


Se hace camino al andar: el análisis de los procesos de formación de identidades socioculturales a fines del período colonial

Autor:
Wilde, Guillermo

Revista:
Memoria Americana: Cuadernos de Etnohistoria

2000, 9, 235-252



Artículo

**SE HACE CAMINO AL ANDAR:
EL ANÁLISIS DE LOS PROCESOS DE
FORMACIÓN DE IDENTIDADES SOCIOCULTURALES
A FINES DEL PERÍODO COLONIAL**

GUILLERMO WILDE*

* Becario de investigación estudiante. Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Esta investigación fue realizada con el apoyo de subsidios UBACYT y CONICET.

Resumen

En este trabajo me propongo reflexionar sobre la definición de mi tema de investigación: los procesos de etnogénesis en el espacio guaraní-misionero después de la expulsión de los jesuitas. Intento reconstruir ese "camino" partiendo de las primeras preguntas formuladas, considerando sus obstáculos y evaluando algunas de las conclusiones a las que pude arribar. Pretendo contribuir a establecer la especificidad antropológica del enfoque, desde sus premisas hasta sus posibles resultados en términos teórico-metodológicos.

Abstract

This paper is a reflection of the subject of my research: the ethnogenesis processes in the Guaraní-Misionero region after the Jesuit's expulsion. Starting with the first questions, I reconstruct that "path", considering its obstacles and evaluating some of the conclusions I was able to reach. My purpose is to establish the anthropological specificity of the approach from its premises to its possible results in theoretical and methodological terms.

“Los mensajes y los hitos orientadores del orden sólo están trazados, por decirlo así, sobre la arena o la superficie de las aguas.”

Gregory Bateson, *Espíritu y Naturaleza*

Un conocido personaje de Chesterton, pensaba para sus adentros haber llegado al término de la caza sin saber por cuáles caminos. De manera parecida me sitúo al escribir este ensayo, lectura retrospectiva de un proceso cuyas huellas sólo puedo recuperar fragmentariamente. Dedicaré las páginas que siguen a evocar la construcción de una personal mirada antropológica, centrándome en la breve trayectoria de mi investigación de Tesis de Licenciatura. Difícilmente pueda reconocer en aquella investigación un esfuerzo formalizador como el que me preocupa a continuación. Los datos allí presentados e interpretados, las ocasionales lagunas y puntos oscuros, manifestaban ante todo un proceso de búsqueda. Muchas de las afirmaciones allí contenidas debieron matizarse adoptando el tono de preguntas abiertas.

Si algo me ha quedado claro de esa primera experiencia en el oficio de la antropología histórica es que la investigación (y su escritura) es un proceso abierto en el que se arriesga la definición misma del campo y la práctica disciplinarios. En la medida en que el enfoque de la antropología histórica pretende ser selectivo, pero también abierto y receptivo, se compara con un camino que “se hace al andar”. Un camino que resulta difícil de evocar sin contemplar las múltiples y permanentes relaciones dialécticas entre la reflexión teórica, el caso de análisis y la escritura misma. Sabemos que ningún enfoque teórico puede aplicarse en estado puro, sin adaptaciones a las situaciones que trata de elucidar, lo que implica considerar sus ventajas y limitaciones heurísticas según el caso, esto es: recordarle su historicidad inherente. En ese proceso se utilizan y se construyen modelos de interpretación, se reflexiona sobre los propios condicionamientos, se prueba la “eficacia iluminativa” de conceptos, en fin, se toman decisiones. Y por supuesto, el camino reconstruido a partir de rastros difusos, queda abierto a nuevas direcciones, probablemente mejores.

EL PUNTO DE PARTIDA

"Qué", "dónde", "cuándo", "cómo", "quién(es)" y "por qué" son preguntas comúnmente aceptadas en el delineamiento (permanente) de una investigación. Si bien no son fijas ni definitivas, son necesarias como punto de partida. Aún así, lo cierto es que al comienzo solo poseíamos inquietudes difíciles de circunscribir. Las últimas imágenes de la película *La Misión* resumen visualmente nuestro difuso punto de partida. Muestran a un grupo de niños guaraníes abandonando un pueblo devastado, embarcándose en una pequeña canoa y remando sin rumbo definido por las aguas del Paraná, rodeados por la espesa desolación de la selva misionera. Más allá de las cuestionables opiniones historiográficas y estéticas sobre el film -ciertamente poco riguroso desde un punto de vista fáctico y de carácter abiertamente apologético- esas imágenes traslucen nuestro primer interrogante: ¿Qué pasó con los guaraníes misioneros después de la expulsión de los jesuitas en 1768?

Aunque amplia y pedestre, la pregunta ya tenía la virtud de acotar parcialmente el "dónde", los principales actores ("quién/es"), y el momento en el que situaría el análisis ("cuándo"). El "dónde" quedaría circunscripto a los treinta pueblos guaraníes misioneros que conformaran la "Provincia Jesuítica del Paraguay", y el "cuándo", estaría delimitado por el período que va desde la expulsión de los jesuitas (1768) hasta el inicio del período revolucionario (1810). Luego de una seguidilla de formulaciones y reformulaciones del proyecto original, el eje analítico central quedó definido como un intento de análisis de los procesos de resignificación de identidades socioculturales, lo que optamos por denominar "procesos de construcción de pertenencias socioculturales": ¿Cuáles fueron los cambios y las continuidades en la representación y la instrumentación de las identidades socioculturales?

Todavía era incompleta la delimitación del universo de actores, problema que guardaba mucha relación con aquel de más difícil respuesta: el "cómo". Éste era el tramo del camino en que debía definir la especificidad antropológica del análisis del que dependía el resto de la marcha. No casualmente era el momento en que la maleza se hacía más densa ¿Qué es hacer historia con sentido antropológico o antropología con sentido histórico? La lectura de varios trabajos y discusiones de grupo me revelaron poco a poco la singularidad de un enfoque de esas características. En buena medida, creo, la especificidad antropológica consiste, por un lado, en el análisis de las prácticas culturales (o la cultura como práctica) de actores concretos (las estrategias) y, por otro, en la reconstrucción del o los contextos (económicos, políticos y socioculturales) en que dichas prácticas encuentran y reciben pero también dan y "hacen" sentido. Ambas vías confluyen en la atención permanente a las contradicciones y las articulaciones entre los actores y la estructura, como así también la interrelación entre las dimensiones prescriptivas y performativas de la práctica¹.

¹ Al mismo orden de oposiciones pertenecen norma-acción, estructura-acontecimiento, mito-historia, tradicional-moderno, crudo-cocido, etc. Para una discusión sobre estas dualidades y su in-

Examinar los caminos previamente zanjados es una recomendación útil para quien intenta hacer el propio. Sabemos que la orientación que una investigación toma, depende en buena medida de la producción previa, la cual requiere ser revisada y criticada. Pero no fueron las virtudes sino las falencias de esa producción previa las que contribuyeron al contorneado de mi enfoque. Excepto por escasos trabajos críticos, el núcleo duro de algunas afirmaciones falaces, emocionadas y anacrónicas permanecía inalterado, obturando visiones más dinámicas y complejas.

Nos fue posible identificar claramente al menos dos grandes falencias, pesados escollos en el camino. Primero, la falta de especificidad del periodo 1768-1810 como problema de análisis y, segundo, la hegemonía de una visión etnocéntrica de la población indígena.

Respecto de la primera falencia, la falta de especificidad del periodo, se puede decir que arrastraba los vicios de una historiografía polarizada que enfrentó por muchos años a la postura projesuitica (apologética) con la postura antijesuitica (condenatoria). Tanto una como otra postura concibieron al periodo postjesuitico como una agonía, para algunos lenta para otros acelerada, del periodo jesuitico. Mientras los apologistas marcaban en el año de la expulsión el comienzo de la "decadencia", el fin del "Jardín de Flores Paracuaro", los antijesuitas consideraban al mismo acontecimiento como el final de una era de opresión y sojuzgamiento que de alguna manera auguraba la etapa revolucionaria. Este maniqueísmo ya era propio de las primeras historiografías, pero se prolongaba suavizado en las posteriores producciones.

Una segunda gran limitación a la que debí hacer frente fue el etnocentrismo de la historiografía tradicional. Tal falencia no había recibido intentos serios de superación, lo que estribó en una negación, explícita o implícita, del papel activo de las poblaciones nativas en la construcción de su historicidad. Este sector sociocultural cuando no era directamente omitido del análisis, se reducía a la completa pasividad ante el sometimiento económico. En muchos casos, incluso las capacidades políticas de los líderes fueron infravaloradas. Se optó por la vía fácil de reproducir el discurso colonial atribuyendo a los guaraníes inclinaciones naturales a la indisciplina, la imprevisión y la irracionalidad. Esto forzosamente implicó eludirlos como sujetos históricos capaces de articular su propia voz y de poseer una lógica cultural inteligible, presente en cada una de sus acciones aparentemente "irracionales".

tento de superación puede verse el trabajo de introducción de Lorandi y Wilde en este volumen y también la inteligente compilación de Jonathan Hill (1988)

² La historiografía académica argentina en general no prestó mucha atención a las "culturas populares", probablemente debido al peso de una tradición focalizada casi exclusivamente en los sectores de elite intelectual o la necesidad de reconstrucciones político-institucionales. A pesar de este letargo, se han comenzado a tener en cuenta los influjos de la historia cultural en sus diferentes vertientes americanas y europeas.

En el mejor de los casos, la bibliografía había adoptado el signo de la historia "político-institucional", orientándose principalmente al seguimiento del discurso oficial, aunque generalmente de manera acrítica. La linealidad característica de estos estudios constituía una limitación para el análisis que me proponía. Tampoco fue difícil percibir que estas falencias no sólo se habían instalado en la producción historiográfica sino que se habían proyectado a la "imaginación histórica", esa posibilidad abierta al sentido común para pensar y recrear el pasado.

El análisis de los procesos de "mestizaje" estaba signado por iguales limitaciones. Habían sido considerados como una asimilación compulsiva de la población indígena en el criollaje³. Generalmente se admite de manera concluyente que los guaraníes, absorbidos por la sociedad criolla al cabo de algunas décadas después de la expulsión, sucumbieron a diversas formas de mestizaje en procesos que los autores han clasificado de diversas formas: criollización, paisanización, campesinización, ruralización, etc. Tal suposición lleva implícita la idea de que los sujetos son arrastrados a mezclarse y no contempla la posibilidad de estrategias y tácticas acordes a intereses personales. Este hecho, lejos de aceptarse como conclusión, más bien debía constituir un punto de partida de un análisis que buscara desentrañar las prácticas y mecanismos intervinientes, determinando cuánto hubo en ellas de compulsivo y de estratégico; comprender su lógica interna. En otras palabras, intentar identificar y reconocer a los actores que las llevaron a cabo, situándolos en complejos procesos de construcción de diferencias e identidades socioculturales, analizando el tono que adquirieron esas prácticas en diversos contextos históricos.

Las observaciones de marras derivaban de inmediato a un problema central, y probablemente más básico, del oficio de la investigación histórico-antropológica: las fuentes y su lectura. Es evidente la íntima relación o retroalimentación de este problema con la construcción del objeto. Tanto, que a veces resulta invisible. En efecto, la selección de las fuentes y el alcance de las lecturas que de ellas realizamos depende de las premisas que se acepten acerca del funcionamiento de la sociedad y los actores que las producen. De modo que sin la revisión de premisas obturadoras no era posible construir un enfoque dinámico. En este sentido resultaba imperioso redefinir las premisas sobre la agencia indígena. Para ello adaptamos algunas sugerencias de David Sweet (1997) que replantean la visión tradicional del indígena en la comparación de diversas experiencias misionales de América. Son las siguientes:

- a) que la experiencia indígena cotidiana aunque severamente constreñida y profundamente transformada no fue ni entendida completamente, ni definida por los dominadores;
- b) que los indígenas adultos no fueron los niños que los dominadores imaginaron. Por otra parte, los niños indígenas sólo podían ser adoctrinados y persuadidos parcialmente en desconfiar y desatender los valores paternos;

³ El concepto de mestizaje es bastante confuso en cuanto a sus usos analíticos. Con él referimos básicamente a un fenómeno, o mejor, un proceso de intercambio biológico y sociocultural. En este último sentido es que se asimila en parte al uso que le han dado algunos estudios sobre la formación de estados-nación, concibiéndolo como "ideología" (Hale 1996).

c) que la relación de los dominadores con los guaraníes no fue unilateral, sino que éstos respondieron activamente. En este sentido no sólo hubo coerción sino también negociación, una posibilidad abierta por lo menos a los miembros de la elite indígena.

Si bien es cierto que los "indígenas" -categoría que ya de por sí merece ser analizada críticamente- tienen aparición efímera en las fuentes, a veces debemos reconocer que aparecen en el centro de la escena utilizando los recursos que tienen a mano, que no siempre son pocos. Con esto no queremos negar la realidad de la opresión, inherente a la situación colonial americana entre los siglos XVI y XIX (por cierto bastante variable en sus mecanismos de coacción), sino señalar que así como fue propia entre "indios" y "españoles", también fue característica en las relaciones "indio-indio" y español-español⁴. Inclusive es posible encontrar pugnas y asimetrías en sociedades en las que serían poco esperables, como aquellas de tierras bajas, poco centralizadas y más igualitarias; más "crudas". En muchos contextos coloniales, la opresión convivió con gran diversidad de modalidades sutiles de generación de consenso en las que, por ejemplo, el ritual jugó un rol central.

Con todo, no puede negarse que, salvo en el caso de personajes oficiales o de elite, las trayectorias nativas son muy difíciles de seguir en los documentos de la época. Sus entradas y salidas de escena son generalmente imprevistas y de carácter secundario, cuando no se trata de acusados por un delito, de destinatarios de un castigo o de depositarios de estigmas de algún orden. Quizá debiéramos preguntarnos si este hecho -el ser excluidos de la palabra y por tanto ocupantes de un vacío- no los constituye acaso en reservorios genuinos de la verdad de la sociedad.

Estas consideraciones nos llevan a sostener siempre una actitud reflexiva respecto de las fuentes, el modo como han sido leídas y la manera inevitablemente condicionada como las leemos en la actualidad. Consideramos que la superación, siempre parcial, de los sesgos es fundamental para la definición de una mirada antropológica del pasado. Una mirada que pone su foco en las prácticas de los actores (individuales o colectivos), sus movimientos por las diversas esferas de la sociedad, sus márgenes de negociación y maniobra frente a estructuras que parecen omnimodas.

Ahora bien, ¿qué implica hablar de procesos de construcción de pertenencias-diferencias socioculturales? La bibliografía antropológica generalmente alude a estos procesos con el término "etnicidad". Considerando algunas de las definiciones de ese término, podemos decir que estos procesos implican el establecimiento de límites colectivos "inscritos en la cultura" (John y Jean Comaroff 1992). Pero la cultura o, si se prefiere, la "dimensión cultural", no sería ya esa esfera volátil, mero resultado de cambios que se

⁴ Stern (1992) en un sugerente análisis sobre las visiones contemporáneas de la conquista de América, ilustra comparativamente la situación colonial en el Perú y Mesoamérica revelando su inmensa complejidad y la dificultad e inevitabilidad de pensar el problema historiográfica y políticamente. Cabe preguntarnos en qué medida no fue propia también esta complejidad en los contextos coloniales de tierras bajas.

producen en la "base", sino una parte central de un entramado complejo de variables económicas, políticas e ideológicas que confluyen, articuladamente, en un "contexto" sujeto a cambios.

En *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fredrik Barth (1998) señala que la etnicidad supone el análisis de los mecanismos a través de los cuales la diferencia sociocultural (los límites) se produce y se mantiene, más que un inventario de los rasgos o contenidos que definen una cultura. Fue necesario resaltar algunos postulados de aquella obra pionera que siguen todavía vigentes y reivindicar aquellos que me fueron útiles para el análisis que me proponía.

En primer lugar, que la etnicidad o identidad étnica "refiere a la organización social de la diferencia cultural" (Barth 1998: 6) antes que a las cuestiones de diferencias culturales empíricas. Esto quiere decir que la etnicidad excede los "rasgos" específicos diferenciadores y se inserta en procesos socio-culturales más amplios articulando dimensiones económicas, políticas, jurídicas e ideológicas. Todos estos niveles definen el contexto donde se pone en práctica o se "juega" la pertenencia⁵.

En segundo lugar, de acuerdo con Barth, la etnicidad concierne a la "auto-adscripción" y a la "adscripción por los otros" en interacción. Así se excluyen los constructos del analista, que parte de visiones predefinidas de lo que es una "cultura". Se trata de un proceso de doble cara, es decir, pertenencia-diferencia, en el que participan diversos actores situados y condicionados históricamente. En este sentido es que puede decirse que a todo proceso de producción de "diferencias" o "alteridades" corresponde un proceso de construcción de "pertenencias", de "comunidad", y viceversa (Brow 1990, Briones 1998)⁶.

En tercer lugar, subraya Barth la importancia de los "diacríticos" o marcas que "señalizan" la pertenencia y los estándares culturales, sirviendo a los actores para evaluar y juzgar las acciones de los mismos miembros del grupo como "jugando el mismo juego" y -agreguemos- las acciones que no responden a esas reglas, como "diferentes". Como veremos más adelante, estas marcas tanto culturales como raciales se canalizan a través del discurso. Están insertas en "procesos de marcación" que responden a un contexto o a procesos más amplios de construcción de hegemonía. En verdad, lo que se encuentra en pugna es la definición misma de la noción de "cultura". Esto reviste a todo el proceso de una dimensión "metacultural" (Briones 1998). Importa al análisis histórico-antropológico desnaturalizar los procesos por los cuales una determinada marcación deviene tal y es percibida como "la realidad".

⁵ Brow (1990) contribuye a elucidar las relaciones entre hegemonía, comunidad y la construcción del pasado. Por su parte, Briones (1998) hace un esfuerzo notable por sistematizar los aportes más recientes sobre el tema y resalta particularmente el carácter material e histórico de estos procesos.

⁶ La metáfora del dios romano Jano o bifronte resulta eficaz para iluminar el carácter dual de los límites identitarios en el nivel que se construyan. Brow parte del concepto de "comunidad imaginada" de Anderson (1993).

Como corolario de estos postulados teóricos debe considerarse la complejidad y el dinamismo como dos propiedades inherentes a los procesos de construcción de diferencias socioculturales y se hace necesario analizarlos teniendo en cuenta los cambios y continuidades, la posibilidad de intervención de diversos actores y la operatividad de varios procesos económicos, políticos e ideológicos. De aquí se desprende otra pregunta: ¿cómo operacionalizar el análisis de estos procesos de construcción y reproducción de diferencias socioculturales? Optamos por delimitar dos vías complementarias de acercamiento.

La primera vía consistió en analizar las "prácticas rituales y discursivas" como modalidades concretas de producción, actualización y reproducción de diferencias socioculturales. Según suponemos, estas prácticas ponen en juego lo que podríamos llamar dimensión performativa de la construcción de diferencias. No podemos detenernos en la definición de ritual que, como sabemos, cuenta con una profusa bibliografía antropológica. Pero conviene aclarar que lo concebimos como un conjunto de actos y palabras que se ponen en práctica en determinado escenario con el fin de instituir, crear o recrear un orden de cosas, de legitimar y consagrar un orden social pero, simultáneamente, actualizarlo y refundacionalizarlo. En cuanto a la construcción de diferencias, las prácticas rituales establecen un *continuum* de fases de agregación-desagregación por medio de las cuales los límites de grupo se desplazan de un polo de diferencia y marcación a uno de desmarcación e integración, y/o viceversa. Estas prácticas definen un escenario en el que los espectadores son partícipes conscientes de sus roles y las normas que lo rigen, pero también de las armas con las que cuentan para convertir el escenario en una arena de luchas para la obtención de legitimidad⁷.

Del mismo modo, el "discurso" se presenta como campo de disputa para la construcción de límites socioculturales. Viabiliza la institución de nombres o clasificaciones que producen imágenes de identificación-diferenciación. En este sentido, puede decirse también que instituye un orden, y para eso despliega diversos mecanismos⁸. Tales mecanismos tienen carácter metacultural en tanto que predicán sobre los límites de la "cultura". Si bien son más propios del discurso hegemónico, debe señalarse que están presentes en diversos niveles de producción discursiva, desde la "tribu" hasta la nación. No podemos detenernos exhaustivamente en cada uno de estos mecanismos, pero vale la pena señalar brevemente algunas de sus características. Llamo al primero "dicotomización/stigmatización", y consiste en dividir el mundo en polos opuestos e inconciliables en el que el "nosotros" es representado como el polo cultural y la "otredad" como una negación de la cultura. Otro mecanismo es la "universalización/desmarcación" cultural. Implica un borramiento de todas las huellas de especificidad cultural del propio discurso, haciendo devenir aspectos de la cultura particular en rasgos humanos universales. Se utiliza como

⁷ Para la noción de ritual nos hemos servido de los aportes de Van Gennep (1986), Bourdieu (1993) y Turner (1995).

⁸ Para referir a estos mecanismos nos hemos hecho eco principalmente del aporte de Alonso (1994, 1995).

medio de autolegitimación (metalegitimación)⁹. Un tercer mecanismo, algo más difuso, es el que identificamos como "corporalización". A través de él se induce un paralelismo entre las diferencias dentro de la cultura y las existentes en la naturaleza, utilizando específicamente el "cuerpo" como metáfora de la sociedad. Algunas de las polaridades a través de las cuales se organizan discursivamente estos mecanismos son los siguientes términos paralelos: positivo vs. negativo, adentro vs. afuera, racionalidad vs. irracionalidad, civilidad/cultura/comercio vs. gentilidad, ahorro/escasez/maximización vs. derroche/prodigalidad, jerarquía vs. igualdad, limpieza vs. suciedad.

Las estrategias discursivas reseñadas, si bien se encuentran presentes en cualquier discurso constructor de límites socioculturales, son más visibles en el discurso oficial. No obstante conviene distinguir dentro de él, distintos niveles de análisis. No es lo mismo la acción legal local de los cabildos que las normas y la reglamentación emanadas tanto de las audiencias como del Consejo de Indias a través de sus instituciones y actores, los funcionarios voceros del estado, los de la iglesia y los sectores privados.

En síntesis, mi primera instancia analítica considero fundamental tanto la ritualidad como la discursividad en la construcción de límites socioculturales.

Como segunda vía operacional, recurrí al doble análisis de "procesos y acontecimientos". Tal distinción puede homologarse a la existente entre sincronía y diacronía y en menor medida a la de larga-corta duración. Cabe aclarar que estas dos dimensiones son complementarias, y se distinguen tan sólo a los fines del análisis. Aún así, puede decirse que conservan cierta autonomía a la hora de arrojar resultados observacionales. Manifiestan dos modalidades particulares y dinámicas del "contexto" y su análisis requiere el manejo de lo que los microhistoriadores han llamado "variación de escala" (Levi 1994, Revel 1995). Volveremos sobre este punto más adelante¹⁰.

Por un lado, los "acontecimientos" son básicamente puestas en escena en las que se despliegan los mecanismos destinados a instituir y reproducir límites socioculturales. Por su parte, los "procesos" operan en múltiples niveles económicos, políticos, demográficos y jurídicos, articulándose con el nivel de construcción de pertenencias y límites socioculturales. Tanto en una como en otra modalidad analítica pueden observarse estrategias socioculturales que operan a través de las prácticas discursivas y rituales ya descriptas, y cuyo sentido sólo puede comprenderse a partir de la reconstrucción de las

⁹ Urban (1992) hace una distinción parecida entre cultura alfa y omega.

¹⁰ Sería arduo y abusivo entrar en el problema de la larga-corta duración, motivo de tantos debates historiográficos desde los aportes de Badiou hasta las reflexiones de Braudel. Reconociendo el hecho de que esa apasionante discusión nos excede hemos optado por un sentido más laxo de tales términos. La relación acontecimiento-proceso a simple vista alude a la distinción entre corta y larga duración; pero también tiene una relación con la variación de escala en tanto que propone un juego entre múltiples contextos inclusivos y continuos por los que los actores tienen posibilidad de moverse. La distinción entre lo global y lo local sería en este sentido también puramente analítica. Los tomamos como variables analíticas del "contexto".

variables del "contexto" y sus dimensiones hojaldradas de acción. De hecho, estas dos modalidades complementarias conforman una noción de contexto compleja y dinámica, que atiende a múltiples variables tanto estructurales como agenciales, tanto locales como globales; un entramado de situaciones e intersecciones (conflictivas o no) cargadas de sentido político, económico y simbólico. Así, procesos y acontecimientos guardan una relación dialéctica, interactúan de modo similar a la evolución del individuo y la de la especie; lo que la biología ha llamado filogénesis y ontogénesis¹¹. Resumo estas premisas analíticas en un Esquema (pág. 248).

Veamos ahora en qué medida el período de nuestro análisis (1768-1810) atañe a la construcción de diferencias y de pertenencias socioculturales, y de qué modo se relacionan acontecimientos y procesos.

Mi punto de partida fue un modelo socio-cultural dinámico que sirvió de base para la reconstrucción de los cambios y las continuidades en el período posterior a la expulsión de los jesuitas. Haciéndome eco parcialmente de Garavaglia (1984, 1987), defini al "modelo jesuitico-guaraní" como un conjunto de prácticas económicas, políticas, jurídicas y socioculturales con una mecánica propia aunque ajustada a la legislación indiana más amplia; punto en que fue necesario jugar con las escalas de observación. La coerción no habría sido la característica definitoria del modelo, aunque sí probablemente la dominante. Lo definían aspectos de constricción pero también de oportunidad para la agencia indígena que, de diversas maneras, orientarían las estrategias en el período post-jesuitico¹².

El modelo logró establecer una combinación de prácticas económicas nuevas y tradicionales. Algunos elementos caracterizaban la lógica y el equilibrio interno del mismo. El fundamental habría sido la reciprocidad, principio de intercambio no basado exclusivamente en el beneficio material, que atravesó el sistema político y económico. Y otro no menos importante habría sido la persistencia de cierta independencia indígena en el manejo del tiempo excedentario. Este modelo de funcionamiento interno de los pueblos se inserta en un marco más amplio que llamamos "espacio guaraní-misionero", comprendido por las jurisdicciones político administrativas de los treinta pueblos incluyendo sus comarcas (estancias, bosques y yerbales). El "modelo" interno y el gran "espacio" convivieron en un equilibrio dinámico -a pesar de las fluctuaciones demográficas- al menos durante los últimos cincuenta años del período jesuitico. Este modelo se perfila

¹¹ Creo que estos conceptos biológicos sirven como analogía de la relación entre acontecimiento y proceso. La filogenia es la historia evolutiva de la especie. La ontogenia, el proceso de desarrollo del individuo desde el embrión hasta la muerte. Pueden ser entendidos como procesos dentro de procesos.

¹² Entendemos al "modelo cultural" no como patrón cognitivo que se impone al individuo sino como estructura dinámica en la que se encuentran imbricados múltiples niveles culturales, políticos y económicos -dominantes, residuales y emergentes para utilizar los términos de Williams. La primera formulación de este modelo fue efectuada por Garavaglia (1984, 1987). Aún cuando el modelo revela gran sistematicidad elimina generalmente los elementos oportunistas, o los minimiza.



en el siglo XVIII y establece una pertenencia sociocultural, económica y política para las misiones jesuítico-guaraníes durante prácticamente todo ese siglo.

El primer acontecimiento que signa este periodo es la expulsión de los jesuitas en 1768¹³. Sus fases conllevaron puestas en escena en las que se construye y actualiza la diferencia y la asimilación de los pueblos y su "afuera". A través de una serie de intercambios simbólicos entre los actores donde jugaron nociones interculturales como las de prestigio y honor se favorece una transición al nuevo régimen. Dicha transición se produce en dos grandes fases de intercambio recíprocatario en el que la elite indígena y el gobernador dan, reciben y devuelven dones. Este momento o acontecimiento reviste el carácter de una bisagra en todo el proceso de transición, define un "paso" material y simbólico a nuevas formas de percibir la pertenencia local de los pueblos guaraníes-misioneros.

Aún cuando muchos elementos de la estructura previa (jesuítico-guaraní) se mantienen, la incorporación de nuevos actores e intereses ocasiona la ruptura del equilibrio recíprocatario. La fuerte imposición de concepciones maximizadoras no tardan en resquebrajar cierto balance preexistente entre el tiempo regimentado, impuesto por los jesuitas, y el tiempo independiente, más propio de la economía tradicional cazadora recolectora-horticultora. A partir de 1770 se produce una explosión de procesos económicos, políticos, demográficos y culturales en todo el "espacio guaraní-misionero" que tienen como epicentro los pueblos jesuítico-guaraníes. Este espacio se transforma en un escenario para el despliegue de estrategias y categorías socioculturales que resignifican la manera como se habían construido los límites de la pertenencia guaraní-misionera. Mientras la elite indígena pudo entrar en pugna por cargos y empleos dentro de los pueblos, los guaraníes del común -generalmente los más explotados por los administradores, corregidores y curas- optaron por la fuga y el conchabo en ciudades y obrajes (Whigham 1997).

Los movimientos constantes de población por el "espacio guaraní-misionero" produjeron una gran heterogeneidad cultural cuyo móvil fueron intereses de diversa índole, por cierto no únicamente económicos. Estos "procesos" de transformación demográfica, económica, política y cultural afectaron al espacio misionero en su conjunto arrastrando la ruptura del modelo jesuítico-guaraní.

Paralelamente, pero en una escala más global, se producen transformaciones de la estructura económica, político-jurídica e ideológica del estado español. El discurso sobre la alteridad comienza a sufrir un viraje hacia el asimilacionismo después de sostener por siglos una política de segregación. Así, el discurso oficial intenta operar sobre la heterogeneidad sociocultural generada en los procesos poblacionales aludidos. Para ello impone una legislación que poco a poco va formalizando un perfil homogeneizador coherente con los deseos metropolitanos de unificación de dominios. La construcción de la "otredad" por parte del estado no fue independiente del "proceso hegemónico" en el marco del cual España se representaba a sí misma.

¹³ Hemos dedicado un análisis pormenorizado de este acontecimiento en Wilde (1999a).

Seguramente el análisis previo suscitará algunos interrogantes teórico-metodológicos. Uno de ellos atañe al uso del concepto de "hegemonía": ¿es apropiado su uso para comprender la realidad colonial? En principio este es un concepto que requiere de cierta cautela. La sociedad colonial del Antiguo Régimen impone limitaciones al uso de un concepto tal que, en sus definiciones tradicionales, contempla la existencia de un estado moderno y una sociedad civil. Ciertamente, la inexistencia de estos elementos claves imponen límites evidentes. No obstante, puede decirse que a fines del siglo XVIII ya estaban presentes seminalmente -aunque probablemente con distinto significado- las ideas de ciudadanía y de contrato y se afianzaban con la "hegemonía" del pensamiento ilustrado. En este período, proemio de la etapa revolucionaria, comenzaban a formalizarse las primeras experiencias burguesas -aunque esta burguesía tuviera sesgo católico y monárquico- y a definirse nuevos actores políticos. ¿Qué característica poseían estos actores? Guerra (1989) marca en este período una inflexión de nociones tradicionales y modernas, en la que comienza a delinarse el "individuo" como actor político. También es necesario tener en cuenta, como lo hace Taylor (1992), las mutaciones en las formas de concebir la identidad. En sí mismo este proceso se encuentra cargado de contradicciones y vaivenes.

La reconceptualización williamsiana del término "hegemonía" parece lo suficientemente abierta como para considerar la complejidad de las experiencias a través de las cuales se crea un "sentido de la realidad" naturalizado o cristalizado. Siguiendo la línea teórica de Williams (1980) quizá resulte más adecuada la distinción analítica que hace entre prácticas dominantes, residuales y emergentes para describir la dinámica de los "procesos culturales" generalmente aludidos como "hegemonía". En esto tal vez quede bastante camino por recorrer.

Un segundo problema vinculado al anterior tiene que ver con la naturaleza de las estrategias indígenas ¿Hasta qué punto pueden considerarse contrahegemónicas?

De acuerdo con Williams la contrahegemonía sería una posibilidad siempre abierta al cambio, la resistencia, la respuesta; un conjunto de experiencias "alternativas" a la hegemonía. Ahora, ¿toda práctica alternativa es contrahegemónica? Ciertamente no. Muchas prácticas "alternativas" no se definen por oposición a "lo hegemónico", sino que son más bien invisibles a la mirada oficial, hasta que por alguna circunstancia -el hacerse públicas por ejemplo- explota un juicio o una sumaria criminal. Este pareciera ser el caso de las prácticas "heréticas" (postjesuíticas) que adquieren resonancia en algunas sumarias criminales. Aunque queda abundante trabajo por hacer para determinar la lógica cultural de estas prácticas, no parece que tengan carácter contestatario. Puede inferirse que se encontraban eludidas hasta que el discurso oficial secular les dedica "atención condenatoria". Aparentemente estas prácticas eran comunes en algunos pueblos y una revisión historiográfica les haría adoptar mejor el tono de "residuos visibilizados" que de emergencias explosivas o contestarias.

Por último, quisiera tratar brevemente la noción de contexto. Tal y como lo entendemos, el contexto sería un entramado complejo de niveles y variables. Ni la estructura es tan rígida como aparenta, ni la acción es tan libre como se pretendería. Esta definición

es más acorde a la naturaleza de los fenómenos sociales que intentamos reconstruir. En alguna medida los sujetos individuales o colectivos se identifican y diferencian en y con todas las dimensiones o esferas de la sociedad por las que circulan. Los límites de la pertenencia son, en este sentido, multidimensionales.

La estrategia metodológica de la "variación de escala", de acuerdo con la propuesta de la "microhistoria" consiste en analizar el movimiento de los actores por esos espacios diversos de la estructura social -que constituyen las escalas de observación-, comprender la manera como se adaptan a ellos y cómo los transforman y actualizan. Según esta estrategia analítica, el contexto sería no ya un telón de fondo sobre el que se inscriben acciones mecánicas sino un *continuum* de niveles "estructurales de acción" o, si se prefiere, "accionales de estructura"; un entramado de relaciones socioculturales en la que se entrelaza lo performativo y lo prescriptivo, la estructura y el acontecimiento, la historia y la antropología.

UN NUEVO COMIENZO AL FINAL DEL CAMINO

Edgar Morin escoge el ya clásico verso de Machado para encabezar una de sus obras cumbres, *El Método*. Me ha parecido seductora la apropiación de ese verso para un ensayo dedicado a tratar problemas de enfoque y de método. Tanto uno como otro estuvieron plagados de encrucijadas, de imponderables, como camino hecho al andar.

Quizá, las respuestas encontradas en el trayecto nunca alcancen a responder cabalmente la gran pregunta esgrimida inicialmente. Porque parece inevitable que una pregunta desencadene muchas otras en un proceso abierto. Así, el camino pierde fácilmente los rastros de su propio recorrido, siendo su recuperación un intento capaz tan sólo de distinguir huellas borrosas y escurridizas, como trazos en la arena o el agua.

BIBLIOGRAFÍA

Alonso, Ana Maria

1994. The Politics of Space, Time and Substance: state Formation, Nationalism, and Ethnicity. *Annual Review of Anthropology* 23: 379-405.

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

Anderson, Benedict

1993. *Comunidades imaginadas*. México, Fondo de Cultura Económica.

Barth, Fredrik (ed.)

1998. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Illinois, Waveland Press.

Bourdieu, Pierre

1993. Los ritos como actos de institución. En Pitt-Rivers, Julian y J. G. Peristiany (eds.); *Honor y Gracia*: 111-123. Madrid, Alianza.

Briones, Claudia

1998. *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

Brow, James

1990. Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past. *Anthropological Quarterly* 63 (1): 1-6.

Comaroff, John y Jean Comaroff

1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press.

Garavaglia, Juan Carlos

1984. Un modo de producción subsidiario: la organización económica de las comunidades guaranizadas durante los siglos XVII-XVIII en la formación regional altoperauana-rioplatense. En Assadourian, C. S. (comp.); *Modos de Producción en América Latina*: 161-191. Cuadernos de Pasado y Presente. México.

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

Guerra, François Xavier

1989. Hacia una nueva Historia política. Actores sociales y actores políticos. *Anuario IEHS* 4: 242-264. Tandil, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Hale, Charles (ed.)

1996. Mestizaje. *Journal of Latin American Anthropology* 1 (2). Society for Latin American Anthropology.

Hill, Jonathan (ed.)

1988. *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago, University of Illinois Press.

Levi, Giovanni

1994. Sobre microhistoria. En Burke, Peter (ed.); *Formas de hacer historia*. Madrid, Alianza Editorial.

Revel, Jacques

1995. Micro-análisis y contrucción de lo social. *Anuario del IEHS* 10: 125-143. Tandil, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Stern, Steve

1992. Paradigmas de la Conquista: Historia, Historiografía y Política. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* 6: 7-39. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Sweet, David

1997. The Ibero-American Frontier Mission in Native American History. En Jackson, R. y E. Langer (comps.); *The New Latin American Mission History*: 1-48. University of Nebraska Press.

Taylor, Charles

1992. The politics of Recognition. *Working Papers and Proceedings of the Center for Psychosocial Studies* 51: 1-30. Chicago, Center for Psychosocial Studies.

Turner, Victor

1995. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York, Aldine de Gruyter.

Urban, Greg

1992. Two faces of culture. *Working Papers and Proceedings of the Center of Psychosocial Studies* 49: 21. Chicago, Center of Psychosocial Studies.

Van Gennep

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

Whigham, Thomas

1997. Paraguay's Pueblos de indios: echoes of a Missionary. En Jackson, R. y E. Langer (comps.); *The New Latin American Mission History: 157-188*. University of Nebraska Press.

Wilde, Guillermo

1999a. La actitud guaraní ante la expulsión de los jesuitas: Ritualidad, Reciprocidad y Espacio Social. *Memoria Americana* 8: 141-172. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A.

1999b. Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas. Procesos de construcción de diferencias socioculturales (1768-1810). Tesis de Licenciatura. Departamento de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, ms.

Williams, Raymond

1980. *Marxismo y Literatura*. Barcelona, Península.