 1905.

——, *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualambá*, Buenos Aires, 1941.

Lussagnet, S., «Vocabulaires Samuko, Morotoko, Poturero et Guarañoka; Précedés d'un Étude Historique et Géographique sur les Anciens Samuko du Chaco Bolivien et Leur Voisins», *Jor, Soc. Amér.*, t. 50, p. 185, París, 1961.

Maeder, E., «La población del Paraguay en 1799», *Estudios Paraguayos*, III, 1, Asunción, 1975.

Mariluz Urquijo, J. M., *El Virreinato del Río de la Plata en la época del Marqués Avilés (1799-1810)*, Buenos Aires, 1964.

Márquez Miranda, F., «Hallazgos arqueológicos chaqueños», *Revista de la Sociedad Antropológica Argentina*, III, p. 7, Buenos Aires, 1942.

Martius, K. F. Ph. von, *Zur Ethnographie Amerika's Zumal Brasilien*, Leipzig, 1867.

Mayer, E., y Masferrer, E., «La población indígena en América en 1973», *América Indígena*, XXXIX, 2, México, 1979.

Mayntzhusen, F. C., «Uber Vorkolumbische Siedlungen und Urnenfriedhöffe der Guaraní am Alto Paraná», *Congreso Internacional de Americanistas*, p. 459, Buenos Aires, 1910.

——, «Los matacos del sudeste del Paraguay. Su influencia sobre los guayakís», *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, XV, 76, pp. 333-344, Buenos Aires, 1911.

——, «Die Sprache der Guayaki», *Zeitschrift für Eingeborenensprachen*, X, pp. 2-22, Berlín-Hamburgo, 1920.

——, «Guayaki-Forschungen», *Zeitschrift für Ethnologie*, LVII, 3-6, pp. 315-318, Berlín, 1925.

——, «Instrumentos paleolíticos del Paraguay», *Congreso Internacional de Americanistas*, t. II, p. 67, São Paulo, 1928.

Meggers B. y Evans C., *Aboriginal Cultural Development in Latin America, an Interpretative Review*, Washington, 1963.

Meliá, B., «El guaraní dominante y dominado», *Acción*, III, 11, pp. 21-26, Asunción, 1971.

——, «La tierra sin mal de los guaraní. Economía y profecía», *Suplemento Antropológico*, XXII, 2, pp. 81-97, Asunción, 1987.

——, *Una nación dos culturas*, RP ediciones-CEPAG, Asunción, 1988.

Meliá, B. y otros, *La agonía de los aché-guayakí. Historia y cantos*, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, 193 pp., Asunción, 1973.

Meliá, B. y Grünberg, G. y F., *Los Paï Tavyterä. Etnografía guaraní del Paraguay oriental*, Centro de Estudios Antropológicos, Asunción, 1976.

Mendonça, J. C., *Constituciones de la República del Paraguay. Constituciones de 1844, 1870, 1940 y 1967. Índice general analítico*, Universidad Católica, 3.ª ed., 227 pp., Asunción, 1991.

Menghin, O. F. A., «El poblamiento prehistórico de Misiones», *Anales del Instituto Etnográfico Americano*, XII, pp. 19 ss., Cuyo, 1956.

——, Observaciones Sobre la Arqueología guaraní de Argentina y Paraguay, *Jornadas de Arqueología y Etnografía*, t. I, p. 54, Buenos Aires, 1957.

Métraux, A., «Migration Historiques des Tupí-guaraní», *Journal Soc. Amer.*, 34, p. 1, París, 1927.

——, *La Civilisation Matérielle des Tribus Tupí-Guaraní*, París, 1928.

——, *The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso*, Smiths Inst., Bull. 134, Washington, 1942.

——, «Ethnography of the Chaco», en Stewart, J., *Handbook of South American Indians*, I, pp. 197-370, Washington, 1946.

——, «The Guaraní», en Steward, J., *Handbook of South American Indians*, III, pp. 69-94, Washington, 1948.

Métraux, A. y Baldus, H., «The Guayakí», en Steward, J., *Handbook of South American Indians*, I, pp. 435-444, Washington, 1946.

Ministerio de Economía, *Las Colonias Mennonitas en el Chaco Paraguayo*, Imprenta Nacional, 64 pp., Asunción, 1934.

Miraglia, L., «Gli avá, i Guayakí ed. Tobas», *Annali Lateranensi*, V, pp. 253-378, Ciudad del Vaticano, 1941.

Molas, M. A., *Descripción histórica de la antigua provincia del Paraguay*, Buenos Aires, 1868.

Monteverde, J., «Aportes indígenas al problema rural del Paraguay», *Acción*, XVI, 22-24, Asunción, 1972.

Montoya, A. R. de, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y tapé*, Madrid, 1636 (reedición Bilbao, 1892).

——, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tapé*, Rosario, 1989.

Moreno Azorero, R. y otros, «Grupos sanguíneos y otros marcadores genéticos en indios chulupíes y en mestizos del Paraguay», *Suplemento Antropológico*, IV, 1, pp. 7-16, Asunción, 1969.

Moreno, F. R., *La ciudad de la Asunción*, Asunción, 1920.

Morillo, F., «Diario del viaje al río Bermejo (1780)», *CODA*, VIII, p. 387.

Müller, F., «Drogen und Medikamente der Guaraní (Mbyá, Pai und Chiripá) Indianer im Östlichen Waldgeblete von Paraguay», *Festschrift P. W. Schmidt*, pp, 501-514, Viena, 1928.

——, *Etnografía de los guaraní del alto Paraná*, Verbo Divino (SVD) en la Argentina, Rosario, 1989.

Münzel, M., «The Aché Indians, Genocide in Paraguay», *IWGIA*, Document 11, 82 pp., Copenhague, 1973.

——, «The Aché, Genocide Continues in Paraguay», *IWGIA*, Documento 17, 32 pp., Copenhague, 1974.

Moussy J. A. V. M. de, *Mémoire Historique sur la Décadence et la Ruine des Missions des Jésuits dans le Basin de la Plata*, París, 1865.

Necker, L., *Indiens Guaraní et Chamanes Franciscains, les Premiéres Réductiones de Paraguay (1580-1800)*, Ginebra, 1975.

Nimuendajú Unkel, C., *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamento de la religión de los apapokuva-guaraní*, Centro Amazónico de Antropología y de Aplicación Práctica, Lima, 1978.

Nordenskiöld, E., *La invasión guaranítica del imperio incaico en el siglo XVI* (traducción), 1917.

Núñez Cabeza de Vaca, A., *Naufragios y comentarios, 1555*, 2.ª ed., Buenos Aires, 1946.

Oberg, K., *The Terena and Caduveo of the Southern Matto Grosso*, Inst. Social Anthrop. Smith. Inst., t. 9, Washington, 1949.

Oblatos, *50 años. Oblatos de María Inmaculada en el Chaco*, 84 pp., 1975.

Oliveira, R. C. y Farias, L. de C., *Interethnic Contac and the Study of Populations*, Wernner-Gren Foundation for Anthropological Research, VIII y 12 pp. + 1 mapa, Nueva York, 1969.

Pastore, C., *La lucha por la tierra en el Paraguay*, 526 pp., Montevideo, 1972.

Paucke, F., *Hin und Her... in der Provinz Paraguay (1748-1769)*, Zwettler Codex-420, t. I-II, Viena, 1968.

Perasso, J. A., *Crónicas de Cacerías Humanas. La Tragedia Ayoreo*, 131 pp., Asunción, 1987.

Plett, R., *Presencia Menonita en el Paraguay*, Instituto Bíblico Asunción, 156 pp., Asunción, 1979.

Porto, A., *Historia de Missões Orientais do Uruguay*, Río de Janeiro, 1953.

Prado Rodrigues, F., *Historia dos Indios Cavalheiros ou de Nação guaycurú, Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, 3.ª ed., I, p. 21, Río de Janeiro, 1908.

Prieto, E., *Algunas consideraciones sobre el Estatuto de las Comunidades Indígenas*, Equipo Nacional de Misiones, Conferencia Episcopal Paraguaya, 162 pp., Asunción, 1987.

Prieto, E. y otros, *Entre la resiganación y la esperanza. Los grandes proyectos de desarrollo y las comunidades indígenas*, Centro de Estudios Humanitarios (CEDHU), 180 pp., Asunción, 1989.

Proyecto Marandú, *Por la liberación del indígena. Documentos y testimonios*, prólogo y notas de Adolfo Colombres, 261 pp., Buenos Aires, 1975.

Reed, R., «Perspectivas ecológicas de las relaciones de fronteras en el Paraguay», *Suplemento Antropológico*, XXIV, 1, pp. 181-93, Asunción, 1989.

Rengger, J. R., *Reise nach Paraguay in den Jahren 1818 bis 1826*, Aarau, 1835.

Renshaw, J. Ch., *The Economy and Economic Morality of the Indians of the Paraguayan Chaco*, tesis, The London School of Economics and Political Science, 368 pp., mecanografiado, Londres, 1986.

Riart, G. A., *Senderos de Gloria. Historia del R. I. 14 «Cerro Corá»*, 645 pp., Asunción, s. f.

Riester, J., *Die Pauserna-Guarasug'we*, Anthropos, vol. 3, Bonn-St. Augustin, 1972.

Rivarola, D. M. y Heisecke, G., *Población, urbanización y recursos humanos en el Paraguay*, Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos, 2.ª ed., 263 pp., Asunción, 1970.

Rizzo, A., «Noticias sobre algunos talleres líticos, ubicados en las costas del Río Alto Paraná», *Estudos Leopoldinos*, vol. 13, Porto Alegre, 1969.

Robertson Parish, J. y W., *La Argentina en la época de la revolución y cartas sobre el Paraguay (1820)*, Buenos Aires, 1920.

Rosenblatt, A., *La población indígena y el mestizaje en América*, t. I-II, Buenos Aires, 1954.

Rubin, J., *Bilingüismo nacional en el Paraguay*, Instituto Indigenista Interamericano, 189 pp., México, 1974.

Sánchez Labrador, J., *El Paraguay católico*, t. I-II, Buenos Aires, 1910.

Sara, A. N., *Grunnprimsipper i Urbefolkningenes Polilikk*, I Congreso de Pueblos Indígenas de Centroamérica, México y Panamá, mimeografiado, Panamá, 1977.

Sauer, C. O., «Cultivated Plants of South and Central America», en Stewart, J. H., *Handbook of South American Indians*, VII, pp. 487-543, Washington, 1950.

Schaden, E., «O Estudo do Indio Brasileiro-Ontem e Hoje», *Revista de História*, III, núm. 12, pp. 385-401, São Paulo, 1952.

——, «Das älteste Dokument über die Carijó von Sta. Catharina», separata, s. f.

——, *Aculturação indígena*, 317 pp., São Paulo, 1964.

——, *Aspectos Fundamentais da Cultura guaraní*, E.P.U.-EDUSP, São Paulo, 1974.

Schaden, F. S. G., *Indios, Caboclos e Colonos*, Coleção da Revista de Antropologia, 1, São Paulo, 1963.

Schindler, H., «Die Inimaká und die maká», *Anthropos*, vol. 62, pp. 453 ss., St. Augustin, 1967.

Schmidl, U., *Crónica del Viaje a las Regiones del Plata, Paraguay y Brasil*, Buenos Aires, 1948.

——, «Viaje al Río de la Plata (1534-1554)», *Viajes por América del Sur*, Biblioteca Indiana, t. II, pp. 226-330, Madrid, 1962.

Schmidt, M., *Indianerstudien in Zentralbrasilien*, Berlín, 1905.

——, *Die Aruaken; ein Beitrag zum Problem der Kulturverbreitung*, Leipzig, 1917.

——, «Nuevos Hallazgos Prehistóricos del Paraguay», *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, III, 3, p. 81; III, 5, p. 132, Asunción, 1932-1934.

——, «Los maká en comparación de los enimagá Antiguos», *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, III, 6, pp. 152 ss, Asunción, 1936.

——, «Los guarayú», *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, III, 6, pp. 158 ss., Asunción, 1936.

——, «Hallazgos prehistóricos en Matto Grosso», *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, vol. 1, p. 27, Asunción, 1940.

——, «Nuevos hallazgos de grabados rupestres en Matto Grosso», *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, vol. 1, pp. 63 ss, Asunción, 1940.

——, «Los payaguá», *Revista do Museu Paulista*, III, pp. 129 ss., São Paulo, 1940.

Schmitz, P. I., «Arqueología no Río Grande do Sul», *Estudos Leopoldinos*, 13, Porto Alegre, 1969.

Schvartzman, M., «El "indio" y la sociedad, los prejuicios étnicos en el Paraguay, *Suplemento Antropológico*, XVIII, 1, pp. 179-243, Asunción, 1983.

Service, E. R. y Service, H. S., *Tobatí, Paraguayan Town*, The University of Chicago Press, 337 pp., Chicago, 1954.

Serrano, A., *Etnografía de la Antigua provincia del Uruguay*, Paraná, 1936.

Smith, R. J., «La vida en la muerte de los aché-guayakí», *Suplemento Antropológico*, X, 1-2, pp. 135-176, Asunción, s. f.

Sosa Gaona, E., *Autobiografía 1884-1931 y memorias del primer obispo de Concepción y Chaco, Mons. Emilio Sosa Gaona*, Archivo de la Inspectoría Salesiana (AIS), mecanografiado, Asunción, s. f.

Steggerda, M., «Mestizos of South America», en Steward, J. H., *Handbook of South American Indians*, vol. 6, pp. 105-109, Washington, 1950.

Staden, H., «Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos, feroces y caníbales», *Biblioteca Indiana*, t. II, pp. 201-266, Madrid, 1962.

Steward, J. H., «El pueblo paraguayo», *Historia Paraguaya*, Anuario del Instituto Paraguayo de Investigaciones Históricas, pp. 90-102, Asunción, 1956.

Surco, El., «Comisión de Asistencia a los Indios Guayakíes», *El Surco*, XXXVI, 14-X, Villarrica, 1959.

Súsnik, B., *Material arqueológico del área alto-paraguayense*, Boletín del Museo Etnográfico y Sociedad Científica del Paraguay, III, Miscelánea, 1, Asunción, 1959.

——, *Apuntes de Etnografía Paraguaya*, Manuales del Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción, 1961.

——, *Estudios Emok-toba*, Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museo Etnográfico, 214 pp., Asunción, 1962.

——, *La lengua de los ayoweos-moros*, Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museo Etnográfico, VIII, Etno-lingüística 8, 148 pp., Asunción, 1963.

——, *El indio colonial del Paraguay. El guaraní colonial*, t. I, Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción, 1965.

——, *El indio colonial del Paraguay. Los trece pueblos guaraníes de las Misiones*, t. II, Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción, 1966.

——, *Chiriguanos. Dimensiones etnosociales*, t. I, Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción, 1968.

——, *El indio colonial del Paraguay. El chaqueño, guaycurúes, payaguáes y chané-arawak*, t. III, Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción, 1971.

——, «Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y su periferia», *Suplemento Antropológico*, VII, 1-2, Asunción, 1972.

——, *Dispersión tupí-guaraní prehistórica. Ensayo analítico*, Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción, 1975.

——, *Los aborígenes del Paraguay. Etnología del Chaco Boreal y su periferia (siglos XVI y XVII)*, t. I, Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción, 1978.

——, *Los aborígenes del Paraguay. Etnohistoria de los guaraníes. Época colonial*, t. II, Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción, 1979, 1980.

——, *Los aborígenas del Paraguay. Etnohistoria de los chaqueños (1650-1910)*, t. III, 1, Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción, 1981.

——, *Los aborígenes del Paraguay. Cultura material*, t. IV, Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción, 1982.
——, *El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay*, IPEN, t. I-II, Asunción, 1982, 1983.
——, *Los aborígenes del Paraguay. Ciclo vital y estructura social*, t. V, Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción, 1983.
——, *Una visión socioantropológica del Paraguay del siglo XVIII*, Asunción, 1990-1991.
Tax, S., *Horizons on Anthropology*, Chicago, 1964.
Techo, N. del, *Historia de la provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús (1673)*, t. I-V, Madrid, 1987.
Teschauer, C., *Historia do Rio Grande do Sul dos Primeiros Séculos*, t. I-II, Porto Alegre, 1918, 1922.
Thompson G., *La guerra del Paraguay, acompañada por un bosquejo histórico del país y con notas sobre la ingeniería militar de la guerra*, CXXXVI y 403 pp., Buenos Aires, 1869.
Torres, L. M., *Los primitivos habitantes del delta del Paraná*, La Plata, 1913.
Touring Club Italiano, *Las guías azules*, Touring Club Italiano, Milán, 1932.
Ullrich, C. O., «Die Tapés», *Congreso Internacional de Americanistas*, t. I, p. 473. Stuttgart, 1904.
UNESCO, *Empleo de las lenguas vernáculas en la enseñanza*, París, 1954.
Vaticano II, *Documentos del Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Biblioteca de Autores Cristianos, 32.ª ed., 724 pp., Madrid, 1978.
Vázquez, M., «Historia de la legislación indigenista paraguaya», *Suplemento Antropológico*, XVI, 2, pp. 93-103, Asunción, 1981.
Viedma, F., «Descripción de la provincia de Santa Cruz de la Sierra», *CODA*, t. VI, p. 513 ss.
Wallis, C., *Las expectativas de los guaraní-ñandeva en torno a Laguna Negra*, mimeografiado, Asunción, 1982.
Whigham, Th., *La yerba Mate del Paraguay (1780-1870)*, Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos, Asunción.
Willy, G. R., *An Introduction to American Archeology. South America*, vol. II, Washington, 1966.
Zubizarreta, R., *Dictamen sobre el valor real de los títulos de mad. Linch en la reclamación de tres mil y pico de leguas*, Asunción, 1888.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A las nuevas tribus, 263, 265, 276, 278, 338
Aaaby, Peter, 326
Abacotén (cacique), 86
Aceval, Benjamín, 196
Achard, B., 202
Adams, Richard, 330
Aguilar, J., 149
Aguirre, Juan Francisco, 43, 48, 56, 60, 62, 65, 67, 70, 84, 88, 99, 117, 119, 124, 129, 130, 132, 133, 165, 170, 171, 176, 177, 182, 184, 185, 187, 188, 192, 197, 204, 209, 222
Albospino, Luis, 276, 341
Alegre, Heriberto, 333
Alegrete (marqués), 220
Alfaro, Francisco de, 58, 63, 67, 71, 88, 92
Alós y Bru, Joaquín de, 157, 161, 171, 185, 193, 195, 199, 203, 306, 207, 209
Altamiro, Luis, 80, 115
Álvarez, Serafina de, 355
Alvear, Diego de, 153, 208
Amengara, L. (cacique), 160
American Anthropological Association, 330
Andoaneguí (gobernador), 115
«Andresito» Artigas, guacavarí-tacuarí, 220, 221
Antequera y Castro, José de, 101, 104, 107, 111, 113, 114, 133, 134, 218
Añazco, Antonio, 70, 152, 156
Aponte Vargas, obispo Pedro Juan, 259
Aracaré (cacique), 46
Aranda, 101
Arapichiguá (cacique payaguá), 185
Arapizandú (cacique), 77
Arapotyju, 250
Arce (padre), 132
Arcos y Mata, D., 213
Área Defensa del Patrimonio Indígena de la Universidad Católica, 355
Areguatí (chamán), 79
Areguatí, Félix, 218
Arens, Richard, 350
Arévalo París, Rufino (médico indigenista), 278
Aripí (cacique), 222
Arregui (gobernador), 102
Artigas, José, 220, 221
Asamblea Nacional Constituyente, 354
Asociación de Parcialidades Indígenas (API), 322, 326, 330-332, 350, 353
Asociación de Servicios de Cooperación Indígena Mennonita (ASCIM), 339
Asociación Indigenista del Paraguay (AIP), 329, 333, 340-342, 345, 346, 348, 351, 353
Atiguayé, Miguel (cacique), 75
Ava Ñembiara (líder avá-guaraní), 271
Ávalos, J. de, 101, 124
Avilés, virrey, 212, 213, 215, 231
Ayolas, Juan de, 46, 47, 85-87
Azara, Felix de, 60, 61, 88, 177, 185, 187, 209, 215

Balansa, Benjamín, 249
Baldus, Herbert, 256

Ballin, padre José, 259
Balmaceda, Diego de los Reyes, 101, 107, 133
Banco Mundial, 344, 351, 352
Barbero, Andrés, 287, 340
Bárcena S. J., Alonso de, 56
Barco Centenera, 86
Bareiro Saguier, Rubén, 282-286, 290, 358
Barón, hermana Mariblanca, 275
Barrios, Vicente, 246
Barthe (obraje), 249, 272
Barúa, Martín de, 102, 134
Barzola, fray M., 178
Bautista (cacique tereno), 181
Baygorri, Pedro, 95
Bazán Caballero, Juan, 64
Beachy, Jonathan, 257-258
Bejarano, Ramón César, 276, 329, 341
Belaieff, general Ivan Timofeevich, 255, 316, 334, 340, 350
Belgrano, Manuel, 218, 219
Benítez, Justo Pastor, 286, 287
Benítez, Leopoldo, 27
Benítez, Luis G., 273
Benítez, Remigio (líder mbyá), 274
Benítez, Silvio, 281
Benz, hermano Amadeo, 335
Bermejo, Ildefonso, 236
Bertoni, Moisés Santiago, 283, 284
Blázquez de Valverde, Juan, 94
Blujaki, Agustín, 173, 195, 197
Bogarín, fray Antonio, 195
Bogarín, monseñor Juan Sinforiano, 259, 273
Boggiani, Guido, 26, 130
Bolaños, fray Luis, 67, 77
Bolsa de Londres, 258
Bonpland, Aimé, 222
Borche, Carlos, 260
Bosco, don Juan, 259
Brabo, F. J., 151, 154, 159
Breuer, padre Enrique, 261, 321
Brice, doctor Eduard, 257
Brun, Augusto, 348
Bucareli, Francisco de Paula, 151-155, 159, 203, 209
Burges S. J., Francisco, 96, 192

Caballero, cacique Corrientes, 252
Caballero, Emilio, 355
Caballero, fray Fernando, 213
Caballero, general Bernardino, 247, 248
Caballero, Isabel de, 200
Cabañas (líder zambo), 222
Cabayú, B. (cacique), 232
Cabú, Francisco, 113
Cáceres, Felipe de, 55, 60, 84
Cáceres, fray Sabino, 195
Cadogan, León, 268, 270, 274, 276, 277, 286, 295-299
Caminigo (cacique mbayá), 165
Campos y Quebrachales Puerto Sastre, 250
Canals Frau, 18
Candireyú (cacique), 163
Cañete (cacique), 184
Cañete, fray Inocencio, 185, 213
Carahipí (cacique), 221
Cárdenas (obispo), 135
Cardiel S. J., José, 68, 111, 118, 141, 142, 146, 147, 152
Carlos (cacique de Pirapytá), 226
Carlos Casado S. A., 250, 252, 264, 329, 335, 336
Carmona, Antonio, 326
Carranza, 194
Casado, Carlos, 251, 252
Casado, José, 252
Casado del Alisal, Carlos, 250
Casals, José de, 173
Castillo, Juan del, 79
Cataldino, J. 65
Catholic Relief Service, 330, 348
Cavazambí (cacique), 73, 77
Centro de Artes Visuales, 348
Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 253, 326, 341, 342, 350, 353
Centro de Estudios Humanitarios (CEDHU), 351
Centro Interdisciplinario de Derecho Social y Economía Política, 348
Centurión, coronel Óscar, 336
Céspedes, Luis de, 80
Chagas Santos (general), 220
Chaupaí, Diego (cacique), 96, 97, 225
Chaves, Ñuflo de, 55, 58, 83
Chepoyá, Miguel, 219
Chomsky, Noam, 330
Christian Aid, 330

Cirilo Soto (mayordomo de Carlos Casado S. A.), 252
Clastres, Pierre, 256, 303, 308, 321
Colmán, Narciso R. (Rosiclán), 283, 284
Colombres, Adolfo, 320, 332
Cominges, Juan, 241
Comisión de Entidades Indigenistas Privadas, 265
Comisión Defensa de los Derechos Humanos en el Paraguay, 330, 334, 354
Comisión de Asistencia a los Indígenas Guayakíes (CAIG), 277
Comisión de Ayuda al Indígena (CAI), 277, 278
Comisión de Derechos Humanos y Asuntos Indígenas, 353
Concilio Vaticano II, 282, 332, 335, 337
Consejo Indígena del Paraguay (CIP), 329, 330, 332
Consejo Mundial de Iglesias, Programa para Combatir el Racismo, 289, 325, 327, 330, 332
Correa de Cámara, 240
Cuara, Juan, 78
Cuatí (cacique payaguá), 132, 134, 135, 183, 184, 185, 187
Cupiratí, Pablo y Nazario, 55
Cutiguára (chamán), 58
Cuyurú, Ventura, 136

D'Cunha, padre Nicolão, 274, 278
Davis, Shelton H., 351
Decoud, H., 229
Deguachi (cacique abipón), 189
Delfín, Gerónimo, 117
Delgado, Simeón (líder religioso avá-guaraní), 274-275
Departamento de Asuntos Indígenas (DAI) del Ministerio de Defensa, 277, 334
Díaz de Gumán, 44, 86
Díaz de Taño, 82
Díez de Andino, Juan, 106, 111, 125
Doblás, Gonzalo de, 153, 156-158, 160-162
Dobrizhoffer S. J., Martín, 32, 38, 84, 116, 117, 119-121, 182, 189-190, 194
Domínguez, Manuel, 283
Domínguez, Ramiro, 311
Dorantes, Pedro, 45, 52, 59, 83
Dotto, padre Pedro, 260

Echauri, Martín G. de, 111, 119, 128, 129
Ecker (misionero de A las nuevas tribus), 276
Ejército Paraguayo, 255
Embajada Americana, 345
Enciso, Miguel Ángel, 348
Epilig, Lorenzo (cacique), 120, 166, 168
Equinos (cacique mbayá), 197
Equipo Nacional de Misiones de la Conferencia Episcopal Paraguaya, 335, 339, 350
Escobar, general Patricio, 248
Escobar, Ticio, 256, 348
Escobar Gutiérrez, Antonio, 108
Espínola, José de, 174, 180
Estigarribia, general José Félix, 257
Etazurín (cacique mocoví), 192

Fariña Núñez, Eloy, 283, 285
Fernández S. J., Patricio, 132, 134
Fernández Gadea, Carlos, 346
Fernádez Montiel, 101, 129
Ferreiro, Óscar, 276, 301
Flecha, Asensio, 196
Fock, Luis, 27
Fogel, Augusto, 326
Fogel, Ramón, 326, 333
Fonseca, Joao, 169, 184
Fontana, Jorge, 236, 237
Forero, Clemente, 326
Fostervold, Bjarne, 338
Francia, José Gaspar Rodríguez, 123, 136, 221-223, 226, 230, 232, 235, 237-239, 241, 243
Franco, coronel Rafael, 350
Franco, teniente coronel Rafael, 257
Frías, Manuel de, 88, 92
Fundación del Consejo Indígena, 327
Fundación Interamericana, 289
Fundación León Cadogan, 353
Furlong S. J., Guillermo, 115, 141, 143, 191, 218

Gaboto, Sebastián, 46, 85
Gamba, padre José, 259
Gandía, Enrique de, 54, 58
Garay, Juan de, 45, 47, 48, 51, 53, 57, 60, 61, 83, 88
García, Alejo, 37-39, 44, 86

García, R., 180
García Ros, Baltazar, 111, 113, 114, 218
Gauto, Vicente (líder mbyá), 274
Gay, Juan Pedro, 74, 220, 225
Golanigi (cacique), 166
Gomes, Jardím, 115, 171
Góngora, Diego de, 88
González, Juan Natalicio, 283, 285, 286
González, Martín, 50
González Escobar, Amancio, 173, 195-197, 213
González de Santa Cruz, Roque, 77-79, 91
Granze, B., 207
Griffi, Vicente, 91
Grubb, Barbrooke, 258
Grünberg, Friedl, 303, 306, 307, 342, 343, 346
Grünberg, Georg, 303, 306, 307, 341, 343, 346
Guachí, José, (corregidor), 232
Guarambaré (cacique guaraní), 46
Guaynagati (cacique), 195
Guayramó (cacique), 80
Guyrapoty, 78
Guyraró (chamán), 56
Guyráverá (cacique), 75, 76, 82

Handel, hermano Burkhard Linus Johann, 335
Hartmann, 171
Hase, Diego de, 132
Hawtrey, 22
Henis S. J., Tadeo, 112, 116
Henriksen, Adolfo, 258
Hernandarias (Hernando Arias de Saavedra), 54, 62-65, 68, 71, 72, 77, 87, 89, 91, 148
Hildebrand, Isaac, 339
Hildebrand, Willie, 339
Hinestrosa, Gregorio de, 92, 110, 111
Hunt, James, 257, 258
Hunt, Richard J., 22
Hurtado, Pedro de, 70

Ibáñez, M., 179, 237, 238
Ibáñez de Echavarrí, B., 158
Iglesia de los Discípulos de Cristo, 332
Ihle, padre Armín, 333, 334
Ikevi, José (ayoreo), 260, 264
Infanson, coronel Tristán, 334
Instituto del Bienestar Rural, 346
Instituto Indigenista Interamericano, 347
Instituto Lingüístico de Verano, 263
Instituto Paraguayo del Indígena (INDI), 263, 265, 322, 336, 342-344, 347, 350-355
Inter-American Foundation, 327, 330
International Products Corporation, 250
Irala, Domingo Martínez de, 43, 45-52, 54, 58, 60, 83, 86, 87
Irala, Gregorio, 228
Irala Burgos, Adriano, 352
Isasi, José, 221
Isenberg, padre José, 261, 321
Itaquí, Vicente (cacique), 232
IWGIA
  Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 279, 289, 325
  Work Goup for Indigenous Affairs, 326

Janssen, padre Arnoldo, 273
Jara, Nilda, 326
Jáuregui, padre Miguel, 259
Jiménez, B., 119
Jolis, S. J., José, 87, 177
John Simon Guggenheim Memorial Foundation, 330

Kebetavalkin (chamán toba), 194
Kennedy, Edward, 330
Kersten, Luis, 21, 22
Kidd, Stephen, 257

La Forestal del Paraguay S. A., 250
La Galoise Campos y Hacienda S. A., 334
La Industrial Paraguaya S. A., 248, 272
Lafitte, 57
Lafone-Quevedo, Samuel, 21
Lafuente Machaín, Ricardo, 52
Lahaye, reverendo Tito, 258
Lanhas Peixoto, A., 135
Lara Castro, Carmen, 354
Laríz, Jacinto de, 81, 140
Lasagna, monseñor Luis, 259
Lastarría, Miguel, 157, 212, 214
Layot (cacique), 197
Lehner, Beate, 268-271
Lemoy (cacique), 196
León y Zárate, Sebastián, 111
Lévi-Strauss, Claude, 308

Linch, Elisa Alicia, 246
Lixagate (cacique), 241
Llorente, Ángel, 326
López, Benigno, 246
López, Carlos Antonio, 223-225, 227-229, 231, 232, 234-236, 240, 243, 245, 281
López, Francisco Solano, 246
López, Pichín (esclavista paraguayo), 276
López, Venancio, 246
Lorenzana (padre), 159
Lozano S. J., Pedro, 21, 29, 34, 49, 52, 55, 56, 58, 85, 90, 91, 94, 113, 114, 122
Lugo y Navarra, Pedro de, 80
Lynch, John, 100
Lypara (cacique), 183

Machuca Godoy, general Néstor, 336
Maciel, Cecilio (indígena angaité), 260
Maeder, Ernesto, 211
Mairayú, B., 199
Mallorquín, Numa Alcides, 352
Manrique Castañeda, Leonardo, 298
Mantilla, J., 167
Maracaná, Roque (cacique), 75
Marcelino (cacique), 185
Marín Negrón, Diego, 60, 88, 90, 91
Márquez Miranda, F., 27
Martincich, capitán Juan, 257
Martínez, general Germán, 337
Martínez Almada, Marcos, 277
Martínez de Fontes, José, 123, 189
Martius, 134
Mate Larangeira S. A., 249, 272
Matiauda, O. A., 220
Mayntzhusen, Federico, 13, 270, 275, 276
Mayrarú (cacique), 47
Mbaiuguá (capitán), 96
Meggers, B. Evans, 24
Meliá S. J., Bartomeu, 275, 277, 303, 306, 307, 312, 313, 326, 332, 333, 335, 342, 350, 357
Melo de Portugal, Pedro, 153, 154, 163, 186, 193-195, 199, 203
Mena, J., 101
Méndez, fray B., 169
Mendiola, S. F. de, 98, 103
Mendoza, Gonzalo de, 86
Mendoza, Pedro de, 46
Menghin, Osvaldo F. A., 13, 14, 28
Métraux, Alfred, 256, 275, 299-301, 303, 316
Miers, C. (comandante), 174
Miller, Enrico T., 28
Miraglia, Luigi, 275, 277, 278
Misereor, 330
Misión Anglicana, 334
Misión de Amistad (MA), 332, 333, 341, 342, 355
Misión San Francisco de Asís, 330, 335
Misiones Cristianas en el Paraguay, 338
Molas, Mariano, 186, 227
Moneda, Rafael de la, 104, 164, 166, 182
Montanaro, Sabino Augusto, 334
Montforte, Francisco D., 98, 99, 102, 111, 125, 131
Montiel, A., 106
Montoya, Antonio Ruiz de, 34, 72-76, 82, 83, 269, 297, 307, 309, 310
Monzón, 219
Moquirasé (cacique), 47, 90
Mora, Fernando de la, 237
Moussy, Martín de, 218, 220, 222, 225
Movimiento Pro Unidad Evangélica Latinoamericana (UNELAM), 332
Müller, padre Franz, 273, 274, 296, 300, 302
Münzel, Christine, 275
Münzel, Mark, 275, 277, 350

Nagolatio-Calapamí (cacique), 238
Napidrigi-Cambá (cacique mbayá), 169
Nauvilla (cacique caduveo), 241
New York and Paraguay Comp. S. A., 250
Nimuendajú, Curt Unkel, 229, 284, 285, 303
Núñez, José Luis, 347, 348
Núñez Cabeza de Vaca, Albar, 39, 43, 47, 49, 59, 85, 90
Nussdorfer S. J., P., 118

Ñambayisí (cacique), 95
Ñangay (cacique), 163
Ñêêngirú (cacique), 78, 115, 116
Ñezú (cacique guaraní), 79
Obelar Colmán, monseñor Alejo, 332, 335, 336
Oblatos de María Inmaculada (OMI), 330, 335

Ocáriz, Graciela, 355
Ortega de Vallejos, Lázaro, 110-122
Ortiz, Cristóbal, 343, 344
Ortiz de Vergara, Francisco, 55
Otazú, R., 101
Overá (chamán guaraní), 56, 57

Pa'i Kome (líder paï-tavyterä), 271
Paraguá, Tomás, 211
Paraverá (cacique guaraní), 78
Parini, Marilín, 348
Pastels S. J., Pablo, 92, 107, 122
Patiño, teniente Domínguez, 221, 225, 226
Patronato Militar de los Indígenas del Chaco, 349-350
Patronato Nacional del Indígena, 287, 349
Paucke S. J., Florián, 191, 192
Pazaín, Diego (chamán), 70
Peña, Manuel, 228, 240
Pereira, Manuel de Jesús (esclavista paraguayo), 277, 278
Pinedo, Agustín F. de, 61, 85, 100, 169, 191, 192, 198, 201
Pinto Monteiro, S., 135
Pires de Campos, S., 134
Porras, Juan de, 117
Porto, Aurelio, 39
Prado, 179
Prelatura del Alto Paraná, 275
Prieto, Esther, 351
Proyecto Ayoreo, 345, 346
Proyecto de Artesanía, 330, 348
Proyecto de Capacitación de Líderes Indígenas, 347
Proyecto de Desarrollo de Caazapá, 344, 351
Proyecto Guaraní, 322, 332, 341, 343
Proyecto Guaraní-Ñandeva, 345, 346
Proyecto Marandú, 253, 289, 320, 326-328, 330, 332, 350
Proyecto Paï-Tavyterä, 332, 341
Pytel, padre Alexander, 338

Quedanigi (cacique mbayá), 240
Queirolo, padre Domingo, 259
Quevedo, 98
Quiroga, 134

Ramírez de Velasco, Juan, 59, 63, 71, 72
Ramón (cacique), 222
Recalde, Pedro, 357
Reclus, Eliseo, 248
Reed, Richard, 321
Rege Corvalán, Felipe, 98, 103, 111, 124
Regimiento de Infantería N.º 14 «Cerro Corá», 257
Rengger, J. R., 191, 239
Renhfeldt, Marilyn, 326
Resquín (comandante), 228
Retz, Francisco, 142
Ribera y Espinosa, Lázaro de, 153, 172, 174, 180, 186, 200, 202, 204, 207, 208, 212, 213, 231
Riester, Jurgen, 37
Rivadavia, Bernardino, 222
Rivarola, Cirilo Antonio, 357
Roa Bastos, Augusto, 354, 355
Robertson, J., 230, 236
Robles, F., 119
Robles, Manuel de, 107, 108, 111, 129
Rocamora, Tomás, 218
Rodríguez, Alonso, 79
Rodríguez, Sinforiano, 326, 330
Rodríguez Cota, Juan, 97, 98, 100, 109, 111, 131, 149
Rojas, J. E. (capitán), 125, 242
Rojas, Raquel, 326
Roux, Jorge, 326
Roy (cacique), 121, 163
Ruggero, hermano José, 260

Saavedra, Juan Bautista, 261
Sakohü (famoso esbirro de Carlos Casado del Alisal), 251
Salazar de Espinosa, Juan, 49
Samaniego, Guacha, 187
Samaniego, general Marcial, 277, 284, 327, 329, 336, 337, 350
San Martín, José de, 219
Sánchez, A., 206
Sánchez Labrador S. J., José, 18, 20, 22, 37, 89, 91, 123, 124, 127, 130, 167, 168, 176, 177, 184, 189
Sanjust, Jaime, 123, 166, 167, 176, 183
Sapí, S., 214
Sarmiento de Figueroa, Alonso, 95, 103, 111
Sauer, 14

Savio, padre Ángel, 259
Schaden, Egon, 298, 312
Schmidl, Ulrico, 51, 60, 85, 87
Schmidt, Max,16, 25, 27, 32, 46
Schvartzman, Mauricio, 289, 290, 329
Seelwische OMI, José, 332, 335
Service, Elman R., 290-292, 294-297, 299
Service, Helen, 290-292, 295-297, 299
Servicio Profesionales Socio-Antropológicos y Jurídicos, 269, 340
Servín, Francisco (líder paï-tavyterä), 350
Silva, José, 248
Smith, Robert J., 278, 279, 330, 331
Sosa Gaona, padre Emilio, 259
South American Missionary Society, 258
Stahl, Wilmar, 339
Steggerda, Morris, 268
Stella, padre Bruno, 260
Steward, doctor William (cónsul inglés en Paraguay), 258
Steward, Julian H., 290-292, 295, 299
Stroessner, Alfredo, 263, 334, 336
Stroessner, coronel Gustavo, 352
Súsnik, Branislava, 15, 18, 19, 21, 24-26, 28-30, 32-34, 36, 39, 41, 44, 59,60, 68, 76, 86, 92, 95, 98, 102, 103, 108, 114, 123, 127, 143, 144, 153, 162, 189, 201, 245, 256, 260, 267, 305, 309-311, 313, 316, 320, 347
Taboré (cacique), 46
Tacuarí, P. A. (cacique), 231
Talavera Spinzi, 334
Tamatiá (cacique), 86
Tambá (cacique), 46
Tanimbú Guasú (chamán), 70
Taperatí (líder), 222
Tapucú (cacique), 203, 204
Tataendy (cacique), 163
Taunay, 241
Taupá (cacique), 78
Tavaré (cacique), 32
Tax, Sol, 320
Tayaóba (cacique), 76
Tayubay (chamán), 83
Techo S. J., Nicolás del, 39, 76, 80
The American Quebracho Company, 250
The River Plate Quebracho Corp., 250
Tiá, E., 208
Tiarayú-Sepé, José, 115, 116
Ticú (cacique tereno), 181
Timbaúva (cacique), 77
Timbuí (cacique), 47
Torres, Diego de, 89, 91
Torres de Navarrete, Juan, 61
Tupanchichú, 121
Ullrich, C. G., 32, 39
Universidad de Berna, 325
Universidad de Kansas, 278
Universidad de las Indias Occidentales, 325
Urízar, Esteban de, 187, 191
Urrunaga, 101
Usher, padre Juan Óscar, 325
Vallejos de Villasanti, R., 125
Vargas Machuca, Juan de, 125
Vargas Zárate, Balbino, 326, 341
Vázquez, Mirna, 247, 250, 355
Velasco y Huidobro, Bernardo de, 217, 218
Vera, Helio, 351
Vera, Maximiliano (esclavista paraguayo), 275
Vera, Pablo (líder mbyá), 270
Vera y Aragón, Alonso de, 57, 98
Vera y Mujica, Antonio de, 106, 188
Vicariato Apostólico del Pilcomayo, 334-335
Villasanti, J. S., 193
Viola, general Roberto, 336
Vogt, J., 16
Vogt, padre Federico, 273
Vysokolán, Oleg, 347

Walde, Cornelius, 339
Wallis, Cristóbal, 343
Wicker, Hans-Rudolf, 343
Willey, Gordon R., 13, 28, 31

Xarque, 82

Yaguapiní (cacique), 78
Yaguarí (cacique), 46
Yaguariguay, Rodrigo, 94, 95, 137
Yaguarobí (chamán), 83
Yegros, Fulgencio, 188, 194
Yeguacaporú (chamán), 83
Yparú (cacique), 134
Zanardini, padre José, 337, 346
Zavala, Francisco B., 151, 158, 161, 162, 214
Zavala y Delgadillo, José, 208, 213
Zuica (cacique layaná), 178, 179

ÍNDICE ETNOTRIBAL

Abipón, 17, 19, 127, 187-194, 197
Aché, 270, 278, 318
Aché guayakí, 14, 15, 37, 38, 117, 267, 270, 271, 275-278, 289, 309, 321, 337, 338, 343, 350
Achevá, 270
Angaité, 258, 259, 264, 316, 320, 331, 335, 336
Apacachodegodegi-mbayá, 123, 168-170, 172
Apapokuva-guaraní, 229, 284, 302
Arawak, 20, 24, 29, 30, 33, 35, 301
Arianococi, «orejones», 25
Ashluslay, 316
Avá-amazónico, 31-33, 35, 39
Avá-chiripá, 296
Avá-guaraní, 249, 267-273, 275, 305, 318, 321, 338, 343, 344
Ava-katu-ete, 269
Avá-monteses (guaraní), 55, 110, 140
Ayoreo, 255, 260, 264, 265, 316, 320, 336, 337, 346

Cadiguegodi-caduveo-mbayá, 128
Camperos-guayaná (ge), 15, 37
Caracará (mizque), 29, 44
Caremá-Kaynguá, 228, 242
Cario-guaraní, 19, 36, 37, 39, 45-47, 49-51, 55, 84-86, 88, 90, 138
—proto-cario-guaraní, 33, 38
—Santa Catarina, 44
Ceritococi-chané, 29, 86
Chamacoco, 256, 259, 264, 316, 320, 331
Chamacoco-zamuco, 174
Chandules-guaraní, 36, 38, 44
Chané-arawak, 17, 18, 21, 22, 24, 26-30, 34, 44, 45, 121, 129, 166, 167, 170, 172, 176-178, 180, 181, 183, 238, 241, 242, 311, 321, 347
Chané-guaná, 127
Chaqueños, 17, 35, 44, 51, 60, 66, 111, 123, 137, 168, 187, 189, 193, 243, 250, 256
Charrúa, 31, 80, 141, 220
—proto-charrúa, 14, 17, 19
Chavaraná-chané, 30, 173, 176, 177, 179, 180, 182, 238, 241
—de San Juan Nepomuceno, 180
—de Yetyty, 181
Chiquito, 20, 37, 128, 164
Chiriguano-guaraní, 20, 21, 29, 30, 32, 44, 45, 194, 256, 257, 316, 321
Chiripá, 305, 318
Choroti, 316, 321
Choroti-mataco, 22
Chulupí, 22, 316
Churumata-omaguaca, 21
Curumiai-guayaná, 15

Ebitoso, 256
Eclenjui, 316
Eenthlit, 258, 316
Emok-toba, 316
Enenlhit, 316
Enimagá (cochaboth), 22, 168, 195-197
Enslet, 316
Enthlit-maskoy, 24

Evuevi-mbayá, 131, 132
Evuevi-payaguá, 19, 20, 36, 84, 133
Eyibefogedi-mbayá, 181
Eyibegodi-mbayá, 128
Eyiguayegi-mbayá, 17, 18, 22, 24, 27, 29, 30, 36, 89, 92, 118, 119, 121, 123, 124, 126, 127, 129, 130, 164, 166, 167, 169-173, 176, 177, 181, 237-240, 242

Garaigosode, 260
Ge, 311
Gualacho-guayaná, 16
Guaná, 251, 259, 316, 320, 322, 336
Guarambaré-guaraní, 37, 44, 46, 51, 56, 70, 138
Guaraní
—históricos, 28, 34, 37-39, 41, 43-50, 52, 58-61, 63-76, 78-81, 83, 85, 93, 94, 97, 100, 102, 104-116, 123, 132, 135, 138, 140-143, 145-149, 151, 152, 155-158, 162, 183, 184, 198-200, 202-215, 217-225, 227, 230-235, 246, 247, 268, 275, 283, 285, 286, 290, 295, 299-308, 310-313, 341
—«monteses», 71, 94, 95, 106, 116-120, 128, 137, 168, 180, 202, 226, 227, 229
—chaqueños, 256
—ñandeva, 256, 316, 321, 347
—prehistóricos, 13, 14, 16, 18, 28, 30, 33
Guarayo, 256, 318
Guasarapo, 19, 20, 25, 37, 134
Guatatá, 83, 84
Guató, 25
Guayakí-aché, 15, 16, 78, 117, 118, 278, 318
Guayaná-gé, 39, 51-52, 58, 75, 225, 226, 311
Guayaná-kaingang, 14, 16, 38
Guaycurú, 36, 46, 47, 49, 51, 80, 88-92, 94, 106, 122-125, 127, 130, 141, 182, 187, 191, 198, 236, 243, 255, 316
—proto-guaycurú, 17-19, 21, 22
Guayrá-guaraní, 39, 41, 44, 51, 52, 75, 76, 138, 309
Guentusé, 22

Huana-guana (chané), 29
Huen-yeí-mataco, 21

Ilai-chamacoco (zamuco), 177
Indios camperos, 311
Indios monteses, 247, 267
Ingaín, 311
Itatí-guaraní, 15, 20, 25, 29, 32, 34, 37, 44, 46, 70, 120, 138
Itatí-guarayú, 34

Juiadgé-enimagá (cochaboth), 22, 92, 138, 197

Ka'aruagua, 269
Kaingang-gé, 14, 15, 16, 28, 31, 32, 38, 39
Karima, 267
Kaskiha, 316
Kaynguá-monteses (guaraní), 118-120, 128, 137, 165, 217, 227-229, 247, 275
Kilyamok, 316
Kinikinao-chané, 30
Kom-liik, 255, 316, 321, 330, 334
Layaná-chané, 30, 176, 177, 180, 226, 241
—de Tacuatí, 178, 179
Lengua, 168, 195, 258, 259, 316, 321, 336
Lengua-chaqueños, 168
Lengua-enimagá, 166, 168, 182
Lengua-juiadgé, 196, 197
Lengua-maskoy, 255, 262, 321
Lichagotegodi-mbayá, 128, 169, 170
Lule-vilela, 17, 21

Machicui-maskoy, 186, 196, 197, 243
Mak'a, 255, 258, 316, 321, 340
Maká-enimagá, 22
Manjui, 316
Maskoy, 22, 24, 176, 196, 198, 316, 336
Mataco, 21, 194, 270, 347
—proto-mataco, 21
Mataco-mataguayo, 316
Matará (paleo-amazónico), 17, 18, 27
Mathela-mataco, 21, 24
Matsubehe-«orejones», 25
Mbacacayú-guaraní, 37, 229
Mbaeverá-guaraní, 121

Mbayá-guaycurú, 18, 22, 32, 86, 113, 118-130, 132, 137, 138, 164-174, 176-178, 180, 181, 183, 188
Mbiazá-guaraní, 80
Mbyá, 249, 269, 270, 343, 344
Mbyá-chiriguano, 34, 44
proto-mbyá-guaraní, 15, 16, 32, 33, 36, 37
Mbyá-guaraní, 228, 250, 267-269, 271, 273, 275, 296, 298, 300, 305, 316, 318, 322, 331, 338, 339, 343, 348
Mocoví, 17, 127, 182, 187, 189-194, 197
Moro, 260, 316

Nakaigeterhe-abipón, 189-191
Nivaclé, 256, 258, 261, 262, 316, 321
Niwakli-mathlela, 22
Nogogoladi-mbayá, 22

Ñu-guará (Xerez), 62

Ofuenik-mataco, 21
«Orejones» (paleo-amazónicos), 19, 25
Otuqui-bororó, 20

Paï, 270, 271
Paï-tavyterä, 246, 249, 267, 269, 273, 284, 296, 303, 305-307, 309, 318, 321, 334, 341
Paikere-kaingang, 38, 78
Pampa-querandí, 19
Paraná-guaraní, 38, 51, 73, 77
Paressí-arawak, 26
Payaguá, 19, 46, 47, 83-88, 94, 110, 129-135, 138, 166, 168, 169, 182-186, 195, 235, 236
Payono-arawak, 22, 29
Pueblos guaraní coloniales, altos, 137, 207, 232-234
—Arecayá, 94, 95, 103, 117, 122, 136, 137, 172
—Atyrá, 51, 69, 95, 110, 123, 129, 137, 138, 148, 163, 172, 178, 199, 201, 205, 206, 209-211, 214, 232
—Caaguazú, 70, 90, 228
—Caazapá, 51, 55, 66-67, 69, 70, 77, 93-95, 100, 105, 107, 117, 137, 144, 145, 148, 149, 180, 201, 205, 209-211, 232, 233, 343, 344, 351
—Guarambaré, 95, 110, 123, 137, 138, 172, 187, 209-212, 227, 232, 233
—Itá, 67, 69, 99, 108, 117, 135, 136, 138, 148, 187, 205, 209, 211, 213, 228, 230, 232, 234
—Itapé, 117, 178, 202, 209
—Mbaracayú, 37, 38, 56, 65, 67, 88, 94, 106, 107, 116, 118, 267
—San Benito Yoys, 69
—San Estanislao, 120, 141, 167, 168, 179, 202, 209-211, 227, 232, 234
—San Joaquín, 120, 141, 167, 202, 209, 210, 234
—San Juan Nepomuceno, 177, 180, 276, 277
—Taré, 70
—Teracañy, 119, 137
—Tobatí, 69, 95, 129, 137, 138, 163, 205, 209-211, 213, 231-233, 297, 299
—Yaguarón, 67, 69, 98, 99, 108, 113, 135, 136, 138, 148, 163, 187, 200, 205-210, 213, 231-233
—Ybyrápayára, 119
—Ypané, 26, 31, 37, 46, 57, 87, 95, 119, 123, 128, 137, 138, 169, 172, 178-181, 184, 187, 202, 209, 210, 212, 232, 233, 237
—Yuty, 66, 69-70, 93-95, 100, 105, 107, 108, 117, 137, 144, 163, 180, 199, 201, 205, 209-211, 226, 228, 232, 233, 296
Reducciones, San Antonio (toba), 195
—Candelaria, 161, 210, 211, 218, 220, 221
—Concepción de Ybytyracuá, 78, 80
—Corpus, 117, 160, 161
—Itapúa, 77, 211
—Jesús, 210, 218
—Loreto, 75-77, 160, 161, 210
—Melodía-Chaco (1786), 196
—San Carlos de Timbó (abipón), 189, 190
—San Francisco Solano (Remolinos) (mocoví), 192
—San Ignacio (guayrá), 75, 225
—San Ignacio de Caaguazú, 101, 122
—San Ignacio Guazú, 69, 77, 101, 113, 144, 145, 160, 188, 203, 209, 211, 215, 218, 224, 225

—Santa Ana, 210, 211, 214, 221
—Santa María de Fe, 113, 119, 122, 141, 145, 160, 167, 188, 203, 209, 211, 218, 224, 225, 242
—Santa María de los Reyes (guaycurú), 91
—Santa María la Mayor, 78, 140
—Santa Rosa, 113, 141, 144, 167, 188, 203, 209, 211, 218, 224, 225, 242
—Santiago, 113, 122, 145, 161, 167, 188, 209-211, 214, 218, 224, 225, 232
—Trinidad, 96, 140, 145, 160, 203, 206, 210, 218, 222-225
—Yaguapoha, 77
—Yapeyú, 79, 80
Saapang, 316
Sacoci-«orejones», 19, 25, 29
Sanapaná, 258, 259, 316, 320, 331, 335, 336
Sapuquí-maskoy, 24
Saraveca-arawak, 26
Sarigué-payaguá, 86, 87, 134, 135, 182-187
Siacua-payaguá, 84-86, 135, 182, 184

Tacumbú-payaguá, 184, 185
Takshik-toba, 194
Tamacoci-zamuco, 20
Tanimbú-guaraní, 56
Tapé-guaraní, 32, 38, 39, 80, 82, 113-115, 141,223, 309
Tapieté (mataco), 21, 256, 257, 316
Taquiyiqui-guaycurú, 89-92, 121, 124
Tarumá-guaraní, 120, 121, 141, 167, 210
Tereno-chané, 30, 177, 181, 242, 243
Toba, 182, 188-191, 194, 195, 197, 236, 243, 316, 321
Toba-guaycurú, 186, 196
Toba-lengua, 255, 316
Toba-maskoy, 255, 259, 316, 320, 336
Toba-ntokowit, 17, 187, 194
Tobatí-guaraní, 36, 51, 56, 138
Tomáraho, 256
Tonocoté, 27
Totoviegosode, 260, 264, 320
Tupí-guaraní, 292, 297, 298, 310, 316, 358
Tupiná, 41
Tupinaquí, 31, 39, 41, 51

Vilela, 195

Xaqueses-«orejones», 25
Xarayes (paleo-amazónicos), 25, 26, 29
Xolota-choroti, 21

Yaaukanigá, 19
Yapirú-naperú, 18
Yaró-kaingang, 80
Yofuasha, 316
Yshyr, 316
Yvypopygua, 290
Yvypytegua, 270
Yvyrayara-kaingang, 16, 22, 37, 41, 58
Yvytyrúna-gé, 39
Yvytyrusú-gé, 39

Zamuco, 20, 21, 24

ÍNDICE TOPONÍMICO

Acaay, 51, 55, 57
Acaraiba, 51, 55, 69
Acaray
—arqueología, 32, 117
—río, 38, 78, 83, 117, 121, 228, 269
Agaguigo (campos), 169
Aguapey (río), 33, 38, 70, 77-79, 82, 222
Aguaranambí, 101, 125
Aguaray-Guasú (río), 37, 119, 178, 181
Ajos (actual Coronel Oviedo), 275
Ajos (valle), 118, 120, 210
Akaray (río), 277
Akaraymí (arroyo), 275
Albuquerque, 169, 171
Alemania, 337
Alto Paraguay (zona sobre el río Paraguay), 252, 255, 259, 263
Alto Paraná (departamento), 267, 269, 273-275, 278, 292, 295, 330, 337
—selvas, 267, 278
Alto Paraná Sur (zona sobre el río Paraná), 249
Alto Pilcomayo (zona), 346
Altos, 67, 108, 135, 136, 138, 205, 209, 211, 213, 231, 233, 234
Amambay, 15, 33, 37, 56, 229, 267, 345
Amazonas (río), 24, 292
América del Norte, 336-337
Amsterdam, 248
Andes (cordillera), 294, 302
Angostura, 85
Antillas, 295
Apa (río), 15, 16, 26, 122, 123, 128, 169, 171, 172, 174, 178, 180, 181, 237, 240, 241
—fuerte, 173
Apipé (isla), 77
Aquidabán (río), 15, 70, 123, 169, 172, 180, 202, 237, 238, 240, 242
—campos, 125, 129, 172, 239
Aquidabanigi (río), 237
Araguaya (río), 32
Arecayá, 94, 95, 103, 117, 122, 136, 137, 172
Arecutacuá (fuerte), 131, 133, 183
Argentina, 249, 255, 269, 313, 327, 336
Arroyo Guazú (misión del Verbo Divino), 275
Arroyo Morotï (campamento Beato Roque González de Santa Cruz), 277
Aruayá, 137
Asunción, 47-49, 55, 57, 65-67, 83, 85-90, 92, 95, 98, 100, 104, 106, 117, 122-125, 130, 132, 135, 144, 166, 168, 176, 177, 181, 183-185, 189, 191, 196, 221, 229, 236, 246, 252, 259, 273, 277, 281, 329, 333, 335, 346, 351
Atyrá, 51, 69, 95, 110, 123, 129, 137, 138, 148, 163, 172, 178, 199, 201, 205, 206, 209, 210, 211, 214, 232
Azara, 226

Bahía Negra (puerto sobre el alto Paraguay), 256, 259
Barbados, 318, 325, 332, 333
Belén (reducción), 167, 168, 177, 184, 232

Beni, 24
Benjamín Aceval (localidad), 259
Bermejo (río), 17, 19, 27, 32, 84, 187, 195, 243
—medio, 17, 18, 21, 22, 27, 194
Berna, 325
Blanco (río), 128, 166, 169, 173, 239, 240
Boby-Tangó, 201, 223
Bogada (fuerte), 30
Bolivia, 259, 261, 267, 272, 273, 320, 327, 346
—llanos, 17
Borbón (fuerte), 171, 174, 176, 181, 237, 242
Brasil, 14, 16, 30, 33, 229, 249, 269, 295, 298, 313, 327, 343
Buenos Aires, 47, 80, 95, 99, 108, 111, 153, 155, 173, 195, 206, 218, 219, 229, 235, 274

Caacaray, 222
Caaguá, 82
Caaguazú
—comarca, 106, 125
—cordillera, 15, 36, 71, 106, 267
—departamento, 267, 269, 339, 343
—poblado, 70, 90, 228
Caañavé (río), 188, 236
Caapí, 79, 80
Caapucú, 138
Caaró, 79, 83
Caazapá, 51, 55, 66-67, 69, 70, 77, 93-95, 100, 105, 107, 117, 137, 144, 145, 148, 149, 180, 201, 205, 209-211, 232, 233, 343, 344, 351
—pueblo, 296
—selvas, 267
Caazapá-guazú, 79, 80
Caazapá-Miri, 80
Cáceres, S. Luis (arqueología), 25
Cacique Michï (lugar del latifundio de Casado), 252
Caliguá (estancia), 246
Cambajopo (arqueología), 26
Campamento Beato Roque González de Santa Cruz (arroyo Morotï), 277
Campo 9 (pueblo), 343
Campo Grande (valle), 124
Campo Loa (comunidad indígena), 339
Campo Loro (misión de A las nuevas tribus), 264, 265
Canadá, 262, 327
Cananea, 39
Candelaria
—puerto, 19, 26, 86, 87
—reducción, 96, 137, 161, 210, 211, 218, 220, 221, 218, 220, 221
Candiré (cordillera), 25, 44, 45, 86
Canindeyú (departamento), 267, 274, 337, 343
Capiatá (valle), 125
Capibary, 144
Capibary (arroyo), 119
Caracará
cerro, 25
arqueología, 25, 26
Carapeguá (valle), 188, 191
Carayazaperá, 37
Caremá (yerbales), 117, 172
Carmen del Paraná, 224, 225
Caruperá (misión del Verbo Divino), 270
Casa de Pedra (arqueología), 28, 39
Casanillo (comunidad indígena), 335
Castilla (lugar en el latifundio de Casado), 251
Cecilio Báez (pueblo), 277
Cerrito (pueblo), 330, 335
Cerro Chovoreca, 320
Cerro León, 260, 264
Cerro Morotï (localidad aché-guayakí), 277
Chaco, 13, 16, 17, 20-22, 27, 29, 30, 46, 60, 128, 166, 168, 170, 176, 179, 186, 188, 189, 191, 193, 195-197, 235, 236, 243, 248, 252, 255-260, 262, 263, 268, 270, 272, 273, 286, 292, 295, 299, 315, 316, 331, 335, 336, 339, 341, 346, 349, 350, 353
Chaco Central, 316, 346
Chaco'í, 340
Chiquitos, 29, 131, 132, 166
Chupapou (misión del Verbo Divino), 270
Chuquisaca, 29
Ciudad Real (Guayrá), 58
Coimbra (Mato Grosso), 169, 171, 173, 174, 176, 179, 181, 184, 237, 238, 241, 242
Colonia Guaraní (comunidad), 269
Colonia Nacional Guayakí (cerro Morotï), 278
Colonia Sommerfeld, 339

Colonias mennonitas, 262, 331, 339
Concepción
—de Yvytyracuá (reducción), 78, 80
—del Bermejo, 27, 57
—ciudad del Paraguay, 140, 227, 235, 238, 239, 241, 247
Concepción (departamento), 267, 269
Confuso (río), 195, 196, 243, 316
Consuelo'í (comunidad indígena), 341
Coqué, 69
Córdoba (Argentina), 187
Coronel Oviedo (ciudad), 275, 343, 355
Corpus (reducción), 78, 117, 160, 161, 208, 210, 218, 221, 222, 225, 226
Corrientes, 57, 111, 132, 157, 183, 187, 189, 190
río, 97
Corumbatay (río), 76
Cruz Alta (lugar del latifundio de Casado), 252
Cuarepoty, 197
Cumbarity (valle), 188, 191, 192, 194, 195
Curity (yerbales), 117
Curuguaty, 119, 120, 129, 179, 210, 228, 278, 331
—río, 107
Curupay (valle), 129
Curupayty, 301
Cuyabá, 24, 129, 131, 134, 181

Descalvados (arqueología), 25
Diez Leguas (comunidad indígena), 331

Eguilechigo, Nuestra Señora del Refugio (reducción mbayá), 169, 177
El Dorado
—arqueología, 14, 33
—mito siglo XVI, 25, 29, 43, 45, 59
Emboscada, 165
Encarnación, villa de la, 224-226, 274
España, 291
Estados Unidos, 295
Estocolmo, 326
Europa, 336
Europa central, 298

Faro Moro (ex misión de A las nuevas tribus), 264
Feliciano (arroyo), 19
Ferheim (colonia mennonita), 262
Filadelfia, 264
Formoso (fuerte), 243
Fray Bartolomé de las Casas (comunidad indígena), 340
Fuerte Olimpo (puerto sobre el alto Paraguay), 259, 331

Gaiba (laguna), 19, 25
Ginebra, 289
Goyaz, 15
Gran Asunción (ciudad), 309
Guachí (río), 19
Guairá (departamento), 267, 276
Guapay
—arqueología, 29
—río, 17, 20, 21, 24
Guarambaré
—comarca, 46, 51, 67, 69, 122
—pueblo, 95, 110, 123, 137, 138, 172, 187, 209, 210-212, 227, 232, 233
Guarnipitán (valle), 69, 124, 188
Guatatá (distrito de Asunción), 91
Guatemala, 294
Guayaibití (valle), 69, 191
Guayaná (yerbales), 107, 222
Guayrá, 16, 58, 65, 70, 72, 75, 76, 81, 82, 88, 94, 111
—saltos, 225, 229

Herradura, 189
Hispano-América, 293
Horqueta, 182, 242

Infante Rivarola (fortín), 347
Inmaculada Concepción (misión en Mariscal Estigarribia), 257
Inmakata (laguna), 30
Itá, 67, 69, 99, 108, 117, 135, 136, 138, 148, 187, 205, 209, 211, 213, 228, 230, 232, 234
Itaibú (valle), 138
Itaimbey (río), 16, 38, 277
Itakyry, 269
Itanará, 67, 137, 168
Itapé, 117, 178, 202, 209
Itapúa (departamento), 267, 270, 274, 337, 343
Itapúa (reducción), 77, 141, 145, 210, 211, 214, 218, 223, 225

Itapúa (selvas de), 267
Itapucú, 169
Itaquiry, 228
Itarare (arqueología), 28
Itatí, 122, 183
Itaú (valle), 129, 210
Itauguá (valle), 191
Ituyuro (río), 21
Ivytymirï, 210

Jaguary (comunidad indígena), 339
Jaurú (río), 239
Jejuí, 238
—comarca, 37, 57, 106, 172, 178
—río, 32, 36, 38, 65, 69, 87, 88, 94, 123, 125, 128, 165, 166, 169, 172, 179, 180, 277
Jesús (reducción), 117, 141, 145, 206, 210, 218, 222-226

Karupera (misión del Verbo Divino), 274
Kilómetro 40 (de Puerto Casado, sobre la vía férrea), 252
Kilómetro 225 (comunidad indígena), 339
Kuñapirú (arqueología), 13

La Golondrina (estancia), 277
Laguna Negra (comunidades indígenas de), 339, 346, 347
Lambaré (valle), 124, 131, 185, 192
León (cerro), 22
Lima (Perú), 325
Loma (comunidad indígena), 347
Loma Plata, 264
Lomas Olmedo (Bermejo) (arqueología), 27
Londres, 248, 258
Loreto (reducción), 75, 76, 77, 96, 160, 161, 206, 210, 218, 221, 222
Luque (ciudad), 331

Machete Vaina (lugar en el latifundio de Casado), 252
Madrejón, 260
Mainumbí (fuerte), 164
Makthlawaiya (misión inglesa en el Chaco central), 258
Mandioré (laguna), 25
Manduví (arroyo), 278
Manduvirá
—río y comarca, 31, 36, 50, 69, 87, 88, 123, 129, 166, 168, 169, 172
—fuerte, 164
María Auxiliadora (misión sobre el alto Paraguay), 260, 337
Mariscal Estigarribia (ciudad), 257, 346
Marzagao (río), 24
Matilipi (río), *véase* Jejuí (río)
Mato Grosso, 128, 166, 169, 237, 259
Mayo, Puerto 14 de (arqueología), 26, 30
Mbacacayú, 229
Mbaeverá, 32, 116, 121, 228
Mbaracayú, 37, 38, 56, 65, 67, 88, 94, 106, 107, 116, 118, 267
Mbiasá, 81
Mboreviretá, *véase* Mbaeverá
Mbororé, 80
Mbotetey (río), *véase* Miranda (río)
Mburicaó (riacho), 88, 131
Mbuyapey (río), 35, 69
Melo (riacho), 30
Melodía (reducción), 173, 195-198
Menno (colonia mennonita), 262, 263
México, 291, 294
Miranda
—arqueología, 30
—río, 26, 123, 130, 134, 174
—villa, 169, 171
Misiones, 14, 28, 267, 297
Misiones (provincia Argentina), 270, 318, 343
Mizque, 44
Monday (río), 31, 32, 38, 51, 107, 117, 121, 228, 273
Montanía (fortín), 260
Monte Sociedad (actual localidad de Benjamín Aceval), 259
Montecito, 339
Monteclaro (fuerte), 243
Montevideo, 162, 164, 259, 260
Murtinho, 260, 337

Nabileque (río), 26
Nalique (río), 130
Napegue (isla en el alto Paraguay), 259
Naranjaty (reducción tereno), 182, 242
Naranjos (Bermejo) (arqueología), 27
Natividad (reducción), 78, 81

Negro (río) (arqueología), 26, 30, 141
Neuland (colonia mennonita), 262
Nicolás de Piratiní (reducción), 79, 114, 115, 140
Nominguena (campos), 181, 239, 242
Nueva Asunción (base aérea militar), 347
Nueva Burdeos, 243
Nueva York, 248

Ñacunday (río), 16, 116, 117, 144, 267
Ñanduá (valle), 188, 191
Ñeembucú, 186, 192, 193, 195, 199, 202, 235, 267
Ñuantiguí (cerro), 82
Ñuguazú (yerbales), 222
Ñurugua (comunidad mbyá-paï), 270

Ontiveros, 52, 58
Orange (fuerte), 243
Otuquis (río), 20

Pa'ihá (misión del Verbo Divino), 273
Palomares, 277
Paraguarí, 187, 218, 357
Paraguay
—río, 14, 18, 19, 22, 28, 30, 32, 33, 35-38, 44, 46, 51, 88, 129-131, 142, 168, 183, 184, 191, 196, 235, 236, 243, 250
—alto Paraguay, 14, 15, 17-19, 24, 25, 27, 29, 30, 37, 60, 89, 132, 134, 169, 182, 185, 188
—oriental, 13-15, 19, 31, 33, 36, 46, 71, 84, 87, 122, 123, 125, 128, 134, 137, 166, 167, 172, 174, 176-178, 181, 182, 187, 197, 240, 241
—provincia del, 14, 26, 32, 45, 47, 52, 53, 63, 65, 66, 69, 80, 84, 85, 96, 100, 104, 105, 111, 112, 120, 136, 140, 153, 157, 164, 169, 182, 189, 195, 198-200, 209, 211-213, 218-221, 224, 234, 238-240
Paraguay (país), 245-250, 256-258, 262, 269, 282, 283, 289-296, 313, 315, 320, 322, 327-329, 332-334, 337, 338, 341, 350, 353, 354, 357
Paraguay (región oriental), 248, 268, 278, 301, 311
Paraná
—río, 18, 19, 31-33, 38, 46, 77, 78, 81, 97, 102, 113, 116, 117, 131, 132, 140, 203, 215, 219, 222, 273, 274, 281
—alto Paraná, 16, 32, 38, 81, 141
—islas del, 31, 36, 38, 44, 180
—delta del, 18
—litoral del, 17
—medio, 13, 14, 28, 30, 77
—orilla derecha del, 221, 223
—orilla izquierda del, 77, 220-222, 225
Paranapanemá (río), 16, 31, 33, 58, 75
Parapití (bañados), 17, 20, 21, 24, 29, 30
—río, 257
Paray (río), 27, 69
Paso Historia (comunidad), 269
Patagonia, 18, 20
Patos (laguna), 31
Pauserna (río), 37
Pedro Juan Caballero (ciudad), 270, 341
Pedro P. Peña (localidad sobre el río Pilcomayo), 257
Peña Hermosa (isla), 237
Perú, 195
Pikyry, 275
Pilcomayo (región del Chaco), 261, 335
Pilcomayo (río), 17, 18, 21, 22, 27, 29, 44, 83, 84, 86, 89, 91, 92, 124, 131, 187, 189, 194, 195, 197, 256, 316
Pindoty (médanos) (arqueología), 27
Piquiry (río), 16, 31
Piraí (río), *véase* Corrientes (río)
Pirapó (río), 41, 144
Pirapytay, 221, 225, 226
Piratiningá, 75
Pirayú (valle), 69, 129, 191
Piribebuy (valle), 129
Pirizal (lugar en el latifundio de Casado), 252
Portugal, 114
Pozo de Maza (Bermejo) (arqueología), 27
Presidente Hayes (departamento), 264
Puerto Adela, 274
Puerto Barra (misión evangélica), 338
Puerto Casado (hoy denominado Puerto La Victoria), 252, 256, 260
Puerto Diana (misión cercana a Bahía Negra), 263

Puerto La Victoria, 260
Puerto Rosario, 316, 334
Pytún-Ypané, 69

Quyquyhó, 69

Remanso Castillo, 185, 235
Remolinos, 191-193, 195, 202
Reyes, Puerto de los, 25, 60
Río de la Plata, 64, 65, 109
Rio Grande do Sul, 28, 31, 80, 218, 220, 229
Rosario, 37, 228, 234
Rusia, 262

Salado
—arqueología, 32, 36
—río, 17, 27, 69, 122, 183
—estancia, 246
Salinas (valle), 124
Samay-Pata (fuerte), 29
San Antonio (presidio), 195
—reducción toba, 185, 195
San Benito Yois, 69
San Bernardino, 327
San Blas de Caaguazú (fuerte), 125
San Borja (reducción), 222
San Buenaventura (fuerte), 125
San Carlos (reducción), 74, 96, 141
—del Río Apa (fuerte), 181, 237, 238, 240
—de Timbó (reducción de abipón), 189, 190
—misión de A las nuevas tribus, 264
San Cosme (reducción), 81, 96, 145, 180, 210, 218, 224, 225
San Cosme y San Damián, 281
San Estanislao, 120, 141, 167, 168, 179, 202, 209-211, 227, 232, 234
San Fernando (reducción abipón), 190
San Francisco de Asís (misión), 330, 335
San Francisco Javier (reducción mocoví), 192, 225
San Francisco Solano de Remolinos (reducción mocoví), 192
San Gabriel (isla), 86
San Gerónimo de Tacumbó (fuerte), 125, 185
San Ignacio
—Guazú (reducción), 69, 77, 101, 113, 144, 145, 160, 188, 203, 209, 211, 215, 218, 224, 225
—Miri (reducción), 75-77, 210, 218, 221
—de Caaguazú (reducción), 101, 122
—estancia, 246, 296
San Ildefonso de Aerecutacuá (fuerte), 133
San Isidro (lugar en el latifundio de Casado), 252
San Javier, 145
San Joaquín, 120, 141, 167, 168, 202, 209, 210, 234
—sierra, 37, 71, 116, 120, 267
—estancia, 246
San José (lugar en el Chaco), 335
San José (reducción), 96, 228
San Juan Bautista (reducción), 116, 140
San Juan Nepomuceno (reducción chané), 177, 180, 276, 277
San Lorenzo
—reducción, 115, 140, 205
—río, 25, 184
San Luis (reducción), 115, 116, 140
San Miguel (reducción), 29, 115, 140
San Paulo, 76
San Pedro (departamento), 267, 269, 343
San Pedro de Ycuamandiyú, 118, 181, 226-228, 241
San Rafael (cordillera), 267
reducción, 116
San Roque (fuerte), 125
San Roquito, 222
San Salvador, 241
San Sebastián (fuerte), 125
San Venancio, 243
Santa Ana (reducción), 77, 81, 96, 206, 210, 211, 214, 221
Santa Catarina
—arqueología, 28, 33, 39
—isla, 31, 39, 44
Santa Cruz de la Sierra, 29, 44, 55
Santa Fe, 57, 99, 108, 111, 157, 187-190, 192, 195
Santa Helena (fuerte), 243
Santa Lagóa, 13
Santa María
—la Mayor (reducción), 78, 140
—de los Reyes Magos (reducción), 91

—de Fe, 113, 119, 122, 141, 145, 160, 167, 188, 203, 209, 211, 218, 224, 225, 242
Santa María (pueblo), 296
Santa Rosa (reducción), 113, 141, 144, 167, 188, 203, 209, 211, 218, 224, 225, 242
Santa Rosa (lugar en el latifundio de Casado), 252
Santa Rosa (pueblo), 296
Santa Teresita (misión en Mariscal Estigarribia), 257
Santiago (reducción), 113, 122, 145, 161, 167, 188, 209-211, 214, 218, 224, 225, 232
Santiago del Estero, 24, 187
Santo Domingo (comunidad indígena), 277
Santo Tomé (reducción), 96, 141, 220-222
Santos Apóstoles (reducción), 96
Sudamérica, 294

Tacuara (comarca) (arqueología), 28, 31, 33, 39
Tacuarí (río), 129, 218
Tacuatí (reducción layaná), 178, 179, 241
Tacumbú, 86-88, 124, 131, 182, 184, 185, 235
Tacurupucú (arqueología), 13
Tanimbú, 69, 70
Tapé (provincia S. J.), 81, 111
Tapebuy (río), 119
Tapiracuaí (río), 119
Tapuá
—fuerte, 95
—valle, 89, 90, 124, 131, 195
Taré, 70
Tarija, 44
Tarumá, 106, 118, 119
Tayaoba, 76, 81
Tebicuary
—arqueología, 36
—comarca, 39, 51, 55, 57, 69, 70, 197
—río, 27, 31, 38, 50, 70, 78, 80, 100, 102, 108, 111, 112, 114, 117, 129, 140, 144, 187-191, 203, 211, 215, 219, 221, 225
Terecañy, 119, 137
Tevegó, 238, 242
Tibagíva (río), 41, 75
Tieté-Añemby (río), 51
Timani (río), 20, 29
Timbó, 189-191, 194
Tobatí, 69, 95, 129, 137, 138, 163, 205, 209-211, 213, 231-233, 297, 299
Toledo (fortín), 257
Trinidad (reducción), 96, 140, 145, 160, 302, 206, 210, 218, 222-225
Tucumán, 65, 109, 187

Uberaba (laguna), 25
Uruguay
—río, 28, 31, 33, 39, 46, 77, 79-81, 96, 114, 140, 222
—islas, 31, 80
—oriental, 38, 39, 79
—occidental, 38, 78, 220, 222
—provincia S. J., 80, 82, 111, 113, 131
Urundey-yurú (fuerte), 164

Venezuela, 327
Verde (río), 18, 33, 87, 89, 91, 122, 124, 132, 166
Villa Hayes, 259
Villa Real, 167, 169-174, 178, 179, 181, 184, 196, 226, 237
Villa Rey, 334
Villarrica, 58, 75, 76, 94, 95, 118, 119, 125, 138, 205, 228, 277
Villeta, 188, 194, 195

Washington, 289

Xavier, San (reducción), 120, 221, 222
Xerez, 15, 37, 122
Xingú (río), 24, 32

Yabebirí (río), 21
Yacuí (río), 33, 39, 80, 115
Yaguapohâ (reducción), 77
Yaguarazapá
—arqueología, 13
—río, 33
Yaguarí (río), 55
Yaguaritî (reducción), 80
Yaguarón, 67, 69, 98, 99, 108, 113, 135, 136, 138, 148, 163, 187, 200, 205-210, 213, 231-233
Yaguí (valle), 138

Yapané, 110
Yapeyú (reducción), 31, 79, 80
Yasoca-Caichoca (reducción guaycurú), 91
Yataibú (valle), 129
Ybatirog, 117
Yberá (laguna), 222
Ybyrapayára, 119
Ybytyruzú (cordillera), 267, 277
Yeruquizába, 37, 69
Yetyty, 181, 241
Ygañá, 38, 77, 78
Ygatemí
—arqueología, 117, 118
—río, 180, 227, 229
Ygay (río), 80, 140
Yguazú
—arqueología, 30, 33, 117
—río, 16, 31, 38, 39, 77, 78, 225, 229, 269
Yhaguy (río), 69, 165
Yhovy (comunidad indígena), 339
Yhú, 120, 277
Yiquiy, 39
Yishinachat (comunidad indígena), 330
Yñaró (arroyo), 267
Ypacarai
—arqueología, 26, 33, 36, 50
—lago, 27
Ypané, 26, 31, 37, 46, 57, 87, 95, 119, 123, 128, 137, 138, 169, 172, 178-181, 184, 187, 202, 209, 210, 212, 232, 233, 237
Ypoá (lago), 27, 33
Ytaú, 137
Yuty, 66, 69, 70, 93-95, 100, 105, 107, 108, 117, 137, 144, 163, 180, 199, 201, 205, 209-211, 226, 228, 232, 233, 296
Yvahy (río), 16, 41
Yvycuí (río), 114, 129
Yvyturusú, 15, 51, 69-71, 82, 116, 144
Yvytyracuá (río), 38
Yyuí (río), 79
Yzozog (bañados), 346

Zamuco (río), 20, 29
Zanjita, 181, 242

Este libro se terminó de imprimir
en los Talleres de Gráficas Lormo, S. A.,
en el mes de enero de 1996.

Yapané, 110
Yapeyú (reducción), 31, 79, 80
Yasoca-Caichoca (reducción guaycurú), 91
Yataibú (valle), 129
Ybatirog, 117
Yberá (laguna), 222
Ybyrapayára, 119
Ybytyruzú (cordillera), 267, 277
Yeruquizába, 37, 69
Yetyty, 181, 241
Ygañá, 38, 77, 78
Ygatemí
—arqueología, 117, 118
—río, 180, 227, 229
Ygay (río), 80, 140
Yguazú
—arqueología, 30, 33
—río, 16, 31, 38, 39, 77, 78, 226, 229, 269
Yhaguy (río), 69, 165
Yhovy (comunidad indígena), 339
Yhú, 120, 277
Yiquiy, 39
Yishinachat (comunidad indígena), 330
Yñaró (arroyo), 267
Ypacaraí
—arqueología, 26, 33, 36, 50
—lago, 27
Ypané, 26, 31, 37, 46, 57, 87, 95, 119, 123, 128, 137, 138, 169, 172, 178-181, 184, 187, 202, 209, 210, 212, 232, 233, 237
Ypoá (lago), 27, 33
Ytaú, 137
Yuty, 66, 69, 70, 93-95, 100, 105, 107, 108, 117, 137, 144, 163, 180, 199, 201, 205, 209-211, 226, 228, 232, 233, 296
Yvahy (río), 16, 41
Yvycuí (río), 114, 129
Yvyrapitá, 35, 51, 69-71, 82, 116, 144
Yvyrupaitá (río), 38
Yyui (río), 79
Yzozog (bañados), 346

Zamuco (río), 20, 29
Zanjita, 181, 242

El libro *Los indios del Paraguay*, de Branislava Súsnik y Miguel Chase-Sardi, forma parte de la Colección «Indios de América», dirigida por el profesor Claudio Esteva-Fabregat, Catedrático de Antropología Cultural de la Universidad de Barcelona.

COLECCIÓN INDIOS DE AMÉRICA

- Los indios del Perú.
- Esquimales.
- Los indios de las Antillas.
- Los indios de Argentina.
- Los indios de Colombia.
- Antropología biológica de los indios americanos.
- Indios de los Estados Unidos anglosajones.
- Los indios del Canadá.
- Los indios de Guatemala.
- Los indios del Gran Suroeste de los Estados Unidos.
- Los indígenas de Filipinas.
- Los indios de Uruguay.
- Los indios de Brasil.
- Los indios del Paraguay.

En preparación:

- Los indios de México.
- Los indios de Bolivia.
- Los indios de Centroamérica.
- Los indios de Venezuela.
- Los indios de Ecuador.
- Inmigraciones prehistóricas.
- Los indios de Chile.
- Guía de fuentes documentales etnográficas.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y postcolombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492*, de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EDITORIAL
MAPFRE

9 788471 006233

II/14

Branislava Súsnik
Miguel Chase-Sardi

LOS INDIOS DEL PARAGUAY

COLECCIÓN INDIOS DE AMÉRICA