

**LOS MATRIMONIOS DE SOCONCHO. ENDOGAMIA,
TIERRA Y COMUNIDAD EN TRES PUEBLOS DE INDIOS
DE SANTIAGO DEL ESTERO 1750-1809**

JUDITH FARBERMAN

Resumen

Este trabajo se propone abordar la cuestión de los mecanismos de alianza en tres pueblos de indios de la doctrina de Soconcho, Santiago del Estero. Sirviéndonos de fuentes tales como padrones de tributarios y libros de matrimonios, hemos detectado una estrecha endogamia comunitaria y aún intrafamiliar entre los cónyuges. También las alianzas con familias no pertenecientes a la *casta tributaria* del pueblo parecen responder a opciones comunitarias más que individuales. Nuestra hipótesis principal es que la gran estructuración del campo de la alianza debe leerse en términos de estrategias relacionadas con la preservación de las tierras de comunidad (y de los mismos pueblos de indios de Santiago). No descartamos tampoco que responda a sistemas matrimoniales mucho más antiguos: que tan tarde como a principios del siglo pasado siguiera vigente la prescripción del cónyuge.

Palabras clave: matrimonio - endogamia - indígenas - Santiago del Estero

Abstract

The paper focuses on the alliance's mechanisms in three Indian towns of the Soconcho doctrine in Santiago del Estero province. Using tribute surveys and marriage records as sources, we have detected a pattern of community endogamy and even an "intrafamiliar" one between spouses. Moreover, the alliances with families not belonging to the town's *casta tributaria* seem to respond to community options rather than to individual ones. Our main hypothesis is that the structuration of the alliance system must be taken as strategies related to the preservation of community lands (and of the same Indian towns in Santiago). Nor do we discard the fact that the above mentioned alliances responded to ancient marriage systems, in other words, as late as the beginning of the XIX century the conjugal prohibition was still in effect.

Key words: marriage - endogamy - indigenous - Santiago del Estero province

INTRODUCCIÓN

Este trabajo se propone explorar el comportamiento matrimonial en los pueblos de indios de la doctrina de Soconcho (Santiago del Estero), entre mediados del siglo XVIII y principios del XIX. Forma parte de una investigación más amplia, cuyo eje pasa por la relación entre familia y migraciones en Santiago del Estero, una dupla que a través de los siglos se ha revelado bien consolidada (Forni, Benencia y Neiman 1991, Farberman 1995).

El interés por este problema parte de la evidencia de la perduración de los pueblos de indios santiagueños en general y de los de esta doctrina del río Dulce en particular. En efecto, aún a principios del siglo XIX, estos habían logrado mantener su identidad afirmada en la ascendencia común, en la legitimidad de un sistema de autoridades tradicionales e hispanizadas y en una base territorial propia. Esto constituía toda una excepción en el Noroeste argentino (NOA) donde, por lo general, las “repúblicas de los indios” se habían disuelto velozmente debido a la dispersión de sus habitantes -empujados en muchos casos por la pérdida de sus tierras- y a la acción del mestizaje.

La hipótesis principal que aquí se sostiene es que un sistema muy estructurado de alianzas matrimoniales, que decidía tanto los matrimonios en el interior de la casta tributaria como la elección de los cónyuges externos a ella, contribuyó a la perduración de la estructura de estos pueblos. En otras palabras, postulamos que la trama de los matrimonios era construida por toda la comunidad y que, como en muchas comunidades campesinas, funcionó durante años como un mecanismo eficaz de preservación de las tierras comunes en las mismas manos. Conservar la tierra era sinónimo de preservar la comunidad: de hecho, cuando en 1818 el gobierno revolucionario las vendió en subasta pública, muchas de las antiguas familias de la casta tributaria abandonaron masivamente sus pueblos, desbaratando esta “política matrimonial”¹.

¹ En 1818 se concluye un largo proceso de avance sobre las tierras de los pueblos de indios santiagueños. Es entonces cuando, para costear el fuerte de Abipones, se venden las “sobras” (de menos de una legua en todos los casos) de varios pueblos: Sumamao, Manogasta, Pitambalá, Salavina y Sabagasta (AGP, Asuntos Generales, 1818 y AGN X 5-10-4). De la deserción de los pueblos a causa de la pérdida de las tierras nos ha dejado testimonio el cura de Matará, alarmado porque “con el motivo de la venta de los Pueblos observo que no se quieren sujetar al comprador en arrendam.to cualesquiera que sea y qe tendrian a bien mudarse a otra parte” (AGN X 5-10-4).

Un segundo mecanismo que regulaba el ingreso y el egreso de los miembros de la comunidad era la migración, tema que nos ha ocupado en otros trabajos y que se conecta estrechamente con el que aquí analizamos. Es que la endogamia matrimonial contribuyó a la consolidación de un núcleo estable de familias, que reconocemos a través de sus apellidos característicos en cada uno de los pueblos de indios. Como contrapartida, otros hombres y mujeres abandonaron el pueblo para instalarse en otras tierras. Con frecuencia, la partida coincidía con el momento del matrimonio y en muchos casos era favorecido por este².

Volviendo a los matrimonios, en este trabajo abordaremos dos cuestiones solo en apariencia contradictorias. Por un lado, el del “repliegue” de las familias de la doctrina de Soconcho que, desposándose con parientes más y menos lejanos, trataban en la medida de lo posible de conservar su patrimonio territorial. Por el otro, las uniones con personas “externas” a la comunidad que los amanuenses coloniales anotaron generalmente como “soldados”, “libres” o “cholas”. A nuestro juicio, estas uniones resultarían un claro ejemplo de extensión de las relaciones de alianza y reciprocidad a familias de pueblos rurales vecinos, e incluso del mismo pueblo, pero de diversa condición jurídica o socioétnica.

Si la contradicción es solo aparente es porque, como ya dijimos, creemos que tampoco gran parte de las uniones con “soldados” o “cholas” eran dejadas al azar. El ingreso a los pueblos de indios de solo un puñado de personas externas que portan siempre los mismos apellidos, nos sugiere una compleja trama de pactos entre vecinos, parientes, tal vez entre parcialidades. Nos habla de deudas que podían saldarse en intercambios a corto plazo o bien en devoluciones pasibles de demorarse varias generaciones. En definitiva, si algo se desprende con claridad de nuestras fuentes es que no nos encontramos frente a un mercado matrimonial libre y que quizás tampoco la soltería femenina, muy frecuente en Santiago y en sus pueblos de indios, fuera una mera consecuencia del desequilibrio entre los sexos, propio de una tierra de emigración como la que nos ocupa. Una lógica, que todavía estamos lejos de desentrañar y que quizá tuviera raíces antiquísimas, orientaba fuertemente la selección del cónyuge, dentro o fuera de la estructura del pueblo de indios³.

² La presunción se basa en que entre las familias registradas como ausentes predominan las parejas sin hijos. En algunos casos, se nos aclara además que el tributario vive en casa de su esposa.

³ La problemática de la alianza es un clásico de la Antropología (una síntesis excelente en Fox 1985). Sin embargo, valiéndose de modelos antropológicos, autores como Delille (1976) y Merzario (1991) han estudiado esta misma cuestión en sociedades preindustriales europeas. Citamos a estos autores, que se ocuparon del problema del matrimonio en el sur y el norte de Italia respectivamente, porque nos han servido de inspiración y modelo para este trabajo. Finalmente, acercándonos ahora a la sociedad colonial, debemos recordar que, en rigor, tampoco las uniones entre españoles eran azarosas. Robert Mc Caa (1991) ha acuñado el concepto de “feria nupcial” (en lugar de mercado matrimonial) que remite precisamente a los fuertes condicionamientos que regían las alianzas conyugales en el mundo colonial novohispano.

LAS FUENTES

Como ya dijimos, nuestro análisis ha de concentrarse en la doctrina de Soconcho que a fines del siglo XVIII incluía cuatro pueblos de indios -Soconcho, Umamaq, Sabagasta y Pasao- además de otros parajes rurales situados en el área irrigada por el río Dulce⁴. Nuestras fuentes principales son dos revisitas de tributarios realizadas en 1786 y 1807⁵, que hemos confrontado eventualmente con una serie de padrones más rudimentaria de 1749⁶. Las revisitas registran a los “originarios y forasteros con tierras” de cada pueblo y nos aportan el apellido y nombre de todos los tributarios y de sus familias (esposa/o, hijos), el estado civil, los vínculos de parentesco que unían a los miembros que, según entendemos, compartían el agregado doméstico y, con cierta frecuencia, también los que relacionaban a distintos jefes de familia entre sí. Un dato que nos resultará de particular utilidad es, en el caso de los hombres y mujeres viudas, la anotación de los datos anagráficos del cónyuge fallecido. Figuran también las edades de los varones originarios y de las mujeres solteras; por el contrario no contamos con el dato de la edad de las mujeres casadas y viudas y de los varones forasteros, por lo general designados como “soldados”⁷ o más raramente como “libres” en las revisitas⁸.

⁴ Tomamos como unidad la doctrina de Soconcho porque nos ofrece la posibilidad de controlar los datos de los padrones de tributarios con los de los libros de matrimonios de naturales, sólo conservados para esta cabecera.

⁵ AGN XIII 17-2-1 y Documentos Diversos, legajo 33 respectivamente.

⁶ AGP, Asuntos Generales, 131, 135, 143 y 146 [1749]. Lamentablemente estos padrones resultan poco confiables y suelen omitir los datos relativos a las mujeres.

⁷ En Santiago del Estero “soldado” es prácticamente sinónimo de “indio libre” al punto que bastaba con acreditar la pertenencia a un regimiento para demostrar la libertad de tributar. Los libros de matrimonios registran esta coincidencia: en ellos los “soldados” y “libres” de las revisitas aparecen identificados bajo el rótulo “indio libre”. Un segundo sentido de “soldado” podría remitir al “transeúnte”, tal como refiere James Lockhart para el siglo XVI peruano (1982: 178). Es el mismo significado que encuentra Raquel Gil Montero para la jurisdicción de Jujuy en la segunda mitad del siglo XIX: una población flotante, militarizada por necesidad y no como profesión (1995: 71). No descartamos que en Santiago del Estero también tenga tal connotación que, además, hacía de los soldados sujetos perturbadores y amenazantes a los ojos de las autoridades coloniales. Por ejemplo, en las *Actas Capitulares* leemos que la tarea de recaudación de tributos emprendida por el alcalde había “experimentado [...] muchos obstáculos y desordenes indispensables para la buena y pronta administración de justicia aquellos acusados por *el abuso o mala inteligencia de los Gefes milicianos o por la malicia y falta de subordinacion de los que generalmente se llaman soldados*”. (*Actas* 1941: 616, cursiva nuestra).

⁸ Nada mejor que transcribir uno de los asientos para ilustrar el modo en que los amanuenses recogieron los datos. En la visita al pueblo de Soconcho se lee en la columna central “María Juana, hija del antecedente [José Rudecindo Cachiso] casada con Nicolas Rodriguez soldado, tiene por hija a Manuela de 2 años”. En las columnas resumen, dispuestas a los costados del padrón, estas perso-

La información provista por el libro de matrimonios de naturales de la parroquia de Soconcho — luego A tam isqui — entre 1783 y 1814⁹ completa y enriquece la de los padrones, a la vez que nos permite vislumbrar el mundo multiforme que había crecido en los confines de los pueblos de indios y que concluiría por asimilarlos totalmente. Sobre estas tres fuentes, hemos construido dos bases de datos. La primera incluye a todas las parejas registradas como casadas en los padrones. La segunda abarca un grupo más restringido de parejas, cuyos miembros pertenecen a las familias originarias más representativas de cada pueblo¹⁰. En esta segunda base se incluyen también los matrimonios (que involucran a miembros de estas familias) posteriores a 1807 que figuran en los registros parroquiales. Por fin, nos hemos valido de fuentes cualitativas de distinto tipo: ordenanzas, correspondencia de funcionarios, procesos criminales, pleitos por tierras, etc. Sin embargo, debemos reconocer que sobre los matrimonios en particular casi no hemos encontrado rastros en las fuentes cualitativas del siglo XVIII.

Esta breve descripción de las fuentes nos obliga a delimitar con mayor precisión el universo con el que estamos trabajando y a problematizar algunos de los conceptos que estamos utilizando. No se trata de una tarea fácil porque los padrones no reflejan ni una entidad territorial (no todos los tributarios registrados vivían dentro del pueblo y parte de los habitantes no tributarios o “agregados” no se encuentran registrados), ni una realidad socioétnica (ya que los forasteros o “soldados” casados con las “indias de encomienda” no siempre eran percibidos como indios). En otras palabras, los “pueblos” de los padrones constituyen conjuntos “recortados” por el amanuense de un universo más amplio. Debemos por eso comenzar replanteando qué era concretamente un pueblo de indios en la región y en la época que nos ocupa.

EL PUEBLO DE INDIOS

¿En qué consistía un “pueblo de indios” en Santiago y a mediados del XVIII? La pregunta no es ociosa por varias razones. En primer lugar, porque si bien las ordenanzas de Alfaro (1611-1612) procuraron instalar en el Tucumán colonial un sistema de reduc-

nas han sido registradas de esta suerte: María Juana, casada; Manuela, niña. En cuanto a Nicolás Rodríguez, directamente no es apuntado en las columnas resumen (que clasifican a los empadronados en “tributario”, “ausente”, “próximo”, “niño” y “reservado”). Nicolás Rodríguez era un forastero y por no tributar no figuraba en los resúmenes ni se apuntaban los datos de la edad.

⁹ Los registros parroquiales han sido microfilmados por la Universidad de Utah y se encuentran en los Centros de Historia Familiar de la Iglesia de Jesucristo del Séptimo Día bajo los números 1082835 y 1082836.

¹⁰ Corresponde aclarar qué entendemos por “más representativas”. Las seleccionamos en función de la reiteración de los apellidos en los padrones. Un puñado de apellidos permite “reconocer” de inmediato cada pueblo de indios. Cfr. Matrices 1 y 2.

ción indígena y de tributación análogo al toledano, los resultados fueron dispares en el interior de la gobernación y, en cualquier caso, diversos al sistema de los Andes centrales (Lorandi 1988, Palomeque 1999)¹¹. En segundo lugar, porque no hay una correspondencia exacta entre la población que registran los padrones y la que residía efectivamente en cada pueblo. Así como fueron registradas como ausentes familias enteras que habían abandonado la reducción hacía muchos años, no se anotaron a los “agregados” al pueblo de indios que, sin pertenecer a la casta tributaria, ocupaban tierras de la comunidad¹². En tercer lugar, porque la denominación “pueblo de indios” era a fines del período colonial por lo menos equívoca en casi todas partes. En efecto, los viejos asentamientos habían sido excedidos por una población multiétnica¹³ en la que solían dominar las llamadas “castas”. Aunque Soconcho era una excepción en este sentido -los “indios” prevalecían ampliamente sobre los blancos, los negros y las castas- los hombres y mujeres “libres” de la doctrina prácticamente triplicaban a los tributarios.

Volvamos entonces a la definición del “pueblo de indios” que podemos extraer de los padrones. En pocas palabras, estamos hablando de una entidad que reunía a una *comunidad indígena encomendada* (en un particular o en la Corona)¹⁴, de un asentamiento dotado de *tierras comunitarias* y de un grupo de personas que por compartir una ascendencia común *estaba sujeto al pago de tributo*. Hemos de tomar en cuenta estos tres elementos para explicar el concepto y contextualizarlo en nuestra región.

Comunidad en encomienda

Ante todo, encontramos la comunidad indígena entendida en términos políticos, vale decir como un conjunto de familias emparentadas entre sí y lideradas por uno o más caciques. Por extraño que parezca, aún a fines del período colonial seguía siendo válido lo

¹¹ Especialmente por lo que toca a la organización del tributo y a la prohibición del servicio personal. La resistencia de los encomenderos volvió relativamente ineficaces las ordenanzas de Alfaro y sometió a las poblaciones indígenas a una despiadada explotación.

¹² Aún más, no se anotan en la columna de los ausentes a aquellas familias que vivían en parajes cercanos pero fuera del pueblo.

¹³ Un padrón de 1778 nos proporciona alguna orientación al respecto. La población de Santiago del Estero alcanzaba los 15.456 y sólo un 11 % vivía en la ciudad y sus alrededores. Entre los pobladores rurales, poco más del 32 % era considerado “indio”, siendo mayoritarias las “castas” (49,6 %). El curato de Soconcho, sin embargo, no reproducía este perfil general. Allí fueron registrados 2.428 habitantes (el 16 % del total de la población santiagueña), de los cuales el 94,6 % fueron “encasillados” entre los indios. De este modo, casi la mitad de la población considerada india estaba concentrada en la doctrina.

¹⁴ Entre 1786 y 1807 buena parte de las encomiendas privadas fueron puestas “en cabeza de la corona” por la caducidad de derechos sobre las viejas y la tendencia a no crear otras nuevas.

que dijera Jerónimo Cabrera en 1571 refiriéndose a Córdoba: “cada pueblo destes no es mas que una parcialidad o parentela”¹⁵. La cita, no obstante, no elimina lo problemático del concepto que tenemos entre manos. Para desbrozar el camino, aceptaremos provisoriamente la definición que propone Tristan Platt (1991: 11)

Al momento de la independencia cerca de tres cuartos de los indígenas andinos de Bolivia conformaban un gran número de diferentes grupos étnicos, altamente variados en su escala y estructura, pero todos reducibles en el discurso criollo al concepto más manejable de comunidades. Un rasgo característico de estos grupos era la naturaleza colectiva de su tenencia de la tierra: el usufructo individual estaba sujeto al consenso social y las autoridades andinas dentro del grupo étnico vigilaban la distribución de los recursos y la resolución de los conflictos.

¿Eran los pueblos de Pasao, Soconcho, Umamaq y Sabagasta comunidades siguiendo estos criterios? Nuestra fragmentaria evidencia nos sugeriría que sí, aunque sigamos en el terreno de las conjeturas. La relevancia de las actividades económicas colectivas como la recolección y el almacenamiento de la algarroba, el mantenimiento del sistema de autoridades tradicionales, la venta, arrendamiento y compra de tierras para uso común por parte de los caciques, así lo indicarían. La hipótesis de la existencia de una “política del matrimonio” también apoyaría esta idea.

Pero Santiago del Estero no era la actual Bolivia sino que formaba parte de una región extremadamente periférica del imperio hispano. En el Tucumán el proceso colonial estuvo signado por una duradera injerencia de los intereses privados, no disputados seriamente por el Estado. Las fusiones de pueblos considerados demasiado pequeños, el avance sobre la territorialidad indígena, la pérdida de poder de los caciques en beneficio de la autoridad de los alcaldes indígenas fueron en muchos casos el fruto de la intromisión de encomenderos, curas o doctrineros en la vida interna de las comunidades¹⁶. Una rápida comparación entre los escasos padrones tempranos que se conservan y los tardíos evidencia una dramática disminución del número de tributarios y de pueblos en encomienda pero también del de caciques y mandones¹⁷. Lo que resulta significativo, es que la supre-

¹⁵ “Relación anónima acerca de los pueblos que descubrió e iba a poblar don Jerónimo Luis de Cabrera, gobernador de los juríes en el Tucumán” [1571], Biblioteca Nacional, Colección Gaspar García Viñas, N. 1573, p.2.

¹⁶ La fusión de pueblos estaba dispuesta en la ordenanza 113 de Alfaro. No obstante, también existieron casos de fusiones debidas a alianzas entre caciques de distintos pueblos. Contamos con un par de ejemplos que así lo sugieren, como el que signó la unión entre las gentes de Chalugasta y las de Sabagasta, que pasaron a compartir unas tierras y a vender y arrendar otras (AGP, Tribunales 7, 530, 1707).

¹⁷ Por ejemplo, según un padrón de los pueblos del río Salado de 1607 había 2,7 caciques cada 100 indios y en 1673, considerando todos los pueblos de encomienda santiagueños, la relación era

sión de los cacicazgos y de las parcialidades a su cargo no guarda relación con la declinación de la población indígena bajo el régimen de encomienda. Esta es solamente una señal de las muchas modificaciones que se produjeron en la estructura política de las comunidades y que deben haber tenido consecuencias en su organización¹⁸.

Por último, como ya dijimos, al núcleo de familias "originarias" se sumaban otras personas de distintas condiciones étnicas y jurídicas que ingresaban al pueblo de indios gracias al matrimonio. Esta incorporación suponía dos cosas: por un lado, el derecho al usufructo de las tierras de comunidad que les transfería el cónyuge; por el otro, la transmisión de la condición de "tributarios" a los hijos. Estos cónyuges "externos" son aquéllos que los padrones de los siglos XVIII y XIX denominan genéricamente "forasteros" y que no pocas veces ocupaban desde antes tierras de los pueblos de indios en calidad de "agregados" ¿Formaban estas personas parte efectiva de la comunidad? ¿Intervenían en las decisiones colectivas? Lo apretado de la trama de los matrimonios de Soconcho quizá nos sugiera que sí. Pero la evidencia es todavía demasiado tenue para asegurarlo¹⁹.

Base territorial

Los pueblos de indios fueron creados para "fijar" a las comunidades indígenas y proteger su reproducción, segregándolos de la sociedad española. Para ello, era menester garantizarles tierras inalienables cuya extensión, al depender exclusivamente de la entidad demográfica de cada pueblo, cercenaba la antigua y dispersa territorialidad indígena. Las ordenanzas de Abreu y sobre todo las de Alfaro, remedaron este modelo en el Tucumán y encargaron a los encomenderos que velaran para que sus indios sembraran, además de sus parcelas familiares, chacras de comunidad para proveer a las necesidades de viudas y huérfanos.

de 1,5 (González Rodríguez 1984: 21 y 199 respectivamente). En contraste, los padrones de 1786 apenas registran catorce caciques y diez mandones para 3051 miembros de la casta tributaria y los de 1807 un cacique y diez mandones sobre más de 30000 personas de la casta tributaria.

¹⁸ Sin embargo, cuanto acabamos de expresar nos plantea un nuevo interrogante ¿Y si la supresión de una parcialidad era apenas un hecho "administrativo"? El caso que vamos a analizar tendería a demostrar que las antiguas parcialidades cumplían todavía alguna función, por lo menos en lo que toca a la "política del matrimonio".

¹⁹ "La clase de forasteros tributarios ya se ve por las matrículas formadas nuevamente es corta y es de entender que se deniegan el darse a conocer por tales tributarios de otras partes y a esta clase se les ha cobrado en igual modo que a los originarios porque conforme ya va explicado se hallan casados con aquellas mujeres que tienen tierras" (AGN XIII 17-2-1, f. 178). El texto pertenece al gobernador intendente de Salta del Tucumán y se refiere a la intendencia en general. Sin embargo, como ya hemos dicho, en Santiago del Estero los forasteros no son anotados con todos sus datos por lo que, suponemos, aunque usufructuaban las tierras de sus mujeres, no pagaban tributo.

¿Cuánta tierra le correspondía a cada pueblo? Las ordenanzas son sumamente vagas al respecto pero establecían dos puntos que son de interés aquí. El primero era que las tierras de indios debían estar separadas de las de españoles por una prudencial distancia de no menos de media legua para las chacras ya existentes y de una legua para las que se formaran en adelante. Esa distancia se ampliaba a tres leguas para las estancias de ganado mayor. El segundo punto está contenido en las ordenanzas 97 y 99 que disponían la labranza de las sementeras comunitarias y el reparto de la cosecha por mitades y autorizaban a sembrar a “los yndios particulares para uno para si y su familia” una “quan grande chacara quisiere”, utilizando los bueyes de sus amos si carecían de ellos. Entendemos que las ordenanzas suponían que las dimensiones de las tierras debían ajustarse al tamaño de la población que se sustentaba con ellas.

En la práctica, casi dos siglos después de las ordenanzas, la “legua y media de fondo”, vale decir equivalente a la “suerte de estancia”, fue la que se utilizó como referencia cuando los pueblos de indios pasaron al dominio privado²⁰. En cuanto al tamaño de las parcelas familiares y comunitarias, tenemos que esperar a un reglamento de 1785 para obtener mayores precisiones: a cada tributario le correspondía una parcela de menos de una hectárea y media y a los reservados y viudos apenas la cuarta parte²¹.

No sabemos si esta división en parcelas familiares y las dimensiones mencionadas se respetaron en la realidad. Por lo pronto, las tierras de regadío eran tan móviles como el curso del río y la agricultura no era una actividad regular²². Pero lo cierto es que a lo largo del río Dulce la presión sobre la tierra de regadío era intensa y el mero hecho de que los tributarios de los pueblos de indios contaran con la seguridad de ese recurso a cambio de una tasa, que parecen haber evadido con cierta frecuencia²³, era una ventaja no desdeñable

²⁰ Por ejemplo, en 1836 un tal Jorge González adquirió un terreno fiscal en el distrito de Soconcho “en la inteligencia que dha estancia tenia 3 leguas de fondo”. Sin embargo, “ha resultado por la superior oposición del gobierno tener la dha estancia solo legua y media de fondo por haber pertenecido a pueblo de indios”. La “legua y media de fondo”, común a las “suertes de estancia” aparece en este como en otros casos la “medida estandard” de las tierras de indios (AGP, tierras, 2-73).

²¹ Le correspondían “quatro [topos] a cada tributario y uno los reservados y otro a los viudos, compuesto cada uno de noventa y seis varas de longitud y quarenta y ocho de latitud” (Instrucciones del Visitador General Escobedo, AGN XIII 17-2-1 [1785]).

²² La movilidad de las tierras fértiles en Santiago del Estero estaba prevista en las ordenanzas de Alfaro. “Por quanto con estos pueblos del río Dulce y Salado [...] no puede ser esto tan precisso porque la fertilidad de ha tierra procede de los grandes baños que hacen los rios declaro que en cuanto a lo sussodho quando el rrio no pudiere bañar las dhas tierras se pueda hacer la mudanca con que sea cerca de los pueblos que ahora tienen” (AGN IX 23-9-6).

²³ Las quejas por evasión del tributo aparecen con mucha frecuencia en nuestras fuentes. Un ejemplo de 1803 extraído de las *Actas Capitulares* reza que “habiendo corrido la maior parte de esta dilatada Jurisdiccion en los dos meses Junio y Julio e inmediatos con el motibo de recaudar los Reales Tributos que son tan grabosos al exercicio de su cargo por la total falta de eficacia y respon-

en relación con otros campesinos de la región que sólo accedían a ella en condiciones de dependencia, como arrendatarios o agregados (Palomeque 1992; Farberman 1996). Es más, los pueblos de indios al igual que los propietarios individuales, también albergaban sus agregados y arrendatarios que pagaban un canon al cacique²⁴

Tributo

El tercer elemento que unía a las personas registradas en los padrones era el hecho de pertenecer a la “casta tributaria”. El tributo era la tasa que la población masculina de entre 18 y 50 años debía pagar al Rey o, por cesión real, a un feudatario. Aunque las disposiciones reales procuraron cobrarle tributo también a los forasteros, en Santiago del Estero estos no parecen haberlo pagado jamás. Cuando se los empadrona, por lo general bajo el rótulo de “soldados”, se omite el dato de la edad y no son encolumnados entre los tributarios²⁵.

Aunque la tasa era impuesta a los varones, las mujeres casadas con forasteros transferían esa condición fiscal a sus hijos. Para actualizar y controlar el pago del tributo, encomenderos y autoridades coloniales elaboraban periódicamente padrones que *no eran levantados visitando cada pueblo* sino actualizando los registros anteriores, ayudándose con los libros parroquiales y con informaciones proporcionadas por los caciques, los alcaldes indígenas, los vecinos del lugar o el cura. Por eso, repetimos, esta fuente “recorta” una porción muy restringida de los habitantes de los pueblos: aquella constituida por los tributarios, sus hijos y esposas, mientras que no resultan registradas las familias que vivían “agregadas” al pueblo y que no contribuían con el tributo. Designaremos a este conjunto tal como lo hicieron los amanuenses como “casta tributaria” e intentaremos demostrar que la identidad de este grupo iba más allá de la clasificación fiscal.

Ahora bien, ¿cuál era el peso cuantitativo de la casta tributaria en el conjunto de la población del curato de Soconcho? No podemos responder con exactitud a la pregunta

sabilidad de los casiques y mandones de los Indios que lo adeudan” (*Actas* 1941: 616). Recordamos además que los tributarios situados en los pueblos sobre la frontera chaqueña estaban eximidos del pago de la tasa.

²⁴ AGP 16, 1322 [1806]. Un soldado, Pedro Salbatierra, expresó esta condición con claridad frente a las autoridades judiciales. Dijo ser originario “del pueblo de Guañagasta pero que es natural del de Sabagasta [...] es indio pero que ha conocido por soldado y *en esta clase ha pagado arrendamiento al curaca del referido pueblo*” [cursiva nuestra]. Volvemos a tener noticias de los “agregados” del pueblo de indios en 1812, cuando el gobierno provincial acordó el arrendamiento de los mismos “con la precisa condision de que el arrendatario jamas pueda grabar a ningun Indio ni menos pueda impedirle la labranza de las tierras y que solo dho arrendatario grabará o pondrá pechos a haquellas personas que son agregados” (*Actas* 1941: 379).

²⁵ No ocurre de este modo, por ejemplo, en la jurisdicción de Jujuy, donde se los suma a los tributarios (Raquel Gil Montero, comunicación personal).

pero sí dar una idea aproximada. El conocido censo de 1778 (Larrouy 1927: LVI) registró 2428 habitantes para la totalidad del curato, de los cuales nada menos que el 94,6 % era considerado “indio”. De hecho, casi la mitad de la población “india” de nuestra jurisdicción residía en el curato de Soconcho, desde mucho tiempo atrás reputado como “el más pingüe” de Santiago²⁶. Podemos calcular, extrapolando los datos de los padrones de 1786 que, *grosso modo* un tercio de esta población pertenecía todavía a la “casta tributaria” adscripta a los pueblos de indios. Los dos tercios restantes, compuestos como ya dijimos sobre todo por “indios libres” pero también por pardos y negros, se albergarían en otros parajes rurales y también en los entornos del pueblo pero en calidad de agregados o arrendatarios²⁷. Resulta, por lo tanto, imposible estimar el peso cuantitativo de los “agregados” de los pueblos de indios pero conjeturamos que dadas las dificultades que presentaba el acceso a las tierras regadas del río Dulce, la difusión de estas formas relativamente informales de ocupación y la urgencia del gobierno revolucionario por cobrar los arriendos, no debía ser desdeñable²⁸.

CASADOS Y SOLTEROS

A mediados del siglo XVIII los conflictos con las etnias chaqueñas recrudecieron en la frontera del río Salado, al punto que los tributarios de los pueblos de esa zona fueron eximidos de sus tasas a cambio de servicios militares. La guerra de frontera se sumaba a una larga lista de factores de expulsión, entre los cuales los determinantes geográficos tenían un peso considerable. Al mismo tiempo, una frontera mucho más promisoría se abría hacia el sur: basta recordar el veloz proceso de ocupación del espacio que presencia la campaña porteña desde fines del siglo XVIII para encontrar la otra cara de la moneda (Garavaglia y Moreno 1992, Moreno y Mateo 1997, Días 1998). Buenos Aires era en esos años un potente imán y no pocos jornaleros solteros y familias enteras de Santiago del Estero se reinstalaron en la ciudad y en su campaña.

Estos migrantes, aún los considerados irrecuperables, fueron registrados en los padrones como “ausentes”. Entre ellos, como era previsible, predominaban los varones en edad activa y esa tendencia no haría más que acentuarse: en 1786 la relación de masculinidad *general* en la doctrina era de 85,3 varones cada 100 mujeres²⁹ y en 1807 se pasa a

²⁶ Según las palabras del visitador del Obispado de Tucumán 1645 (AGP, Trib. 7, 530).

²⁷ O bien, como lo sugieren algunos pleitos de la comunidad contra los “soldados”, ocupaban abusivamente las tierras.

²⁸ Leemos en las *Actas del Cabildo* de 1813: “fue de nra. Primera atención tratar de cobrar a los agregados de los pueblos que fueron de los Indios tributarios para cuyo efecto comisionar a los Alc. des. de la Herm. d de cada curato para que recauden” (*Actas* 1951: 419). En 1816 se esperaban recaudar 220 pesos anuales en concepto de arrendamientos pagados por estos agregados.

²⁹ Los cálculos se hicieron sobre la población *presente*. En rigor, dos elementos lo distorsionan: 1) entre los ausentes hay migrantes estacionales y 2) se trata de un cálculo general porque al carecer

tan solo el 70,1. El hombre escasea y la mujer abunda: este dato de base de la estructura demográfica de las regiones de emigración como Santiago del Estero parece intensificarse en el arco de tiempo -por cierto demasiado breve- que consideramos y nos hace esperar cambios en el campo de los comportamientos matrimoniales. Preveíamos tres, que efectivamente constatamos: el aumento de la soltería femenina, el incremento de los matrimonios con forasteros y, finalmente, la reducción de las segundas nupcias en el caso de las mujeres viudas. Sin embargo, ninguno de los tres incrementos mencionados es drástico y en cualquier caso -estamos hablando de una tendencia de muy corto plazo- nos invitan a considerarlos con extrema cautela³⁰.

Vayamos a la primera cuestión. Ya hemos estudiado en otra parte que en toda la campaña de Santiago del Estero una porción importante de las mujeres estaba destinada a no casarse jamás. Este es un hecho que no puede explicarse exclusivamente sobre la base de razones de orden puramente demográfico y que, en realidad, tampoco tenía una incidencia directa sobre la fecundidad. Aunque no se casaran, casi todas las mujeres adultas tenían hijos, señal de que la soltería acompañada de maternidad no significaba estigma alguno en esta sociedad rural y que la decisión de casarse o no pasaba por una cuestión cultural. Por ejemplo, volviendo a los padrones, en 1786 el 29 % de las mujeres con hijos empadronadas eran solteras y en 1807, el porcentaje de solteras dentro del universo de las mujeres con hijos se eleva al 33 %.

Para abordar el segundo problema es necesario volver por un momento a los criterios de formación de padrones de los amanuenses. Para nuestra fortuna, ellos diferenciaron claramente a los originarios de los forasteros, tanto en el caso de los varones como en el de las mujeres, y nos permiten distinguir tres grupos:

a) Ambos cónyuges son originarios. En este caso, teniendo en cuenta la pequeñez de los pueblos y el hecho de que esas uniones reunían por lo general a cónyuges del mismo pueblo, los matrimonios entre parientes eran casi inevitables estadísticamente. El porcentaje de estas uniones es realmente alto: según la entidad demográfica del pueblo oscilaba entre el 30 y el 50 %.

b) Solamente el marido es originario. Aquí es necesario discernir dos sub-grupos. Por un lado, las revisitas registran como ausentes a muchos migrantes que se habían casado en el lugar de destino y que podemos considerar definitivos. Esto significa que sus

del dato de la edad para las mujeres casadas y viudas no podemos evaluar la relación de masculinidad por cohorte. Si calculamos sobre la base la población presente más los migrantes presuntamente estacionales (aquellos ausentes de los que no se especifica la imposibilidad del retorno o que han dejado a su familia en el pueblo), la respectiva relación de masculinidad es de 108,8 y 90,8. Debemos reconocer que la primer cifra nos parece inesperadamente alta y que probablemente se deba al subregistro de la población infantil femenina.

³⁰ Sabemos que es temerario evaluar cambios en los comportamientos matrimoniales a tan corto plazo y con fuentes más bien precarias, como lo son nuestros padrones y libros parroquiales. No obstante, los resultados son coherentes y los consideramos aceptables como hipótesis de trabajo.

mujeres no habían ni siquiera pisado el pueblo y que el amanuense había entrado en conocimiento del matrimonio gracias a sus informantes: quizá el tributario se había casado en alguna de las etapas de su itinerario migratorio y no había regresado a su hogar³¹. En el segundo sub-grupo incluimos a los hombres que habían desposado mujeres que, aunque pertenecían al mismo pueblo o a la misma parroquia, gozaban de una condición étnica o jurídica distinta de la de india de encomienda: eran, en palabras del amanuense, “libres” o “cholas”.

c) Solamente la esposa es originaria. Aquí nos encontramos con los maridos forasteros, generalmente designados como “soldados” y que los registros parroquiales suelen catalogar como “indios libres” (de tributar). Agreguemos que el número de los maridos forasteros era en todos los pueblos muy inferior al de las “esposas forasteras”. Esto puede parecer paradójico pensando en la relativamente abundante oferta de mujeres. Pero era la mujer la que debía seguir al marido y no a la inversa; tal vez la desproporción entre hombres y mujeres “externas” expresa el cumplimiento de este mandato³².

En cualquier caso, y más allá de la relativa precariedad de nuestras fuentes, queda claro que aquí están actuando pautas culturales que no tienen que ver estrictamente con un paisaje demográfico poblado de demasiadas mujeres. Retomando la división tripartita de los amanuenses, hemos clasificado a las parejas en tres generaciones distintas que construimos sobre los datos de edad de los varones, ya que no contamos con los de las mujeres³³. En adelante, llamaremos primera generación a las parejas cuyos hombres tenían más de 40 años en 1786, segunda generación a aquellas cuyos hombres contaban con menos de 40 años en 1786 y entre 40 y 50 años en 1807, y tercera generación a los hombres casados menores de 40 años que, naturalmente, aparecen sólo en el padrón de 1807. A *grosso modo*, las parejas de la primera generación se habrían casado antes de 1770, las de

³¹ Digamos a este propósito que en 1786 el amanuense registró veintisiete parejas ausentes y otras veinte se agregaron en 1807. La mujer era “forastera” en veintiocho casos, en diez casos lo era el hombre y sólo en siete casos ambos cónyuges pertenecían al pueblo.

³² La afirmación suena obvia, pero no lo es tanto en realidad. La investigación arqueológica sugiere como hipótesis la existencia de patrones de residencia matrilocales que probablemente hayan cambiado durante el régimen hispano (Lorandi y Lovera 1972:190). Así, las ordenanzas de Alfaro disponían que “la yndia cassada de cualquier pueblo que sea de Ir y baia a vivir en el pueblo de su marido [...] y assi las mugeres casadas an de estar en el pueblo de sus maridos sin escusa alguna aunque digan que el marido está huido mucho tiempo a y que no se sabe nada de el” (AGN IX .23-9-6). Es cierto que las ordenanzas estaban regulando la circulación de las mujeres de encomienda pero no podemos descartar que la costumbre se haya extendido después a las libres.

³³ Mas, ¿a qué edad se casaban las mujeres y hombres de estos pueblos? En el caso de los hombres podemos constatar que por lo general esta era bastante tardía y se acercaba a los treinta años. Para las mujeres, por las razones ya explicadas, el dato es más dudoso pero podemos inferir comparando el número de efectivos por cohorte para varones y mujeres, que estas comenzaban a casarse alrededor de los dieciseis-diecisiete años y que, en cualquier caso, la edad de matrimonio era mucho más temprana que para los varones y no superaba los veinte años.

la segunda entre 1770 y 1792 aproximadamente y las de la tercera entre 1792 y 1807. Esto significa que los libros parroquiales registran en parte los matrimonios de la segunda generación y deberían (aunque no lo hacen, quizá por descuido del párroco o porque se trata de uniones informales registradas como matrimonios por el amanuense) cubrir todos los matrimonios de la tercera generación³⁴ (Cuadro 1).

Cuadro 1
Matrimonios intra y extra casta tributaria³⁵

Generación	Ambos	Solo él	Solo ella	Total
Primera	33	13	4	50
Segunda	33	24	19	76
Tercera	16	35	18	69
Total	82	72	41	195

Matriz 1
Matrimonios extra casta tributaria³⁶

	Campos	Anchaba	Sandi	Guaiama	Gramajo	Mori	Cala	Bazan	Bravo	Arequin	Total
Ledesma		6	1								7
Roldan	1	2	4								7
Villalba		3		1							4
Coronel		1				1	2				4
Orellana		1		1		1					3
Montenegro			2								2
Bustamant			2	1							3
Salvatierra					2		1				3
Molina						1		1			2
Zurita							1				1
Escalada									2		2
Illan										2	2
Milla			2								2
Total	1	13	11	3	2	3	4	1	2	2	42

³⁴ En efecto, sólo veintisiete parejas registradas en los padrones aparecen también en los registros parroquiales. Otras tantas figuran solamente en los libros de matrimonios. En 1807 el Obispo reprende al párroco en ocasión de su visita pastoral por no llevar correctamente los libros de matrimonios.

³⁵ No se incluyen en el cuadro a las parejas ausentes definitivamente. Hay dieciocho casos en los que no podemos establecer si el cónyuge pertenece o no a la casta tributaria. En cuatro casos (las mujeres están casadas con soldados) no hemos podido discernir la generación.

³⁶ Familias originarias escogidas: Umamaq; Campos, Anchaba, Aiunta. Soconcho: Sandi. Guaiama, Bazan, Gramajo. Sabagasta y Pasao: Mori, Paganza. Arequin, Bravo. Forasteros: Ledesma, Roldán, Villalba, Bustamante, Coronel, Orellana, Molina. Zurita, Escalada, Illan, Milla.

Matriz 2

Matrimonios en el interior de la casta tributaria

Mujeres	Sandi	Gramajo	Cachino	Pachillas	Guaillama	Total varones
----- Varones						
Sandi			X	*	°	3
Gramajo	*	X			X	3
Cachino	X					1
Pachillas	X+		*		X	4
Guaillama	X**	+		*	X°	7
Total	7	2	2	2	5	18

Distinguimos con los símbolos X, *, + y ° a los esposos de las distintas generaciones.

* : matrimonios de la primera generación.

X : matrimonios de la segunda generación.

+ : matrimonios de la tercera generación.

°: matrimonios de la tercera generación registrados sólo en las actas de matrimonio.

Lo primero que queremos destacar es cómo los matrimonios entre miembros de la casta tributaria (por lo general del mismo pueblo de indios) van perdiendo importancia en la medida en que se suceden las generaciones. Sería fundamental poder agregar aquí los datos de los viudos/as, pero el amanuense no siempre nos los ofrece completos. De todos modos, vale la pena decir desde ahora que por lo menos una docena de parejas más podría integrar el grupo de matrimonios de la primera generación. El segundo elemento a tener presente es que, en rigor, aunque los matrimonios con forasteros aumentan su porcentaje, más lo hacen aquellos de los tributarios con las “cholas” de la parroquia.

Los matrimonios con forasteros, entonces, parecen aumentar en la medida en que las migraciones definitivas fueron minando la base demográfica de la comunidad. Pero, ¿qué significaba casarse con alguien “ajeno” a la casta tributaria? Al fin de cuentas, quien aparecía catalogado como “soldado” o como “libre” en los padrones no era más que un vecino, tal vez un agregado del pueblo, que no pocas veces había nacido y pasado toda su vida en el pueblo de su futuro cónyuge. En realidad, repetimos, la peculiaridad de esta unión era que, en principio, implicaba sumar a alguien más y a su descendencia al goce de la tierra de comunidad. Las ordenanzas de formación de padrones eran muy claras al respecto: los forasteros no debían registrarse en una matrícula aparte “por tenerse averiguado que estos se hallan casados con mugeres que tienen tierras por gracia de su Magd”³⁷. Los hijos de la nueva pareja habrían de heredar el derecho al usufructo

³⁷ AGN XIII 17-2-1.

de las tierras y con ello, en el caso de los varones, la obligación de pagar el tributo, del que aparentemente se hallaban exentos los forasteros. Quizá por eso, mientras la entidad demográfica de los pueblos no fue tan afectada por las migraciones, los matrimonios en el interior de la casta tributaria fueron frecuentes.

Sin embargo, lo que la confrontación entre padrones y libros parroquiales nos muestra es que no cualquier "indio libre" ni cualquier "chola" podían ingresar a la grilla comunitaria. En otras palabras, si bien hay una apertura hacia familias "externas" a la casta tributaria, esta parece restringirse a un puñado de ellas, señal de que el campo de la alianza estaría, también para el caso de estas uniones, bastante estructurado.

Hagamos una primera traducción en cifras de las cuestiones que acabamos de exponer. Tomamos como base a los matrimonios para los cuales contamos con el dato del apellido de ambos cónyuges, un total de 128 casos. Si organizamos estos datos en una matriz, nos encontramos con que el 84 % de estos matrimonios resulta de la combinación de tan sólo 61 apellidos. Por supuesto, se trata de un cálculo muy aproximado y bastante incierto: hay apellidos que tienen una dispersión enorme (Gómez o Días, por ejemplo) y el hecho de que circulen en el territorio de la doctrina no es por sí mismo un indicador confiable. De todos modos, es difícil creer que la reiteración de los apellidos sea en todos los casos un producto puramente casual.

Y de que no todo es casual nos hablan los registros parroquiales. Estos nos han permitido individualizar (ya que incluyen los datos relativos a los padres de los cónyuges) algunos intercambios con familias externas entre parejas de hermanos. Es el caso de los hermanos Gaspar y Timoteo Sandi del pueblo de Soconcho que en 1814 desposaron a las hermanas Roldán, Petrona y María Josefa; de las hermanas Agustina y Dominga Bustamante que en 1806 y 1808 respectivamente se casaron con los hermanos Cecilio y Apolinario Milla y el de los hermanos Juan y Juan Carlos Campos que en 1793 y 1794 lo hicieron con las hermanas Manuela y Lorenza Peralta. Casos como estos parecen multiplicarse en los padrones (Matriz 1), aún cuando conocemos solamente los apellidos de la parte paterna pero no contamos con los datos de los registros para comprobar el hipotético parentesco entre los cónyuges "libres"³⁸.

En el caso de los matrimonios en el interior de la casta tributaria pisamos un terreno más firme y ya podemos vislumbrar sistemas de intercambio matrimonial más complejos. Hemos visto a través de los ejemplos anteriores que los matrimonios entre parejas de hermanos son canjes que se resuelven casi de inmediato (en los casos que describimos no pasan más de dos años entre una boda y otra). Sin embargo, estos intercambios inmediatos podían ser la coronación de estrategias a más largo plazo, de "intercambios diferidos", en los que la devolución se concretaba pasadas varias generaciones.

³⁸ Es de notar además que ciertos apellidos de forasteros, aún viviendo todos en la misma parroquia, estén presentes en un pueblo y ausentes en otro. Por ejemplo, los Ledesma parecen haber tenido relaciones privilegiadas con las familias de Umamaq, los Milla y los Orellana con las de Soconcho, los Molina y los Zurita con las de Sabagasta.

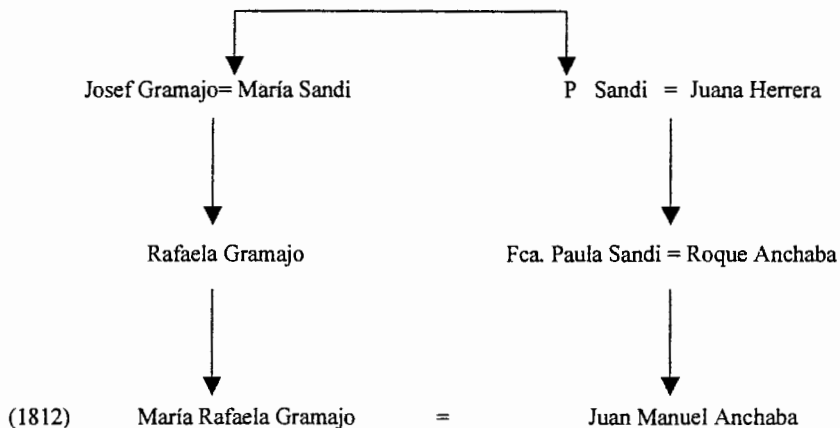
Tomemos como ejemplo el caso de los Anchaba, una familia del pueblo de Umamaq, cuya casta tributaria apenas si alcanzaba los 200 miembros. Esta era una de las familias más extensas de ese pueblo de indios y en el período que nos ocupa había celebrado el matrimonio de nueve de sus mujeres y diecisiete de sus varones. Otras nueve mujeres Anchaba tuvieron sus hijos siendo solteras y, hasta donde sabemos, nunca se casaron. De las mujeres, solo una contrajo matrimonio en el interior de la casta tributaria de su pueblo. Todas las demás se unieron con “soldados”: dos de ellos llevaban el apellido Ledesma y otros tres, Villalba. Finalmente, la última mujer Anchaba, Leonarda, se casó con Rexis Cachino, miembro por parte materna de la extensa familia Sandi del pueblo de Soconcho ¿Se estaba saldando con este matrimonio una deuda de antigua data? Los Sandi habían ya aportado cinco muchachas a la familia Anchaba de las cuales dos, Francisca Paula y María Paula, eran dos hermanas que habían a su vez desposado a dos hermanos, Miguel y Roque Anchaba. En fin, hemos contado seis uniones Anchaba-Sandi en apenas tres generaciones...

Por el lado de los varones la trama no era menos compleja. Cinco de ellos se casaron con mujeres del pueblo y de la casta tributaria de apellido Campos y otros dos con mujeres Aiunta. Cuatro hombres Anchaba desposaron “libres” (¿es casual que *todas* se apellidaran Ledesma?) y tres lo hicieron con muchachas de apellido Roldán. En este marco de recíprocas devoluciones, no nos parece aventurada la hipótesis de que la unión del último Anchaba, Juan Manuel, y María Rafaela Gramajo (del pueblo de Soconcho) que tuvo lugar en 1812 y consta en los registros parroquiales estuviera renovando las antiguas alianzas que desde generaciones venían consolidándose entre los miembros de estas familias (Gráfico I).

Juan Manuel Anchaba y María Rafaela Gramajo pertenecían a dos pueblos distintos. Ya dijimos que en Umamaq la apertura hacia familias de otros pueblos y de otras condiciones había resultado casi “obligada”, dada la entidad demográfica de la casta tributaria del pueblo. Por el contrario, en el vecino pueblo de Soconcho -cuya casta tributaria duplicaba la de Umamaq- las uniones entre familias de la casta tributaria del mismo pueblo contaban con mayores posibilidades de realizarse. En la Matriz 2 incluimos las uniones entre los miembros de las principales familias de Soconcho.

Como podemos observar, estos matrimonios en el interior de la casta tributaria eran simultáneamente “intrafamiliares”. Además, entre los cónyuges de Soconcho existían no pocas veces relaciones múltiples de parentesco, dado que ambos compartían antepasados comunes. Lamentablemente, nuestras fuentes no nos permiten elaborar genealogías que superen las tres generaciones. Sin embargo, la densidad de la trama constituye un dato insoslayable. La matriz nos descubre un verdadero sistema de intercambio entre las familias escogidas que revela una situación de relativo equilibrio. En efecto, la mayor parte de estas familias han aportado mujeres y a su vez, como contrapartida, han recibido otras mujeres. Sin embargo, salvo en las uniones Cachino-Sandi, en las que el intercambio es directo (se trata de un nuevo caso de parejas de hermanos), encontramos que este es diferido a la generación sucesiva. Ya ilustramos uno de estos casos a través de la alianza

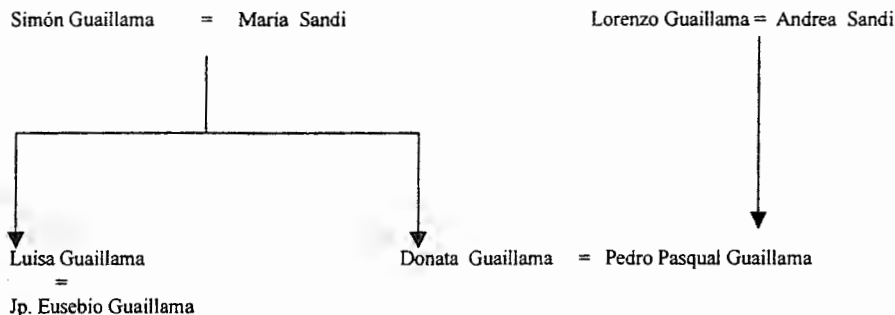
Gráfico 1



Sandi-Anchaba. Volvamos nuevamente a los Sandi y a sus relaciones con otra familia -esta vez del mismo pueblo- para ofrecer un nuevo ejemplo.

Simón Guallama (segunda parcialidad) estaba casado con María Sandi (primera parcialidad). La familia fue empadronada en 1786. El jefe de familia de 41 años se encontraba ausente, en tanto que lo esperaban en su casa su mujer y sus cuatro hijos: Raimunda, Romualdo, Luisa y Donata. Gracias a la serie de padrones de 1748 sabemos que Simón tenía una hermana, Bernarda, que había contraído matrimonio con Lorenzo Sandi, hermano de María, su cuñada: nuevamente un intercambio entre parejas de hermanos. Pero la amistad entre los Guallama y los Sandi habría de consolidarse a través de la renovación de alianzas. En los registros parroquiales contamos con las actas de matrimonio de las tres hijas de Simón Guallama y María Sandi. Sorprende el hecho de que tanto Donata como Luisa se hayan casado con hombres de apellido... Guallama. En 1785 Luisa había contraído matrimonio con Josep Eusebio Guallama y más de veinte años después, en 1807, Donata lo celebró con Pedro Pascual Guallama ¿Quiénes eran los padres de Pedro Pascual? Lorenzo Guallama y Andrea Sandi. El cura nos informa que, a este punto, los esposos tuvieron que pedir una dispensa para realizar su matrimonio porque eran parientes en tercer grado. Una vez más, en el minúsculo pueblo de Soconcho, de menos de 400 personas de casta tributaria, contamos nada menos que seis uniones Sandi-Guallama y Guallama-Guallama en apenas tres generaciones (Gráfico 2).

Gráfico 2



Hablamos de confirmaciones, de renovación de pactos de amistad y reciprocidad entre familias. Podemos especular sobre el contenido de tal reciprocidad: trabajo conjunto en las sementeras y en las tareas de recolección de algarroba y, sobre todo, colaboración en un sistema de relevos que habilitara a la migración temporaria a los hombres jóvenes. Pero además, los Guai llama y los Sandi eran grupos que pertenecían a dos parcialidades diversas, lideradas por caciques distintos. Teniendo en cuenta la continua reiteración de estas uniones, ¿no es lícito preguntarse si no nos encontramos frente a algo más que un intercambio, esencialmente de trabajo y cooperación, entre familias?, ¿no serían quizás las antiguas parcialidades, grupos de parentesco y al mismo tiempo rudimentos de organización política en tanto relictos de antiguas comunidades, las que seguían consolidando sus relaciones de alianza? Y aún más, ¿no sería el sistema de parentesco indígena, desconocido en lo que al período pre-colonial se refiere, el que seguía orientando las preferencias matrimoniales?³⁹ Se trata por ahora de preguntas sin respuesta. Por el momento, y en vistas de las fuentes y la bibliografía específica disponible, no podemos más que arriesgar conjeturas al respecto.

³⁹ Sin embargo, estas son cuestiones que han dejado pocos rastros en las fuentes cualitativas. Entre ellos, podemos citar al jesuita Pedro Lozano (1970) que habla en estos términos de la gente de los pueblos de indios de Santiago del Estero: "su natural es caldo y amoroso; y generalmente muy reconocidos al bien que se les hace, pero estas calidades tan buenas, por la poca cultura que desde la conquista habían tenido. las estragaban con grandes vicios; porque en materias lubricas (?) estaban rematados, *sin respetar a ningun grado di parentesco* ni tener las mugeres por infamia al ser mancebas publicas de los españoles" (cursiva nuestra). Claro que para el jesuita no sólo en Santiago del Estero ocurrían estas "transgresiones".

CONCLUSIONES

Somos conscientes de que este trabajo plantea más interrogantes que respuestas y de que nuestros datos, y los instrumentos con que podemos afrontarlos son -cuanto menos- precarios. Llegamos a la conclusión con otra pregunta más: ¿cómo pueden explicarse este tipo de estrategias matrimoniales en una comunidad en la cual prácticamente no existían bienes que transmitir? En Santiago del Estero ni siquiera los caciques consiguieron enriquecerse. Nos encontramos en un mundo en el cual las diferencias internas eran mínimas y pasaban, a lo sumo, por tener un escaso rebaño, unos pocos animales... Pero pasaban también por contar con una red de parentesco lo suficientemente extensa que hacía posible complementar las actividades agrarias, recolectoras y textiles. Los matrimonios endogámicos no hacían más que reforzar esa red, una de las pocas riquezas de este campesinado indígena.

Obviamente, no se conservan (porque quizás nunca hayan existido) testamentos de aquellos que fueron tributarios de los pueblos de indios. Parafraseando la fórmula que se repite monótonamente en las actas de defunción de estas gentes “no testó ni dio poder para testar por que no tubo de qué”⁴⁰. Por este motivo, sólo conocemos sus modestas pertenencias cuando sus pocos bienes les eran confiscados. Fue este el caso de Mencia, india de la casta tributaria de Mopa, sobre el río Salado que había dejado por toda fortuna “seis libras de hilo de varios colores, una Cuña, dos peynes de texer, una Pala de lo mismo y un Loro hablador y otras menudencias”⁴¹ y los bienes requisados a don Felipe Sandi, alcalde de Soconcho, cuya familia ya conocemos, no eran muchos más “Una yunta de Bueyes. una lechera con cría. dos caballos”⁴².

Pero había también, y obviamente esto no figura en la lista de los bienes, una herencia jurídica para transmitir: la que otorgaba a los tributarios y a sus familias las tierras de comunidad, las situadas en la zona irrigada por los ríos, la que habían ocupado desde siempre. Nuestra hipótesis es que la preservación de esta herencia jugaba un papel de peso en la elección del cónyuge: constituía una estrategia orientada a la conservación de la tierra de comunidad en las manos de un núcleo de familias originarias. Las otras preguntas, todavía, esperan sus respuestas.

⁴⁰ AGP, Trib. 6, 460 [1747].

⁴¹ AGP, Trib. 13, 1.052.

⁴² AGP, Trib. 15, 1.174 [1801]

AGRADECIMIENTOS

Versiones preliminares de este texto han recibido comentarios muy valiosos de Roxana Boixadós, Raquel Gil Montero, Jorge Gelman, Juan Carlos Garavaglia y José Luis Moreno. Asimismo, quiero expresar mi gratitud a María Mónica Bjerg y a quienes fueron comentaristas de este texto bajo forma de ponencia: Martha Goldberg y René Salinas Meza.

Fecha de recepción: febrero 2000.

Fecha de aceptación: mayo 2000.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Actas

1941. *Actas del Cabildo de Santiago del Estero*. Buenos Aires, Kraft. Tomo VI.

Delille, Gerard

1976. *Classi sociali e scambi matrimoniali nel salernitano: 1500-1650 circa. Quaderni Storici* 33 (3): 983-997. Turín.

Días, Marisa

1998. Las migraciones internas a la ciudad de Buenos Aires, 1744-1810. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* 16-17: 7-31. Buenos Aires, UBA.

Farberman, Judith

1995. "Familia, ciclo de vida y economía doméstica. El caso de Salavina, Santiago del Estero, en 1819. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* 12: 33-59. Buenos Aires, UBA.

1997. Los que se van y los que se quedan. Migraciones y estructuras familiares en un área de frontera, Santiago del Estero 1780-1809. *Quinto Sol. Revista de Historia Regional* 1: 7-40. Santa Rosa, Universidad Nacional de La Pampa.

Forni, Floreal, Roberto Benencia y Guillermo Neiman

1991. *Empleo, estrategias de vida y reproducción. Hogares rurales en Santiago del Estero*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Fox, Robin

1985. *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Madrid, Alianza.

Gil Montero, Raquel

1995. Los forasteros de Jujuy. Historia de transeúntes y emigrados. Fines del siglo XVIII – principios del XIX. En Teruel, A. (comp.); *Población y trabajo en el noroeste argentino. Siglos XVIII y XIX*. Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.

González Rodríguez, Adolfo

1984. *La encomienda en Tucumán*. Sevilla, Excelentísima Diputación de Sevilla.

Larrouy, Antonio

1927. *Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán* II. Tolosa, Edouard Privat.

Lockhart, James

1982. *El mundo hispanoperuano*. México, Fondo de Cultura Económica.

Lorandi, Ana María y Delia Magda Lovera

1972. Economía y patrón de asentamiento en la provincia de Santiago del Estero, *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* VI: 173-191. Buenos Aires.

Lorandi, Ana María y Marta Ottonello

1987. *10.000 años de Historia Argentina. Introducción a la Arqueología y a la Etnología*. Buenos Aires, Eudeba.

Lozano, Pedro

[1753] 1970. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. Meisenheim.

Mc Caa, Robert

1991. Gustos de los padres, inclinaciones de los novios y reglas de una feria nupcial colonial: Parral, 1770-1814. *Historia Mexicana* XL (4): 579-613. México.

Merzario, Raul

1991. *Il paese stretto*. Torino, Einaudi.

Moreno, José Luis y Juan Carlos Garavaglia (comps.)

1993. *Población, sociedad, familia y migraciones en el espacio rioplatense. Siglos XVIII y XIX*. Buenos Aires, Cántaro.

Moreno José Luis y José Mateo

1997. El redescubrimiento de la demografía histórica en la historia económica y social. *Anuario IEHS* 12: 35-55. Tandil, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Palomeque, Silvia

1992. Los esteros de Santiago. Acceso a los recursos y participación mercantil. Santiago del Estero en la primera mitad del siglo XIX. *INDEEA* 1: 9-59. Buenos Aires.

1999. El mundo indígena (siglos XVI-XVIII). En Tandeter, E. (comp.); *Nueva Historia Argentina*. Buenos Aires, Sudamericana, en prensa.

Platt, Tristan

1991. Liberalismo y etnocidio en los Andes del Sur. *Autodeterminación* 9: 7-37
La Paz.