

**CASTIGOS FÍSICOS Y CONTROL DE LOS CUERPOS: MUJERES GUARANÍES,
TRABAJO Y PODER COLONIAL**
**PUNISHMENT AND CONTROL OF BODIES: GUARANI WOMEN, WORK AND
COLONIAL POWER**

Lía Quarleri
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Resumen: En este trabajo, se analiza el rol del castigo físico, en las reducciones guaraníes, para dar cuenta de las dimensiones, alcances e implicancias particulares del tormento corporal sobre las mujeres, en el contexto pos-jesuitico. En esta línea, se busca mostrar cómo las mujeres, presionadas por nuevas demandas, quedaron inmersas dentro de disputas de poder, entre autoridades misioneras, que se disputaron el control de sus cuerpos y la potestad de disciplinar e imponer castigos.

Palabras claves: castigos físicos – mujeres guaraníes – poder colonial

Abstract: The aim of this paper is an analysis of the role of corporal punishment, in Guarani reductions, to account the particular implications of corporal torment on women, in the pos-jesuit context. In this line, the work shows how women were immersed in power disputes between authorities, who disputed the control of their bodies and the power to discipline and impose punishments.

Key words: Punishment - Guarani women - Colonial power

Fecha de recepción: 15/01/2018

Fecha de aceptación: 19/09/2018

Introducción

En enero de 1788, Martín Agustín Guairaye, cacique guaraní del pueblo de San Lorenzo, denunció ante las autoridades hispanas del complejo misionero que María Irapayu, su mujer, había sido azotada por orden del corregidor indígena, Miguel Guiraobi, por faltar a la cosecha comunal de trigo. El teniente de gobernador del departamento de San Miguel, el español Manuel de Lassarte y Esquivel, dio curso legal a la denuncia, tras la cual se dio a conocer que otras mujeres, también, habían sido azotadas por no concurrir a la cosecha. Esquivel procedió a realizar una averiguación, de forma inmediata, a través de testigos, en un contexto de enemistad con el corregidor Guiraobi. La denuncia apuntaba al abuso de poder del corregidor, en tanto representante del cabildo indígena de la reducción de *San Lorenzo*, una de las treinta misiones que habían sido fundadas, antiguamente por los jesuitas, en una extensa zona de frontera. La recolección de la cosecha formaba parte de las cargas de comunidad exigidas por la nueva administración colonial, designada tras la extradición de los ignacianos. Por su parte, el castigo corporal, a través del azote, remitía a una práctica legítima, en la América colonial, que debió ser regulada reiteradamente por los abusos ejercidos. La disquisición sobre la ilegitimidad de los castigos físicos expresaba, en la coyuntura reduccional, una particular disputa entre poderes coloniales. De forma específica, el castigo impartido a las mujeres adquiría connotaciones específicas frente a las presiones laborales desencadenadas, tras la apertura de los pueblos a las demandas mercantiles y en virtud de la competencia existente por el control de la mano de obra y de los bienes misioneros.

En este trabajo, se analiza el rol del castigo físico, en las reducciones guaraníes, para dar cuenta de las dimensiones, alcances e implicancias particulares del tormento corporal sobre las mujeres, en el contexto pos-jesuítico. Para ello se describirán las concepciones y prácticas en torno al castigo corporal, en las misiones, y sus vínculos con la administración de gobierno, la coacción económica, el escarmiento y las pedagogías moralizadoras. Asimismo, se indagará en cómo la imposición de una nueva jerarquía de autoridades desencadenó disputas de poder entre las diferentes esferas de gobierno hispano (gobernadores, tenientes de gobernadores y administradores) y guaraní reduccional (corregidores, cabildos y caciques) por los bienes y el trabajo de la población indígena, en especial el de las mujeres. Finalmente, se buscar dar cuenta cómo las mujeres, presionadas

por nuevas demandas, quedaron inmersas en conflictos de intereses por el control de sus cuerpos y por la potestad de disciplinar e imponer castigos.

La potestad de castigar como forma de gobierno, en los dominios de la monarquía católica, ha sido analizada desde la perspectiva de la historia del derecho. Dentro de ese enfoque, Francisco Tomás y Valiente conforma uno de los referentes insoslayables sobre el estudio del derecho penal de la monarquía española, entre los siglos XVI y XVIII.¹ En su clásico trabajo, el autor se propone demostrar que la principal herramienta política del absolutismo fue el monopolio de impartir penas, en gran medida basadas en el escarmiento corporal, y en los castigos públicos ejemplares por varias razones. Por un lado, por la propia intención de centralización, ante la amplitud y diversidad de los dominios, también, por la resistencia a seguir leyes comunes y, por último, por la vigencia de la venganza privada, entre otras cuestiones. Gobernar imponiendo terror -a través de la tortura judicial- fue la práctica política rectora, según Tomás y Valiente, legitimada ideológicamente por principios de teología moral. De esta forma, pecado y delito conformaron un binomio inseparable hasta la secularización del derecho penal. Por su parte, perspectivas más holísticas de la historia del derecho, que incluyeron los contextos culturales, vinieron de la mano de los estudios de Antonio Hespanha. El autor sumó, a sus trabajos, la influencia de los poderes periféricos de las monarquías ibéricas, en las instancias de interpretar; elaborar y aplicar las leyes penales, como así también la existencia de diferentes posturas entre los tratadistas y juristas. Asimismo, planteó que con la irrupción del despotismo ilustrado fue la disciplina y no la justicia, a través de reformas criminales y aparatos correctivos y represivos, la que se instituyó como línea de la acción política.²

En el contexto americano, la administración del gobierno colonial se estructuró a partir de una jerarquía de autoridades jurisdiccionales, sobre un conjunto de ordenanzas emanadas desde diferentes instancias gubernamentales y en base a la potestad de imponer penas, a través de funcionarios designados para ello.³ La amenaza del castigo físico,

¹ Véase al respecto, Francisco Tomás y Valiente, *El derecho penal de la monarquía absoluta: (siglos XVI-XVII-XVIII)*. Madrid: Tecnos, 1969.

² Antonio Hespanha, *La Gracia del Derecho. Economía de la Cultura en la Edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

³ Por un lado, estaban las “Leyes de Indias” elaboradas por los monarcas que fueron -en una primera instancia- reunidas, en 1681, en una edición realizada en Madrid, bajo el título de “Recopilación de Leyes de

principalmente de los azotes, constituyó la forma de imponer obediencia y sumisión, siguiendo el lugar que los sujetos sociales ocupaban en el orden colonial. En ese sentido, para los esclavos de origen africano estaba estipulada, en las leyes, la máxima cantidad de azotes, tras lo cual se ubicaban los mestizos y luego los indígenas de los pueblos, insistiéndose en que los caciques no fueran castigados de la misma forma para mantener las distinciones.⁴ Asimismo, existía una diferenciación en su cantidad y modalidad, en relación a la parte del cuerpo implicada, cuando los azotes eran impartidos sobre el cuerpo de hombres o el de mujeres. Al respecto, una renovada historiografía, sobre los estudios del cuerpo, en la intersección entre la mirada de género y la perspectiva judicial, ha profundizado en el conocimiento sobre los criterios jurídicos diferenciales en la aplicación de penas. Al respecto, resulta relevante el trabajo de María Eugenia Albornoz Vazquez y Aude Argouse, “Mencionar y tratar el cuerpo”, donde se analiza, en particular, la violencia jurídica aplicada sobre las mujeres, en base a principios teológicos y morales, como así también la “violencia ejercida por mujeres sobre otros cuerpos femeninos” a partir de estructuras de estratificación colonial y diferenciación social.⁵ Por su parte, Alejandra Araya Espinosa, en un interesante trabajo, examina el castigo físico como elemento significativo del proceso de occidentalización de América. Al respecto, la autora indaga en las concepciones de “persona” y “cuerpo” implícitas en el castigo físico y en la presunción diferencial de culpabilidad de acuerdo a la “calidad y condición” social de los sujetos.⁶

En el caso particular de las reducciones jesuíticas, la historiografía especializada ha incluido de forma fragmentada la temática de los castigos físicos, en las prácticas

los Reinos de las Indias”. Por otro lado, las constantes disposiciones de los oidores, los virreyes y los gobernadores que, elaboradas desde los ámbitos locales, regulaban situaciones específicas en espacios concretos. En muchos casos los contenidos de las ordenanzas entraban en contradicción en la instancia de resolver determinados conflictos.

⁴ Al respecto, se estableció que “los delitos contra los indios sean castigados con mayor rigor, que contra los españoles” y “que las justicias tengan cuidado sobre procedimientos de los esclavos negros y personas inquietas”. *Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias*. Mandados a imprimir y publicar por la majestad Católica del Rey Don Carlos II Nuestro Señor. Va dividido en cuatro tomos. Madrid: Por Iulian de Paredes, 1681, Tomo II, Libro VII, Título, p. 299.

⁵ Albornoz Vásquez, María Eugenia y Aude Argouse. “Mencionar y tratar el cuerpo: indígenas, mujeres y categorías jurídicas. Violencias del orden hispano colonial, Virreinato del Perú, s. XVII-XVIII” [en línea]. *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos*, num. 9 (2009). [Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. http://journals.openedition.org/nuevomundo/53163](http://journals.openedition.org/nuevomundo/53163) [Consulta: 12 de enero de 2018]. ISSN-e: 1626-0252

⁶ Alejandra Araya Espinosa, “El castigo físico: el cuerpo como representación de la persona, un capítulo en la historia de la occidentalización de América, siglos XVI-XVIII”, *Historia*, n° 39, vol. 2 (Santiago de Chile, 2006), pp. 349-367.

misioneras, dada la contradicción que las mismas conllevaban en relación a ciertos imaginarios proyectados sobre la organización y evangelización de los pueblos indígenas. Los trabajos que han asignado a los castigos un lugar destacado, en sus investigaciones sobre la organización misionera, lo han hecho desde una postura detractora de los jesuitas o desde paradigmas que reprodujeron la visión de la época sobre la desidia innata de los guaraníes.⁷ Los castigos físicos, en tanto “medios necesarios” a los fines doctrinales y económicos, se encuentran mencionados en las crónicas de los jesuitas del Paraguay.⁸ Asimismo, se cuenta con relevantes investigaciones que han indagado en las diferentes aristas de la política misionera, en el caso particular de las mujeres, analizando las prácticas del cautiverio, el encierro femenino y la política de adoctrinamiento.⁹ Finalmente, para el período pos-jesuita, la literatura académica ha reparado, especialmente, en la relación entre los castigos físicos y las fugas de la población.¹⁰ Una mención exhaustiva, excede los objetivos del presente artículo.

En este trabajo, analizamos los castigos físicos, en las reducciones guaraníes, como medio de gobierno, disciplinamiento social y coacción económica, centrándonos en las implicancias del castigo corporal sobre las mujeres.¹¹ Partimos de la denuncia del castigo, impartido a María Irapayu, que dio origen a un expediente judicial que estructura el presente estudio. La investigación, a su vez, se sustenta en ordenanzas elaboradas por provinciales de la Compañía de Jesús, reales órdenes dictaminadas por la Corona y

⁷ En esa última línea se encuentra el clásico trabajo de Maxime Haubert, *La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay*. Madrid: Temas de Hoy, 1991 [1967].

⁸ Lía Quarleri, “Lógicas y concepciones sobre trabajo, acumulación y bienestar en los pueblos guaraníes (Siglos XVII-XVIII)”, *ANOS 90*, vol. 20, n° 37 (Porto Alegre, 2013), pp. 177-212.

⁹ Eliane Cristina Deckmann Fleck, “De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII)”, *Estudos Feministas*, vol. 14, n°3 (Florianópolis, 2006), pp. 617-634 y María Elena Imolesi, “El sistema misional en jaque: la reclusión femenina en las reducciones jesuíticas de guaraníes”, *Anos 90*, vol. 18, n°34 (Porto Alegre, 2011), pp. 139-158.

¹⁰ Para una perspectiva reciente, véase el trabajo de Julia Sarreal, *The Guaraní and Their Missions: A Socioeconomic History*. California: Stanford University Press, 2014.

¹¹ Usamos “disciplinamiento social”, en nuestro caso de estudio, en referencia a prácticas de gobierno asociadas a pedagogías de control, adoctrinamiento y sumisión, basadas en la violencia y el castigo físico, alimentadas por principios de la teología moral cristiana y defendidas por ideologías de desigualdad de origen, condición social y género. Al respecto, resulta ilustrativo el trabajo de Tomás Mantecón Movellán en el que se historiza la categoría de disciplinamiento social y analiza el concepto desde la tradición germánica y desde las perspectivas foucaultianas. Tomás Mantecón Movellán “Formas de disciplinamiento social, perspectivas históricas”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol.14, n° 2 (Santiago de Chile, 2010), pp. 263-295.

documentación administrativa del período pos-jesuita. Desde el punto de vista metodológico, la investigación se inspira en la perspectiva de la microhistoria, se alimenta de una mirada antropológica sobre las fuentes, de una perspectiva de género y de las nuevas hermenéuticas sobre los estudios del cuerpo.¹² Consideramos que las diferentes tradiciones punitivas se solaparon sobre el cuerpo femenino, en el período pos-jesuita, en tanto las mujeres quedaron inmersas en un entramado complejo de disputas políticas y económicas, originadas por las exigencias de los caciques, los cabildos indígenas y la administración colonial. Asimismo, que el castigo sobre las mujeres, implicó, además de una pedagogía de gobierno sobre sus cuerpos, un medio de control sobre los varones, ya que marcar los cuerpos femeninos significó también marcar límites de acción política sobre los mismos. En las siguientes páginas, se describirá, por un lado, el rol de las mujeres en la economía guaraní dentro de violentas desigualdades de género y, por otro lado, la política jesuítica de segregación y aislamiento femenino. En segundo lugar, se examinará el proceso judicial iniciado, tras la denuncia de María Irapayu, presentando los argumentos de las partes involucradas. En tercer lugar, se analizará el rol de los castigos físicos y el lugar dado, en perspectiva histórica, al encierro femenino como sistema punitivo dentro de los pueblos. Por último, se indagarán las prácticas punitivas sobre las mujeres en un contexto de disputas políticas y económicas.

Economía, poder y género

Las misiones de guaraníes fueron fundadas por los jesuitas, en la primeras décadas del siglo XVII, sobre extensas tierras fértiles bañadas por los ríos Paraguay, Paraná y Uruguay. La conformación de reducciones -en una región de frontera- tenía, para el

¹² Ejemplo de una nueva línea de estudios sobre el cuerpo, en la historia occidental de los siglos XVI, XVII y XVIII, es la obra dirigida por Georges Vigarello (dir.), *Historia del cuerpo. Volumen 1: del Renacimiento a la Ilustración*. Madrid: Taurus, 2005. En la misma se abordan, desde diferentes ángulos, los usos del cuerpo, el cuerpo y las sexualidades, la medicina, la salud y la enfermedad, el cuerpo político y el cuerpo sagrado. Finalmente, la obra de Arlette Farge, “Efusión y tormento”, constituye un referente metodológico central del presente estudio. Desde una perspectiva interdisciplinaria, en el libro, se analizan, entre otras cuestiones, los sufrimientos del cuerpo, en un contexto espacial e histórico preciso, siguiendo una perspectiva de género y una mirada de archivo basada en el estudio de expedientes judiciales con sensibilidad antropológica. Arlette Farge, *Efusión y tormento, el relato de los cuerpos: historia del pueblo en el siglo XVIII*. Buenos Aires: Katz editores, 2008.

gobierno local, el objetivo de frenar el avance portugués sobre el Río de la Plata. Para los jesuitas, a su vez, implicaba la posibilidad de constituir un proyecto relativamente autónomo de cristianización, siguiendo renovados ideales. Finalmente, para los guaraníes, liderados por sus jefes, representaba un resguardo contra la política de encomiendas de la jurisdicción del Paraguay y la disposición de herramientas bélicas para posicionarse, favorablemente, en los enfrentamientos con otros grupos étnicos regionales. En un primer momento, las investidas de los bandeirantes, sobre el flamante territorio misionero, provocaron el abandono de las reducciones más septentrionales y la concentración de los pueblos sobre los ríos el Paraná y Uruguay.¹³ Hacia fines del siglo XVII y comienzos del XVIII, los jesuitas, junto a los guaraníes, fundaron nuevas reducciones al oriente del río Uruguay con el propósito de extender la base productiva y ganadera, así como contener la política expansionista de los portugueses del Brasi.¹⁴ Como contrapartida de la función ejercida por las milicias guaraníes, en la defensa de los territorios de la Corona, las reducciones contaron con exenciones impositivas, apoyo político y prerrogativas productivas que posibilitaron el acceso a tierras fértiles, yerbales silvestres, vaquerías y vías navegables.

Dentro de los pueblos, los jesuitas incentivaron el cultivo de parcelas familiares y tierras comunales para consumo, acopio y comercialización. La producción comunal, el almacenamiento, la distribución y el intercambio comercial estaban dirigidos por los jesuitas y supervisados por una jerarquía de autoridades nativas designadas con cargos propios de los cabildos o ayuntamientos municipales, erigidos en cada uno de los treinta

¹³ En un estudio reciente Mercedes Avellaneda analiza la esclavitud indígena en el Paraguay y el actual oriente boliviano, pese a las prohibiciones de la Corona españoles, a partir de las avanzadas paulistas del siglo XVII como de las expediciones o entradas organizadas por funcionarios españoles, vecinos e “indios amigos” a regiones no colonizadas que se extendieron hasta el siglo XVIII. Mercedes Avellaneda, “La esclavitud indígena en los siglos XVI, XVII, XVIII en relación a la región del Paraguay y de Chiquitos en el oriente Boliviano”, *História y Diversidade*, vol. 8, nº 1 (Mato Grosso, 2016), pp. 166-188.

¹⁴ Este proceso no estuvo exento de crisis políticas, económicas y demográficas. Al respecto, durante el siglo XVIII las misiones jesuitas de guaraníes quedaron involucradas en dos grandes conflictos bélicos, la “revolución de los comuneros” del Paraguay y la “guerra guaraníca” (1753-1756). Mercedes Avellaneda, *Guaraníes, criollos y jesuitas. Luchas de poder en las revoluciones comuneras del Paraguay, siglos XVII y XVIII*. Asunción: Tiempo de Historia, 2014 y Lía Quarleri, *Rebelión y Guerra en las fronteras del Plata. Guaraníes, jesuitas e Imperios coloniales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

pueblos.¹⁵ Los campos comunales eran trabajados de junio a diciembre por hombres y mujeres. Los varones adultos del común acudían a los mismos, dos veces por semana, para realizar tareas asociadas con la preparación de los terrenos, para el cultivo. El tiempo restante era ocupado en la recolección de madera, transporte, pastoreo de ganado, expediciones a las vaquerías y yerbales silvestres, reparación, construcción y defensa. Las mujeres trabajaban en los períodos más arduos de la siembra y la cosecha. De forma constante debían hilar una cantidad fija algodón, el cual era entregado, dos veces por semana, bajo una estricta vigilancia de las autoridades del cabildo. Cuando no se cumplía con lo exigido, se las castigaba públicamente. Como el hilado generaba gran resistencia, por la sobrecarga, las penas eran usuales. El fruto de los trabajos comunales era almacenado y redistribuido selectivamente, por los jesuitas, en forma de raciones. Dentro de este patrón, se entregaba carne, yerba, ropa y otros efectos, como medio de pago en especie y como complemento de la subsistencia familiar. El ritmo de trabajo, la cuantificación de la producción y la selectividad de las raciones contrastaban con las lógicas culturales de los guaraníes ya que, con los jesuitas, se impuso una faena constante, escindida del convite ritual, y un consumo racionalizado de acuerdo a pautas occidentales de acopio y prestigio.¹⁶

En el esquema laboral reduccional jesuita, hombres y mujeres trabajaban para la comunidad de forma constante pero con marcadas diferencias. Una de ellas, consistía en la libertad de movimiento de los varones adultos, durante las expediciones productivas, lo que constituía un medio de deshago, frente a los nuevos patrones de convivencia y trabajo que trastocaron, entre otras cosas, los usos del tiempo y el espacio. Por su parte, las actividades atribuidas a las mujeres, en esferas comunales y domésticas, circunscribían su cotidianidad a sectores controlados y acotados, reproduciendo históricas desigualdades de género. En ese sentido, en el patrón económico prehispánico, las mujeres guaraníes eran las responsables de la obtención de alimentos, mediante la recolección o el cultivo, de su preparación y del transporte de agua, entre otras cosas. Los varones de la comunidad

¹⁵ Cada pueblo o reducción tenía un cabildo indígena que emulaba el modelo de municipio español. En su formulación inicial se concibió la designación anual de alcaldes ordinarios de primer y segundo voto, alcaldes de hermandad, regidores y alguaciles mayores, como jueces en causas menores, fiscales y supervisores de las actividades económicas. Entre los guaraníes, se sumó la figura del corregidor indígena.

¹⁶ Quarleri, "Lógicas y concepciones...". Asimismo, Julia Sarreal consideró el uso de términos como negligencia y pereza, por los misioneros, para referirse de forma condenatoria al rechazo manifestado, por los guaraníes, a las nuevas modalidades de trabajo. Sarreal, op. cit.

proveían de los productos de la caza, la pesca y la recolección y, algunos de ellos, lideraban expediciones guerreras contra otras aldeas o grupos étnicos dentro de cosmovisiones y rituales que premiaban su desempeño. Durante las mismas, por ejemplo, capturaban mujeres de comunidades enemigas que luego esclavizaban perpetuando la institución de la poligamia masculina.

La etnohistoria ha dado diferentes interpretaciones a la división de tareas dentro de la comunidad. Por un lado, Branislava Susnik enfatizó en las desiguales de género intra-comunales, al sostener que la economía guaraní se basó, desde tiempos prehispánicos, en la ecuación “tierra-mujer-desmonte”; en la práctica de “saca de mujeres” entre aldeas enfrentadas y en la poligamia cacical masculina.¹⁷ Por otro lado, Bartomeu Meliá contribuyó, extensamente, a conceptualizar las modalidades propias del trabajo en las aldeas guaraníes prehispánicas. En un trabajo sobre las relaciones sociales involucradas en la economía guaraní, publicado junto a Dominique Temple, remarcó que la asignación de tareas, dentro de la comunidad, respondía al principio de “colaboración mutua” (potirõ), a la reciprocidad como valor social (jopói) y al convite como cierre ritual (pepy).¹⁸ Sin embargo, en sus investigaciones, que han sido de gran valor, no se contemplaron las relaciones de dominación inscriptas en la distribución de tareas entre hombres y mujeres.

Con los jesuitas, la segregación femenina se institucionalizó sobre la base de preceptos cristianos y en virtud del modelo aislacionista del proyecto reduccional, construido sobre conceptos binarios en relación a lo masculino/femenino, puro/mezclado, puro/contaminado, propio/ajeno, nosotros/ellos, amigos/enemigos. El mantenimiento de una comunidad religiosa se concibió, a su vez, a partir del control de las interacciones entre curas, entre misioneros e indígenas, entre guaraníes e “indios infieles”, y, en particular, entre hombres y mujeres. Asimismo, se cuidó expresamente la jerarquía cacical, como la de aquellos que ocupaban puestos en el cabildo, insistiendo en las diferencias en el trato, el vestuario, la modalidad de los castigos y en otras prerrogativas frente al “común” de los pueblos. En la misma línea de prohibir o controlar las interacciones, se hizo especial

¹⁷ Branislava Susnik, *El indio colonial del Paraguay*. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1966, Tomo II, p. 28.

¹⁸ Bartomeu Meliá y Dominique Temple, *El don, la venganza y otras formas de economía guaraní*. Asunción: Centros de Estudios Paraguayos, 2004, p. 49.

hincapié en los contactos entre hombres y mujeres. Por un lado, se prohibió a los padres jesuitas tener contacto directo con mujeres.¹⁹ Por otro lado, se evitó el encuentro entre hombres y mujeres en espacios abiertos o comunes.

Asimismo, los jesuitas, crearon las “casas de recogidas”, como un lugar de recogimiento de viudas, solteras y huérfanas, probablemente como decantación de una práctica previa. Dichas casas, nombradas también con el término “cotiguazú”, eran recintos cerrados donde vivían mujeres de diferentes edades, orígenes y condiciones. En concordancia con la política segregacionista, se insistió en que viudas y huérfanas viviesen “separadas estas de aquellas en diferentes aposentos”. Al mismo tiempo, se ordenó que “no se obligue al recogimiento en dichas casas a las casadas que viven sin notas, ausentes sus maridos ni a las solteras que tienen padre o madre”.²⁰ La idea era congregarse en un espacio común pero dividido, a niñas y mujeres “seltas” hasta su reinserción en una nueva estructura familiar patriarcal y cristiana. Lo que evidentemente no se producía, en relación a las expectativas ignacianas, ya que la cantidad de mujeres “solteras”, “seltas” o “viudas”, consignadas en los padrones, superaba ampliamente a la de los varones en la misma condición categorial. La diferencia numérica, en los padrones, se debía a la muerte de sus esposos, en expediciones bélicas, y a las fugas y huídas, encubiertas por los jesuitas. También a la poligamia masculina que, oculta, siguió asociando a un hombre de prestigio con varias mujeres.²¹

Con el tiempo, en las casas de recogidas se recluyó, también, a mujeres castigadas por contravenir normas propias de la moralidad cristiana como a mujeres capturadas en entradas o campañas contra “indios infieles”.²² Estos nuevos usos tornaron ambigua la funcionalidad de este espacio. Lo relevante, a su vez, consistía en que las mujeres que vivían “encerradas”, en el cotiguazú, estaban compelidas al hilado. El mismo, que era resistido por las mujeres, era concebido como castigo en sí mismo por los propios jesuitas. Los hilados públicos, ordenados por los religiosos, en ciertas ocasiones, a mujeres de los

¹⁹ Lía Quarleri, “Comunalización jesuita y desintegración reduccional. Políticas alternativas de colonización en la frontera luso/española”, *Histórica*, vol. 38, n° 2 (Lima, 2014), pp. 111-144.

²⁰ Órdenes del padre Provincial Luis de la Roca para las Doctrinas del Paraná y Uruguay en la visita del año 1724. Biblioteca Nacional de Madrid (BNM), Libro de Órdenes, ms 6979, fol. 239.

²¹ Deckmann Fleck, op. cit.

²² Imolesi, op. cit.

pueblos como forma de escarmiento y castigo ejemplar son ilustrativos al respecto. La utilización de este espacio, como medio de castigo femenino, fue cuestionada por los provinciales de la Orden al afirmar, por ejemplo, que “el cotiguazú no es cárcel, sino casa de recogidas”.²³ No obstante, más allá de la intención de las autoridades jesuitas de sostener una política oficial de recogimiento de mujeres solteras, huérfanas o viudas, el cotiguazú condensó, en la práctica, dimensiones doctrinales, disciplinarias, moralizadoras y punitivas. A través de las mismas, los jesuitas administraron el gobierno de los cuerpos femeninos.

Desde la cúspide de la Orden, al mismo tiempo, se habían estipulado los castigos ejemplares por incumplir los deberes cristianos. Pero se habían prohibido los castigos por cuestiones productivas. Esta prohibición se asentaba en que los misioneros del Paraguay usaban los castigos para obligar a trabajar. No obstante, esto fue cuestionado desde el principio por las máximas autoridades de la Orden en especial en el caso del castigo a las mujeres. A fines del siglo XVII, un provincial jesuita insistía en que “no se les castigará por el hilado con azotes, cepo, ni grillos, que desdice mucho por la materia y sonará muy mal en los oídos”.²⁴ Por su parte, a mediados del siglo XVIII, el provincial Jaime Aguilar reiteraba que

*no castiguen ni hagan castigar a hombre ni mujer alguna por ningún defecto o exceso que no llegue a pecado mortal. Y no es tal pecado ni ninguno el no querer trabajar para el común o en otras en sementeras en tejer, en hilar, en hacer yerba y otras semejantes faenas.*²⁵

De esta forma, se buscó centrar el castigo en las dimensiones morales y religiosas, evitar las fugas de la población por maltratos y los rumores, sobre la existencia de estas prácticas, fuera del ámbito misionero.

Los misioneros dieron potestad a corregidores y alcaldes guaraníes para ordenar castigos corporales a hombres y mujeres de los pueblos. A partir de ello, las autoridades de

²³ Memorial del Padre Provincial Antonio Machoní para el Padre Superior de estas Doctrinas del Paraná y Uruguay y sus consultores en la Visita del 29 de Junio de 1740. BNM, Libro de Órdenes, ms 6979, fol. 287.

²⁴ Carta común a todas las doctrinas del padre provincial Cristóbal Gómez, 4 de junio de 1673. BNM, Libro de Órdenes, ms. 6979, fol. 94-95.

²⁵ Carta del padre provincial Jaime de Aguilar a los padres misioneros, sin fecha. BNM, Libro de Órdenes, ms. 6979, fol. 277.

los cabildos construyeron un poder en sí mismo que confrontó con el antiguo poder de los caciques. Además, a través de los castigos físicos se canalizaron venganzas entre facciones. La amenaza del azote, por su parte, conformó un medio atroz de escarmiento dirigido a “mujeres y esposas” de enemigos políticos y en una mecanismo utilizado para violentar sexualmente a mujeres de los pueblos. En ese sentido, los provinciales y otras autoridades jesuitas reiteraron en varias oportunidades

*que los corregidores y alcaldes no castiguen a persona alguna sin avisar primero al Padre Cura por los inconvenientes que se han reconocido de castigar sin causa, solo por vengarse de los que tienen por contrarios, o por conseguir por medio y fuerza de las mujeres el cumplimiento de su torpe afición.*²⁶

Los corregidores de las reducciones guaraníes, en términos generales, construyeron un poder abusivo que, con ciertos límites, se reprodujo a lo largo del tiempo.

Tras la expulsión de los jesuitas, se creó un nuevo régimen secular para administrar a la población y obtener réditos económicos directos.²⁷ En ese sentido, las reducciones guaraníes se instituyeron en un conglomerado poblacional estratégico, de casi 90.000 personas, en relación con las nuevas demandas del colonialismo español en el Río de la Plata. Para concretar la transición administrativa se mantuvieron los cargos de cabildo, los cacicazgos, los núcleos residenciales, las actividades laborales y las tierras familiares y comunales. Entre 1768 y 1771, se dictaron un conjunto de ordenanzas de gobierno que conformaron un nuevo cuerpo jurídico y gubernamental, a los fines “integrar”, “civilizar” y “transformar” ciertas formas de vida de la población indígena.²⁸ Una de las medidas que

²⁶ Carta del Padre Provincial Ignacio de Frías, 30 de noviembre de 1699. BNM, Libro de Órdenes, ms 6979, fol. 197.

²⁷ Tras la expulsión de los jesuitas, las treinta reducciones pasaron a conformar el “Gobierno político y militar de Misiones”. En 1774, se crearon cinco divisiones departamentales, dentro del distrito misionero, a cargo de tenientes de gobernadores (Santiago, Candelaria, San Miguel, Yapeyú y Concepción). Con la Real Ordenanza de Intendentes, los departamentos de Santiago y Candelaria pasaron a depender del Paraguay y los departamentos de Yapeyú, Concepción y San Miguel de Buenos Aires.

²⁸ Instrucción a que se deberán arreglar los Gobernadores interinos que dejó nombrados en los pueblos de indios guaraníes del Uruguay y Paraná, no habiendo disposición contraria de Su Majestad, Francisco Bucareli y Ursúa, Candelaria, 23 de agosto de 1768, en Francisco Javier Bravo, *Colección de Documentos relativos a la expulsión de los jesuitas de la República Argentina y del Paraguay, en el Reinado de Carlos III.*

rompió con el “segregacionismo”, propio de la administración jesuita, fue la radicación en los pueblos de población hispana ya sea por cuestiones de administración y gobierno, doctrina o comercio. Viejas formas de escarmiento entrarían en juego para contener y controlar a la población bajo nuevas lógicas de interacción y dominio.

La denuncia de María

A principios de 1788, Martín Agustín Guairaye, cacique de San Lorenzo, se presentó ante el teniente de gobernador del Departamento misionero de San Miguel, el español Manuel de Lasarte y Esquivel, para denunciar los castigos impartidos a su mujer, María Irapayu, por el corregidor Miguel Guiraobi, natural de aquel pueblo.²⁹ Denunciar abusos de poder no era algo extraordinario. Por el contrario, estas prácticas habían sido instituidas, tempranamente, por la Corona como una forma de controlar, entre otras cosas, a los agentes coloniales en sus diferentes dominios. Por su parte, los jesuitas habían ordenado constantemente que las acusaciones de maltrato llegasen a oídos de los superiores de la Orden, ya sea que estas implicasen a religiosos o a funcionarios guaraníes. Las voces de los guaraníes solían ser registradas por los provinciales o superiores, en sus visitas a las misiones, tras lo cual elaboraban ordenanzas e instrucciones, regulando, prohibiendo o reiterando reglas de gobierno, disciplina y costumbres. Sin embargo, la Compañía de Jesús se mantuvo con gran discrecionalidad con respecto a los abusos de poder dentro de la Orden o dentro de las misiones, evitando dar intervención a los tribunales civiles.

Luego de la expulsión, las denuncias de maltratos, abusos de poder y castigos físicos desbordaron la documentación judicial de la administración colonial misionera. Al respecto, la realización de denuncias fue prescrita en las instrucciones de gobierno elaboradas, para las misiones, luego de la extradición de los ignacianos y reiterada, años después, por el gobernador del distrito misionero, Francisco Bruno de Zabala. En el contexto de una visita general a los pueblos, el gobernador remarcó la importancia de “manifestar queja, agravio o necesidad”, acudiendo “libremente” al “inmediato superior”,

Introducción y notas de Francisco Javier Bravo. Madrid: Establecimiento Tipográfico de José María Pérez, 1872.

²⁹ Los apellidos se encuentran consignados, en las fuentes, alternativamente como Irapayu o Iragayu, en el caso de María, y Guairaye o Guarinaye, en el caso de Martín Agustín. Para unificar utilizamos la primer forma.

sin que esto lo impidiese “ni el corregidor, ni el cabildo, ni el administrador”. Al mismo tiempo, que aconsejó acudir al gobernador sin “temor ni recelo”, sin que los denunciante fueren “perseguidos y castigados” por ello.³⁰ Las quejas pasaron a ser registradas, asiduamente, por la nueva administración colonial con la intermediación de lenguaraces y con oportuno apoyo político. Su elevación judicial respondió a una práctica intrínseca al gobierno colonial que, a través de la figura del protector de naturales, buscaba garantizar el bienestar de la población, dirimir conflictos e intervenir en las luchas de poder.

Dentro de una coyuntura de enemistades políticas, la denuncia del cacique Agustín Guairaye, contra el corregidor de su pueblo, tuvo una rápida recepción por parte del teniente de gobernador del departamento de San Miguel, jurisdicción de la cual dependía San Lorenzo. Para “presentar la queja”, María -junto a su marido- se dirigió al pueblo cercano de San Nicolás, donde se encontraba el funcionario español. Una vez allí, denunció que el corregidor la había castigado por faltar un día a la cosecha de trigo así como por no asistir a la publicación de elecciones anuales de las autoridades del cabildo. Por un lado, se argumentó, que Guiraobi había ordenado castigarla, con azotes como con tarea diaria, sin contemplar las diversas obligaciones que recaían sobre ella. Al respecto, María declaró que, ese mismo día, había sido “enviada (por su marido) a la chacra a recoger choclos para su manutención”.³¹ De esta forma, demandada y exigida por tareas laborales de la administración colonial, por las actividades públicas del pueblo y por las actividades domésticas, María a través de su marido hizo su descargo para justificar su ausencia.

Por otro lado, se argumentó que el castigo corporal se había ejecutado de forma irregular. Al respecto, se afirmó que, tras ser castigada “por Ignacia en las nalgas sobre lienzo con seis azotes”, se la castigó “con dureza en los hombros igual número de azotes, por el ayudante Julián Parabera, “condenándosela después a tarea diaria por el dicho corregidor Miguel Guiraobi”. Lasarte y Esquivel dictaminó, tras escuchar el testimonio de María, que el castigo impartido implicaba una “infracción a la administración de justicia”

³⁰ Visita a Santos Apóstoles con pedido de publicación de Bando en los parajes acostumbrados, explicado en idioma guaraní, Santos Apóstoles, 3 de septiembre de 1787. Archivo General de la Nación, Buenos Aires (AGN), Sala IX, 39.5.1, fol. 1 y 1v.

³¹ Provisión del teniente de gobernador de este Departamento de San Miguel, Don Manuel de Lasarte y Esquivel, por la queja dada por el cacique Don Agustín Guairaye, San Nicolás de Bari, 18 de enero de 1788. AGN, Sala IX, 17-8-4, fol. 1.

ya que el corregidor había castigado injustificadamente y además lo había hecho con exceso y fuera de las normas. Al respecto, recordaba “tener dadas ordenanzas por escrito y continuamente advertidas de palabra”, que las mujeres solo podían ser castigadas con azotes, por otras mujeres designadas para tal efecto, cuando incurrían en algún delito y solo en las nalgas sobre su ropa.³²

La denuncia contra Guiraobi, a su vez, no se restringió al caso de María Irapayu. Por el contrario, abarcó a otras mujeres del pueblo de San Lorenzo, víctimas de los azotes ejercidos por orden del mismo corregidor. El teniente de gobernador, Lasarte y Esquivel, afirmó que María Irapayu denunció además que

*igualmente fueron castigadas y condenadas a tarea diaria: María Guandai, mujer de Ignacio Guirasapi, María Rosa Parabera, mujer de Rafael de Bayeya, María Antonia Mboiri, mujer de Antonio Yaguapi, María Josefa Parabera, mujer de Miguel Baruy, María Paraguazu, mujer de Bernardo Guirapepo y María Paraguazu, la mujer de Gaspar Guayacu.*³³

Los castigos y condenas denunciados fueron catalogados, por Lasarte y Esquivel, como “tropelías” e instaron al mismo a dar comisión a Pascual Areguati, corregidor indígena de San Miguel “a proceder a la necesaria averiguación de semejante atentado” y aclaró, especialmente que este lo haría “mediante su buena civilización y cultura en los dos idiomas castellano y guaraní y con legalidad de su procedimiento”. En su anunciado, además de subjetivar los criterios considerados necesarios y valorados, por la administración hispana, para el buen desempeño de un corregidor indígena, expresó su desaprobación sobre el desempeño de Guiraobi como corregidor.³⁴ Dentro de esta línea, Lasarte y Esquivel encomendó comisión para levantar testimonios “en las casas del cabildo” de San Lorenzo. La idea, a su vez, era interrogar a las mujeres mencionadas y exonerarlas de cumplir con un día de trabajo como pena “hasta lo que resulte de dicha

³² *Ibíd.*, fol. 2

³³ *Ibíd.*

³⁴ La adquisición de ciertos patrones “castellanos” como el idioma, la vestimenta y ciertas formas de vida vinculadas a la moralidad cristiana eran valoradas en el momento de ser designados como corregidores.

averiguación” por medio de testigos.³⁵ Los testigos convocados, finalmente, fueron el “Secretario de mujeres” Juan Guayacu, el mayordomo Ignacio Chembo, el sargento Gabriel Ibaye y el sargento Carlos Tarupira.³⁶

Los testimonios dieron informaciones, parciales, sobre los castigos impartidos. En ese sentido, el “secretario de mujeres”, Juan Guayacu, señaló que no sabía “que dicha mujer haya mandado castigar el corregidor por haber estado el que declara en el trigal”. Al preguntársele por las otras mujeres afirmó haber presenciado, en el trigal, que María Antonia Mboiri y María Irapayre “por mandado de su corregidor llevaron dos petacones grandes cargados encima de la cabeza dichas mujeres como cincuenta a sesenta pasos”, sin saber la causa. Asimismo, que María Paraguazu había estado “acorralada con un par de grillos con su marido por no hacer vida con él y que ya estaba suelta”, introduciendo otra dimensión del universo punitivo. En ese sentido, se retrotraía a un disciplinamiento de base moral de herencia jesuítica por el cual era legítimo el castigo físico.³⁷ Por su parte, Ignacio Chembo, aseveró que María Irapayu había sido “castigada con seis azotes encima de lienzo en las nalgas por mano de Ignacia Arabera por haber faltado un día a la ciega”. También que había sido castigada “con igual número de azotes en los hombros por el ayudante Juliano Parabera y condenada a tarea diaria” en el trigal. Asimismo, respondió que las otras mujeres “habían sido castigadas con ocho a diez azotes, en la casa del corregidor, por haberlo presenciado”, además, de ser “condenadas a un día de tarea”. Por último, testificó que María Irasayu y María Antonia Mboiri habían cargado “dos petacones encima de la cabeza como pena”, por haber faltado un día al trabajo.³⁸ Finalmente, el sargento Carlos Tarupira declaró desconocer lo sucedido, en relación a María Irapayu, pero confirmó haber visto a María Antonia Mboiri y a María Irasayu “cargar dos petacones grandes como a distancia de una cuadra a donde estaba la era”, sin saber de “la causa del mandato de su corregidor”. En el expediente se consignó, a su vez, que no se había tomado testimonio, al

³⁵ No hemos encontrado, hasta el momento, en los extensos documentos del Fondo Misiones del Archivo General de la Nación (Buenos Aires) el testimonio de las mujeres citadas en la causa.

³⁶ El cabildo, desde tiempos jesuitas, nombraba alcaldes o secretarios por pueblo para “vigilar” a las mujeres, a los niños y a las niñas.

³⁷ En el caso de María Paraguazu afirmó que había sido castigada con encierro por el “delito de amancebamiento”. Testimonios levantados por el corregidor de San Miguel, Pascual Areguati, al Secretario de mujeres Juan Guayacu, al mayordomo Ignacio Chembo, al sargento Gabriel Ibaye y al sargento Carlos Tarupira, San Lorenzo, 22 de enero de 1788. AGN, Sala IX, 17-8-4, fol. 1, 2, 3 y 4.

³⁸ *Ibidem*, fol. 5.

sargento Gabriel Ibabe, por haber “ido en seguimiento de unas mujeres prófugas hasta el pueblo de Santo Tomé”.³⁹ Cabe aclarar, que las fugas de los pueblos –que se reiteraban por las condiciones de vida, los castigos y las epidemias - eran consideradas un delito y por ello penadas.

Lasarte y Esquivel exhortó, luego de los testimonios, al corregidor Guiraobi, a que “conteste legalmente” a las imputaciones. En su declaración, el corregidor, defendió sus acciones. Al respecto, aseveró que, como “en la faena de la siega de trigo” del pueblo se necesitaba de “muchacha gente” y por “ser este pueblo de muy poca gente”, mandó “que fueran a recoger las espigas a dichas faenas” a “las mujeres, muchachos, muchachos como sucede en todos los demás pueblos”. Para contar con la “ayuda”, argumentó haberlas exonerado de la tarea de hilado y que

habiendo faltado varias mujeres a la expresada faena que ni daban tarea ni asistían al trabajo y llamándolas u preguntándoles el cabildo porque faltaban al trabajo de comunidad siendo así que eran hijas del pueblo y se les daba de comer, vestir y demás que necesitaban como a todos los demás y habiendo una de ellas, María Irapayu, mujer de Agustín Guaraye lo que contestando con desvergüenzas y replicas al cabildo mandaron para contenerla dar seis azotes por otra de su clase por encima de la ropa en las nalgas y que después diera por un día tarea de hilado.⁴⁰

Guiraobi centró su declaración en el incumplimiento de los deberes de las mujeres, dentro de una teórica reciprocidad comunal y, con ello, buscó desplazar la denuncia sobre abuso de poder. Al respecto, señaló que las mujeres convocadas, para la recolección de la cosecha de trigo, no habían respondido al pedido de “ayuda”. En cambio, habían recibido raciones de comida como “hijas del pueblo”. Frente a la ausencia, Guiraobi, había instado a que aquellas presentaran su justificación. Y, según sus palabras, solo después del acto de insubordinación de María fue que ordenó castigarla, para “contenerla”, con seis azotes por

³⁹ *Ibidem*

⁴⁰ Al inicio del testimonio se aclaró que se “tomaba por intermedio de su jefe Don Manuel de Lasarte y Esquivel en el pueblo y en su cuarto con lenguaraces sin embargo de ser muy castellano”. Declaración de Miguel Guiraobi, San Lorenzo, 13 de febrero de 1788”. AGN, Sala IX, 17-8-4, fol. 1 y 3.

encima de la ropa y por otra mujer. Además, declaró haberle asignado mayor carga de hilado. El corregidor aludía, de esta forma, a su función correctiva ejercida a los fines de recomponer el orden y las jerarquías políticas y de género que, la supuesta insubordinación de María, habían alterado. En este sentido, el corregidor dejó entrever la asociación entre gobierno, castigo y trabajo. En este caso del trabajo asignado a las mujeres guaraníes, especial demandado bajo estructuras históricas de abuso y desigualdad de género, que tras la expulsión de los jesuitas pasó a ser disputado por diferentes esferas del poder político.

Castigos físicos, disciplinamiento y abusos de poder

La instauración de una administración de gobierno hispano-criolla, tras la expulsión de los jesuitas, como así también el asentamiento de españoles en los pueblos respondió a la política reformista emprendida, por los borbones, en espacios fronterizos de influencia indígena. En el caso analizado, esta política se proyectó a partir de la imposición de nuevos criterios de residencia, circulación, comercialización y trabajo a lo que se sumó el incentivo a los vínculos y matrimonios hispano-indígenas. La introducción de nuevas pautas de vida, convivencia, producción, comercialización y ocupación del espacio se concibió de forma gradual. En ese sentido, se mantuvo la estructura de gobierno y distinción indígena -basada en el cargo de corregidor, en las autoridades de los cabildos y en la figura tradicional de los caciques- como forma de garantizar, entre otras cosas, la gobernabilidad durante el proceso de transición. Los efectos de este proceso fueron múltiples y las consecuencias se cristalizaron en ámbitos políticos, económicos y culturales. En el terreno político, la continuidad de ciertas formas de organización y la implementación de nuevas conllevó la yuxtaposición de concepciones en torno a las forma de gobernar y “administrar justicia”. Por su parte, la presencia de funcionarios y administradores españoles, en los pueblos, impactó sobre la estructura de autoridad indígena ya que derivó en un desplazamiento de poder y en la pérdida de ciertos privilegios. Este proceso, enfrentó a los caciques con los corregidores guaraníes afines a la administración española. La competencia entre diferentes sujetos con cargos políticos se expresó, en particular, en la disputa por el control del trabajo de las mujeres de los pueblos. Control coactivo viabilizado a través de la potestad de imponer castigos físicos, cargas laborales, grillos y encierro.

En su testimonio, el corregidor Guiraobi defendió su espacio de poder, asociado al ámbito punitivo de corregir, disciplinar y castigar, y declaró, abiertamente, haber ordenado dar azotes a María Irapayu. Su confesión respondía, no solo a los testimonios existentes, sino a que los castigos físicos eran un medio instituido de coacción económica. De ambigua legitimidad -en tiempos jesuíticos- como coerción productiva, fueron avalados por la Corona por una real cédula, fechada en el año 1778. En esa instancia se dictaminó que “en los castigos por faltas y yerros que cometiesen los indios en lo relativo a haciendas, trabajos del pueblo y construcción de chacras no tuviesen más intervención que noticiarlos al corregidor y al cabildo pidiendo remedio con el castigo moderado”.⁴¹ Por su parte, los castigos fueron regulados en su cantidad y modalidad de acuerdo al delito y en relación a si los mismos serían impartidos sobre el cuerpo de hombres o de mujeres. En el caso misionero, el gobernador de misiones, Francisco Bruno de Zabala, dispuso una “pena máxima”, de cincuenta azotes, por matanza de ganado. Ante “casos criminales” confirmó la práctica de recluir, en la cárcel del pueblo, y dar parte a las máximas autoridades del gobierno misionero. Asimismo, se estableció un límite de veinticinco azotes para los hombres, en caso de no acudir al trabajo comunal, y dieciocho para las mujeres.⁴² A su vez, se prohibió que se dieran azotes a las mujeres embarazadas, lo que en muchos casos no se cumplió, provocando hechos fatales. Finalmente, continuó como regla implícita que los azotes fueran dados a las mujeres por otras mujeres, especialmente designadas para ello, y por encima de la ropa. Por tal motivo es que Guiraobi declaró haber ordenado el castigo físico sobre su vestimenta y por mano de otra mujer de su “misma clase”. Encontrando en ello absoluta legitimidad.

En la coyuntura pos-jesuítica, el castigo físico se aplicó para penar y sobre todo para controlar las evasiones laborales pero también para disciplinar sobre las esferas morales y doctrinales. Dentro de esta lógica, Guiraobi afirmó que “habiendo faltado dos días seguidos de fiesta una china a la misa”, el cabildo del pueblo dispuso llevar a aquella mujer al “tupaciro” ya que “sus hijos no lo obedecen, ni quieren asistir a los oficios divinos que hay en este pueblo como es la misa” y “siendo esta una gente que no les estima la vergüenza ni

⁴¹ Reglas para el mejor gobierno de los guaraníes, año 1788. AGN, Colección Biblioteca Nacional, 310, 5065, fol. 4v.

⁴² Visita a San Apóstoles de Francisco Bruno de Zabala..., op. cit., fol. 3.

represiones sino el rigor”.⁴³ El término “tupaciro” remitía a la casa de recogidas. Al respecto, el padre Jaime Oliver, en un escrito tardío dejó asentando que

*“las muchachas huérfanas que vivían en una casa como monasterio llamada Tupaciro, o casa de la virgen, se empleaban en bordar, hilar, tejer y su manutención corría por cuenta del padre. En esta casa se ponían las mujeres de mala vida, que se ocupaban del mismo trabajo de las niñas. Había aquí mujeres de edad, juicio y respeto que cuidaban de todo”.*⁴⁴

La declaración de Guiraobi y el relato del padre Oliver daban cuenta que las casas de recogidas eran usadas, también, como cárcel de mujeres. La equiparación terminológica expresaba, a su vez, una derivación histórica de los sentidos y las funciones atribuidos a aquel recinto desde su origen.⁴⁵ Finalmente, las palabras proferidas, por Guiraobi, aludieron críticamente a las atribuciones de su cargo. Al respecto, el corregidor alegó que “sus hijos andan amancebados distraídos de su pueblo abandonados del trabajo” y que al “no tener facultades para poderlos corregir siquiera en la cantidad de seis azotes (...) no quiere bastón de corregidor”.⁴⁶ La potestad de aplicar castigos físicos, por el corregidor y el cabildo indígena, conformó uno de los aspectos defendidos como atributo de poder.

Bajo la administración borbónica, los corregidores pasaron a supervisar el cumplimiento de las obligaciones laborales encomendadas a los comuneros de las diferentes parcialidades de cada pueblo. Ante las nuevas lógicas políticas y culturales, algunos de ellos se aferraron a las prácticas del encierro, la contención y el tormento físico, así como a la defensa de la ideología moralizadora del castigo ejemplar, como un acto intrínseco de ejercicio de poder. Desde otra postura y perspectiva, como la que representaba el teniente de gobernador Lasarte y Esquivel, Guiraobi expresaba el mal gobierno. Esto era

⁴³ Declaración de Miguel Guiraobi, op. cit., fol. 4.

⁴⁴ “Breve Noticia” en Estela Auletta, El P. Jaime Oliver S.J. y su “Breve Noticia de la numerosa y florida Cristiandad Guaraní”, en Regina Gadelha (ed.), *Missões Guaraní. Impacto na sociedade contemporânea*. São Paulo: EDUC, 1999, p. 141.

⁴⁵ En “La gramática jesuítico-guaraní” del padre Pablo Restivo (1658-1740) se consignó el término “Tupãsyro” asociado al de “capilla de la madre de Dios” Pablo Restivo. *El Arte de la Lengua Guaraní*. Presentación, Transcripción y Notas de Silvio M. Liuzzi, 1996, p. 183. Agradezco esta información a la gentiliza de la Dra. Capucine Boiden.

⁴⁶ Declaración de Miguel Guiraobi, op.cit., fol. 5.

alimentado desde un paradigma ilustrado y moderno pero también desde las propias enemistades políticas. Los testimonios de Guiraobi remitían, en ese sentido, al conflicto que mantenía con el teniente de gobernador, al declarar que “este superior inmediato le tiene entre ojos desde un principio” por lo cual había mandado “al corregidor de San Luis a ponerle grillos y sacarle el bastón”.⁴⁷ A su vez, la ejecutiva acción emprendida, por Lasarte y Esquivel, respondía a la disputa que este mantenía con el gobernador del distrito misionero, Francisco Bruno de Zabala. Disputas políticas que tenían un trasfondo económico y en el que las mujeres quedaron expuestas.

Castigar a las mujeres: entramados económicos y disputas políticas

La presencia de una nueva casta de funcionarios, en los pueblos guaraníes, fue acompañada de una política de apertura mercantil que pretendió incorporar a esta región, fronteriza, a la economía colonial y dinamizar el mercado regional que unía a las jurisdicciones vecinas de Asunción, Corrientes, Santa Fe, Buenos Aires y la ruta atlántica. La localización estratégica de las reducciones, con sus vías fluviales y la amplia disposición de tierras fértiles, yerbales, algodonales, ganado, amplias zonas de pasturas y mano de obra, transformaron a este espacio en objeto directo del reformismo borbónico. Incentivados por narrativas e ideologías modernizadoras, paradigmas de corte asimilacionista y amparados por un colonialismo intervencionista, los nuevos administradores hispanos se instalaron en las reducciones junto a expedicionarios, comerciantes, capataces, maestros de escuela y cirujanos que, junto a sus familias, modificaron radicalmente la vida de los pueblos, hasta entonces, sostenidos bajo un modelo de relativo aislamiento. La “convivencia” impuesta no solo tuvo impacto a nivel demográfico (epidemias y fugas), políticos (desmembración de cacicazgos y superposición de autoridades) y económicos (dilapidación de recursos) sino que asentó nuevas capas de abuso y violencias dentro de las comunidades.

La explotación de la mano de obra indígena, para obtener productos para el intercambio comercial y el sostenimiento de la estructura burocrática misionera, desató prácticas de malversación, abusos de poder y castigos ejemplares. Por su parte, la alta demanda de ciertos productos, como el algodón, en tanto moneda de la tierra, generó

⁴⁷Ibídem, fol. 6.

mayores presiones laborales, en particular sobre las mujeres, vinculadas desde los tiempos jesuitas a obligaciones de recolección de algodón e hilado.⁴⁸ Esto se expresó en el aumento de las cargas semanales, por la propia decisión de los administradores y tenientes de gobernadores, que alternó el modelo de reproducción doméstico basado en particulares relaciones de desigualdad de género. En un informe realizado tras su visita, a varios pueblos, el gobernador de Misiones Francisco Bruno Zabala observó que:

*las indias por razón de las tres tareas de hilanza que se les dan cada semana no tienen tiempo para hacer algún hilo para vestirse ella y sus hijos, tampoco para ayudar a sus maridos en sus chacras, las cuales quedan abandonadas cuando van ellos a los trabajos del pueblo, y no tienen para alimentarse suficientemente.*⁴⁹

Estas imputaciones, además de sintetizar la crisis económica del sistema misionero, por la falta de alimentos, daba cuenta de la disputa sobre el trabajo de las mujeres, incluso del trabajo de mujeres de caciques, en relaciones de poder y género que amalgamaban tradiciones de diferente origen. Al respecto, el gobernador insistió en que

*Algunos caciques de dicho pueblo en nombre de los demás se me quejaron de las tres tareas de hilanza que se le reparten a las indias con lo cual ellas están muy gravadas y ellos pensionados y pidieron se les quitase este gravamen y solo se les diese las dos faenas, según su antigua costumbre.*⁵⁰

El aumento en la carga de algodón -exigido a las mujeres- respondía, asimismo, a factores de carácter mercantil, administrativo así como a la ausencia de políticas económicas integrales puestas en prácticas, por los administradores hispanos, residentes tanto en los pueblos como en Buenos Aires. También a un desdén del trabajo realizado por las

⁴⁸ Las tareas de hilado a cargo de mujeres fueron extensivas a diferentes contextos históricos, regionales y culturales, prehispánicos y coloniales. En relación a las reducciones jesuíticas resulta ilustrativo el trabajo de Beatriz Vitar, “Hilar, teñir y tejer. El trabajo femenino en las misiones jesuíticas del Chaco (siglo XVIII)”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 72, n° 2 (Sevilla, 2015), pp. 661-692.

⁴⁹ Visita a San Apóstoles de Francisco Bruno de Zabala..., op. cit., fol. 3.

⁵⁰ Visita al Pueblo de San Javier del gobernador Francisco Bruno de Zabala. AGN. Sala IX. Misiones, 17-8-4, fol. 2.

mujeres. Desprecio que entraba en juego dentro de una jerarquía de estratificaciones y discriminaciones cuando, también, se sobrevaloraba el trabajo de la población de origen hispano sobre el de la población guaraní.⁵¹ Por su parte, el incremento en la tarea de hilado, por los administradores, y su resistencia, por parte de maridos y caciques, representados por el gobernador de misiones, traducían una disputa de potestades sobre el trabajo de las mujeres. Al respecto, Zabala sostuvo que ese aumento alteraba un orden basado en “antiguas costumbres”, en el que las mujeres asistían a la comunidad sin dejar de cumplir con las obligaciones del espacio doméstico.⁵² El trabajo de las mujeres, inmerso en un engranaje de privilegios y formas de reproducción económica, al ser trastocado, despertó el “lamento” de sus maridos. No obstante, en lo cotidiano, las mujeres apelaron a ciertos medios, dentro de una estructura limitada de opciones, para resistir a las múltiples imposiciones. Expresión de ello fue su ausencia en los plantíos comunes así como también el rechazo a las abrumadoras cargas de hilado. Los castigos físicos fueron la respuesta violenta a dicha manifestación.

Estas respuestas se daban, finalmente, en un contexto de disputas por el dominio de sus cuerpos y en un espacio donde “convivían” sujetos de diverso origen, con derechos diferenciales. Las descomunales epidemias de viruela, que acosaron a la población guaraní, y la falta de medidas para erradicarlas fue un claro signo de que la vida no tenía el mismo valor para unos que para otros. Aquella asimetría, por su parte, se trasladó a la totalidad de la vida cotidiana en la medida en que esta pretendió ser alterada, en sus dimensiones sociales, económicas, domésticas y reproductivas, ante las aspiraciones de asimilación e intervención, legitimadas por narrativas modernizadoras. En este contexto cambiante y desafiante, las autoridades étnicas tradicionales en lucha por sostener sus atributos y las

⁵¹ Por esos años, el gobernador intendente de Buenos Aires, Francisco de Paula Sanz, ordenó que los comisionados de límites que se encontraban en algunos pueblos por tareas demarcatorias no ocupen a “españoles” para “cultivo de haciendas y cuidado de ganados” ya que ellos no se encontraban allí para hacer de “peones” sino de “capataces”. En cambio, incentivaba a “echar mano” de “todos los indios que considerase necesarios”. Carta de Francisco de Paula Sanz al corregidor, cabildo y administrador de Yapeyú, Buenos Aires, 1 de agosto de 1788. AGN, Sala IX, 17-8-4, fol. 1 y 1v.

⁵² Resulta relevante en términos analíticos, si bien se trata de un contexto histórico y regional distinto, la conceptualización de Carmen Bernand sobre el “valor de las mujeres” en el entramado de obligaciones asociados a la encomienda, la economía doméstica y a los privilegios cacicales, en comunidades andinas de fines del siglo XVI. Carmen Bernand, “Los caciques de Huánuco, 1548-1564: el valor de las cosas”, en Berta Ares Queija y Serge Gruzinski (coord.), *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1997, pp. 61-91.

burocracias cabildantes altamente hispanizadas, aliadas económicamente a las dirigencias hispanas, también se enfrentaron por su cuota de poder y su intención de determinar el destino de la población del común de los pueblos. Una de las principales instancias donde las disputas se hicieron tangibles fue en la esfera punitiva, a través de la cual se buscó penar, corregir, sujetar, purificar y ejemplificar con el dolor impartido sobre los cuerpos.

Sin embargo, hombres y mujeres se encontraron expuestos de diferente manera a la violencia colonial. Al respecto, Zabala, en un informe realizado tras la visita al pueblo de Apóstoles y a Mártires, remarcó que “una de las principales quejas” recibidas consistió en los “excesivo de los castigos, amarrando y castigando” en particular “a las mujeres por faltas triviales hasta injustamente” encontrándose muchas “mujeres enfermas por azotes” e insistió, una vez más, en que “no se castigue a mujeres embarazadas, enfermas, con menstruación y por la espalda”.⁵³ Las mujeres en general y, en particular, las mujeres del común -que no contaban con apoyo político- quedaron inmersas en las disputas políticas y fueron condenadas a las demandas económicas, a través del tormento de sus cuerpos. A ello se sumó la dimensión moral de los castigos. Nada más mencionar el “castigo general” infringido un día domingo, en el cementerio de Mártires, a todas las mujeres del pueblo para corregirlas. Castigo en el que reparó el gobernador Francisco Bruno de Zabala porque

*consta en un libro en que están apuntados algunos de los muchos castigos que se han dado en el pueblo y se expresó con la mayor claridad firmándolo con el secretario de un castigo general que un domingo mando a hacer a todas las indias y muchachas en el Cementerio resultando que dos mujeres que estaban embarazadas mal parieron.*⁵⁴

Que lejos de ocultarse se dejó consignado en el Libro que llevaban las autoridades hispanas para controlar, paradójicamente, los castigos.

⁵³ Visita a San Apóstoles de Francisco Bruno de Zabala, op. cit., fol. 3.

⁵⁴ Carta dirigida al gobernador Intendente de Buenos Aires, Francisco de Paula Sanz, Mártires, 15 de octubre de 1787. AGN. Sala IX. Legajo 17-8-4, fol. 6v.

Conclusiones

En el presente trabajo, analizamos los castigos físicos infringidos a las mujeres guaraníes como condensación de prácticas disciplinantes, disputas políticas y como expresión de una sociedad estratificada en múltiples niveles. Nos centramos en las desigualdades de género y en los diferentes tipos de violencias que recayeron históricamente sobre las mujeres dentro de determinadas estructuras económicas y configuraciones de poder y autoridad. Analizamos la relación entre las políticas de segregación y asimilación del período jesuítico y borbónico y el gobierno de los cuerpos femeninos, en las esferas productivas, punitivas y moralizadoras. Mostramos las diferentes posturas existentes, en cada etapa, sobre la legitimidad de los castigos. Dimos cuenta de las contradicciones normativas, entre las autoridades y los misioneros de la Orden jesuita, sobre que prácticas condenar con azotes y reclusión. Encontramos que los provinciales, como representantes de la Orden, avalaron el tormento físico, como medio de castigo, en sintonía con el derecho penal de la monarquía católica, pero limitaron los castigos como medio de coacción económica. Temieron que estos hicieran peligrar el proyecto misionero, al mismo tiempo que privilegiaron que los castigos fueran aplicados en relación a un ordenamiento moral vinculado a la evangelización y al adoctrinamiento cristiano. En especial, repararon en que los castigos aplicados sobre los cuerpos de las mujeres, para obligarlas a trabajar en los campos e hilar el algodón, podían dañar la imagen de la Orden, cuestionada por sus proyecciones económicas. Esta perspectiva entraba en contradicción con la acción de los misioneros que, desde el ámbito local, defendían la aplicación de castigos físicos por el temor que los azotes generaban en la población indígena compelida al trabajo en los campos comunales.

Los corregidores y alcaldes, encargados de aplicar los castigos, y los caciques, exonerados de los castigos corporales, se constituyeron en intermediarios de ese proceso. Los corregidores, indígenas hispanizados, asumieron la cara despótica del gobierno misionero al vincular la autoridad de su cargo a la potestad de imponer castigos. Tras la expulsión de los jesuitas, el poder se fragmentó y las luchas por el control de las personas y los recursos se transformaron en un eje central de la relaciones de poder. La presencia de funcionarios con atribuciones de distinta índole entró en conflicto con los privilegios y autoridades precedentes en materia política y económica. Las autoridades de los cabildos

instaron a mantener su poder correctivo basado en el miedo, el hostigamiento y la disciplina de los comuneros y los caciques y esposos reclamaron sus antiguos derechos sobre el trabajo de las mujeres. La dimensión punitiva -ejecutada sobre las mujeres de los pueblos, mujeres de caciques que empezaban a perder poder dentro de la nueva estructura política, como de aquellas mujeres del “común” del pueblo designadas con el apelativo de “chinas”- condensó un conjunto de conflictos y violencias. Estas abarcaron la lucha por el control del trabajo de las mujeres, las disputas entre modalidades de disciplinamiento, la competencia entre facciones de poder dentro de las misiones y, en particular, el abuso ejercido sobre las mujeres que reprodujeron de forma resignificada violencia de género, en relación a una histórica y despersonalizada explotación económica, social y política de sus cuerpos.