

# Intervenciones sociales en el Estado colonial: cofradías, hermandades, resguardos, reducciones y misiones

Social interventions in the colonial state: confraternities, brotherhoods, reservations, reductions, and missions

Eduardo Daniel López

*Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Trabajo Social.*

*Instituto de Estudios en Trabajo Social y Sociedad, Argentina*

*Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales.*

*Departamento de posgrado. Maestría en intervención, Argentina*

elopez@trabajosocial.unlp.edu.ar

 <https://orcid.org/0009-0000-0853-3141>

Millcayac vol. XII núm. 23 1 25 2026

Universidad Nacional de Cuyo  
Argentina

Recepción: 06 Diciembre 2025  
Aprobación: 09 Mayo 2026

**Resumen:** El objetivo del trabajo fue recuperar las cofradías, hermandades, resguardos, reducciones y misiones en tanto intervenciones sociales institucionalizadas que instrumentó el estado colonial. Se trabajó sobre la base de recuperar la experiencia histórica narrada en diversos trabajos de tipo históricos comúnmente soslayados por la bibliografía del campo de la intervención social emancipatoria. A su vez se propuso un análisis destacando las características solidarias y cooperativas orientadas a la integración socioeconómica y a la resolución de la cuestión social. Como hallazgos se destacan la diversidad de prácticas asociativas y solidarias coloniales, en gran medida consistentes con prácticas solidarias precolombinas cuya identidad constituye un sustrato condicionante importante para la implementación de las políticas sociales modernas.

**Palabras clave:** intervención social, Estado colonial, cofradías, misiones, reducciones.

**Abstract:** The aim of this work was to recover the cofradías, fraternidades, resguardos, reductions, and missions that emerged from the numerous institutionalized social interventions implemented by the colonial state. The research was based on recovering the historical experience narrated in various historical works, often overlooked by the literature on emancipatory social intervention. Furthermore, an analysis was proposed highlighting the solidarity and cooperative characteristics oriented towards socioeconomic integration and the resolution of social issues. Key findings include the diversity of colonial associative and solidarity practices, largely consistent with pre-Columbian solidarity practices, whose identity constitutes an important conditioning factor for the implementation of modern social policies.

**Keywords:** social intervention, colonial state, brotherhoods, missions, reductions.

## Introducción

Desde la perspectiva de Alfredo Carballada (2002), la cuestión social se asocia con el traspaso de una forma de sociedad a otra. Al entrar en crisis los dispositivos que aseguran la cohesión, la cuestión social emerge como expresión de un cambio de época, donde surgen nuevas formas de desigualdad y conflictividad social. La cuestión social se instala en escenarios donde se pierden los mecanismos de sostén de los diferentes grupos sociales a los que se les atribuye la portación de problemas sociales (Carballada, 2002).

La intervención social es un espacio, momento o lugar artificialmente construido en tanto acción. Supone dispositivos que se entrometen en dicho espacio que se abre a partir de una cesión de soberanía a favor de una autoridad encarnada en instituciones. La intervención se enmarca en la asunción, por parte de la sociedad, de la necesidad de asumir y abordar la cuestión social. La intervención actúa a partir de un mandato que surge de lo que la sociedad define como problema social, mandato que le brindará el manto legitimante (Carballada, 2002).

En América, la cuestión social surge ligada a la desintegración del orden económico-social propio de las sociedades originarias y de la incorporación de sus territorios a una economía capitalista mercantil (Carballada, 2008). La conformación del Estado colonial en América comienza con la dominación y el avasallamiento de los pueblos originarios por parte de los conquistadores europeos donde predomina el colonialismo de población, el epistemicidio y la deculturación en tanto destrucción de la cultura de los núcleos resistentes (De Souza Santos, Boaventura, 2014) (Grosfoguel, 2013a) (Ribeiro, 1992). Luego, comienza una segunda etapa del proceso caracterizada por el colonialismo de explotación y la aculturación (Ribeiro, 1992) (Grosfoguel, 2013b). En este momento se propicia un reordenamiento económico social de los núcleos sobrevivientes en que se aglutinan los contingentes dominados al efecto de instalar nuevas formas de producción o de explotar actividades productivas antiguas. En la aculturación, en tanto proceso de creación de una cultura intermedia entre dominador y dominado tiene lugar cierta “... creatividad cultural que permite plasmar, con elementos tomados de la cultura dominadora y de la subyugada, un cuerpo de comprensiones comunes, indispensables para posibilitar la convivencia y orientar el trabajo” (Ribeiro, 1992:27). En la división intergubernamental del trabajo reinante, la iglesia católica era la encargada de obtener las voluntades, de construir una moral. Para el pensamiento social de la época, religiosidad era sinónimo de conciencia de sociedad. La religiosidad y la fe era considerada constitutiva de lo humano, a tal punto que a los originarios que no practicaban ninguna fe se los consideró no humanos (Grosfoguel, 2013b). La elaboración de la

nueva cultura necesaria para el trabajo no fue algo directo ni espontáneo. En el marco de la conquista europea de América, será la iglesia católica quien, portando el conocimiento social de la época, intervendrá socialmente con el objeto de integrar a los originarios a la nueva sociedad, una comunidad de creyentes o “iglesia” y la intervención social fue el catalizador necesario que lo posibilitó. Las cofradías, las hermandades, los resguardos, las reducciones y las misiones constituyeron intervenciones sociales institucionalizadas que viabilizaron en la cotidianeidad, la expansión de saberes y creencias fundamentales para que los originarios sean integrados económica y socialmente al nuevo orden y así saldar la cuestión social emergente de la conquista.

Si bien muchas de estas instituciones asociativas ya existían en el mundo antiguo, nacen con un claro sello moderno producto en gran medida del impulso civilizatorio originado por la contrarreforma en el concilio de Trento (1564). El ataque sufrido por parte de los reformistas llevó a los católicos a preservarse fortaleciendo entidades de tipo asociativo con un claro sentido pedagógico pastoral.

## Hermandades, cofradías y resguardos

Las hermandades y cofradías son organizaciones asociativas que surgen en la Edad Media europea. Desde su creación fueron asociaciones religiosas laicas cuya función principal era la ayuda mutua de sus miembros (Mazzoni, M., 2013). El espíritu de familia, de caridad, de acción apostólica para la evangelización demostró que fueron capaces de influir decisivamente en la conversión. Fundar y promover las primeras cofradías junto con sus devociones tuvo como finalidad cristianizar, castellanizar, crear una conciencia de comunidad en los mundos nativos y unificar a las poblaciones dramáticamente desarticuladas por los efectos de la conquista, las enfermedades y las políticas de colonización. Las cofradías jugaron un papel central en la expansión de la civilización europea al organizar la sociedad cristiana. Las claves de su éxito fue que estos establecimientos, formados por fieles, curas, frailes y monjas, fueron comunidades ideales, por su popularidad, distensión territorial y la presencia de todos los sectores de la sociedad. Le proporcionaron al individuo un medio para asociarse y articularse política, económica, social y espiritualmente dentro de un mundo cristiano (Mazzoni, 2013).

Las cofradías fueron un vehículo de aculturación masivo en todo el nuevo mundo. Se estima que en el virreinato de Nueva España<sup>1</sup>, a finales del siglo XVII ya se habían establecido 425 cofradías y 63 se situaban en la ciudad de México (Rodríguez Perez, 2010). Las cofradías fueron espacios donde se forjaron aspectos de la identidad local de la comunidad y contribuyeron a constituir espacios de sociabilidad, socialización, definición identitaria, de apoyo material y

solidaridad entre sus miembros integrando a grupos étnicos y sociales diversos (Mazzoni, 2013).

Las cofradías surgieron tanto en el ámbito rural como urbano como asociaciones piadosas, caritativas de personas unidas por un lazo profesional, corporativo u otro que forman algunos devotos para ejercitarse en obras para un fin determinado; vecindario, unión de personas o pueblos congregados entre sí para disfrutar de privilegios (Jerez-Brenes, 2016). Las cofradías permitieron a los indígenas proteger las cajas y bienes de comunidad de las extracciones de fondos y ganado por parte de las autoridades civiles locales (Tanck de Estrada, 2004).

La diferencia entre una cofradía y una hermandad radicaba en su formalización, la cofradía era la hermandad formalizada. Su personería jurídica de derecho privado permitía el control por parte de las autoridades (Rodríguez Perez, 2010) (Jerez-Brenes, 2016:3).

El espacio laico de mediación entre los actores que conformaban la cofradía, así como las relaciones que se gestaron en su seno constituyen una zona de contacto entre la iglesia institucional y las prácticas locales. La hermandad como zona de contacto se constituirá en un espacio y tiempo de encuentro e interacción entre individuos, grupos, instituciones, ideas que empalman experiencias y límites indefinidos que se convierten en relaciones más que en cosas incluyendo la subordinación e imposición, reposición, resistencia, aceptación, acomodo y combinación (Mazzoni, 2013). La zona de contacto contribuía a la conformación de lazos identitarios y a sentirse parte de una misma comunidad. Ser cofrade significaba reconocerse como parte de un grupo de fieles, como devoto de una advocación específica, sujeto a autoridades locales, y aceptar y reproducir ciertas prácticas de religiosidad.

(...) argumentaban ser ‘gente de oficio y esclavos’ que en el día trabajaban teniendo sólo libre la noche y porque en las noches se les agregaban ‘muchos, y muy distinguidos señores de esta ciudad, sin avergonzarse de hacer un cuerpo con nosotros y cargar nuestro Pendón (Mazzoni, 2013:8).

La construcción identitaria permitía sobrellevar las relaciones jerárquicas y desiguales que existían entre la feligresía y las autoridades erigiendo un marco propicio para el control social. Particularmente en Córdoba, el clero “no sólo hizo posible que la religión fuese el cemento social y la base moral de la virtud ciudadana, sino que colaboró de forma invalorable e incuestionable con la construcción de la provincia-diócesis, ayudando a hacerla creíble y viable” (Mazzoni, 2013).

La cofradía como forma de organización poseía la libre elección del patrono al cual se asocia. La proliferación de santos patronos era algo usual y responde a la diversidad de las amenazas susceptibles de poner en jaque a los frágiles equilibrios sociales y a la variedad de los actores interesados en la promoción de nuevos santos patronos, sobre todo, si

el patrono que se había escogido era calificado como poco eficaz por sus devotos (Jerez-Brenes, 2016).

El carácter asistencial de la cofradía quedó reafirmado tanto en el ámbito material como simbólico. El ayudar a los hermanos cofrades en vida durante los momentos difíciles como podía ser una enfermedad, daba sentido y cohesión dentro de la comunidad. La oración y misas por los hermanos fallecidos ofrecían, por medio del recuerdo de su paso por la tierra, alcanzar la gracia eterna, dado que el patrono era el abogado de las almas del purgatorio (Jerez-Brenes, 2016). Al ingresar en una cofradía o hermandad, los socios esperaban sufragar su salvación eterna. Los sacrificios de las misas, las oraciones, las limosnas y las obras de piedad eran el camino para que las almas detenidas en el purgatorio obtuvieran el alivio eterno (Rodríguez Perez, 2010).

La hermandad/cofradía era una verdadera organización económico-religiosa. La principal fuente de ingresos de las cofradías y las hermandades provenían de las limosnas que religiosamente tenían que pagar los cofrades. Del pago puntual de estas cuotas dependía la obligación contraída por la cofradía o hermandad de asistir al cofrade en el momento del fallecimiento. Un atraso de cuatro meses en el pago de la limosna semanal suponía la baja del cofrade y, por tanto, su desasistencia material y espiritual en el momento de la muerte. Las aportaciones más cuantiosas procedían de los legados dejados por los cofrades cuando morían sin tener herederos. De ahí que las cofradías y hermandades contaban, entre sus bienes, con unidades agropecuarias, casas y fincas. Además de mantener algunas instituciones de beneficencia y construir iglesias u hospitales, los cuantiosos bienes permitían a estas asociaciones de fieles ser entidades crediticias en las localidades donde se asentaban. De ahí su importancia en las economías regionales (Rodríguez Perez, 2010) (Tanck de Estrada, 2004).

Desde mediados del siglo XVI empezaron a establecerse los "pueblos de indios", los cuales eran corporaciones legalmente reconocidas por el gobierno, con personalidad jurídica. En el territorio de la Nueva España había más de 4 000 "pueblos de indios". Las cofradías rurales o *cofradías en pueblos de indios* se compusieron fundamentalmente de indígenas, pero también de mestizos y españoles. Después de establecidos los pueblos, se empezaron a fundar algunas cofradías y durante los siguientes dos siglos, el número de cofradías fue aumentando. Las cofradías rurales se fundaron como respuesta colectiva a la pobreza de muchas comunidades indígenas, a la despoblación provocada por las epidemias, a los cambios económicos sufridos por los movimientos de la población y a la imposición del tributo. Algunas eran de tipo eclesiástico, esto es, el sacerdote supervisaba sus actividades y los cofrades participaban en los actos de culto religioso. El segundo tipo, o cofradía de república o del pueblo consistía en una "caja de comunidad" o dotación de ganado o

de tierra supervisada directa o indirectamente por el gobierno municipal indígena cuyo producto servía para misas durante el año, comprar cera para las ceremonias o contribuir de una manera suplementaria a las fiestas sacras financiadas por las cajas de comunidad (Tanck de Estrada, 2004).

En el virreinato del Nuevo Reino de Granada<sup>2</sup>, las cofradías se relacionaban con las instituciones coloniales del *resguardo indígena*. Así, el resguardo constituyó la base económica de la cofradía rural. En este marco, la cofradía representó para los originarios, un lugar donde poder mantener su identidad, su espiritualidad, y sus redes de socialización tradicionales, por lo cual los indígenas lograron resistir pasivamente a la dominación española a través de su inserción en la hermandad. El resguardo suponía un tipo de hermandad mixta, es decir, integrada por españoles y sus descendientes, así como por mestizos e indígenas, lo cual dista mucho de las cofradías tradicionales en las que sus integrantes eran únicamente vecinos blancos. Los resguardos fueron la última instancia de propiedad comunal de tipo indígena adjudicadas por la corona española. Luego comenzará su declive y van a ser extirpadas debido a la presión mercantilizadora de las reformas borbónicas, la invasión de vecinos blancos, la motivación de la Corona por agilizar el proceso de mestizaje y el proceso de urbanización denominado parroquialización (Álvarez Gelves, 2021).

Los capitales de las cofradías rurales se acumularon principalmente con las limosnas y su giro económico se centró en las actividades agrícolas, pecuarias, ganaderas o en una combinación de las tres (García Ayluardo, 2008). Los bienes y rentas de las cofradías de indios, fueron necesarias para la supervivencia de los pueblos. Las cofradías de indios adquirieron tierras por medio de cesiones y compras que luego fueron cultivadas o arrendadas. Además, prestaron dinero excedente a rédito para incrementar sus reservas. Los préstamos se hacían principalmente en dinero, pero muchos consistieron en animales o trabajo.

Con las cuotas semanales y sus políticas de acumulación, las cofradías cubrían las necesidades materiales y espirituales de los fieles: enfermedades, funerales y entierros, dotes de huérfanas, la manutención de viudas y capellanes; mantenimiento de su capilla, lucimiento de su santo patrono, organización de las procesiones y celebración de misas y oraciones para los cofrades vivos y los difuntos. Con los excedentes, las cofradías, en tanto entidades de derecho privado, invirtieron sus capitales en préstamos a individuos como mineros, hacendados y comerciantes, entidades como otras cofradías o la iglesia e inclusive al Estado como ayuntamientos, consulados y la Corona (García Ayluardo, 2008). Las cofradías desempeñaron un papel clave como prestamistas. El depósito irregular o préstamo al 5% de interés fue una política generalizada entre las cofradías ricas y pobres como forma de inversión para mantener el capital excedente

activo. Aquellos que necesitaron crédito recurrieron a las hermandades y usaron el dinero para pagar otros créditos, comprar materias primas para la producción agrícola, para “el giro de sus negocios” comerciales, y también para el pago de las fiestas y procesiones que consumían un sinnúmero de productos desde telas, velas, flores y vestuario hasta bebidas y comida.

La cofradía articuló diversos actos a nivel cotidiano y tal como lo refiere García Ayluardo, C.,

(...) funcionó como administradora de los beneficios y privilegios espirituales. Un cofrade moría con la certeza y consuelo de que sus hermanos se encargarían de que tuviera un buen morir. La cofradía enviaba al cura para que le administrara los últimos auxilios, se encargaba de proveer la mortaja, decir la misa y acompañar al cuerpo hasta ser enterrado. Después, se preocuparía de rezar para el eterno descanso de su alma (García Ayluardo, 2008:16).

Si un cofrade había sido capaz de pagar las cuotas semanales de varias cofradías, entonces las patentes también actuaban como un tipo de seguro de vida por el cual se podía acumular dinero en efectivo, así como pagar los costos de la muerte.

La cofradía intervenía en una amplia gama de dimensiones de la vida social lo que convertía, el pertenecer a una cofradía, en un hecho social total (Mauss, 1974).

El ocaso de las cofradías comenzó con las reformas borbónicas y la expulsión de los jesuitas en 1767. Los reyes borbones deseaban que las cofradías modificaran sus valores de caridad por los de la beneficencia, veían con malos ojos que las utilidades se utilizaran para el desarrollo de las festividades religiosas y no en regalías para la monarquía y el mantenimiento de la hacienda real (Álvarez Gelvez, 2021). Ya no sería la comunidad quien salvaguardara la concordia, sino la autoridad.

El Patronato garantizaría que el obispo quedara bajo la jurisdicción del rey, y los curas bajo el mando del obispo, todos quedaron como oficiales reales. En el caso de las cofradías de indios, el clero secular y los oficiales de la Corona se disputaron el control de los bienes comunales. Y los obispos contendieron por la jurisdicción del territorio con los nuevos intendentes. En 1782, la Corona decretó que los bienes materiales no se podían convertir en espirituales sólo por pertenecer a una institución eclesiástica. Este decreto intentó erosionar el ámbito jurisdiccional de la Iglesia, pero también reconoció a las cofradías como instituciones laicas. Los bienes ya no eran asuntos de fe (García Ayluardo, 2008).

La lógica asociacionista surgida al calor de la Revolución Francesa remite a la llegada de la “modernidad política” a través de nuevos espacios de sociabilidad. En las cofradías, a pesar de que su prohibición estatutaria proscribía la política, ésta penetraba en su interior porque no podía expresarse en otra parte. Dado que no había partidos políticos en la época, ni la política existía como actividad en

el sentido moderno del término era que la política se expresaba por canales como las cofradías (Mazzoni, 2013).

Es debido al tipo de sociabilidad socio-comunitaria que las hermandades proliferaron durante la época de los Austrias que, posteriormente, fueron blanco de ataques por parte de los reformadores borbónicos del siglo XVIII (García Aylluardo, 2008).

## Las reducciones

En la zona andina del Virreinato del Perú<sup>3</sup>, la sociedad colonial creada desde la conquista entró en crisis a lo largo de la década de 1560: la economía sustentada en el aprovechamiento de las encomiendas parecía colapsar. El virrey Toledo decidió llevar a cabo un reordenamiento del control con propósitos fiscales, religiosos y de control social concentrando a las poblaciones indígenas dispersas en centros visibles y acordes al modelo hispano de orden y sanidad en las «Repúblicas de Indios». Los pueblos de reducción consistían en “el reagrupamiento forzado de las aldeas indígenas a pueblos de indios que facilitarían la organización de la mita minera, el cobro del tributo monetario y la evangelización de las parcialidades hasta entonces dispersas” (Jurado, 2004:4). Esta reubicación no transformó solamente los patrones andinos de asentamiento sino también la forma de concebir la ocupación del territorio. Se pretendió utilizar el espacio para la conformación de prácticas y relaciones sociales mediante la manipulación y construcción de paisajes hispanos que contribuyan a establecer y reproducir, entre la población, el orden social jerárquico y la cosmovisión hispanas, insertando la dominación en lo cotidiano y en la formación de la identidad grupal (Jurado, 2004). Según el pensamiento de la época, “reducirse” era volverse a mejor orden y “convencerse”. Según Toledo, la destrucción del pasado y la muerte de los ancianos capaces de conservar el recuerdo histórico del grupo, producto del reasentamiento generalizado, abriría el juego a la correcta evangelización de los pueblos andinos “no sería de mucho inconveniente que faltasen algunos, los que quedasen y sus descendientes quedaran útiles para el servicio de nuestro señor y de vuestra magestad” (Jurado, 2004:5).

La reducción, en tanto intervención social, producía al mismo tiempo, la desestructuración de los sentidos culturales y el dislocamiento traumático de las tramas sociales que mantenían la inserción socioeconómica. Al tiempo que desaparecía el soporte material, se disolvía la identidad derivada de su vínculo económico-religioso con el espacio y el paisaje. La simultaneidad y las múltiples implicancias sociales del trauma vivido convertía a esta intervención en un hecho social total (Mauss, 1974).

El proceso de reasentamiento y su secuela de desarraigo transformó las identidades, las solidaridades y las supremacías colectivas y reformuló los vínculos que las autoridades indígenas mantenían entre

sí dentro de sus agrupaciones, así como a nivel de las antiguas jefaturas que las contenían (Jurado, 2004). Dada la imposibilidad de revincularse al medio natural, la posibilidad de integrarse socioeconómicamente a la nueva economía para sobrevivir pasaba por el vínculo con los caciques.

El cacique pasó a ser la vía exclusiva para volver a acceder a los bienes de vida. Así, el empoderamiento inducido de los caciques fue la base histórica, de claro sello colonial, que contribuyó con el caciquismo, en tanto protoforma andina de la relación clientelar, en tanto relación de sujeción instrumentalizada y enmascarada por la asistencia de las poblaciones indígenas.

Otros factores que llevaron a la práctica de reducción fueron los funcionarios políticos como oidores y visitadores que abogaron por una generalizada política de “reducción de los hogares indígenas” dispersos y los reclamos de los religiosos sobre las dificultades surgidas en la evangelización por la distancia entre las aldeas indígenas. Con el impulso toledano se crearon más de mil reducciones o pueblos de indios (Jurado, 2004). El modelo propuesto consistía en,

(...) calles anchas y derechas, la cuadrícula aparecía como marca de civilización y una manera de afirmar el dominio sobre la naturaleza. La plaza central rodeada por la iglesia, el cabildo, la cárcel y la residencia del cacique se convertía en el corazón del pueblo. Diferentes a la del cacique, las casas de los indios del común debían ser independientes unas de otras y con puertas a la calle, fácilmente sujetas a la mirada del observador colonial (Jurado, 2004:4).

En el proceso de reducción, uno de los principales escollos fue la religión ya que esta constituía un núcleo duro en la cultura de los pueblos andinos. La práctica religiosa, a diferencia de la liturgia católica, significaba mucho en la cotidianeidad de los originarios. El culto a la naturaleza, al ciclo de la vida, el trabajo como una actividad económico-celebratoria, entre otros elementos hacían de la religión casi una agronomía (Kusch, 2000). Conscientes de la profundidad del problema, Toledo daba órdenes muy claras a los reducidos:

...el principal punto en que habeis de advertir para hacer las dichas reducciones es a que los dichos indios quiten de los lugares y sitios donde tienen sus idolatrias y entierros de sus pasados (...) Se debería dar a los caciques un plazo máximo de 2 años para la construcción y el poblamiento del nuevo asentamiento, a costa de la suspensión del cacicazgo (...) pasado el termino que dieredes a los indios para se passar y hacer sus casas donde se mandaren reducir se les derriben y deshagan y echen por tierra las casas antiguas que antes tenían (Jurado, 2004:5).

Fundar la nueva sociedad requirió de la intervención social de todas las prácticas con significación religiosa, el alejamiento de los antiguos sitios, la destrucción de sus huacas y objetos sagrados, el abandono forzado de sus lugares de memoria en los cuales el grupo mantenía vínculos con sus antepasados y donde realizaban sus ceremonias, el camino hacia los enterramientos de sus autoridades ancestrales, la

visita a los límites, los mojones y los accidentes naturales responsables de la demarcación étnica porque eran vivencia de la memoria y reafirmación de la identidad colectiva. De esta manera, el cambio de los “escondrijos” a pueblos visibles y ordenados, transformaría las costumbres e idolatrías indígenas al apartarlos de sus antepasados. El cambio era necesario como «técnica de amnesia» a fin de distanciar a los indios de la memoria codificada en el espacio habitable y en el espacio conmemorativo de sus enterratorios (Jurado, 2004).

## Las misiones jesuíticas

Los jesuitas se conforman como orden en el contexto de la respuesta católica a la reforma protestante a mediados del 1500. La “compañía de Jesús” fue impulsada por el español Ignacio de Loyola y un núcleo muy selecto de intelectuales formados en la Universidad de la Sorbona en París. La orden tuvo cierta estructura de milicia derivada de la lucha contra la reforma.

A principios del siglo XVII, los jesuitas fueron asignados a la región del río de La Plata aún sin colonizar, fronteriza con los portugueses, más adelante imperio del Brasil. El historiador revisionista y cura jesuita Guillermo S. J. Furlong (2018), en su importante obra “Misiones y sus pueblos de guaraníes” describe ampliamente el desarrollo de más de 30 poblaciones de la región rioplatense que integraron a más de un millón de guaraníes durante los años 1609 hasta 1768.

Si bien los jesuitas se mantenían fieles al Rey y al papa, la colonización de las misiones jesuíticas difería en gran medida de lo acontecido en el resto de América en sus aspectos sociales, económicos, jurídicos y filosóficos. Para el historiador Magnus Mörner (1985), la inflexible exigencia de pobreza personal contrastaba con su exigente formación intelectual. A pesar de que su objetivo era espiritual, los jesuitas tenían una clara motivación vinculada a los asuntos financieros y al compromiso con “servicios de interés político” (Mörner, 1985:19). Si bien los jesuitas se mantenían ligados a la política española respecto de expandir y proteger el territorio español respetando sus leyes, tenían su propia concepción de la política y el poder.

Una de las diferencias teóricas más sobresalientes del pensamiento jesuita con el pensamiento reformista fue su perspectiva sobre el origen del poder político. Los protestantes sostenían que el poder se origina en Dios y es transmitido a los reyes. Los jesuitas coinciden en el origen divino del poder, pero éste es transmitido al pueblo “la autoridad viene de dios, pero no a los reyes directamente, sino a los pueblos, y estos la otorgan al príncipe condicionalmente, mediante una especie de contrato político, con deberes y derechos por parte de ambos contrastantes” (Furlong, 2018:27). Las consecuencias de esta concepción democrática de la política y del poder fue una de las

principales causas de la expulsión de los jesuitas. La intervención de los jesuitas dejó “huellas profundas en los espíritus, así de los españoles y criollos como de los indígenas” (Furlong, 2018:27).

Más allá de los debates existentes en España sobre la condición humana de los indígenas, ningún misionero dudó jamás de que los guaraníes eran verdaderos hombres y reconocían la fortaleza de una cultura que había permitido unificar a más de 100 tribus en una misma lengua, ventaja que ninguna de las naciones cultas del mundo ha logrado obtener (Furlong, 2018:76) (Argumedo, 1993).

La obra misionera tuvo que luchar contra el medio de hostilidad que habían creado los conquistadores. A su vez, la respetable conducta personal de los jesuitas contrastaba con las costumbres depravadas de los conquistadores. A diferencia de lo acontecido en general en la conquista, la cruz no se apoyó en la espada (Furlong, 2018:88).

A diferencia de las reducciones de indios españolas, en las misiones jesuíticas no había encomienda ni esclavitud, su incorporación era voluntaria, trabajo placentero, educación y arte. La intervención provocada por los jesuitas, más allá de su aspecto religioso evangelizador produjo manifestaciones de civilización precursoras y trascendentes con hitos como el funcionamiento de la primera imprenta y del primer observatorio astronómico.

Las misiones resistieron a las administraciones coloniales hasta la época de la emancipación nacional logrando que la asamblea del año 1813 autorizara a los indígenas de las reducciones a elegir a un diputado que los representara en el seno de la misma (Furlong, 2018:27). Durante toda su intervención, los jesuitas asentaron en las mentes de los criollos rioplatenses las ideas más democráticas de que entonces se podía tener noticia. La doctrina sobre el pacto o contrato entre los reyes y los diversos pueblos americanos puso en manos de los patriotas, ideas políticas inspiradas en el más avanzado pensamiento social de la época.

Los jesuitas impulsaron una legislación social considerable. Si bien fueron beneficiarios del latifundio, prohibían la esclavización y el servicio personal en las encomiendas. La mita<sup>4</sup> se desarrollaba en el marco de una regulación que aseguraba derechos sociales y económicos a los mitayos con importante participación de los caciques (Mörner, 1985).

La institución de la encomienda o “merced de indios” era un,

(...) vínculo jurídico impuesto al indio por voluntad del soberano y concedido al español en premio de sus servicios. Esta concesión entrañaba obligaciones recíprocas, ya que incumbía al encomendero el cuidar y proteger a los naturales, el instruirlos en la religión y el defender sus tierras en caso de peligro; mientras los indios estaban obligados a pagar al encomendero, ya fuera en especies o en servicios, el tributo que debían al rey, en señal de vasallaje (Furlong, 2018:90).

La institución de la encomienda, que era hereditaria por el hijo mayor, brindará un sustrato de relación clientelar entre hacendados y dependientes y que más tarde, al igual que el cacicazgo, también brindará bases sociales para el posterior clientelismo político (López, 2014). La obligación de educar en la fe cristiana al indio, que el rey le imponía al encomendero fue la razón por la cual se agrupó a los indígenas en lugares fijos y al alcance de los encomenderos, para construirles allí la iglesia y suministrarle la asistencia al sacerdote (Furlong, 2018).

La misión tenía dos objetivos: “instruirlos lenta pero eficazmente en los ideales de la civilización y en las verdades de la fe” (Furlong, 2018:92). La centralidad de la acción pastoral llevó a que los pueblos que se iban formando con el desarrollo de las misiones también sean denominados “doctrinas”.

Los comienzos fueron muy duros, buscaban a los indios en medio de terrenos selváticos inhóspitos, intentaban la instrucción de indios rudos que oponían resistencia como “pecadores obstinados”. La experiencia colonial llevó a que los guaraníes ofrezcan mucha resistencia a reducirse porque consideraban que “...ser cristianos no es otra cosa sino hacerse ellos y sus hijos, y sus pobres haciendas, esclavos de los españoles: todo está fundado en las violencias que han experimentado después que los españoles vinieron a esta tierra...” (Furlong, 2018:92).

Si bien los jesuitas tenían una modesta vivienda, pasaban el tiempo buscando indios en la selva para evangelizar. Una peste declarada entre indios y españoles les dio la oportunidad de ejercer mucho su caridad y aunque poco podían hacer respecto de los trabajos corporales aliviaron el padecimiento. Se cree que este antecedente tiene relación con una demanda inesperada por parte de los indios al gobernador español. Hacia el año 1609, el cacique Arapizandú se presenta en Asunción ante el gobernador Hernandarias manifestando que “él como otros muchos caciques querían tener sacerdotes que les instruyeran en la religión” (Furlong, 2018:96). En diciembre de 1609, el cacique y un grupo de sacerdotes parten hacia la zona de la actual Corrientes dando inicio a la creación de las misiones. La víspera de navidad llegan al rancho de Arapizandú, en medio de las más entusiastas muestras de regocijo. Todos los súbditos de Arapizandú, a muestras de su jefe se desvelaron por agasajar a los recién venidos y lo primero fue construirles un rancho en que pudieran morar. A los pocos días el Padre Lorenzana pudo escribir el Padre Lorenzana,

(...) nueve caciques, todos ellos cuerdos, se han ofrecido a venirse con su gente desde luego y han comenzado algunos de ellos a hacer sus chozas, que es la mejor señal que podíamos tener. Es contento ver el amor con que nos miran y con cuánta confianza se llegan a nosotros los niños (...) No eran felices por la posesión de muchos bienes sino por el modo de gozarlos, por la buena administración de lo que tenían (Furlong, 2018:97).

El Padre Torres recuerda el fervor religioso que da cuenta del deseo de pertenecer a esta nueva comunidad,

(...) todos tienen un gran cariño por los padres y gran deseo de ser bautizados, tanto que entre los muchos habitantes de estos cuatro pueblos que serán más de site mil no hay ninguno que no quiera hacerse cristiano; y solamente preguntarles si quieren ser cristianos, les parece como una injuria grande, contestando ellos, que solo para este fin han dejado su tierra, para vivir por consejo de los padres en estas tierras extrañas. Y sucedió que cierto cacique todavía no bautizado, deseaba enfermarse para lograr así más pronto la dicha de ser bautizado (Furlong, 2018:111).

La conquista espiritual de los jesuitas fue una cruzada educativa que, priorizando a los niños, se obsesionó con erradicar las costumbres arraigadas de la antropofagia (principalmente se comían a sus enemigos), las borracheras (bebían productos alcohólicos que elaboraban con sus alimentos) y la poligamia (Furlong, 2018:80). Los jesuitas reconocían que intervenir estas problemáticas sociales era algo complejo, su ambición sacerdotal no soslayaba la técnica: “Con inmensa pena los veía entregados a la borrachera, a la lujuria y aún a la antropofagia, pero esperaron el momento oportuno para condenar estos vicios. Había que ir despacio y así lo hicieron estos misioneros” (Furlong, 2018:98).

Las viviendas congregaban a cien o doscientas personas pertenecientes a una agrupación en que se dividían los guaraníes, la cual contaba con un cacique. Los jesuitas vieron la necesidad de cambiar la vivienda por su vinculación con el abandono de ciertas costumbres. Se sorprendieron con la buena respuesta que tuvo la idea de la vivienda familiar impulsada particularmente por las mujeres debido a su vinculación con la monogamia y el no abandono sistemático de la mujer de avanzada edad (Furlong, 2018:82).

Ya desde 1570, España dispuso “que hubiese escuela en las doctrinas y de leer y escribir en todos los lugares de indios” y en las reducciones, una de las primeras construcciones era la escuela (Furlong, 2018:493). Con mucha satisfacción, el padre Lorenzana escribía en 1613 “ahora comenzamos a enseñar a leer, escribir y cuentas” (Furlong, 2018:104). Los jesuitas desarrollaron la agricultura y la ganadería enseñando personalmente a los indios a arar la tierra y a cuidar de los animales.

La intervención de los jesuitas colaboró en la construcción colectiva de una vida urbana. Siguió las sabias normativas urbanísticas de las leyes de indias y aprovecharon la experiencia de los franciscanos en Perú incorporando su idea de vida urbana a través de “la fundación de doctrinas estables con verdadera fisonomía de pueblos” (Furlong, 2018:189). Los pueblos se planificaron con una mentalidad moderna: “calles tiradas a cordel, con su plaza central, a uno de cuyos costados se hallaba ubicada la iglesia y el cabildo, con la cárcel y el mesón para los forasteros (Furlong, 2018:189). El padre Bayer describe la misión Juli:

“tiene anchas y rectas calles y en el centro una plaza rectangular, grande y capaz, donde las indias venden, los domingos y días de fiesta, sus mercaderías” (Furlong, 2018:190). Sabia y fraternalmente, los jesuitas edifican un orden urbano donde la arquitectura y el urbanismo asistieron discreta y democráticamente a moldear a la comunidad, tanto en sus costumbres, su composición familiar como en su economía. El tamaño de los pueblos fue llevando a que se conformaran barrios. Cada barrio correspondía a un grupo de cacicazgos. En la constitución de los barrios, se agrupaba a un cierto número de caciques, se procuraba que los emparentados estuvieran juntos y los extraños estuvieran alejados, en consonancia con los antecedentes indígenas.

Los jesuitas, conocedores del espíritu guerrero de guaraníes<sup>5</sup> intentaron alejarlos de la guerra. Pero fue por necesidad de sobrevivencia que necesitaron desarrollar una milicia armada. Los forajidos de San Pablo llamados bandeirantes o mamelucos (hoy ensalzados como próceres precursores de la grandeza de Brasil) saqueaban los pueblos de las misiones hasta llevarse cautivos hasta 300.000 indígenas para venderlos en subasta pública en los mercados de San Pablo o Río de Janeiro. Superando los miedos de armar a los indios, en el año 1677 el reino de España aprobó que los guaraníes de la zona del Paraná pudieran tener armas de fuego (Furlong, 2018:410). Los soldados guaraníes demostraron gran maestría militar y sirvieron a la defensa de diversas ciudades y pueblos españoles no solo de la avanzada brasilera sino también contra invasiones de tribus muy beligerantes como los guaycurúes. Desde 1610 hasta 1667 defendieron las fronteras españolas que luego serían fronteras argentinas, paraguayas, bolivianas, ecuatorianas y colombianas siendo las misiones un muro en el que se estrellaron todas las tentativas contra usurpadoras de los rapaces portugueses (Furlong, 2018).

Una de las intervenciones más importantes fue para instalar el modelo cristiano de familia. Los jesuitas veían en la poligamia y el divorcio a dos enemigos del hogar, costumbres que ponían en riesgo la misma sobrevivencia de las misiones. Uno de los aspectos más decisivos para la adopción del modelo familiar cristiano fue que los indios,

(...) vieran a la mujer no como un instrumento con que saciar sus concupiscencias, sino un ser condigno del hombre y complemento del mismo, en la función creadora de otros hombres (...) eso dio al vínculo matrimonial la grandeza y la indisolubilidad de que antes había carecido, y eso también colaboró eficazmente para que, casados y solteros, miraran hasta con horror todo lo que fuera liviandad en materia sexual (Furlong, 2018:302).

Un examen prudente de los tipos de uniones permitió intervenir adecuadamente frente a los grupos de mujeres de esposas y concubinas que cohabitaban con un hombre jerarquizando a las uniones más

firμες y duraderas frente a las más livianas y circunstanciales. Más allá de los aspectos morales y disciplinarios, la decisión de los indígenas de adoptar este modelo familiar propuesto por los jesuitas, tuvo importantes consecuencias en términos antropológicos ya que les permitieron conformar una comunidad duradera con crecimiento demográfico y fortaleza cultural, consecuencias tan impactantes que perduran hasta el presente y marcan diferencias con el desarrollo social de otras culturas.

La economía construida en las misiones tenía como dato central un relativo aislamiento geográfico que le permitía vivir al margen de la sociedad española logrando “no contaminar a los indios con las perversas costumbres de los españoles” (Furlong, 2018:308). Con una relativa autarquía se construyeron varias economías superpuestas: una economía doméstica de subsistencia familiar, una economía comunitaria de producción y consumo y una tercera economía de productos de exportación para el intercambio con la sociedad española del exterior. Uno de los aspectos que hubo que intervenir para construir la economía fue incidir en la consideración del tiempo “la economía de hoy se basa en la de ayer y confía en la de mañana, pero para el guaraní no había pasado ni había porvenir, solo conocía el presente y de este solo el momento en el que está viviendo” (Furlong, 2018:421). Otro aspecto a intervenir fue la noción de valor. Los indios amaban los negocios, pero, salvo raras excepciones, realizaban intercambios gobernados por caprichos y siguiendo las apariencias de las cosas, hecho que era nefasto a sus intereses (Furlong; 2018).

En cada reducción hubo un Abambaé o campo de propiedad de cada indio y que cultivaba para sí y para los suyos. También había un Tupambaé, “o propiedad de dios” o “hacienda de dios” que era un campo común cultivado por todos los indios por turnos y cuyos productos eran para distribuir a la comunidad. “El indio odiaba el trabajo y despreciaba al que trabajaba” por lo que la inclinación al trabajo y el ahorro de semillas no fueron costumbres fáciles de adquirir (Furlong, 2018:421). La guarda de los granos con el objetivo de previsión tuvo que ser asistido por los curas quienes, por lo menos al principio, se las guardaban en un granero comunitario para administrarles el grano durante el año.

La intervención supuso cierta promoción humana del guaraní, en tanto capacidad de aprender, cambiar y emanciparse de la necesidad de asistencia. Los curas racionalizaron la economía familiar y la controlaron hasta “...aprender a valorar, a la española, los productos de sus campos (...) una vez alcanzado el mínimum establecido, la dirección era sustituida por la libertad” (Furlong, 2018:421). El indio obtenía la libertad de trabajar más del mínimo, de cultivar una parcela mayor de tierra, de elegir su lugar de trabajo y su oficio, de elegir su consumo e intercambio de bienes. La intervención en la economía familiar y personal que implicaba el Abambaé no tendía a cristalizar la asistencia conformando una clientela sujeta sino más bien perseguía

un objetivo emancipatorio al despertar el incentivo hacia la libre disposición. No obtenían una libertad absoluta sino una libertad condicionada a un *mínimum* de eficiencia, *mínimum* de previsión, y *mínimum* de racionalidad, una libertad limitada socialmente dada la primacía del bienestar. Una libertad individual sujeta al bienestar de la comunidad. Esa filosofía era posible porque “...no eran felices por la posesión de muchos bienes sino por el modo de gozarlos, por la buena administración de lo que tenían (Mörner, 1985:7).

En el Tupambaé, la producción era de tipo social tanto en la ganadería como en la agricultura. Al principio se organizaron estancias comunales, pero más adelante se vieron las ventajas de organizar unidades productivas de mayor tamaño o estancias nacionales como fue el caso de la vaquería del mar. En las estancias se practicaba la ganadería conforme a los principios racionales con pastores indios permanentes y bajo la dirección de un padre. Cada estancia constaba de varios puestos esparcidos por el campo. Cada puesto constaba de un lote de casitas o ranchos con su arboleda, una huerta y varios rodeos donde vivían cinco o más familias con un indio que hacía de capataz o mayordomo y llevaba las cuentas de los animales que entraban salían, nacían y morían. También tenían una capilla y en la mayor vivía el padre estanciero (Furlong, 2018).

La yerba mate comenzó siendo perseguida por los primeros misioneros porque, como expresaba el padre Marciel de Lorenzana “ese brebaje era la ruina de las gentes, pues las llevaba a la flojedad y a la holgazanería” (Furlong, 2018:634). Más adelante fue admitida debido a que pasó a ser un elemento fundamental para sustituir las bebidas alcohólicas en la lucha contra las borracheras y como producto de exportación. Las borracheras eran percibidas como un mal social a erradicar. El padre Diego Torres lo describe así:

(...) tiene esa gente un impedimento para ser cristianos, y es que todas las mañanas (...) se levantan a beber y dura la borrachera hasta que amanece (...) otras veces hacen borrachera común que dura dos o tres días (...) ese mal que acostumbraban desde niño y que los llevaba a los demás excesos, sobre todo a la sensualidad y a las guerras sangrientas (Furlong, 2018:432).

La lucha contra la borrachera fue muy dura. Con paciencia fueron ensayando diferentes intervenciones: sermones, charlas, educación de los niños, pero lo que comenzó a dar resultado fue la sustitución de las bebidas alcohólicas por la yerba mate.

Ninguna especie de yerba mate era originaria de la actual provincia de Misiones. Durante mucho tiempo se la trajo de la zona de Maracayú, en el este del actual Paraguay luego se la trasplantó y aclimató en las misiones del sur mejorando gradualmente la calidad. La yerba servía como producto de exportación y como pago del tributo al rey pasando a ser el principal recurso de la economía de exportación de las misiones. Para el 1700, la yerba era concebida como una bendición.

El padre Francisco Ricardo “pedía que, a nuestros indios, en todas estas provincias, se les de yerba, como se ha estilado hasta aquí en las reducciones (...) cuyo uso y abundancia ha desterrado totalmente las borracheras o embriaguez (Furlong, 2018:436).

Las misiones tuvieron una actividad comercial importante y diversa con tres corrientes. Por un lado, existía la corriente interior del pueblo que consistía en un trueque de yerba por vestidos o utensilios caseros. Esta actividad tuvo poco desarrollo debido a la autosuficiencia de las economías familiares. Una segunda corriente era la comercial entre pueblos que se desarrolló en forma más activa dado que se trocaban distintos productos de modo tal de complementar la autosuficiencia. La tercera corriente comercial era la del comercio exterior que funcionaba con venta de yerba de las misiones en las ciudades de Asunción, Santa Fé y Buenos Aires. Para ello contaban con almacenes y procuradores que eran padres que oficiaban de agentes comerciales asentados en las ciudades. Estos buscaban la mejor opción comercial para las misiones por lo que, por su afán de lucro, fueron vistos como prototipos de empresarios capitalistas (Furlong, 2018:442). A diferencia de esta interpretación, el énfasis puesto en la autosuficiencia (primacías de la vida por sobre el capital) hacía de la economía solo un medio puesto al servicio del hombre. La economía reforzaba en lo cotidiano una escala de valores donde la primacía de la comunidad por sobre lo la persona y la familia no anula la libertad, sino que las componía en una armonía individuo/comunidad sostenible en el tiempo. Algunos autores consideraron a este tipo de economía como un anticipo de la economía comunista, pero la existencia de las propiedades individuales y cacicales contradicen esta afirmación.

Según el profesor Popescu: “el régimen de propiedad en las misiones era mixto: junto a otras formas de propiedad, coexisten, como norma general, la propiedad individual-privada” (Furlong, 2018:450). El ejercicio de la propiedad individual estuvo limitado por el tutelaje que realizan los padres como representantes de la comunidad. Por motivos de caridad y utilidad, los padres los obligan a mantener los bienes “...y tenerlos para que no los desperdicien por el evidente peligro de perderse (...) los padres no hacen más que dirigir o industrializarlos (...) y que, sin esta diligencia, los indios no tendrían nada” (Furlong, 2018:448). De esta forma se implementó un sistema de libertad limitada del ejercicio de la propiedad individual en el sentido de la institución “bien de familia” de la actualidad. El padre Restivo explica que el trabajo comunitario y los bienes comunes eran organizados siguiendo los principios católicos de justicia a los efectos de “...gastarlos con igualdad (...) dando a todos (...) conforme y cuando lo necesitan...” (Furlong, 2018:449).

Como corolario de las intervenciones sociales de las misiones podemos citar las tres grandes victorias que obtuvieron los jesuitas sobre los indios:

...acabaron con la borrachera, la poligamia y la ociosidad (...) para superar las borracheras implantaron el mate, para acabar con la poligamia, hicieron que se tenga una alta consideración del matrimonio y para eliminar la ociosidad crearon los más variados tipos de labor, y les hicieron apreciar y amar el trabajo (Furlong, 2018:477).

A diferencia de las teorías racistas, utilitaristas y economicistas que dominarán el pensamiento social europeo a partir del siglo XIX, los jesuitas tenían una visión holística sobre las capacidades de los indios. El padre Peramás describe,

“...la habilidad de estos indios es grande trabajan mil curiosidades en madera y hueso, imitan excelentemente las pinturas y bordados (...) el indio guaraní es capaz de todo (...) hemos de reconocer que sin presión mayor, con el ejemplo y oportunas exhortaciones obtuvieron los misioneros que los indios trabajaran en una u otra labor, y eso desde los doce años hasta los cincuenta y desde la primera hora del día hasta la última (...) Pero jamás consiguieron que el ritmo de ese trabajar tuviera la celeridad del europeo, pues son grandes conversadores entre sí y grandes materos” (Furlong, 2018:479).

Con excepción de los que tenían vocación definida, todos los demás debían tener una profesión de las indicadas, elegida por ellos mismos según sus inclinaciones y que no se podía cambiar caprichosamente. Los jesuitas se empeñaron en traer maestros expertos en los más variados oficios y gracias a las singularísimas habilidades de los indígenas llegaron a formar excelentes discípulos e indignes maestros lo que permitió un desarrollo social sorprendente. Parte de ese desarrollo fue la preservación del idioma guaraní. Este idioma fue aprendido por los curas para comunicarse con ellos. Para diversos autores, el idioma, en tanto valor central de una cultura es impuesto por el dominador. Aprender y comunicarse en guaraní da una pauta de la característica democrática del diálogo entre estas dos culturas. La imprenta montada en Misiones (la primera de Argentina) imprimió diversas obras en ese idioma a pesar de que desde fines del siglo XVI el reino de España obligó a enseñar el castellano.

La intervención jesuítica nos permite una serie de aprendizajes. Durante mucho tiempo, el pensamiento social dominante ocultó y tergiversó esta experiencia en gran medida porque contradijo todo lo que se intentó crear después. Los jesuitas demostraron que el desarrollo social y cultural podía lograrse sin el servilismo de la encomienda ni la esclavitud. Éstas fueron las razones más importantes para que se los prohíba y se los destierre. La intervención de los jesuitas dejó huellas profundas en los espíritus de españoles, criollos e indígenas. Los jesuitas asentaron en las mentes de los criollos rioplatenses las ideas más democráticas de que entonces se podía tener noticia. La doctrina sobre el contrato social entre los mandatarios y el pueblo puso en manos de los patriotas, la llave de oro con que abrir las puertas de la libertad.

## Conclusiones

En el campo de estudio sobre intervención social, la experiencia de hermandades, cofradías y misiones fueron enmarcadas y clasificadas como “experiencias religiosas de caridad”, categorización que redundó en cierta desjerarquización y difundido desinterés para indagar en sus aspectos transformadores en términos de integración social y por ende en su capacidad de resolución de la cuestión social.

Existe una clara identidad en torno a la sociabilidad de tipo comunitario presente tanto en los pueblos del Abya Yala como en las formas asociativas impulsadas por la iglesia católica. Esta adecuación puede ser el elemento decisivo en la apropiación de lo nuevo (su identidad parcial con lo viejo pero que le brinda raíz) por parte de los originarios, su perdurabilidad en el tiempo y por lo tanto del éxito de la intervención social (Quijano, 2008).

Muchas intervenciones típicas de la actualidad que nos presentan como diseños originales de la política social se encuentran ya presentes entre estas prácticas históricamente silenciadas cuya existencia data de varios siglos. Intervenciones actuales en la economía o el hábitat popular, pueden deber su éxito a la presencia de las mismas en el acervo popular forjado durante siglos (Argumedo, 1993). Determinadas prácticas sociales pueden lograr factibilidad en la medida en que resultan figuras conocidas por los colectivos, en tanto están presente como inconsciente colectivo en la cultura, aunque sea bajo otras formas. En la acción colectiva, el repertorio modular es una recreación de una práctica social generada en un contexto histórico anterior, que es necesario recrear en el nuevo contexto revistiendo nuevas formas. Esta similitud posibilita incorporar el nuevo elemento dado que ya existe el registro de otros elementos semejantes que lo tornan conocido por todos (Tarrow, 1918).

La reducción como política puede ser considerada como la primera intervención social masiva de erradicación de villas o barrios populares. La práctica del desarraigo como fragilización subjetiva y deculturación ha sido una fuente de conocimiento social privilegiado que las élites latinoamericanas heredaron de los españoles. Estas prácticas se vienen experimentando desde hace más de cinco siglos desde la lucha contra el Al-Ándalus con la creación de España como el primer estado-nación (Grosfoguel, 2013b) (Federici, 2004).

No hubo diferencias espaciales sustanciales entre la intervención urbana de las reducciones y la de las misiones dado que ambas abrevaban en las modernas leyes de indias. La diferencia la hizo la intervención social en tanto apropiación y significación del nuevo espacio. En las reducciones, no hubo apropiación de ese espacio y el nuevo paisaje significó castigo, violencia y pérdida. En las misiones, el espacio fue apropiado por los guaraníes y significó desarrollo social y

emancipación. Los territorios contruidos, en tanto relación entre el sistema de acción y los sistemas materiales son muy distintos en ambos casos. Se contruyen tramas de poder y significaciones sociales, que en algunos casos, llegan a ser diametralmente opuestas.

El empoderamiento colonial del cacique como agente mediador y monopolista de la relación sociedad colonial-reducción de indios brindará bases sociales para el caciquismo en tanto relación clientelar. Visibilizar la raíz colonial de ciertas prácticas subalternizantes muy difundidas como el caciquismo nos permite comprender lo enraizado de algunos aspectos de la cultura política latinoamericana logrando formar parte del sentido común y llegando hasta la actualidad como el modo más espontáneo de la política popular en Latinoamérica (Peón, 1993). Esta perspectiva nos permite situarnos en contextos actuales de resurgimiento del clientelismo teniendo presente que luchamos contra elementos de una cultura política cuyas costumbres se sedimentaron durante siglos.

A diferencia de lo acontecido en la reducción, en las misiones, la intervención intentó achicar las diferencias de poder entre agentes a lo largo del proceso interventivo. La concepción del poder popular que imprimieron los jesuitas permite comprender la existencia de elementos de raíces profundas en la cultura política popular. A su vez, es posible constatar sus manifestaciones posteriores en las gestas populares emancipatorias. Estos elementos constituyen un acervo que se comporta como elemento trans-histórico en la cultura política con capacidad de reeditarse y reelaborarse en el presente. Comprender que hace quinientos años, contra la corriente principal del pensamiento social que justificaba el genocidio de indios, el esclavismo y el servilismo, la intervención social logró construir una sociabilidad donde la integración fue un logro, la igualdad fue parte del horizonte de transformación y el desarrollo social fue posible genera una perspectiva esperanzadora. Las misiones demostraron que, sobre la base del diálogo democrático entre culturas entablado en el idioma de los “otros” fue posible alcanzar la civilización y construir industria.

Negar la experiencia histórica de los avances sociales de hermandades, cofradías y misiones fue condición necesaria para que el pensamiento social fuera dominado por las teorías deterministas, biologicistas y racistas del siglo XIX que facilitaron el avance del utilitarismo, el economicismo e individualismo pretendido por las oligarquías latinoamericanas, herederas del poder colonial, en su construcción utópica de una sociedad de mercado. Un revisionismo de la historia de la intervención social podría aportar nuevos elementos para enriquecer la identidad mestiza de la nación latinoamericana.

## Referencias bibliográficas

- Álvarez Gelvez, Nicolás Mauricio (2021). Cofradía y resguardo indígena de cákota de velasco: siglo XVIII. Universidad industrial de Santander. Fac Cs. Hum. Escuela de historia. Bucaramanga. Recuperado el 21/12/25 de <https://noesis.uis.edu.co/server/api/core/bitstreams/9a3b06c8-12aa-4906-816d-815afc331638/content>
- Argumedo, Alcira (1993). Los silencios y las voces. Ediciones del pensamiento nacional. Bs.As.
- Carballeda, Alfredo (2002). La Intervención en lo social. Editorial Paidós.
- Carballeda, Alfredo (2008). La cuestión social como cuestión nacional, una mirada genealógica. Revista margen N° 51. CABA. <http://www.margen.org/suscri/margen51/carbal.html>
- De Souza Santos, Boaventura (2014). Justicia entre Saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio. Ed Morata. Recuperado el 20/12/25 de <https://xn--ensearlapatagonia-ixb.com.ar/sitio/wp-content/uploads/De-Sousa-Santos-Boaventura-Justicia-Entre-Saberes-Epistemologias-Del-Sur-Contra-El-Epistemicidio.pdf>
- Federicci, Silvia (2004). Calibán y la bruja. Mujeres. Cuerpo y acumulación originaria. Editorial Traficantes de sueños. CABA.
- Furlong, Guillermo S. J. (2018) Misiones y sus pueblos de guaraníes. Editorial de las Misiones. Posadas.
- García Ayluardo, Clara (2008). Parar escribir una historia del cristianismo en México: las cofradías novohispanas y sus fuentes división de historia. ENAH-Escuela Nacional de Antropología e Historia Universidad en la Ciudad de México Recuperado el 20-12-25 en <https://www.enah.edu.mx/publicaciones/documentos/181.pdf>
- Grosfoguel, Ramón (2013a). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI. Tabula Rasa, núm. 19, julio-diciembre, 2013, pp. 31-58. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá.
- Grosfoguel, Ramón (2013b). Genealogía del racismo. Cartesianismo y la génesis del racismo-sexismo epistemológico. Recuperado el 19-12-25 de <https://www.youtube.com/watch?v=qtQbXkGF6bE>
- Huergo, Jorge (1990). Ficha de cátedra: La Modernidad y Las Prácticas Sociales. <https://es.scribd.com/document/467368373/Huergo-La-Modernidad-y-las-practicas-sociales>
- Jerez-Brenes, V. (2016). Las ordenanzas de una cofradía de sangre: la cofradía de San Nicolás de Tolentino, 1641. Revista Espiga. Vol. XV.

- Jurado, Carolina (2004). Las reducciones toledanas a pueblos de indios: aproximación a un conflicto. El repartimiento de macha (charcas), siglo XVI. OpenEdition Journals. Cahiers de Amériques latines- 47. <https://journals.openedition.org/cal/7814?lang=es>
- Kusch, Rodolfo (2000). América profunda. En Kusch, R. Obras completas. Tomo 2. Ed. Fundación Ross. <https://ifdc6m-juj.infod.edu.ar/aula/archivos/repositorio/500/580/Kusch-Rodolfo-Obras-Completas-Tomo-II.pdf>
- López, Eduardo Daniel (2014). Orígenes de la cuestión social en el Río de la Plata. Revista Margen N° 73. CABA.
- López Martín, Juan (1997). Actas de las Iª Jornadas de Religiosidad Popular: Almería, 1996 / coord. por Valeriano Sánchez Ramos, José Ruiz Fernández, págs. 199-215.
- Mauss, Marcel (1974). Sociología e antropología. EPU – EDUSP.
- Mazzoni, María Laura (2013). Cofradías como zona de contacto. Diócesis de Córdoba, fines del siglo XVIII y principios del XIX” en Lanteri, Ana Laura (comp.) Actores e identidades en la construcción del estado nacional (Argentina, siglo XIX). Teseo.
- Mörner, Magnus (1985). Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata. Hispamérica. Buenos Aires.
- Peón, César; Rosler, Andrés y Avaro, Dante (1993). Estudios de sociología política M. Weber, M. Durkheim y F. Tönnies. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.
- Quijano, Aníbal (2008). Solidaridad y capitalismo colonial/moderno. Revista Otra Economía - Volumen II - N° 2 - 1º semestre/ 2008. [www.riless.org/otraeconomia](http://www.riless.org/otraeconomia)
- Ribeiro, Darcy (1992) Las Américas y la civilización. Casa de las Américas. La Habana.
- Rodríguez Perez, Maria Alicia (2010). La cofradía. Gobierno de Jalisco.
- Tank De Estrada, Dorothy (2004). Los bienes y la organización de las cofradías en los pueblos de indios del México colonial. Debate entre el estado y la iglesia. Ed. El colegio de México. [http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/430/iglesia\\_bienes.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/430/iglesia_bienes.html)
- Tarrow, Sidney G. (2018). El poder en movimiento. Alianza Universidad. Alianza Editorial.

## Notas

### 1

Territorio actualmente ocupado por México y el sur y oeste de Estados Unidos.

2

Territorio que actualmente pertenece a Colombia, Venezuela y Ecuador.

3

Inicialmente comprendió los territorios actuales de Argentina, Uruguay, Chile, Perú y Bolivia. Durante el siglo XVIII se redujo a los territorios actuales a Perú y Bolivia.

4

La mita era un impuesto en la forma de trabajo que debían tributar las comunidades originarias a las autoridades españolas cuyo destino eran las minas, obrajes, haciendas o plantaciones.

5

Guaraní significa guerrero (Furlong, G.,2018).

Información adicional

*redalyc-journal-id: 5258*



**Disponible en:**

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=525886300012>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante  
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la  
academia

Eduardo Daniel López

**Intervenciones sociales en el Estado colonial: cofradías,  
hermandades, resguardos, reducciones y misiones**  
**Social interventions in the colonial state: confraternities,  
brotherhoods, reservations, reductions, and missions**

*Millcayac*

vol. XII, núm. 23, p. 1 - 25, 2026

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

[revistamillcayac@gm.fcp.uncu.edu.ar](mailto:revistamillcayac@gm.fcp.uncu.edu.ar)

**ISSN:** 1668-060X

**ISSN-E:** 2362-616X



**CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE**

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-  
CompartirIgual 4.0 Internacional.**