

LENGUA Y PODER EN SAN FRANCISCO DE BORJA DEL YI (1833-1862)

Ensayo para un análisis sociolingüístico¹

Carmen Curbelo²

*¿Siempre se ha de sentir lo que se dice,
Nunca se ha de decir lo que se siente?
(Francisco De Quevedo)*

INTRODUCCION

La inmigración y asentamiento de indígenas provenientes de los Pueblos Misioneros jesuíticos al territorio uruguayo actual se produce bajo diferentes circunstancias socio-políticas, casi desde los inicios del funcionamiento del Sistema misionero jesuítico (González Rissotto y Rodríguez, 1989; 1990;1991).

Estas inmigraciones con características demográficas diferentes, tuvieron como resultado la dispersión y disgregación total inmediata de sus participantes, mezclándose con la población rural criolla, indígena o mestiza, o conformaron el inicio de núcleos poblacionales. Entre estos últimos encontramos al pueblo que ocupa el interés de este trabajo, San Francisco de Borja del Yí (1833-1842 y 1854-1862) el cual reunió un grupo de individuos remanente del conjunto de indígenas misioneros llegados con el Gral. Rivera en 1828 (Padrón, 1996; Ramírez, 1958).

Este proceso ha sido investigado in extenso desde el punto de vista histórico³ y lo ha sido desde la arqueología como parte del proyecto “Arqueología Misionera en nuestro territorio: San Francisco de Borja del Yí y otros pueblos” (C.S.I.C. – UDELAR).

En este ensayo nos proponemos una aproximación al grado de dependencia sociocultural o, expresado en términos de Hamel, al conocimiento del conflicto lingüístico (1988:51) entre los habitantes del pueblo de San Borja –mayoritariamente guaraní parlantes y la sociedad criolla/nacional –castellano-parlante-, que los absorbe.

CARACTERIZACIÓN DE LA LENGUA GUARANÍ

Para caracterizar al guaraní utilizaremos la somera descripción que efectúa el antropólogo y lingüista Bartomeu Meliá S.J.

¹ Referencia bibliográfica: Curbelo, C. 2009. Lengua y poder en San Borja del Yi (1833 - 1862). Ensayo para un análisis sociolingüístico. *Iras. Jornadas de Genealogía Indígena del Mercosur pp. 117-135*. Linardi y Riso. Montevideo.

² Departamento de Arqueología, FHUCE, UDELAR – Programa Rescate del patrimonio cultural indígena misionero como reforzador de la identidad local. Norte del Río Negro, Uruguay (PROPIM). carmencurbelo@gmail.com . programa.misiones@gmail.com

”Desde el punto de vista geográfico y demográfico el guaraní era en vísperas de la llegada de los europeos a este continente, la más general lengua que se hablaba en la cuenca del Río de la Plata” (Meliá, 1994:78). Los lingüistas están de acuerdo en que existen claras “semejanzas, sobre todo a nivel del léxico, entre guaraní antiguo, tupí antiguo y otras lenguas de la misma familia que bajan desde la Guayana francesa, con el Wayampi, se hacen presentes por toda la cuenca amazónica al ser habladas por Asuriní y Araweté, Kamayurá y Kayabí, Tapirapé y Tenetehara, se extienden hasta el Perú con los Kokama y Omagua, ocupan territorios importantes de Bolivia con Pausernas, Guarayos y Chiriguano y dominan ampliamente las cuencas del río Paraguay y Paraná con los Guaraníes. Los lingüistas distinguen hoy 21 lenguas dentro de la familia tupí-guaraní, siendo el guaraní una de ellas. El tronco tupí de hecho, se ramifica en diez familias, constituyendo un todo de unas 40 lenguas diferentes, dialectos aparte” (Meliá, loc.cit.).

EL SISTEMA MISIONERO Y EL PROBLEMA LINGÜÍSTICO

En la forma particular de colonización que se desarrolla a partir de diferentes órdenes religiosos con el objetivo de adoctrinar a los indígenas americanos, va a tener su representatividad más importante por sus características de organización y espacio ocupado, la administración político-religiosa que van a desarrollar los representantes de la Compañía de Jesús en territorios españoles, principalmente aunque no exclusivamente, con grupos de indígenas guaraní parlantes. Cristalizada en la fundación, administración y desarrollo de “pueblos de indios”, especialmente las denominadas Misiones Jesuíticas del Paraguay, va a traer aparejada una transformación impuesta y vista como una necesidad inmediata por parte de los religiosos misioneros (Furlong, 1962; Hernández, 1911).

A pesar de su aislamiento, las “reducciones” eran una forma colonial más de dominio para el indígena. Sus objetivos eran, en primer lugar, facilitar la conversión y transformación religiosa de los indígenas, y para lograrlo la estrategia fue la de mantenerlos apartados de aquellas estructuras económico-políticas coloniales que los obligaban a trabajar con un tratamiento cuasi de esclavos (encomienda), así como de la esclavitud clara y declarada en la caza indiscriminada de indígenas que ejecutaban las “Bandeiras” de origen portugués para los grandes ingenios azucareros de la costa.

Las Misiones van a generar la transformación de diferentes grupos indígenas: horticultores de origen amazónico, semisedentarios, y grupos de cazadores recolectores pampeanos. De los primeros se mantuvieron su lengua y características culturales como estrategia para su permanencia en las reducciones. Se organizó a los indígenas en un espacio y tiempo diferente al suyo propio

³ Existen diferentes trabajos de investigación al respecto siendo el más completo el publicado por Oscar Padrón (1996)

pero que mantenía y perpetuaba, algunos elementos básicos y necesarios, propios de la interacción entre colonizadores y grupos locales. Así se modificaron la organización espacial de las viviendas en relación con los edificios destinados al culto (Sustercic, 1999), y sus divisiones internas, su división y ocupación del tiempo en lo que tiene que ver principalmente con la subsistencia y los ritos, las estructuras simbólicas (religión, medicina), y su organización socio-política, a partir de la sutil modificación de las estructuras de cacicazgo, la eliminación radical de los pajés (médicos-shamanes) mediante la sustitución por los sacerdotes católicos y los cambios producidos en la lengua guaraní precolonial. “O cacique torna-se o cabildo, chefe civil as ordens dos jesuítas; para os pajés, curandeiros e feiticeiros, nao ha lugar dentro das reducoes: a possessao ou pagelanca, é restrita extramuros” (Dalton Sala Jr, s/d:92).

Entre esos cambios sustanciales para la desestructuración del sistema sociocultural indígena, dos son los que nos interesan en este trabajo: las modificaciones estatutarias del sistema político y los cambios introducidos en el uso de la lengua, ambos estrechamente interrelacionados.

Los primeros se plasman fundamentalmente en los cambios producidos por los jesuitas en el sistema de cacicazgo existente en los grupos guaraníes pre-coloniales. La transformación hace hincapié en una de las tres figuras de cacicazgo indígenas, la del cacique vitalicio y hereditario (tuvycha), la más similar a las estructuras de poder –títulos nobiliarios- occidentales, generando así, un grupo con estatus diferente –en el cual se modifica el principio de autoridad que lo generaba- al interior de los grupos. Dentro del nuevo rol, los caciques eran las autoridades interlocutoras directas de los Jesuitas, encargados de organizar a su pueblo según se les indicaba. Este nuevo rol político, sumado a su integración de los Cabildos –órgano administrativo político de gobierno-, requería que este nuevo grupo de privilegio se comunicara fluidamente con los organizadores generales, los religiosos (Caleffi, 1991).

Ya desde 1611, un año después de la fundación de la primera Misión, se había decidido por parte de la Orden Jesuita, implementar enseñanzas de nivel primario. Aparentemente, en primera instancia, éstas habían estado pensadas para todos los niños indígenas, sin embargo, finalmente se decidió que las enseñanzas las recibieran los hijos de los caciques –futuros gobernantes- y algunos niños considerados destacados intelectualmente (Bruxel, 1985:65). Se les enseñaba a leer, escribir y contar, aprendían algún oficio y como al resto, se les enseñaban técnicas agrícolas. “El Padre Peramás, refiriéndose al último período de la presencia jesuítica, hace notar que no a todos se impartía ese tipo de educación formal sino solamente a los hijos de familias de caciques e indios principales” (Meliá, 1995:166). Se ejercitaban en leer guaraní, castellano y hasta en latín. La escuela estaba destinada a preparar, fundamentalmente, a quienes estaban destinados a ocupar un cargo importante en la sociedad: Alcaldes, secretarios, médicos, etc. (Meliá, loc.cit.). El resto de los

niños y niñas desarrollarían dentro de la Misión tan solo tareas manuales, y por lo tanto no se consideraba necesario que recibieran ningún otro tipo de enseñanza (Furlong, 1962).

Sin embargo, existen aún una serie de puntos oscuros acerca de la educación en las Misiones. La ambigüedad de lo trascendido acerca de ella genera “ciertas sospechas de que los jesuitas no querían que los indios [en general] aprendiesen el castellano ni los promovían a estudios superiores” (Meliá, loc.cit). Según Bruxel (loc.cit.) la masa popular se negaba a aprender el español. Este tema surgirá más claramente cuando, una vez expulsados los jesuitas, las autoridades españolas prometen castellanizar rápidamente a toda la población indígena misionera con la promesa de acceder a diferentes puestos, incluyendo el sacerdocio católico, la creación de una Universidad, todo lo cual terminó en nada (Meliá, 1995:167).

Por su parte, y como parte de una metodología corrientemente aplicada por todas las órdenes religiosas para la catequización, los jesuitas hicieron aprendizaje del guaraní, le dieron forma escrita y lo transformaron en “lengua general”. Y este es el segundo factor de importancia que está involucrando el desarrollo de este trabajo: la adopción, generalización y modificación de la lengua guaraní por parte de los misioneros.

Para el análisis de esta situación seguiremos fundamentalmente las interpretaciones de Meliá (1986) si bien no compartimos su visión pasiva de la actitud indígena. Con relación al análisis de las causas y consecuencias de esta política de colonización se pueden observar, a la luz de diferentes posiciones teóricas y provenientes de distintas disciplinas, interpretaciones que difieren ampliamente en sus posiciones más extremistas siguiendo los lineamientos de la historiografía referida a las Misiones Jesuíticas. Por un lado, aquellos que defienden la política lingüística de los jesuitas en aras de la “civilización” de los indígenas (Furlong, 1962) y por otro, los investigadores que interpretan críticamente las intenciones subyacentes en estas situaciones, a la luz de corrientes modernas de análisis del conflicto promovido a través de la colonización.

Para Pulcinelli Orlandi representante de la segunda postura, la transcripción y apropiación de las lenguas indígenas involucra dos conceptos. En primer lugar el de **disciplinarización** que se daría en las lenguas de los pueblos colonizados. De acuerdo a Pulcinelli los misioneros “al pretender *saber* la lengua indígena, la modificaban, sobre todo en dirección de los modelos occidentales” (1993:56). Lo cual trae aparejado el otro concepto manejado por esta autora, el de **domesticación** de la lengua indígena por la gramática occidental con base en el latín. Este estudio utilitario de las lenguas “produce un cambio (...) efectuándose una simplificación efectuada para favorecer la propaganda religiosa dentro del ambiente indígena” (Pulcinelli y De Souza, 1988:28). El objetivo de “perfeccionamiento” de las lenguas indígenas en dirección al ideal de la gramática occidental fue tan importante como el de la catequización misma.

Según Meliá existieron dos procesos de influencia y cambio en el guaraní de la región – comprendida por los actuales territorios de: región Sudoriental de Paraguay, Nordeste argentino (Pcia. De Misiones) y región occidental de Río Grande del Sur. Estos procesos fueron: el proveniente de la colonización criolla con los conquistadores y autoridades civiles en las ciudades, y el vinculado con la presencia jesuítica, que se desarrolla en las “reducciones”. Las transformaciones se habría producido en forma semejante, las diferencias resultantes son dialectales (Op.cit.:231).

Desde el conocimiento de los cambios en la larga duración (sensu Braudel) y para comprender el tema puntual de San Borja del Yí, nos referiremos específicamente aquí al colonialismo reduccional. Fue política general a lo largo y ancho del continente americano que los sacerdotes de las diferentes órdenes, representantes y encargados de la administración colonial aprendieran y en algunos casos –como el guaraní- transcribieran, las lenguas indígenas. Se pone en práctica un recurso pedagógico, en el sentido de que se llega a los sujetos lo menos traumáticamente posible en aras de lograr más rápidamente el objetivo perseguido: su catequización (Lienhard, 1998).

Esta situación va a producir transformaciones fundamentales en las lenguas. “... en el guaraní de las reducciones se daba una reorientación semántica de algunos campos del léxico, se incorporaban hispanismos y se creaban neologismos sobre todo en los dominios del lenguaje religioso y político” (Meliá, op.cit.:237). La transformación en la reducción se dio de forma más sutil que en el entorno criollo ya que aunque no había convivencia con castellano-parlantes, de igual forma la lengua era “reducida” colonialmente (Op.cit.:237). En los pueblos misioneros, al contrario de lo que ocurría en la ciudad criolla el guaraní –así modificado- era la lengua casi oficial, la única que se hablaba y escribía involucrando tanto a grupos del tronco tupi-guaraní como a los cazadores recolectores, que hablaban otras lenguas.

La situación representaba una paradoja: la transcripción del guaraní y la creación de diferentes producciones escritas destinadas a la práctica religiosa estandarizaron paulatinamente los diferentes dialectos y permitieron a su vez, la manipulación de la lengua por parte de los jesuitas, mientras que los cambios culturales surgidos hacían que la lengua ya no representara culturalmente a sus hablantes naturales (Meliá, op.cit.; Pulcinelli Orlandi, 1993). Se trata de lo que Hamel define en política lingüística expresando que “... la posibilidad de intervenir sobre el lenguaje está determinada por las relaciones de poder vigentes entre los actores y grupos sociales” (1993:6). Se puede reconocer en la situación general creada que “el lenguaje estudiado como discurso, no es tan solo soporte del pensamiento o instrumento de la transmisión del conocimiento, sino en primer lugar una acción social que produce efectos de sentido entre los locutores. El discurso es un acto de

cultura que produce, transforma y hace circular las significaciones de las estructuras sociales” (Hamel, 1993:5).

Este fue el caso del guaraní una vez utilizado como “lengua general” modificando y transculturando las imágenes e ideas subyacentes en algunos conceptos, fundamentalmente en el ámbito religioso: el bien y el mal (dios y el diablo), el espacio de ocupación y su distribución (áreas privadas y públicas, espacios habitacionales, de culto, etc.) y las referencias a las estructuras políticas: Incorporación de las figuras del Rey y del Papa, eliminación de los pajés (líderes religiosos indígenas), cambios en la institución de cacicazgo, conceptos de familia, pueblo, entre otros, haciendo que la lengua ya no representara culturalmente a sus hablantes naturales. Todo ello transforma la lengua mediante su manipulación a partir de gramáticas, diccionarios, transcripciones de lecturas religiosas -catecismo, Biblia- (cf. Montoya, 1639; 1640) haciendo que la lengua ya no representara culturalmente a sus hablantes naturales. “Aquí la paradoja era todavía más singular, ya que la lengua seguía siendo hablada exclusivamente por indios, pero tampoco era lengua de indios” (Meliá, op.cit.:238).

Cuando en 1768 se produce la expulsión de los jesuitas de los territorios coloniales americanos, y por lo tanto se interrumpe el sistema de organización indígena a través de las Misiones, en lo que tiene que ver con el campo lingüístico se produce un acercamiento entre los sistemas criollo y reduccional; los pueblos misioneros quedan en manos de autoridades civiles españolas: todo lo cual va a producir una homogeneización del guaraní a favor del tipo criollo (Meliá, op.cit.). Como consecuencia se producirá una fuerte situación de diglosia en la ciudad criolla colonial entre el hispano-parlante y el guaraní-parlante, siendo este último objeto de marginación, lo cual los obligaba a mimetizarse lo mejor posible como “españoles” para evitar estas diferencias (Meliá, op.cit.:238; 1988:41).

Esta circunstancia es la que vamos a ver repetida –en el contexto de la formación del estado nación con los mismos actores: indígenas misioneros-, en la situación general de los habitantes de San Borja. El castellano es la lengua de comunicación dominante en las colonias del Plata. Por otra parte, la desintegración de los Pueblos Misioneros genera cambios de grado en la importancia y el manejo de la lengua guaraní. Los cambios descritos más arriba, de un guaraní reduccional a uno criollo y la jerarquización que la lengua castellana tenía en el ámbito no misionero generan dos instancias de comunicación. Por un lado, el uso popular y masivo de la lengua en el ámbito coloquial, fundamentalmente en las áreas rurales, que contrasta con el lugar que preeminentemente le corresponde al castellano en la sociedad criolla. De allí deducimos que la interrelación natural de los altos mandos administrativos y políticos de origen indígena, vigentes en las Misiones aún después de la expulsión de los jesuitas debían ser los miembros de intercomunicación naturales con

la sociedad externa a los Pueblos Misioneros, ya que debieron ser necesariamente bilingües, resultando en sus personas la primera ruptura, o la más flagrante al nivel de la lengua casi oficial que tenía el guaraní dentro de las Misiones durante el período jesuítico y aún posterior.

De esta forma, una de las tantas diferencias continuadas desde el período jesuíta entre los grupos de elite y el resto de la población de los Pueblos Misioneros durante el período post reduccional estuvo sustentada a partir de que los grupos de elite, conformados por los caciques y los integrantes de los Cabildos, representantes y portavoces a su vez del pueblo frente al resto de la sociedad criolla/nacional, hablaban y escribían castellano y guaraní. Por otra parte, la masa popular indígena se comunicaba fundamentalmente en forma oral en guaraní, con escasa necesidad – imposibilidad de aprenderlo- de hablar y escribir el castellano. Solo las migraciones y su contacto con la sociedad criolla obligaron a la castellanización de los individuos y al cambio/unificación del guaraní reduccional al guaraní criollo (Meliá, 1986).

La situación es de especial interés para este trabajo en la medida que los guaraníes misioneros, con los que se conforma San Francisco de Borja del Yí, provienen directamente de los Pueblos Misioneros, principalmente de los Siete Orientales en territorio brasileño y algunos que actualmente pertenecen al territorio argentino (Padrón, 1996), cuyo destino había sido más errático que los de la Provincia del Paraguay, cuya temprana independencia y sistema político dictatorial a manos del Dr. Francia los envolvió rápidamente en la preocupación nacionalista de crear escuelas para extender el uso del castellano (Meliá, op.cit.: 241).

SAN FRANCISCO DE BORJA DEL YI

• Contexto histórico

Con la Provincia Oriental en poder de los portugueses desde 1817, se produce la campaña revolucionaria independentista en 1825. Como consecuencia de los tratados con Brasil de 1828 para acordar su retiro de la Provincia Oriental el Imperio se quedaba definitivamente con parte de la Provincia de Misiones al Este del Río Uruguay y Sur del Río Ibicuy que incluía los Siete Pueblos Orientales. El Gral. Rivera intentando revertir la situación para recuperar ese territorio para la Provincia Oriental, en un rápido movimiento militar toma los Siete Pueblos de las Misiones Orientales y obligado a devolverlos, persuade a los dirigentes indígenas –militares y civiles- para que lo acompañen de vuelta a la Provincia Oriental con promesas de prosperidad económica, tierras propias, la liberación del dominio brasileño y sobre todo paz, argumentos que pesaban entre los indígenas misioneros envueltos en las luchas por el territorio misionero y la consecuente

destrucción económica y material de los pueblos (Beraza, 1971; Falcao, 1924; Poenitz, E., 1983; Poenitz y Poenitz, 1993).

Esta gestión de Rivera promueve el traslado de un número de alrededor de 8000 personas, quienes traen consigo una importante cantidad de elementos materiales, fundamentalmente relacionados con el culto religioso: estatuaria, objetos de culto, vestimentas seculares, etc. (Padrón, 1996). A este conjunto de individuos se les asigna un lugar de instalación cercana a la frontera, el río Cuareim, quedando fundada sobre su margen izquierda en 1829, la Colonia de Santa Rosa del Cuareim o la Colonia de la Bella Unión, en clara alusión a los acuerdos firmados previamente entre la dirigencia guaraní y Rivera (Antunez de Oliveira, 1979; Padrón 1991).

La vida de este pueblo fue paupérrima y efímera (Aubouin, 1968). Rivera fue elegido presidente de la nueva República en 1830 y le fue muy difícil cumplir la promesa de enviar sustento alimentario al pueblo, el cual consistía fundamentalmente en ganado bovino, generando este hecho, situaciones de hambruna en la gran masa popular. Se producen entonces, movimientos migratorios hacia los siete pueblos o hacia los territorios de las Provincias de Misiones y Corrientes y finalmente, el levantamiento en armas de una parte de la dirigencia guaraní, desmembrándose entonces el pueblo (Antunez de Oliveira, op.cit.; Padrón, 1996). De cualquier forma, a Rivera le seguía siendo útil contar con un grupo de gente cuya presencia le aseguraba la obtención rápida y barata de individuos preparados para pelear, en función de mantener su rol de primera figura política. Con este objetivo, el grupo de dirigentes guaraníes aún leales a Rivera, acompañados de un conjunto de 350 familias es trasladado hacia el centro del territorio nacional e instalados en las cercanías de la Villa de San Pedro del Durazno, reducto poblado de total manejo del Gral. Rivera, con el fin de tenerlos cerca y ser utilizado como "semillero de lanceros" al decir del propio Rivera (Cabrera y Curbelo, 1985; Padrón, 1996).

Así en 1832-33 se funda San Francisco de Borja del Yí, 15 km. al Este de la Villa del Durazno. Su existencia se da en dos episodios separados por un hiato de diez años de abandono, siendo finalmente desalojado y destruido en 1862. De ambos períodos el de mayor apogeo social y económico fue el primero que llega hasta 1842, cuando Rivera había ya perdido toda influencia política.

San Borja se instala de forma expeditiva. Se delinea una plaza que no ocupa el lugar céntrico del pueblo, en uno de cuyos lados se levanta la iglesia, no se delinearían calles, y su espacio se divide en un área más densamente poblada en relación con la cercanía a la plaza y el ejido, zona de chacras y más distanciadas las viviendas (Curbelo, 1999a). Funcionan en el área algunas pulperías. Hasta 1842 el pueblo se va a transformar en un centro de importante actividad social en relación con la zona rural de influencia (juegos, bailes, prostitución, entre otros). Durante este período, su

población en los momentos de apogeo se calcula en un promedio de unos 1500 habitantes. En cambio el período que va desde 1852 a 1862 va a ser de extrema pobreza, con una población que ronda las 80 personas y su importancia social nula. Finalmente, en 1862 son dispersados por la fuerza sus habitantes y abandonado el lugar en forma definitiva (Curbelo y Padrón, 2001; Padrón, 1996).

- **Análisis de la situación sociocultural en San Borja**

El pueblo de San Borja se funda con unas 350 familias contando con la presencia de Caciques y Tenientes Corregidores (integrantes de los Cabildos) en un número que supera escasamente la decena de hombres y por lo tanto de familias vinculadas. Por lo menos una parte de estos individuos, como se desprende de los antecedentes del tema en las Misiones, tenían dominio de lecto-escritura en castellano. No solamente queda esto claro a partir de la interpretación de la situación lingüística general en el conocimiento de los procesos históricos de los Pueblos Misioneros, sino además por la producción directa de documentos en castellano y sus firmas y rúbricas presentes por ejemplo, en los acuerdos firmados antes de ingresar al territorio de la Pcia. Oriental, sobre el río Cuareim, entre el General Rivera y las autoridades indígenas misioneras (Ver Padrón, 1991).

Asimismo, la comunicación e interacción entre indígenas misioneros y autoridades cívico/militares nacionales se produce solamente en el ámbito de las jerarquías políticas, el pueblo no interviene en las grandes decisiones, solamente acompañan lo decidido por sus caciques que, a su vez, son quienes por su estatus y de éste su condición de bilingües, están en condiciones de comunicarse fluidamente con las autoridades criollas, siendo estas últimas, desde el punto de vista de la frontera cultural establecida, el rol de etnia dominante.

“La ubicación del pueblo se efectuó intencionalmente cerca de un centro poblado, San Pedro del Durazno, políticamente leal al Gral. Rivera, con el objetivo de tener cerca un contingente de mano de obra fácil de conseguir a la hora de las luchas políticas internas. Por otra parte, la elite dirigente misionera acepta ese rol. La situación con respecto al sistema criollo fue de marginalidad, abundando los documentos en este tipo de consideraciones para con el pueblo y sus habitantes. Razones económicas, políticas, religiosas y xenófobas son las que una y otra vez van a guiar las presiones externas sobre el grupo misionero, permitiéndonos pensar que sus comportamientos van a responder a pautas culturales generales pero también a situaciones límite que requieren de respuestas inmediatas inteligibles para el “otro” sistema cultural que domina la coyuntura y está presionando y a su vez de supervivencia del grupo” (Curbelo y Padrón, 2001:23).

Por lo tanto, debemos tener en cuenta las características de [los] dos sistemas socioculturales: el guaraní-misionero con una estructura básicamente heredada pero ya muy desdibujada del sistema misionero, y por otro, el sistema nacional o criollo que los engloba. Hacia el interior de uno y otro conocemos parte de las variables que interactúan en lo social, político y económico. Por ejemplo, se reconocen importantes diferencias socioeconómicas entre la dirigencia guaraní y su pueblo. Aquella, apoyada en el sistema de cacicazgo modificado en las Misiones (Caleffi, 1991) y la detención de cargos políticos en los Cabildos conforma una elite que tiene prerrogativas económicas y de decisión importantes.

Por otra parte, la investigación histórica ha hecho hincapié en que el elemento de identidad y unión lo constituían fundamentalmente el cuidado de los objetos de culto y las prácticas religiosas (Cabrera & Curbelo, 1985; Padrón, 1996) ya con bastante decadencia hacia esa época. Sin embargo, desde el punto de vista arqueológico, creemos que algunos elementos de la cultura material como la producción de cerámica y los rasgos morfológicos y estilísticos de la misma nos permiten visualizar otros elementos unificadores de la identidad del grupo (Curbelo, 1999a y b). A todo ello se suma como factor de identidad la lengua guaraní, utilizada en forma masiva por la masa popular. Los “comportamientos van a responder a pautas culturales generales (tiempo largo) pero también a situaciones límite que requieren de respuestas inmediatas (tiempo corto) inteligibles para el “otro” sistema cultural que domina la coyuntura y esta presionando, y que, por otra parte, permitirán la sobrevivencia del grupo. De esta forma, el reconocimiento de las estructuras socioculturales que llevan al grupo a desarrollar determinados comportamientos, reflejados fundamentalmente en las actividades cotidianas, se logrará a partir de la comprensión, por un lado, del contexto socioeconómico y político en el que el grupo estaba inmerso y del cual era dependiente y marginal, y por otro, de las propias estructuras sociales remanentes de los indígenas misioneros” (Curbelo, 1999a).

- **El tema lingüístico en San Borja**

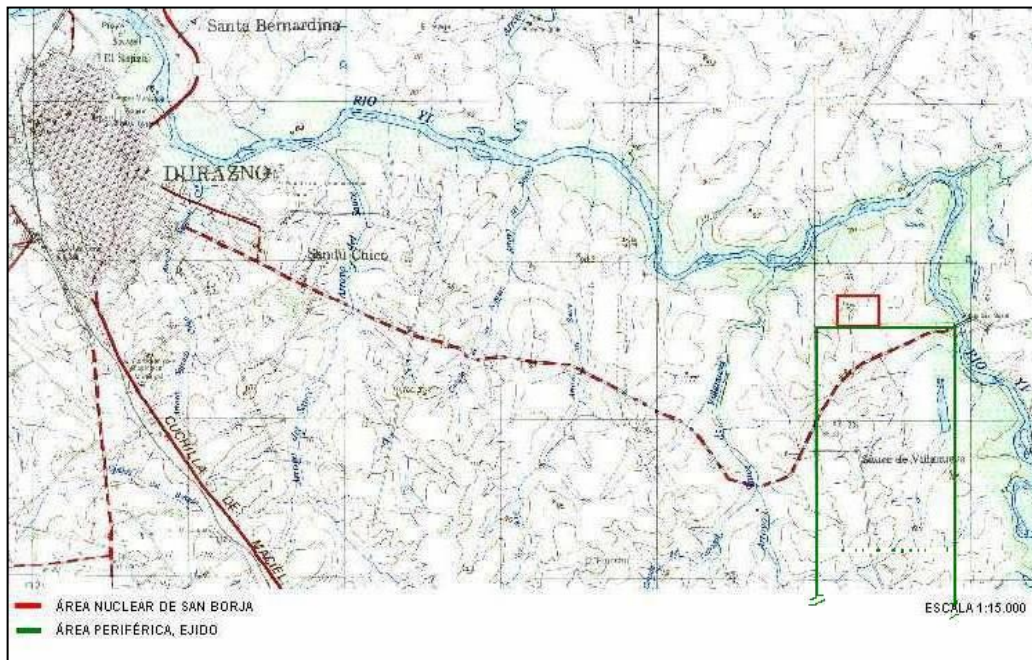
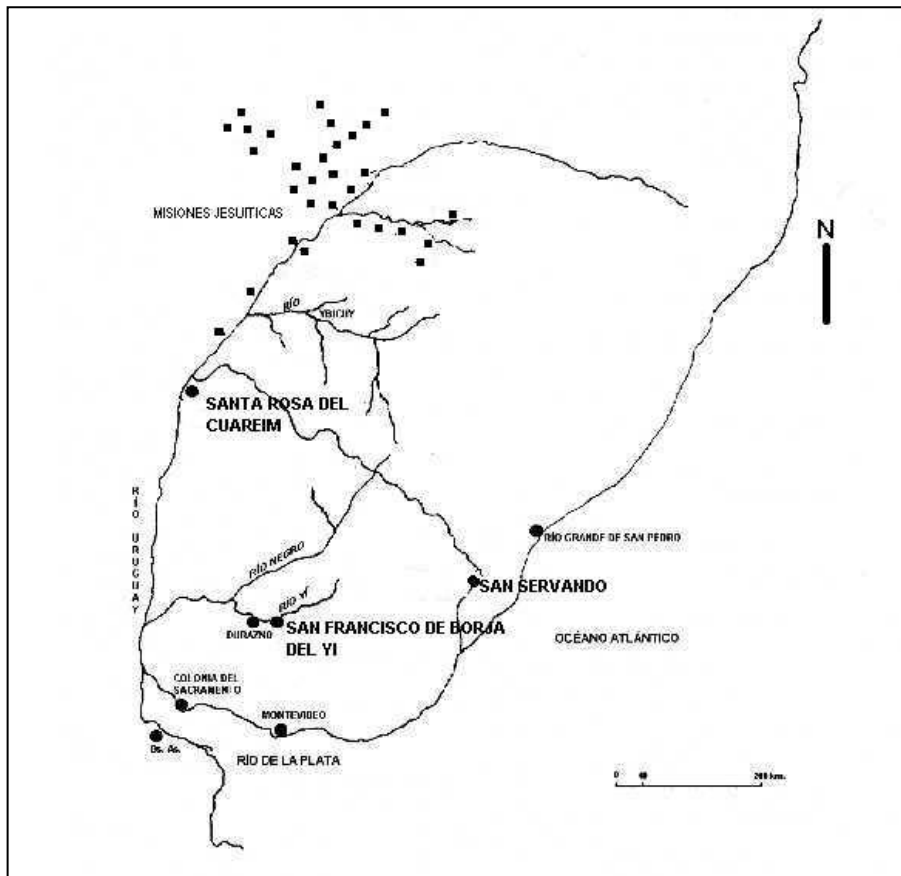
A los efectos de los hechos acontecidos en San Borja en lo que tiene que ver con el tema lingüístico poseemos pocos datos vinculados con las fuentes primarias. El tema ha sido abordado desde la óptica de la investigación histórica por Padrón en relación fundamentalmente, con los oficios religiosos y la formación de una escuela (1996:233).

De la lectura de las fuentes podemos extraer diferentes situaciones en las que surgen las dificultades o intencionalidad con respecto al uso de la lengua guaraní, para la comunicación de los ocupantes indígenas del pueblo. La aproximación al conocimiento de la forma de comunicación en San Borja está, desde nuestro punto de vista, estrechamente vinculada con otras características

socioculturales que conforman en definitiva, la identidad cultural de los indígenas misioneros a esta altura del siglo XIX y que los pone en situación de conflicto con la sociedad criolla/nacional. Asimismo, esta aproximación está inserta en el conocimiento y análisis de los contextos históricos que dan lugar a procesos culturales que determinan los comportamientos estudiados.

Una de las preocupaciones iniciales de los misioneros sanborjistas va a ser, coincidiendo con lo observado antes en los pueblos misioneros, la instalación de una escuela de primeras letras. “En abril de 1834, el Cnel. Pablo Pérez, ante el interés de las familias misioneras de que se brindara educación a sus hijos, dispuso la instalación de una escuela” (Padrón, 1996:233). La misma quedó a cargo de Tomás Alarcón, de origen indígena, oriundo de las Misiones Orientales, el cual brindaba la enseñanza en lengua guaraní. Siguiendo en este caso, la línea de pensamiento de Padrón citamos textual un párrafo que ilumina la importancia de la necesidad de una escuela en el Pueblo. “El interés por mantener ese saber-poder [lecto-escritura de la lengua castellana] está testimoniado por la documentación de época post-jesuítica donde los Cabildos de los pueblos reclamaban, ante las autoridades españolas, se atendiera la educación de sus respectivas poblaciones” (Op.cit.:235). Sin embargo, es muy posible, que dichos reclamos fueran más fuertes en función de los detentores de los roles estatutarios más importantes. Esta educación tenía varios puntos de interés desde la perspectiva indígena: 1) el manejo de la escritura para cualquiera de las dos lenguas; 2) el manejo del castellano en algunos grupos de elite para su interacción con la “otra” sociedad; y 3) la continuación de algunas enseñanzas que se prolongan hasta los últimos núcleos cohesionados de guaraníes a través de la catequesis.

Estas prácticas son observables en San Borja, donde se da lo que es esperable conociendo los antecedentes: por lo menos de una parte de los caciques y tenientes corregidores, individuos que conformaban la elite sanborjista, hablaban y escribían castellano, mientras que no sucedía así con el resto de la población. Ello queda medianamente representado en una “Relación” que se efectúa en mayo de 1836, realizada en función exclusiva de los habitantes de sexo masculino y adultos de San Borja, con el objetivo de conocer quienes sabían escribir y quienes no (Padrón, op.cit.:222). Es destacable que la lista de los que saben escribir coincide casi con la totalidad de las firmas correspondientes a las jerarquías misioneras en documentos/acuerdos realizados con las autoridades públicas ya sean civiles, militares o eclesiásticas.



Espacio macro y medio de San Francisco de Borja del Yí



Área nuclear de San Borja del Yí. Espacios micro. Se observa la plaza y en ella la iglesia sobre el lado Este en negro. Las figuras claras indican restos de viviendas relevados, las figuras oscuras marcan las excavaciones realizadas hasta el momento. Sobre foto aérea SGM – 1:20000

En varios documentos vinculados con situaciones distintas, se puede visualizar la dificultad latente que significaba para la mayoría de los sanborjistas el monolingüismo en guaraní y, por consiguiente, su desigualdad con la sociedad criolla/nacional dominante.

En lo legal, la designación en 1835 por el gobierno nacional de un Juez y Comisario exclusivamente para el pueblo, hace que el Procurador del Pueblo de San Borja -Pablo Pérez- y los líderes indígenas gestionaran aunque sin lograrlo, otro tipo de institución judicial que tuviera en cuenta tanto las costumbres de los misioneros como su lengua. “Que esta institución es la más conforme con las (sic) exigencias de estas familias y a un (sic) con sus costumbres porque siendo aquellas de un idioma extraño necesitan de Jueces que los conozcan de cerca y que con facilidad puedan entenderles en sus demandas para administrarles justicia” (Padrón, op.cit.:220).

Con relación a lo religioso, se mantenían por parte de los misioneros sanborjistas las prácticas y creencias católicas iniciadas con las prácticas misioneras de los jesuitas. El rol social del culto católico signa la importancia de la construcción de una iglesia y la continuidad de dichas prácticas que eran de gran relevancia, tanto para los indígenas misioneros como para las autoridades nacionales. En San Borja, los oficios se impartían en guaraní. Al respecto dice el cura Joaquín Palacios adscripto a la organización religiosa del pueblo hacia 1835: “(...) Entablé el uso público de la doctrina cristiana los Sábados de tarde y los Domingos de mañana en idioma Guaraní a que asistían también los niños de la Escuela de Naturales (...)” (Palacios, 1835).

Asimismo, los pocos criollos asentados en el pueblo, fundamentalmente por razones comerciales, tenían dificultades de comunicación con los pobladores en virtud de desconocer la lengua guaraní y aquellos el castellano, lo cual, sumado según la crónica de época a otras dificultades, incidía en sus posibilidades de prosperidad económica. Al respecto encontramos una referencia en la misma Carta del Padre Palacios citada anteriormente. “(...) No pasan de diez los que vinieron a poblarse con estos naturales de los Estrangeros (sic) y varios del País los mas de estos por su negocio particular, que escasamente han prosperado en rason (sic) de que la población es solo consumidora, y en nada productiva: Escasa también de concurrencia por el distinto idioma de estos naturales, y por su indigencia (...)” (Palacios, loc.cit.).

Las circunstancias contextuales históricas presentan la existencia de San Borja como la de un pueblo marginado, emplazado en ese lugar a instancias de las necesidades personales con fines políticos del Gral. Rivera, y expresamente rechazado por los vecinos del ámbito urbano de San Pedro del Durazno así como por los hacendados en el ámbito rural. La distancia cultural y social de los habitantes del pueblo es notoria, encontrándose en claro conflicto con la etnocéntrica sociedad nacional. Entre las variables incidentes en esta situación están las diferencias lingüísticas al menos con una parte de la sociedad. Surge claramente del documento que el cura Palacios hablaba guaraní

y el ejercicio de su labor había sido realizado fundamentalmente en territorio nacional. La lengua fue uno de los elementos importantes de identidad mientras el grupo estuvo cohesionado en forma orgánica dentro de un poblado donde era mayoría.

Las circunstancias de su primera disolución reparten buena parte de sus habitantes en la campaña. La segunda etapa del pueblo entre 1854 y 1862 va a mostrar un nuevo aspecto de cambios con relación a la situación de conflicto: la mayor parte de los habitantes presentan apellidos castellanos, para lo cual una posible explicación es que, al igual que había sucedido y estaba sucediendo en otras partes de la región, los individuos intentaron minimizar aquellos rasgos que los excluían de la sociedad nacional. El apellido de origen indígena era uno de ellos.

La pérdida de identidad a partir del cambio de nombre está estrechamente vinculada al alejamiento de su propia lengua como otra característica identificatoria y conflictiva para su aceptación en la sociedad criolla dominante. Al igual que otros rasgos culturales –por ejemplo la continuidad de producción cerámica con rasgos tecno-estilísticos propios- la lengua se va subsumiendo entre el poder dominador y excluyente de una sociedad que rechaza lo indígena y a la que el reconocimiento de cualquiera de sus rasgos culturales le basta para generar exclusión (Mörner, 1972).

La desaparición de los líderes políticos sanborjistas y la necesidad de insertarse en el medio rural, con la consecuente dispersión de los individuos/familias, marca aún más la diferencia y la minoría cultural de estos individuos. En este contexto, el empleo de su propia lengua los aproxima a los grupos sociales más pobres donde deben insertarse en cuyo medio se habla el guaraní. En la interacción con los grupos hegemónicos, los aspectos socio económicos y la lengua unifican a una gran parte de la población rural. Por lo tanto la lengua es uno de los elementos de conflicto que, en la disgregación del grupo de origen indígena sumada a la población rural en oposición a lo urbano dominante e impositor de los rasgos distintivos del estado nación como el castellano, resulta difícil de mantener y de prolongar dinamizando el proceso inserción en la sociedad “blanca” y deteniendo la reproducción social del grupo de origen misionero.

El conflicto lingüístico responde a la diferencia creada a partir de factores socioeconómicos, étnicos y/o socioculturales (Hamel, 1988:51; Lienhard, 1998). Para los indígenas misioneros de San Borja se suman las tres variables, ya que, además de lo étnico y lo sociocultural, como ya señalamos, su asimilación desde el punto de vista de la inserción socioeconómica, lo será con los estratos económicamente mas sumergidos de la sociedad –jornaleros, peones rurales, changadores- con quienes podía comunicarse parcialmente en su propia lengua. Coinciden “la mayor parte de los historiadores en cuanto a que el idioma guaraní era hablado en las zonas rurales de nuestro territorio desde el siglo XVII hasta promediar el siglo XIX ” (González Rissotto y Rodríguez 1982:310). En

1843, el Dr. Andrés Lamas en el discurso inaugural del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay expresaba que “el conocimiento de esa lengua /guaraní/ puede ser, con el tiempo, un medio de ensanchar el terreno que domina nuestra actual civilización: se habla con pocas alteraciones, en las últimas clases de la gente de nuestra campaña y en el inmenso litoral del Paraná, Uruguay y Paraguay” (Lamas, 1922:70). Recordemos que la disolución final de San Borja se da en 1862.

Por lo tanto, sea cual fuere el aspecto desde el que se analice el tema, se destaca que la situación de los indígenas-misioneros de San Francisco de Borja del Yí se vincula con las decisiones político-ideológicas provenientes de la hegemonía sociocultural y política de la sociedad nacional que establece relaciones de poder que “implican argumentación en un espacio social de circulación de información que llevan al convencimiento y al consenso en una relación asimétrica” (Hamel, loc.cit.). A su vez, la sociedad nacional está intentando afianzar su identidad, entre otros rasgos culturales, sobre la base de una lengua “cult”, única, heredada del colonialismo, cuya estructura de poder político y económico se esmera en reproducir (Lienhard, 1998).

LA TOPONIMIA NACIONAL

No podemos dejar de mencionar en un trabajo que trata de los conflictos lingüísticos guaraní/castellano, aunque en este caso sea para un acontecimiento puntual en el siglo XIX, la trascendencia que ha tenido la lengua guaraní en la denominación de una importante parte de las características topográficas del actual territorio uruguayo (Curbelo y Bracco, 2006). Al respecto, los autores González y Rodríguez expresan que “La difusión del vocabulario guaraní fue posible por la influencia que ejercieron [los grupos guaraníes] demográfica, social, económica, militar y culturalmente en el territorio de la Banda Oriental” (1982:307). Dicha influencia existió desde la presencia importante de grupos guaraní-parlantes en la época precolombina y, ya durante el período colonial, por las diferentes inmigraciones provenientes de los Pueblos misioneros. En el primer caso, y como ya dijéramos antes, el hecho relevante es que los grupos guaraníes sirvieron a los colonizadores que necesitaban baqueanos conocedores del territorio y lenguaraces para comunicarse con otros grupos indígenas que no teniendo al guaraní como primera lengua, podían comunicarse en ella. Por otra parte, los individuos y grupos llegados desde las Misiones, integrados a la sociedad a partir de la fundación de núcleos urbanos o de su dispersión como fuerza de trabajo en los ejércitos, o en el medio rural, aportan sin duda, elementos de la lengua guaraní a la corriente de comunicación general. Coincidimos con los autores citados en que “es muy factible que en épocas prehispanicas una parte de nuestra toponimia ya fuera guaraní, pero que la mayor parte de ella proviene de los siglos siguientes, teniendo en cuenta la importante corriente migratoria que hacia fines del siglo

XVIII va a determinar el establecimiento de un número muy elevado de indígenas en nuestro territorio” (Op.cit.:310).

CUADRO DE ANALISIS DEL TIPO DE BILINGUISMO EN SAN BORJA

- **CARACTERÍSTICAS DE LOS HABLANTES**

Grupo A - Individuos de alto estatus

Sub grupo A.1

| | |
|-------------------------------|--|
| Sistema sociocultural | Indígena-misionero |
| Género | Masculino y femenino |
| Franja etaria | Adultos (fundamentalmente) y niños |
| Rol | Caciques, integrantes de los Cabildos y sus esposas, hijos varones de éstos. |
| Lengua madre | Guaraní |
| Segunda lengua | Castellano |
| Caracterización social | Bilingüismo con diglosia |
| Uso | Lecto-escritura bilingüe |

Sub grupo A.2

| | |
|-------------------------------|--|
| Sistema sociocultural | Criollo/nacional |
| Género: | Masculino y femenino |
| Franja etaria | Todas |
| Rol | Comerciantes, curas católicos, jueces, administradores, militares etc. |
| Lengua madre | Castellano |
| Segunda lengua | Guaraní para algunos individuos (por. ej. cura) |
| Caracterización social | Monolingüismo sin diglosia |
| Uso | Lecto-escritura monolingüe |

Grupo B - Individuos de bajo estatus

Sub grupo B.1

| | |
|------------------------------|--|
| Sistema sociocultural | Indígena-misionero |
| Género | Masculino y femenino |
| Franja etaria | Todas |
| Rol | Escolares, campesinas y campesinos, soldados, subempleada/os, desempleado/as |

| | |
|-------------------------------|----------------------------|
| Lengua madre | Guaraní |
| Segunda lengua | No tienen |
| Caracterización social | Monolingüismo con diglosia |
| Uso | Sin lecto-escritura |

• **CARACTERIZACIÓN DEL USO DE LA LENGUA PARA LOS TRES SUB GRUPOS**

Subgrupos A.1, A.2 y B.1 con respecto a la

| | |
|---------------------|---|
| Lengua madre | La que se aprende primero |
| | La que se conoce mejor (o la única) |
| | La que más se usa (o la única) |
| | La lengua con la que se identifica el hablante (Identificación interna) |
| | La lengua con la que otros lo identifican como hablante nativo (Identificación externa) |

Subgrupo A.1 con respecto a la

| | | |
|-----------------------|--------------------|---|
| Segunda lengua | Origen | Ha aprendido dos lenguas: una en la familia y la otra le fue enseñada, aunque la hablan fundamentalmente los varones de la familia. |
| | Competencia | Domina completamente dos lenguas |
| | Función | Usa (o puede usar) dos lenguas en la mayoría de las situaciones, de acuerdo a su deseo y a las demandas de la comunidad. |
| | Actitudes | Conocemos que, por lo menos, es identificado como bilingüe. |

BIBLIOGRAFÍA

ANTUNEZ DE OLIVEIRA, O.

1979. *Nacimiento y ocaso de la colonia del Cuareim o de Bella Unión*. Bella Unión. M/S

AUBOUIN, J.

1968. Bella Unión. Reciente destrucción de los indios guaraníes y charrúas. *Primera versión en español de José J. Figueira, en A. Barrios Pintos, 1968: "Artigas: la tierra, el hombre, revelación y destino"*, Ed. Minas, Montevideo.

BERAZZA, A..

1971. *Rivera y la Independencia de las Misiones*. Ed. Banda Oriental. Montevideo.

BRUXEL, A.

1987. *Os trinta povos Guaranis*. EST. Nova Dimenssao, Porto Alegre. Brasil.

CALEFFI, P.

1991. O caciquismo e o fim dos conflitos intra-étnicos nas Missoes Guaranis e Chiquitanas. *Estudos Ibero-Americanos*, XVII(2):93-99 PUCRS. Porto Alegre.

CABRERA PEREZ, L. & C. CURBELO

1985. San Francisco de Borja del Yí: un emplazamiento misionero en territorio uruguayo. En: *Montoya e as Reduções num tempo de fronteiras*, pp.167-183. Santa Rosa. Brasil.

CURBELO, C.

1999a Análisis del uso del espacio en “San Francisco de Borja del Yí” (Depto. de Florida, Uruguay). En: *Sed non Satiata. Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea*. (Zarankin y Acuto, eds.) Ed. Del Tridente. Buenos Aires.

CURBELO, C.

1999b Los procesos de cambio en los guaraníes-misioneros en el siglo XIX. Un caso en estudio: San Francisco de Borja del Yí. (Depto. de Florida, R.O.U.) En: *Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología Argentina (Diez Marín, C. Ed.)*, 2: 171-181, La Plata, Argentina.

CURBELO, C. y R. BRACCO

2006. La construcción del espacio misionero y la toponimia en territorio uruguayo. En: *III Congreso Nacional de Arqueología Histórica. Mayo, 2006*. Rosario, Argentina. En prensa

CURBELO, C. y O. PADRON

2001. San Francisco de Borja del Yí: una aproximación a su emplazamiento y a las características socioculturales de su población. En: *Arqueología en el Uruguay, Actas del IX Congreso Nacional de Arqueología* (1997), 2:21-35. Colonia, Uruguay.

FALCAO ESPALTER, M.

1924 La recuperación de las Misiones Orientales en 1828. *Rev. del Inst. Hist. y Geog. del Uruguay*, III(2). Montevideo.

FURLONG, G.

1962. *Misiones y sus pueblos de guaraníes*. Imp. Balmes. Buenos Aires.

GONZALEZ RISSOTTO, R. & S. RODRIGUEZ

1982. Contribución al estudio de la influencia guaraní en la formación de la sociedad uruguaya. *Revista Histórica, Nos. 160-162*. Montevideo.

GONZALEZ RISSOTTO, R. y S. RODRIGUEZ

1989. La importancia de las Misiones Jesuíticas en la formación de la Sociedad Uruguaya. *Estudos Ibero-Americanos*, XV(1):191-215, PUCRS. Porto Alegre.

GONZALEZ RISSOTTO, L. & S. RODRIGUEZ

1990. Los últimos pueblos de guaraníes en la Banda Oriental del Uruguay entre los años de 1820 y 1862. En: *Missoes: Trabalho e Evangelização*, pp. 203-241. Santa Rosa.

GONZALEZ RISSOTTO, L. & S. RODRIGUEZ

1991 *Guaraníes y Paisanos*. Ed. Nuestra Tierra. Montevideo.

HAMEL, R.H.

1988. La política del lenguaje y el conflicto interétnico. Problemas de investigación sociolingüística. En: *Política Lingüística na America Latina. (En Pulcinelli Orlandi org.)* Pontes eds., pp. 41-74. Campinas, Brasil.

HAMEL, R.H.

1993. Políticas y planificación del lenguaje: una introducción. *Iztapalapa*, 29:5-39. Univ. Autónoma Metropolitana. México.

HERNÁNDEZ, P.

1911. *Misiones del Paraguay. Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. Vol. 1 y 2. Gustavo Gili, Editor, Barcelona.

LAMAS, A.

1922. Escritos Selectos del Dr. Andrés Lamas. *Tomo I. Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay*. Bibl. De Autores Nacionales. Montevideo.

LIENHARD, M.

1998. El cautiverio colonial del discurso indígena: los testimonios. En: Pinto Rodríguez, J. (ed.), *Del discurso colonial al proindigenismo. Ensayos de Historia Latinoamericana*. Pp. 9-28. Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco.

MELIA, B.

1986. *El guaraní conquistado y reducido*. Bibl. Paraguaya de Antropología. Univ. Católica, Vol. 5. Asunción.

MELIA, B.

1988. *Una nación dos culturas*. RP Ediciones. CERAG. Asunción.

MELIA, B. y NAGEL, L. M.

1993. *Guaraníes y Jesuitas en tiempo de las Misiones. Una bibliografía didáctica*. URI, Centro de Cultura Misionera. Asunción.

MONTOYA, A. Ruiz de,

1639. *Tesoro de la lengua Guaraní*, Juan Sánchez, Madrid.

MONTOYA, A. Ruiz de,

1640. *Arte y Vocabulario de la Lengua Guaraní*, Juan Sánchez, Madrid.

MÖRNER, M.

1972. *La situación del indígena en América del Sur*. Ed. Tierra Nueva. Montevideo.

PALACIOS, J.J.

27.1.1835. *Carta de... cura encargado del Pueblo de San Borja al Vicario Apostólico D. Dámaso A. Larrañaga*. (45) Archivo Parroquial de Florida.

PADRON, O.

1991. Tres documentos de los Siete Pueblos Orientales, 1828-1829. *Estudios Ibero-Americanos*, XVII(2):17-29, PUCRS. Porto Alegre.

PADRON , O.

1996. *Ocaso de un pueblo indio. Historia del éxodo guaraní-misionero al Uruguay*. Col Raíces. Ed. Fin de Siglo. Montevideo.

POENITZ, E.L.

1983. Causas de la decadencia de las Misiones Post Jesuíticas. En: *Segundo encuentro de Geohistoria Regional* (1981) s/p. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, UNM. Posadas.

POENITZ, E. y A. POENITZ

1993. *Misiones Provincia Guaranítica. Defensa y disolución*. Ed. Universitaria, UNM. Posadas.

PULCINELLI ORLANDI, E.

1994. La danza de las gramáticas. La relación entre el tupí y el portugués de Brasil. *Iztapalapa*, 29:54-74. Univ. Autónoma Metropolitana. Mexico.

PULCINELLI ORLANDI, E. y T. DE SOUZA

1988. A língua imaginária e a língua fluida: dois métodos de trabalho com a linguagem. En: *Política lingüística na America Latina*. Pp. 27-40. Pontes Ed. Campinas. Brasil.

RAMIREZ, A.

1958 Dispersión de los últimos indios misioneros (La Colonia de San Borja en Durazno). En: *Bol. Del Bco. Hipotecario del Uruguay* (82):62. Montevideo.

SALA Jr., D.

S/d. Reducoes Jesuíticas de indios guaranis na Bacia do Rio da Prata: funcao retórica da arte no processo de catequese. En: *Missoes, Trabalho e Evangelizacao, Anais do VIII Simpósio Nacional de Estudos Missionarios*, pp. 89-102. Fac. de Fil. Cien. E Letras Dom Bosco, Santa Rosa. Brasil.

SUSTERCIC, D.

1999. La presencia americana en el arte jesuítico-guaraní. En: Gadelha, R. (ed.), *Missoes Guaraní. Impacto na Sociedade Conemporânea*. Pp. 249-273. Educ-Fapesp. Sao Paulo.