

**LA CONQUISTA JESUITA DEL
NOROESTE NOVOHISPANO**

Bernd Hausberger *

* Profesor asistente de la Universidad Libre de Berlín. e-mail: sonora@zedat.fu-berlin.de

RESUMEN

Las misiones jesuitas del noroeste de la Nueva España fueron el resultado de una hábil interacción y colaboración entre las fuerzas armadas del sistema colonial español y los misioneros. Los invasores sabían manipular las peleas interétnicas y sacar provecho del horror que causaban, las epidemias y las incursiones de cazadores de esclavos. Además usaban una estricta división de funciones; mientras los militares aplicaban medidas de represión violenta y castigaban con mano dura a los culpables en actos de resistencia, los jesuitas ofrecían el perdón, la reconciliación y la paz y cuidaban siempre de no aparecer inmiscuidos en el ejercicio de la violencia. Los intentos de los indígenas por defenderse a ser sometidos solo aceleraban su avance. No obstante, ya en esta fase se sentaban las bases estructurales que, en adelante, influirían sensiblemente en la formación de las comunidades misionales y causarían no pocos problemas a los españoles.

Palabras claves: misión - conquista - guerra - relaciones interétnicas.

ABSTRACT

The Jesuit Missions of Northwest New Spain were the result of skillfull interaction and colaboration between the military forces of the Spanish Colonial system and the missionaries. The invaders knew how to manipulate the interethnic struggles and took advantage of the horror caused by epidemics and the attacks of slave hunters. Besides, they used a strict division of functions. While militaries applied violent repression severely punishing those found guilty in acts of resistance, Jesuits offered forgiveness, reconciliation and peace and were always careful not to appear identified with violent measures. Indian attempts to defend themselves of being submitted just accelerated their advance. However, the structural basis that would strongly influence the development of missional communities, causing some problems to the Spaniards, were settled in this phase.

Key Words: mission - conquest - war - interethnic relations

1. INTRODUCCIÓN

La Compañía de Jesús emprendió en la Nueva España una de sus empresas misioneras más ambiciosas, aunque esta no fue -al menos fuera de América del Norte- la más conocida de sus obras. Esto puede sorprender si tomamos en cuenta el tamaño de la misión mexicana; pero sobre todo porque ha sido muy estudiada debido a que una parte de los territorios jesuitas fue conquistada por los Estados Unidos, a mediados del siglo XIX. La historiografía estadounidense, que ejerce una influencia decisiva en la definición de los temas relevantes a investigar, tomó a la obra de los jesuitas en el noroeste novohispano como parte de su propia historia regional y nacional, maniobra que fue facilitada porque entre los misioneros más célebres de la zona se encontraban algunos no-hispanos. Así se internacionalizó la historia de las misiones en los términos del *melting pot*, elevando a figuras como el padre Eusebio Francisco Kino al círculo de los héroes nacionales, además se recurrió a dicha historia para fundamentar una identidad regional, por ejemplo en Arizona o en Sonora, o una comunidad entre la América latina y la América anglosajona signada por un panamericanismo con rasgos tanto amistosos como hegemónicos¹.

El interés -fuera de México y los Estados Unidos- en las misiones jesuíticas novohispanas nunca alcanzó el grado de curiosidad provocado por las reducciones sudamericanas. La obra misional de la Compañía de Jesús en México ciertamente fue distinta a la emprendida en las misiones paraguayas, las cuales han sido el núcleo de uno de los mitos sociales más sugerentes de toda la historia, porque -como se afirma- en ellas se puso en práctica el proyecto utópico de la creación de un mundo ideal. En contraste, en el noroeste de México la dura realidad de una empresa misionera quedaba fuera de duda desde el principio, a pesar del inmenso idealismo que no se cansaban de profesar sus protagonistas jesuitas.

Una característica de la misión jesuita novohispana fue que no se desa-

¹ Además, sería necesario señalar que Kino ha sido tratado como italiano, austriaco o alemán por las historiografías nacionalistas europeas; al igual que otros misioneros, sobre todo los de Bohemia, que han corrido una suerte “transnacional” similar.

rolló por separado y aislada de la colonización civil como se reclama, por ejemplo, para el caso paraguayo. Su avance, por lo contrario, corría paralelamente y en una compleja interdependencia con la expansión militar, minera, ganadera y -con algún retraso- también agrícola del sistema colonial. Los distintos parajes fueron integrados al territorio colonial en grados muy diferentes, los que podían variar de pueblo en pueblo debido, por ejemplo, a la proximidad de un real de minas, en un caso, y a la ausencia completa de colonos españoles en sus alrededores, en el otro. Además, estas condiciones podían cambiar de un día a otro dado el carácter efímero de las poblaciones españolas en el noroeste jesuítico, las que se basaban en una minería débil. Finalmente, el funcionamiento cotidiano de una misión se debía también, en gran parte, al tipo de personalidad de los padres quienes trabajaban aislados y solos entre los neófitos. De esta manera, la diferenciación puede seguir hasta alcanzar parámetros cada vez más pequeños. Ninguna comunidad misionera era como la otra y cada una podía modificarse en el tiempo.

A lo largo de su existencia, la misión jesuita transcurrió por diferentes fases y desarrolló varios modelos regionales de manera tal que no es posible presentar una versión única de las misiones novohispanas. Únicamente limitando el enfoque a los misioneros la misión aparece como una gran obra coherente, con objetivos, métodos y logros comunes, por encima de todas las variaciones o adaptaciones regionales y locales. La misión fue producto de la reivindicación universalista de la Iglesia, reforzada por la reforma católica del siglo XVI. Además fue un fiel agregado, con más o menos influencia, de todas las empresas coloniales ibéricas y constituía un proyecto de disciplinamiento, como el que caracterizó a todo el desarrollo del Estado occidental de la época moderna temprana. En este marco se ubica la labor realizada en ultramar por la Compañía de Jesús, una de las primeras organizaciones, a nivel mundial, con una clara perspectiva global (Hausberger 2002).

Aunque estos aspectos son esenciales para la comprensión de las misiones jesuíticas, centrarse exclusivamente en ellos llevaría a obtener solo una versión incompleta y parcial. La misión siempre se dio en interacción y colaboración con las culturas indígenas; donde no se podía contar con esta no había misión, así de simple. De esta forma, las diferencias regionales que se observan no solo son variantes dentro de un desarrollo básicamente hegemónico, sino configuraciones con características y peculiaridades propias debidas a las diferentes culturas indígenas con que se trataba y que seguían su propia historia a través de ellas. Por ende, los indígenas intervienen activamente en el proceso. No obstante, la insistencia en el protagonismo de los indígenas en la historia misional corre el peligro de oscurecer el carácter altamente represivo de la evangelización jesuítica, al menos en el caso novohispano. Los indígenas no tenían una actitud pasiva frente a la imposi-

ción de la que fueron objeto, sino que reaccionaron de forma muy variada, a veces guiados por la confianza de que podrían convertir a los españoles en instrumentos a favor de sus propios intereses, aunque finalmente fueron ellos los manipulados y se los integró al dominio colonial. La misión se desarrolló sin duda como un proceso de interacción, pero dentro de una relación asimétrica. Para demostrar el funcionamiento de este proceso queremos centrarnos aquí en el inicio de la misión en diferentes partes del noroeste mexicano. No cabe duda de que la victoria de los españoles nunca fue completa pues aunque los indígenas no pudieron evitar la sumisión, la enfrentaron con diversas formas de resistencia que han marcado a las sociedades coloniales y postcoloniales hasta hoy. Por razones de espacio no podemos tratar esta fase con la amplitud que merece.

2. EL TERRITORIO Y SUS HABITANTES

El escenario de la misión jesuita en México fue la periferia noroccidental del imperio español, donde el poder militar de los europeos se había reducido considerablemente y la fuerza de resistencia de los indígenas beligerantes había crecido. Después de su llegada en 1572 a la Nueva España, la Compañía de Jesús empezó su obra misional en Sinaloa, en las faldas de la Sierra Madre occidental que bajan hacia la costa del Pacífico en 1591, y encontró su repentino fin cuando, por decreto real, la orden fue expulsada de todos los dominios españoles en 1767. En ese período los ignacianos extendieron sus misiones desde su núcleo inicial en Sinaloa a los actuales estados de Durango, Sonora y Chihuahua, y terminaron su expansión en el sur de Arizona, en la península de Baja California y en la sierra de Nayarit en el siglo XVIII. Su avance fue frenado por los apaches en el norte y los seris de la costa sonorense del golfo de California, grupos de cazadores-recolectores que desde finales del siglo XVII empezaron a incursionar en las poblaciones de la frontera. El territorio jesuítico tenía una geografía muy variada caracterizada por la escasez de agua, la que era tajante en unas partes de las planicies de la costa y del norte de Sonora y en casi toda la península de California y que, por lo general, no permitía una actividad agrícola constante, excepto en los valles de los ríos.

Los jesuitas y la investigación posterior suelen dividir a los indígenas de la región en una serie de grupos étnicos (o naciones, como se les llamaba en la época): yaquis, mayos, ópatas, pimas bajos, pimas altos, tarahumaras, tepehuanes, coras, etc. Tal clasificación corresponde a divisiones lingüísticas y fue una sistematización que se hizo para poner orden y hacer comprensible y manejable una situación bastante más compleja. Las etnias o naciones nom-

bradas históricamente nunca formaron entidades unidas, sino que estaban divididas en varios subgrupos, familias extensas o comunidades, incluso el orden lingüístico es altamente cuestionable y artificial. Pimas y tepehuanes hablaban el mismo idioma, según algunos padres, pero según el padre José Luis Falcumbelli, el pima que se hablaba en el pueblo de Moris era tan diferente del pima que él conocía como la diferencia que existe entre el español y el francés². Los jesuitas nunca lograron homogeneizar el mapa lingüístico del noroeste pero al menos se esforzaron para reunir diferentes dialectos en idiomas regionales comunes. El padre José de Ortega encontró en el cora de Nayarit, por ejemplo, tres variantes dialectales aunque en su diccionario se decidió por la de los moradores de su misión, ya que “éstos hablan la lengua, a mi corto juicio, más propia, y [...] por la ventaja de ser de todos entendida” (Ortega [1732] s/a). La misión fortalecía a las etnias indígenas y les daba una territorialidad más clara. Así que al integrarse a los yaquis al sistema misional, su territorio se delimitó del de los nébomes con una cruz, simbolizando tanto el nuevo orden como el combate contra el diablo (Pérez de Ribas [1645] 1944, vol. 2: 106)³. Estamos, finalmente, frente a etnias que junto con sus idiomas eran construidas -o al menos se reconstruían o quizás se inventaban- por el régimen colonial, sin que se pueda determinar en detalle el alcance de esta evolución.

Los indígenas del noroeste también eran muy heterogéneos culturalmente. Había entre ellos cazadores-recolectores, en un extremo, y agricultores con sistemas de riego muy elaborados, en el otro. Entre los primeros hay que contar, sobre todo, a los habitantes de Baja California, los seris, y algunas rancherías de pápagos y pimas altos. Entre los segundos se encuentran otros grupos de los mismos pimas altos y pápagos; por ejemplo, los habitantes de Caborca. Los yaquis y mayos practicaban una agricultura muy exitosa aprovechando las inundaciones temporales de su ríos, el río Yaqui y el río Mayo. Otros grupos sembraban maíz, frijoles y calabazas, pero complementaban su dieta con la caza y la recolección. Las tempranas fuentes jesuíticas, por un lado, marcaban estas diferencias y sus autores hacían uso de lo que les parecía bueno y civilizado para dar importancia y peso a su labor pero, por otro lado, insistían en la barbarie de todas estas culturas describiéndolas con un discurso altamente plagado de lugares comunes que las

² P. Falcumbelli al P. Prov. Francisco Antonio de Oviedo, Yécora, 4 de mayo 1736, W. S. Stephens Collection, University of Texas, Austin (en adelante: WBS), núm. 66, pág. 233-234.

³ Cf. Informe del P. Lorenzo José García, Tórim, 26 de septiembre de 1744, en Burrus/Zubillaga 1985: 67-68, y Rozat (1995: 89).

hace parecer a todas iguales, es decir bárbaras y necesitadas de la ayuda de los hombres de la Iglesia para introducir las en policía y liberarlas de las garras del demonio. Esta es la imagen que ha predominado hasta hoy día.

Pero, sobre todo, las crónicas de las primeras expediciones de conquista que los españoles emprendieron en la zona durante todo el siglo XVI dan noticia de un desarrollo cultural mucho más “civilizado”, según los conceptos de sus autores. Se habla de ciudades con casas de piedra o de adobe, de pequeños reinos y de una agricultura intensiva. La historiografía solía no tomar muy en serio estos textos, considerándolos como expresión de una fantasía perturbada por los sueños de las ciudades de oro y de la riqueza rápida o como propaganda que intentaba disimular el fracaso de las empresas de conquista que documentan, y que tenían el propósito de sacar siempre nuevas recompensas de las arcas reales mediante prolizas descripciones de paisajes prometedores. Sin embargo, el historiador Daniel T. Reff (1991; Jackson 1994: 14-16) cree tener suficiente fundamento para afirmar que las culturas del noroeste, en el tiempo de los primeros contactos, contaban aún con mucho más esplendor que poco después y que fueron las epidemias que cundieron en la zona, con los españoles y finalmente con los jesuitas, las que las aniquilaron. Esta visión parece coherente y, al menos, está parcialmente confirmada si tomamos en cuenta los hallazgos arqueológicos y las descripciones de los primeros jesuitas. También explicaría por qué los indígenas del noroeste aceptaron desde finales del siglo XVI la misión o mínimamente ayudaría a comprender el fenómeno. Los jesuitas habían entrado en una zona fuertemente hostigada, no solo por las permanentes incursiones de los españoles sino por las enfermedades europeas, que contaba con una población muy trastornada por la catástrofe demográfica y que ponía en duda todos los sistemas sociales y valores tradicionales. Frente a tal desolación los indígenas buscaban ayuda, o al menos una explicación de lo experimentado, que encontraban en los jesuitas quienes les ofrecían una paz digna con los españoles, un mensaje del Dios todopoderoso y una promesa de la vida eterna.

El aspecto atractivo de la misión solo podía darse en contraste con la enorme presión que los indígenas experimentaban con la presencia de los españoles. En cierto sentido, la misión se presentó como la única alternativa para garantizar la supervivencia.

3. MISIÓN Y CONQUISTA

La labor evangelizadora que los jesuitas realizaban en la Nueva España se desarrolló desde el principio en estrecha alianza, aunque con mayor o menor intensidad regional, con la expansión militar emprendida por los es-

pañoles en la frontera noroccidental de su imperio. La misión y las fuerzas conquistadoras se instrumentalizaban mutuamente de tal forma que bien pudo haber desconcertado al observador contemporáneo, como lo podría hacer con el actual, y de hecho ha sorprendido a muchos. Pero el que los jesuitas recurrieran al apoyo del brazo armado del rey no tenía nada que ver con los ideales profesados solo hipócritamente, ni tampoco con la obligación de rendirse contra su voluntad a las fuerzas mayores, aunque fenómenos de esta índole tampoco faltaron. Por lo contrario, casi siempre fue una lógica consecuencia de lo premeditado de las ideas que la Compañía de Jesús tenía sobre la propagación de la fe. Para los ignacianos la razón suprema de la misión debía ser siempre la salvación de las almas de los indios, redimiéndolos de esta suerte del eterno infierno. No se trataba de un eufemismo para referirse a la colonización, era una convicción absolutamente seria. Aunque los jesuitas no aprobaran todo lo que pasaba en la América española, subordinaban su malestar al respecto a su gran objetivo pues finalmente ningún dolor terrenal equivalía a la desgracia eterna que esperaba a los que no fueran salvados por las aguas del bautizo e introducidos a una vida “en policía”, según el derecho natural y los preceptos de la religión cristiana. Los jesuitas se oponían a los excesos de la colonización cuando estos amenazaban el éxito de la conversión, pues despojaban de toda credibilidad su mensaje y convertían el dominio cristiano en odioso pero no se oponían a la colonización misma. Más bien, estaban convencidos de que sin dominación no había fe. En el transcurso del siglo XVI los intelectuales españoles habían llevado a cabo acalorados debates sobre los derechos y el justo trato de los amerindios, siendo fray Bartolomé de las Casas su mejor exponente. Pero en la realidad americana se impuso un realismo pragmático. En el campo de la misión, el autor que expresa mejor que nadie esta orientación fue el jesuita José de Acosta. Insistiendo en el enfoque práctico de cualquier labor misionera, Acosta clasificó a los indios fronterizos de América como gente perteneciente al nivel más bajo de la barbaridad, los cuales serían difíciles de convertir sin el uso de la fuerza.

A todos estos que apenas son hombres, o son hombres a medias, conviene enseñarles que aprendan a ser hombres e instruirles como a niños. Y si atrayéndolos con halagos se dejan voluntariamente enseñar, mejor sería; mas si resisten, no por eso hay que abandonarlos, sino que si se rebelan contra su bien y salvación, y se enfurecen contra los médicos y maestros, hay que contenerlos con fuerza y poder convenientes, y obligarles a que dejen la selva y se reúnan en poblaciones y, aun contra su voluntad en cierto modo, hacerles fuerza para que entren en el reino de los cielos (Acosta [1588] 1952: 48).

En consecuencia, no era posible la conversión de estos bárbaros sin someterlos previamente a la dominación de un rey cristiano: “[...] debe guardarse como regla común y canon inviolable, que en esas circunstancias cuantas naciones de indios se resuelvan a abrazar la fe pasen al cuidado y administración de nuestros reyes” (Acosta [1588] 1952: 220)

Tales opiniones no eran solo teoría, lo cual queda demostrado tanto por los discursos como por los hechos, y aún a mediados del siglo XVIII se recurría al escrito de Acosta para justificar el uso de soldados en la misión (Venegas/Burriel 1757, vol. 2: 253-254).

Sinaloa y Sonora

En México, los jesuitas aplicaron estas reglas desde el inicio de la misión en Sinaloa en 1591. En 1533 los primeros españoles habían entrado en dicha zona, y los seguirían otros en búsqueda de las ciudades doradas o como cazadores de esclavos. En la segunda mitad del siglo XVI se establecieron los primeros asentamientos mineros en la sierra, entre Sinaloa y Durango, y todo el noroeste fue integrado en la nueva provincia de Nueva Vizcaya. Desde el principio se intentó fundar una ciudad en la frontera y establecer el régimen de encomienda, incluso llegaron clérigos para bautizar a la gente. Pero los indígenas lograron repeler estos intentos de subyugación una y otra vez. En 1583 se volvió a fundar un asentamiento, la Villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa que en 1591 solo contaba con cinco vecinos que vivían en un frágil acuerdo con los indígenas de sus alrededores (Ruiz [c. 1605] 1974). En esta situación, los jesuitas fueron invitados por el gobernador de la Nueva Vizcaya para dar una nueva dinámica a la estancada colonización de la franja pacífica de la provincia, en la que se esperaba encontrar los mismos metales preciosos que en otras partes del norte novohispano. Los colonos recibieron a los ignacianos con entusiasmo pues solo podían ganar con la cristianización de “sus” indios, esta prometía sentar las bases de un nuevo orden que, una vez logrado, permitiría guardar la esperanza de poder hacer efectivas las encomiendas otorgadas y que, hasta ahora, solo eran efectivas en gran medida en el papel.

La presencia de los españoles en la Villa de Sinaloa, pese a su lamentable situación, era decisiva para el avance de la misión. La villa constituía la base de operación desde la cual los jesuitas empezaron a visitar a los indígenas de los alrededores cercanos, pacificados a medias. En 1592 se describieron las condiciones existentes y la intención clara de llegar a una interacción simbiótica entre misión y dominación colonial:

Mucha parte de la gente de esta provincia está encomendada a españoles, que fue de importancia, por carecer, como dije, de cabeza. Mas por ser gente criada en tanta libertad, no puede ser, ahora, el gobierno tan fuerte como conviniere, para poner algunas cosas en orden y perfección⁴.

En otras palabras, cuando los jesuitas empezaron su trabajo ya existían contactos de diversa índole entre los naturales del noroeste y los españoles, en forma de intercambios de bienes y servicios y de constantes choques violentos. Aunque los indígenas habían sabido defenderse, los españoles siempre regresaban con renovados esfuerzos, matando gente y quemando campos; con ellos también habían llegado las epidemias, catástrofes apocalípticas que devastaron el mundo indígena tradicional. Pero ahora hacía su aparición otra índole de gente, vestida de negro y sin armas, que parecía no pedirles servicios sino que les ofrecía una cosmovisión nueva, dando explicación a las catástrofes padecidas, ofreciendo soluciones para reordenar la existencia y prometiendo poner fin a la esclavitud y a los excesos de la encomienda. Para hacer esto aún más atractivo, los padres traían también regalos -ganado, textiles, armas o herramientas de hierro- sobre todo para los jefes. De aceptar la misión, los indígenas podían llegar a un arreglo con los colonos y recuperar la paz y, aun más, vivir en concordia como nunca antes lo habían hecho pues los padres no solo prometían terminar la guerra con los invasores sino también las luchas interétnicas. Para esto último los españoles les ofrecieron ayuda militar, en caso de que sus vecinos no cristianos los atacasen, y los padres la fe que los convertía a todos en “hermanos”.

El orden nuevo, sin embargo, tenía un precio. Desde el principio quedó claro que los indígenas tenían que escuchar la doctrina cristiana de los ignacianos, si no querían convertirse en sospechosos frente a los españoles, quienes ya habían demostrado en múltiples ocasiones su capacidad destructiva aunque fueran pocos y no alcanzaran para dominarlos. Al aceptar la protección española se obligaban a prestar servicio militar en contra de los gentiles no sometidos, siempre y cuando los españoles lo exigieran. Además, los jesuitas exigían de los indígenas una profunda reorganización de su existencia, la cual afectaba virtualmente todas las esferas de la vida: la espiritual, la cultural, la económica, la social y la sexual. La moderación de las relaciones entre indígenas y españoles y la liberación de las atrocidades de la encomienda y la esclavitud tampoco significaban la exención de la explotación económica. Aparte de las nuevas exigencias de trabajo comunal den-

⁴ P. Gonzalo de Tapia al P. Gen. Claudio de Acquaviva, Sinaloa, 1 de agosto de 1592, en Zubillaga/Rodríguez 1956-91, vol. 5: 8.

tro de las misiones, y de que algunas viejas encomiendas siguieron vigentes durante un buen tiempo, entraban en vigor nuevos principios de trabajo forzado, bajo la forma del repartimiento. De esta suerte, los indígenas trabajaban para los europeos más que antes, aunque de forma más regulada, y se puede constatar que el aprovechamiento colonial de los pueblos del noroeste de México empezó con el establecimiento del régimen misional (Hausberger 1997).

Dentro de los grupos indígenas había ciertamente serias desavenencias sobre qué hacer, con lo cual se depositaba una semilla de división que impedía acciones comunes y que fue aprovechada con destreza por los misioneros. En Sinaloa, los indígenas mataron a su apóstol, al padre Gonzalo de Tapia, solo tres años después de su llegada, el 11 de julio de 1594. Pronto acudieron refuerzos desde Culiacán y Durango y la mayoría de los indígenas, en vez de unirse a los rebeldes, envió a sus guerreros en ayuda de los españoles. Así, en seguida empezaron las represalias contra los asesinos. Después de esta experiencia, los jesuitas quisieron asegurar su posición y exigieron a los representantes de la Corona que reforzaran la presencia militar en la zona. Tuvieron éxito pues en 1601 se estableció en Sinaloa un presidio, el que con sus soldados y familias multiplicó también la colonización de la provincia. Su capitán Diego Martínez de Hurdaide se convirtió en el coadjutor más estrecho de los jesuitas en los años siguientes, y da igual si este papel lo cumplió de hecho o si solo le fue atribuido por el cronista jesuita más importante de la época, el padre Andrés Pérez de Ribas, para construir el modelo ideal de conquista espiritual planteada como empresa común entre la cruz y la espada (Pérez de Ribas [1645] 1944, vol. 1: 196-201, 214-224).

Una vez establecida la misión y el presidio tanto los laicos como los jesuitas se expandieron poco a poco. En su avance se toparon con pueblos nuevos que rechazaron los avances de los europeos con violencia. Pero las peleas interétnicas tradicionales, las que los europeos sabían manipular con habilidad, resultarían la clave para superar la resistencia. Para hacer frente a sus enemigos los indios cristianizados, y también otros, empezaron a pedir ayuda a los españoles, o estos ofrecían fuerza militar por su cuenta para después, muy en su papel, lanzar campañas contra los gentiles destruyendo milpas y casas y ejecutando “culpables”. Los jesuitas se presentaban como intermediarios y ofrecían la paz a cambio de la sumisión a la doctrina y al rey, con lo cual se generó un sistema de alianzas basado en la ayuda recíproca. Los españoles podían contar así con un ejército de indios amigos cada vez más grande y con nuevos enemigos para castigar y someter. Si se llegaba a la guerra los españoles y los indios cristianos actuaban conjuntamente. Esta alianza no siempre tenía un provecho militar sino más bien un valor simbólico. Para el capitán Hurdaide, al parecer, era cuestión de principios exigir ayuda a todos sus aliados y quien no la daba se convertía en sospecho-

so. De esta forma, para evitar problemas había que luchar contra los indios enemigos señalados como tales, con lo que se reforzaban -o a veces se generaban- las animadversiones interétnicas o intergrupales las que, a su vez, hacían más importante para cada grupo la alianza con los españoles.

Cuando en las próximas décadas, la misión se expandió hacia Sonora a la sierra de Topia, entre Sinaloa y Durango, y la Tepehuana, la estrategia de expansión -con algunas variaciones regionales- siguió el mismo modelo. Con una mezcla de presión violenta, ofertas cristianas y regalos materiales y mediante una combinación de terror, represión y promesas de amparo fue que se ganaron y se sometieron al régimen de la misión los primeros indígenas. Era una estrategia que se aplicaba con plena conciencia. Los jesuitas insistían en la necesidad de tener el apoyo del brazo armado del rey. Eran ellos quienes habían exigido el presidio de Sinaloa, como lo exigirían también más tarde en Sonora, en la Pimería Alta o en Baja California. Oponiéndose a los castigos indiscriminados, no vacilaron nunca en pedir el castigo físico para los indios desobedientes o rebeldes, introduciendo para ello una división de funciones extremadamente eficaz. A los militares les correspondían las represalias, el asustar a los reticentes y el castigar con mano dura a los culpables en actos de resistencia; y a los jesuitas les pertenecían el hablar suavemente, el perdón, la reconciliación y la paz. Siempre se cuidaban de no aparecer inmiscuidos en el ejercicio de la violencia. Sus tácticas en este campo llegaron a ser muy refinadas. Por ejemplo, se convenía fingidamente con los capitanes la condena a muerte de un reo que era salvado de la horca en el último momento, esto demostraba la rigidez del brazo militar y la misericordia del padre misionero. El efecto de tal proceder dependía de que otros fueran ahorcados de verdad. La autoridad de los misioneros se reforzaba a través del reconocimiento simbólico, por parte de los capitanes, en cuanto a su supremacía como soldados de Cristo, quienes escuchaban públicamente los consejos de los padres y se hincaban frente a ellos en la misa.

La dinámica de este avance vuelve a presentarse de forma muy clara frente a los yaquis, hoy en día en territorio del estado de Sonora (aunque en su momento fue parte de la provincia de Sinaloa), con frecuencia dicho avance ha sido descrito como una conversión voluntaria. Los yaquis habían entablado ya múltiples contactos con el sistema colonial desde las primeras correrías de los españoles en la zona. Muy pronto los yaquis buscaron una alianza en contra de sus vecinos, los mayos y pimas bajos (Obregón [1584] 1988: 232-233). Aunque en 1613 un número de guerreros yaquis acompañaron a Hurdaide en una campaña al interior de la sierra, los españoles veían con recelo la libertad de los yaquis quienes, por ejemplo, recibieron en sus tierras también a indios huidos de las misiones. Por esta razón al haberse establecido ya más cerca de su territorio el fuerte de Montesclaros, con una guar-

nición permanente del presidio de Sinaloa, Hurdaide buscó un acuerdo con los nébomes (pimas bajos) más al norte para cercar a los yaquis y aumentar la presión sobre ellos⁵. Cuando estos, aun así, se negaron a someterse a la voluntad de los españoles, Hurdaide los atacó tres veces pero siempre fue rechazado (Hu-DeHart 1995). Teniendo como trasfondo estos eventos se ha intentado levantar la leyenda de la milagrosa conversión de los yaquis pues estos, aunque invictos, de repente depusieron sus armas e invitaron a los misioneros a iniciar su labor de conversión en 1617 (por ejemplo, Spicer 1980: 16-18). Sin embargo, parece más probable que los yaquis hubieran entendido el sinsentido de continuar la resistencia. Habían rechazado los ataques de Hurdaide pero el capitán había regresado, en cada ocasión, con una tropa cada vez mayor y en poquísimos tiempos. A pesar de los fuertes combates no había perecido ni un solo español, pero sí muchos yaquis. El padre Vicente de Águila parece merecedor de crédito al informar que “toda aquella nación estaba llena de temor no volviese allá el capitán, y [...] las mujeres no se atrevían a llegar al río por agua, pensando que pudieran estar allí los españoles en celada”⁶. Además, de 1611 a 1612 y de 1616 a 1617, dos olas de epidemias habían cobrado muchas vidas entre los yaquis, reduciendo la población al parecer a la mitad (Reff 1991: 215). En esta situación los yaquis transigieron y pensaron en los jesuitas como en un mal menor, quizá porque también se esperaba de ellos amparo contra las desastrosas enfermedades⁷. Como prueba de su lealtad, Hurdaide les exigía la extradición de los enemigos refugiados en sus tierras o “en caso que no hallasen seguridad ni traza para prenderlos, los matarían o en alguna borrachera en que los hallasen o de otros modo que les fuera posible” (Pérez de Ribas [1645] 1944, vol. 2: 80). Pero los españoles recibieron a los evadidos con vida y en mayo de 1617 los padres Tomás Basilio y Andrés Pérez de Ribas pudieron empezar la evangelización.

No obstante, los misioneros tenían bien claro que no se podía mantener el dominio cristiano en el noroeste si sus habitantes no vivían temiendo a los españoles continuamente. En 1637 el padre Tomás Basilio señaló: “[...] cons-

⁵ P. Andrés Pérez de Ribas al P. Rect. Martín Pérez, s.l. s.f. [1613], en Zambrano/Gutiérrez Casilla 1961-77, vol. 11: 339-340; Cap. Martínez de Hurdaide al P. Rect. Martín Pérez, s.l. s.f. [1614], en Zambrano/Gutiérrez Casilla 1961-77, vol. 4: 457.

⁶ Relación del P. Águila, Tehuaco, 28 de noviembre de 1613, en Zambrano/Gutiérrez Casilla 1961-77, vol. 3: 116.

⁷ Cap. Martínez de Hurdaide al virrey marqués de Salinas, Culiacán, 6 de febrero de 1620, Archivo General de la Nación, México (en adelante AGN), Historias 316, fol. 64r-64v; Pérez de Ribas [1645] 1944, vol. 2: 76-77, y la misma interpretación en Navarro García (1966).

tándoles a todos que los indios todos, y máxime los de Sinaloa, son hijo del miedo, y sin fuerza y milicia no se pueden gobernar ni conservar.”⁸

Tarahumara y Chínipas

Los primeros contactos de los jesuitas con los tarahumaras datan de 1603 o 1604, solo poco a poco se fue dando una cierta penetración misional de las márgenes orientales de su territorio. En estrecha relación con el avance minero en el norte, que culminó en la fundación de Parral en los años treinta, y bajo el amparo del presidio de San Miguel de Cerrogordo se consolidó allí la llamada provincia de la Tarahumara Antigua (o Baja). A partir de los años veinte se produjo la reubicación de algunos grupos de tarahumaras en pueblos de misión de fácil acceso, lo que debe ubicarse dentro de los intentos de los españoles por solucionar su problema de mano de obra (Cramaussel 1990: 58; Hillerkuss 1991: 66-68)⁹. Al mismo tiempo, la región se convertía en “la troje del Parral de donde van numerosas recuas a traer maíz comprado a trueque de lana y otras chucherías”, como escribió el padre Gaspar de Contreras en 1638¹⁰. Desde el principio tampoco faltaron indígenas, tanto de la Tarahumara como de las provincias costeras de Sinaloa y Sonora, que acudían voluntariamente al trabajo de las minas atraídos por un creciente, aunque selectivo, interés en diversos bienes de la cultura europea que esperaban poder adquirir con su trabajo. Si inició así un proceso de aculturación paralelo, y en parte adelantado, al inicio de la misión¹¹. La región estuvo muy expuesta a los deseos de los colonos españoles de aprovechar la fuerza de trabajo, las cosechas y las tierras indígenas y, al mismo tiempo, a los ataques crecientes de sus vecinos cazadores y recolectores del este, sobre todo los tobosos. La misión prometía protección contra ambas

⁸ P. Basilio a Gerónimo Sierra, río Yaqui, 8 de diciembre de 1637, en Burrus/Zubillaga 1985: 319.

⁹ Carta anua, México, 20 de mayo de 1627, en Zambrano/Gutiérrez Casilla 1961-77, vol. 8: 463-464; Declaración del Cap. Juan de Barrasa, Parral, 8 de febrero de 1640, AGN, Jesuitas I-16, exp. 58, fol. 280r-280v.

¹⁰ P. Contreras al P. Prov. Andrés Pérez de Ribas, Santiago Papasquiario, 5 de agosto de 1638, AGN, Misiones 25, exp. 25, fol. 284v. También: Relación del P. José Pascual, San Felipe, 29 de junio de 1652, en Naylor/Polzer 1986: 396.

¹¹ P. Gaspar de Contreras al P. Prov. Andrés Pérez de Ribas, Santiago Papasquiario, 5 de agosto de 1638, AGN, Misiones 25, exp. 25, fol. 284r. Relación del Ldo. Diego de Medrano, Durango, 31 de agosto de 1654, Naylor/Polzer 1986: 451, 456, 464, 466. Relación del P. Juan María Ratkay, Caríchic, 20 de marzo de 1683, en González Rodríguez 1994: 220-223.

amenazas, lo que sin duda la volvía atractiva. No obstante, la presión sobre los indígenas continuó siendo enorme y así la zona sufrió un fuerte declive demográfico, al igual que las regiones de características similares como, por ejemplo, las provincias de Topía o la Tepehuana (Hillerkuss 1991: 70-75)¹².

Un desarrollo diferente se experimentaría en el interior de la sierra que recibiría el nombre de Tarahumara Nueva (o Alta). Sobre todo a partir de la fundación de Parral y del establecimiento simultáneo de la alcaldía mayor de Sonora llegaron españoles a la sierra, desde el oriente y el occidente, en búsqueda de yacimientos metálicos, de esclavos y de posibilidades para adquirir alimentos en época de escasez (Ruiz [c. 1605] 1974: 69-73)¹³. Los tarahumaras y también los naturales de la región multiétnica de Chínipas, en los límites con Sinaloa, se mostraron bastante hostiles a la presencia permanente de españoles entre ellos. En 1632 fueron asesinados dos misioneros y las décadas siguientes se caracterizaron por una secuencia constante de rebeliones y campañas militares (Hausberger 2000: 111-115). A pesar de ello, los habitantes de esta zona tan retirada ya no vivían aislados del mundo español y sus minas. Alrededor de 1680, por ejemplo, uno de los grupos gentiles de la sierra de los chínipas fue liderado por un mestizo hispanizado, quien mantenía relaciones comerciales con Parral, que se mostró muy reacio frente a la misión de su tierra¹⁴. Para no provocar a los indígenas al principio los jesuitas se mantuvieron en la sierra sin escoltas españolas, pero de esta forma la misión no prosperaba. Los tarahumaras admitían el bautizo sin cambiar su vida (Neumann [1730] 1994: 101-105; Hillerkuss 1991: 73). Los capitanes y gobernadores nativos que se nombraban en todas partes solo servían para garantizar la seguridad física a los misioneros (Hillerkuss 1991: 41-42)¹⁵. Pronto los jesuitas, hartos de tales condiciones de trabajo, pidieron al gobernador de la Nueva Vizcaya que les ayudara a congregar a los tarahumaras en poblaciones fijas, aún en contra de su voluntad. Pero a los españoles les

¹² Relación del Ldo. Diego de Medrano, Durango, 31 de agosto de 1654, en Naylor/Polzer 1986: 456-462. P. Tomás de Guadalajara al P. Proc.Gen. Juan de San Martín, Huejotitlán, 14 de febrero de 1715, en González Rodríguez 1995: 32-33.

¹³ P. Juan Bautista Velasco al P. Prov. Francisco Váez, Villa de Sinaloa, 8 de octubre de 1601, e Informe del Cap. Martínez de Hurdaide, San Andrés, 9 de febrero de 1602, en Zubillaga/Rodríguez 1956-91, vol. 7: 467-468 y 763; Carta anua, México, 20 de mayo de 1627, en Zambrano/Gutiérrez Casilla 1961-77, vol. 8: 472.

¹⁴ P. Juan María de Salvatierra al P. Visit. Juan Fernández Cobero, Santa Teresa de Guazápare, 10 de agosto de 1680, en González Rodríguez 1984: 89, 119.

¹⁵ P. José Tardá y P. Tomás de Guadalajara al P. Prov. Francisco Ximénez, 2 de febrero de 1676, AGN, Misiones 26, fol. 217r.

faltaban los medios o la voluntad para tal esfuerzo; por lo tanto, hubo que esperar hasta que su interés en el territorio tarahumara aumentara en los años ochenta cuando se descubrieron nuevas minas en la región, como la de Santa Rosa de Cosihuiríachic en medio de la sierra¹⁶. Esto desembocó pronto en una nueva rebelión y en 1690 algunas de las recién fundadas misiones se quemaron (Neumann [1730] 1994: 113).

En la Tarahumara nunca funcionó bien la manipulación de las peleas entre los diferentes grupos o fracciones indígenas, algo tan decisivo en Sinaloa o en Topia, tal vez porque dichos enfrentamientos no tenían el mismo alcance, o porque los tarahumaras tenían una conciencia de identidad común más fuerte. Solo cuando el sistema militar de los españoles cobró más fuerza se pudo enfrentar a los tarahumaras. El ejecutor de esta nueva política fue el general Juan Fernández de Retana, comandante del nuevo presidio de San Francisco de Conchos, quien entre 1690 y 1708 año en que murió no cesó de arremeter contra los tarahumaras levantiscos, compeliéndolos con mano dura a que vivieran a las órdenes de los misioneros¹⁷. En marzo de 1697 Retana hizo fusilar a 39 indios y sus cabezas, clavadas en palos, se exhibieron en señal de escarmiento en las aldeas más rebeldes. Además, llevó a catorce prisioneros a Matáchic donde los hizo decapitar con el mismo fin; otros diecinueve fueron fusilados en el valle de San Bartolomé por orden del gobernador Gabriel del Castillo y 106 mujeres y niños fueron condenados a trabajar como esclavos¹⁸. Esta lista podría hacerse más larga. A los muertos en batalla también se les cortaron las cabezas sistemáticamente; con 33 de ellas Retana adornó los alrededores de Sisoguíchic y a las cabezas de líderes enemigos les puso premios. Finalmente Retana empezó a destruir sistemáticamente las milpas de los indígenas, lo que finalmente los obligó a rendirse (Neumann ([1730] 1994: 128-154)¹⁹.

Los misioneros acompañaban todas estas medidas con constantes ofertas de paz y perdón para todos aquellos dispuestos a dejar las armas (González Rodríguez 1995: 24-31). Esto, sin embargo, no estaba en contradicción con la

¹⁶ P. Pedro de Noriega al P. Prov. Ambrosio Odón, Nonoava, 14 de marzo de 1690, AGN, Misiones 26, fol. 313v; Neumann ([1730] 1994: 104). Los inicios de Santa Rosa datan de los años sesenta (Swann 1990: 162-163).

¹⁷ P. Juan María Salvatierra al Cap. Fernández de Retana, Cerocahui, 5 de diciembre de 1692, Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante AGI), Patronato Real 236 r. 1(5), fol. 823r-823v; Neumann ([1730] 1994: 121). En el oeste de la Tarahumara el capitán de Sinaloa, Andrés de Rezábal, desempeñaba un papel semejante.

¹⁸ Sentencia pronunciada por el Gob. Castillo, Valle de San Bartolomé, 25 de junio de 1697, AGI, Audiencia de Guadalajara 16, fol. 833r.

¹⁹ También AGI, Audiencia de Guadalajara 156, fol. 358r-359r y fol. 364r.

política de represión pues cuando el virrey inició una investigación contra Retana, quien había sido denunciado por su exagerada dureza, los jesuitas salieron a la defensa de su protector expresando: “el cual después de haber obrado muy bien, no hubo por recompensa sino muchas pesadumbres”²⁰.

Así la resistencia abierta terminó, poco a poco, sin que cesaran los incidentes violentos pero como las autoridades no estaban dispuestas a mantener la presión militar permanente sobre los tarahumaras no se logró un sometimiento completo (Hausberger 2002: 118-119, 477-481). El sistema misional entre los tarahumaras se fundó, por lo tanto, en perpetuos compromisos. Dentro de los pueblos de misión se intentaba hacer cumplir las reglas establecidas; pero a los tarahumaras dispersos por las montañas se les dejó en paz y solo se intentó persuadirlos para que se integraran a la misión con medios suaves (Hillerkuss 1991: 84-87). La tranquilidad lograda de esta manera para algunos jesuitas constituyó apenas una molestia: “[...] *non est Pax Christi*, sino si así es lícito decir, *Pax Diaboli*, porque sin quien inquiete su infernal partido [...] viven y mueren alistados en la bandera de Satanás, a pesar de nuestros gritos y clamores a los jueces”²¹.

Pimería Alta y Apachería

La misión de la Pimería Alta y su primer promotor, el padre Eusebio Francisco Kino, siempre han gozado de especial atención. Dejando de lado el mito, puede constatarse que los jesuitas entraron también aquí en una región relacionada ya con el mundo colonial de diversas maneras: por el comercio, los estragos de las epidemias y el trabajo en las minas (Reff 1991: 230-231). Cuando Kino les presentó a los habitantes de la posterior misión de Remedios la exención, concedida por la Corona, de todos los servicios personales para los próximos años, le preguntaron por qué no había arreglado el asunto con el teniente del real de Bacanuche (Kino [ca. 1699-1710] 1913-22: 20). Los pimas ya tenían sus experiencias con el mundo español y sus estructuras de mando. Además estaban expuestos, desde bien temprano y en forma más intensa, a los apaches que avanzando hacia el sur asolaban la

²⁰ P. Rect. Guillermo Illing al Gob. Juan Fernández de Córdoba, Santa Inés de Chínipas, 1° de noviembre de 1704, AGN, Provincias Internas 176, exp. 11, fol. 396r. Compárese diferentes informes de los años de 1697 a 1699 en AGI, Audiencia de Guadalajara 156. También Neumann ([1730] 1994: 155-156).

²¹ P. José María Miqueo al P. Proc. José Hidalgo, Teméichic, 14 de abril de 1761, AGN, Temporalidades, Indiferente 21.

frontera noroccidental del imperio más o menos desde 1680 (Velarde [1716] 1977: 64-65). Hasta este momento, la expansión española en las provincias costeras de Sinaloa y Sonora se había apoyado únicamente en los soldados del presidio de Sinaloa, quienes en sus campañas podían contar con el apoyo de los indios aliados y de la infraestructura de los pueblos de misión que les suministraba alimentos y caballos²², además de la creciente población española y mestiza que se reunía en los reales de minas. Esta fuerza resultó insuficiente solo frente a los apaches y seris y así, en 1692, se estableció una *compañía volante* en el norte, la que pronto fue convertida en un presidio formal estacionado en Fronteras (Pérez de Ribas [1645] 1944, vol. 1: 185-201).

Aunque durante el siglo XVIII el sistema presidial se iba a multiplicar (Moorhead 1975) los españoles no encontraban solución al problema de los apaches y, de forma análoga, al caso de la pequeña etnia de los seris. Al tratarse de culturas de cazadores-recolectores fue difícil atacarlos, robar sus cosechas para alimentarse en campaña o destruir sus campos para someterlos por hambre, porque no tenían asentamientos fijos ni sembraban. La conversión a una vida sedentaria basada en la agricultura ofrecida por los jesuitas carecía completamente de atractivo. Los apaches pronto encontraron ventajosa la presencia de los españoles y sus aliados, los indios asentados, cuyos bienes eran atractivos como botín. Relacionaron robo y beligerancia con el intercambio. Como consecuencia se estableció una frontera de guerra que ofrecía espacios para los pimas descontentos, lo cual debilitó definitivamente el avance misional, aunque al mismo tiempo produjo los mecanismos y dinámicas que fortalecieron el dominio español porque, a largo plazo, los ataques de los guerreros nómadas hicieron más necesaria la alianza entre los indios asentados y los europeos para mantener a raya a un enemigo externo común, hasta este momento invencible. Este enfrentamiento sustituía, en cierta forma, la función que en Sinaloa habían tenido las guerras interétnicas, pero creaba también una situación delicada ya que los propios pimas fueron acusados constantemente de ser los autores de los permanentes robos y ataques en la frontera norte de Sonora. Kino y otros jesuitas negaban siempre la veracidad de tales afirmaciones, aunque no hay ninguna razón para considerarlos del todo inocentes.

Cuando en 1687 Kino llegó a la Pimería está estaba en plena efervescencia. En este mismo año, otro jesuita, el padre Manuel González exigió un

²² Representación del P. Cornelio Guillereagh, Tuape, 5 de febrero de 1672, y Certificación del cabo Esteban Álvarez, Tuape, 5 de febrero de 1672, AGN, Historias 391, fol. 257r-257v, y fol. 257v-258r.

golpe militar contra los naturales y se difundía el rumor de que los grupos de pimas se reunirían para exterminar a los españoles²³. Estos se pusieron cada vez más nerviosos y en 1688 se produjo una masacre en Mototicachi cuando los soldados mataron a más de 50 indígenas sin motivo aparente. Cerca de 125 mujeres y niños prisioneros fueron repartidos como esclavos a los vecinos de la villa de Sinaloa (Kino [ca. 1699-1710] 1913-22: 39; Mange [1720] 1926: 211)²⁴. Esta matanza, sin embargo, solo parece haber marcado el punto culminante de una serie de eventos parecidos (Kino [1695] 1961: 86-87).

Al mismo tiempo la influencia española en la región estaba tan arraigada que muchos colonos ya no consideraban a la misión jesuita necesaria o adecuada para asegurar su dominio. Kino enfrentaba, por lo tanto, todo tipo de obstáculos de parte de los españoles quienes, por ejemplo, no quisieron aceptar que se eximiera a los pimas de la obligación de trabajo forzoso, pues se argumentaba que los pimas eran enemigos de la cristiandad y había que castigarlos y someterlos militarmente. En tal situación Kino invirtió el discurso usual de los jesuitas, el que legitimaba la misión con la barbaridad de los indios, y empezó a atribuirle a la cultura de los pimas las más altas calidades, imagen que contrastaba con la ferocidad de los salvajes cazadores-recolectores, contra los que había que buscar aliados en los indios sedentarios: “[...] los naturales son indios laboríos de gente dócil, afable y muy amigable, y juntamente guerrera y valiente, para saberse defender de sus enemigos y para pelear contra nuestros contrarios los enemigos de esta provincia” (Kino [ca. 1699-1710] 1913-22: 362-363).

El desempeño de Kino, por lo tanto, también ha sido interpretado como una gestión diplomática para forjar una alianza militar entre los españoles y los indios sedentarios del norte contra los guerreros cazadores-recolectores (Forbes 1960). Para esto había que construir una relación de confianza entre indígenas y españoles y acabar con los permanentes conflictos entre los diferentes subgrupos de los pimas (Mange [1720] 1926: 211-212, 221. Kino ([ca. 1699-1710] 1913-22: 55, también 24, 61-62, 79). Por su parte, los soldados del presidio de Fronteras tenían que demostrar a los indios que más valía unirse con ellos en su lucha contra los apaches que aliarse con estos para combatir contra los españoles (Mange [1720] 1926: 234).

En sus entradas a la Pimería, Kino -aunque parece no haber recurrido

²³ P. Manuel González al Cap. Domingo Terán de los Ríos, Cumuripa, 21 de febrero de 1687, Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, Guadalajara, Archivo de la Real Audiencia de Guadalajara, Civil 4-5-43, fol. 41r-41v y fol. 48r-48v.

²⁴ Alc. May. Blas de Castillo al Gob. Juan Isidro Pardiñas, San Juan Bautista, 10 de marzo de 1689, en Quijada H. 1979: 26.

tan sistemáticamente a la compañía de soldados- no renunció del todo a la protección armada²⁵. Específicamente el sobrino del capitán del presidio de Fronteras, Juan Mateo Mange, fue su compañero en muchas expediciones. En sermones comunes se expresaba la unidad entre conversión religiosa y sumisión política, como relata el mismo Mange ([1720] 1926: 263): “[...] les hicieron los padres pláticas del conocimiento de Dios y sus misterios y yo con el intérprete Francisco Pintor sobre la obediencia y vasallaje que habían de rendir a nuestro rey y señor”. Los motivos para desistir de la ayuda de los soldados pueden buscarse, en parte, en el estilo personal de Kino, pero probablemente también se relacionaban con las amenazas a las que estaba ya expuesta la vida de los indígenas. No había que crear -como lo había hecho Hurdaide en los inicios de la misión en Sinaloa- un peligro militar frente al que los misioneros ofrecieran ayuda, este peligro ya existía. Simultáneamente a las andanzas de Kino, tanto las excursiones de los apaches como las de los soldados se intensificaron (Mange [1720] 1926: 216, 228-234; Kino [ca. 1699-1710] 1913-22: 97). El efecto de intimidación no es difícil de imaginar.

A la luz de estos hechos, cabe reconsiderar las innovaciones económicas promovidas por Kino, las que tanto han contribuido a su fama de pionero civilizador. Kino dejaba ganado y semillas en muchas rancherías indígenas que visitaba, con el encargo de cuidar del rebaño y de preparar milpas hasta su próxima visita (Kino [ca. 1699-1710] 1913-22: 54-55, 123, 142-143, 181). Al mismo tiempo que fomentaba la productividad agropecuaria de la región, también cubría la Pimería con una red de puestos de abasto para las tropas españolas, como reconoció el cabo Juan Bautista de Escalante: “[...] lo agradezco, pues el mucho cuidado de Vuestra Reverencia de tener tantas estanzuelas por diferentes partes nos es de mucho alivio como lo ha sido en esta ocasión”²⁶.

Los soldados no pasaron por la Pimería únicamente para luchar contra los apaches, sino también para castigar a los pimas renuentes o para reubicar a los pimas dispersos en pueblos estables (p. e. Zambrano/Gutiérrez Casilla 1961-77, vol. 15: 293). Todas las innovaciones impuestas a sus costumbres produjeron en los pimas un creciente nivel de descontento, el cual desembocó en una primera rebelión en 1695. En la misma los pimas mataron al padre siciliano Francisco J. Saeta, a sus ayudantes indígenas de otras etnias y a

²⁵ Relación del estado de la Pimería que remite el P. Visit. Horacio Pólici, Dolores, 3 de diciembre de 1697, AGN, Historias 16, exp. 16, fol. 288v; P. Kino, Relación diaria [...] desde 21 de septiembre hasta 18 de octubre de 1698, en Fernández del Castillo/Böse 1913-22: 397-413; Kino ([ca. 1699-1710] 1913-22: 56, 75, 116). Mange ([1720] 1926: 248).

²⁶ Escalante al P. Kino, Fronteras, 13 de abril de 1701, en Kino [ca. 1699-1710] 1913-22: 133-134.

todo el ganado, quemando su casa apenas levantada. Los jesuitas no participaron en las campañas de castigo y cuando en el verano de 1695 se masacraron más de 50 pimas, reunidos para negociaciones de paz, Kino censuró tal proceder ferozmente. No obstante, las brutales acciones militares les permitieron a los jesuitas retomar su papel de antaño, como negociadores de un compromiso entre las partes. Los soldados no podía vencer a los indios dispersos por el desierto y estos no podían regresar a su vida normal para cultivar sus milpas, por tal motivo Kino arregló un convenio de paz en agosto de 1695. Cuando algunos prisioneros fueron condenados a muerte, los jesuitas lograron su perdón en el último momento (Kino [1695] 1961: 62, 123-126. Kino [ca. 1699-1710] 1913-22: 39-44; Mange [1720] 1926: 238-240). En fin, estamos frente al mismo fenómeno ya observado casi dos siglos antes, cuando se produjo la interacción entre los jesuitas y el capitán Hurdaide.

Baja California

En la famosa misión de Baja California el uso de los medios militares asumía nuevas características. En 1697 cuando se inició la conversión de la península ya se habían frustrado varios intentos de conquista. Por último, en 1684 fracasó una expedición liderada por el capitán navarro Juan Isidro Atondo y Antillón, quien contaba en su compañía con el que sería posteriormente “apóstol” de la Pimería Alta, el padre Eusebio Francisco Kino. A raíz de esta experiencia, la Compañía de Jesús decidió hacer su propio intento, que no dependiera de ninguna empresa colonizadora laica con miras a una ganancia inmediata. Esto no significaba que querían prescindir del apoyo militar; ya se conocían las dificultades que culturas cazadoras-recolectoras, como las californianas, oponían a la misión y el jefe de la empresa, el padre Juan María de Salvatierra, había tenido suficientes experiencias en la sierra de Chínipas de cómo vencer la resistencia de indígenas reticentes y rebeldes:

Yo no entré n[uevo] en este trabajo, sino envejecido en los trabajos de la Nueva Vizcaya, poniendo freno a los alzamientos de esas naciones, ayudándome de la buena correspondencia de los españoles, así soldados como vecinos, y buena amistad con los indios, ante pues, al dicho conocimiento y experiencia²⁷.

²⁷ P. Salvatierra al virrey duque de Alburquerque, México, 25 de mayo de 1705, en Polzer/Sheridan 1997: 32.

Para explicar el fracaso del capitán Atondo y Antillón, Salvatierra señalaba que este “no venía a reducir a los indios a la obediencia, sino solo a descubrir; los dejó vivir en su brutalidad: ejemplar que nos ha perjudicado mucho”²⁸. Esta inclinación a la colaboración con los militares se hizo patente también en una expedición realizada al río Colorado junto con Kino, quien señaló que Salvatierra le urgió a exigir más soldados de los acostumbrados para llevar a un dichoso fin sus largas exploraciones para establecer una comunicación por tierra entre la Pimería y California (Kino [ca. 1699-1710] 1913-22: 116, 178).

Uno de los elementos claves del proyecto misionero de la California lo constituía, por lo tanto, una compañía de soldados que, dado el estricto carácter religioso de la empresa con licencia real, se puso bajo el mando de los misioneros²⁹. Como el reclutamiento de la tropa no se hizo a tiempo en la primera entrada Salvatierra solo fue acompañado por ocho hombres, más un paje indígena, pero pudo contar también con la tripulación del barco que lo conducía a destino (Crosby 1994: 3)³⁰. Cuando Salvatierra desembarcó en la bahía de Loreto -el 16 de octubre de 1697- actuó con bastante destreza. Su llegada y sobre todo las provisiones traídas causaron la curiosidad de los indígenas de la zona. Los españoles empezaron, por lo tanto, a fortalecer su campamento ayudados por los californianos que habían sido ganados por los regalos, sin darse cuenta que todo sería en detrimento propio. Incluso se colocó un cañón y a pesar de que este explotó con el primer tiro que se hizo cuando el campo fue atacado el 13 de noviembre, los indígenas fueron rechazados y la situación se volvió a calmar³¹. Al terminarse la obra de fortificación, los europeos tenían un resguardo seguro, pero los californios aún no estaban dispuestos a someterse al régimen misional. Según Salvatierra, “era bien menester ya alguna demostración, porque con las idas, retiradas y vueltas de indios, se reconocía en ellos mucha soberbia y avilantez”. Fue en una escaramuza donde los españoles supieron demostrar su poderío militar y esta suerte “les quebrantó el orgullo y soberbia, y reconocieron que saben pelear los

²⁸ P. Salvatierra al P. Proc. Juan de Ugarte, Loreto, 1° de abril de 1699, en Bayle 1946: 114.

²⁹ Real provisión expedida del virrey conde de Moctezuma, México, 6 de febrero de 1697, en Clavigero [1789] 1986: 98-99. Sobre el papel de los militares compárese del Río (1984: 100-112).

³⁰ Compárese la entrada posterior a la bahía de la Paz que siguió a una disposición similar: “No por eso dejé de llevar armas, las correspondientes a los marineros que iban, para que, en caso de alguna defensa, se valiesen de ellas”; P. Visit. Juan de Ugarte, La Paz, 15 de marzo de 1721, en Bravo/Ugarte/Guillén 1970: 75.

³¹ P. Salvatierra al P. Proc. Juan de Ugarte, Loreto, 27 de noviembre de 1697, en Burrus 1971: 108-131.

nuestros en campo abierto y lejos de las trincheras, y así fue de mucha importancia esta batalla y victoria”³². Así la labor evangelizadora pudo empezar en serio³³.

La protección militar de la misión siempre fue un tema de importancia primordial. Con algún retraso se había logrado reclutar parte de la compañía autorizada por la Corona. Durante el diario impartir de la doctrina siempre había un soldado armado que cuidaba al padre³⁴ y en las incursiones que los padres empezaron a hacer a zonas cada vez más retiradas, siempre llevaron escoltas³⁵. Para facilitar la actividad de la tropa a caballo se abrieron caminos, “pues con eso se tiene en freno la tierra, y con la luna camina de noche el soldado y se lo hallan sobre sí de repente; y este miedo de que puede llegar de repente el español, es mucho freno a las insolencias de los indios”³⁶. A las rancherías desperdigadas que se hallaban en el camino se les prometió ayuda contra sus enemigos, de la misma forma que se había hecho en Sinaloa³⁷. Aunque los indios con frecuencia se sintieran más amenazados por los españoles que por sus odiados vecinos, el sistema de alianzas pronto dio frutos³⁸. De esta forma, poco a poco se logró la pacificación de muchas rancherías enemistadas³⁹.

No obstante, los jesuitas pronto supieron que su reducida milicia imponía límites insuperables a su labor. En 1702 se quedaron con solo dieciocho soldados y sus oficiales, a los otros hubo que darlos de baja por falta de dinero (Píccolo [1702] 1962: 57). En estas condiciones se prescindió del bautizo de los adultos, salvo de los moribundos: “[...] si les diéramos el bautismo, corría riesgo de que los pervirtieran sus sacerdotes, y nosotros no los

³² P. Salvatierra al P. Proc. Ugarte, Loreto, 3 de julio de 1698, en Bayle 1946: 62-90.

³³ P. Salvatierra al P. Visit. Antonio Leal, Loreto, 2 de septiembre de 1699, en Kino [ca. 1699-1710] 1913-22: 86-88, y P. Salvatierra al P. Kino, Loreto, 10 de septiembre de 1701, en Kino [ca. 1699-1710] 1913-22: 141-142.

³⁴ P. Salvatierra al P. Proc. Ugarte, Loreto, 1 de abril de 1699, en Bayle 1946: 94-95, 105.

³⁵ P. Salvatierra al P. Proc. Ugarte, Loreto, 1 de abril de 1699, en Bayle 1946: 96; Nápoli [1721] 1970: 36, 40, 53.

³⁶ P. Salvatierra al P. Proc. Ugarte, Loreto, 1 de abril de 1699, en Bayle 1946: 113; P. Salvatierra al P. Ugarte, Loreto, 9 de julio de 1699, en Bayle 1946: 125-127. Compárese del Barco (1973: 285).

³⁷ P. Salvatierra al P. Proc. Ugarte, Loreto, 1º de abril de 1699, en Bayle 1946: 102.

³⁸ P. Salvatierra al P. Proc. Ugarte, Loreto, 1º de abril de 1699, en Bayle 1946: 96; P. Salvatierra al fiscal José de Miranda y Villazán, Loreto, 3 de abril de 1703, en Bayle 1946: 190.

³⁹ P. Salvatierra al P. Prov. Francisco de Arteaga, Loreto, junio de 1701, en Bayle 1946: 142-143. Compárese: P. Visit. Clemente Guillén al virrey marqués de Casafuerte, Loreto, 25 de septiembre de 1725, en Burrus/Zubillaga 1986: 237-239.

pudiéramos obligar a que cumplieran con las obligaciones de cristianos” (Piccolo [1702] 1962: 52). Por consiguiente, asediaron a los virreyes para que se responsabilizasen del financiamiento de un presidio en California, lo que finalmente les fue concedido por la Corona en 1703. Una vez logrado esto, no se cansaban de pedir un aumento de la compañía en los años siguientes: “Porque, sin que se aleguen otras razones, muestra la experiencia que en los indios nada o poca vale la razón que no es ayudada de la fuerza”⁴⁰.

El mando supremo permaneció en manos de los jesuitas, como fuera estipulado inicialmente entre la Compañía de Jesús y el virrey conde de Gálvez. No faltaron las ocasiones en las que se cuestionó semejante situación poco usual, pero los padres la justificaban debido a la necesidad de controlar a los militares en condiciones tan delicadas como las de la misión californiana (Hausberger 2000: 130-133; Venegas/Burriel 1757: vol. 2: 256-258; del Barco 1973: 267). En las misiones los padres pudieron contar con, al menos, un soldado de escolta hasta el momento de la expulsión⁴¹. Aunque las relaciones con los soldados poco cultivados -y al parecer descontentos con el servicio en pueblos recónditos- a veces eran problemáticas, los jesuitas no encontraron alternativa para renunciar a esta ayuda⁴². Cuando un padre tenía que ausentarse de su misión, la regla era que le sustituyera un soldado; esto no se conocía en ninguna otra parte y sirve como una prueba más de la extrema importancia de la fuerza militar en la misión californiana (Baegert 1773: 270; Venegas/Burriel 1757: vol. 2: 246-247). Aun así la fe tardaba en arraigarse entre los californios, no porque se les tratara de forma demasiado dura sino porque no había suficientes soldados que hicieran posible la misión, como comentaba el padre Baegert⁴³.

Un objetivo principal era evitar la guerra abierta mediante oportunas demostraciones de poder. Se esperaba doblegar a los cazadores-recolectores con el mero miedo que se les infligía, conscientes de que sería extremadamente

⁴⁰ P. Visit. Clemente Guillén al virrey marqués de Casafuerte, Loreto, 25 de septiembre de 1725, en Burrus/Zubillaga 1985: 237-239. Compárese: P. Proc. Jaime Bravo al virrey marqués de Valero, s.l. s.f. [ca. 1717-20], Bancroft Library, Berkeley, M-M 1716; Nápoli [1721] 1970: 53-62.

⁴¹ Venegas/Burriel 1757: vol. 2: 246-247; P. Juan Jacobo Baegert al P. Georg Baegert, San Luis Gonzaga, 23 de septiembre de 1757, en Nunis/Schulz-Bischof 1982: 191-192; del Barco 1973: 236-240, 298.

⁴² “[...] el mayor mal; pero mal necesario”, Venegas/Burriel 1757: vol. 2: 282; del Barco 1973: 303.

⁴³ P. Juan Jacobo Baegert al P. Georg Baegert, San Luis Gonzaga, 4 de octubre de 1754, en Nunis/Schulz-Bischof 1982: 169.

difícil lograr el mismo resultado por la guerra. El padre Consag, por ejemplo, en una de sus incursiones a las tierras no sometidas fue acompañado por una escolta de soldados españoles y más de cien indios cristianos. El padre Miguel del Barco justificaba tan impresionante ejército diciendo que una tropa más pequeña podía inducir fácilmente a los indígenas a un ataque, obligando, de esta manera, a los cristianos a herir o matar a algunos de ellos. Con tales incidentes se arraigaba la desconfianza y el odio, difíciles de remediar en el futuro. Una tropa grande, con su mera presencia, impedía actos de resistencia desde el principio y propiciaba la construcción de una relación de confianza con los no cristianos (del Barco 1973: 272-273; Taraval 1996: 158; del Río 1984: 88). La intimidación fue un medio más provechoso para la propagación de la fe que el empleo real de la violencia, premisa que ciertamente solo funcionaba en contraste con el uso estratégico de medios más rudos (Barco 1973: 307-310).

La importancia de la eficiente colaboración entre la cruz y la espada quedó demostrada por una rebelión que se produjo en el recién evangelizado sur de la península y que costó la vida a los padres Nicolás Tamaral y Lorenzo Carranco en 1734. La persecución a los culpables implicó pasar por las armas a no poco indios, sin que por ello se lograra calmar la revuelta (Taraval 1996: 115, 107-108). Finalmente, el gobernador de Sonora y Sinaloa, Manuel Bernal de Huidobro, llegó a California para establecer el orden. Este se llevaba mal con los misioneros y los pleitos que se dieron con él ilustran, mejor que cualquier otro ejemplo, la lógica de la “conquista espiritual” que los jesuitas protagonizaron en la Nueva España. Huidobro no perseguía a los malhechores para castigarlos como pedían los misioneros, sino que les hacía ofertas de paz ubicándose por ello en las antípodas de Martínez de Hurdaide. Su política, según la visión de los misioneros, les hizo perder el respeto de los indios y les arrebató su papel de mediadores en los conflictos y de portadores de la paz y, con esto, les quitó autoridad. Los jesuitas insistían, una y otra vez, en que para vivir según las reglas cristianas los indios necesitaban el miedo a las armas del rey y saber que los únicos que les podían dar amparo eran los sacerdotes. Había que respetar esta división de trabajo si no se quería poner en riesgo toda la labor misionera y con ella el dominio español en la frontera. Los jesuitas reclamaron, por lo tanto, el retiro de Huidobro de la península cuando en 1740, durante la rebelión de los yaquis, reaccionó con una actitud pusilánime, e intervinieron para quitarle su empleo (Hausberger 2000: 378, 504-505).

En estas circunstancias, la conversión voluntaria se convirtió en un lugar común altamente teórico. Hasta los propios jesuitas reconocieron que en California misioneros y soldados habían entablado una unidad como en ninguna otra parte:

Aquí [...] el presidio y misiones están tan trabados entre sí y dependientes, que no se da paso sin ministerio y ayuda de sus soldados. Para plantar, propagar y establecer el santo evangelio, es de tal modo necesaria su asistencia, que ambos gremios andamos y hacemos un cuerpo en la operación y ejercicio de los ministerios, con que se convierten y reducen estas almas⁴⁴.

Nayarit

Aunque las expediciones conquistadoras del siglo XVI ya habían llegado a la sierra de Nayarit, esta se integró al dominio español recién en 1722 (Gómez Canedo 1993; López 1931a y 1931b; Magriña 2002). Sin embargo, en ese lapso de casi doscientos años los nayaritas o coras experimentaron un profundo proceso de aculturación. Estos indios mantenían un intensivo comercio con los alrededores ya cristianizados y, a veces, se contrataban como mano de obra en las haciendas y minas de los españoles⁴⁵; además, sus inaccesibles montañas además se convertían en una zona de refugio de indios descontentos con la situación colonial o perseguidos por la justicia (Ortega [1754] 1944: 33-65; Meyer 1989: 51-54)⁴⁶. Esta inmigración reforzaba la influencia mesoamericana en la zona y se adoptaron numerosos elementos de la cultura hispánica. Incluso el idioma de los coras ya contenía muchas expresiones tomadas del náhuatl y del castellano (Ortega [1732] s/a.: 9). Cuando los españoles finalmente conquistaron la sierra, la cultura material de sus habitantes apenas se distinguía de la de los habitantes de zonas colindantes; por ejemplo ya había una ganadería bien establecida al iniciarse la misión (Poeschel 1985: 144-153).

A partir de principios del siglo XVIII los jesuitas hacían campaña en favor de la misión del Nayarit. Insistían que no se podía tolerar la libertad de los coras por el mal ejemplo que daban a los enemigos de la religión. Además, se les acusaba de aprovechar sus viajes de comercio para robar y asaltar a los cristianos (Ortega [1754] 1944: 31-32) y ciertamente es gracioso obser-

⁴⁴ P. Sebastián de Sistiaga al P. Prov. Cristóbal de Escobar y Llamas, San Ignacio, 19 de septiembre de 1743, en Burrus/Zubillaga 1986: 447. También: P. Sistiaga al P. Proc. Gen. Pedro Ignacio Altamirano, San Ignacio, 20 de abril de 1747, Bancroft Library, Berkeley, M-M 1716.

⁴⁵ Viaje y entrada que hizo el P. Fr. Juan Cavallero Carranco al Nayarit, s.l., 8 de septiembre de 1669, Biblioteca Nacional, Madrid, Mss. 18758, núm. 13.

⁴⁶ Auto del Gob. Juan Flores de San Pedro, Real de San Francisco Javier de Valero, 2 de febrero de 1722, en Reynoso 1964: 54; Fr. Antonio Arias de Saavedra al P. Fr. Francisco Treviño, Acaponeta, 26 de marzo de 1673, en Calvo 1990: 304-307; Hers 1977: 18.

var que poco después de su sometimiento el visitador militar Pedro de Rivera los defendía contra tales denuncias, hechas “sin haber ejemplar que por los parajes que transitaban hiciesen hostilidad alguna, ni dado motivo de queja con su trato”⁴⁷. En 1716 se dio el encuentro de una tropa española, acompañada por el padre Tomás de Solchaga, con una delegación de coras con el propósito de convencerlos para que se rindieran y se convirtieran. En una conversación aparentemente amigable los indígenas rechazaron tal oferta y el padre Solchaga escribió al obispo de Durango que ya era inútil esperar una conversión pacífica y recomendó la conquista de la sierra: “Todo esto [...] parece que basta para hacerles guerra muy justa, obligándoles a fuerza de armas”⁴⁸.

Así se decidió emprender la conquista militar de la región. En septiembre de 1721 un ejército conquistador, acompañado por el padre Antonio de Arias, entró a la sierra en una empresa donde se mezclaban los intereses misioneros con los de las élites españolas regionales⁴⁹. Los coras dieron a entender a los invasores que no querían cambiar de fe, lo que el padre José de Ortega, cronista de los eventos, usaba como legitimación última de la conquista: “juzgando que en estos casos en que se ha de sacar la cara para defender nuestra sagrada religión, aun antes que el secular, debiera manejar la espada el brazo eclesiástico” (Ortega [1754] 1944: 111). Los indígenas fueron vencidos rápidamente, sus pueblos saqueados y sus lugares de culto destruidos.

Aunque los nayaritas se sometieron, los actos de resistencia no desaparecieron, y por ende, la protección militar de la misión se hacía esencial. Inmediatamente se sentaron las bases para el presidio de San Francisco Javier de Valero en el pueblo de La Mesa y en varios parajes se estacionaron guarniciones de veinte hombres en cada una, con su capitán respectivo⁵⁰. Los jesuitas no estaban contentos con el accionar despótico de los diferentes jefes de tropa e insistían en la unificación del mando, lo que lograron en 1729 cuando el presidio de San Francisco Javier de Valero en La Mesa se

⁴⁷ Visit. Pedro de Rivera al virrey marqués de Casafuerte, Zacatecas, 4 de mayo de 1725, AGN, Provincias Internas 85, fol. 60r.

⁴⁸ P. Tomás de Solchaga al obispo Pedro Tapiz, Valle de Xúchil, 25 de febrero de 1716, en Ortega [1754] 1944: 72.

⁴⁹ Por ejemplo: Informe del P. José Javier García, Rosario, 3 de octubre de 1745, en Burrus/Zubillaga 1985: 277.

⁵⁰ Informe del brigadier Pedro de Rivera, México, 7 de diciembre de 1728, en Rivera 1946: 100; P. Urbano de Covarrubias, Relación sumaria de la provincia del Nayar, s.l., 1725, AGN, Provincias Internas 85, fol. 67v.

instaló como único presidio y su capitán recibió el título de gobernador del Nuevo Reino de Toledo, quedando todos los destacamentos militares que se mantenían en varias misiones subornados a él (Ortega [1754] 1944: 210-211, 214)⁵¹. Aquí, como en otras partes, no faltarían conflictos con los comandantes en el mando; en el fondo la conquista de Nayarit solo constituyó una variante de la interacción simbiótica entre las fuerzas armadas y los misioneros, la que quedó demostrada una vez más. En 1730, el padre Urbano de Covarrubias, resumía su programática:

[...] se advirtiese juntamente a las justicias inmediatas y oficiales de Su Majestad [...] procurasen con lentitud y prudencia, sin exasperar con rigores violentos, aunque merecidos, quitarles la ocasión de tanta idolatría, poniéndoles delante la espada desnuda de la justicia entre suficientes pertrechos de guerra, sin descargar crudamente el golpe, si no es que pertinazmente lo requiriesen los idólatras en uno u otro caso particular; previniéndoles anticipadamente el perdón, porque a nuestra costa no se verifique en este caso lo que dice el refrán castellano: ‘que quien todo lo quiere, todo lo pierde’⁵².

Todo esto no impedía que el padre José Ortega, quien en 1730 urgía a un reforzamiento de la tropa para no arriesgar el éxito de la misión, calificara la sumisión de los coras como pacífica obra de amor⁵³.

REFLEXIONES FINALES

No cabe duda que en la fase de la conquista y de las luchas abiertas con los españoles los indígenas intervinieron con sus propias ideas y estrategias en la creación de alianzas y en las peripecias de las guerras. Cuando se dieron cuenta de todos los cambios que el régimen misional les exigía, los secto-

⁵¹ Informe del P. Gregorio Hernández, La Mesa, 20 de noviembre de 1745, en Burrus/Zubillaga 1985: 295; Visita del P. Visit. Gen. José de Utrera, San Pedro de Ixcatán, 11 de noviembre de 1755, WBS Austin, núm. 67, pág. 135; Gerhard 1982: 110-115.

⁵² Relación breve del P. Covarrubias, s.l. [Nayarit] 1730, en O’Gorman 1939: 345. Compárese: P. Francisco de Isasi al P. Prov. Antonio de Oviedo, Guaynamota, 5 de noviembre de 1730, y P. Antonio Polo al P. Prov. Francisco Zevallos, Santa Rita, 5 de mayo de 1764, en Meyer 1989: 69 y 167.

⁵³ P. Ortega al P. Prov. Juan Antonio de Oviedo, Jesús, María y José, 12 de diciembre de 1730, AGN, Jesuitas I-28, exp. 1, fol. 1r-1v; Ortega [1754] 1944: 199.

res adversos a la conversión se armaron y se rebelaron tal vez porque sentían que estaban perdiendo la batalla. En Sinaloa los indígenas mataron a su apóstol, al padre Gonzalo de Tapia, en 1594 solo tres años después de su llegada. En 1601 se alzaron los acaxées y en 1616 los tepehuanes iniciaron una guerra sumamente sangrienta. En la Tarahumara todo el siglo XVII estuvo marcado por una serie, casi ininterrumpida, de rebeliones pequeñas y grandes. Los pimas altos se levantaron por primera vez en 1695, poco después del arribo del padre Kino, luego en 1751 cuando apenas se había renovado el avance misional en la zona; y en 1734 se sublevaron los habitantes del sur de la península de Baja California, poco después de iniciada la labor de conversión en la zona. Solo la rebelión de los yaquis de 1740 se produjo con bastante distancia del comienzo de su conversión. Pero en todos los casos se hizo patente que los padres que predicaban la paz estaban respaldados por la fuerza armada de los españoles y sus aliados indígenas.

Resumiendo podría constatarse que la participación de los indígenas en esta fase de la misión fue manipulada y que sus acciones finalmente solo aportaban a su sumisión. Esta no acabó con todos los problemas, sino que incluso creó nuevos y en la práctica y cotidianidad de la misión la influencia de los indígenas mediante las múltiples formas de resistencia cotidiana hasta crecía (Scott 1985), trastornando y modificando los objetivos de los misioneros, si bien nunca lograron realizar sus propias ideas. Se afianzaron de esta forma estructuras sociales, económicas, culturales y religiosas dándoles nuevas identidades étnicas que, en gran parte, perduran hasta hoy. El análisis de este proceso extremadamente complejo rompería ciertamente el marco del presente texto.

Solo quisiéramos profundizar un poco más sobre algunos fenómenos directamente relacionados con el carácter de la conquista del noroeste que demuestran cómo, incluso en la fase más eficiente de sumisión de los indígenas al rey y a Dios, existieron márgenes que los indígenas aprovecharían en contra de la política colonizadora en el futuro. Una parte esencial del funcionamiento del sistema de alianzas que empleaban los españoles era la colaboración con los líderes indígenas que conducían a sus guerreros a la guerra. Donde esta no se daba, porque los caciques no querían o porque simplemente no existían estructuras de mando autóctonas, había que crearlas o establecer nuevos dirigentes. De esta manera se dio un mecanismo a través del cual se conservaron viejas estructuras políticas y se crearon incluso nuevos sistemas de liderazgo, y nunca faltaban indígenas apasionados por estas posibilidades de distinción social. El sistema de dominación, al arraigarse así entre los indígenas, ganó firmeza y estabilidad pero al mismo tiempo depositaba la semilla de la que brotarían problemas futuros. El liderazgo tradicional indígena combinaba facultades religiosas y espirituales cuya conservación no

podía complacer a los jesuitas. A estos les resultó muy difícil discernir con claridad los elementos en que se fundaba el carisma y la autoridad de los líderes indígenas con los que colaboraron, así que se mantuvo una tradición en la que se transmitían valores y prácticas que se querían hacer desaparecer. Esta cuestión abarcaba también el ámbito castrense donde se crearon nuevos cargos militares con competencias de mando, a veces, mucho más amplias que las que antaño habían existido entre los nativos y fueron respaldados por los españoles para coordinar las tropas de indios auxiliares reclutados en las misiones. Estos nuevos jefes podían desarrollar pretensiones propias y engendrar núcleos de resistencia, como dependían de los militares españoles se sustraían del control de los misioneros quienes, por lo general, querían mantener todo el sistema social y político de los pueblos bajo su mando. El ejemplo más famoso de un jefe “descarrilado” fue el del capitán de la Pimería Alta, Luis del Sáric. Este había sido dotado por los españoles de una autoridad sobre su “pueblo”, los pimas altos, como nadie había tenido en épocas precoloniales, seducido por su supuesta importancia se opuso a sus señores lo que casi lógicamente le costó la vida. Además por mucho tiempo puso en jaque el avance español al norte (Mirafuentes Galván 1992).

La perseverante beligerancia no solo se daba entre los líderes sino también en las sociedades evangelizadas en conjunto. Mientras que en la mayor parte de América se mantenía el principio de desarmar a los naturales sometidos, en el noroeste jesuítico no se pudo hacer lo mismo. Sin las tropas auxiliares de los indígenas los españoles no hubieran podido expandir su dominio y tampoco defender la frontera. Esto llevaba a la conservación de toda una cultura guerrera, no de forma clandestina y disimulada, sino a los ojos de todo el mundo. Las costumbres, como las danzas alrededor de las cabelleras o los miembros cortados a los enemigos muertos, descritas con frecuencia con repugnancia (Pérez de Ribas 1944 [1645], I: 183, 328-329), tenían que ser toleradas. Así escribe el padre Segesser:

Bailes especiales, realizan los pimas, particularmente las mujeres, cuando los hombres regresan de una campaña contra los apaches y traen su botín, porque siempre traen consigo la cabellera de aquellos, a los que han matado, y las manos y pies como trofeos. Estos las mujeres entonces los ensartan en unos palos largos, efectúan luego una danza de guerra y los conducen de casa a casa, para que se les dé un regalo, así como en Europa los bufones en la noche de carnaval. También los apaches hacen los mismos bailes, cuando ellos vencen a los pimas, como se ha sabido por los prisioneros (Segesser [1737] 1886: 44).

En festividades de este tipo incluso se podía materializar y ritualizar la

alianza de los indios amigos y los españoles contra los enemigos comunes, pues como cuenta el padre Kino cuando en 1697 llegó con su escolta a una ranchería de pimas sobaipuris:

hallamos [...] que estaban bailando [con] las cabelleras y los despojos de 15 enemigos jocomes y janos que pocos días antes habían matado, cosa que fue de tanto consuelo que el señor capitán Cristóbal Martín Bernal y el señor alférez y el señor sargento y otros muchos soldados entraron en la rueda y bailaron gustosos en compañía de los naturales (Kino 1913-22: 56)⁵⁴.

Fecha de recepción de este trabajo: octubre de 2004

Fecha de aceptación: marzo de 2005

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acosta, José de, S.J.

1952 [1588]. *De procuranda indorum salute (Predicación del Evangelio en las Indias)*, Salamanca 1588, trad. y ed. por Francisco Mateos S.J. Madrid, Ediciones España Misionera.

Baegert, Johann Jakob, S.J.

1773. *Nachrichten von der Amerikanischen Halbinsel Californien: mit einem zweyfachen Anhang falscher Nachrichten. Geschrieben von einem Priester der Gesellschaft Jesu, welcher lang darinn diese letztere Jahr gelebet hat*. Mannheim, Churfürstliche Hofund Academie Buchdruckerey.

Barco, Miguel del, S.J.

1973. *Historia natural y crónica de la Antigua California [Adiciones y correcciones a la Noticia de Miguel Venegas]*, ed. por Miguel León Portilla. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Bayle, Constantino, S.J. (ed.)

1946. *Juan María Salvatierra. Misión de Baja California*. Madrid, Editorial Católica.

⁵⁴ También Mange ([1720] 1926: 248). Compárese: “[...] me enseñaron la cabellera y oreja del enemigo que mataron, haciendo sus bailes con ello, de donde se conoce que son buenos”; Diligencia del Alf. Juan María Ramírez, Dolores, 10 de junio de 1704, Biblioteca Nacional de México, Archivo Franciscano, 12/200bis, fol. 93r.

- Bravo, Jaime, S.J., Juan de Ugarte S.J. y Clemente Guillén S.J.
1970. *Testimonios sudcalifornianos. Nueva entrada y establecimiento en el puerto de La Paz, 1720*. Ed. por Miguel León Portilla. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Burrus, Ernest J., S.J. (ed.)
1971. *Juan María de Salvatierra S.J. Selected Letters about Lower California*. Los Angeles, Dawson.
1982. *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús 1618-1745. Cartas e informes conservados en la «Colección Mateu»*. Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas.
- Burrus, Ernest J., S.J. y Félix Zubillaga S.J. (eds.)
1986. *El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas 1600-1769*. México, UNAM.
- Calvo, Thomas (ed.)
1990. *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI y XVII*. México/Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- Clavigero, Francisco Xavier
[1789] 1986. *Historia de la Antigua o Baja California*. Trad. y ed. por Xavier Cacho Vázquez. México, Universidad Iberoamericana.
- Cramaussel, Chantal
1990. *Primera página de historia colonial chihuahuense. La provincia de Santa Bárbara en Nueva Vizcaya, 1563-1631*. Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Crosby, Harry W.
1994. *Antigua California. Mission and Colony on the Peninsula Frontier, 1697-1768*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Fernández del Castillo, Francisco y Emilio Böse, Emilio (eds.)
1913-22. *Las misiones de Sonora y Arizona*. México, AGN.
- Forbes, Jack D.
1960. *Apache, Navaho and Spaniard*. Norman, University of Oklahoma Press.

Gerhard, Peter

1982. *The North Frontier of New Spain*. Princeton, Princeton University Press.

Gómez Canedo, Lino

1993. Huicot: Antecedentes misionales (evangelización de los huicholes, coras y tepehuanes, siglos XVI-XVIII). En Gómez Canedo, Lino; *Evangelización, cultura y promoción social. Ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México (siglos XVI-XVIII)*, ed. por José Luis Soto Pérez: 95-145. México, Porrúa.

González Rodríguez, Luis (ed.)

1977. *Etnología y misión en la Pimería Alta 1715-1740. Informes y relaciones misioneras de Luis Xavier Velarde, Guisepppe Maria Genovese, Daniel Januske, José Agustín de Campos y Cristóbal de Cañas*. México, UNAM.

1984. *Crónicas de la Sierra Tarahumara*. México, SEP.

1994. Iván Ratkaj, de la nobleza croata, misionero jesuita e historiador de la Tarahumara (1647-1683). *Anales de Antropología* 31: 203-244. México, INAH.

1995. Tomás de Guadalajara (1648-1720), misionero de la Tarahumara, historiador, lingüista y pacificador. *Estudios de Historia Novihispana* 15: 9-34. México, UNAM.

Hausberger, Bernd

1997. Comunidad indígena y minería en la época colonial. El Alto Perú y el noroeste de México en comparación. *Ibero-Amerikanisches Archiv* 23: 263-312, Berlín, Instituto Ibero Americano.

2000. *Für Gott und König. Die Mission der Jesuiten im kolonialen Mexiko*. Viena/Munich, Verlag für Geschichte und Politik/Oldenbourg.

2002. La misión jesuita en el noroeste novohispano como instrumento del disciplinamiento social. En Santos, Eugénio (coord.); *Actas do XII Congresso Internacional de AHILA* 2: 253-261. Oporto, AHILA/Universidade de Porto.

Hers, Marie-Areti

1977. Los coras en la época de la expulsión. *Historia Mexicana* 27: 17-48. México, El Colegio de México.

Hillerkuss, Thomas

1991. *Reorganisation und soziopolitische Dynamik de Tarahumares seit 1603/04*. Bonn, Mundus Reihe Alt-Amerikanistik.

Hu-DeHart, Evelyn

1995. *Adaptación y resistencia en el Yaquimi: los yaquis durante la colonia*. México, CIESAS.

Jackson, Robert H.

1994. *Indian Population Decline. The Missions of Northwestern New Spain, 1687-1840*. Albuquerque, University of New Mexico Press.

Kino, Eusebio Francisco, S.J.

1913-1922: Favores celestiales de Jesús y de María Santísima y del gloriosísimo apóstol de las Yndias Francisco Xavier experimentados en las nuevas conquistas y nuevas conversaciones del nuevo reino de Nueva Navarra". En Fernández del Castillo, Francisco y Emilio Böse (eds.); *Las misiones de Sonora y Arizona: 1-394*. México, AGN.

Kino, Eusebio Francisco, S.J.

1961. *Vida del P. Francisco J. Saeta S.I., Sangre Misionera en Sonora*. Ed. por Ernest J. Burrus S.J. México, Jus.

López, Atanasio (ed.)

1931a. Los indios coras, tepehuanes, cheles y guainamotas (Méjico). *Archivo Ibero-Americano* 34: 341-370. Madrid.

1931b. Misioneros o doctrinas de Jalisco (Méjico) en el siglo XVII. *Archivo Ibero-Americano* 34: 481-507. Madrid.

Mange, Juan Mateo

1926. *Luz de tierra incógnita en la América Septentrional y diario de las exploraciones en Sonora*, ed. por Francisco Fernández del Castillo. México, AGN.

Magriña, Laura

2002. *Los coras entre 1531 y 1722*. México, Conaculta/INAH.

Meyer, Jean (ed.)

1989. *El Gran Nayar*. México/Guadalajara, Universidad de Guadalajara.

Mirafuentes Galván, José Luis

1992. El “enemigo de las casas de adobe”. Luis del Sáric y la rebelión de los pimas altos en 1751. En: Castro Gutiérrez, Virginia Guedea y José Luis Mirafuentes Galván (eds.); *Organización y liderazgo en los movimientos populares novohispanos: 147-175*. México, UNAM.

Moorhead, Max L.

1975. *The Presidio. Bastion of the Spanish Borderlands*. Norman, University of Oklahoma Press.

Nápoli, Ignacio María S.J.

1970. *The Cora Indians of Baja California. The Relación of Father Ignacio María Nápoli, S.J., September 20, 1721*. Ed. por James Robert Moriarty III y Benjamin F. Smith. Los Angeles, Dawson.

Navarro García, Luis

1966. *La sublevación yaqui de 1740*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Naylor, Thomas H. y Charles W. Polzer S.J. (ed.)

1986. *The Presidio and Militia on the Northern Frontier of New Spain. A Documentary History 1: 1570-1700*. Tucson, University of Arizona Press.

Neumann, Joseph S.J.

1994. *Historia de las sublevaciones indias en la Tarahumara [1730]*. Trad. y ed. por Bohumír Roedl y Simona Binková. Prag, Ibero-Americana Pragensia.

Nunis, Doyce B., Jr. y Elisabeth Schulz-Bischof (ed.)

1982. *The Letters of Jacob Baegert, 1749-1761. Jesuit Missionary in Baja California*. Los Angeles, Dawson.

Obregón, Baltasar de

1988. *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España escrita por el conquistador en el año de 1584*. Ed. por Mariano Cuevas. México, Porrúa.

- O'Gorman, Edmundo (ed.)
1939. Dos documentos relativos al Nayarit. *Boletín del Archivo General de la Nación* 10: 313-346. México, AGN.
- Ortega, José, S.J.
s/f. *Vocabulario en lengua castellana y cora [1732]*. Tepic, s/e.
- Ortega, José, S.J.
1944. Maravillosa reducción y conquista de la provincia de San José del Gran Nayar, nuevo reino de Toledo. En Fluvia, Francisco Javier, S.J. (ed.); *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús, escritos por un padre de la misma sagrada religión de su provincia de México [1754]*. Ed. por Juan Bautista Iguíniz: 7-219. México, Layac.
- Píccolo, Francisco María, S.J.
[1702] 1962. *Informe del estado de la nueva cristiandad de California 1702 y otros documentos*. Ed. por Ernest J. Burrus S.J. Madrid, José Porrúa Turanzas.
- Pérez de Ribas, Andrés, S.J.
[1645] 1944. *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe [1645]*. 3 vols. México, Layac.
- Poeschel, Thomas Michael
1985. *Archäologie und Ethnohistorie im Umkreis der südlichen Sierra Madre Occidental (Mexiko). Unter besonderer Berücksichtigung der Rolle des Silbers in der Akkulturation der Nayaritas und Caxcanes (Cora, Huichol, Tepecano)*. Hohenschäftlarn, Renner.
- Polzer, Charles W., S.J. y Thomas E. Sheridan (ed.)
1997. *The Presidio and Militia on the Northern Frontier of New Spain. A Documentary History*, vol. 2/1: *The Californias and Sinaloa-Sonora, 1700-1765*. Tucson, University of Arizona Press.
- Quijada H., Armando (ed.)
1979. *Documentos para la historia de Sonora* 1. Hermosillo, Gobierno del Estado.
- Reff, Daniel T.
1991. *Disease, Depopulation, and Cultural Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*. Salt Lake City, University of Utah Press.

Reynoso, Salvador (ed.)

1964. *Autos hechos por el capitán don Juan Flores de San Pedro, sobre la reducción, conversión y conquista de la provincia del Nayarit en 1722*. Guadalajara, Librería Font.

Río, Ignacio del

1984. *Conquista y aculturación en la California jesuítica 1697-1768*. México, UNAM.

Rivera, Pedro de

1946. *Diario y derrotero de lo caminado, visto y observado en la visita que hizo a los presidios de la Nueva España Septentrional*. Ed. por Vito Alessio Robles. México, Archivo Histórico Militar Mexicano.

Rozat, Guy

1995. *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*. México, Universidad Iberoamericana.

Ruiz, Antonio

[c. 1605] 1974. *Relación de Antonio Ruiz (La conquista en el noroeste)*. Ed. por Antonio Nakayama. México, INAH.

Scott, James C.

1985. *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven/Londres, Yale University Press.

Segesser, Philipp A. (ed.)

[1737] 1886. Die Berichte des P. Philipp Segesser aus der Gesellschaft Jesu über seine Mission in Sonora, 1731-1761. *Katholische Schweizer Blätter*, nueva serie, 2 (6-9). Lucerna.

Spicer, Edward H.

1980. *The Yaquis. A Cultural History*. Tucson, University of Arizona Press.

Swann, Michael M.

1990. Migration, mobility, and the mining towns of colonial northern Mexico. En Robinson, David J. (ed.); *Migration in Colonial Spanish America: 162-163*. Cambridge, Cambridge University Press.

Taraval, Sigismundo S.J.

1996. *La rebelión de los californios*. Ed. por Eligio Moisés Coronado. Aranjuez, Doce Calles.

Velarde, Luis Xavier, S.J.

[1716] 1977. La primera relación de la Pimería Alta (1716). En González Rodríguez, Luis (ed.); *Etnología y misión en la Pimería Alta 1715-1740. Informes y relaciones misioneras de Luis Xavier Velarde, Guiseppe Maria Genovese, Daniel Januske, José Agustín de Campos y Cristóbal de Cañas*: 27-88. México, UNAM.

Venegas, Miguel, S.J. y Marcos Burriel S.J.

1757. *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente sacada de la historia manuscrita, formada en México año de 1739 por el Padre Miguel Venegas de la Compañía de Jesús y de otras noticias y relaciones antiguas y modernas*. 3 vols. Madrid, Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández.

Zambrano, Francisco, S.J. y José Gutiérrez Casillas S.J.

1961-77. *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*. 16 vols. México, Jus.

Zubillaga, Félix, S.J. y Miguel Ángel Rodríguez S.J. (eds.)

1956-91. *Monumenta Mexicana*. 8 vols. Roma, Institutum Historicum Societatis Jesu.

**EL SISTEMA MISIONAL JESUÍTICO
EN BAJA CALIFORNIA: DOMINACIÓN
COLONIAL Y RESISTENCIA INDÍGENA**

*María Victoria Guevara **

* Doctoranda en Historia y Sociedad en América, Universidad de Sevilla. La investigación doctoral se realiza con el auspicio de la Fundación Caja Madrid. e-mail: mguevaraerra@yahoo.es

RESUMEN

Después de 37 años de labor misionera de la Compañía de Jesús en Baja California, una gran sublevación azotó sus reducciones situadas en el sur peninsular. La rebelión, iniciada por uno de los grupos de más tardía incorporación, amenazó la permanencia de la Orden y de las fuerzas hispanas en la región. Su estallido estuvo directamente relacionado con el sistema misional implantado por los jesuitas y su difícil adaptación al medio natural y humano de la península. Como consecuencia, la región sufrió una fuerte caída demográfica que no impidió la explosión de otras revueltas. Estas, aunque de menor magnitud, decidieron finalmente a la Corona a ordenar la creación de un segundo presidio en la zona meridional del territorio.

Palabras claves: jesuitas - misiones - Baja California - rebelión indígena

ABSTRACT

After 37 years of conversion done by the *Compañía de Jesús* in Baja California, a big uprising took place in the *reducciones* located south of the *Península*. The rebellion, triggered by one of the groups of latest incorporation, threatened the permanence of the Order and the Spanish forces in the region. The rebellion was directly related to the missions system established by the Jesuits and its difficult adaptation to the natural and human environment of the *Península*. As a consequence, the region suffered a strong demographic downfall that brought about a several revolts, wich encouraged the crown to establish a second *Presidio* in the southern zone of the territory.

Key Words: Jesuits - mission - Baja California - indigenous rebellion

INTRODUCCIÓN

Desde que en 1521 Vasco Núñez de Balboa avistara las aguas del Océano Pacífico, o Mar del Sur, distintas expediciones partieron para explorar la ruta que podía llevarlas a Oriente, desde Occidente. En 1529 se firmaron las capitulaciones de Hernán Cortés con la Corona. Con ellas el marqués del Valle obtuvo licencia para descubrir y poblar las islas del Mar del Sur. A partir de entonces organizó varias expediciones con ese fin. En 1533 una embarcación de su propiedad, y cuya tripulación se había amotinado bajo el mando de Fortún Jiménez, encontró navegando por el Pacífico unas tierras bastante extensas. Se reconocieron placeres de perlas y el territorio se imaginó una gran isla (González Rodríguez 1985 y León-Portilla 1985). Poco tiempo después se la denominó California, como la mítica isla de la novela de caballería *Las sergas de Esplandián* (Río 1985 y Rodríguez de Montalvo 1998).

LA PENÍNSULA Y SUS HABITANTES

La península de Baja California es una masa de tierra con más de 3000 Kms de litoral localizada entre los paralelos 22°52' y 32°30' N y los meridianos 109 y 117° (Fullola *et al.* 1993). Forma parte de los actuales territorios de México y limita, al norte, con Estados Unidos de Norteamérica. La rodean el Océano Pacífico por el oeste, conocido en el siglo XVI como Mar del Sur, y el Golfo de California por el este, llamado Mar de Cortés o Mar Bermejo. Ningún punto geográfico de la península dista en línea recta más de 50 ó 60 km de la zona costera, por lo que su estrechez acentúa su carácter semi-insular. Tiene además el mayor conjunto de islas del país. Una cordillera recorre la península de norte a sur. Con esta se definen dos vertientes: la del Golfo, angosta y muy escarpada que forma acantilados, y la del Pacífico, más ancha y con tendencia a la planicie de suave pendiente y valles.

El clima de la región es característico de los desiertos y semidesiertos, con sus variaciones regionales (Piñera 1991: 16). Por lo general, caliente y seco, con temperaturas máximas de 44° C y mínimas de 0° C (Fullola *et al.* 1993: 3). Tiene períodos de lluvias ocasionales, especialmente en el centro y norte. En el sur son frecuentes los chubascos invernales. La península es por

tanto un territorio predominantemente árido, donde la escasez de precipitaciones y el elevado índice de evaporación impiden la formación de corrientes fluviales permanentes, por lo que no se forman ríos de importancia sino solo pequeños arroyos, especialmente en la vertiente oriental. Como la vertiente occidental es de curso muy prolongado, las corrientes de agua no alcanzan a llegar al mar y se pierden en secos arenales.

MAPA 1. Baja California



Preponderan en un 90% los suelos desérticos y semidesérticos que se extienden dejando solo pequeñas regiones de otros tipos en su interior. Los suelos semidesérticos, con pastos bajos y matorrales diseminados, son propios de los climas áridos y tienen poca cantidad de materia orgánica. Pero tiene una particularidad: si se dispone de riego son fértiles y apropiados para los cultivos. Los desérticos se presentan donde se acentúa la aridez del clima en base a la acción del viento y por las variaciones de temperatura (Piñera 1991: 17-18). Por tanto, en la península la vegetación es escasa, con predominio de los sitios formados por conjuntos de árboles de mediana altura asociados a arbustos, o por el conjunto aislado de arbustos, fundamentalmente espinosos, o por pastos. La vegetación de arbustos está formada por una gran variedad de matorrales de tallo grueso, por cactáceas como las chollas, las biznagas y las pitahayas (fruto del cactus *cereus gigante*) y por la yuca. Abundan especies endémicas como el árbol denominado cirio (*Idria columnaris*). En regiones montañosas la vegetación es de pinos, cedros, álamos y encinos (*Ibid.* 20). La fauna característica de este tipo de paisaje de desiertos y semidesiertos son especies como: el ciervo (*Odocoileus hemionus*), el borrego cimarrón (*Ovis canadensis*), el berrendo (*Antilocapra americana*), el puma (*Felis concolor*), el gato montés (*Felis rufus*) y el coyote (*Canis latrans*). Entre las aves están: el zopilote (*Cathartes aura*), y el pelícano (*Pelecanus occidentalis*). La fauna marina es muy variada, tanto en el golfo como en el Océano, e incluye cetáceos y pinnípedos (Fullola *et al.* 1993: 3-4).

En la región existen yacimientos minerales de oro y plata. Además, tal como lo indicaron los europeos que por allí pasaron desde el siglo XVI, en sus fondos marinos se producen perlas.

Los orígenes de su población indígena aún no están totalmente aclarados. Cuando los primeros exploradores españoles llegaron a las costas de la península encontraron grupos humanos a los, que con el tiempo, denominarían con el nombre genérico de californios. Según los datos aportados por Fullola, Petit, Rubio, del Castillo y Bergadà, la datación más antigua se ha hecho en el norte, 14610 ± 270 a.p., en la Laguna Chapala y corresponde a la fase prepuntas de proyectil. También existe una secuencia procedente de la Cueva Baldwin en el noroeste peninsular con una serie cronológica que va desde el noveno milenio a.C. hasta la actualidad. Para el sur las dataciones son imprecisas y se sitúan en concheros (Fullola *et al.* 1993: 4).

La hipótesis más defendida en cuanto a su poblamiento es la de las oleadas migratorias que, siguiendo la ruta de entrada terrestre de la parte septentrional, fueron llegando a lo largo de varios milenios. A partir de este modelo se justificó la clasificación de los indios peninsulares de la época del contacto con los europeos en tres grandes grupos lingüísticos: pericú, guaycura

y cochimí, correspondientes a tres grandes oleadas migratorias. Sin embargo, los recientes estudios históricos, antropológicos y arqueológicos muestran que los grupos que llegaron a la península tenían una composición mucho más compleja, desde el punto de vista lingüístico, social y geográfico que las denominadas 'naciones' cochimí, guaycura y pericú, aunque estos términos se siguen utilizando (Rodríguez Tomp 1999: 43). Dichos estudios permiten asimismo observar que estos grupos no se mantuvieron totalmente aislados, a pesar de las fronteras lingüísticas, sino que hubo corredores de desplazamiento y relaciones entre ellos. Además indican que esta diferenciación estuvo marcada por la llegada y evolución histórica de poblaciones con diversas tradiciones culturales que compartieron tiempo y espacio en la península (Rodríguez Tomp 1999: 44).

Hacia el siglo XVI la población aborígen rondaba los 40.000-50.000 individuos. Sherburne Cook calculó una cifra más exacta para finales del siglo XVII: la de 41.500 indios (Cook 1937: 14). Los tres grupos lingüísticos tenían un gran número de variantes dialectales surgidas probablemente por la dispersión de la población dentro de la península, alcanzando una densidad variable, pero con una media de 0.3 habitantes por km² (Río y Altable 2000: 21). Siguiendo otra vez a Cook, las regiones costeras estaban más densamente pobladas que el interior, fundamentalmente en la zona del cabo de San Lucas (Cook 1937: 6-7). Los antiguos pobladores habían ocupado incluso las islas adyacentes, sobre todo, las del Golfo.

Los grupos humanos peninsulares con los que entraron en contacto los europeos en el siglo XVI se mantenían en un mismo estado de organización social. De todos ellos, solo los cupacas, asentados al norte, tenían una tecnología agrícola incipiente, el resto estaba formado por grupos nómadas estacionales apropiadores, dedicados a la caza, pesca y recolección.

Sus grupos o bandas (llamadas rancherías por los españoles) estaban en continuo movimiento aunque tenían más o menos delimitados sus territorios de recorrido, de acuerdo a los ciclos estacionales (Barco 1988). Esto se manifiesta, por ejemplo en la existencia de grandes concheros cuya enorme acumulación de moluscos denota un prolongado asentamiento y continuo consumo de estos alimentos; o en las crónicas jesuitas que se refieren a la recogida de la fruta conocida como pitahaya (Taraval 1996: 84). Cuando los recursos alimenticios de un paraje se agotaban, el grupo se trasladaba a otro sitio.

Su tecnología lítica se completaba con herramientas de concha, caparzones de tortuga, madera y hueso. Confeccionaban redes, arcos, flechas, etc. Conocían el fuego para asar sus alimentos, pero todos los europeos que estuvieron en la península coincidían en señalar, de acuerdo a sus cánones dietarios, que sus víveres eran escasos, y no pasaban de: "[...] unas raíces a

modo de casabe, algunas frutas agrestes, pescado y unos cibolos montiscos que se asemejan al ganado vacuno”¹.

La caza los aprovisionaba de alguna carne de carnero, venado y aves, o de animales mayores como lobos y coyotes. Pero no todas las zonas proveían de estos alimentos a los aborígenes. En las regiones costeras podían basar su dieta en productos marinos, especialmente moluscos.

El término ranchería designaba a un grupo o banda formado por un conjunto de familias ligadas entre sí por lazos de parentesco, por un territorio de recorrido, así como por la necesidad de cooperación y ayuda mutua que les exigía el medio natural para lograr la subsistencia. Cada ranchería delimitaba las zonas de recorrido y aprovechaba sus recursos de forma exclusiva (de ahí que se produjeran enfrentamientos armados entre bandas), pero al agotarse el sustento se marchaban a otras comarcas. El carácter itinerante de estos pueblos, provocado por sus actividades de subsistencia, derivó en un reconocimiento muy incipiente y elemental de tenencia de la tierra. En ellos se manifestó como una especie de posesión embrionaria que, en el interesante trabajo sobre la ocupación y uso del suelo en Baja California de Piñera (1991: 27), se califica como “posesión transitoria en grupo”.

En las rancherías prevalecía la endogamia pero en celebraciones especiales se acostumbraba intercambiar mujeres, siendo común la poligamia. La autoridad de los jefes o caudillos se manifestaba en los festejos, las guerras o en situaciones de trascendencia para la comunidad. Las mujeres jugaban un papel importante cuando se pedía la paz y esto se manifestó desde los primeros encuentros con los españoles. Así lo describía el capitán Tortolero y Torres, el primer capitán del real y misión de Loreto cuando, después del ataque indígena al mismo, los indios enviaron: “[...] una gran chusma de mujeres, observando la costumbre que tienen cuando quieren asentar la Paz después de haber tenido guerra”².

Las actividades económicas se dividían por sexos: la mujer se dedicaba fundamentalmente a la recolección y el hombre a la caza. Las mujeres podían ser víctimas del robo por parte de grupos enemigos (Taraval, 1996: 163).

Dada la movilidad de los grupos, en ellos no existía tradición en el uso

¹ Representación del P. Salvatierra al virrey Sarmiento y Valladares en Testimonio de Autos sobre el descubrimiento, conquista y reducción de las Californias, México, 5 de julio de 1704. Expediente relativo a la entrada que hizo en California el jesuita P. Salvatierra, AGI Guadalajara, 134.

² Certificación de Testimonio de D. Luis Tortolero y Torres, Guadalajara, 29 de abril de 1702, Testimonio de Autos sobre descubrimiento, conquista y reducción de las Californias, México, 5 de julio de 1704, f.600v, AGI Guadalajara, 134.

de la vivienda; se refugiaban en cuevas o se enterraban en el suelo buscando calor. En algunos casos hacían mamparas de ramas o piedras en forma circular como protección de los elementos. Los hombres iban generalmente desnudos, tatuados y con elaborados tocados; los pericúes, por ejemplo, adornaban sus cabellos con una especie de peluca de plumas, y las mujeres se cubrían con faldas de fibra vegetal o pieles. Sus descripciones abundan en las crónicas jesuíticas, como en la carta del P. Kino al P. Francisco de Castro escrita en el Puerto de San Lucas, el 27 de julio de 1683: “Los hombres no usan de vestido ninguno si no es de un cupi de plumas en la cabeza. Las mujeres usan de unos pellejos que les llegan desde los pechos hasta el suelo” (Kino 1964: 207). Otros misioneros describían los aspectos rituales de algunos grupos cercanos a Loreto, el primer enclave misionero: “[...] no usan sacerdotes, que para sus funciones se visten de una vestidura de cabellos, en forma de una cabellera postiza de la cabeza a los pies les coge muy recatados en sus ritos [...]”³.

Al frente de cada ranchería se encontraba un jefe de guerra que los españoles denominaron capitán. Este debía sobresalir como guerrero y compartía el poder con los chamanes o hechiceros. Se producían frecuentes guerras entre los distintos grupos, en que se usaban como armas: “[...] arco y flecha con pedernal, sin ponzoña, que no la conocen.” (Kino 1964: 207).

Poseían mitos cosmogónicos más o menos elaborados, sin estar necesariamente unificados. Las reminiscencias de un pensamiento totémico y el chamanismo como fenómeno de gran arraigo se manifestaban en sus celebraciones y bailes, sitios de culto, e ídolos con sentido ritual. Para realizar los ritos funerarios utilizaban las cuevas, en ellas dejaron también pinturas rupestres de enorme valor histórico (Fullola *et al.* 1993: 12).

Los lazos colectivos eran mantenidos mediante rasgos comunes como la referencia a un mismo territorio de caza, pesca y recolección, la celebración de festejos, bailes, guerras o ceremonias fúnebres (Río 1984). A pesar de los limitados recursos que ofrecía el medio natural estos pueblos alcanzaron un alto grado de adaptación al medio logrando un sutil equilibrio. Como ha explicado Ignacio del Río en su importante obra sobre el proceso de aculturación en Baja California: “ese equilibrio entre sistema cultural y ambiente tendía a ser estable precisamente por ser delicado, por ser frágil, porque su ruptura podía poner en crisis de sobrevivencia a aquellos exitosos cazadores-recolectores” (Río y Altable 2000: 21). Esta relación armónica era determinante para mantener la identidad cultural de estos pueblos.

³ Carta del P. Ugarte al P. Alonso Quirós, Loreto Conchó, 15 de septiembre de 1702, f.737v, AGI Guadalajara, 134.

INTENTOS DE CONQUISTA Y COLONIZACIÓN DE LA PENÍNSULA

Después del primer viaje financiado por Cortés, este realizó otros intentos colonizadores que, aunque pusieron pie en el territorio, no lograron subsistir. A las expediciones financiadas por el conquistador de México siguieron otros viajes de exploración, destinados a reconocer las costas de la supuesta isla, o asociados a las licencias otorgadas por la Corona para pesquería de perlas (Portillo 1947). Sin embargo, el reconocimiento de los litorales de California no solo fue alentado por las posibles riquezas perlíferas de la supuesta isla, que surgía resplandeciente con aura mítica semejante a la de las ciudades de Cibola y Quivira (Caballero 1966 y León-Portilla 1973) sino porque la Corona se vio muy pronto amenazada por la presencia de piratas en las costas del Pacífico e incluso en las costas de la península (Río y Altable 2000: 29 y Bayle 1933). Una vez que se asentó la presencia colonial española en Filipinas, y se descubrió una corriente marina favorable para el regreso de los barcos a América en 1565, se regularizó la navegación comercial a través del océano. Con ello se evidenció la necesidad de crear un puerto o asentamiento que protegiese el regreso de las naves procedentes de China o Manila. Estas tocaban tierra a la altura del cabo Mendocino, a 40° N, y desde ahí debían navegar hasta Acapulco. La península de Baja California (asociada aún a una gran isla o conjunto de islas) se convirtió, por tanto, en una región de gran importancia estratégica para defender las naves y en una escaleta durante el prolongado viaje hacia el sur. Así, las licencias y asientos para el descubrimiento y población de 'las Californias' se mantuvieron también durante el siglo XVII, pero no hubo asentamiento colonial estable.

La Compañía de Jesús entró en contacto con la historia peninsular ya entrado el siglo XVII⁴. Para algunos autores, como Velázquez (1985: 13), el interés monárquico por conectar sus posesiones del Oriente con las de Occidente coincidía con la disposición de la Compañía por integrar sus misiones asiáticas con las americanas. Más allá de un interés geopolítico, fue el mandato del gobierno colonial lo que impulsó a esta Orden a entrar en el primer proyecto de asentamiento de gran envergadura en la región.

Dicho proyecto se inició en 1682 con la organización de una nueva

⁴ Algunos autores dicen que su entrada se produjo en 1636 cuando el P. Roque de Vega, de dicha Orden, se sumó a la expedición de Francisco de Ortega (Río y Altable 2000: 31). Sin embargo, el estudioso Ernest Burrus lo niega aduciendo que no hubo nunca en la Provincia mexicana un jesuita con ese nombre y que a Ortega no lo acompañó nadie de esa Orden. Afirma, sin embargo, que en 1642, el padre jesuita Jacinto Cortés acompañó la entrada de Luis Cestín de Cañas, gobernador de Sinaloa. Véase nota de Burrus a la Relación puntual (Kino 1964: 244).

empresa colonizadora dirigida por el Almirante D. Isidro de Atondo y Antillón, totalmente subvencionada esta vez por la Real Hacienda. En ella participaron los Padres Eusebio Francisco Kino y Matías Goñi, jesuitas provenientes de la costa de Sinaloa con gran experiencia en el asiento misional. A pesar de la presencia de los religiosos esta fue, sobre todo, una empresa secular que buscó abastecer el establecimiento colonial con la producción agrícola ganadera y propició el enriquecimiento de particulares y de la Corona, mediante la extracción de perlas. El asiento español se mantuvo dieciocho meses y fue finalmente abandonado. En él se manifestaron por primera vez, y en toda su magnitud, los problemas más importantes que afectaron todos los intentos colonizadores en la península de California: por un lado, cómo ampliar los medios básicos de subsistencia de la población indígena de forma tal que se transformara en fuerza de trabajo capaz de mantener la presencia colonial y, por otro lado, cómo garantizar el abastecimiento externo del asentamiento mientras no fuera autosuficiente.

EL SISTEMA MISIONAL JESUÍTICO EN BAJA CALIFORNIA

Como resultado de su viaje y estancia en territorio peninsular el P. Kino ideó un proyecto de colonización misionera, germen del que llevara adelante la Orden diez años más tarde. Este se basaba en la disminución de la presencia hispana. De esta forma la Corona podía sufragar sus sueldos así como los estipendios de los misioneros; completar el sustento con las provisiones enviadas por las misiones jesuíticas de Sonora y Sinaloa en navíos de menor calado; y acudir a los socorros de los particulares para aumentar los recursos.

Otro jesuita, el P. Salvatierra, hizo suyo el plan. Junto con Kino recogió limosnas suficientes para volver a presentar, a la monarquía, la apertura de la conquista y conversión de California. Aquella aceptó la propuesta y el virrey otorgó la licencia de entrada el 6 de febrero de 1697. Con ella, se impusieron también ciertas condiciones que cambiaban sustancialmente el orden de prioridades del proyecto presentado por los jesuitas: todos los gastos correrían por cuenta de la Compañía de Jesús, incluido el sueldo de los soldados. Para ello, la Orden debía recurrir a las limosnas de particulares. Por su parte, el pago de la manutención de los soldados le daba a la Compañía el derecho de nombrar y remover al capitán, así como el de nombrar justicias. De esta forma convergieron en manos de los jesuitas dos poderes: el temporal y el espiritual (Crosby 1994).

Desde el real, misión y posteriormente presidio de Nuestra Señora de Loreto, fundado en 1697 como núcleo civil, militar y religioso de la colonización española en California se inició la nueva labor de expansión con la

creación de pueblos de visita y misiones. El territorio quedó dividido más tarde en tres rectorados: el de Guadalupe del Norte, el de Loreto y el del Sur (Díaz 1986: 56).

Según el permiso otorgado por el virrey a la Compañía de Jesús para entrar en la península, el control de la vida en este territorio se subordinó al poder del Padre Superior de California o Visitador. Este jesuita tenía la po-

MAPA 2. Misiones Jesuíticas en Baja California (1697-1768)



testad para remover al capitán y soldados del presidio, además de la que le daba su propia religión sobre los otros misioneros. Un Padre Procurador actuaba como administrador en Loreto controlando el reparto de los abastecimientos que llegaban a ese puerto desde el exterior, encargándose incluso de entregar el pago a los soldados.

Las reducciones jesuíticas de Baja California siguieron las pautas generales que había desarrollado la Orden en Hispanoamérica, pero la singularidad del territorio y sus habitantes las dotaron de características peculiares. De ordinario, la Compañía buscaba la congregación de los indios en estos pueblos, manteniéndolos lo más separados posible de los españoles. Intentaban además alcanzar la autosuficiencia a partir de la producción agrícola, ganadera y artesanal. Para suplir las carencias, sus establecimientos misionales intercambiaban productos entre sí o se relacionaban con el mercado regional.

En el caso de Baja California las misiones se formaron, desde un principio, con una población cristiana proveniente de la costa continental (población relacionada con la escolta militar, limitada en número pero con tendencia a un lento incremento) (Crosby 1994) y una escasa población aborigen fija perteneciente a las rancherías más cercanas. El resto de las rancherías contactadas pasaban periódicamente por las misiones. Los grupos permanecían en ellas de dos a siete días, como explicaba el P. Nicolás Tamaral en su carta al P. Visitador general de las misiones de Nueva España en 1730: “El número de las rancherías está repartido de suerte que cada cuarto de luna vienen seis rancherías a misa [...]” (Salvatierra 1946: 217). Durante ese tiempo, además de recibir la doctrina les daban alimentos. Una vez que salían de las misiones regresaban a sus habituales actividades de apropiación. Los pueblos de visita que allí existieron servían para mantener contactos esporádicos entre los misioneros y otras rancherías más alejadas.

La población indígena más asentada trabajaba en la construcción de ranchos e iglesias, acarreando materiales; también se dedicaban a vigilar el ganado y al cuidado de los cultivos. Los hombres se dedicaban especialmente a las tareas agrícolas y constructivas; las mujeres, a las domésticas y artesanales como explicaba en la citada carta el propio Padre: “Acabado [el desayuno] cada uno acude a lo que se le ha encargado: los hombres al trabajo de campo o fábrica de iglesia [...]; las mujeres, unas a hilar algodón y lana, otras a hacer medias, otras a sus tejidos, que ya hacen de lana y algodón”. A cambio recibían lo necesario para su subsistencia, en forma de alimento y de una limosna anual de ropa. De su reparto se encargaba el misionero (Salvatierra 1946: 216-218).

Los jesuitas, como otros misioneros, acostumbraban entregar varios regalos a los indios en los primeros momentos del contacto. Entre los más

apreciados estaban los alimentos, sobre todo, el maíz. Muchos años después de instaurado el sistema misional en Baja California este método de entrega de víveres continuaba primando en la relación europeo-indígena. El preciado producto se mantenía como premio diario de raciones y se entregaba después de que los miembros de la ranchería escuchaban la doctrina ¿A qué se debía este hecho y qué consecuencias trajo?

El P. Salvatierra, fundador del primer asiento misional jesuita en la península en carta a su compañero el P. Ugarte, escrita en Loreto el 3 de julio de 1698, describía un fenómeno que comenzó a observar desde los primeros meses de su arribo:

[...] de repente se nos fue retirando toda la gente de su ranchería, para otra parte [...] Lo que hay de raro es que lo mismo fue irse estos que venir a poblar aquí otros de la misma nación, gente aún pareció de mejores entrañas, que estuvieron aquí ocho días asistiendo a la doctrina como los otros; y estos segundos también se fueron, y vinieron a vivir aquí otros de la misma nación, aunque, al parecer, de natural más fuerte, pero que vinieron a la doctrina, y se les predica a todos a Dios y a Jesucristo, aguardando si estas transmigraciones pararán en mal (Salvatierra 1946: 85).

El proceso tenía raíces muy profundas que se relacionaban con el carácter nómada de la población aborigen. Por eso estas migraciones no se detuvieron. En la misma carta Salvatierra se preguntaba cuáles serían sus causas:

[...] si es por idolatrías, como se supone, por ser el mes de junio, en que, según algunas relaciones antiguas dicen, se retiran los indios californios a idolatrar y a restablecer todos sus estilos de grandes agujeros en las orejas, en que caben muchos canutillos de carrizos, y agujeros en las narices [...] Otros suponen que esta gente se va a unas barrancas al madurar antes con antes las pitahayas, que volverán a su tiempo, como dijeron algunos de ellos [...] (Salvatierra 1946: 216).

No se alejaba mucho de la realidad el padre cuando se refería a la recolección de las *pitahayas* como elemento determinante del traslado indígena. Por eso, para los misioneros resultaba forzoso garantizar la supervivencia del ganado y la productividad de los cultivos como medio indispensable para mantener el establecimiento colonial. Pero, por un lado, la escasez de tierras aptas para la agricultura y la ganadería se reflejó en el escaso potencial productivo de casi todas las misiones (Baegert 1942) y, por el otro, para eso había que convertir a la población aborigen de recolectora-cazadora-pescadora en agricultora-ganadera, algo tan complicado como dar un salto cultu-

ral de miles de años en la evolución humana. La escasez de alimentos impedía mantener grandes grupos humanos asentados en las misiones; como consecuencia, la alimentación de estos grupos continuó dependiendo de las ancestrales actividades de apropiación, manteniéndose su carácter itinerante.

Este aspecto es importantísimo para entender el desarrollo posterior del sistema colonial pues como planteó el investigador Ignacio del Río: “[...] en la California jesuítica no se logró la sedentarización plena de la población aborígen, salvo en casos individuales o, en momentos ya tardíos, en los grupos muy disminuidos” (Río 1984: 123). Incluso cuando la población de una ranchería disminuía demasiado era trasladada a otro territorio, por lo que esos aborígenes perdían los escasos lazos territoriales que tenían.

Mientras este proceso no estuviese garantizado se iba a suplir el déficit de subsistencia desde el exterior, así como mano de obra de los propios españoles o de los indios traídos desde la costa continental de Nueva España, especialmente desde Sinaloa y Sonora. Los animales (ganado vacuno, equino y mular) alimentos (maíz, cecina, manteca, etc.), armas, tejidos, herramientas, elementos para el culto religioso, así como los estipendios de los misioneros y los sueldos de los hombres de armas se financiaron, en un principio, con las limosnas de los particulares o de congregaciones eclesiásticas. En conjunto fueron engrosando el Fondo de las misiones de California administrado por un P. Procurador que resistía en la ciudad de México (Velázquez 1985). Desde 1701 a estos se agregó el aporte monetario de la Corona. Los productos viajaban por vía terrestre desde México, Guadalajara, Sinaloa y Sonora. Luego de cruzar el Golfo, los efectos embarcados en Acapulco, Matanchel, Chacala y algunas zonas costeras de Sonora y Sinaloa se entregaban en el único puerto peninsular: Loreto. Para el traslado, las misiones contaron con navíos propios.

LA RESISTENCIA INDÍGENA A LA DOMINACIÓN: LA REBELIÓN DE 1734

Al no lograr establecer la sedentarización permanente de la población, la mayor parte de esta se vio obligada a transitar, periódicamente, de un sistema de vida a otro diametralmente opuesto. Pero en la medida en que, bajo la acción misionera, se fueron quebrando los lazos culturales que formaban a esas comunidades y los períodos de sedentarización se hacían más importantes -aunque insuficientes- se fue produciendo, también, un fenómeno de ambigüedad o dualismo cultural donde el aborígen, en contacto cada vez más frecuente con el misionero y su modo de vida, fue perdiendo su capacidad para sobrevivir en un medio adverso como habían logrado hacerlo sus ancestros (Río 1984: 189-193).

El lento proceso de desarticulación cultural no solo trajo aparejada la ruptura del sistema de subsistencia indígena, con sus consecuentes hambrunas crónicas, también produjo el quiebre del sistema reproductor de las comunidades con el simple hecho de imponer, por ejemplo, la monogamia como rasgo distintivo del proceso de civilización.

La implantación del sistema misional jesuítico en Baja California desencadenó un proceso de aculturación y, por lo tanto, de resistencia indígena al nuevo modelo socioeconómico que se intentaba instaurar. Esta no demoró en hacerse sentir y en los primeros años tomó la forma más común de hurtos menores: asaltos a la caballada y robos de animales, o emboscadas, tanto a los españoles como a los indios que apoyaban su presencia en el territorio. También se produjeron ataques directos a los españoles, como el asalto al real y misión de Loreto apenas tres semanas después de fundado⁵. Pero estos episodios fueron aislados y controlados por las fuerzas militares españolas hasta que en 1734, después de treinta y siete años de labor misionera de los jesuitas en Baja California, una fuerte rebelión aborigen puso en crisis el dominio de la Compañía en la península.

Por su desarrollo, la sublevación puede dividirse en dos etapas bastante bien diferenciadas. La primera se extendió desde fines de 1734, cuando los pericúes dieron muerte a dos misioneros jesuitas, hasta principios de 1736 y estuvo marcada por las acciones punitivas realizadas por los presidiales así como por el abandono, por parte de los misioneros y de muchos aborígenes, de las tierras de misión. La segunda se inicia en 1736 con el arribo del gobernador de Sinaloa, comandante Manuel Bernal de Huidobro con sus fuerzas militares de apoyo, y llega hasta 1737 cuando se dio por terminada la sublevación.

Primera etapa de la sublevación (1734-1736)

La revuelta se inició en el cabo de San Lucas, la zona más meridional de la península, en el territorio pericú que se había mantenido inconquistable hasta 1730⁶. Su evangelización se había realizado desde las misiones de San

⁵ Carta del P. Salvatierra al virrey Sarmiento y Valladares, Real de Nuestra Señora de Loreto, 28 de noviembre de 1697 Testimonio de autos sobre descubrimiento, conquista y reducción de las Californias, México, 29 de mayo de 1699. Expediente relativo a la entrada que hizo en California el jesuita P. Salvatierra, ff. 475v - 477r, AGI Guadalajara, 134.

⁶ Así lo explicaba el P. Jaime Bravo en carta al arzobispo virrey J. Antonio Vizarrón, Loreto, 18 de octubre de 1734. Expediente sobre la reducción y pacificación de los indios sublevados en California, 1735-1743, f.193v, AGI Guadalajara, 135.

Joseph del Cabo y Santiago. La tercera misión de la zona, la de La Paz, estaba a cargo del P. Sigismundo Taraval, misionero que residía en Todos Santos⁷. Este jesuita fue testigo presencial de todos los acontecimientos y legó a la posteridad la crónica de tres años de conflictos en su obra: *La rebelión de los Californios*⁸. Además de la crónica misionera, los documentos guardados en el Archivo General de Indias de Sevilla (AGI), contenidos en el expediente formado por el Consejo de Indias a raíz del levantamiento, constituyen una valiosa fuente de estudio de la rebelión⁹.

Los primeros síntomas se sintieron en julio del año 1734, cuando corrieron rumores de sublevación en el área más meridional de la península. Varios grupos indígenas abandonaron el territorio misionero y se refugiaron en zonas agrestes de difícil acceso. En octubre estalló el conflicto armado cuando los aborígenes sublevados dieron muerte a los padres jesuitas Lorenzo Carranco y Nicolás Tamaral. Cuando el furor de los rebeldes se descargó sobre la vida de los dos misioneros de la Compañía se sucedieron escenas de profunda violencia, según las describió el P. Taraval:

Juntáronse de casi todas las rancherías de la nación pericú y de tropel vinieron la mañana del día 1º de octubre de 1734 a la misión de Santiago. Tenía el padre algunos que le servían de resguardo en tiempos de recelos semejantes, mas a todos los habían ya pervertido; con eso, lo mismo fue llegar, empezar a dar gritos y a vocear libertad, que el venerable padre Lorenzo tomó su Santo Cristo y se fue a la iglesia, más antes de entrar delante de la misma puerta puso en el venerable padre las manos uno, después otro y otros a golpes y heridas le quitaron la vida. Desnudaron después su bendito cuerpo y [...] lo azotaron, después le quebraron a golpes la cabeza e hicieron en su venerable cadáver, hombres y mujeres, lo que no pudiera creerse. Hecho eso, lo arrastraron como [a] dos tiros de escopeta, y haciendo una grande hoguera lo redujeron todo a ceniza y con él un devoto cruci-

⁷ El P. Sigismundo Taraval nació en Lodi, territorio italiano, en 1700. Era hijo de padres españoles y pasó a California en 1730, ya ingresado en la Compañía de Jesús. Durante veintitún años misionó en la península. Fue vicerrector del Colegio de Guadalajara y prefecto de congregación. Murió en esa ciudad en 1763.

⁸ El manuscrito original se encuentra en la Colección Ayer de la Biblioteca Newberry, en Chicago. El documento sufrió mutilaciones, no obstante, no pierde homogeneidad ni sentido. Fue editado por primera vez en idioma inglés en 1931, por *The Quivira Society*, Los Ángeles, California. Su primera edición castellana es la de Doce Calles, 1996.

⁹ Expediente sobre reducción y pacificación de los indios sublevados en California, 1735-1743, en AGI Guadalajara, 135. Estos documentos están siendo estudiados como parte de la tesis doctoral que realiza la autora.

fijo, una estatua de María santísima, varios cuadros de santos y otras muchas cosas sagradas. Repartido cuanto había fueron a San Joseph [...] (Taraval 1996: 161).

Dos días después en San Joseph se produjo la muerte del P. Nicolás siguiendo los mismos patrones: empellones, golpes, heridas, quemaduras. Pero la ira aborígen parecía desbordada, según la narración de Taraval, quien agregaba:

Los principales fautores cargaron no solo con lo mejor que había, mas con los huesos de los venerables padres y con los cálices, cargándolos como triunfo de su apostasía. Mataron después [...] a cuatro mozos que servían a la misión [...] que quemaron después como a los venerables padres, lo que ejecutaron también con la familia de un soldado [...] Después mataron cuanto había de ganado menor, mayor y bestias; quemaron las iglesias, arruinaron las casas y pusieron a sangre y fuego cuanto encontraron [...] (Taraval 1996: 161).

De estos fragmentos se deben valorar varios aspectos importantes. Primero la violencia con que, siempre a través de las palabras del padre, cortaron los indígenas su relación con las misiones. Luego, que la destrucción de símbolos religiosos, tales como imágenes, el cáliz y la cruz, iba acompañada de la destrucción de aquellos elementos que caracterizaban el modo de vida impuesto representado, por ejemplo, por las bestias de tiro y las iglesias. De eso se deduce que la sublevación marcaba el descontento aborígen con todo el sistema, en el que la evangelización implicaba una 'civilización' previa, proceso que llevaba en sí mismo el sentido de la aculturación.

Resalta por último el término 'libertad' puesto en boca de los indios. Ya se ha observado cómo el sistema misional varió los ejes culturales más importantes de estos pueblos. Este cambio no podía producirse sin resistencia. De ahí el sentido liberador de la muerte de los misioneros. En el mismo sentido se expresaban los indígenas al declarar ante las fuerzas españolas sobre las causas de la rebelión:

Preguntóles también [el capitán español] por qué habían hecho la sacrílega infamia de matar a los padres. Respondieron [que] porque no los dejaba hacer los que querían y prohibía que tuviesen muchas mujeres (Taraval 1996: 91).

Las mujeres constituían uno de los pilares fundamentales en el sustento de estas comunidades y la poligamia era un recurso de supervivencia. Por eso, poligamia y libertad parecen haber estado unidas en el mensaje aborígen.

A partir de octubre de 1734 el conflicto se extendió por todo el sur. Si bien la revuelta había sido iniciada por los pericúes, pronto otros grupos siguieron su ejemplo¹⁰. Cada uno tenía su líder o motor, como lo llamaban los jesuitas, pero a raíz de la sublevación contra el enemigo común, y pese a antiguas enemistades, muchas rancherías se unieron.

Por lo general los cabecillas fueron los ancianos, los hombres más viejos, aquellos que habían detentado un poder importante dentro de sus comunidades como jefes o chamanes. Además, se sumaron como líderes de la sublevación hombres jóvenes resentidos por las continuas vejaciones de que eran víctima por parte de los soldados españoles, especialmente porque tomaban sus mujeres. Así le sucedió a uno llamado Fabián: “Lo que le hizo prevaricar fue el que [...] le quitaban los soldados su mujer, si hablaba le trataban de embustero, si se quejaba le amenazaban, y si lo procuraba estorbar, lo maltrataban.” (Taraval 1996: 143). Las mujeres jugaron un papel central en la resistencia, llegando a ejercer incluso el papel de hechiceras. Decía por ejemplo Taraval de un mujer que hicieron prisionera los soldados: “La manceba [...] era la más célebre hechicera de esos contornos; aún siendo mujer, era en su ranchería a quien no solo las mujeres, sino los hombres cedían, obedecían y seguían” (Taraval 1996: 162-163).

Para controlar la situación el capitán del presidio de Loreto, Esteban Rodríguez Lorenzo, salió con un grupo de presidiales a la zona de conflicto¹¹. Más tarde se le unió una fuerza de flecheros yaquis¹². Un mes antes de iniciado el levantamiento, la situación defensiva de las misiones era bastante pobre. Esta dependía del real presidio de Loreto que tenía una guarnición de veinticinco hombres para proteger doce reducciones dispersas en un enorme espacio geográfico. Por esa razón los religiosos habían pedido varias veces, y sin resultado, el aumento de la guarnición.

Por su parte los indios, armados con sus arcos y flechas, hostilizaban a las fuerzas hispanas de diversas formas. La táctica más utilizada fue la de

¹⁰ El P. Clemente Guillén informaba al obispo virrey, a finales de octubre de ese año, del levantamiento de una parte de los guaycuras de la misión de la Paz. Carta del P. Clemente Guillén al arzobispo virrey J. Antonio Vizarrón, Misión de los Dolores, 23 de octubre de 1734, Expediente sobre la reducción y pacificación de los indios sublevados en California, 1735-1743, f.194v, AGI Guadalajara, 135.

¹¹ Carta del P. Clemente Guillén al arzobispo virrey J. Antonio Vizarrón, Misión de los Dolores, 23 de octubre de 1734. Expediente sobre la reducción y pacificación de los indios sublevados en California, 1735-1743, f.194v, AGI Guadalajara, 135.

¹² Carta del P. Jaime Bravo al arzobispo virrey J. Antonio Vizarrón, Loreto, 8 de marzo de 1735. Expediente sobre la reducción y pacificación de los indios sublevados en California, 1735-1743, f.200v, AGI Guadalajara, 135.

tender emboscadas. Refugiados en las zonas más intrincadas, en quebradas y cuevas, controlaron muchos de los caminos de tránsito obligado para comunicar las misiones. Con esto reducían los movimientos de sus habitantes y frenaban las comunicaciones. Muchos indios entraban y salían de ellas sirviendo de espías y desinformando a las fuerzas hispanas. Por eso, los rumores de levantamiento se expandían por doquier con rapidez, llegando incluso hasta las misiones del norte¹³.

La situación se tornó tan peligrosa que, a principios del año 1735, los padres jesuitas abandonaron sus reducciones del sur y se concentraron en la de Loreto¹⁴. Poco después lo hicieron los que misionaban en el norte. Ante el oscuro cariz que tomaba el levantamiento el arzobispo virrey, Juan Antonio Vizarrón y Eguiarreta, presionó al gobernador de Sinaloa, Manuel Bernal de Huidobro, para que tomara cartas en el asunto. Por el momento, el comandante se limitó a aumentar a 60 el número de hombres de armas enviando una escuadra desde la contracosta¹⁵.

Con estas fuerzas, el capitán del presidio de Loreto realizó varias expediciones punitivas por el sur peninsular. En estas se tomaron prisioneros varios cabecillas los que, una vez juzgados y bautizados, fueron pasados por las armas, como describió Taraval:

[El jefe] [...] habiendo tomado [...] las declaraciones a los presos, viendo tener varios delitos y todos o casi todos de muerte, les echó la sentencia. Eran gentiles, y así se les preguntó si querían ser cristianos; respondieron [...] con muchas veras que sí lo deseaban. Catequicélos, bauticélos y luego los mandó pasar por las armas (Taraval 1996: 115).

Por lo visto, con el bautismo de los gentiles tanto la conciencia del jesuita como la del militar quedaban tranquilas como para imponer el castigo. Los sublevados, una vez hechos prisioneros, manifestaban en muchos casos -según el testimonio del P. Taraval- su voluntad de morir: “[...] cuando esta-

¹³ Carta del P. Clemente Guillén al arzobispo virrey J. Antonio Vizarrón, Loreto, 7 de marzo de 1735. Expediente sobre la reducción y pacificación de los indios sublevados en California, 1735-1743, f.200r, AGI Guadalajara, 135.

¹⁴ Memorial del P. Jaime Bravo, Procurador de California, al arzobispo virrey, Loreto, 8 de marzo de 1735. Expediente sobre la reducción y pacificación de los indios sublevados en California, 1735-1743, f.201r, AGI Guadalajara, 135.

¹⁵ Carta del gobernador de Sinaloa, Manuel Bernal de Huidobro al arzobispo virrey J. Antonio Vizarrón, Presidio de San Felipe y Santiago de Sinaloa, 17 de octubre de 1735. Expediente sobre la reducción y pacificación de los indios sublevados en California, 1735-1743, AGI Guadalajara, 135.

ban en la capilla preguntaban algunos ‘¿Cuándo nos sacan a matar? ¿Qué esperan? ¿Acaben ya de matarnos!’ ” (Taraval 1996: 116).

Algunos indios de otras misiones fueron enviados como auxiliares de los presidiales, pero para ellos se dejó una función especial: la de enterrar a sus muertos. A las mujeres las tomaban prisioneras pues tenían una gran importancia. Por un lado, con ellas mantenían a los niños en territorio cristianizado, servían para explorar y buscar fuentes de agua, mientras se evita-ba que sirvieran para informar a los sublevados. Por otro, se reducía la capa-cidad de los rebeldes para obtener recursos alimenticios (Taraval 1996: 96). Por eso algunas de ellas fueron desterradas por el capitán del Presidio a las islas que rodeaban la península.

Por su parte, la población de las misiones que se mantuvo fiel a los religiosos quedó apresada entre dos fuegos. Era acosada desde afuera por los rebeldes, que la atacaban o la conminaban a abandonar las reducciones. Den-tro de ellas, la convivencia junto a los soldados españoles tampoco era la mejor:

Con mostrarse esos indios a cara descubierta muy fieles [...] habían vuelto contra sí a todos los apóstatas. Con esto, si se estaban en su tierra era con el continuo sobresalto de que los asaltasen juntos los rebeldes [...] si estaban en la misión no tenían qué darles y les quitaban, los soldados sus mujeres, de quienes son celosísimos; si se iban era meterse, estar y vivir en medio de los peligros [...] Si salían a campaña con los soldados, quedaban los antojos de otros sus mujeres, y salidos a campaña los soldados bien armados y mejor resguardados se estaban a caballo en tierra despejada detrás, y enviaban a los indios fieles desnudos por delante [...] (Taraval 1996: 141).

Por este motivo muchos indígenas buscaron asilo en las islas cercanas, aunque una gran parte se concentró en las regiones montañosas más meri-dionales. Estos sublevados intentaron cancelar todo contacto con el mundo misional y sacar a los españoles de sus territorios. Mataron a trece hombres de una nave de Filipinas que bajaron a tierra para abastecerse de agua, leña y lastre. Esa zona se había convertido en un punto de escala para las naves que hacían este recorrido después de tan dilatada navegación. Allí se reabastecían e incluso dejaban a sus enfermos en las misiones¹⁶.

¹⁶ Este ataque generó una relación de testimonios presentada en 1735 por el P. Juan A. Tompes, Procurador de las misiones jesuitas de California, al coronel Juan Gutiérrez Rubín de Celis. El documento estaba destinado a demostrar la necesidad de tener otro presidio en el sur con suficiente dotación de soldados para la conservación de las misiones frente a los ataques indígenas o de piratas. Testimonio de Autos sobre el estado de las misiones de

Segunda etapa: la entrada de Huidobro (1736-1737)

El ataque a los hombres de la embarcación de Filipinas imprimió un nuevo giro a la situación. El gobernador de Sinaloa, Manuel Bernal de Huidobro, llegó a Baja California a principios de 1736 y con él arribaron nuevas fuerzas militares. Sin embargo, sus planes no iban dirigidos a disponer acciones armadas contra los sublevados. Por el contrario, impuso una política de pacificación muy criticada por los jesuitas.

Desde el mes de febrero de ese año comenzó su periplo por la región meridional. Desde Loreto se dirigió a La Paz, aprovechando las ocasiones de contacto con los indios (que se acercaban por propia voluntad o que eran hechos prisioneros) para ofrecer la paz, enviando numerosos mensajes de perdón universal a los sublevados. El gobernador informaba al arzobispo virrey, Juan Antonio Vizarrón, que había dado obediencia a casi todos los indios de la misión de Santiago, y a una parte de los de San Joseph del Cabo, aunque esos últimos “[...] han dado suficientes motivos para haber experimentado el rigor de las armas [...]”, pero que se ceñía a las órdenes del arzobispo virrey, “[...] aplicando los más prudentiales y suaves medios, mientras el caso no obligare a tomar otra determinación”¹⁷. Los jesuitas rechazaron de plano la política de Huidobro. Decían que además de los mensajes convidaba a los indígenas con regalos, especialmente tabaco y maíz, y algo más ofensivo para los misioneros: les ofrecía cargos civiles y tierras. Ante esta última propuesta los jesuitas se mostraron indignados, pues: “[...] es decir, en una palabra, que los misioneros han sido usurpadores, que él vino a darles o a ponerles en posesión de lo suyo [...]” (Taraval 1996: 147).

Como revela la obra de Taraval, la relación entre los jesuitas y el gobernador fue muy tirante. Aquellos lo criticaban por ocupar un rol que creían les correspondía a ellos y dejar de lado las acciones de fuerza. Se sentían desplazados, como si el jefe militar hubiese usurpado su papel y decían:

[...] con los agasajos, con lo que decía y mandaba, ya los indios habían perdido en mucha parte, y algunos en todo, el aprecio de los agasajos del padre, el asilo, el amor y la confianza, y por consiguiente, los medios con

California; la sublevación y ataque a los marineros del Patache a Filipinas, México, 26 de abril de 1735. Expediente sobre la reducción y pacificación de los indios sublevados en California, 1735-1743, ff.215r-242v, AGI Guadalajara, 135.

¹⁷ Consulta de Manuel Bernal de Huidobro al arzobispo virrey J. Antonio Vizarrón, Misión de Santiago, California, 30 de abril de 1736. Expediente sobre la reducción y pacificación de los indios sublevados en California, 1735-1743, AGI Guadalajara, 135.

que se atraen y domestican, aseguran y logran, quedándole solo al padre lo que es sensible, que es reprender a los malos, y eso se les hacía tanto más sensible cuanto eran de la justicia agasajados, haciendo así abominables [a] los ministros, aborrecible la ley de Dios y frustránea y aún odiable la predicción evangélica (Taraval 1996: 180).

Por eso, los religiosos no escatimaron esfuerzos en desacreditar a las fuerzas del comandante, informando de aquellas acciones que consideraban negativas para el desarrollo de la actividad evangélica como, por ejemplo fomentar el robo:

[Estimulaban] el natural de los indios, la perversidad de algunos soldados que trajo el comandante, que los decían e incitaban a que nos hurtasen, comprando después ellos por un puñado de garbanzos, por poco de judías y por unas tortillas de maíz lo que tanto trabajo había costado agenciarlo y traerlo (Taraval 1996: 174).

Por su parte, Huidobro vertía en sus informes su opinión respecto a la Orden, criticando con especial acritud los amplios poderes que sobre las fuerzas militares del Presidio les había otorgado la licencia del virrey de 6 de febrero de 1697, pues desde entonces, decía Huidobro, el capitán del Presidio y sus soldados: “[...] no son más que mayordomos y criados de los Padres quienes a su arbitrio dan y quitan plazas”¹⁸.

Estos elementos muestran que en la península se exponía algo más que un conflicto personal entre un jefe militar y la Compañía de Jesús. Allí se evidenciaba un conflicto de poder que afectó a los jesuitas tanto en Europa como en América. La existencia de una Orden regular con gran autonomía, poder económico y muy cercana al poder político despertó una oleada de críticas que tuvieron su mayor pujanza en el siglo XVIII. Además, promotora de una política ultramontana, chocó frontalmente con los intereses regalistas de las monarquías ilustradas. Esta situación provocó la expulsión de los jesuitas de la mayor parte de los reinos europeos, de sus territorios coloniales y finalmente condujo la supresión de la Orden, en 1773.

A pesar de todos estos problemas, hacia finales de 1736, las misiones del sur estaban mejor defendidas y las fuerzas hispanas se mantenían en la región. Pero un elemento se hizo presente y agobiaba la vida de aborígenes,

¹⁸ Consulta de Manuel Bernal de Huidobro al arzobispo virrey J. Antonio Vizarrón, Misión de Santiago, California, 30 de abril de 1736. Expediente sobre la reducción y pacificación de los indios sublevados en California, 1735-1743, f.281v, AGI Guadalajara, 135.

soldados y jesuitas: el hambre y la sed. Aunque militares y misioneros se mantenían con los abastecimientos que llegaban, de tanto en tanto desde Sinaloa y Sonora estos no alcanzaban para alimentar a los indios de las misiones, por lo que:

“[...] fue precisado el comandante [...] el decirles a los auxiliares que sollicitasen por los montes qué comer, a los presos que se lo buscasen sus mujeres, y a todos que aguantasen como podían. Para nosotros no faltaba [...]” (Taraval 1996: 171)

Los sublevados mantenían sus hábitos de recolección y caza, por lo que las expediciones militares hispanas afectaban sus formas de subsistencia. Estas actividades eran tan importantes que dejaban en segundo plano, incluso, el ataque a las misiones. Por ejemplo, cuando en el verano de 1735 los españoles esperaban el ataque de la ranchería de Anicá, ocurrió lo siguiente:

Mas, o fuese porque se arrepintieron los de Anicá, o fuese porque querían lograr el lance sin riesgo menor, o fuese -como algunos juzgaron- que esto era entretener [a] los soldados que los esperasen en la misión, y ellos, mientras tanto, tener tiempo de coger sus frutas en los llanos y contornos sin peligro, como lo hicieron, lo cierto es que no fueron los de Anicá ni otros algunos a Santiago, sino que gastaron todo lo restante de julio en coger frutas (Taraval 1996: 140).

Se repite aquí un problema ya esbozado: el sistema misionero de Baja California afectó el sistema de subsistencia indígena pero no lo suplantó con otro más eficiente. El papel de los religiosos continuó siendo el de administradores de un gran tesoro: los recursos alimenticios. Por eso en épocas de inestabilidad y crisis, como fueron esos años, el regreso de los aborígenes a las misiones constituía un gran problema para los padres jesuitas que se encontraban con grupos humanos acostumbrados a obtener alimentos en las reducciones y ahora no tenían que repartir:

Mas cuando podía [su regreso] causar alguna alegría, la apagaba totalmente la falta de víveres, el no tener qué dar, y el ver, así a los indios auxiliares como a los que iban viniendo, todos hambrientos, pues aunque estos, mientras están en los montes no les falta, en viniendo a la misión nada tienen si el padre no se los suministra (Taraval 1996: 171).

En octubre de 1736 el comandante dirigió una expedición punitiva que sí hizo uso de la fuerza de las armas y redujo a la obediencia a varios grupos.

Desde ese momento su política de paz comenzó a variar y el número de acciones armadas aumentó.

Para esta fecha, también podía sentirse el cambio entre los indígenas:

Antes mataban entre los montes ya la mula, ya el caballo y ya al indio auxiliar, ahora encontraban ya una casaca, ya un machete, ya otra alhaja y fielmente la traen. Antes los que venían eran espías de los otros, y ahora los espían. Antes los avisaban de cuanto sucedía en el real, ahora avisan de los que avisan. Antes avisaban a los otros para que se huyeran, ahora avisan en dónde están unos, y a los que pueden los van a prender [...] Antes, cuando venían, rebosaban altivez, descoco y aún desprecio, ahora agrado, humildad y obediencia [...](Taraval 1996: 173).

¿Por qué se había producido tal variación de actitud? Las acciones militares constituyeron, sin duda, un factor grande de disuasión pero este iba acompañado de uno más profundo: la falta de alimentos.

Los sublevados se habían ido retirando a los parajes más agrestes, alejados y montañosos, poco propicios para encontrar vegetales o frutas. La concentración demográfica en zonas cada vez más limitadas hizo que muchas personas dependieran de las mismas fuentes de recursos alimenticios, los que se iban agotando. Además la separación de las mujeres y los niños, tomados como prisioneros y desterrados de la península, afectaron la capacidad reproductiva de esas rancherías. En estas condiciones la pacificación y el regreso a la obediencia en la misión constituyó la única alternativa a la muerte por inanición.

No obstante, la rebelión no fue sofocada de golpe sino que se extinguió lentamente, quedando encerrada en parajes inhóspitos poco favorables para la supervivencia, presionada, además, por el aumento en la densidad de población y en consecuencia acosada por el hambre. Los indígenas regresaron, poco a poco, a las misiones en son de paz, aceptando la obediencia a la Corona. Los que no lo hicieron, murieron o fueron enviados a México. Sin embargo, ya el sur peninsular denotaba una tendencia a la disminución demográfica que aumentó cuando otras revueltas de pericúes y huchitíes, ocurridas a partir de 1740, fueron sofocadas drásticamente (Jackson 1991 y Ríos y Altable 2000: 59-60).

A pesar del conflicto entre Huidobro y los misioneros de la península, como consecuencia del levantamiento, todos coincidieron en el criterio de acrecentar las fuerzas defensivas del territorio, aumentando el número de plazas de soldados y creando un nuevo presidio en el sur (Martínez 1961: 226). Este debía servir para proteger a los misioneros, a los indios reducidos,

a la nave de Filipinas y a la presencia hispana en la región, frente al posible ataque de indios o piratas¹⁹. La propuesta fue enviada al Consejo de Indias y, aunque el proceso de consultas tardó largo tiempo, finalmente se llevó a cabo. En 1737 al terminar el levantamiento Huidobro tenía su cuartel en San Joseph del Cabo, donde dejó establecida una guarnición con treinta soldados. Después de varias consultas en el Consejo de Indias, una Real Orden del 13 de noviembre de 1744 promovió la conversión de esa guarnición en presidio (Navarro 1964: 89).

Desde la segunda mitad del siglo XVIII la presencia hispana y jesuita en la península había ganado en el aspecto defensivo. Sin embargo, ¿qué había que defender? Para 1768, con la expulsión de la Compañía de Jesús de América, la población autóctona de Baja California había sufrido un descenso demográfico muy grande del cual no se recuperó²⁰, a pesar de los intentos de repoblación llevados a cabo por las autoridades coloniales (Bernabéu 1994: 173). En 70 años de actividad misional varios grupos indígenas desaparecieron, no sin antes lanzar su postrero grito de resistencia ante la penetración colonial y el proceso de aculturación.

Fecha recepción: abril 2004.

Fecha aprobación: mayo 2004.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Baegert, Juan Jacobo

1942. *Noticias de la Península americana de Baja California*. México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.

¹⁹ Este hecho se constata en los numerosos documentos que sobre el tema aparecen en: Expediente sobre la reducción y pacificación de los indios sublevados en California, 1735-1743, y Expediente sobre escolta y defensa de misioneros jesuitas en California, 1744-1747, en AGI Guadalajara, 135.

²⁰ Según Ignacio del Río, la población disminuyó de unos 41.500 habitantes que había a fines del siglo XVII a 7.149 en 1768 (Río 1984: 225). La caída demográfica fue brutal, pero no se debe entender como un fenómeno posterior al levantamiento (aunque este y, sobre todo, las acciones punitivas hispánicas incidieron en ella) sino que se inició con la propia instauración del modelo misional jesuita. Este modelo, adaptado a las características de la península, comenzó a quebrar los ejes culturales de la población autóctona y, con ellos, su capacidad de supervivencia. Con él llegaron, además, las enfermedades euroasiáticas y sus fatales consecuencias, tema tratado por Robert H. Jackson (1991).

Barco, Miguel del

1988. *Historia Natural y Crónica de la Antigua California; adiciones y correcciones a la noticia de Miguel Venegas*. México, UNAM.

Bayle, Constantino

1933. *Historia de los descubrimientos y colonización de la Baja California por los Padres de la Compañía de Jesús*. Bilbao, Edit. Cultura Misional, S.A.

Bernabéu Albert, Salvador

1994. La religión ofendida. *Revista complutense de Historia de América* 20: 169-180. Madrid, Editorial Complutense.

Caballero Carranco, Juan

1966. *The pearl hunters in the Gulf of California, 1668*. Los Angeles, Dawson's Book Shop.

Colección de diarios y relaciones para la historia de los viajes y descubrimientos.

1942. Madrid, Instituto de Cultura Naval.

Cook, Sherburne

1937. *The extent and significance of disease among the indians of Baja California, 1697-1773*. Berkeley, University of California Press.

Crosby, Harry

1994. *Antigua California: Misión and colony on the peninsular frontier, 1697-1768*. Albuquerque, University of New Mexico Press.

Díaz, Marco

1986. *Arquitectura en el desierto, misiones jesuitas en Baja California*. México, UNAM.

Fullola, J.M., M.A. Petit, A.Rubio, V. del Castillo y M.M. Bergadá

1993. Esquema crono-cultural del poblamiento prehistórico de las sierras centrales de la península de Baja California, México. *Arqueología* 9-10: 3-15. México, INAH.

González Rodríguez, Luis

1985. Hernán Cortés, la Mar del Sur y el descubrimiento de Baja California. *Anuario de Estudios Hispano Americano* XLII: 573-644. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Jackson, Robert H.

1991. *Demographic and social change in northwestern New Spain: a comparative analysis of the Pimeria Alta and Baja California missions*. Michigan, University Microfilms Internacional.

Kino, Eusebio Francisco

1964. *Kino escribe a la duquesa; correspondencia del P. Eusebio Francisco Kino con la duquesa de Aveiro y otros documentos*. Madrid, Ediciones Porrúa Turanzas.

León-Portilla, Miguel

1973. *Voyages of Francisco de Ortega, California, 1632-1636*. Los Angeles, Dawson's Book Shop.

1985. *Hernán Cortés y la Mar del Sur*. Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana.

Martínez, Pablo

1961. *Historia de Baja California*. México, Editorial Baja California.

Navarro García, Luis

1964. *Don José de Gálvez y la comandancia general de las provincias internas del norte de Nueva España*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Piñera Ramírez, David

1991. *Ocupación y uso del suelo en Baja California: de los grupos aborígenes a la urbanización dependiente*. México, UNAM-UABC.

Portillo y Diez de Sollano, Álvaro del

1947. *Descubrimiento y exploraciones en las costas de California*. Madrid, Blass, S.A, Tipográfica.

Río, Ignacio del

1984a. *Conquista y aculturación de la California jesuítica, 1697-1768*. México, UNAM.

1984b. *A la diestra mano de las Indias; descubrimiento y ocupación colonial de la Baja California*. La Paz, B.C.S, Gobierno de Baja California Sur.

Río, Ignacio del y María Eugenia Altable Fernández

2000. *Breve historia de Baja California Sur*. México, El Colegio de México.

Rodríguez de Montalvo, Garci

1998. *Las sergas de Esplianacán*. Madrid, Ediciones Doce Calles.

Rodríguez Tomp, Rosa Elba

1999. La resistencia cultural entre los cazadores-recolectores de Baja California. *Historias* 42: 43-55.

Salvatierra, Juan María

1946. *Misión de Baja California*. Madrid, La Editorial Católica S.A.

Taraval, Sigismundo

1996. *La rebelión de los Californios*. Madrid, Ediciones Doce Calles.

Velázquez, María del Carmen

1985. *El Fondo Piadoso de las misiones de Californias; notas y documentos*. México, Secretaría de Relaciones Exteriores.

**THE YAQUI REBELLION OF 1740:
PRELUDE TO JESUIT EXPULSION
FROM NEW SPAIN**

*Evelyn Hu-DeHart **

* Professor of History. Director of the Center for the Study of Race and Ethnicity in America, Brown University. e- mail: Evelyn_Hu-Dehart@brown.edu

RESUMEN

El presente artículo analiza los alcances de una rebelión indígena en el contexto misional jesuita del noroeste de Nueva España. La rebelión de los yaqui de 1740 contó con el apoyo de diferentes naciones indígenas y se desató a causa de las presiones laborales ejercidas por las autoridades civiles y los colonos sobre la población misionera. Sin embargo, el clima insurreccional se fue construyendo durante la década anterior frente a las prácticas autocráticas y paternalistas impuestas por los jesuitas en las misiones. Más adelante yaquis y jesuitas se alinearon a causa de hambrunas y desastres naturales. Finalmente, la rebelión constituyó el preludio de la expulsión de los jesuitas de la región, luego de la cual se produjo un proceso de secularización de las doctrinas de la región y el asentamiento de españoles y castas en los pueblos indígenas como jueces y capataces. En este sentido, el trabajo muestra, a partir de un caso concreto, la influencia de las reformas borbónicas en la reconfiguración del mapa étnico, social y económico del norte de Nueva España.

Palabras claves: yaquis - NO de Nueva España - misiones jesuíticas - secularización - rebeliones indígenas

ABSTRACT

This article analyses the ranges of an indigenous rebellion in the Jesuit mission context of Northwest New Spain. Supported by different indigenous nations, the Yaqui rebellion of 1740 was caused by the labor pressures imposed by civil authorities and colonizers on the population of the mission. However, the insurrectional environment was originated during the previous decade in an attempt to face the autocratic and paternalist practices imposed by the Jesuits in their Missions project. Later on, the Yaqui aligned with the priests because of hunger and natural disasters. But the rebellion was one of the events that prelude the Jesuits expulsion in the region, after which a process of secularization of the *doctrinas* began and Spaniards and *castas* came to settled down in towns as judges and *capataces*. In this sense, the paper studies, from an specific case, the influence of borbonic reforms and the reconfiguration of the social, economic and ethnic map of northern New Spain.

Key Words: yaquis - NW of New Spain - jesuit missions - secularization - indigenous rebellions

INTRODUCTION

In 1767, the Bourbon monarch Charles III unceremoniously expelled the entire Jesuit order from New Spain and the rest of Spanish America, laid claim on the immense wealth Jesuits had accumulated, and reasserted the Crown as the supreme authority over the vast territory Jesuit missionaries had once held sway. In New Spain's northwest, the expulsion did not produce as much widespread disorder as it did in other parts of the empire; it actually culminated an ongoing process of declining Jesuit influence over the Yaqui and other mission populations and within the larger frontier society. Master reformer Jose de Galvez considered the drastic measure a necessary first step in his grand design to pacify the rebellious Indians on the frontier and to revitalize the mining economy. The long-neglected colonists and miners of this remote region naturally welcomed the visitor general's farsighted vision and energetic initiatives. While the Crown transferred the recently missionized or still unsubjected peoples of Sonora to Franciscan missionaries, at the same time it intended to secularize the Jesuit missions of Ostimuri and Sinaloa, that is, to integrate these Indians into the developing Spanish society as its source of docile, cheap labor.

Yaquis facilitated Galvez's political and economic reforms in several ways, but also thwarted his other plans for total integration. Long before the visitor general had arrived on the scene, Yaquis had begun asserting their independence from the Jesuit missionaries, who, after more than a century of peaceful tutelage, still insisted on treating the Yaqui people as immature wards needy of their vigilant protection and constant guidance. The challenge to Jesuit hegemony could be traced back to 1740 year of the first, and only, major Yaqui rebellion while under missionary rule. While not the only revolt to rock the Jesuit empire in the late 17th and early 18th century, it was one of the most serious and its leaders, unquestionably, the most distinctive and articulate. Following the 1740 uprising, the Yaqui mission itself experienced a new threat, as it assumed for the first time a defense posture against rebellious Seris, Pimas and other Indians who were aggressively pushing the unstable frontier line farther and farther south. Both the rebellion and the exigency of defense brought Yaquis into closer contact with colonial military personnel, whose growing presence within the mission broke the resident Jesuit father's

monopoly of authority. Together with accelerated Yaqui migration to the mines after 1740, these experiences irreparably weakened Jesuit supremacy; hence, significantly softening the impact of their expulsion in 1767.

THE REBELLION OF 1740

In the colonial history of Mexico's northwest, the 1740 Yaqui rebellion was one of the most notable events. Not only did it erupt in the region's most successful and prosperous mission, but it posed a monumental threat when the Yaqui rebels inspired a large following among the mission peoples of the other three great rivers of the region: the Mayo, the Fuerte, and the Sinaloa. With only the Pimas Altos of Sonora uninvolved in any significant way, the rebellion which came to include just about every indigenous nation of the northwest presented to many Spaniards the frightening specter of a race war bent on annihilating the small white population and consequently, Spanish colonial rule.

Three interrelated issues of the Jesuit-Spanish power struggle came to a head to produce the 1740 Yaqui rebellion and others that followed. In the first place, as their prospects for development brightened, miners and *hacendados* intensified pressures of more Indian provisions and especially labor. Second, local civil and military authorities more forcefully asserted their rightful jurisdiction over temporal affairs in the missions. Finally, Indians themselves began, for the first time, to express desires for certain fundamental changes in the mission system. Faced with these challenges all at once, the Jesuit father responded not so much with strategic flexibility as with a stubborn defensiveness that with time and frustration dissolved into resignation.

While the rebellion's magnitude obviously caused deep concern to Jesuits and secular authorities alike, the origin and methods of pacification raised the most heated and intense discussions. Among those who had a stake in its outcome, there was little agreement on the crucial questions: What caused the outbreak? how to resolve the conflict best? who were the actual rebel leaders? and what were their motivations? Most bitterly disputed, perhaps, was the question of who provoked or encouraged the Yaquis to rise up: Governor Manuel de Huidobro and his "bad government," or Jesuit missionaries and their intolerably authoritarian and arbitrary rule? Huidobro, whom Viceroy Duque de la Conquista removed from office in January 1741, could only regain his honor and his office by proving Jesuit guilt. For their part, the morally devastated Jesuits absolved themselves of all blame by turning the full force of their argument and influence against the governor, feared and despised for his well-known prosecularization sentiments. To sift



through the charges and countercharges high officials, from viceroys and their advisors to the Council of the Indies and the Crown in Spain, scrupulously and repeatedly examined every piece of data concerning this controversial rebellion. The lengthy investigation, not concluded until 1744, produced a ream of documentation from which the following events and relationships emerge as significant factors¹.

The gradual buildup of tension in the Yaqui mission and vicinity could be traced to a series of conflicts beginning in September 1735, when Pedro Alvarez Acevedo, militia captain, *vecino* and *minero* of the Real de San Francisco Asis of Rio Chico complained to local authorities that he had to suspend all work in his mines for lack of *operarios*. Other *vecinos* and *mineros* of Ostimuri soon chimed in, noting that it was bad enough the year before, but this year, “not one *peón* could be found,,” despite Governor Huidobro’s authorization of fortnightly *tapisques* of twenty men per rotation. They blamed the Jesuit *padres* for their problems. According to *vecino* José Ignacio Valenzuela, *Padre* Diego González of Potam *pueblo* counseled his Yaquis not to consider themselves the Spaniards’ *topiles* or servants, and even dictated for them a written refusal to comply with the call up of *tapisques*².

¹ The eminent Spanish historian Luis Navarro Garcia wrote an account of the 1740 Yaqui rebellion (Navarro Garcia 1966). He based his research on documents located in the Archivo de Indias, in Sevilla. For a detailed description of these sources, see pp. 9-13 of his book. Many of the documents Navarro Garcia consulted in Sevilla are duplicated in the *Pastells Collection of Rome*, on microfilm at the Knights of Columbus Vatican Film Library of St. Louis University, St. Louis, Missouri. The present analysis of the rebellion is based on the primary sources in the Pastells Collection. The most interesting document in Pastells is a compilation of copies of documents pertaining to the case, stretching over a period of some ten years. In June 1744, the Viceroy Conde de Fuenclara submitted to the Crown the final and definitive report on the rebellion. In addition to his own cover letter, he forwarded hundreds of pages of copies evidence from all parties involved in the conflict. Organized essentially in chronological order, these documents provide a detailed narrative of the uprising. Letter of Viceroy Conde de Fuenclara to His Majesty, June 25, 1744. Pastells 32: 323-712. Hereafter cited as Fuenclara (1744). Unless otherwise noted, information contained in the present analysis comes from this source. Whenever necessary, specific documents in Fuenclara (1744) will be noted.

² Fuenclara (1744) begins with an account of the 1735 clash between *mineros* and missionaries over the question of Indian laborers for the mines. Navarro Garcia also begins with this series of incidents, citing as his source a report Huidobro wrote in 1743. Huidobro did not just suddenly remember these incidents in 1743; he had actually filed routine reports on these events as they occurred. Then, in September 1740, during the rebellion, he wrote the viceroy railing against Jesuit abuses of Indians and their disregard for secular authorities. In this letter he alluded to his earlier reports on the 1735 quarrels. Huidobro to Viceroy, Alamos, September 4, 1740, copied in Viceroy Duque de la Conquista’s report to the Crown, Mexico, 9 October 1740 (Pastells 29: 529-604).

Later that year, in December, the exasperated *alcalde mayor* of Ostimuri, Miguel de Quiroz, lashed out at the Jesuits in a letter to Governor Huidobro, accusing the *padres* of being “despotic lords” who deemed their authority over the Indians so absolute that there were no “sovereign power” above them³. Commenting on this incident at a later date, Jesuits admitted that they intervened to prevent their charges from going to the mines insisting, however, that they had acted justifiably because the *mineros* only paid a “ridiculous wage, or with worthless goods”. They also disparaged militia captain Acevedo, who lodged the original complaint, of being a *miserable* who found it easier “to deceive the Indians than to deceive children”. Furthermore, Jesuits maintained, Yaquis did not want to obey out of concern for their own health because of the sixty-league distance to Acevedo’s mines⁴.

Not to be outdone, Jesuits weighed in with their own analysis of what went wrong in the missions. They accused *vecino* Don Andres de Quiroz of coveting a piece of land in the Tepahui mission, adjacent to the Yaqui. The Indians resisted this attempted encroachment “because they did not want Spaniards to live among them”. Tepahui resident *padre* Patricio Imaz then escorted both parties to see *Padre Visitador* Pedro Reinaldo to resolve the dispute in a “just and friendly way.” Together Fathers González, Imaz and Reinaldo, “in view of the justness” of the Indians’ position, deterred Quiroz from pressing his claim. But when Governor Huidobro appointed Don

³ Quiroz to Huidobro, Los Cedros, December 11, 1735 (Fuenclara 1744, Pastells 32: 333-34). According to *Auditor de Guerra* Marquez de Altamira, whose lengthy report was included in Fuenclara 1744, the authorized quota of Indian workers was four percent of the adult male population from designated *pueblos*. Altamira also claimed that Lt. Governor Manuel de Mena rescinded Quiroz’s order for calling up *tapisques*, in view of Quiroz’s known hostility against Jesuits, so clearly local secular authorities were not united on this matter. *Auditor de Guerra* Marquez de Altamira report, Mexico, 12 June 1743, in (Fuenclara 1744, Pastells 32: 516-63).

⁴ (Fuenclara 1744 in Pastells 32: 356-58). Lt. Gov. Mena, one of the fathers’ few allies among local authorities, submitted the Jesuits’ defense. There were several inconsistencies in his report. After claiming that Yaquis did not wish to travel the 60 leagues to work in Acevedo’s mines, elsewhere he noted that Yaqui work teams often traveled as much as 400 leagues to look for work in mines. He also observed that one reason Yaquis sought mining work was because there were too many people for the available land in the mission. Unfortunately, he did not elaborate on this problem, which would seem to be a most serious one. The issue of land would be brought up again, primarily by Yaquis and by missionaries, but not so much by Spaniards, who seemed more preoccupied in mid-18th century over the shortage of laborers than scarcity of land. Other sources confirm the long distances that Yaquis often traveled to work in mines. *Auditor* Altamira stated that Yaquis were known to travel as much as 300 leagues to work in mines. See Altamira’s report, June 12, 1743, in Fuenclara 1744, Pastells 32: 516-63.

Andres's brother, Don Miguel, to be *alcalde mayor* of Ostimuri, the missionaries interpreted the act as retaliation for their intervention in the Tepahui dispute. According to the Jesuits, the two Quiroz brothers "liberally offered Indian land to Spaniards", causing enormous pain that began to plunge the Indians "into desperation". Huidobro himself was no better, for he too measured off land in the Yaqui mission and encouraged the people to demand *clerigos* to replace the Jesuit *padres*. It was Spanish usurpation of Indian land that led to the outbreak of rebellion in 1740, Jesuits concluded in no uncertain terms⁵.

While the battle line was being drawn between Jesuits on the one hand, and the governor and certain *vecinos* on the other, another source of conflict appeared. In March 1736, Yaqui militia captain and *gobernador* of Raum mission *pueblo*, Juan Ignacio Usacamea, better known as *El Muni*, led a group of unhappy Yaquis to see *Alcalde* Quiroz with a list of grievances. First, they expressed dissatisfaction with their own captain-general, Cristobal de Gurrola, for treating his people cruelly and unfairly. The highest and presumably elected native magistrate, Gurrola was most likely handpicked and imposed by the Jesuits as had been the practice for a long time; he remained unpopular with his own people and consistently loyal to the *padres*. Muni and *compañeros* appeared even more agitated about a small but highly visible and vocal group of outsiders then residing in their *pueblos*. Labeled *coyotes* by the Yaquis, these were *mestizos*, *mulatos*, other *castas* or even Indians of other nations whom the Jesuits had installed in positions of trust and confidence within the mission. The coyote Juan Frias, for example, was *padre* Diego González's *fiscal* at Huirivis *pueblo*. Already resentful of the coyotes' elevated status, Muni *et al* accused this abusive, greedy lot of oppressing Yaquis in numerous ways, including extortion, land usurpation, and conspiracy to turn their *padres* against them. To illustrate his point, Muni related a personally galling incident that was typical of coyote behavior. Juan Frias accused Muni of stealing Father González's storehouse keys with

⁵ The major Jesuit document on the 1740 rebellion had the lengthy title of "*Hecho de la raíz, causas y progresos, hasta su conclusion de la rebellion de los Indios Hiaquis, Maios y Convezinos en la Gobernacion de Sinaloa el ano de 1740, siendo Gobernador Vitalicio Don Manuel Bernal de Huidobro,*" Pastells 18: 70-90. This was officially an anonymous report appended to Padre Mateo Ansaldo's final Jesuit report on the rebellion entitled "*El P. Mateo Ansaldo Rector del Colegio de San Pedro y San Pablo de Mejico sobre la sublevacion de los indios presente este escrito contra las injurias que el Huidobro pone en las autos que a los R.P. entregaron,*" (December 5, 1743, Pastells 18: 91-104). Father Gerardo Decorme, noted 20th century Jesuit historian, believes that the author of the anonymous report was none other than the controversial Father Diego González; see Decorme, p. 333. Unless otherwise noted, Jesuit views on the 1740 rebellion are taken from these two key documents.

intention of breaking into it. When another Yaqui refused to whip Muni at Frias's direction, the coyote had them both punished. Then it was discovered that the son of another coyote had actually lost the keys. But Frias offered no apologies for the false accusation nor compensation for the unwarranted punishment.

In the wake of Muni's bold example, other disgruntled Yaquis also sought out *Alcalde* Quiroz with similar complaints. As for Muni himself, although he had carefully avoided implicating the missionaries directly, his unprecedented initiative had marked him out as a troublemaker in Jesuit eyes and coyote eyes. Not long after his visit with Quiroz, coyote Ignacio Alipazaga, nicknamed derisively *El Barrigon* by Yaquis, ordered Muni's arrest on grounds of attempting to foment an uprising. The native *gobernador* of Huirivis, Bernabé Basoritemea, Muni's *compadre* and soon his closest ally, reiterated to Quiroz the growing conviction among many of his people that coyotes were the real agitators and troublemakers in their communities. Jesuits counteracted Bernabé by sending a large contingent of loyal Yaquis to see Quiroz. Led by Captain-General Gurrola and accompanied by Father Jose Roldan, these Yaquis declared that they all lived in peace and harmony in the mission, with nothing to complain about.

The next official to step into the fray fared no better; in fact, he actually caused a major crisis. In October, with Governor Huidobro still absent, Lt. Gov. Mena felt compelled to intervene. First, he sent word to Muni and Bernabé, who were on their way to see him at the provincial capital, to return home and wait for him there. Once he arrived at the Yaqui region, however, instead of taking testimony from all sides and attempt to mediate the growing discord with justice, as he had promised Muni and Bernabé, Mena acted with undue haste and allowed himself to be swayed by the eloquent *padres*. After Fathers Pedro Reinaldo, Diego González, Ignacio Duque, and Bartolomé Fentanes had plied him with rich foods, lavish gifts, and high praises, Mena ordered the arrest of Muni, Bernabé and other dissident Yaquis, as well as Quiroz by then the former *alcalde mayor*. When a group of *vecinos* tried to dissuade him of the notion that these Yaquis were fomenting an uprising, the lieutenant governor brushed them aside. In no way, however, did the missionaries and their newfound ally anticipate the swift and volatile reaction of the Yaqui people to the sudden arrests. In front of the community house-turned-jail at Potam, Muni's nephew and confidant, Luis Aquibuamea, led a noisy crowd of irate Yaquis, estimated at 2,000 and armed with bows and arrows, to demand the immediate release of their imprisoned brothers. Having only a small armed escort with him, the understandably intimidated Mena capitulated and released Muni and the others; the crowd then dispersed.

The Potam incident deeply embarrassed the lieutenant governor and

seriously compromised his authority in the eyes of all Indians in the province. In fact, his humiliation caused all white men, *vecinos* and Jesuits alike, to suffer loss of prestige and honor. Conversely, the aura surrounding the Yaquis' large and spontaneous demonstration greatly enhanced the self esteem and confidence of all Indians, at the same time bolstering Muni and Bernabé's reputation and popularity throughout the province. Perhaps to save face, Mena kept Quiroz prisoner and remitted him to Guadalajara for judgement, only to find himself soon relieved of office.

Among the first to inform Mexico of Mena's failed intervention in the Yaqui mission were those *vecinos* whose pleas he had so brusquely ignored. In November 1736, fifteen of them signed a collective letter to Viceroy Juan Antonio de Vizarron y Eguiarreta containing a critical account of Mena's mishandling of the Yaqui crisis, emphasizing his adamant refusal to take their testimony while falling easy prey to the Jesuits' sweet words and generosity. These *vecinos* also took the opportunity to bring up again the lingering issue of labor shortage. Because Jesuits exploited Yaqui labor to reap annual profits of two to three thousand *pesos* a year, they argued, Yaquis desired to be freed of Jesuit tutelage and pay tribute to the Crown instead. The Potam incident was especially lamentable because Mena had damaged the Crown's credibility just when Yaquis and other Indians were ready to become mature, tax-paying subjects.

If these *vecinos* were angling to make a persuasive argument for secularization of the missions in front of the "archbishop-viceroy", as Vizarron was known, they were sorely disappointed, for in his response to the *vecinos*, the viceroy skirted entirely the related issues of labor shortage and secularization, focusing instead on the demonstration itself. Pardoning all those Yaquis who had rebelled against Mena, Vizarron invited their leaders to write, or present, their grievances in person to him in Mexico. He also ordered the release of Quiroz. The judgement was clearly against Mena and, by extension, the Jesuits as well. Its impact was delayed, however, for the letter, dated in March 1737, did not arrive in Sinaloa until May 1738, over a year later. In the meantime, relationships between Jesuits and Yaquis deteriorated even further.

Lt. Governor Mena was not the only political casualty in the immediate aftermath of Potam. As if acknowledging their own difficulties in managing Yaqui mission affairs, Fathers Diego González and Ignacio Duque asked to be relieved of their posts. Unfortunately, their successor, Father Ignacio Maria Napoli, a transfer from Baja California, failed to heal the wounds as next resident father of Potam, Raum and Huirivis. In fact, during the next three years, many of Father Napoli's actions and policies intensified the hostility and mistrust already dividing the troubled mission. With increasingly

regularity, Muni and Bernabé defied the authority of the father and his Yaqui and coyote assistants. After a series of unpleasant confrontations, Muni and Bernabé were suddenly out of office as *gobernadores* of their respective *pueblos*. Father Napoli claimed they had resigned, but Bernabé informed the new lieutenant governor, Cayetano Fernandez de Peralta, that the *padre* had peremptorily ousted him and Muni. Whereupon Peralta dispatched a special emissary, the *vecino* Don Manuel Gaspar de Flores of Baroyeca to reinstate Muni and Bernabé. Despite the loyal Yaqui capitan-general Gurrola's protestations that Yaquis were happy with Father Napoli, the perceptive Don Manuel detected signs of widespread support for Muni and Bernabé. For example, he observed that at the mass said for the new *gobernador* of Raum -handpicked by Napoli, he noted- few men, and mostly women, attended. In this tense atmosphere, the cautious *vecino* decided to suspend his orders and instructed Muni and Bernabé instead to see Peralta personally in Sinaloa.

While an indecisive Peralta wavered about how to proceed next, in July 1738 Governor Huidobro finally returned from Baja California, where he had squabbled bitterly with the Jesuits. He proceeded immediately to the Yaqui mission to verify for himself the deteriorating situation there, having received numerous and conflicting reports. At Potam, Gurrola and the handpicked *gobernadores* of Raum, Huirivis and Potam delivered to him separate written complaints against Muni, Bernabé and seventeen others, charging them with insubordination and rebelliousness, that is, encouraging other Yaquis to follow their leadership instead of obeying the fathers. In addition, they accused Muni of plotting to make himself captain-general and Bernabé perpetual governor of Huirivis.

But when Huidobro interrogated the *gobernadores* on the spot, he heard oral testimonies that contradicted their written statements. The native magistrates revealed that they were actually in complete ignorance of the contents of their formal presentations, which Father Napoli had handed to them for delivery to the governor. It turned out that Napoli's coyote assistants had penned the indictments according to the father's instructions. Discovery of this deception did not appear to have embarrassed Father Napoli, who went before Huidobro himself to repeat with even great vehemence the same denunciations. Ever since these disloyal Yaquis went unpunished for taking up arms against Mena, he fumed, they had become increasingly insolent, losing all respect not only for the missionaries, but for all Spaniards as well. Moreover, Muni and Bernabé had appropriated all communal goods in their *pueblos* for themselves, leaving nothing for the *padres*. Many Yaquis were already worshipping Muni on their knees as if he were God, Napoli warned; he was convinced the Devil had possessed Muni. In closing his tirade, Father Napoli characterized Muni and Bernabé's irreverent behavior as *hombrearse*, presuming to act like Spanish adults. They called themselves "*Señor*

gobernador,” and “*Señor Muni*,” while parading around with an armed retinue complete with flags and military insignias, and otherwise dressing like Spaniards, with guns, swords and all, instead of the Indians’ traditional bows and arrows.

Never having been partial to Jesuits, Huidobro gave the Yaquis an open hearing as well. On July 22, before a large gathering of Indians in Potam *plaza*, Muni and Bernabé recited to the governor their, by then familiar, litany of outstanding grievances against Gurrola and the *padres*’ abusive coyote assistants. In addition, they expressed unhappiness over the excessive workloads the missionaries demanded of them, their wives and children, especially for labor related to the production and transportation of provisions and cattle for the California missions. Their communal ranches were impoverished because the fathers had just dispatched 500 to 600 heads to the peninsular and sold 200 heads each to Los Alamos and to Villa de Sinaloa for silver. Yet the Yaqui people did not see or enjoy the profits from the sale of their mission surpluses. The *padres* also expropriated the sweat of Yaqui labor when they presented lavish gifts to Lt. Gov. Mena in 1736. Finally, the Potam gathering vented resentment at the harsh corporal punishment they often suffered, frequently for little or no cause at all.

At the end of this emotion-packed public hearing, Governor Huidobro heightened the excitement by reading aloud Viceroy Vizarron’s letter of March 1737, which had conveniently arrived. The missive, which exonerated Yaquis for their armed confrontation with Mena and invited their leaders for a private audience in Mexico, left them feeling vindicated. In October, encouraged by Huidobro’s blessing, Muni and Bernabé set off for Mexico to see the viceroy; they would not return until late in 1740, when the open rebellion was in its final moments. The governor’s last act before departing the Yaqui mission was to hold new elections in Potam, Huirivis and Raum to replace the handpicked *gobernadores* which Father Napoli had installed.

If Huidobro’s actions went far to placate Yaqui dissidents, they had the opposite effect on the Jesuit missionaries, who seriously questioned the governor’s wisdom in publicizing Vizarron’s condemnation of Mena and in encouraging Muni and Bernabé to accept the viceroy’s invitation. Nor surprisingly, they interpreted Huidobro’s behavior as hostile to Jesuit interests and an incitement to rebellion. Throughout 1738 and 1739, they kept alerting local authorities to disturbances in the Yaqui, such as armed individuals in war paints arresting Indians loyal to the *padres* and threats made on the *padres*’ lives. To their despair and exasperation, Huidobro and his subordinates dismissed these notices as “false alarms” not worthy of attention. By this time, missionaries were inclined to call any act of insubordination a sure sign of impending revolt. They even began dismantling mission churches of valuable ornaments and packing them off to California missions for

safekeeping, acts which irate Yaquis added to their growing list of Jesuit abuses. During this entire period, the problem of labor shortages in the mines remained pending. When pressed for his cooperation, Father Napoli insisted that he could not spare any Yaquis to work for the *vecinos*, but Alcalde *Mayor* Jose Acedo y Bea of Ostimuri swore he saw large numbers of Yaquis toiling for the missionaries in various capacities.

While old problems and tensions remained unresolved, new ones arose during Muni and Bernabé's long absence preceding the uprising that broke in early 1740. For months, beginning in late 1739, alternating droughts and floods in the Valle del Yaqui caused the destruction of crops and cattle, leading to severe food shortages and widespread hunger. A totally unfamiliar sight surfaced in this area, that of hungry Yaquis wandering about the sierra foraging for edible materials. Soon, desperate Indians began raiding mission granaries and nearby Spanish *haciendas* for food. The resident fathers' handling of the famine departed notably from the tradition that their predecessors had established. Seldom, if ever, under Jesuit rule did Yaquis have to resort to the ancient practice of gathering wild foods or to acts of banditry for survival, for the mission system had always managed to take care of the hungry masses from the stored surpluses in the *pueblos*. When other hungry Indians in the flood-damaged area approached the prosperous Yaqui mission for succor, they were uncharacteristically turned away empty handed as well. In 1739, the *padres* announced that they were reserving the bulk of the surplus provisions for the California missions; some Yaquis could only interpret such an insensitive decision as punishment for their recent challenge to Jesuit power⁶. Even the Jesuits' faithful coyote assistant Juan Frias, an eye-witness to the floods which had destroyed "all the cattle and crops," acknowledged that the motive for the uprising in early 1740 was because Father Fentanes punished those Yaquis who resorted to plundering the storehouses for food, whereupon "they became incensed and threw him out of the mission"⁷.

By February 1740, widespread acts of banditry led directly to the beginnings of a massive, but uncoordinated, often leaderless, uprising. Large numbers of Mayos had joined forces with their Yaqui neighbors, plundering and raiding to such alarming proportions that *vecinos* in more isolated

⁶ These observations on how Napoli and other fathers handled the food crisis was made by Alcalde Acedo y Bea, whose report is contained in the report of Lic. Joseph Mexia de la Cerda y Vargas, March 18, 1744, (Pastells 33:215-355).

⁷ Juan Frias's testimony taken by Huidobro, in Fuenclara 1744, (Pastells 32: 391-92). Fuenclara 1744 contains several summaries of the significant events from 1735 to the outbreak of rebellion in 1740. One of the best is *Auditor de Guerra* Marquez de Altamira's report (cited earlier), (Pastells 32: 516-63). The *auditor* concurs that the rebellion began with the raids and the missionaries' reaction.

locations began to abandon their mines and homes for more secure, large towns and *haciendas*. By April, the Yaqui River was “all drums and arrows”; by the end of May, groups of Fuertenos, Guaymenos and other Pima Bajo groups had also risen up. From late May to the rebels’ surrender in mid-October, except for the handful of Spanish prisoners kept in the Yaqui missions, the rebels had cleared Ostimuri of all white people, *vecinos* and missionaries alike. Most of them fled to Alamos in Sinaloa and other safer towns farther south. With all mining operations in the district at a standstill and all communications between Sonora and Sinaloa effectively cut off, the rebels enjoyed *de facto* control of the Yaqui-Mayo territory. At its height, the rebellion covered an area over 100 leagues in extension from north to south. Huidobro estimated the combined rebel strength at 12,000 to 14,000, organized into attack units of as large as 300 to 400. Jesuits contested these figures, somewhat exaggerated, pointing out that they were based on the assumption that all the Indians of the northwest had taken up arms, which was not quite the case. Nor did it seem to be the case that the rebels were intending on waging an all-out *guerra de casta*, or race war, as some *vecinos* had feared. Instead, they aimed their violence not so much at annihilating persons as on Spanish property, sacking, burning, and pillaging the *vecinos*’ homes, storehouses, mines and chapels. They took slightly over 100 prisoners, mainly women and children, but killed surprisingly few men. Only in one case of a rebel assault were there as many as five Spanish casualties reported⁸. Apart from raiding mission granaries, rebels generally spared other mission properties, such as churches. Most of the hostilities occurred outside mission *pueblos*; not a single Jesuit was killed by rebels, although one elderly missionary died from the terror and ordeal of fleeing from the Mayo. Rebels appeared to have no clear-cut leadership, no overall coordination under one command, or a grand strategy. A number of self-proclaimed rebel chieftains, such as the Yaqui Juan Calixto, had shortlived tenures. Accounting of Yaqui casualties has been difficult and elusive, but it was nowhere near the thousands that some historians have reported⁹.

⁸ The report on these five casualties was contained in *vecino* testimonies gathered by Huidobro’s successor, Agustin de Vildosola, and submitted to the viceroy, Alamos, February 13, 1743, (Pastells 34: 385-438).

⁹ Decorme, p. 339, citing no source, claims casualties of 2,000 and 3,000 in the battles of Tambor and Otanchahui. Navarro Garcia (1966: 101) has determined that not only are these figures not possible, but that the two battles themselves were mythical. Navarro Garcia discusses some of the myths and legends that have arisen about the 1740 rebellion and the modern accounts that have perpetuated these myths.

Race war or not, these large roving bands of rebels instilled tremendous fear in *vecinos* and in Governor Huidobro. While waiting for the slow arrival of much needed reinforcement from Nueva Vizcaya and northern presidios, he merely withdrew to the fortified town of Los Alamos, followed by most of the terrified *vecinos* and missionaries who resented his cowardice and total lack of leadership.

Meanwhile, in mid-1739, shortly before the actual outbreak of violence in the Yaqui valley, Muni and Bernabé were being received by the new viceroy in faraway Mexico City. The petition they presented is one of the few original Yaqui documents in existence¹⁰. It was widely circulated in high official circles in Mexico City and Madrid, and among the Jesuit hierarchy as well. Contrary to the Jesuits' worst fears, this statement fell short of a passionate plea for secularization. On the other hand, it was definitely critical of certain fathers and, more importantly, of certain longstanding Jesuit practices that were rooted in the daily interactions between missionaries and natives. Muni and Bernabé urged the removal of the insensitive, highhanded Fathers Napoli and González, as well as their handpicked native officials and coyote outsiders. They asked for compensation from Lt. Gov. Mena for the "damages" he had caused them with the unwarranted arrests in Potam. Muni demanded the restitution of his land, which he claimed Father Napoli had taken from him in punishment. But the two Yaquis also asked for an additional missionary to tend to the *pueblos* of Huirivis, Raum, Potam and Belem, which had lost their resident *padre*.

If these demands addressed immediate concerns which could be dealt with fairly readily, the next section of the petition must have created serious consternation for the Jesuits. Muni and Bernabé asked the viceroy to allow their people to carry their traditional weapons of bows and arrows; that they not be forced to work in the mission without pay; that the fathers not take away their land and convert it to other uses; that they be allowed to elect their own officials without Jesuit interference; that the Jesuit provincial protect the Indians from excessive work loads in the *pueblos*, especially during their *fiestas* and for transporting provisions to California; that they be allowed to sell some of their excess produce to whomever they pleased; and that the *padres* not stop them from working in the mines. Finally, they requested to have their own "*Protector de Indios*". Most of these demands struck at the

¹⁰ Muni and Bernabé's petition to the viceroy, July 1739, in Fuenclara 1744, (Pastells 32: 354-56). Although Archbishop-Viceroy Vizarron had invited the Yaquis, he soon died and it was his successor, Viceroy Duque de la Conquista, who actually received Muni and Bernabé; the new viceroy was none too pleased that he had to do so, and faulted Governor Huidobro for encouraging the Yaquis to accept the invitation issued by his predecessor.

very foundation of absolute Jesuit power in the mission and over Yaqui interaction with the outside world. Yet nowhere in this lengthy petition did Muni and Bernabé actually asked to close the mission, to pay tribute, or to replace the Jesuit missionaries with secular priests. Rather, it appeared, they argued for a relaxation of Jesuit rule, one less autocratic and paternalistic, and one that permitted Yaquis greater personal freedom and more control over their labor and their production.

But such a compromise, it appeared, was anathema to Jesuit thinking. For despite the fact that Muni and Bernabé were nowhere near the site of the uprising when it broke in early 1740, and that they rushed back to their homeland in late 1740 to help pacify the rebels, Jesuits singled them out as the real instigators of the rebellion, implying that their well articulated ideas and independent worldview, evident at Potam as early as 1735, had stirred up the rebel masses. They gave great credence to the testimony of rebel chieftain Calixto, who claimed he rebelled because of the rumored death of Muni and Bernabé.

When news of the rebellion reached them, Muni and Bernabé were on their way home. By then, two rebel groups which had reached the Pimeria Alta had suffered two defeats at the hands of militia captain Agustín de Vildosola, in the town of Tecoripa. These defeats marked the turning point and produced a much-needed hero in Vildosola around whom the demoralized *vecinos* and missionaries could rally. Together with crucial Spanish wins in the south in late August by late arriving reinforcements, and with the return of Bernabé that same month, Spanish victory appeared close at hand. On September 7, Huidobro dispatched Bernabé to the Yaqui, where rebel chiefs had already extended peace feelers. On October 13, Bernabé returned to Alamos with a large contingent of prominent rebels, bringing in tow 103 Spanish prisoners. For days afterwards, additional waves of Yaquis came to surrender.

When Huidobro finally emerged from his sanctuary in November, he merely consolidated the peace that had begun with Yaqui capitulation, which was actually secured by the timely arrival and intervention of Bernabé and later, Muni. In December and January, accompanied once again by the two Yaqui leaders, he toured the mission *pueblos* and took the census, confiscated and burned weapons, and returned stolen property and cattle. He noted that many Yaquis had already gone to the mines of Sonora and Nueva Vizcaya, while others were once again plying the supply boats to California, or tending to their own fields and cattle. In short, most Yaquis had resumed their normal activities and way of life. Following instructions Muni carried back from the viceroy, Huidobro installed him as captain-general of the Yaqui and Bernabé as *alférez*, both with permission to bear arms. Huidobro himself did not fare

as well. Against many charges of cowardice and incompetence lodged against him by *vecinos* and missionaries, he was summoned to Mexico City to answer them. The heralded Captain Vildosola was named interim governor, while entirely new sets of Jesuits arrived to take up posts in the Yaqui and Mayo missions.

So by the end of 1740 violence quickly subsided, but not Jesuit uneasiness over the movement towards secularization, embodied in the presence of Muni and Bernabé. Thus they applauded Vildosola's arrest of Muni and Bernabé and 43 of their close associates, including Calixto, in June 1741, and strongly endorsed his bold decision to execute Muni and Bernabé¹¹. But when Vildosola returned to the Yaqui in mid-1742 to exhort the Yaquis to be loyal to the Crown and to work for the Spanish mines and *haciendas*, Jesuits denounced him as vehemently as they had his predecessor, Huidobro. But they probably knew by then that it was just a matter of time before the inexorable move towards secularization would seal their fate.

EXPULSION AND SECULARIZATION

The 1740 Yaqui rebellion consisted of two distinct parts. First, Muni and Bernabé launched a protest movement against Jesuit rule, specifically against certain excessively autocratic *padres* and their paternalistic practices. Their complaints fell short of supporting *vecino* arguments for outright secularization, while their actions cannot be said to have led directly to the armed uprising itself. The second part of the rebellion, which was directly precipitated by floods and famine aggravated by Jesuit insensitivity to their plight, certainly underscored the growing alienation between Jesuits and Yaquis.

After rebel surrender, Muni and Bernabé unsuccessfully tried to assert an independent Yaqui leadership in the mission. Nevertheless, many Yaquis did not return to the fields, but opted increasingly for the mines. In this

¹¹ In gathering evidence against Huidobro, Muni and Bernabé, Vildosola questioned several groups of witnesses over a period of time. In July 1741, he grilled a number of Yaqui *principales* for damaging information, finding one who testified that "Spaniards" had advised Muni to ask for secular priests and to pay tribute, but this Yaqui could not identify the Spaniards who gave such advice. Other Yaqui witnesses were unsure of what caused the rebellion, the raids, or Muni's instructions to rebel, and with whom Muni might have left such instructions. Vildosola to viceroy, Torin, July 13, 1741, Pastells 30: 396-406. For another set of testimonies Vildosola gathered in the Yaqui, among Indians, mestizos, coyotes and Spaniards (67 individuals), see Vildosola to viceroy, Buenavista, 22 June 1741, in Fuenclara 1744, (Pastells 32: 414-36).

sparsely populated, labor scare and rapidly developing frontier, Yaquis voluntarily accommodated to the growing needs of the expanding Spanish economy. In doing so, they continued to signal a desire for greater independence from the Jesuits.

Jesuits meanwhile did everything they could to discredit the Spanish mining towns and deter the migration of Yaqui and other mission Indians to Spanish society. Their favorite argument went like this: Once Indians have “tasted a life of license” in the mines, they were loathe to return to their *pueblos*, and if they did, “they were the Devil’s own leaven, for they show the others the vices they have learned and stimulate them to go and do likewise.” [“Los que una vez prueban la vida licencioso en tales parajes, rara vez vuelven a sus *pueblos* y aun entonces son ellos la levadura del Demonio pues enseñando a otros las maldades que aprendieron, les son de incentivo para que las vayan a probar otros muchos.”] (Nentuig 1951: 55-56; see also Och 1965: 144-45).

Adding to Jesuit discomfort, secular scrutiny of mission affairs was growing, in the persons of special investigators. In 1747, Jose Antonio Rodriguez Gallardo arrived as “Investigating Judge and Inspector of Presidios of Sonora and Ostimuri.” [Juez Investigador y Inspector de Presidios de Sonora y Ostimuri]. After more than a year of travels in the region, he recommended the establishment of more permanent Spanish towns, as well as the settlement of Spaniards and castas of “good moral character” in the mission *pueblos*, where they would be granted a parcel of land and perhaps even serve as magistrates and overseers. While he had a generally low opinion of frontier Indians, he singled out Yaquis as exceptional, despite their recent uprising, which, interestingly, he described as “*guerras de comunidad*.” Yaquis and Mayos, he noted, were “*mas ladinos que muchos indios de los suburbios o varios [sic por barrios] de Mexico ... porque sirviendo en las minas se hazen al trato y lengua de los espanoles, y los que no la hablan por lo menos la entienden...*” (Rodriguez Gallardo 1749-50, in Ocaranza I: 157, 166). Despite these recommendations, however, Rodriguez Gallardo did not come out explicitly for secularization of the missions.

Naval officer Fernando Sanchez Salvador (N/d), who made his inspection immediately after Rodriguez Gallardo, did propose outright “mexicanizacion” of the missions up to and including the Yaqui. He noted that these missions were ready to pay tribute, although only those of Culiacan were actually assessed. In his proposal to reorganize missions according to the “*estilo y la politica mexicanos*”¹², he made no room for missionaries. Echoing Gallardo,

¹² The use of the term “mexicanizacion” and “mexicanos” in this report refers, of course, to the *altiplano central* of New Spain.



he also called special attention to the Yaquis, many of whom, he noted, spoke Spanish “*por la intensidad del comercio y el trato que tienen con los españoles*”. In his opinion, Yaquis should be encouraged to work in the mines for the “*bien común*”. This conclusion was reiterated years later in 1765 by none other than Bishop Pedro Tamaron y Romeral of Nueva Vizcaya, in whose jurisdiction many of the mines were located. (Sanchez Salvador [n/d]; Tamaron y Romeral 1937: 247).

Not to be outwitted by these secular inspectors, Jesuits also undertook their own in-depth examination, led by Father Ignacio Lizasoain, who visited the Mayo and Yaqui missions several times between 1751 and 1757. In his report, he noted that some 3,000 Yaquis had gone to the mines, confirming what the other inspectors had already observed. Father Lizasoain also remarked on another recent development in the Yaqui mission. Shortly after 1740, Seri and Pima Bajo marauders, occasionally joined by Pimas Altos, Suaquis and others, increasingly threatened the security of the mission frontier in the northwest. Although Yaquis had traditionally volunteered for, or been pressed into, military service for the colonial state, for the first time they had to assume the defense of their own mission against “*bárbaros*.” Gradually, during the following two decades, the area of defense expanded to include a wider region bounded by the Apache frontier to the north and the Fuerte River to the south. Father Lizasoain claimed that over one hundred Yaquis had been killed by various rebel attacks on their *pueblos*. The *presidio* of Buenavista changed from its original and primary purpose of policing the Yaqui *pueblos* to combating Pima and Seri rebels. But since the *presidio* had only 50 regular soldiers, Yaquis themselves made up the bulk of the defense and expeditionary forces. The mission also provided most of the food and other necessities for the military campaigns.

This new state of military emergency reinforced the importance of the captain-general, a position which came to prominence around 1735 leading up into the 1740 rebellion. It is not clear when this office was first created in the Yaqui mission, but it had always been an integral part of the Sonoran missions, whose stance of frontier defense necessitated the establishment of such a position from their inception. Yet Jesuit missionaries never felt comfortable with the native captain-general, authorized to bear arms, and thus in a good position to acquire and accrue enormous power and prestige, perhaps enough to rival that of the resident fathers. Hence the *padres* tried to handpick and impose pliable natives to the position, such as the much despised Gurrola, Muni and Bernabé’s nemesis; by the same token, they protested the elevation of Muni to the same position after the rebellion. Father Juan Nentuig reflected his colleagues’ uneasiness in his conviction that the office of the captain-general:

no es [para] bien de la religion porque por bueno que sea el indio, antes que llegue a ser estimado y ensalzado, con qualquier preminencia que se le de, de humilde se hace soberbio; de deligente, flojo y dejado, porque le parece que ya no hay mas a que aspirer; de obediente y docil, terco y porfiado en su capricho; y lo peor es que de buen cristiano, con el cargo honroso suelen hacerse malos. (Lizasoain [n/d]).

Compounding Jesuit misgivings was the fact that the native captain-general served under local military authorities, which gave their hated adversaries another excuse to interfere in mission affairs. Yet they knew they had few alternatives when faced with these outside threats but to acquiesce to these unwelcome changes. Unable to regain their powerful influence vis-à-vis either Indians or civil authorities, Jesuits were dealt their *coup de grace* when the Bourbon Crown, advised by *Visitador-General* Jose de Galvez, decreed their wholesale expulsion from the American colonies in 1767, as one of the first steps towards overhauling the colonial system.

For their part, Yaquis negotiated the changes in their social and political environment with less stress and greater advantage to themselves than the Jesuits were capable of. By cooperating with mission defense and, most importantly, by meeting the demands for labor from the local Spanish mining economy, they forestalled the imposition of more drastic reforms suggested by some of the post-1740 inspectors, such as tribute collection or the settlement of Spanish colonists in their *pueblos*. Consequently, they were able to hold on to their land, their communities and essentially, their autonomy into the nineteenth century.

Fecha de recepción: junio de 2004

Fecha de aceptación: agosto de 2004

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Decorme, Gerardo

1941. *Obra de los Jesuitas mexicanos durante la epoca colonial, 1572-1767. Vol. 2. Las misiones*. Mexico, Antigua Libreria Robredo de J. Porrúa e Hijos.

Fuenclara, Conde de

1744. Letter of Viceroy Conde de Fuenclara to His Majesty, June 25, 1744. *The Pastells Collection of Rom e32: 323-712*. Microfilm at the Knights of Columbus Vatican Film Library of St. Louis University, St. Louis, Missouri.

Lizasoain, [Tomás] Ignacio

s/f. Informe sobre las provincias de Sonora y Nueva Vizcaya, rendido al Exmo. Sr. Virrey Marques de Cruillas. En *Documentos para la historia de Mexico*, serie 3, vol. 3: 683-782.

Navarro García, Luis

1966. *La sublevacion Yaqui de 1740*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

[Nentuig, Juan]

1951. *Rudo Ensayo. By An Unknown Jesuit Padre. 1763*. Tucson, Arizona Silhouettes. A slightly different version of this same document appears in *Documentos para la historia de Mexico*, serie 3, vol. 1: 489-637, under the title: "Descripcion geografica natural y curiosa de la Provincia de Sonora, por un Amigo del Servicio de Dios; y del Rey Nuestro Senor. Ano de 1764." The report has been accredited to Father Juan Nentuig.

Och, Joseph

1965. *Missionary in Sonora, 1755-1767*. Trad. por Theodore Treutlein. San Francisco, California Historical Society.

Rodríguez Gallardo, Jose Rafael

1749-50 [Reports]. En Fernando Ocaranza; *Crónica y relaciones del occidente de México* 1: 157-166. México, Porrúa.

Sánchez Salvador, Fernando

s/f. [Reports]. En *Documentos para la historia de Mexico*, serie 3, vol. 3: 638-51.

Tamaron y Romeral, Pedro

1937. *Demostacion del vastisimo obispado de la Nueva Vizcaya, 1765. Durango, Sinaloa, Arizona, Nuevo Mexico, Chihuahua y porciones de Texas, Coahuila y Zacatecas*. Introduccion, bibliografia, y anotaciones por Vito Alessio Robles (Biblioteca Historia Mexicana de Obras Ineditas, 7). México, Porrúa.

**THE GUAYCUROS, JESUIT AND FRANCISCAN
MISSIONARIES, AND JOSÉ DE GÁLVEZ: THE FAILURE
OF SPANISH POLICY IN BAJA CALIFORNIA**

*Robert H. Jackson **

* Investigador independiente. Spring, Texas. e-mail: academicanarchist@hotmail.com

RESUMEN

Entre los años 1697 y 1767/1768, los jesuitas administraban misiones en Baja California. A causa del limitado potencial de la agricultura en la Península, los jesuitas debieron importar comida de provincias vecinas, y permitieron que gran parte de la población misionera viviera en asentamientos separados de la cabecera de la misión, y se sostuviera por medio de la caza y la recolección de plantas silvestres. Después de la expulsión de los jesuitas, José de Gálvez trató de reorganizar las misiones trasladando poblaciones indígenas a pueblos de misión con mayor potencial agrícola. Este ensayo examina las respuestas de los guaycuros, uno de los grupos indígenas de la península, a la política de Gálvez.

Palabras clave: Baja California - misiones - expulsión de los jesuitas - indios guaycuros

ABSTRACT

Between 1697 and 1767/1768, the Jesuits administered missions in the arid Baja California Peninsula. Because of the limited potential for agriculture on the Peninsula, the Jesuits had to import food from neighboring provinces, and allowed a large part of the mission populations to live in settlements apart from the central mission village, and to support themselves by hunting and collecting wild plant foods. Following the Jesuit expulsion José de Gálvez attempted to reorganize the missions, and shifted indigenous populations to missions with greater agricultural potential. This essay examines the response of the Guaycuros, one of the indigenous groups in the Peninsula, to the policy of Gálvez.

Key Words: Baja California - missions - Jesuits' expulsion - Guaycuro indians

INTRODUCTION

In 1768 and 1769, the Spanish bureaucrat José de Gálvez spent some time in Baja California, a peripheral mission frontier region in northwestern New Spain. Gálvez came to New Spain with extensive powers to reform the colonial system, and he also oversaw the expulsion of the Jesuits. In Baja California Gálvez attempted to make the mission program more rational, which meant to be less of an economic drain on the Spanish government, that now assumed responsibility for the management and funding of the missions. The drive for reform, however, did not match the realities in the mostly arid Peninsula, that ultimately undermined Gálvez's reform initiative.

This essay examines the implementation of the Bourbon reforms on the Baja California missions, with specific reference to the changes Gálvez attempted to implement among the Guaycuros neophytes living on Dolores del Sur and San Luis Gonzaga missions, located in the arid Magdalena Desert region. The Jesuits had to modify the mission program on the two missions, because of limitations to agriculture in the arid environment they did not produce enough food to feed all natives living in the jurisdiction of each mission. Most Guaycuros lived under minimal supervision from the Jesuits, and their way of life had changed little. Gálvez wanted to implement rapid changes in the way of life of the Guaycuros, but his reform initiative failed. The Guaycuros neophytes resisted Gálvez's plan, that would have rapidly and radically transformed their way of life. This essay, then, shows the failure of Gálvez's reform of frontier missions, and the unrealistic expectations that the bureaucrat set into motion.

BACKGROUND

In 1697, a band of Jesuits and soldiers arrived at a site called Concho, and established *Nuestra Señora de Loreto* mission. In the weeks following the founding of the mission the local natives attacked the small outpost, but failed to dislodge the incipient colony. The Spanish Crown had funded an aborted colony in the arid Baja California Península in the mid-1680s, but then had decided to no longer attempt to colonize the Peninsula. Jesuit Juan

Maria Salvatierra petitioned the royal government a permission for the Jesuits to establish missions at their own expense, which was granted. Over the next two decades the Jesuits established more missions in Baja California, and consolidated their presence in the districts surrounding Loreto.

In 1720, the Jesuits expanded south into the Magdalena Desert and the Cape Region that surrounds La Paz, the site of an aborted colony established in the 1530s by Hernán Cortés. The term Guaycuro designates a linguistic group that inhabited the arid Magdalena Desert that stretches between Loreto on the north, and La Paz on the south. Variations in spelling from Jesuit documents include Waicuro and Vaicuro. The Guaycuros were nomadic hunters and gatherers who lived in bands of related families, and generally occupied a clearly defined territory within which they collected food. The Jesuits usually denigrated the Guaycura for their dietary habits (Baegert 1952).

In the 1720s and 1730s, the Jesuits established six missions among the native peoples of the southern Cape region and the Magdalena Desert region. In the far south of the Peninsula the Jesuits encountered a relatively wetter climate that supported agriculture, including more specialized crops such as sugar cane. Moreover, with the establishment of San José del Cabo mission in 1730, there was a strategically located settlement that could supply fresh water and provisions to the Manila Galleon that coasted Baja California on its return voyage from Manila to Acapulco, on the Pacific Coast of Mexico. The colonial government had pressed the Jesuits for several decades to find a safe port for the Galleon to stop on the long voyage from Manila to Acapulco. The strongest resistance to the new colonial order occurred in October of 1734 in the south with uprisings and again in the early 1740s. Rebels in 1734 killed Jesuit missionaries Lorenzo Carranco and Nicolás Tamara, and also ambushed the second galleon to stop at San José del Cabo (Burrus 1984: 104-109). The Jesuits attributed the resistance of the natives to their capricious nature, and to the presence of natives of mixed European-indigenous ancestry, the progeny of pearly fishermen and corsairs who had coasted the pearl beds off the Peninsula for decades.

In 1721, missionary Clemente Guillen, S.J., established a mission known as Dolores del Sur at a site roughly half way between Loreto and La Paz among the Guaicuros. Guillen had been stationed at San Juan Bautista mission, established a short distance south of Loreto in 1705. The site chosen was known as Liguí, and initially had a large indigenous population but little water for agriculture. By 1721, few neophytes still lived at the mission. One cause for the decline of the mission was an attack on the settlement by hostile natives from San Jose Island, located in the Gulf of California (Venegas S/A: paragraphs 775-782, 887-890, 985; Burrus 1984: 89-92). Guillen moved the indigenous population of San Juan Bautista south to the site of the new mission

in August of 1721, which was described as having lands that could be irrigated from nine springs, and known as Apaté (Guillen [1744]).

The Jesuits formally established a second mission in the territory of the Guaycuros named San Luis Gonzaga, in 1737 at a site called Chiriyaki, near Dolores del Sur mission (Burrus 1984: 240-244). However, shortages of Jesuit personnel delayed the arrival of the first permanent resident missionary until the early 1740s. In late 1743, *visitador general* Juan Antonio Balthasar reported that San Luis was being established on a more permanent basis (Burrus 1984: 206-208). It should also be noted that in the 1730s several Jesuits who spent time at San Miguel *visita* of Comondu mission congregated and baptized several dozen Guaycuros, including eleven in the year 1735. One of the Jesuits was William Gordon, who left La Paz following the outbreak of the 1734 rebellion (San Miguel Candandegomo Baptismal Register; Jackson 1984: 99-101).

The goal of the missionaries was to create stable and politically autonomous indigenous communities on the model of the *pueblos reales* of central Mexico (Gibson 1964). In addition to conversion to Catholicism, the missionaries were to transform the natives into sedentary farmers, ranchers, and craft industrial producers who would participate in the new colonial order as providers of labor to the government and Spanish entrepreneurs and payers of tribute. However, in much of Baja California the Jesuits had to modify the basic elements of the mission program of social-cultural change. Instead of congregating the native peoples to a single mission village, the Jesuits had to allow them to continue to reside in their traditional seasonally shifting settlements, called *rancherías* by the Jesuits. Clemente Guillen, stationed at Dolores mission established among the Guaycuros, reported that it took him some twenty years to finally congregate the natives to a group of six settlements he identified as *pueblos*, which meant that they were different from the seasonally shifting native settlements. In 1744, the six villages were known as Dolores, the main mission village, with a population of 159; Limpia Concepcion with a population of 124; Encarnacion that counted 112 neophytes; Trinidad with 82; Redención with 130; and Resurreccion counting 142. The neighboring mission San Luis Gonzaga consisted of three villages: San Luis Gonzaga with 190 neophytes; Santa Maria Magdalena with 195, and San Juan Nepomuceno with 131 neophytes. Guillen also reported he had organized a village named Jesus María to the west near Magdalena Bay with 195 natives, and another 56 he hoped to settle at Jesus María. Because of the distance of the village from both Dolores and San Luis Gonzaga, the Black Robe hoped to establish another mission for these groups. The Black Robe noted that he had to visit caves and go into the nearby mountains to look for the natives. Once brought under the sphere of influence of the mission,

the Jesuits periodically brought the natives to the main mission village to receive religious instruction (Guillen [1744]).

The basis of the mission economies generally was Mediterranean-style agriculture, producing wheat, corn, some barley, and small quantities of fruits and vegetables. The missionaries at Dolores del Sur and San Luis Gonzaga had some crops grown on small irrigated plots of land, but did not produce enough to feed the neophytes (Guillen [1744]; Burrus 1984: 208). Hundreds of Guaycuros lived under minimal supervision from the Jesuits, and continued to live pretty much the way they had prior to the arrival of the Black Robes. They continued to hunt and collect wild plant foods including seeds, wild fruit, and roots (Guillen [1744]).

Most importantly, the Guaycuros experience minimal change in the organization of labor and time, and did not work in sustained agricultural labor at the two missions. The Jesuits also complained about the continued influence of *hechiceros* or shaman, and the persistence of traditional religious practices. Guillen noted that he challenged the authority of the shaman, and burned their "*cabelleras, tables, y otras diabolicos instrumentos*". Guillen also reported his efforts to stamp out certain cultural practices such as polygamy and infanticide, the murder of first born children (Guillen [1744]). However, the Black Robe really had no idea of what happened in the villages, and an argument can be made that the minimal oversight explains the lack of resistance to the Jesuits by the Guaycuros.

REFORM OF THE PENINSULA MISSIONS

In 1768, King Carlos III ordered the expulsion of the Jesuits from Spain and its dominions, and in Baja California *visitador general* José de Gálvez supervised the expulsion and a reorganization of the Peninsula mission system that now came under direct royal authority. Franciscans from the apostolic college of San Fernando in Mexico City replaced the Jesuits in Baja California. One initiative Gálvez implemented was to shift native populations to missions with greater agricultural potential, to ensure labor at those sites with the potential to produce larger crops and; thus, reduce the cost of importing food into the Peninsula. One mission that Gálvez targeted was Todos Santos, established as a mission in 1733. The final mission, Todos Santos, first developed as a satellite village of La Paz mission, established because of the availability of water and arable land. The neophytes settled at Todos Santos produced wheat, corn, rice, and sugar (Burrus 1984: 206-208). In 1733, the Jesuit Sigismundo Taraval established an independent mission at Todos Santos named Santa Rosa. Taraval was to direct the continued development of

agriculture at Todos Santos (Crosby 1994: 113). He survived the uprising in the year following the establishment of the mission, and wrote the most detailed account of the uprising and its suppression. In 1749, the Jesuits formally combined La Paz and Santa Rosa missions under the rubric of Nuestra Señora del Pilar, the name of La Paz mission, but the establishment was more commonly called Todos Santos.

Todos Santos produced a variety of crops, and was important to Jesuit plans for the continued colonization of the Peninsula. In addition to corn and wheat, the missionaries directed the planting of sugar cane and rice (Utrera [1753-1755]; Lizasoain [1761-1763]; Burrus 1984: 208). As noted above, operations at the mission included a sugar mill and distillery. In 1755, Utrera described Todos Santos as having "*bastante tierra, y agua*". In contrast, Utrera characterized Dolores as not having "*tierra, ni hay agua*" (Utrera [1753-1755]). Immediately following the Jesuit expulsion, Gálvez viewed Todos Santos as one of the missions in Baja California with considerable potential.

The Jesuits stationed in the six southern missions baptized thousands of natives. Guillen reported that between 1721 and 1744, he had baptized 1,849, but that many had died from smallpox and other diseases (Guillen [1744]). Disease and rebellion rapidly decimated the neophyte population. The 1734-1737 rebellion resulted in many deaths, and troops were sent from Sinaloa and rapidly spread venereal disease as they had sexual relations with native women. In the aftermath of the uprising epidemics killed hundreds of neophytes. For example, an outbreak in the fall of 1743 killed more than 500 natives at Santiago mission, and the population dropped from some 1,000 to 449 following the epidemic in 1744. The population of Dolores del Sur and San Luis Gonzaga totaled 1,000 and 516 respectively in 1744, but this number dropped to 458 and 288 twenty-four years later, in 1768. The population of Todos Santos was some 500 in 1730, and a mere 83 in 1768 (see Table 1).

Gálvez tried to promote agriculture at Todos Santos by relocating more than 700 Guaycuros from Dolores and San Luis Gonzaga to Todos Santos. Galvez ordered the suppression of Dolores and San Luis Gonzaga; and moved the neophytes from those two missions to Todos Santos. The surviving neophytes from Todos Santos went to Santiago mission. Many of the neophytes at Santiago had syphilis, and a surgeon was sent to treat the ill at the mission and those transferred from Todos Santos. At that time doctors treated syphilis with mercury pills, which was as bad as the disease in itself. Gálvez had 44 people from San Francisco Xavier moved to San Jose del Cabo. As a result of Gálvez's changes, Todos Santos had a population of 746 Guaycurans, the population of Santiago increased to about 261, and 115 now lived at San José del Cabo.

From the perspective of the Crown, interested in trying to reduce

expenses in Mexico and increase revenue, the movement of natives between missions made sense, but his plan backfired because the neophytes could not be transformed into a disciplined labor force in a short period of time. Moreover, in 1769 a measles epidemic decimated the population and many of the Guaycuros fled Todos Santos. In response to the failure of his plan to put the Guaycuros to work farming, Gálvez ordered the hiring of an overseer and agricultural workers too (Jackson 1986).

In the fourteen years following the redistribution of population a series of epidemics swept through Baja California, culminating with a smallpox outbreak in 1781 to 1782. Some 1,122 lived at three missions following the redistribution of population, but the first epidemic, measles in 1769, killed hundreds. In 1771, only 290 survived. At the end of the 1781 to 1782 smallpox outbreak the population of the three missions which further declined to 206 (see Table 1). In 1795, the government ordered the suppression of Santiago mission, and the removal of the neophytes to San José del Cabo (Jackson 1986:275). In 1808, the population of the last two missions, Todos Santos and San José del Cabo, had stabilized at 191.

The natives of southern Baja California had already proven their willingness to resist the new colonial order in several major uprisings, including between 1734 and 1737 and again in the early 1740s. Neophytes also fled the missions, and became apostates in the mountains. The devastating epidemics of the 1740s most likely profoundly broke the faith of the indigenous population in their own belief system since it could not explain the new and horrible diseases the Jesuits clearly understood. Traditional shaman offered little to alleviate the suffering of the neophytes. The Guaycuruan population of Dolores del Sur and San Luis Gonzaga certainly experienced the effects of epidemics, but not to the degree as in the missions further south.

Gálvez's relocation of the Guaycuruan to Todos Santos initiated a prolonged crisis that resulted from a major miscalculation on the part of the colonial bureaucrat. Gálvez wanted the Guaycuruans to be converted into a labor force overnight, and the neophytes resisted. Francisco Palou, O.F.M., noted that:

The Guaicuros Indians had never settled down in their native missions of La Pasion [Dolores] and San Luis, but lived in the mountains like deer, supporting themselves on wild foods, and attending Mass at the mission when it was the turn of their Village... The visitor [José de Gálvez] moved all these villages to Todos Santos to live in a settlement. As they were accustomed to live in the woods, it seemed hard to them, and they immediately began to run away (Palou 1966: 1: 143).

The Guaycuroes fled Todos Santos, and engaged in the theft or destruction of mission property. The Franciscans responded with the use of corporal punishment, an action that backfired. In 1770, a delegation of neophyte leaders from Todos Santos went to Loreto to complain about mistreatment at the hands of the overseer, and shortages of food (Jackson 1986: 276). However, Spanish officials in Loreto dismissed the complaints of the Guaycuroes, and were not about to undercut the new colonial system being created in the Peninsula based on Gálvez's instructions. The Franciscans introduced a more authoritarian regime than the Jesuits had had, and relied heavily on the use of corporal punishment to maintain discipline.

While Gálvez policy responded to the pragmatic needs of the Crown, it completely misunderstood the realities of the limited social and cultural change the Guaycuroes had experienced at Dolores and San Luis Gonzaga missions under the Jesuits. The neophytes had not been converted into a disciplined labor force over three decades under Jesuit tutelage, but were expected to learn new ways of work overnight. The missionaries brought with them a paternalistic attitude based on a well developed sense of cultural superiority, and believed that what they brought to the indigenous neophytes benefited them. A passage in Palou's account of the troubles at Todos Santos catches a sense of this paternalistic chauvinism:

The new settlers [Guaycuruan neophytes] have been so ungrateful for the good that has been done them in changing their fortunes that they have not been willing to settle down there, and only by threats to remain for a time, but more to destroy what the mission has than to advance it (Palou 1966: 1: 176).

ANALYSIS

Gálvez ordered the closing of Dolores del Sur and San Luis Gonzaga, two missions that he considered to be marginal because of the limited agriculture production at the two sites, and the relocation of the Guaycuroes to Todos Santos. His plan to put the natives to work producing crops failed. The relocation to a new home and the use of force to put to Guaycuroes backfired. The natives fled, or resisted in a variety of ways including the destruction of mission property. Gálvez eventually had to hire settlers to work the mission lands, which defeated the purpose of Gálvez's plan to shift populations between missions. A 1773 census noted that of a population of 180, eighteen were fugitives in the mountains, three were fugitives on the coast ("*en la playa*"), and twenty-one were still fugitives in Loreto (*Padrón*

de Yndios [1773]). In the following year there were still eight fugitives absent from the mission, and the government had hired natives from Sonora and settlers to work at the mission (Armenta y Salcedo 1774a; Armenta y Salcedo 1774b).

The expulsion of the Jesuits and particularly the movement of personnel to and through the Peninsula on the way to San Diego spread epidemics through the missions that decimated the neophyte populations. In 1768, the neophyte population of Todos Santos was small, and infected by syphilis. Gálvez relocated some 700 Guaycuros to Todos Santos, yet within several years only a small percentage of the population survived. In 1771, 180 Guaycuros remained, down from some 700 three years earlier. Epidemics and the effects of syphilis greatly reduced the Guaycuros population during the fifty years following the Jesuit expulsion, and by 1821 the group was reaching the point of cultural and biological extinction.

The Jesuit policy towards the Guaycuros buffered the natives from the most adverse effects of Spanish colonization, except for the spread of Old World crowd diseases. One important aspect of Jesuit policy was the control of personnel from the mainland and the Peninsula. This changed following the expulsion of the Jesuits, and the arrival of José de Gálvez with his plans for reform. The Guaycuros populations of Dolores del Sur and San Luis Gonzaga declined during the Jesuit period, but depopulation accelerated following their expulsion, as a direct consequence of Gálvez's policies. The expulsion of the Jesuits proved to be disastrous for the Guaycuros.

Fecha de recepción: diciembre 2003.

Fecha de aceptación: diciembre 2004.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Armenta, Josef y José Salcedo, O.P.

1774. Padrón de los sirvientes Espanoles, Mulattos e Yndios existents en esta Mission de Nra Sra del Pilar, o de Todos Santos, y en sus ranchos de Ganado, agosto 19, 1774. Archivo General de la Nacion, Mexico, Provincias Internas, legajo 166.

1774. Padron en q[u]e se contiene el numero de Personas q[u]e se hallan existents, y pertenientes a esta Mision de Nra. Sra. del Pilar, o de Todos Santos en el sur de California, agosto 19, 1774. Archivo General de la Nacion, Mexico, Provincias Internas, legajo 166.

Baegert, Johann, S.J.

1952. *Observations in Lower California*. Trad. y ed. de M. M. Brandenburg. Berkeley/ Los Angeles, University of California Press.

Burrus, Ernest, S.J.

1984. *Jesuit Relations-Baja California*. Los Angeles. Dawson's Bookshop.

Crosby, Harry

1994. *Antigua California: Mission and Colony on the Peninsula. Frontier, 1697-1767*. Albuquerque, University of New Mexico Press.

Gibson, Charles

1964. *Aztecs Under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*. Stanford, Stanford University Press.

Guillen, Clemente, S.J.

[1744]. Informe del principio, progreso, y estado presente de la Mission de Nra. Senora de los Dolores. The Bancroft Library, University of California, Berkeley.

Jackson, Robert H.

1984. Demographic Patterns in the Missions of Central Baja California. *Journal of California and Great Basin Anthropology* 6: 91-112.

1986. Patterns of Demographic Change in the Missions of Southern Baja California. *Journal of California and Great Basin Anthropology* 8 (2): 273-279.

1994. *Indian Population Decline: The Missions of Northwestern New Spain, 1687-1840*. Albuquerque, University of New Mexico Press.

Lizasoain, Ignacio, S.J.

[1761-1763]. Noticia de la Visita General del P Ignacio Lizasoain Visitador General de las Misiones de esta Prov[inci]a de Nueva Expana. W. B. Stevens Collection, University of Texas, Austin.

Padron de Yndios

1773. Padron de los Yndios de que se compone esta Mission de Todos Santos, junio 23, 1773. Archivo General de la Nacion, Mexico, Misiones, legajo 12.

Palou, Francisco, O. F. M.

1966. *Historical Memoirs of New California*. Trad. y ed. por Herbert E. Bolton. New York, McMillan. 4 vols.

San Miguel Cadandegomo

1730-1737. Baptismal Register. Cuevas Collection. Mexico.

Utrera, Joseph, S. J.

[1753-1755]. Muevo estado de las Misiones de esta Prov[inci]a de la Comp[ani]a de Jesus de Nueva Espana. W. B. Stevens Collection, University of Texas, Austin.

Venegas, Miguel, S.J.

s/f. *Empresas Apostolicas de la Conquista de Californias*. The Bancroft Library, University of California, Berkeley.

TABLE 1. Population of the Southern Baja California Missions, in Selected Years

Year	Dolores Del Sur	Santiago	San Jose Del Cabo	Todos Santos	San Luis Gonzaga
1730			946	500	
1733			1040		
1742		1000			
1744	1000	449			516
1755	624	232	73	151	352
1762	573	198	63	93	300
1768	458	178	71	83	288
1771		70	50	170	
1773		75	51	180	
1774		72	50	155	
1782		43	28	135	
1786		36	143	159	
1790		32	62	90	
1791		23	62	90	
1794		70	102	78	
1795			84	80	
1796			70	75	
1797			77	80	
1798			81	81	
1799			78	74	
1800			78	88	
1801			77	80	
1802			83	79	
1803			88	87	
1804			83	79	
1806			92		
1808			109	82	
1813				107	

Source: Jackson (1986 y 1994: 167-168).

SECCIÓN GENERAL

LOS TRATADOS ESCRITOS CON LAS SOCIEDADES INDÍGENAS EN LOS BORDES DEL RÍO SALADO DURANTE EL SIGLO XVIII, UN ANÁLISIS DESDE EL DERECHO DE GENTES

Eugenia A. Néspolo *

Los Tratados de Paz. “En ellos ante todo se puede considerar la facultad de hacer las paces o de conocer una tregua, cosas sin duda honestas de suyo y muchas veces útiles y necesarias; pero con esa facultad va unida la obligación de no violar la paz ni perjudicar al enemigo en tiempo de tregua” (Suárez 1967: 184).

* Universidad Nacional de Luján, Departamento de Ciencias Sociales, Estudios de Política, Historia y Derecho, Programa de Investigación (EPHyD), Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires). e-mail: enespolo@mail.unlu.edu.ar

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es examinar las doctrinas políticas que ofrecieron un marco referencial para los “tratados escritos” que se realizaron con las sociedades indígenas en la frontera bonaerense durante el siglo XVIII. Dichos tratados llevan a preguntarnos si los españoles concibieron a estos pueblos indígenas como ‘naciones nativas’ o naciones-estado soberanas en el sentido del derecho de gentes. Con este propósito, se establecerán ciertos parámetros básicos a partir del Derecho Natural y de Gentes, que sirven de sustento ideológico-político y enmarcan dichos tratados. Se brindarán herramientas metodológicas para el análisis del encuentro entre indígenas e hispano-criollos en el amplio espacio de la campaña bonaerense.

Palabras claves: frontera bonaerense - tratados escritos - sociedades indígenas - derecho natural

ABSTRACT

The objective of this paper is to examine the political doctrines that offered a frame of reference for the “written treaties” signed with indigenous societies in the Buenos Aires border during the 18th Century. These treaties lead us to question ourselves whether the Spaniards conceived those indigenous towns as “native nations” or sovereign nation-states in the sense of the *Ius Gentis*. Certain basic parameters will be established based on the Natural Law, which serve as political-ideological support and act as a frame for those treaties. Some methodological tools to analyze the encounter of natives and Hispanic-Creole population in the broader space of Buenos Aires countryside will be given.

Key Words: Buenos Aires borderland - written treaties - indigenous societies - natural law

INTRODUCCIÓN ¹

El tema de los tratados de paz con los indígenas de la Araucanía y las Pampas es ampliamente conocido y citado por la mayoría de los estudios sobre la frontera argentina y chilena. Sin embargo, pocos han sido los trabajos que incorporan un análisis del derecho natural y de gentes. Los primeros estudios sobre los tratados fronterizos araucano y pampeano fueron realizados por historiadores del derecho como Ávila Martel (1973: 325-33) y Abelardo Levaggi (1995: 77-165, 1996: 199-211 y 2000). Este último se dedicó, en mayor medida, a los aspectos jurídicos de estos tratados, haciendo una distinción según las cláusulas de su redacción y analizando el marco legal dentro del cual los aborígenes fueron asimilados. Además, en el libro dedicado a los parlamentos rioplatenses, compara los tratados con los indígenas pampeanos dentro del concepto del derecho romano de la *foederatio*; por el cual las comunidades situadas en la frontera desempeñaron el papel de los pueblos germanos y eslavos asentados tras el *limes* romano, sirviendo para contener o aplacar el peligro derivado de otros grupos indígenas que amenazaban a la Corona Española.

Otros estudios sobre los tratados han puesto el acento en temas económicos. La historiadora Luz María Méndez (1982: 107-174) advierte que los parlamentos chilenos del siglo XVIII permitieron un creciente vínculo económico entre la sociedad hispano-criolla y la indígena. José Miranda Borelli (1984) enfocó el estudio en la cuestión territorial; es decir, la aprobación por parte de los hispano-criollos e indígenas de una normativa que regía su relación fronteriza y en la que el poder colonial aceptaba el derecho de los indígenas sobre la posesión de la tierra. Desde una perspectiva comparativa de los parlamentos de la Araucanía y la Pampa, Lázaro Ávila (1998: 31-54) afirma que la redacción jurídica de las actas no correspondía a la realidad histórica que se vivía, ya que los hispano-criollos solo buscaban controlar a los

¹ En el presente artículo se omitió un análisis del contexto relacional entre hispano-criollos e indígenas (Néspolo 2001, 2002, 2003a y 2003b), tanto como la puesta al día de varias cuestiones encontradas sobre la identidad étnica y el tipo de estructura sociopolítica de los distintos grupos que interactuaron. Véase al respecto: Canals Frau, Casamiquela, Palermo, Crivelli Montero, Bechis, Nacuzzi, Boccara, Mandrini y Morrone, entre otros.

indígenas; a la vez, observa que los parlamentos eran ante todo un gran escenario, un teatro barroco desprovisto de imágenes pero cuajado de símbolos sobre los que se construían imágenes que recubrían el juego diplomático. Por último, Boccara (1996 y 1998) resume otra línea de interpretación en tanto distingue a los tratados, junto con la misión y los fuertes, como los dispositivos de poder y control que utilizaban los hispano-criollos para dominar a los indígenas.

Pero, como hemos señalado, es Levaggi (2000) quien más ha profundizado en los aspectos jurídicos. Este autor afirma que la dualidad guerra-paz de la historia de los pueblos indoamericanos es la misma que puede observarse en la historia de Europa. Es decir las relaciones pacíficas, en el nivel público o estatal, son relaciones diplomáticas con las “naciones indígenas” y, generalmente, están plasmadas en tratados verbales o escritos. Son estos tratados, con sus implicancias sociales y jurídicas, los que le permiten a Levaggi afirmar que los grupos indígenas eran independientes y formaban “naciones” distintas y que mantenían con los españoles y criollos vínculos de coordinación regidos por el derecho de gentes (Levaggi 2000: 19). En cuanto a la determinación del alcance del concepto de ‘nación’ utilizado en los tratados, Levaggi (2000: 19-20) se sustenta en Maravall (1872) para precisar que a comienzos del siglo XVI aún se usaba ese vocablo en la lengua castellana en sentido gentilicio, de raza o de estirpe. Es decir, toma al idioma como uno de los criterios de mayor fuerza de diferenciación de los grupos humanos y afirma que, en un proceso lento y largo, la distinción se basó en la pertenencia a un determinado grupo gentilicio de carácter político. El concepto de nación pasó a asociarse a comunidades en torno a las cuales se formaba un sentimiento político, aunque no quedara “nunca bien definido, ni en sus límites ni en su atribución a grupos dotados de poder propio ni tampoco en cuanto al carácter influyente de cada una respecto de las demás, superponiéndose una nación sobre otra, en cuanto al territorio y en cuanto a la población” (Maravall 1872: 467-469).

Para reforzar su posición, Levaggi se apoya en un testimonio local. De esta manera, cita a Azara (1923: 40) cuando define ‘nación’ como “toda reunión de indios que se consideren ellos mismos, como formando una sola y misma nación y que tienen el mismo espíritu, las mismas formas, las mismas costumbres”. Es necesario completar esta definición con la afirmación de Chiaramonte (1997b) quien aclara que el vocablo ‘nación’ confería “un valor sinónimo del de Estado, tal como se comprueba en la tratadística del Derecho de Gentes. Las naciones o Estados -escribía a mediados del siglo XVIII una de las autoridades más leídas en Iberoamérica, Emmer de Vattel- son cuerpos políticos de sociedades de hombres reunidos para procurar su salud y su adelantamiento. Este criterio, con diversas variantes, era el predomi-

nante también en Iberoamérica. El famoso venezolano residente en Chile, Andrés Bello, hacía explícita en 1832 la misma sinonimia en su tratado de Derecho de Gentes:

Nación o Estado es una sociedad de hombres que tiene por objeto la conservación y felicidad de los asociados; que se gobierna por las leyes positivas emanadas de ella misma y es dueña de una porción de territorio (Chiaramonte 1997b: 145-146).

Este enfoque puede encontrarse en Antonio Saéz quién amplía la sinonimia hasta comprender el concepto de sociedad, y define este concepto de sociedad-Estado-nación como “una reunión de hombres que se han sometido voluntariamente a la dirección de alguna suprema autoridad, que se llama también soberana” (Sáez 1939: 61). En donde, “para que resulte una resulte una verdadera asociación es precisa la reunión de todas las voluntades o consentimientos de los asociados” (Sáez 1939: 62).

Estos aspectos nos obligan a precisar la denominación de “sociedades indígenas, Naciones indígenas”. Reforzando esta posición, citamos nuevamente a Saéz (1939:157-158) cuando define el carácter representativo de las naciones como aquel uso y ejercicio de los derechos que constituye su administración, “la cual se llama interior en la parte que comprende los ramos que están fuera de la intervención de otra Nación, y exterior en la que dice respecto o relación a las demás”. Porque quienesquiera sean los que estén al frente de la administración de un Estado, “ya sean sus funciones de Monarca absoluto, o bien sean encargados de ciertos ramos constitucionales deben considerar siempre que se han consagrado al bien y a la pública prosperidad”.

Recapitulando, observamos que el proceso de guerra y paz implica ataques, malones, robos y la resolución del conflicto queda sellado por los tratados escritos, parlamentos o juntas, para llegar al enlace de entrega de raciones y la devolución de cautivos (la paz). En suma, podemos establecer la utilidad de estos tratados para concretar una paz relativa en la frontera. Pero es necesario preguntarnos sobre su valor jurídico y, en consecuencia, retomar la afirmación de Levaggi: los tratados eran contratos bilaterales y, por lo tanto, establecían derechos y obligaciones para ambas partes, cuyos términos debían cumplirse de buena fe. Es decir, ¿fueron los tratados hispano-indígenas contratos bilaterales que se basaron en el derecho de gentes y se adecuaron a un contexto específico de relaciones en la frontera bonaerense?

Otro aspecto para analizar en los acuerdos fronterizos es que no hubo una forma única que se repitiera invariablemente, como sucedía con las fórmulas notariales. En este punto es conveniente citar nuevamente a Levaggi, quien en su libro *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas*

con las comunidades indígenas en la Argentina (Siglos XVI -XIX) nos ofrece un corpus de tratados. En estos se percibe claramente la variedad que el autor atribuye a las circunstancias peculiares que rodearon cada celebración. En cuanto al procedimiento, la concertación de tratados se efectuó en forma oral y escrita. Sobre esta última, “las palabras castellanas que se usaron para nombrarlos fueron varias: ‘tratado’, ‘capitulación’, ‘concordia’, ‘pactos’, ‘arreglos’, ‘convenios’. No tenían exactamente el mismo significado mas sí el mismo valor jurídico, en cuanto contrato bilateral. Pasemos, entonces, a analizar estas denominaciones tanto como su valor jurídico.

DERECHO NATURAL Y EL DERECHO DE GENTES: BREVE PRESENTACIÓN

Los tratados celebrados con las sociedades indígenas en la frontera bonaerense en el siglo XVIII se vincularon a una situación singular en España, porque en los círculos dirigentes predominaba, con respecto al derecho natural y de gentes, al mismo tiempo una estimación y una repulsa de la disciplina filosófico-jurídica (Marín y Mendoza 1950: 7-10 y Chiaramonte 2000: 54). Lo que nos interesa destacar, como señala Chiaramonte (2000: 54), es que la implantación de estos estudios podría atribuirse a la necesidad de controlar la ya incontenible difusión del iusnaturalismo mediante una forzosa adaptación de sus contenidos a los fundamentos de la monarquía.

Se ha definido por derecho natural a un conjunto de leyes determinadas, emanadas de Dios y participadas a los hombres por medio de la razón natural, lo que les permitía alcanzar los principales preceptos para regular sus acciones. Se lo entiende como natural porque no lo forman los hombres, sino que ha sido brindado por el autor de la naturaleza, Dios, y ordena mediante principios y máximas, así como en el hombre se llama natural a la locución,

la risa, el oído, la inteligencia, porque la misma naturaleza le va suministrando estas facultades desde que nace, del mismo modo se llama Derecho Natural el que lleva el hombre grabado[...] para el gobierno de *su vida* (Marín y Mendoza 1950: 16).

Sobre este derecho natural o derecho de la naturaleza la *Enciclopedia*, de Denis Diderot y Jean Le Rondo D’Alambert, en su sentido más general, especifica que se considera como tales a ciertos principios que solo la naturaleza inspira y que son comunes a todos los animales, así como a los hombres. Sin embargo, se considera más frecuentemente como derecho natural a

ciertas reglas de justicia y de equidad que la razón natural ha establecido entre los hombres, o mejor dicho, Dios ha grabado en sus corazones. Este derecho natural, al estar fundado sobre principios tan esenciales, es permanente e inmutable, no puede ser derogado por ninguna convención, ni siquiera por una ley, ni pueden eximirse las obligaciones que impone. Por esta razón se diferencia del derecho positivo, susceptible de ser cambiado por la misma autoridad que lo ha establecido e incluso derogado por los particulares mediante convención expresa, siempre que la ley no sea obligatoria.

De lo expuesto se observa una distinción entre el derecho natural y el derecho de gentes, es decir, que aquellos mismos primeros principios que el derecho natural establece se aplican para regir y gobernar los mutuos oficios y negocios de los estados y naciones. Las leyes que estos se imponen por medio de pactos y tratados se denominan derechos de gentes “porque esta palabra comúnmente se toma en esta ciencia por toda nación o estado político, que no es otro que una gran porción de gentes y familias reunidas” (Marín y Mendoza 1950:17). La enciclopedia señala que aunque se distinguen dos clases de derecho público -uno general, común a todas las naciones y otro particular propio de un estado solamente- el término “derecho de gentes” es el más antiguo y el más empleado para expresar el derecho común a todas las naciones. Esta línea de interpretación se apoya también en las leyes romanas que distinguen el derecho natural del derecho de gentes. Pero como en los hombres está fundado en las luces de la razón, es preciso convenir en este punto que el derecho natural es la misma cosa que el derecho de gentes, y que uno y otro están fundados sobre las luces naturales de la razón. Se distinguen en los romanos dos tipos de derecho de gentes: a saber, uno antiguo llamado *primarium*, y otro *secundarium*. El primitivo, o más antiguo, es propiamente el que solo la razón ha sugerido a los hombres, como el culto que se rinde a Dios, el respeto y la sumisión que los hijos deben a sus padres y madres, el afecto que los ciudadanos tienen por su patria, la buena fe que debe ser el alma de los contratos. El derecho de gentes llamado *secundarium* está formado por ciertos usos que se han establecido entre los hombres con el transcurso del tiempo. Para completar la breve descripción de esta línea de interpretación, pasemos a ver los efectos del derecho de gentes en relación con las personas y los bienes. Los primeros hacen la distinción entre ciudades y estados, el derecho de guerra y de paz, la esclavitud personal. Los segundos son los efectos relacionados con los bienes, permiten la clasificación de los patrimonios, las relaciones que los hombres establecen entre sí para el comercio, los contratos de venta, de cambio, de arrendamiento, etcétera.

Se observa, entonces, que el derecho de gentes se aplica tanto a lo que forma parte del derecho público general -es decir, las relaciones que las diferentes naciones mantienen recíprocamente- como a ciertos usos de derecho

privado que también son contemplados como parte del derecho de gentes, porque son comunes a todas las naciones. En esta línea de interpretación, podemos ubicar a Emer Vattel, quien señala que en “todos aquellos tratados en que se halla mezclado y confundido el derecho de gentes con el derecho natural ordinario, son pues insuficientes para dar una idea distinta y un sólido conocimiento de la sagrada ley de las naciones” (Emer Vattel 1834: III-IV).

En Tomas Hobbes encontramos otra mirada al derecho de gentes y al derecho natural, en la medida en que pueden ser entendidos sin necesidad de postularlos separadamente². Él señala que estas leyes son las mismas, pero como los estados adquieren en cierto modo propiedades personales, la misma ley se llama natural cuando habla de los particulares y derecho de gentes cuando se aplica al cuerpo entero de un estado o de una nación. En esta línea³ Antonio Sáez, por ejemplo, critica la distinción que hace Grocio entre derecho de la naturaleza y de gentes, de la cual se desprende que este último es un derecho establecido por el consentimiento común de los pueblos⁴. Sáez (1939: 55), por el contrario, demuestra que es uno mismo con diversos aspectos y que cuando regla la vida social del hombre es el derecho gentilicio como lo explican Heinecio y Pufendorf⁵. No obstante, debemos advertir que a pesar de estas diferencias, en los autores mencionados, encontramos posturas compartidas en los principios ordenadores sobre nación-estado, tratados, guerra y paz; aspectos del derecho natural y de gentes que más nos preocupan aquí. Nuestra preocupación se orienta a brindar herramientas de análisis para poder responder si los grupos indígenas que se relacionaron con los hispano-criollos, mediante tratados, pactos y capitulaciones, fueron considerados naciones según los principios del derecho natural y de gentes. Asimismo, intentamos esclarecer si los tratados como tales contienen esta consideración y, por lo tanto, si representan un valor jurídico sobre la base de un contrato bilateral.

A los efectos de reconstruir un marco interpretativo, examinaremos algunos principios generales de dicho derecho en torno a las naciones o estados. En consecuencia comenzamos con Vattel (1834: 1) quien sostiene que

² Véase Marín y Mendoza (1950: 7-10) y Chiamonte (2000: 54).

³ Para observar posiciones encontradas véase, entre otros, a Vattel (1834: IX).

⁴ También se encuentra Francisco Suárez, quien sostiene: “que no existe ninguna razón mayor para distinguir del derecho natural el derecho de gentes concesivo que el preceptivo [...] Que el derecho concesivo no es distinto del cualquier derecho preceptivo o prohibitivo, y que en la presente materia, si el uno es derecho de gentes, también lo es el otro, y que de esta manera no subsiste la pretendida distinción” (Suárez 1967: 184-185).

⁵ Por el contrario, esta posición de Grocio es valorada y compartida por Emer Vattel (1834, Tomo I: VII).

las naciones o estados son unos cuerpos políticos, o sociedades de hombres reunidos, con el fin de procurar su conservación mediante la reunión de sus fuerzas. Una sociedad que tiene sus negocios e intereses delibera y toma resoluciones en común y, por esta razón, viene a ser una persona moral, que tiene su entendimiento y su voluntad propia, y es capaz de tener obligaciones y derechos. Hasta aquí podemos encuadrar a los distintos grupos indígenas en naciones pero si advertimos que las naciones se componen de hombres naturalmente independientes, los cuales antes del establecimiento de las sociedades civiles “vivían juntos en el estado de naturaleza; las naciones o los estados soberanos deben considerarse como otra tantas personas libres, que viven entre sí en el estado de naturaleza” (Vattel 1834: 2). Sin embargo, si precisamos los principios de nación considerada en sí misma, advertimos que resulta insuficiente otorgarle este calificativo a los indígenas. Es decir, una nación o estado es un cuerpo político o una sociedad de hombres reunidos para procurar su conservación donde, por el acto de asociación civil o política, cada ciudadano queda sometido a la sociedad del cuerpo entero en todo lo que pueda interesar al bien común y el derecho de todos sobre cada miembro toca esencialmente al cuerpo político y al estado (Vattel 1834: 18). En términos de Sáez (1939) diríamos que la sociedad, llamada por antonomasia nación y estado, una vez formada tiene sus derechos y obligaciones que no le es dado violar ni trastornar. Los derechos de la sociedad son majestativos porque son los que caracterizan la soberanía, a la cual suponen indivisible e inalienable, y que “solo tiene uso y aplicación en el ejercicio y en la práctica de funcionar las primeras autoridades en un Estado” (Sáez 1939: 69). Así, soberanía y majestad son una misma cosa y la persona o la corporación que representa a un Estado por el ejercicio de tales derechos y deberes y por la posición y goce de tales prerrogativas se llama soberano y puede recibir el tratamiento Majestad⁶. Estos principios, tanto como los que emplea Pufendorf (1980: 219) sobre las formas de gobierno -regular o irregular- permiten analizar la organización particular de cada estado. Dicho autor observa que el gobierno regular es aquel en que la autoridad suprema está concentrada en una sola entidad, “de manera que de una sola voluntad se transmite a todas partes y concierne al Estado sin división ni separación. Cuando no se reúnen estas condiciones, la forma de gobierno es irregular” (Pufendorf 1980: 219).

En resumen, las formas de gobierno o el cuerpo de nación que el derecho natural y de gentes advierte son la monarquía, la aristocracia y la democracia⁷. Por lo tanto, nos preguntamos si la forma de gobierno de los indíge-

⁶ Véase noticia preliminar de Ricardo Levene, en Sáez (1939: LXX).

⁷ Entre otros, Samuel Von Puffendorf (1980 [1682]: 219).

nas puede ser considerada irregular. La respuesta, siguiendo a Pufendorf (1980: 223), es que un gobierno irregular es aquel en el cual la unión, esencia de la comunidad, no se da en forma perfecta. Pero dado que pueden ser muy variadas, se puede comprender claramente el carácter de tal forma por medio de uno o dos ejemplos. Es decir, cuando en una república el senado y el pueblo tienen igual autoridad para llevar asuntos públicos, “no siendo responsables ninguno frente al otro. O bien, cuando en un reinado el poder de los nobles sea tal que por tal motivo se subordinen al rey solo como colegas inferiores” (Pufendorf 1980: 223). En consecuencia, no es este el camino indicado. El concepto de ‘nación’ impone ciertas formas de gobierno, o cuerpos, que no encuentran correlato en la organización de los grupos indígenas que habitaron la pampa bonaerense. Por lo tanto, en orden a la normativa del derecho natural y de gentes se impone precisar la caracterización dada a los distintos grupos indígenas.

Por las mismas razones que se fundan las reglas señaladas anteriormente, el hacer la guerra y la paz también son un derecho propio e inseparable de la Majestad. Estas atribuciones de los estados-naciones-sociedades amplían aún más la limitación para clasificar a los grupos indígenas como ‘naciones’⁸. Más aún si advertimos los derechos de primer orden que caracterizan a un estado (Antonio Sáez 1939:107)⁹. Es decir, la distribución, orden y formas con que se administran y ejercen los derechos de Majestad en cada país dado que esto es lo que constituye su modo y manera de gobernarse, o como suele llamarse a la forma de su gobierno.

La estructura de organización sociopolítica de los grupos originarios que habitaron en la frontera bonaerense responde a formas no conocidas, o ejemplificadas, por los exponentes del derecho natural y de gentes. No obstante, provisoriamente partamos de la premisa de que los tratados hispano-indígenas responden a un pacto de paz de dos sociedades-estado-nación, y examinemos qué dice este derecho sobre las propiedades de las naciones y los modos con que se pueden adquirir, de forma tal que este ejercicio nos permita seguir reconstruyendo herramientas de análisis. En este orden, la primera de todas las propiedades de una nación es el territorio en que se halla establecida. Porque “los hombres necesitados a fijar alguna residencia en la tierra, para poder cultivarla y alimentarse de ella, se vieron también precisados a marcar y señalar el área que ocupan para precaverse de que otros no se introdujesen” (Sáez 1939: 178). Este es el origen de las fronteras que se acostumbra tener fortificadas, según dicho autor. Esto implica que el

⁸ Véase entre otros a Von Pufendorf (1980: 219).

⁹ Para seguir en extenso esta cuestión, véase cita 1.

derecho de propiedad en el territorio nacional tiene dos aspectos. El primero, es el del dominio pleno, en virtud del cual la nación sola puede usar del país y sacar de él toda la utilidad que pueda. El segundo, es el imperio o el derecho de gobernar soberanamente disponiendo y reglando según su voluntad, cuando lo crea conveniente y útil a ella misma y a sus individuos. Estos principios, que podemos encontrar en varios representantes del derecho natural y de gentes, nos colocan en nuestro caso particular: el conflicto en la frontera y su población hispano-criolla; los vecinos rurales afectados a poblar y defender el territorio; la sociedad-nación-estado y el servicio en las milicias (Néspolo 2001, 2003c y 2003d y Cansanello 1996).

Por otro lado, dichos principios permiten sostener el argumento que explora en los tratados realizados una 'territorialidad reconocida', en este caso, a los grupos indígenas. Un aspecto, para nada menor, que se encuentra en Sáez y está presente en otros autores más clásicos es que el descubrimiento del Nuevo Mundo ha dado lugar a muchas cuestiones, también nuevas, suscitadas por la ocupación que hizo España. Así, Sáez señala que ninguna Nación debe ocupar un espacio tan dilatado de tierras que ella no sea capaz de poblar y cultivar; "frustraría los fines de la Naturaleza y su autor, haciéndose refractaria del derecho natural, y autorizando con el hecho a sus vecinos para que se opusiesen a la usurpación que se haría a todo género humano" (Sáez 1939: 180-181)¹⁰. Estos principios entonces nos alejan de los argumentos de Levaggi (2000) -y en parte los refutan-, tanto como el principio de 'territorialidad reconocida' (y sus implicancias) a los grupos indígenas. Es más, dichos principios le permiten justificar al español la conquista y ocupación de los territorios indígenas, porque enfáticamente señalan terrenos en los cuales se suelen encontrar:

tribus errantes de salvajes, que sin fijar residencia, ni domicilio en un lugar determinado, pretenden el señorío de tales parajes, recorriéndolos con sus chozas,[...] podría el Estado conceder a nuestros conciudadanos permisos para ocupar y cultivar los campos que ellas abandonan diariamente y dejan incultos (Sáez 1939: 181-182).

El hecho de centrarnos en la interpretación, principios y argumentos desarrollados por Antonio Sáez se debe a que sus escritos nos brindan testimonio de la materia, por ser él un testigo comprometido socialmente y un conocedor de su sociedad. Sociedad que también debe convivir con una frontera e

¹⁰ Véase Antonio Sáez (1939:107) fundador, rector y primer profesor en la Universidad de Buenos Aires de la cátedra de Derecho Natural y de Gentes, 1822-1825.

intenta poner límites (y dominar) a los indígenas. Nos basamos en los textos de Sáez para señalar que el hispano-criollo no consideró a los grupos indígenas en contacto con la frontera bonaerense, como una sociedad-nación-estado en pie de igualdad porque la concepción de salvaje primó y sirvió de base al argumento que justificaba la adquisición y ocupación de tierras indígenas.

EL DERECHO NATURAL Y DE GENTES: LOS TRATADOS

Hemos señalado que los acuerdos de paz realizados entre los indígenas y los hispano-criollos en la frontera bonaerense fueron denominados de varias maneras. Las palabras castellanas que se usaron para nombrarlos fueron: **tratados, concordia, pactos, arreglos, convenios, acuerdos, capitulación, parlamentos**. La pregunta es: ¿tienen dichos vocablos el mismo valor jurídico en tanto contrato bilateral que establecía derechos y obligaciones para ambas partes, y cuyos términos debían cumplir de buena fe aunque no fuese igual el reparto de cargas? ¿O debemos afirmar que la ambigüedad en denominarlos refleja situaciones coyunturales disímiles y valores jurídicos distintos, por lo cual estamos obligados a desagregar el término “tratados con los indígenas”, tanto como su conclusión general? El camino elegido en esta sección es indagar si las denominaciones utilizadas tenían exactamente el mismo significado, para luego intentar responder a nuestro interrogante.

El término **tratado** no fue encontrado ni en el *Diccionario castellano de palabras jurídicas y técnicas* de Altamira y Crevea, ni en el *Diccionario razonado* de Joaquín Escriche; en su lugar encontramos “trato”. El diccionario de autoridades refiere categóricamente de la voz “trato” que: “por excelencia significa la negociación y comercio de géneros, y mercaderías, comprando y vendiendo”(Rafael Altamira y Crevera 1951: 323). Ahora bien, “tratado” como tal lo encontramos en Sáez, quien se refiere, entre otros aspectos, al derecho de comerciar (Sáez 1939: 247). En el libro 4°, Sáez se refiere a los tratados de las naciones y a las personas que en ellos pueden intervenir. Deteniéndonos en el tratado 1°, capítulo 1° (del dicho libro 4°), podemos precisar los aspectos más pertinentes para el objetivo que nos convoca aquí, ‘los actos esenciales que constituyen un tratado’. Es decir, los romanos llamaban *Foedus* a los tratados de las naciones: o sea, pactos celebrados por dos estados, o en nombre suyo por personas autorizadas con poder y representación, cuyo objetivo es algún bien público, o utilidad al menos de uno de los contratantes (Sáez 1939: 291). Los tratados pueden ser perpetuos en su duración o por tiempo determinado¹¹; en estos se especifican la fe debida y las obligaciones que se

¹¹ Véase Néspolo (2001, 2003c y 2003d) y Cansanello (1996).

producen¹². En este punto, el citado autor señala que “todas las gentes que no son bárbaras se confiesa ser un principio recibido de que es inviolable la fe que se debe a los tratados que se celebran las Naciones las unas con otras” (Sáez 1939: 302). No obstante, es útil precisar las diferentes formas de tratados que conocen las naciones, según el derecho natural y de gentes. En primer lugar, la clasificación es entre tratados preliminares y definitivos. Es decir, el acuerdo precedente que forman las naciones se llama tratado preliminar; en él se fijan los puntos que deben servir de base y norma para arreglar después los pormenores de los negocios que se han de tratar. Por lo tanto, los tratados definitivos son los acuerdos o sanciones que forman las naciones sobre puntos que han motivado la reunión y han sido sometidos a un convenio recíproco y a una deliberación (Sáez 1939: 320). Es frecuente encontrar esta práctica en los tratados de paz, celebrados por las naciones que han hecho la guerra y quieren concluirla, por lo cual se proponen arreglar las diferencias.

Es oportuno advertir que aunque todo tratado es un pacto, no todos los pactos tienen el carácter de un tratado. En este orden se diferencian los acuerdos, convenios, etc., en los que no se verifica un pacto entre dos Estados. Porque “Hay algunos de poca importancia que se versan sobre cosas pasajeras, y quedan concluidos [...] de un solo acto” (Sáez 1939: 292). De la misma manera, “los convenios particulares de un soberano con otro sobre sus negocios privados, o los que hace un Estado con un particular aunque sea sobre objetos de bien público, no son un tratado” (Sáez 1939: 292). Vemos así que “tratado”, voz genérica, deriva en parte de un acuerdo o, más precisamente, de un pacto. Este es definido como el consentimiento o acuerdo de dos o más personas sobre la misma cosa. El pacto entre los romanos no producía acción sino solo excepción; es decir, que si uno se obligaba a algo mediante un simple pacto si cumplía voluntariamente, no tenía ya derecho para reclamar lo que hubiese dado o ejecutado, porque si no había contraído obligación civil, la había contraído natural.

Este juego entre origen y efecto, entre significados y actos, tanto como la acción de los iusnaturalistas de definir y argumentar los vocablos que utilizan, impide que le demos el mismo significado jurídico a los vocablos utilizados en los acuerdos celebrados en la frontera bonaerense. Tanto es así que Pufendorf (1980) denomina también alianzas a los acuerdos y los diferencia en dos clases¹³. Ocurre que las alianzas o acuerdos que celebran ambos bandos, aunque son igualmente útiles en tiempo de guerra que en tiempo de

¹² Esto también nos permite advertir por qué y cómo se dio el lento corrimiento de la línea de frontera en el espacio colonial del Río de la Plata.

¹³ Véase Rafael Altamira y Crevera (1951: 323).

paz, pueden diferenciarse según la materia que tratan. Es decir, están los que se celebran en vistas al mutuo cumplimiento ya impuesto y ordenado por la ley natural; y los que agregan algo más. A la primera clase de alianzas pertenecen los acuerdos o convenios en sentido humanitario como, por ejemplo, el abstenerse de causar daño; es decir, que no conlleva el compromiso de cumplir nada a cambio. En el segundo caso, las alianzas pueden ser iguales o desiguales. Las alianzas entre iguales son aquellas en las que las promesas son iguales para ambas partes; es decir, se celebran sobre la base de igualdad. Las alianzas desiguales se dan cuando el cumplimiento que se exige a las dos partes es desigual, o cuando una de las partes está en posición inferior y tanto el aliado de mayor rango como el de menor jerarquía puede prometer cumplimiento desigual. Lo primero ocurre cuando el más poderoso promete asistir o ayudar al otro, sin estipular nada a cambio, o cuando promete en escala mayor que otro. El segundo caso se produce cuando el aliado inferior está obligado a cumplir más de lo que recibe de parte del otro (Pufendorf 1980: 268-269).

Otro representante del iusnaturalismo, Andrés Bello, esgrime que trata-
do (*foeudus*) es un contrato entre naciones; y que son hábiles para celebrar tratados no solamente los estados que gozan de una plena y absoluta independencia, sino los federados, o los que se han colocado bajo la protección de otros siempre que por el pacto de unión o alianza no hayan renunciado a este derecho (Bello 1954: 160). Por lo tanto, sus jefes contratan válidamente a nombre de las naciones si ejercen una soberanía limitada, o si por las leyes fundamentales están autorizados para hacerlo. Las potestades supremas, o las que tienen el derecho de representar a la nación en sus pactos con otros estados, tratan por medio de procuradores o mandatarios revestidos de plenos poderes y llamados por esta razón plenipotenciarios. Las facultades de estos son definidas por el mandato y los príncipes se reservan ratificar lo que sus ministros han pactado en su nombre (Andrés Bello 1954: 160-161).

El método preferido de los tratadistas del iusnaturalismo fue el diferenciar varias especies de tratados¹⁴. En este orden Andrés Bello (1954: 163), hace una división entre tratados que solamente se comprometen a cosas a que estaban obligados ya por la ley natural; y tratados que se comprometen a algo más. Los tratados en que se obliga a algo más de lo que la ley natural prescribe, afirma Bello, son de iguales o desiguales. En los primeros, los contratantes se prometen cosas equivalentes, proporcionada a las facultades de los contratantes o a su interés en el objeto de su tratado; en los desiguales, las

¹⁴ Es importante advertir lo siguiente: “aunque es la facultad consiguiente a la soberanía la de formar tratados, puede adquirirla por su constitución o por costumbre inmemorial un país dependiente de otro Estado soberano; y puede también perderla por su libre consentimiento” (Sáez 1939: 294).

cargas que se imponen las partes son de diferente valor. Y en este punto es donde dicho autor señala que no es lo mismo tratado que alianza entre iguales. Es decir, los tratados desiguales imponen cargas de diverso valor, mientras que las alianzas desiguales establecen una diferencia considerable en la dignidad de los contratantes. Observamos entonces lo dificultoso que es aventurar una interpretación general a los ‘tratados indígenas’ como un contrato entre naciones-estado, tanto como la categorización que genera este acto. En orden a esta argumentación, indicamos que a esta primera clasificación de Bello (1954: 164) agrega otra división, los tratados propiamente dichos y las convenciones. Esta segunda división indica que los tratados están destinados a durar un largo tiempo como, por ejemplo, un tratado de paz, uno de comercio o uno de límites. En cambio, las convenciones se consuman por un acto único y una vez que este ha pasado quedan enteramente cumplidas las obligaciones y extinguidos los derechos de los contratantes; tal como por ejemplo, el canje de prisioneros. Resta por último, una tercera división: los tratados personales y los reales, también analizados por Pufendorf (1980 [1680] 1980, Vattel (1834) y Sáez (1839), entre otros. Los tratados personales, se refieren a las personas de los contratantes y expiran con ellas; en cambio, los tratados reales no dependen de las personas, y los derechos y obligaciones que constituyen son inherentes a las naciones. Para distinguir unos de otros, Andrés Bello (1954:164-182) postula reglas generales y particulares, máximas y axiomas generales para la interpretación de los tratados. A diferencia de Bello, Sáez señala que no es necesario empeñarse en establecer reglas sobre la inteligencia y el verdadero significado que debe darse a los tratados, porque al extenderse sobre las máximas que sientan principios, no se sale de la esfera de las doctrinas variables. Es decir, para Sáez (1939: 351) cuando el tratado se halla concebido en términos claros y bien satisfactorios, no hay necesidad de interpretarlo, solo resta cumplirlo.

Retomando la preocupación de este apartado, clasificamos los vocablos **concordia**, **acuerdos** y **arreglos** como aquellos que responden a un pacto entre dos o más, donde ambas partes se comprometen a cosas a que están obligados por la ley natural y que se consuman por un acto único, pasado este quedan enteramente cumplidas las obligaciones y extinguidos los derechos de los contratantes. En nuestro caso de análisis, el fin es la pacificación. El término **convenio** nos suscitó mayores sorpresas, porque el diccionario de Altamira y Crevea (1951: 90) define convenir como:

Dice la ley 16, título 13, libro VI: Encárganse los Indios de guardar las haciendas y bajares españoles, y en caso de que sin culpa, o por descuido suyo se les van, o hurtan, son “convenidos” ante nuestras Justicias y condenamos a pagar su valor.

Claramente se ve que el legislador empleó aquí el verbo *convenir* en el sentido de denunciar ante el juez (Joaquín Escriche 1998 [1784-1847]:19). Se trata, en consecuencia, de una aceptación que difiere sustancialmente de las de “ser de un mismo parecer y dictamen”, “acudir o juntarse varias personas en mismo lugar”. *Convenido* da, en el mismo léxico, adverbio ‘que expresa conformidad o consentimiento’. **Acuerdo** remite a la resolución que se toma en los tribunales por todos los votos o la mayor parte de ellos; y también la que toma una sola persona, como los acuerdos de un presidente: el parecer, dictamen o consejo de alguna persona o cuerpo, como el acuerdo de los ministros que componen una cancillería o Audiencia con su presidente o regente cuando se juntan para asuntos gubernativos y, en algunos casos extraordinarios para los contenciosos (Joaquín Escriche 1998 [1784-1847]:19). En este orden, **concordia** es definida como el ajuste o convenio entre personas que contienden o litigan sobre algún punto dudoso; y también el instrumento jurídico autorizado en debida forma, en el cual se contiene lo tratado y concluido por las partes. La concordia, que también se llama transacción, es una especie de contrato innominado, porque no puede existir sin que los contrayentes se den, reciban o remitan mutuamente alguna cosa; termina los pleitos, de suerte que tiene tanta fuerza como la cosa juzgada, produciendo la excepción de pleito acabado. No pueden hacer concordia sin autoridad de sus tutores los que no pueden enajenar, como los furiosos, pródigos, infantes e impúberes (Joaquín Escriche 1998 [1784-1847]:19).

De lo expuesto podemos establecer algo similar en los antedichos vocablos, es decir, el fin perseguido era establecer la paz. Pero las voces usadas (**pacto**, **concordia**, **acuerdos**, **arreglos** y **convenios**) no tienen siempre el carácter de tratados según los principios esgrimidos (Joaquín Escriche (1998 [1784-1847]:156-157). Este análisis permite argumentar que la ambigüedad en denominar “los tratados con los indígenas” en la frontera refleja situaciones coyunturales disímiles y valores jurídicos distintos, por lo cual estamos obligados a desagregar el término “tratados con los indígenas” tanto como su conclusión general.

Ahora bien, los términos **capitulación** y **artículos** hacían referencia, en parte, a la forma articulada del documento¹⁵. **Capitulación** es definida como la acusación que se pone contra un corregidor, gobernador o alcalde mayor, haciéndole cargos sobre el cumplimiento de las obligaciones de su empleo; tanto como el comercio o pacto hecho entre dos o más personas sobre algún negocio comúnmente grave. En la milicia se llama así al tratado que se hace entre sitiadores y sitiados para la rendición de una plaza, o entre dos ejérci-

¹⁵ Puede consultarse, entre otros, a Vattel (1834, Libro II, Tomo I: 447-449).

tos en campo raso para que el uno rinda las armas bajo ciertas condiciones (Joaquín Escriche 1998 [1784-1847]:95). Este último es importante en nuestro caso de análisis porque cuando se utiliza este vocablo es para referirse a una rendición de ciertos grupos indígenas.

En suma, la mayoría de los vocablos utilizados hacían alusión a un contrato. Pero deteniéndonos en el significado de este señalamos la naturaleza ambigua y contradictoria de los parlamentos en la frontera bonaerense, porque una de las partes no era considerada como persona jurídica para contratar. Las condiciones o requisitos esenciales para la validez de un contrato son el consentimiento de las partes y su capacidad para contratar. El consentimiento debe ser libre de error, de fuerza de dolo o engaño. Pueden contratar los que no estén declarados incapaces por la ley; es decir, no pueden hacerlo “los furiosos, mentecatos y pródigos, los menores sin autoridad de sus tutores o curadores, y las mujeres casadas sin licencia de sus maridos”¹⁶. Por lo tanto, nos preguntamos: ¿los indígenas eran considerados personas jurídicas válidas para contratar o entraban en la categoría de menores? El siguiente apartado se orienta a dar respuesta a nuestro interrogante, tanto como a argumentar, en parte, el uso del vocablo **parlamentos**. A pesar de que no es definido ni utilizado por los exponentes del iusnaturalismo para nosotros es el vocablo que mejor se ajusta para analizar los acuerdos escritos entre indígenas e hispano-criollos, porque encierra el concepto de parlamentar, conversar unos con otros, tanto como el de entrar en negociaciones con el enemigo, mediante personas autorizadas para concluir la contienda (Diccionario Salvat 1999)¹⁷. Dicho vocablo, sin mayores pretensiones, permite ejemplificar la realidad fronteriza bonaerense en el siglo XVIII: ambigua y contradictoria, pero generadora de un proceso más que significativo de la historia.

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL ORDENAMIENTO JURÍDICO

Partir del ordenamiento jurídico colonial, al igual que de su correspondiente sustento ideológico, es otro camino posible para analizar los “tratados con los indígenas” como para observar el escaso abanico de posibilidades

¹⁶ Es necesario advertir que Sáez (1939:330) denomina a esta como un pacto o convenio celebrado entre dos naciones que se obligan a ayudarse mutuamente, o al menos la una a la otra, en los casos de defensa u ofensa armada contra alguna, o algunas, de las demás. Esta definición es tal, a diferencia de Puffendorf, porque corresponde a argumentar la clase de tratados entre las naciones y no al carácter constitutivo de estos.

¹⁷ Véase Andrés Bello (1954: 160-161).

que pudieron ocupar los grupos indígenas en la jurisdicción de Buenos Aires. Pierre Vilar (1983: 118-119) afirma que el historiador que intenta analizar el funcionamiento de una sociedad determinada no debe escindir el abordaje del derecho de la práctica jurídica, pues esta engarza el sistema de reglas con su funcionamiento efectivo. En tal sentido, el historiador deberá recurrir a los juristas para establecer, en primer lugar, los principios del derecho escrito y de todo el derecho institucional; en segundo lugar, las costumbres efectivamente vivas que tengan alcance social; en tercer lugar, la medida real de la aplicación de las reglas destacadas y; por último, la medida de su aceptación socio-sicológica, única capaz de asegurar la eficacia cotidiana de esas reglas. Estas consideraciones permiten contextualizar nuestro interrogante inicial y ampliar un método de análisis para los “Parlamentos” en la frontera bonaerense colonial. De esta manera, al centrarnos en los principios del derecho escrito, el derecho institucional y, más específicamente, en la inadecuación del Derecho de Castilla y el reconocimiento del derecho autóctono solo perseguimos contextualizar los parlamentos de paz en la frontera bonaerense, como las costumbres efectivamente vivas con alcance social que allí se desarrollaron.

En consecuencia, es útil observar que no es frecuente en el estudio de la historia del derecho la posibilidad de contemplar con precisión absoluta, de lugar y de tiempo, el nacimiento de un orden jurídico nuevo. El derecho indiano constituye así una excepción seductora. No cabe detallar aquí las circunstancias de su aparición las cuales son, por otra parte, bien conocidas. Basta indicar que nace antes de que se conozca -incluso antes de que se sepa si existe- el país en el que ha de regir¹⁸. En las capitulaciones concedidas a Colón por los Reyes, que hacen posible el descubrimiento, tiene su origen el ordenamiento jurídico indiano. Pero este se lleva a cabo como la extensión del derecho castellano a las Indias porque las tierras halladas por Colón, junto con las descubiertas y exploradas, se incorporan a la Corona de Castilla de acuerdo al derecho común y con los criterios de la doctrina jurídica de su tiempo¹⁹.

¹⁸ Por ejemplo, el Presbítero Ciriaco Morelli (1911: 394), quien señala: “son simples tratados los de amistad en los cuales los aliados estipulan lo que es debido por derecho natural; hay tratados de simple prestación en los cuales se estipula lo que no es debido. Grotius incluye entre los tratados simples a los que versan sobre el derecho de la hospitalidad y negocios mutuos en cuanto se los deben las naciones por derecho natural. De modo que, según el testimonio de Grotius, los españoles tuvieron el derecho de imponer en nombre del Rey la comunidad, el comercio y hospitalidad en el Nuevo Mundo. El derecho de hospitalidad y comercio puede extenderse a muchas cosas que no pertenecen al puro derecho natural”.

¹⁹ Véase Joaquín Escriche (1998 [1784-1847]:19).

El derecho es, ante todo, una ordenación de la vida social y la realidad indiana -tan nueva, tan lejana, tan distinta- no necesitó mucho tiempo para poner de manifiesto la insuficiencia y la inadecuación del Derecho de Castilla para ordenar las situaciones y relaciones que se daban en aquellas tierras. De este modo preguntamos: ¿cómo ha de ser el derecho que se destine a los nuevos súbditos del rey de Castilla?²⁰ Siguiendo entre otros a González de San Segundo (1988), señalamos que las normas jurídicas que se dictaron para ordenar la vida social en aquellas tierras debieron adaptarse a la condición de sus habitantes²¹. Las normas destinadas a los indígenas señalaban que estos eran considerados súbditos de condición infantil, menores de edad. Ello significa que quienes conocían mejor las necesidades de los nativos señalaban que las normas destinadas a ordenar su convivencia debían ser, fundamentalmente, leyes sencillas, sin las complicaciones de las castellanas; leyes adaptadas a la mentalidad infantil o rudimentaria de los indios, considerados entonces como menores o miserables. Todos los juristas coinciden, en definitiva, en un punto esencial: la imposibilidad de aplicar íntegramente a las comunidades indígenas del Nuevo Mundo el ordenamiento jurídico de los Reinos de Castilla²². Es, en palabras de Ricardo Levene, ‘el fenómeno de la inaplicabilidad’ -en términos generales- de la legislación Castellana. Es decir, la aplicabilidad del derecho castellano a las Indias ha de tener una barrera o un límite infranqueable que viene impuesto, según la Ordenanza de 1751, por “la diversidad y diferencia de las tierras y naciones”²³.

A partir de este planteamiento creemos necesario preguntarnos: ¿cuáles hubieran sido las normas jurídicas más adecuadas y convenientes para los indígenas? Las consideraciones anteriores nos conducen a responder que se trata de las mismas que funcionaban antes de la llegada de los españoles. Pero los españoles, en un principio, desconocieron el carácter y temperamentos de aquellas para cada grupo que habitó el espacio considerado el Nuevo Mundo. Por todo esto es que González de San Segundo (1988: 424) afirma que, al desconocer esa ordenación o bien destruirla en el intento de imponer el nuevo orden español, se ocasionó un profundo desconcierto en

²⁰ Véase Joaquín Escriche (1998 [1784-1847]:19).

²¹ Véase Joaquín Escriche (1998 [1784-1847]:134).

²² Sobre las diferentes clases que se conocen de la alianza y amistad, de los reales y personales, de las garantías y seguridades que suelen prestarse para la observancia de los tratados, de los modos de disolver o extinguirse, véase, entre otros, a Sáez (1939: 315-357).

²³ Porque capitulaciones son los conciertos que se hacen mediante escritura pública entre las personas [...] llamase también capitulaciones la misma escritura que se autoriza el contrato. Ver Joaquín Escriche (1998 [1784-1847]:95).

los naturales. Así pues, el camino fue adaptarse lo más posible al orden prehispánico o autóctono. La fórmula para llevar a cabo ese propósito no será otra que respetar los ordenamientos tradicionales, los usos y las costumbres indígenas, siempre que no fueran contrarios a la moral cristiana (Tau Anzoategui y Matire 1981: 89). En este orden comienzan a producirse intervenciones de teólogos y de juristas notables²⁴, los cuales propugnan -para resolver este problema- la adopción de medidas del tipo de las arriba apuntadas. El criterio oficial sobre la persistencia de los derechos autónomos queda fijado con la Recopilación de 1680. Dos de sus leyes se refieren al punto señalado. Una de ellas es la ley 2,1,4, la cual dispone “que se guarden las leyes que los indios tenían antiguamente para su gobierno, y las que se hicieren de nuevo”. Y la otra es la 5,2,22 que establece que “los Gobernadores reconozcan la policía que los indios tuvieren, y guarden sus usos en los que fueren contrarios a nuestra sagrada religión” (González de San Segundo 1988: 334-335). Serán entonces los principios morales cristianos los que filtrarán aquellos ordenamientos jurídicos de las comunidades aborígenes en la legislación.

Se ha señalado que el Derecho indiano fue el ordenamiento jurídico vigente en las Indias mientras subsistió allí la presencia española. Atendiendo a que este está orientado a una realidad social dinámica susceptible de desarrollo y de transformaciones, es por consiguiente el Derecho indiano el conformador u ordenador de dicha realidad. Al respecto, un texto normativo de los años iniciales de la presencia española en las Indias, llamado “Leyes Nuevas” (promulgadas en Barcelona en 1542) reconoce, implícitamente, en aquellos territorios la existencia de dos comunidades bien diferenciadas: la ‘república’ de los indios y la ‘república’ de los españoles. De acuerdo a esta consideración de los elementos integrantes de este sistema jurídico, el derecho vigente de Indias es llamado a regular la vida social de una y otra comunidad. Por eso García Gallo (1972: 92) señala que si como indiano se quiere designar el derecho vigente en Indias, entonces este abarca tanto aquellas leyes especiales²⁵, como las de Castilla o cualesquiera otras fuentes que rijan en la América española incluso las costumbres indígenas. Aquella dualidad de comunidades permite considerar separadamente la existencia de dos grandes grupos o elementos dentro del ordenamiento jurídico vigente en las Indias: derecho de españoles y derecho de indígenas. Al respecto nos interesa resaltar que cuando españoles e indios entran en contacto jurídico ha de prevalecer, por lo general, el derecho de los primeros sobre los segundos. Pero esta advertencia no inhibe que las normas integrantes del “Derecho india-

²⁴ Véase Joaquín Escriche (1998 [1784-1847]:95).

²⁵ Véase Joaquín Escriche (1998 [1784-1847]:156-157).

no de los españoles” se apliquen con carácter general a las dos comunidades o “repúblicas”. De este modo, los indios quedaron obligados a las leyes generales que expresamente los afectaban, con lo cual vino a reconocerse, por encima del sistema de personalidad, la vigencia general de los principios del derecho español, como derecho que indios y españoles habían de acatar.

Consecuentemente, se afirma que el primero de esos dos grandes grupos o elementos está integrado, a su vez, por tres parcialidades perfectamente identificables: primero, la legislación castellana o española para Indias, es decir, las leyes -en sentido amplio- dictadas expresamente para aquellos territorios por parte de los reyes o por los órganos centrales de administración y de gobierno de la Monarquía -sobre todo el Consejo de Indias- y que, en ocasiones, llegan a considerarse, dada su vigencia general, constitutivas de un derecho indiano común. Segundo, el derecho indiano criollo, en el que pueden distinguirse, por un lado, las disposiciones establecidas por las autoridades españolas residentes en las Indias -derecho indiano especial que adapta las normas del derecho indiano común a las peculiaridades de la zona sobre la que extiende su vigencia- y, por otro lado, las costumbres jurídicas, tanto regionales como locales, formadas y observadas en aquellas tierras. Tercero, el derecho de Castilla -ordenamiento jurídico propio del reino principal al cual las Indias quedan incorporadas accesoriamente- que constituye el derecho común castellano-indiano que resulta de la aplicación en defecto de los dos anteriores. El segundo de aquellos dos grandes elementos lo integran los derechos propios de la población aborígen, puesto que ‘cada nación, o grupo indígena’ tenía sus propias normas, por regla general de carácter consuetudinario, reconocidas con limitaciones por la legislación castellana (Recopilación de 1680 y el antecedente de la Real Cédula de 1555).

En síntesis, dichos aspectos que constituyen un ordenamiento jurídico, político e ideológico permiten ver el elemento indígena en la formación del derecho indiano, también permiten advertir el sustento ideológico político que enmarcó los parlamentos escritos con los indígenas en la “frontera bonaerense”, dado que estos grupos como indios sometidos no se encuadran dentro de la categoría de súbditos del reino, lo que no exime al español a considerarlos “menores” jurídicamente²⁶.

²⁶ Hemos tomado esta definición moderna, tanto como la que ofrece el Diccionario enciclopédico universal (1994), porque a la definición anterior agrega: “Tratar ajustes; capitular para la rendición de una fuerza o plaza o para un contrato”.

LOS PARLAMENTOS DE PAZ EN LA FRONTERA, UN ANÁLISIS DESDE EL DERECHO NATURAL Y DE GENTES

Partiendo de este ordenamiento jurídico como de su correspondiente sustento ideológico y filosófico, como el derecho natural y de gentes examinado, observamos los caminos posibles para explorar cómo eran considerados aquellos indígenas que se relacionaron con los hispano-criollos. No obstante, su condición de no sometidos al sistema colonial, ni sujetos a las leyes de las autoridades blancas en su relación de subordinación, ni regidos por el derecho interno como los demás súbditos así como los principios desarrollados imponen un mayor desafío para examinar los parlamentos de paz en la frontera bonaerense y se configuran como costumbres efectivamente vivas y con un gran alcance social, en tanto dichos parlamentos no solo constituyen una práctica habitual en la jurisdicción de Buenos Aires, sino que posibilitan el desarrollo de la gobernabilidad en la campaña. En suma, examinar una muestra desde la perspectiva del derecho natural y de gentes no solo pretende desandar conclusiones simplistas, sino brindar un trayecto que pone el acento en la singularidad regional que incide en la formación de poderes e instituciones locales que se amparan, en cierta medida, en la flexibilidad de la normativa vigente tanto como en principios generales, que serán redefinidos en la coyuntura local.

Por lo expuesto, nos detendremos en aquellos grupos indígenas que se fueron estableciendo en las cercanías de la denominada “frontera bonaerense” y analizaremos su estrategia comunicacional con las autoridades hispano-criollas, es decir, los parlamentos celebrados. Hemos seleccionado, en primer lugar, el acuerdo más antiguo que se conserva y se reconoce en la frontera bonaerense, denominado: *Las capitulaciones de las paces hechas entre los indios Pampas de la Reducción de Nuestra Señora de la Concepción, y los Serranos, Aucas, y Peguenches*²⁷. Este tratado fue elegido ya que da cuenta de las complejas relaciones económicas que se habían entablado entre ambas sociedades y especialmente porque ejemplifica cómo era el trato brindado a estos grupos indígenas sometidos en las reducciones. Es decir, según la mirada del español dichos grupos estaban en posición de vasallaje respecto de la Corona, lo cual explica la nominación “capitulación” otorgada a este acuerdo. La mencionada capitulación evidencia la preocupación del español por someter y evangelizar a los indígenas de las pampas y la concesión de ciertos derechos autóctonos, en cuanto no resultaban opuestos a la

²⁷ Véase entre otros: Gonzáles de San Segundo (1988: 417), Altamira (1941), Ots Capdequi (1969), Ricardo Levene (1924), García Gallo (1972).

evangelización. En este orden interpretamos la presencia e importancia del Cacique Bravo nombrado “como maestre de campo de toda la sierra”. Es decir, la asignación de dicha autoridad lo pone en pie de igualdad con el maestre de campo hispano-criollo, quien tiene a su cargo las milicias de vecinos de la campaña²⁸. Observamos, pues, cómo el hispano-criollo no reconoce en la letra el complicado entramado de parcialidades y autoridades, sino que preferencia la acción de un interlocutor válido para negociar paces y acuerdos. Dicho cacique debió ser un buen negociador y mediador, cualidades requeridas para ejercer su posición²⁹. No obstante, el hispano-criollo es quien le asigna la calificación de Maestre de toda la sierra -cargo equiparable al de Comandante General de Fronteras que funcionó luego de 1780- para que se encarguen de permitir o no a los indios pasar a Buenos Aires o castigar a los delincuentes.

Dicho acuerdo, la capitulación de 1742, tiene una permanencia escasa o casi nula, porque la Reducción Concepción de los Pampas es levantada en 1753 debido a los continuos ataques que sufrían los pobladores de la frontera y por “la poca sujeción de los indios a los padres misioneros”³⁰. A ello se sumaba el hecho de que los conflictos entre las distintas parcialidades indígenas seguían siendo moneda corriente. Al respecto, la carta del gobernador de Buenos Aires, don Domingo Ortiz de Rosas, a Su Majestad respondiendo al Real Despacho del 25 de Octubre de 1742 evidencia cómo las hostilidades que hacían los indios “serranos” era un tema acuciante en la Buenos Aires de 1745³¹. Dicho testimonio permite ejemplificar un contexto relacional que se nos escapa si solo advertimos la letra del acuerdo de 1742. Es decir, en la jurisdicción de Buenos Aires se interpeló continuamente durante el siglo XVIII a los pobladores a servir en las milicias, situación que no solo evidencia una conflictividad entre indígenas e hispano-criollos sino que permite señalar que el poblador rural, también convocado en el servicio de las armas,

²⁸ Según Abelardo Levaggi (1997: 332): “los mismos criterios peninsulares fueron aplicados en el Nuevo Mundo, adaptados a su peculiaridad, y con la una mayor presencia de la doctrina iusnaturalista de la escolástica española”.

²⁹ “Al penetrar en el Nuevo Mundo, los guerreros españoles ofrecían ante todo la paz y el comercio, haciendo uso de ambos derechos, o sea del derecho de gentes entonces conocido, y derecho pontificio, como lo pone de relieve la fórmula solemne de aquella época, que el jurisperito Palacios Rubio, inspirándose en la opinión general de los teólogos y jesuítas de la época, había determinado y expresado” (Ciriaco Morelli 1911: 11).

³⁰ Levaggi (1997: 333) indica que junto con el derecho de Castilla ingresó en América el *Ius Commune*.

³¹ Véase, entre otros, González de San Segundo (1988), García Gallo (1972) y Levene (1924: 9).

adquiere por este medio la condición de vecino rural. Es decir, es la presencia indígena la que produce el desarrollo de una práctica local que reconfigura una categoría institucional (Néspolo 2001, 2003a, 2003b, 2003c y 200d).

Si bien es cierto que este es un aspecto que no desarrollamos aquí es necesario tenerlo presente para examinar el citado acuerdo de 1742, porque permite afirmar que la jurisdicción de Buenos Aires no inicia una etapa de relaciones pacíficas con los indígenas a partir de entonces. Es más, lo coyuntural de dicho trato solo se contrapone con otra constante de las relaciones entre indígenas e hispano-criollos, la *complementariedad* económica y política (Néspolo 2003a y 2003b). Porque:

de lo acaecido en el mes de julio antecedente con una porción des Indios de que dio noticia el Cacique de Paz llamado Calelian venían bajo de la misma fe de amigos a que se les señalase paraje para su comercio, según costumbre, y habiendo se les permitido con la restricción a estos naturales de que les pudiesen vender armas ni Aguardiente para cuyo fin despache una partida de Dragones, se retiraron después de feria, no muy gustosos de esta privación la que les incitó a vengarse, dejándose caer 15 días después sobre tres estancias de la frontera de Luján, que sorprendidos sus avisadores por ser de noche aprisionaron 21 personas quitaron la vida a 13 antes que pudiesen ser socorrido de las milicias de caballería³².

En suma, pensar en los términos de dicho acuerdo y lo sucedido después nos motiva a señalar que el indígena que acuerda con el hispano-criollo solo busca posibilidades de hacer su comercio y, a cambio, se compromete a no atacar mientras dure el mismo. Es decir, la letra de los acuerdos, los supuestos compromisos asumidos por los indígenas, solo parecen sustentarse en la perspectiva del hispano-criollo quine anhela poder contener una presencia indígena que no se aviene a ceder su autonomía política.

Veinte años después, el 20 de mayo de 1770, los indígenas se encontra-

³² En este orden consideramos el alcance de la Ordenanza número 14 del 24 de septiembre de 1751, cuyo texto –la parte que más nos interesa aquí– refiere: “Porque siendo de una Corona los Reinos de Castilla y de las Indias, las Leyes y orden de gobierno de unos y de otros debe ser el más semejante y conforme que ser pueda, los de nuestro Consejo, en las leyes y establecimientos que para aquellos Estados ordenaren, procuren de reducir la forma y manera del gobierno de ellos la estilo y orden con que son regidos y gobernados los Reinos de Castilla y de León, en cuanto hubiere lugar y se sufiere por la diversidad y diferencia de las tierras y naciones”. Diego de Encinas, Cedulaario, Libro I, folio 5. En González de San Segundo (1988:422); quien advierte que este capítulo 14 de las ordenanzas de 1571, reiterado en el capítulo 13 de las 1636, se incluye finalmente en la ley 2,2,13 de la Recopilación de 1680.

ron celebrando un nuevo acuerdo escrito, conocido como ‘Tratado de la Laguna de los Huesos’. En esta oportunidad el Cacique Lepin es el protagonista principal, posicionándose como negociador para que ciertos caciques pasen a vender sus “géneros” (Néspolo 2003b). En estos años, en las fronteras se evidenciaron conflictos entre los propios grupos indígenas por la llegada de otros grupos (aucas, tehuelches, etc.), y también hubo enfrentamientos de estos últimos con los hispano-criollos. La hostilidad (guerras, robos, malones) no perduró constantemente; por el contrario, las relaciones variaron como un péndulo yendo del conflicto a la paz, en lapsos breves de hasta un mes de diferencia. Los compromisos de paz celebrados entre algunos caciques -como Almada, Tambo, Rafael Yati- con el Capitán del Fuerte o el Sargento Mayor de milicias eran orales. Pero los años que anteceden al tratado de 1770 con Lepin presentaron un contacto muy violento³³. La entrada general que hizo el Sargento Mayor de milicias Manuel Pinazo contra los indios obligó al Cacique Lepin, en cierta medida, a hacer las paces con Bucareli antes de que este dejara el gobierno de Buenos Aires. Las instrucciones dadas a Pinazo por el gobernador para convenir la paz reflejan que no se los invitaba a discutir un tratado, sino que se les imponía la aceptación de varias condiciones, como la de hacerse responsable por los atropellos que cometieran indios de otra parcialidad³⁴.

La paz establecida se alteró al poco tiempo. Los emisarios de Lepin acusaron al comandante del fuerte del Salto de Arrecifes, José Linares, de haber hostilizado a un grupo de ellos que potreaban desarmados, matando al Cacique Cuñamill y a varios más³⁵. Las condiciones impuestas en dicho acuerdo dejaron de tener efecto el 19 de junio de ese año, pero los pedidos de paz no cesaron como tampoco la rivalidad entre las parcialidades indígenas. Los pedidos de paz motivaron al virrey Vértiz, el 4 de septiembre de 1779, a establecer los artículos de un nuevo acuerdo, el cual sería discutido con los caciques³⁶. No hay rastros del curso que tomó dicha gestión de paz. Pero, en 1784, cinco años después Vértiz preparó una gran expedición que fue puesta

³³ Como Fray Bartolomé de las Casas o Juan de Matienzo quien escribe: “el que gobernare aquella tierra no entre de presto a mudar las costumbres y hacer nuevas leyes ordenanzas, hasta conocer muy bien las condiciones y costumbres de los naturales”. Observado por González de San Segundo (1988: 427).

³⁴ Se refiere a las integrantes de la nueva legislación peculiar de indias.

³⁵ Es útil observar que Tau Anzoategui y Martire (1981: 89) afirman: “la elocuente crudeza de la realidad mostraba una desigualdad tan notoria que la conducta del conquistador español frecuentemente no se ajustó al principio altruístamente promulgado”.

³⁶ Acuerdo de 1742, que se celebró en la Reducción de Nuestra Señora de la Concepción de los Pampas. Hay dos copias en la “Colección Mata Linares”: VIII, pp. 197-199 y LXVI,

en marcha por el Marqués de Loreto, su sucesor. Dicha campaña fue encabezada por el comandante general de fronteras y comandante del fuerte de Luján, Francisco de Balcarce, quien obtuvo un importante triunfo. Unos años antes de dicha campaña, en junio de 1782, llegó a Buenos Aires el hermano de Lorenzo, Pascual Cayupilquis o Cayupilqui, para “advertir que sus indios están potreando en todo el distrito desde el camino a Salinas hasta la Magdalena”³⁷. Dicho indio solicitaba se prevenga a los corredores de campo que a los indios que encuentren “los miren como amigos”, y los que se hallen fuera de la jurisdicción señalada “se miren como enemigos por ser la nación Rancachel que no tiene paz”³⁸. Además, en caso que “otra nación” venga “a invadir la frontera procederán con la fiel lealtad que deben”³⁹. Para demostrar dicha lealtad se comprometía a entregar, “tanto él, como su hermano Lorenzo”, los cautivos cristianos; y “que siempre que otros indios de los que no tienen paz llegasen a sus toldos con algunos cautivos cristianos a venderlos los comprarán, y los conducirán aquí”⁴⁰.

Los acontecimientos reseñados, como los acuerdos a que llegaron ambas partes, nos muestran una relación de fuerza que es puesta en ejecución cada vez que las condiciones lo permiten o exigen. Es decir, la guerra o el conflicto cesan cuando ambos bandos parlamentan la paz, pero las condiciones del acuerdo varían tanto como lo que se prometen. En los casos desarrollados se estipula claramente lo que deben cumplir los indígenas, lo cual no es igual a lo que le toca a la contraparte hispano-criolla. En los ejemplos ofrecidos la voz y las exigencias de los indígenas apenas se encuentran; como por ejemplo: que los dejen potrear, que se los defiendan de sus enemigos los ranqueles porque, aclaran, estos no han acordado la paz. Algunos aspectos

pp. 420-421. Por cuestiones de espacio omitimos aquí el apéndice documental correspondiente. Puede consultarse Levaggi (2000: 107-108).

³⁷ Sobre las autoridades milicianas en la frontera, véase Néspolo (2003c y 2003d).

³⁸ Martha Bechis (1989 y 1999) lo sintetiza expresando que la función básica de los jefes era la de negociadores procesadores de información intra e interétnica. Véase también Nacuzzi (1998: 182), quien examina las cualidades de los jefes indios y cómo estos aspectos son tomados (adaptación o adopción conciente o inconsciente) por un funcionario de frontera (Nacuzzi 2002).

³⁹ Archivo Histórico de Luján (AHL). Archivo General de Indias 1692-1752. Estante 76 cajón 1: legajo 32. Índice Montero N° 6/7463; legajo 32. Índice Montero N° 6/7464; legajo 32. Índice Montero N° 6/7467; legajo 38. Índice Montero 6/7468; legajo 38. Índice S. Montero 6/7473; legajo 38. Índice Montero 6/7470; legajo 38. Índice Montero 6/7472; legajo 38. Índice Montero 6/7471 y legajo 38. Índice S. Montero 6/7474.

⁴⁰ AHL. Archivo General de Indias 1692-1752. Estante 76 cajón 1: legajo 32. Índice Montero 6/7461.

que responden a los principios del derecho natural y de gentes son aquellos señalados por Pufendorf (1980: 267) para los tratados; en tanto para su confirmación deben darse, además del acostumbrado juramento, la devolución de rehenes, la observancia de la paz, y la promesa de ayuda, “en caso de que una de las partes haya sido perjudicada”. En la mayoría de los acuerdos analizados no encontramos que los españoles devolvieran cautivos, por el contrario siempre se exige a los indígenas este claro cumplimiento⁴¹. En cuanto a la ayuda mutua, también es ambigua porque los indígenas la exigen; pero los españoles en la práctica solo se remitieron a no atacar a los ranqueles, con quienes mantuvieron acuerdos de paz orales (Néspolo 2003 a y 2003b). El aspecto significativo es que los españoles aprovecharon la estructura de cacicazgos o jefaturas para mantener enfrentados a los indígenas y evitar alianzas mayores y utilizaron acuerdos orales con unos grupos y escritos con otros exigiéndoles pautas precisas de cumplimiento a cambio, en el mejor de los casos, dejaron pasar a algunos indígenas a comerciar con la sociedad hispano-criolla.

A partir de estos ejemplos, podemos retomar algunas de las posiciones que establecimos anteriormente referentes al valor jurídico de los tratados en la frontera bonaerense. Si bien las alianzas o acuerdos que celebran ambos bandos son igualmente útiles en tiempo de guerra que en tiempo de paz; en lo que respecta al asunto o materia de que tratan pueden dividirse en: los que se celebran en vista del cumplimiento mutuo de un deber ya impuesto u ordenado por la ley natural, y aquellos que agregan algo más a la ley natural. Este no es el caso de análisis aquí, sino la segunda clase de alianzas que pueden ser iguales o desiguales. Y son las alianzas desiguales las que mejor se asemejan a estos acuerdos celebrados en la frontera, porque se exige un cumplimiento desigual a los indígenas lo cual los coloca en una posición inferior, ya que prometen en mayor escala que el hispano-criollo, aunque solo cumplen algunas de las condiciones que le intenta imponer el español. Siguiendo a Pufendorf (1980) de los requisitos que se exigen de un aliado inferior, algunos significan una reducción de su soberanía, como ocurre en el primer ejemplo ofrecido, el de 1742, o de 1770, cuando se les destina un paraje donde establecerse o recibir la religión cristiana. Estos aspectos colocan a los indígenas en una posición de inferioridad y todo lo que ello implica según los principios del derecho natural y de gentes; aunque el indígena no se avenga a aceptarlo o interpretarlo en la letra de los “tratados” que aparentemente acordó y que no cumplió.

La buena correspondencia que deben guardar las naciones entre sí se

⁴¹ Véase Néspolo (2001, 2003a, 2003b, 2003c y 200d).

observa en la utilidad y circunstancias particulares de las actividades comerciales que se acuerdan. Es decir, no se vulneran los derechos perfectos de ellas. Esto ocurre en la medida en que cada nación tiene un íntimo conocimiento de sus necesidades y de los obstáculos particulares que ofrece su país para el ejercicio y ejecución de todo lo que en ella pueda emprenderse. “Todas las naciones cultas están en posesión de este derecho y lo ejercen a su arbitrio” (Sáez 1939: 247). Los acuerdos señalados ejemplifican el intercambio mercantil alternativo desarrollado entre los indígenas y los pobladores rurales en la frontera, y ofrecen una racionalidad sustentada en el principio de abastecer las necesidades mutuas. Los indígenas no ceden este comercio ni su regulación a los españoles; es más, se ven motivados a acordar la paz para reestablecerlo. En los partes emitidos desde el fuerte de Luján en 1768 se observa cómo el Cacique Lepin pide la paz⁴² para solicitar, unos meses más tarde, permiso para pasar a Buenos Aires a vender sus ponchos⁴³. En suma, el aspecto comercial contenido en los tratados ha contribuido, en parte, a considerar a los grupos indígenas en pie de igualdad y a reforzar las posiciones que se centran en el valor jurídico de estos, otorgándoles de esta manera mayores dimensiones sociopolíticas al indígena. Es decir, el análisis de los tratados se sitúa en el aspecto de que “el derecho de comerciar se hace perfecto y riguroso por un tratado celebrado entre dos o más naciones” (Sáez 1939:246-247). De esta manera, si solo se valoran los siguientes puntos de un acuerdo esto permite afirmar, en cierta medida, que es un tratado entre naciones-estados:

que no hayan de pasar del terreno que se les tiene señalado a estas partes de las fronteras, y en caso de venir ha de ser precisamente a la de Luján, [...] en caso que vengan a hacer trato [...] no excederá el número de seis de los que vendrán custodiados” (Levaggi 2000: 114). “Siempre que piensen venir a vender sus cueros, riendas, plumeros, u otras cosas, han de dirigirse, [...] donde habrá Pulperos con aguardiente, tabaco, yerba u otros efectos que necesiten, debiendo estar subordinados al Comandante; [...] previniendo ha de ser reducido a quince, o veinte los que vengan a estas ventas (Levaggi 2000: 122).

⁴² AHL. Archivo General de Indias 1692-1752. Estante 76 cajón 1: legajo 32. Índice Montero N° 6/7462.

⁴³ Este aspecto fue evidenciado a partir del análisis de la documentación resguardada en el Archivo General de la Nación, bajo Comandancia de fronteras, que contiene los partes, informes emitidos desde las fuertes y fortines hacia la autoridad residente en Buenos Aires. Archivo General de Nación (AGN). Sala IX. Comandancia de Fronteras, legajos 1-6-1, 1-6-2 y 1-4-1. Para seguir esta cuestión véase Néspolo (2003a, 2003b y 2003c).

Vemos que en dichos artículos se especifica la forma en la que se hará el comercio entre ambas partes, tanto como el respeto y la observancia del mismo. Esto permite revalorizar el aspecto jurídico de tales acuerdos sobre la base de un contrato bilateral entre naciones-estados. Por nuestra parte, señalamos que el trato comercial es importante y debe ser tenido en cuenta, pero no basta para hacer una afirmación general para todos los acuerdos celebrados en la frontera bonaerense en el siglo XVIII. Por lo tanto, optamos por un análisis puntual de cada parlamento reparando en los términos que se utilizan en cada ocasión: “capitulación”, “concordia”, “paces”, “arreglos”, etc. Los términos utilizados son importantes porque dan cuenta de la ambigüedad del contacto fronterizo, como de una práctica cotidiana que recurre a una jurisprudencia conocida para su legitimación. De esta forma se puede observar que una de las cláusulas del acuerdo de 1779 afirma:

en caso que alguno de estas Naciones, o Caciques, y sus Indios, que quieran hacerse Cristianos, y arreglarse a vivir como los Españoles, se les señalará paraje en la otra banda donde formen Pueblo o Ranchos, dándoles los auxilios necesarios para empezar a poblar, disponiéndoles iglesia, Párroco (Levaggi 2000: 124).

Según las normas españolas sobre la correcta ocupación del territorio se le concede el uso de tierra y el reconocimiento de la condición de súbditos. Esta es parte de la nueva realidad que se impone a los hispano-criollos: deben negociar con un indígena que no ocupa el territorio según los principios del derecho natural y de gentes, pero que pretende el señorío de tales territorios y se opone a la dominación española. Es decir, en términos de Sáez se justifica la ocupación que hacen el gobierno y los habitantes de los terrenos despoblados que hay fuera de las antiguas fronteras, y donde suelen encontrarse “tribus errantes de salvajes [...] que pretenden el señorío de tales parajes” (Sáez 1939: 181-182). En síntesis, para nosotros es más que elocuente la afirmación de Sáez sobre la fe debida a los tratados y las obligaciones que estos producen, porque señala que: “[para] todas las gentes que no son bárbaras se confiesa ser un principio recibido de que es inviolable la fe que se debe a los tratados que se celebran las Naciones las unas con otras” (1939: 302). Andrés Bello también ofrece la posibilidad de reformular el análisis de los parlamentos hispano-indígenas; él hace una división de los tratados entre los que solamente se comprometen a cosas a que estaban obligados ya por la ley natural, y los tratados que se comprometen a algo más. Porque en definitiva:

Los primeros sirven para convertir en perfectos los derechos que naturalmente no lo son. [...] el trato no crea ni perfecciona ningún derecho. Más

por eso no dejará de ser útil, sea, por ejemplo, para contener pueblos bárbaros, que lo creen todo lícito contra los extranjeros (Bello 1954:163).

CONSIDERACIONES FINALES

Hemos interpretado que la convivencia fronteriza entre indígenas e hispano-criollos en el siglo XVIII impulsó y desarrolló nuevas estrategias y que estas se realizaron, en parte, sobre la base de un ordenamiento filosófico y jurídico ya existente. De esta manera, el español, conquistador y colonizador, entendió en buena medida por derecho de gentes el que la razón natural ha establecido ante todos los hombres, y el que es observado por todas las naciones. Los intérpretes lo dividieron en primario y secundario: llamaron primario al inspirado en los hombres por la sola razón y grabado por Dios mismo en sus corazones; denominaron secundario al formado por los hombres mediante el raciocinio fundado en las necesidades de la vida para establecer y conservar las sociedades, reprimir la violencia y facilitar el mutuo comercio, a este deben su origen casi todos los contratos. Así entendieron al derecho de gentes primario como absoluto y al derecho secundario como hipotético pues no tendría lugar si no se hubiese introducido la distinción de dominios, ni la guerra justa, y si no hubiese un estado en el que los hombres carecen de un tribunal competente que decida sus diferencias⁴⁴. Aunque otros intérpretes desecharon la división del derecho de gentes en primario y secundario, diciendo que el derecho de gentes no es otra cosa que el mismo derecho natural aplicado a los negocios de las naciones, todos reconocieron los pactos y tratados entre príncipes o naciones. Entendemos que Sáez ilustra mucho en esta materia pues aún cuando no se dedicó al estudio de los tratados con los indígenas señala, en esencia, qué tipo de valoraciones merecieron los indígenas según los principios del derecho natural y de gentes, y los esfuerzos que debieron realizar los pobladores rurales y el estado colonial para mantener un cierto grado de paz. El siguiente pasaje nos permite sintetizar dicha valoración: “se confirma todavía más la justicia de estas adquisiciones por haber sido hechas las nuevas poblaciones a la vista de los mismos salvajes” (Sáez 1939: 182).

Observamos también otra estrategia utilizada por los hispano-criollos: el obsequiar o agasajar a los indígenas. Recordemos que la práctica misione-

⁴⁴ AGN. Sala IX. Comandancia de Frontera, legajo 1-7-4 (Instrucciones dadas a Manuel Pinazo y acta de Reunión que se efectuó el día 20 en la Laguna de los Huesos, a nueve leguas de la actual ciudad de 25 de Mayo). Por cuestiones de espacio omitimos aquí el apéndice documental.

ra y la defensiva, mediante poblados y fuertes, tuvo el mismo fin: permitir y asegurar el dominio del territorio conquistado. Pero las estrategias utilizadas resultaron por sí mismas insuficientes. Porque el proceso de resistencia y complementariedad⁴⁵ implicó un ciclo de ataques, malones, robos, y luego la resolución del conflicto que se efectivizó mediante los “tratados con el indígena”. Es decir, mediante un acuerdo escrito -“los parlamentos”- se logró una paz relativa y momentánea con la entrega de raciones y la devolución de cautivos. Estos aspectos son los que permiten establecer su utilidad en la jurisdicción de Buenos Aires. El análisis de tres tratados que se realizaron en el siglo XVIII nos permitió ejemplificar su variedad, porque no hubo una forma única que se repitiera invariablemente como sucedía con las fórmulas notariales. Esto se debió a las circunstancias peculiares que rodearon cada celebración, en las cuales el factor determinante fue la posición de fuerza en la que se encontraba cada parte, pues en definitiva determinaba mayores o menores beneficios en la paz acordada.

Nos preocupó también, en estas páginas, analizar el valor jurídico de los tratados con el indígena, en la medida en que dicha afirmación se centra en el principio de un contrato bilateral. Es decir, sí estos establecían derechos y obligaciones para ambas partes, y en qué términos debían cumplirse de buena fe, aunque no fuese igual el reparto de las cargas, porque se aceptaban en pie de igualdad según los principios esgrimidos por el derecho natural y de gentes. En este orden de cosas debemos señalar, una vez más, que el valor jurídico de los tratados es muy relativo, porque no implicaron el reconocimiento de la plena dignidad de las naciones indígenas, con los honores y consideraciones que le son debidos. En definitiva, el término “nación(es)”, referido a las distintas parcialidades, es usado en los diferentes “tratados” -parlamentos ofrecidos- para denominar al “Otro”, al distinto. En cuanto al alcance del concepto “nación” utilizado en los tratados reconocemos, siguiendo las observaciones de Maravall, que a comienzos del siglo XVI aún se usaba dicho vocablo en la lengua castellana en sentido gentilicio, de raza o de estirpe; el idioma funciona como uno de los criterios de mayor fuerza de diferenciación de los grupos humanos. Pero creemos que no es válido otorgarle a esta distinción usada para denominar al “otro indígena” un determinado carácter político en plenitud de asociación que permita el uso indistinto de sociedad-estado-nación, en términos de Sáez.

La naturaleza bilateral de los acuerdos solo se observa en la concreción de la paz. Este es el aspecto central de las cláusulas porque reflejan preocupaciones y necesidades de ambas partes: tales como la paz, el comercio, la

⁴⁵ AGN. Sala IX. Comandancia de Frontera, legajos 1-6-1 y 1-7-4.

mutua protección. De esta forma, las autoridades españolas reconocen como “amigos” a distintos grupos de indígenas para así proteger a los pobladores de la frontera⁴⁶, pues los utilizan como aliados en los enfrentamientos con otros grupos indígenas. Estos indios “amigos” aceptan el tratado de paz en situaciones coyunturales, cuando también se veían involucrados en conflictos o para que se les permita establecer relaciones comerciales. Esta no fue la única estrategia que utilizó el español, porque realizó acuerdos orales y promesas varias con el segundo grupo de indios, “los enemigos”, con el objetivo de mantenerlos enfrentados. Es decir no confió ni en uno ni en otro, la práctica fue en última instancia “divide y vencerás”. Estos tratos o acuerdos con los indígenas no implicó que el español los aceptara como sociedad soberana, con pleno dominio del territorio ocupado. Porque la puja por el espacio físico y la justificación que hacía el “blanco” de su derecho a ocupar, poblar y dominar el territorio tanto como a los grupos que lo habitaban fue una constante hasta 1880.

En definitiva, fueron los indios los que no aceptaron la “protección” de la Corona ni se convirtieron en vasallos o súbditos, ni cedieron su autonomía pues se opusieron a los españoles. Esta resistencia indígena ocasionó todo tipo de estrategias españolas, como la de ofrecer regalos a los caciques (Torre Revello (1938: 126-130 y Cutrera 2003: 171-182), establecer acuerdos bajo la forma y jurisprudencia conocida, etc. Pero estos pueblos indígenas no fueron considerados Estados en el ejercicio de su soberanía en toda su plenitud, como eran los feudatarios y tributarios y todos los “que se hallan obligados a estar bajo alguna especie de ajena dependencia, son inferiores en dignidad a los que son absolutamente independientes. Esta es una consecuencia natural del carácter limitado que revisten”(Sáez 1939: 215).

Resumiendo, si el término “nación” utilizado en las relaciones interétnicas llegó a definirse, según Azara, como toda reunión de indios que se consideraba a sí mismo formando una sola y misma nación que tiene el mismo espíritu, las mismas formas, las mismas costumbres; esto no nos concede la posibilidad de aseverar que equivale a afirmar que el hispano-criollo los reconoció como sociedades-estado soberanas. El rango de inferior y la visión de “bárbaros, salvajes” que tenían los españoles de los indios jugó un rol nada desdeñable en estas relaciones. Al respecto, la condición del indígena dentro del derecho indiano-castellano permite observar que el trato de nación-estado, cuando existió, revistió un rango de inferioridad. Es decir, percibimos que en el ordenamiento jurídico, político e ideológico desarro-

⁴⁶ Las condiciones que se proponían para el establecer el acuerdo de 1779 se encuentran citadas por Levaggi (2000: 122-124). Por cuestiones de espacio omitimos aquí el apéndice documental.

llado en la América colonial se impone una realidad nueva y contradictoria; y los principios generales del derecho natural y de gentes ofrecieron instrumentos y límites. La necesidad de Europa y España de hacer frente a todo el universo americano se evidencia en un derecho de Indias que se suma al derecho de Castilla.

No pretendimos contra-argumentar a Levaggi solo buscamos señalar lo difícil que resulta, en materia de tratados indígenas, emitir una opinión concluyente. A propósito de la interpretación de los tratados, parece oportuno repetir que “cuando el tratado se halla concebido en términos claros y bien satisfactorios no hay necesidad de interpretarlo” (Sáez 1939: 351). Por nuestra parte compartimos la afirmación de Chiaramonte (1997a: 21): “debemos enfrentarnos a un concepto aparentemente ambiguo, el de la Ilustración hispanoamericana, concepto que correspondía a una realidad incierta: la hipotética existencia de una Ilustración en el seno de la cultura Colonial”.

Sin embargo, no dejamos de preguntarnos sobre los aspectos que constituyen el ordenamiento jurídico, político e ideológico que permiten ver el elemento indígena en la formación del derecho indiano como tampoco dejamos de advertir el problema que se presenta para definir el derecho indiano local en una mirada amplia y extendida, restringido como está el estudio del derecho indiano al orden normativo, dispuesto casi exclusivamente por vía de creación legal. En consecuencia, una preocupación se nos impone: la necesidad de atender a la diversidad del derecho indiano, surgida de realidades geográficas y humanas disímiles, donde la interacción y la comunicación entre los individuos, la autoridad y lo territorial es importante para repensar el derecho indiano local como resorte entre una pluralidad de poderes locales, de diversos grados de interacción, con una autoridad residente en la metrópoli. Es en este punto donde cobra mayor dimensión cambiar la denominación de “tratados con los indígenas” por la de “parlamentos con los indígenas”, ya que esta última permite distinguir la activa participación indígena en el seno de la sociedad hispano-criolla, en tanto su actuación incidió en el desarrollo de una normativa singular y unas autoridades locales que supieron dar una solución de coyuntura viable y de largo alcance, durante todo el siglo XVIII⁴⁷.

Mi agradecimiento a los compañeros del GEIPP por los comentarios y sugerencias, especialmente a Martha Bechis, Carlos Cansanello y Ariel Morrone por su atenta lectura. Si bien es cierto que la responsabilidad por lo desarrollado me pertenece, estoy en deuda con José Carlos Chiaramonte tan-

⁴⁷ AGN. Sala IX. Teniente del Rey, legajo 30-1-2.

to por sus aportes en materia teórica sobre el Derecho Natural y de Gentes, como por sus sugerentes preguntas a la primera versión de este trabajo.

Fecha de recepción: julio 2004.

Fecha de aprobación: agosto 2004.

FUENTES DOCUMENTALES

AGN. Archivo General de la Nación, Buenos Aires.

AHL. Archivo Histórico de Luján, Enrique Udaondo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Altamira, Rafael

1941. *Análisis de la Recopilación de las leyes de Indias de 1680*. Buenos Aires.

Altamira y Crevera, Rafael

1951. *Diccionario castellano de palabras jurídicas y técnicas tomadas de la legislación Indiana*. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Avila Martel, Alamiro de

1973. Régimen jurídico de la Guerra de Arauco. *III Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*. Madrid, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos.

Azara, F.

1923. *Viajes a la América Meridional* (2 volúmenes). Madrid, Calpe.

Bechis, Martha

1992. Instrumentos metodológicos para el estudio de las relaciones étnicas en el período formativo de consolidación de estados nacionales. En Hidalgo, C. y L. Tamagno (comps.); *Etnicidad e Identidad*. Buenos Aires, CEAL.

1998. Repensando la sucesión de Yanquetruz-Paine-Calban, una contribución a la destrivalización de la historia ranquelina. Ponencia presentada en *Jornadas Ranquelinas*. Santa Rosa, Gobierno de la Provincia de la Pampa, Departamento de Investigaciones Culturales.

1999. Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿Autoridad o poder? Ponencia presentada en *I Congreso Internacional de Etnohistoria*, Buenos Aires 1989 y editada en Especial Etnohistoria. *Revista NAYa* (CD-ROM).

Bello, Andrés

1954. *Obras Completas*. Derecho Internacional. Tomo X. Caracas, Ministerio de Educación.

Boccaro, Guillaume

1996. Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial - fronteriza, la resistencia y la transculturación de los reche - mapuche del centro sur de Chile (XVI -XVIII)". *Revista de Indias* 208: 659-695. Madrid, CSIC.

1998. Dispositivos de poder en la sociedad colonial - fronteriza chilena del siglo XVI al XVII. En Pinto Rodríguez, Jorge (ed.); *Del discurso Colonial al Proindigenismo. Ensayos de Historia latinoamericana*: 29-41. Temuco, Universidad de la Frontera.

Canals Frau, Salvador

[1953] 1973. *La poblaciones Indígenas en la Argentina. Su origen, su pasado, su presente*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Casamiquela, Rodolfo

1982. Tehuelches, araucanos y otros en los 500 años de poblamiento del ámbito pampeano. *Síntomas, en la ciencia, la cultura y la técnica* 3 (4): 17-28. Buenos Aires.

1995 *Bosquejo de una etnología de la provincia de Neuquén*. Puerto Madryn, Gobierno de la provincia de Neuquén, Centro Nacional Patagónico (CONICET).

Cansanello, Oreste C.

1996. Las milicias rurales bonaerense entre 1820 y 1830. *Cuadernos de Historia Regional* 19: 7-51. Universidad Nacional de Luján.

Chiaramonte, José Carlos

1997a. *Ciudades, provincias, Estados: orígenes de la Nación Argentina (1800-1846)*. Buenos Aires, Ariel Historia.

1997b. La formación de los estados nacionales en Iberoamérica. *Boletín*

del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani" 15: 143-165. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

2000. Fundamentos Iusnaturalistas de los movimientos de independencia. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana* 22: 33-71. Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

Ciriaco Morelli, Presbítero (Padre Domingo Muriel)

1911. *Elementos de DERECHO NATURAL y de Gentes* (Tomo III). Buenos Aires, Imprenta Coni.

Crivelli Montero, Eduardo

1991. Malones: ¿saqueo o estrategia? El objetivo de las invasiones de 1780 y 1783 a la frontera de Buenos Aires. *Todo es Historia* 283: 6-28. Buenos Aires.

1994. Araucanos en las Pampas. *Todo es Historia* 323: 8-32. Buenos Aires.

Cutrerá, María L.

2003. Hospedaje y agasajo de los indios que bajan en esta Capital. Una mirada de las relaciones pacíficas del siglo XVIII. En Ramos, M. y E. Néspolo (eds.); *Signos en la Tiempo y Rastros en la Tierra, III Jornadas de Arqueología e Historia de las Regiones Pampeana y Patagónica*: 171-182. Universidad Nacional de Luján.

D'Alambert, Jean Le Rond y Denis Diderot

1750-1760. *La enciclopedia*.

Diccionario enciclopédico universal

1994. Barcelona, Océano.

Escriche, Joaquín

[1784-1847] 1998. Diccionario razonado de legislación Civil, Penal, Comercial y Forense. Con citas de Derecho, notas y adiciones por el Licenciado Juan Rodríguez de San Miguel. Edición y Estudio introductorio de María del Refugio González. Edición facsimilar de la publicada en 1993 por el Instituto de Investigaciones jurídicas, UNAM. México.

García Gallo

1972. Génesis y desarrollo del Derecho Indiano. En *Estudios del derecho indiano*. Madrid.

González de San Segundo, Miguel Ángel

1988. El elemento indígena en la formación del derecho indiano. *Estudios de Historia del Derecho*: 401-453. Buenos Aires, Perrot.

Lázaro Avila, Carlos

1998. Parlamentos de Paz en la Araucanía y las Pampas: Una visión comparativa (1604-1820). *Memoria Americana* 7: 30-60. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras.

Levaggi, Abelardo

1995. Tratados celebrados entre Gobiernos argentinos e indios del sur de Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba y Cuyo (1810-1852). *Revista de Historia del derecho "Ricardo Levene"* 30: 87-165. Buenos Aires.

1996. Antecedentes romano-visigóticos e hispano canarios de los tratados hispano-amerindios. *Homenaje al Profesor Alfonso García-Gallo* III (1): 199-211. Madrid, Universidad Complutense.

2000. *Paz en la Frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (siglos XVI-XIX)*. Buenos Aires, Universidad del Museo Social.

Levene, Ricardo

1924. *Introducción a la Historia del Derecho Indiano*. Buenos Aires.

Mandrini, Raúl

1992. Indios y Fronteras en el área pampeana (siglo XVI y XIX): balance y perspectivas. *Anuario del IEHS* 7: 59-92. Tandil.

1993. Guerra y Paz en la Frontera Bonaerense durante el siglo XVIII. *Ciencia Hoy* 4 (23): 27-36. Buenos Aires.

1997. Las Fronteras y la sociedad indígena en el ámbito pampeano. *Anuario del IEHS* 12: 23-34. Tandil.

Maravall, José Antonio

1872. *Estado Moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*. Madrid, Revista de Occidente, 2 volúmenes.

Marín y Mendoza

1950. *Historia del Derecho Natural y de Gentes*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos. Prologo de Manuel García Pelayo.

Matienzo, Juan

1911. *Gobierno del Perú*. Buenos Aires.

Méndez, Luz María

1982. La organización de los parlamentos de indios en el siglo XVIII. En Villalobos, Sergio (comp.); *Relaciones fronterizas en la Araucanía: 107-174*. Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile.

Miranda Borelli, José

1984. Tratados de paz realizados con los indígenas en la Argentina (1597-1875). *Suplemento Antropológico* XIX (2). Asunción, Universidad Católica.

Morrone, Ariel J.

2003. La autoridad cacical en las sociedades indígenas de la región pampeana (siglos XVI-XIX). Algunas consideraciones teórico-historiográficas. Ponencia presentada en las *IV Jornadas de Historia y Arqueología de las Regiones Pampeana y Patagónica (siglos XVI al XX)* y *V Jornadas Chivilcoyanas en Ciencias Sociales y Naturales*. Chivilcoy, Centro de Estudios en Ciencias Sociales y Naturales (CD-ROM).

Nacuzzi, Lidia R.

1998. *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

2002. Francisco de Viedma, Un 'cacique blanco' en tierra de indios. En Nacuzzi, Lidia (comp.); *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y Patagonia (siglos XVIII y XIX): 25-64*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Néspolo, Eugenia A.

2001. Los pobladores en la frontera de Luján y el servicio de milicias. 1736 - 1790. En Caggiano, M. (ed.); *Milenio (IV Jornadas Chivilcoyanas en Ciencias Sociales y Naturales): 150-153*. Chivilcoy.

2002. Frontera Bonaerense: ¿El llano en llamas o en llano en calma? Los pagos de Luján 1736-1784. *Revista de Historia Bonaerense* 24: 55-61. Morón.

2003a. La singularidad de la frontera bonaerense y de sus relaciones interétnicas en el siglo XVIII (La comandancia de Luján). En Ramos, M. y E. Néspolo (eds.); *Signos en el Tiempo y Rastros en la Tierra III Jorna-*

das de Arqueología e Historia de las regiones Pampeana y Patagónica: 194-210. Universidad Nacional de Luján.

2003b. La Sociedad indígena en la Frontera Bonaerense: Resistencia y complementariedad. Los pagos de Luján, 1736-1784. *Atek Na en la Tierra 1*: 47-83. Puerto Madryn.

2003c. Gobernar en la Frontera Bonaerense. Luján un estudio de caso (1736-1784). *IX Jornadas Inter.-Escuelas* Departamentos de Historia, Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades-Escuela de Historia.

2003d. Gobernar en la frontera bonaerense en el siglo XVIII. Manuel Pinazo un estudio de caso. *IV Jornadas de Historia y Arqueología de las Regiones Pampeana y Patagónica, siglos XVI al XX y V Jornadas Chivilcoyanas en Ciencias Sociales y Naturales* (CD-ROM), Chivilcoy.

Ots Capdequi, José María

1969. *Historia del Derecho Español en América y del Derecho Indiano*. Madrid.

Palermo, Miguel A.

1986. Reflexiones sobre el llamado 'complejo ecuestre' en la Argentina. *Runa 16*: 157-178 Buenos Aires, ICA/UBA.

1988. La innovación agropecuaria entre los indígenas pampeano patagónicos. Génesis y procesos. *Anuario del IHES 3*: 43-90. Tandil.

1991. La compleja integración hispano-indígena del sur argentino y chileno durante el período colonial. *América Indígena 1*: 153-192. México, Instituto Indígena Interamericano.

Pufendorf, Samuel Von

[1682] 1980. *De la obligación del hombre y del ciudadano según la ley natural en dos libros*, Tomo I. Cambridge. John Hayes (Imp) 1682. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Dirección General de Publicaciones.

Ratto, Silvia

1994. Indios amigos y aliados. Orígenes del 'negocio pacífico' en la provincia de Buenos Aires (1829-1832). *Cuadernos del Instituto Ravignani 5*: 1-37. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

Sáez, Antonio

1939. *Instituciones elementales sobre el DERECHO NATURAL y DE GENTES*. Curso editado en la Universidad de Buenos Aires en los años 1822-1823, estudio preliminar de Ricardo Levene.

Suárez, Francisco

1967. *Los Tratados de las Leyes y de Dios legislador* (6 volúmenes). Sección Teólogos y Juristas. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

Tau Anzoategui, Víctor y Eduardo Martire

1981. *Manual de Historia de las Instituciones Argentinas*. Buenos Aires, Ediciones Macchi.

Tau Anzoategui, Víctor

2001. *El poder de la Costumbre. Estudios sobre le derecho consuetudinario en América Hispana hasta la emancipación*. Buenos Aires. Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.

Torre Revello, José

1938. Agasajos a los indios (1797). *Boletín del Instituto de investigaciones Históricas* XXII:126-130. Buenos Aires.

Vattel, Emer

1834. *El Derecho de Gentes, o Principios de la Ley Natural. Aplicados a la conducta, y a los negocios de las Naciones y de los Soberanos*, (Tomo I). Traducida al español, corregida y aumentada con una noticia de la vida del autor por el Lic. Manuel M. Pascual Hernández. Madrid, Imprenta de D. León Amarita.

Vilar, Pierre

1983. *Historia del derecho. Historia Total*. Barcelona, Ariel.

**LOS NOVIOS - INMIGRANTES. UNA INDAGACIÓN
DE LOS EXPEDIENTES MATRIMONIALES
(Parroquia de San Isidro, 1740-1816)**

*Mariana A. Pérez **

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. e-mail: maperez@rcc.com.ar

RESUMEN

El presente trabajo indaga sobre algunos aspectos de la experiencia migratoria de Peninsulares hacia el Río de la Plata durante el período tardo-colonial, a partir del análisis de los testimonios de novios y testigos plasmados en 86 expedientes matrimoniales de la Parroquia de San Isidro levantados entre 1740 y 1816. Los expedientes matrimoniales constituyen una fuente muy rica e interesante para aquellos que investigan sobre los procesos migratorios, puesto que brindan valiosos datos sobre cómo, cuándo y con quién los novios habían dejado España para *buscar la vida* en el Río de la Plata como así también información sobre sus actividades y lazos de sociabilidad en el nuevo lugar de residencia. Se analizan, entonces, tres cuestiones principales: las circunstancias del viaje, las prácticas matrimoniales y algunos rasgos de la identidad posmigratoria.

Palabras claves: migraciones - peninsulares - Río de la Plata - colonia.

ABSTRACT

The present work searches some aspects of the migratory experience of Spanish people to the River Plate in the late colonial period, based on the analysis of testimonies of grooms and witnesses contained in 86 marriage records of San Isidro Parish filed between 1740 and 1816. The marriage records are a rich and interesting source for researches working with the migratory processes since they reveal valuable information on how, when, and with whom the grooms had left Spain in search of *a new life* in the River Plate, as well as data on their activities and social bonds in their new place of residence. Three main issues are analyzed: the circumstances of the journey, the marriage practices and the post-migratory identity.

Key Words: migrations- Spanish- River Plate - colony

INTRODUCCIÓN

El siglo XVIII fue para toda Hispanoamérica una época de crecimiento económico y de importantes transformaciones políticas. En el Río de la Plata estos cambios se presentaron con particular intensidad. A partir de la tercera década del siglo –gracias, fundamentalmente, al resurgimiento de la producción minera alto peruana y a las reformas comerciales que culminaron con la Ordenanza de Libre Comercio en 1778– la región tuvo un fuerte crecimiento económico. En el plano político, la creación del virreinato del Río de la Plata y la designación de Buenos Aires como su capital potenció aún más su crecimiento económico y demográfico. En virtud de estas reformas, muchos peninsulares se trasladaron al Río de la Plata en calidad de funcionarios reales o sirviendo en el ejército. Muchos otros lo hicieron atraídos por las promisorias perspectivas que ofrecía esta remota región del Imperio Español Americano para quienes quisiesen *buscar fortuna* en el Nuevo Mundo.

La inmigración española al Río de la Plata en los últimos años del dominio colonial está aún poco estudiada. Aunque existe abundante bibliografía sobre el tema, el análisis de la mayoría de los trabajos se centra en la problemática de la emigración en España, omitiendo los aspectos de la inserción de los inmigrantes en sus nuevos contextos¹. Si bien para la región rioplatense si bien los peninsulares han sido actores centrales de una serie de importantes trabajos - como los que han analizado a las familias de grandes comerciantes porteños (Socolow 1991), la formación de la burocracia en Buenos Aires (Socolow 1987), la explotación de pequeños comercios (Mayo 2000) o el funcionamiento de los gremios artesanales también en Buenos Aires (Johnson 1974)– el estudio de los peninsulares en calidad de inmigrantes ha sido muy poco abordado hasta el momento². Quienes lo intentaron, han in-

¹ La bibliografía es muy extensa. Entre las obras más conocidas y que ofrecen una síntesis general sobre el período podemos citar: Lemus y Márquez Macías (1992), Macías Fernández (1991) y Martínez Shaw (1993).

² En general, existe un problema similar en la historiografía para América Hispánica durante el siglo XVIII. Los trabajos más conocidos en los que los peninsulares son centrales, también se aproximan a ellos desde una perspectiva socio-profesional e investigan aspec-

dagado por inmigrantes originarios de alguna región española específica, haciendo hincapié en las relaciones que estos mantienen con sus comunidades de origen y han restringido el análisis a casos de sujetos pertenecientes a las clases acomodadas porteñas, dado que el tipo de fuentes utilizadas brinda mayor y mejor información sobre individuos de buena posición económica y social (García Belsunce y Frías 1996, Siegrist de Gentile 1996 y Álvarez Gila y Siegrist de Gentile 1998).

El presente trabajo procura indagar sobre algunos aspectos de la experiencia migratoria de peninsulares hacia el Río de la Plata durante el período tardo-colonial, a partir del análisis de 86 expedientes matrimoniales de la Parroquia de San Isidro levantados entre 1740 y 1816. Los expedientes matrimoniales constituyen una fuente muy rica e interesante para aquellos que investigan sobre los procesos migratorios. Con el objetivo de asegurarse que los novios se casasen por libre voluntad y de que no existiesen impedimentos para la unión matrimonial, la Iglesia instruía el llamado “expediente matrimonial”. Estas averiguaciones se llevaban a cabo a través de una doble práctica: la información de soltura y la lectura de proclamas. Por consiguiente, en los expedientes matrimoniales parroquiales se hallan tres tipos de documentos: “los informes de soltura”, “las boletas de proclamas” y “las dispensas” por consanguinidad u otros motivos otorgadas cuando –luego de lo actuado en las dos etapas anteriores– se descubría algún impedimento para el matrimonio y se hacía necesario entonces un permiso especial de la Iglesia para la consumación de la alianza³.

Los llamados “informes de soltura” son una fuente particularmente importante para nuestra investigación y se componen de cuatro partes. La primera es una petición del novio ante el Párroco para contraer matrimonio y en ella se especifica la filiación y lugar de nacimiento de los contrayentes. La segunda, es un minucioso interrogatorio al novio mediante el cual los funcionarios eclesiásticos procuraban establecer la soltería del novio y la inexistencia de lazos incestuosos con la contrayente. La tercera -y la más interesante para quien se interesa en los procesos migratorios- consta de la declaración de testigos para que notifiquen la viabilidad de la alianza matrimonial. Gracias al celo de la Iglesia podemos conocer varios aspectos de la experiencia migratoria de los españoles europeos a partir de la lectura de las declaraciones de los mismos, puesto que brindan valiosos datos sobre cómo, cuando y con quién los novios se animaban a dejar España hacia el Río de la

tos de la inmigración española solo en función de aquella. Por ejemplo, Brading (1975) y Kicza (1986 y 1995).

³ Para mayores detalles sobre los expedientes matrimoniales y, en especial, sobre los “informes de soltura” requeridos por la Iglesia, ver a Rípodaz Ardanaz (1977).

Plata, como así también información sobre sus actividades y lazos de sociabilidad en el nuevo lugar de residencia. La cuarta y última parte suele ser la declaración de la novia quien ratificaba -de manera frecuentemente escueta- su libre voluntad para contraer matrimonio.

Desafortunadamente los expedientes matrimoniales correspondientes a la época colonial de las parroquias de la ciudad de Buenos Aires y zonas rurales aledañas han desaparecido, por lo tanto los que subsisten en la Parroquia de San Isidro, únicos en su género, revisten gran valor único por su excepcional supervivencia.

La Parroquia fue fundada en el año de 1730 y su jurisdicción estaba comprendida por

las tierras del pago del mismo nombre, más las del Pago de las Conchas, situada en la margen derecha del río del mismo nombre entre la desembocadura y la mitad de la distancia que separa a las cañadas de Morón y Sotelo, y sus afluentes con excepción de Monte Grande, que se hallaba limitado por el Matanza y parte de las Conchas (Lozier Almazán 1987)⁴.

Este territorio era predominantemente rural y mantenía una estrecha relación con la ciudad de Buenos Aires, a la que abastecía de verduras, cereales y, en menor medida, ganado. Por esta razón, en el censo de 1815 el 40% de los habitantes del partido de San Isidro declara ser labrador (García Belsunce 1976).

En este trabajo estudiamos aquellos inmigrantes peninsulares que contrajeron matrimonio en dicha Parroquia. En su totalidad son hombres, dado que la inmigración femenina desde la península fue casi nula durante el siglo XVIII. Nos centraremos en tres cuestiones. Primero, en las circunstancias del viaje hacia el Río de la Plata: desde qué lugar de España partían los migrantes, bajo qué ocupación pasaban a esta parte del Imperio, si migraban solos o acompañados. Segundo, intentaremos establecer algunos rasgos de la identidad posmigratoria a partir del análisis de las relaciones que los novios-inmigrantes mantenían con otros peninsulares. Tercero, nos preguntaremos sobre sus prácticas matrimoniales poniendo especial énfasis en averiguar si el enlace matrimonial podía ser un instrumento para el ascenso social.

En función de enriquecer el análisis recurrimos a otras fuentes que complementan la información obtenida en los expedientes matrimoniales: padrones de los años 1738 y 1815, escritos de funcionarios reales y declaraciones en procesos judiciales.

⁴ El territorio señalado corresponde en la actualidad aproximadamente al norte de la Ciudad de Buenos Aires y los partidos de Vicente López, San Isidro y San Fernando.

EL TRASLADO A AMÉRICA

Emigrar a los dominios americanos en el Siglo XVIII no era, en principio, una aventura sencilla. La legislación española era altamente restrictiva en lo concerniente al libre traslado de hombres y mujeres al Nuevo Mundo y quienes deseaban hacerlo debían, entre otras cosas, demostrar limpieza de sangre, no tener antecedentes delictivos y establecer claramente el destino y las tareas a llevar a cabo en América. Conjuntamente con estas regulaciones existía otra dificultad a sortear: el alto costo de los pasajes, especialmente al Río de la Plata. El precio del pasaje en segunda categoría desde Cádiz a Buenos Aires podía ascender hasta los 450 pesos, cifra imposible de alcanzar para personas de escasos recursos económicos (Lemus y Márquez Macías 1992 y Martínez Shaw 1993). Además, existían solamente dos puertos habilitados desde donde era posible realizar el viaje: Cádiz y, a partir de la implementación del libre comercio, La Coruña. Por lo tanto, quien quisiese emigrar primero debía trasladarse a alguno de estos puertos. Los expedientes matrimoniales nos muestran cómo los novios y testigos inmigrantes pasaban por más de una localidad antes de llegar a Cádiz o a La Coruña y transcurrían varios meses, y aún años, desde que dejaban su tierra natal hasta la llegada definitiva al Río de la Plata.

En una certificación de soltería escrita cuando un futuro emigrante a Indias se encontraba en Cádiz podemos leer:

Habrá cosa de un año y medio que salió libre y soltero de esta Villa [Villa de Laredo, en el Obispado de Burgos] para encaminarse a la Ciudad de Cádiz (donde es notorio se halla) y desde allí a los Reinos de las Indias a buscar fortuna con licencia, permiso y consentimiento de sus legítimos padres⁵.

Sin embargo, el traslado a los puertos de Cádiz o La Coruña no se realizaba siempre con el objetivo de emigrar a América, sino que era un movimiento que formaba parte de las migraciones internas que ocurrían en la Península. La decisión de embarcarse a las Indias surgía con frecuencia a posteriori de dejar el lugar de origen:

La primera vez que lo trató [al novio] fue en la Villa del Deán, en el Arzobispado de Santiago en Galicia (...) Juntos salieron para la Ciudad de Cádiz en donde se mantuvieron de Compañeros trabajando en la Carraca de Cádiz cuatro años y de allí determinaron hacer el viaje a Buenos Aires⁶.

⁵ Archivo de la Parroquia de San Isidro (APSI). Expedientes Matrimoniales, libro 1B, folio 53.

⁶ APSI. Expedientes Matrimoniales, libro 2D, folio 183.

Una vez que estaba tomada la decisión de emigrar al Nuevo Mundo, las estrategias para viajar adoptaban variadas formas. Los que se trasladaban como servidores del Estado -funcionarios o militares- o de la Iglesia y quienes se dedicaban al comercio de ultramar, optaban por las formas legales, emprendiendo el viaje con los correspondientes permisos de la Casa de Contratación. Otras maneras de traslado revestían formas legales, pero escondían evasiones a la ley. Nos referimos a la gran cantidad de hombres que no podían pagar un pasaje ni conseguir permiso de libre tránsito hacia las Indias y que se embarcaban como “criados” de algún funcionario o comerciante (sin cumplir, en realidad, con dicha función) o como marineros para luego desertar una vez llegados a destino. Por último, una tercera forma de traslado era, simplemente, iniciar el viaje como polizón previo arreglo con la tripulación de un buque.

Dado que a la Iglesia no le interesaba saber si el novio había emigrado legalmente o no, ni tampoco saber sobre sus ocupaciones, solo en pocas ocasiones las circunstancias del traslado son explicitadas en los expedientes. De los 86 españoles europeos que contrajeron matrimonio en San Isidro entre 1740 y 1816 conocemos con detalle el caso de doce hombres: cinco soldados que habían llegado a América al servicio del ejército, tres marineros, un calafate, un estudiante que había escapado de sus padres y el caso de dos hombres que arribaron a Buenos Aires como criados.

Aunque del resto de los hombres no tenemos información, algunos indicios surgen de las declaraciones. Sabemos que eran marineros al momento de emprender el viaje a América o que cumplían tareas relacionadas con el trabajo de la navegación. Veamos dos ejemplos:

(...) luego se pasó a la Ciudad de Cádiz donde se mantuvo sirviendo como marinero en la Carraca de donde emprendió viaje para Buenos Aires en la Fragata Nombrada la Industria y que de aquí no ha salido a parte alguna (...)⁷.

(...) Juntos anduvieron trabajando en el oficio de la pesca, y el que Declara fue el que animó al declarante para que viniese a las Indias, como de ipso se embarcaron en el Navío Santa Bárbara (...)⁸.

No obstante, de la mayoría de los hombres no sabemos demasiado y las declaraciones repiten, una y otra vez, una versión similar de los hechos: el novio salió de “su tierra” para Cádiz –o hacia La Coruña, hacia fines del siglo XVIII– y allí decidió, luego de un tiempo, viajar al Río de la Plata para lo cual se “embarcó” en algún navío con este destino. Por ejemplo:

⁷ APSI. Expedientes Matrimoniales, libro 1B, folio 53.

⁸ APSI. Expedientes Matrimoniales, libro 1B, folio 245.

[Desde su tierra] hizo viaje a un lugar que llaman los Pasajes en donde residió un mes; y que de allí pasó a la Ciudad de Cádiz en donde residió un año y seis meses y luego se embarcó en el Navío Nombrado el Dragón Francés que vino a Buenos Aires (...) ⁹.

Nos es imposible saber en carácter de qué emprendió el viaje el emigrante. En las declaraciones ni el novio ni los testigos hacen alusión a empresas comerciales, a llamados de parientes desde el Río de la Plata o a la existencia de un amo que los haya incluido en su séquito de criados. Pero, si miramos hacia otras fuentes podemos ensayar alguna respuesta. Un funcionario anónimo escribió hacia mediados de la década de 1780:

A pelotones salen los Muchachos de Vizcaya, Montañas, Asturias, Castilla y más Reinos y Provincias de España, para pasar a Buenos Aires que en calidad de polizones se embarcan en los Buques de Guerra, Correos Marítimos y Embarcaciones Particulares (...) ¹⁰.

Los marineros, por su parte, “suelen desertar y ocultarse en parajes donde no puedan ser hallados, hasta que pasado algún tiempo de la salida del buque de su destino, ya se suelen dejar ver libres de reconvencción” ¹¹.

La inmigración ilegal era un fenómeno común en el Río de la Plata hacia fines del siglo XVIII. Los expedientes judiciales y administrativos nos ilustran sobre estas prácticas en las que se puede observar los intentos –con frecuencia infructuosos pero constantes– de los funcionarios reales para atrapar a los “vagos” procedentes de España y restituirlos a la península ¹².

Una funcionario anónimo también observa otra práctica bastante común, la de viajar como criado o sirviente: “... de los criados de los oficiales de la Armada es muy singular el que vuelve a España, porque ya salen con la mira de quedarse...” ¹³. Tal parece haber sido el caso de Don Benito García Hidalgo, quien se casó en San Isidro en el año 1775. En su declaración refiere:

⁹ APSI. Expedientes Matrimoniales, libro 3 A, folio 294.

¹⁰ Archivo General de Indias (AGI). Buenos Aires, 326. “Breve descripción de las Circunstancias en que se halla la Provincia de Buenos Aires e Islas Malvinas y el modo fácil de reparar la imperfección en su actualidad”.

¹¹ AGI. Buenos Aires, 326. “Breve descripción de las Circunstancias en que se halla la Provincia de Buenos Aires e Islas Malvinas y el modo fácil de reparar la imperfección en su actualidad”.

¹² Por ejemplo, Archivo General de la Nación (AGN). Sala IX, legajo 32- 3- 8, 32- 3- 9, 32- 6- 3 y 36- 6- 4 y AGI. Correos 475 A.

¹³ AGI. Buenos Aires, 326. “Breve descripción de las Circunstancias en que se halla la

Que de su patria salió soltero en Compañía de Don Joseph Conty Teniente de Voluntarios de Cataluña (...) y lo llevó a Cádiz de donde el día de Todos los Santos del año setenta y uno se embarcaron [hacia Buenos Aires] donde estuvo en la casa de Don Joseph Pablo Conty un año y que de allí *salió a buscar la vida*¹⁴.

Pensamos que la mayoría de los novios, y también los testigos, cuyas historias figuran en los expedientes matrimoniales de San Isidro habrían arribado al Río de la Plata de aquella manera. Como veremos más adelante, la condición económica y social de estos inmigrantes era bastante modesta, por lo que el “embarcarse” con destino al Río de la Plata cumpliendo alguna tarea a bordo –como marinero, cocinero o calafate– o como criado de algún personaje importante, sin regresar después a Europa, parece haber sido una práctica bastante extendida entre aquellos que no podían pagarse un pasaje ni tenían los recursos necesarios para obtener un permiso de libre tránsito hacia las Indias.

Aunque nos preguntamos por qué los expedientes no dan cuenta de este fenómeno, una parte de la respuesta ya la hemos dado: la Iglesia no estaba interesada en averiguar sobre este aspecto de la vida del inmigrante. Solamente en dos casos se explicita el carácter de inmigrante ilegal del novio y en ambos se trata de marineros que habían desertado de sus funciones. Uno por denuncia de los padres de la novia -lo que no impidió la consumación del matrimonio- y otro por un delito grave como la bigamia, ante el cual la deserción de la marina quedó definitivamente en segundo plano.

Este desinterés de la Iglesia es también reflejo del poco interés de la sociedad colonial porteña hacia estas conductas. El haber inmigrado mediante mecanismos no permitidos por la ley no era obstáculo para el reconocimiento ni ascenso social de los inmigrantes. Así, Doña María Rosa Lynch y Castelli cuando se enteró de que su mayordomo Don Juan Forte estaba preso por ser “desertor de marina” no se preocupó demasiado y se aprestó a seguir los pasos necesarios para conseguir su libertad. Más tarde, cuando supo que la causa del encarcelamiento de Forte era la de ser bígamo, le quitó todo su apoyo y enojada le mandó a decir “... que si fuera por desertor de marina estaría libre, pero que era por ser casado en España y así que no había remedio, que sufriese sus padecimientos...”¹⁵.

Provincia de Buenos Aires e Islas Malvinas y el modo fácil de reparar la imperfección en su actualidad”.

¹⁴ APSI. Expedientes Matrimoniales, libro 3 A, folio 58.

¹⁵ APSI. Expedientes Matrimoniales, libro 4B, folio 165.

YA EN AMÉRICA: LAZOS DE SOCIABILIDAD

Cuando el inmigrante llegaba a la nueva tierra comenzaba la construcción de lazos de sociabilidad que le permitirían su inserción en la sociedad de acogida. A partir de las declaraciones de los testigos en los expedientes matrimoniales podemos conocer ciertos aspectos de los lazos que mantuvieron los novios inmigrantes, en especial, con otros hombres llegados de España como ellos. En los expedientes los testigos refieren el tiempo que conocen al novio, en qué lugar lo conocieron y, a veces, describen qué relación mantienen con el mismo al momento del casamiento. Sin embargo, las declaraciones muestran solo algunas de las relaciones de los inmigrantes y estas no eran necesariamente las más importantes en la vida de cada uno de ellos. Los testigos eran presentados, en parte, por su predisposición y posibilidad de ir a declarar a la parroquia. Por otra parte, eran preferibles como testigos aquellos hombres que pudiesen atestiguar la soltería del novio desde su lugar de origen, por lo tanto, el 91,8% (o sea 102 de los testigos presentados) manifestó venir de algún lugar de España¹⁶.

Llama la atención que apenas cinco novios hayan presentado a parientes como testigos (cinco testigos), lo que indicaría la poca importancia de los lazos familiares en la conformación de cadenas migratorias¹⁷.

Sin embargo, del total de los testigos peninsulares de los que conocemos su pueblo de origen, unos 40 (53,33 %) dijeron provenir del mismo pueblo que el novio. De estos, trece manifestaron haber viajado al Río de la Plata desde sus pueblos junto con los novios, mientras que veinte declararon haber llegado antes o después que el contrayente¹⁸. Por ejemplo, Sebastián Sorueto en la declaración sobre Salvador Lecuna, realizada en 1782:

Dijo conocer al contrayente de su tierra y que es de la misma patria y barrio y que en ella lo dejó soltero y que después de haber venido el declarante a esta Buenos Aires vino el contrayente y que habiendo tratado y comunicado a un primo suyo nunca en varias conversaciones manifestó que fuese casado¹⁹.

¹⁶ La muestra es sobre un total de 111 testigos presentados en 63 matrimonios comprendidos en los libros 1A, 1B, 1c, 2A, 2B, 2C, 2D, 3A, 3B, 3C, 3D, 4A y 4B. Del resto de los matrimonios no se han preservado las declaraciones de los testigos.

¹⁷ Esta afirmación es provisoria hasta tanto tengamos más información de otras fuentes. Sobre el concepto de "cadenas migratorias", ver Mac Donald y Mac Donald (1964) y Devoto (1988 y 2002).

¹⁸ De los otros siete, uno declaró haber conocido al novio en Cádiz y de los seis restantes no tenemos información.

¹⁹ APSI. Expedientes matrimoniales, libro 3B folio 142.

Podemos imaginar a estos hombres formando parte de una misma cadena migratoria, que comenzó con la llegada de algún paisano al Río de la Plata y se reprodujo a través de las promisorias noticias que llegaban desde América. Así, son muy frecuentes en los expedientes las alusiones a cartas que arribaban desde España preguntando por la vida de los inmigrantes las que, sin duda, eran respondidas con noticias desde Buenos Aires. Asimismo, las declaraciones traslucen algunas de las formas en que se sostenían lazos en el nuevo lugar: trabajando juntos o habitando bajo un mismo techo. También se esperaba que los paisanos ya asentados ayudaran a los recién llegados ofreciéndoles una habitación o habilitándolos para el comercio. Así, el padre de Joseph de la Rosa alojaba a paisanos suyos aún cuando ya hacía más de veinte años que había dejado su patria

(...) hace el tiempo de seis años que lo conoce [al novio] con grande familiaridad en la Ciudad de Buenos Aires, por haber el contrayente parado en su casa desde que llegó a esta tierra por ser el Contrayente paisano del Padre del Declarante (...) ²⁰.

Otros veintiún testigos declararon provenir de la misma región que el novio (28% de los testigos de los cuales conocemos el pueblo de origen). De estos, doce declararon haber conocido al novio en Europa: nueve en la ciudad de Cádiz, dos en Lisboa y del restante no tenemos información. De estos doce, cuatro dijeron haber viajado a América junto con el novio. De los nueve restantes, siete afirmaron haber conocido al novio en el Río de la Plata y dos no declararon nada al respecto. Estas cifras, junto a las declaraciones, nos ilustran sobre la existencia de relaciones sustentadas por el paisanaje “extendido” ²¹. El hecho de pertenecer “a un mismo reino” era un factor importante en la creación de relaciones personales entre los inmigrantes. En varios casos, estas relaciones ya se habían construido en España, aunque fuera de la región de origen. Seguramente por el origen compartido confluyeron en un mismo trabajo o habitaron en una misma casa en Cádiz. Una vez en el Río de la Plata, el ser originario de Galicia, de las Montañas o de Andalucía ayudaba a entablar relaciones con hombres procedentes de la misma región. Por ejemplo, Don Francisco Agrela y Don Ramón Dubra manifestaron

²⁰ APSI. Expedientes matrimoniales, libro 2D, folio 138.

²¹ Creamos esta expresión para diferenciar los lazos de paisanaje entre hombres de un mismo pueblo y los establecidos entre hombres procedentes de un “mismo reino”. En las fuentes se aprecia que el término “paisano” se utilizaba para ambos casos, por lo que si solo aparece este término (sin otra aclaración) nos es imposible saber si los hombres pertenecían a un mismo pueblo, o no.

conocer al novio, Don Andrés Reboredo, simplemente “por ser del mismo reino” y, además, por esta razón Dubra “lo habilitó en una pulpería”²².

Por último, una minoría de los testigos, catorce (18,6%), declaró proceder de una región diferente a la del novio. Solo uno afirmó haber conocido al novio en Buenos Aires, otro declaró que “conoció al novio en España” y los doce restantes dijeron que conocieron al novio en Cádiz. De estos, diez afirmaron haber viajado con el novio al Río de la Plata. De los testimonios se desprende que el viaje compartido era central en la creación de amistades y que los lazos entablados en Cádiz se sostenían en el Río de la Plata, puesto que una vez que los hombres llegaban a destino continuaban juntos el proceso de inserción en la nueva sociedad. Por ejemplo, Don Manuel González declaró en 1802:

Dijo que conocía a Don José Cortes el tiempo de Diez años por haber venido junto con el de los Reinos de España a esta Buenos Aires y que hasta el presente se han mantenido juntos trabajando²³.

LA ALIANZA MATRIMONIAL

El matrimonio es una de las herramientas más importantes para cualquier inmigrante que busca conseguir la integración a la sociedad de acogida. La alianza matrimonial permite al inmigrante extender y afianzar sus relaciones, al incorporarse a las redes sociales de las que forma parte la familia de su esposa. Si el inmigrante ha logrado establecer una alianza ventajosa, las relaciones de su familia política le facilitarán el ascenso social o el éxito económico. Pero el inmigrante debe ser un candidato “apetecible” para la familia con la que formará alianza. Para el caso de los inmigrantes peninsulares, el hecho de provenir de España les otorgaba ciertas ventajas frente a los pretendientes nativos. En la sociedad colonial, la pertenencia al grupo étnico superior y la certeza de la limpieza de sangre -asequible solo para aquellos que provenían de España- eran una fuente de prestigio social. Se consideraba que el hecho de ser peninsular -aunque no se tuviera una alta posición económica- otorgaba mayores ventajas al momento de relacionarse con los sectores poderosos de la sociedad. Sin embargo, la condición de peninsular, en sí misma, no era suficiente para convertirse en un buen candidato, en especial si el inmigrante pretendía a una esposa proveniente de sectores medios o altos de la sociedad porteña. Para ser aceptado en una familia el

²² APSI. Expedientes matrimoniales, libro 4 A, folio 240.

²³ APSI. Expedientes matrimoniales, libro 4 A, folio 165.

inmigrante debía demostrar cierto bienestar material, que le permitiera sostener a su futura mujer, honradez y, en lo posible, capacidad de trabajo para reproducir y/o ampliar el patrimonio familiar. Esto último se podía lograr mediante la recomendación de paisanos que aseverasen conocerlo desde su patria, pero también -y creemos debió haber sido el mecanismo más frecuente- exhibiendo una buena conducta en el Río de la Plata por varios años.

La elección del cónyuge apropiado

La ocupación y los recursos económicos

Los inmigrantes españoles que contrajeron matrimonio en San Isidro durante el período que acá estudiamos esperaron un promedio de siete a tres años entre su llegada y el momento de contraer matrimonio²⁴. El 73,4 % había arribado al Río de la Plata cuando tenía entre quince y veinticuatro años. Si bien la juventud debe haber sido una causa para esperar, en especial para los menores de veinte años, esta no debe haber sido el motivo principal, dado que este promedio de espera se sostiene inclusive para aquellos que tenían más de veinticinco años al momento de la llegada. Probablemente, en los años transcurridos el inmigrante procuró establecerse y forjar cierto bienestar económico. Este tiempo de espera para el matrimonio puede deberse, también, al deseo inicial del inmigrante de “hacer fortuna” en poco tiempo y regresar a su patria:

Embelesados así los que llegan de Europa, que por lo general son muchachos, o mozos a quienes el deseo de hacer fortuna saca de sus casas, lo menos que piensan es en casarse porque viven con la esperanza de imitar a N. que fue a España y hizo casas y compró tierras (...) ²⁵.

Así, solo después de algunos años de intentos frustrados en pos de un rápido enriquecimiento, el inmigrante decidía establecerse y buscar una esposa.

Las declaraciones de los novios y testigos no suelen decir nada sobre las ocupaciones o la situación económica de los novios, aunque varios testimo-

²⁴ El año de llegada solo se consigna en 41 de los 86 casos, por lo que este número se basa en el estudio del 36% de los casos.

²⁵ AGI. Buenos Aires, 326. “Breve descripción de las Circunstancias en que se halla la Provincia de Buenos Aires e Islas Malvinas y el modo fácil de reparar la imperfección en su actualidad”.

nios señalan lacónicamente que el novio llegó a Buenos Aires “en donde se ha mantenido soltero buscando la vida”²⁶.

Podemos darle a esta frase un primer y casi obvio significado: “buscar la vida” alude a la búsqueda de la subsistencia, de oportunidades laborales y de posibilidades de forjar un próspero lugar en la sociedad. En tal sentido, esta expresión da cuenta de la intensa movilidad geográfica de los inmigrantes durante, al menos, los primeros años de vida en el Río de la Plata. Tal como puede observarse -en algunos testimonios de los expedientes matrimoniales que brindan detalles sobre las ocupaciones del inmigrante hasta el momento del casamiento, en relatos extraídos de juicios criminales e impresiones de funcionarios coloniales- era muy frecuente el traslado de una provincia a otra, de un pueblo a otro o entre ambas bandas del río buscando trabajo o ejerciendo el comercio. Así, el funcionario anónimo que citamos más arriba señalaba que los muchachos llegados de España

“cuando tarda en llegar el cumplimiento de la oferta [de habilitarlos en el comercio] y en esta inacción viendo remoto su mejor estado desaparecen de la Casa [de sus parientes o conocidos] y se van a otra parte, en que les parece se labrarán mejor fortuna”²⁷.

En los expedientes matrimoniales no son comunes las menciones a viajes o traslados, puesto que el novio tiene interés en demostrar que había tenido pocas posibilidades de contraer matrimonio en otra parroquia; sin embargo, a veces se encuentran indicios de movilidad geográfica en alusiones sobre: “el trato de mercancías” a Paraguay, Córdoba o Mendoza, los “tráficos con la otra Banda”, el “ejercicio de la navegación” o referencias que aluden a idas y vueltas entre España y Buenos Aires²⁸.

Con respecto a las ocupaciones pasadas y presentes de los novios, otra vez, los expedientes no refieren demasiado. Solo sabemos de la ocupación de diez hombres al momento de su casamiento: dos dependientes de pulpe-

²⁶ También se utilizaba el término “se ha mantenido trabajando”, que es poco específico. Ver APSI. Expedientes Matrimoniales, libro 3B folio 66 y 91; libro 3 A folio 58; libro 4 A folio 52.

²⁷ Archivo General de Indias, Buenos Aires, 326. “Breve descripción de las Circunstancias en que se halla la Provincia de Buenos Aires e Islas Malvinas y el modo fácil de reparar la imperfección en su actualidad”.

²⁸ APSI. Expedientes matrimoniales, libro 1A folio 43; libro 1B folio 145, folio 159; libro 2D folio 183, folio 245; libro 3B folio 91, folio 142. Por otro lado, relatos en los que se da cuenta de la movilidad geográfica de los inmigrantes son muy frecuentes en los testimonios judiciales.

ría, un pulpero, un calafate, un criado, un jornalero, un mayordomo, un marinero y dos “arparzeros”²⁹. Sin embargo, dudamos que estos hombres -de los que solo sabemos “que han estado buscando la vida”- hayan tenido una sola ocupación desde su llegada. Más bien, pensamos que los ejemplos del navarro Martín Sagastame que de “trajinar con mercancías” pasó a ser “arparzero”³⁰ o el del catalán Miguel Vilare que de estar en Buenos Aires “buscando la vida” pasó luego a trabajar a la “Estancia del Rey”, y unos años más tarde fue jornalero en una quinta en San Isidro, deben haber sido historias comunes³¹. Es más, si nos guiamos por otras fuentes, se observa que el cambio constante de ocupación en busca de mejores oportunidades formaba parte de la vida diaria del inmigrante. El caso del gallego Fernando Olivera, quien contrajo matrimonio en San Isidro con Doña Nicolasa de Omar, es muy ilustrativo. En 1779 declaró en un proceso judicial que “no tiene oficio alguno, sino que únicamente se ejercita en cualquiera trabajo que más prontamente halla y puede acomodarse, como es de marinero o quintero...”. Según se desprende del proceso Olivera en un lapso no mayor a cinco años fue: marinero en Malvinas y en las lanchas del río, “trajinó con algunas mercancías” entre Buenos Aires y Montevideo, peón en una quinta y también trabajó en una Pulpería³².

Pensamos, entonces, que detrás de las expresiones “buscar la vida” o “se ha mantenido trabajando” se esconde un variado número de experiencias laborales, aunque es posible que esta movilidad ocupacional fuese, para la gran mayoría de los casos, horizontal y no vertical³³.

Los oficios reseñados por los contrayentes parecen indicar una situación económica modesta. En dos ocasiones la pobreza de los contrayentes es destacada al cura a fin de que este los exima de la proclama de conciliares durante tres domingos, tal como era costumbre³⁴ ¿Pero qué sabemos de la situación social y económica de las novias?

²⁹ Posiblemente este término signifique “aparzero”.

³⁰ APSI. Expedientes Matrimoniales, libro 3B, folio 142. Luego de contraer matrimonio en el año de 1782 tuvo como ocupación la de “carpintero de ribera”, Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires, Cuerpo 13,1 3 4.

³¹ APSI. Expedientes Matrimoniales, libro 3B, folio 91.

³² Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires (APBA), Cuerpo 13, 7 1 84 15

³³ Posiblemente, la movilidad geográfica y ocupacional no era exclusiva de los inmigrantes peninsulares, sino que las características del mercado laboral porteño hacían que el cambio de ocupación, y de lugar de residencia, fuese común también en la totalidad de los grupos populares porteños. Esta intensa movilidad entre las clases populares coloniales también ha sido observada para otras zonas de Latinoamérica, ver Haslip-Viera (1993).

³⁴ Una, el dependiente de pulpería Andrés Reboredo suplica al cura se le exima de este

Los expedientes matrimoniales consignan el nombre, el origen, la edad de la consorte y el nombre y lugar de residencia de los padres. Si cruzamos estos datos con el censo de “El pago de la costa” de 1738, la “Lista de las Chacras del Pago de la Costa” de 1813 y el censo del Partido de San Isidro de 1815³⁵ podemos establecer algunas características del origen social de las familias de las novias. En el censo de 1738 encontramos que de siete padres de futuras consortes cinco manifiestan tener “casa de tejas” y “esclavos”. De los dos restantes, uno tiene “su chacra, 1 carreta, bueyes y su casa de tejas” y otro “un esclavo, 1 carreta con su apero, no tiene casa”. Indudablemente, la posesión de esclavos y una casa de tejas nos está indicando que se trata de sujetos con cierto bienestar económico -únicamente tienen esclavos el 25% de los censados y “casa de tejas” el 35%-. En la lista de propietarios de 1813, encontramos cuatro suegros de inmigrantes y en el censo de 1815 otros tres. En este último, los tres suegros son labradores pero dos de ellos “acomodados”, puesto que poseen seis esclavos cada uno³⁶.

Estos datos nos indican una cierta movilidad social ascendente para algunos de los novios peninsulares. Empero, no conocemos nada de las familias políticas de la mayoría de los novios inmigrantes y, por lo tanto, no sabemos si el matrimonio constituyó para ellos un vehículo de ascenso social. Veamos, entonces, otro indicador de la situación social de los novios y sus consortes, el uso del “Don” o “Doña”.

trámite “por los gastos que ocasiona” (APSI. Expedientes Matrimoniales, libro 4 A, folio 246). Otra, José Pereira que quiere contraer matrimonio con Doña María Pérez pero ambos son “pobres” y ella, además, “está cargada de familia” por lo que solicitan que se los case a la brevedad (libro 3C, folio 103).

³⁵ “Padrón del Pago de la Costa 1738” publicado en *Documentos para la Historia Argentina- Padrones de la Ciudad y Campaña de Buenos Aires (1726-1810)*, Tomo X, Buenos Aires, 1955. Este padrón es una “Lista de Revista” castrense que consigna el nombre del jefe de familia y su propiedad y arcos correspondientes. “La lista de las chacras del Pago de la Costa” es una trascripción del plano efectuado por Pedro Andrés García en 1813, publicada por el Instituto Argentino de Ciencias Genealógicas (2001). En “El censo del Partido de San Isidro de 1815” se consigna el nombre, apellido, patria, estado civil, edad, calidad étnica y ocupación. Está publicado también por el Instituto Argentino de Ciencias Genealógicas (2001).

³⁶ El caso de uno de ellos, Don Agustín Romero, es analizado por Juan Carlos Garavaglia (1993) en un trabajo dedicado a los labradores de San Isidro. A partir del análisis de la sucesión de dicho personaje, el autor concluye que este individuo era del grupo de labradores de mejor posición económica, con un capital (excluyendo a los esclavos, herramientas y animales) de 9573 pesos hacia 1819. Otro caso analizado por Garavaglia es el de Don José Luis Cabral, que tiene dos hijas casadas con peninsulares. En 1799 sus bienes ascienden a 10472 pesos.

Sobre el uso del "Don"

La utilización del Don durante la colonia era, sin duda, un signo de prestigio social. En el Río de la Plata, como en el resto de América Española, todos los que pertenecían a la elite eran identificados como "Don" o "Doña". Inversamente, aquellos que pertenecían a las castas jamás lo portaban. Pero la constatación de esta diferencia no basta para comprender acabadamente los criterios utilizados para el otorgamiento de dicho distintivo, en especial, al interior de grupos sociales que no pertenecían a la elite, pero tampoco a las castas. En estos grupos, compuestos de individuos reconocidos como españoles pero sin los recursos sociales ni económicos suficientes como para ser incluidos dentro de los sectores dominantes, el uso del Don o Doña varía entre los distintos individuos. No es sencillo determinar los criterios que regulaban su uso, puesto que no existían definiciones legales claras al respecto, y tampoco el acceso a ese privilegio era resultado de algún proceso administrativo o judicial.

Eran la costumbre y la "opinión común" las que determinaban su uso. Un oidor de la Audiencia de Santo Domingo, con motivo de la propuesta de regular el uso del "Don" en América, escribió al Consejo de Indias en 1779:

La costumbre es la que debe servir de regla para su decisión, y que así hay notable variedad, no solo de Reino a Reino, sino entre las provincias de una misma denominación³⁷.

El uso del apelativo "Don" o "Doña" era fuertemente situacional y, por lo tanto, variaba sustancialmente tanto en el espacio como a lo largo del tiempo. Las diferencias en los criterios para su uso en las distintas regiones que componían el Imperio Español obedecían a las características de cada sociedad, y a la visión que los distintos grupos que la componían tenían de la misma. El acceso a dicho privilegio expresaba la posición de cada persona en la sociedad y su reconocimiento por los demás miembros del grupo. Este reconocimiento estaba influenciado por múltiples factores, tales como el oficio ejercido, la capacidad económica, el origen geográfico, la reputación y las relaciones personales de cada individuo.

Durante los últimos 70 años de la colonia, la gran mayoría de los novios- inmigrantes que contrajeron matrimonio en San Isidro y sus consortes pertenecían al grupo de españoles que no eran de la elite porteña. Por lo tanto, no todas las novias, ni sus padres, ni tampoco todos los novios acce-

³⁷ AGI. Audiencia de Santo Domingo, "Consulta de la cámara de las Indias sobre un proyecto de extender la gracia y el título del uso del Don". Publicado en Konetzke, R. (1953).

dían -al menos en los expedientes- al privilegio de ser denominados “Don” o “Doña”. No sabemos cuáles eran los criterios de clasificación en cada caso. Si comparamos, por ejemplo, el censo de 1738 con los expedientes matrimoniales veremos que en aquél de los siete hombres, que más tarde serán suegros de peninsulares, solo dos llevan el distintivo de “Don”; aunque como vimos esta diferencia no se debe a una distinta posición económica. Empero, al momento del matrimonio de sus hijas serán seis los que lo portarán. Posiblemente, la causa de este progreso social se deba al paso del tiempo, dado que las bodas de las hijas de los cuatro hombres que accedieron a ese privilegio se realizaron entre veinte y treinta años más tarde. Por el contrario, la boda de la hija del único suegro que no pudo acceder al distintivo del “Don” se realizó apenas cuatro años después del censo. En estos casos, el tiempo transcurrido pudo haber permitido a estos hombres ascender socialmente o, tal vez, la mayor edad era un factor que influía en el respeto social de las personas. Pero atendiendo a la posibilidad de que ser reconocido como “Don” dependía de cómo la sociedad consideraba y clasificaba a los distintos individuos que la componían, este cambio de categoría podría ser el resultado de transformaciones en la visión que la sociedad tenía de algunos de sus miembros. En este último sentido podemos interpretar la variación en el porcentaje de matrimonios entre blancos, consumados en la Parroquia de San Isidro, en los que ambos novios llevaban el distintivo de “Don” y “Doña” a partir de 1808. Desde 1731 hasta aproximadamente 1807, el porcentaje de matrimonios entre novios “dones” sobre la totalidad de matrimonios entre blancos varió de un 13% a un 32%. En cambio entre 1808 y 1816 este porcentaje se elevó al 72% de los matrimonios.

Pero, la clasificación de las personas en torno a este distintivo podía variar incluso en el mismo lugar y tiempo. Así parecen demostrarlo los extraños casos en los que el novio o la novia son identificados como “don” o “doña” por testigos del expediente, pero no así por el cura³⁸. La posibilidad de ser reconocido como “Don” o “Doña” podía variar en función de quién era el que juzgaba. Aparentemente, en algunos casos, este distintivo era otorgado por pares o personas de condición social inferior, no así por quienes estaban por encima en la escala social.

Considerando lo expuesto hasta el momento, no podemos establecer los motivos por los cuales algunos novios peninsulares eran identificados como “Don” y otros no. No encontramos ninguna correlación positiva entre la utilización del “Don” y la edad, la ocupación o la capacidad de escribir. Por lo que, evidentemente, el reconocimiento social se formaba a partir de otras premisas que no son observables en la lectura de los expedientes.

³⁸ APSI. Expedientes matrimoniales, libros 1B, 2 A y 2 B.

Aunque no podamos definir con claridad los criterios sociales para el uso de este distintivo podemos afirmar que los inmigrantes peninsulares tenían más chance de obtenerlo que los españoles americanos, de similar situación socioeconómica.

En los expedientes matrimoniales el 53,7% de los novios peninsulares eran reconocidos como “Dones”, mientras que apenas 29,7% de los españoles americanos lo poseía. Además, el 76,5% de los peninsulares se casó con mujeres “doñas”, pero solo el 47,3% de los españoles americanos pudo hacer lo mismo. De los peninsulares que no llevaban el “Don” al momento del matrimonio, el 71,8% se casó con una mujer que era “doña”, mientras que el porcentaje de americanos “no don” que contrajeron matrimonio con mujeres “doñas” solo asciende a un 12,4%³⁹. Estas cifras nos demuestran que los inmigrantes peninsulares solían ser mejor reputados que sus pares americanos: más de la mitad eran considerados “dones”, la gran mayoría se casó con mujeres “doñas” y aún muchos de los que no llevaban el distintivo de “don” pudieron contraer matrimonio con mujeres de reputación social positiva.

Al respecto, el funcionario autor de la “Breve descripción...” escribía:

[En el Río de la Plata] (...) el agasajo y trato libertino... embelese a cuantos Europeos aportan a su situación, *pues lo primero con que se encuentra Juan o Francisco es con la añadidura de un Don*, que el no está acostumbrado a ver, sino en los Señores (...)⁴⁰.

Posiblemente, la mayoría de los novios peninsulares “dones” no eran reconocidos como tales en su tierra de origen y, por lo tanto, debieron vivir este cambio como una clara señal de ascenso social.

Si bien a partir de los expedientes matrimoniales no es posible reconstruir los motivos de la elección de los cónyuges, las cifras obtenidas nos inducen a considerar que los españoles europeos eran seguramente más queridos para una alianza matrimonial que los españoles americanos. Las

³⁹ Estos porcentajes están realizados sobre un total de 447 matrimonios entre blancos asentados en los Expedientes Matrimoniales de la Parroquia de San Isidro entre 1731 y 1808. De este total, contabilizamos a 363 novios americanos, 84 peninsulares y a 447 novias americanas. La muestra no incluye 6 matrimonios de portugueses con mujeres americanas. De los 84 peninsulares, solo 1 contrajo matrimonio con una mujer no blanca y lo hizo con una parda.

⁴⁰ AGI. Buenos Aires, 326. “Breve descripción de las Circunstancias en que se halla la Provincia de Buenos Aires e Islas Malvinas y el modo fácil de reparar la imperfección en su actualidad”.

opiniones de los funcionarios anónimos sobre este tema son coincidentes con nuestra conclusión:

A cualquiera Chacara que llegue [el español europeo] le obsequian con cariño, franqueándole con liberalidad cuanto tienen en sus Casas (...) dándose el chacarero por dichoso de tenerlo en su compañía, y con particularidad las mujeres que generalmente les tienen singular afición: es tanto lo que abunda de este sexo, que estaba para decir que a cada hombre le tocará a lo menos una docena (...)⁴¹.

Ninguna investigación sobre la demografía del período demuestra semejante desproporción entre los sexos. Sin embargo, más allá de lo exagerado de la cifra, acrecentada sin duda en función de la argumentación que sostiene el escrito, cuyo objetivo es demostrar la necesidad de obligar a los españoles europeos solteros a casarse para ayudar al orden social y a poblar el territorio; la observación que contiene no deja de ser interesante pues nos muestra la especial deferencia con que eran considerados los peninsulares. Y, tal vez, en la relación doce a uno el autor no se refiere a cifras absolutas, sino a la gran cantidad de candidatas dispuestas a contraer matrimonio con la que cualquier europeo podía contar.

Nos preguntamos, por último, por qué en el Río de la Plata los peninsulares, aunque proviniesen de modestos orígenes, podían acceder a este reconocimiento social ya que de no haber inmigrado a América jamás lo hubieran obtenido. Una primera respuesta proviene de las características de la sociedad colonial. Como señalamos al comienzo de este apartado, esta era fuertemente jerárquica y clasificaba a los individuos tanto en función de su pertenencia a determinado grupo étnico como a su posición de clase. Por supuesto, para pertenecer a los grupos sociales dominantes se debía cumplir con dos requisitos: ser español (blanco) y económicamente poderoso⁴². El ser español europeo alejaba al individuo de cualquier sospecha de mestizaje y esto le otorgaba ventajas a la hora de elegir consorte. Un peninsular aseguraba a las familias *decentes* una descendencia fuera de toda sospecha de mestizaje y, además, permitía a las mujeres de modesta condición que no podían asegurar un pasado limpio de mezclas raciales avanzar en el *blanqueamiento* de su persona y sus hijos. Pensamos que el prestigio de los españoles europeos se debía, sobre todo, a que su condición de hombre prove-

⁴¹ AGI. Buenos Aires, 326. "Breve descripción de las Circunstancias en que se halla la Provincia de Buenos Aires e Islas Malvinas y el modo fácil de reparar la imperfección en su actualidad".

⁴² Para una síntesis explicativa de las características de la estratificación social durante la colonia en Hispanoamérica, ver a Lockhart (1990).

niente de España le permitía establecer relaciones, en especial a través de vínculos de paisanaje, con los sectores políticos y económicamente poderosos de Buenos Aires, lo que potenciaba sus posibilidades de ascenso social. Así podemos creerle a María Susana Cremer cuando en 1783 declaró ante un tribunal que se había casado con el peninsular Antonio Herrera, quien resultó ser mal marido por su vagancia y poca afición al trabajo, porque él le había hecho creer que “era pariente de las personas más condecoradas de este gobierno”⁴³. Del oficio judicial se desprende que, evidentemente, Herrera no tenía ninguna relación con hombres de la elite de Buenos Aires; sin embargo, ella pensó que era verdad al momento de elegirlo como un cónyuge aceptable.

El matrimonio y las relaciones de paisanaje

Según hemos visto, a través de las declaraciones de los testigos, los inmigrantes tendían, preferentemente, a entablar relaciones con otros hombres originarios de su mismo pueblo y/o región. Nos preguntamos, si estas relaciones conllevaban también la creación de lazos familiares a través del matrimonio. Con este objetivo, buscamos en los expedientes casos de hermanas que se hubiesen casado con inmigrantes peninsulares -concuñados- y determinamos si estos pertenecían a un mismo pueblo o región; además, buscamos casos de padres peninsulares que casaron a sus hijas con inmigrantes y observamos cuál era el origen de esos padres y sus yernos.

Contrariamente a nuestras expectativas, solo en una minoría de los casos -consignados en la Parroquia de San Isidro- pudimos notar este fenómeno. Encontramos ocho familias en las cuales las hermanas se habían casado con inmigrantes peninsulares -dieciséis matrimonios-. De estas ocho familias, dos tenían concuñados pertenecientes a un mismo pueblo, en dos los concuñados eran originarios de una misma región y en las cuatro familias restantes los concuñados eran oriundos de distintas regiones de España.

Apenas dos padres peninsulares casaron a sus hijas con españoles europeos. Un padre tenía dos yernos procedentes de su misma región de origen y el otro tenía un yerno de una región diferente a la suya.

Por último, encontramos a dos mujeres casadas con españoles europeos que al enviudar se casaron nuevamente con peninsulares; una con un hombre del mismo pueblo que su primer marido y la otra con un hombre de una región diferente.

Lamentablemente, en los expedientes las declaraciones de los novios y testigos no nos dicen demasiado al respecto. La información que proveen trata de los casos de los concuñados oriundos de un mismo pueblo y se refiere a la relación que tenían entre ellos, puesto que cada uno atestigua en el casamiento

⁴³ AGN. Sala IX, legajo 32-3-2.

de su concuñado. Como es de esperar, en las declaraciones manifiestan conocerse ya desde España aunque no viajaron juntos al Río de la Plata.

El porcentaje de novios peninsulares que establecieron alianzas familiares con otros peninsulares -veintitrés matrimonios sobre ochenta y seis- nos induciría a concluir que la utilización del vínculo matrimonial como mecanismo de reproducción de una identidad sociocultural, no revestía demasiada importancia entre los inmigrantes. Sin embargo, consideramos que esta afirmación es poco consistente. Primero, es necesaria la ampliación de la muestra mediante el estudio de matrimonios en otras parroquias. La elección de la Parroquia para el casamiento dependía del lugar de residencia de uno de los cónyuges. Es muy posible, entonces, que las hermanas o las hijas de los peninsulares hayan contraído matrimonio en Parroquias diferentes a la de sus padres y/o hermanas, por lo que, al estudiar una sola parroquia la práctica de establecer lazos familiares entre inmigrantes se vea desdibujada. Además, las frecuentes migraciones durante la colonia probablemente contribuyen a ocultar las relaciones entre suegros y yernos, dado que gran parte de las parejas que se casaban en una Parroquia se mudaban y sus hijas contraían matrimonio en otra Iglesia⁴⁴. Seguramente, es por esta razón que hacia 1815 apenas cinco peninsulares casados en la Parroquia de San Isidro vivían en el Partido de San Isidro⁴⁵.

Segundo, a falta de información cualitativa cualquier interpretación sobre estas cifras es necesariamente precaria. Dado que las cifras, en sí mismas, no nos indican nada sobre la importancia y el significado que los sujetos le otorgaban a la consumación de este tipo de alianzas, solo, cruzando los testimonios de hombres y mujeres de la época nos será posible arribar a conclusiones más seguras al respecto⁴⁶.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En este trabajo hemos procurado analizar tres aspectos de la inmigra-

⁴⁴ En relación con las migraciones y las características demográficas del partido de San Isidro a principios del siglo XIX, las mujeres nativas emigraban a partir de los veinte años, en especial a la ciudad de Buenos Aires, muy posiblemente al casarse. A partir de esa edad el escalón de la pirámide poblacional se reduce prácticamente a la mitad del escalón inmediato inferior (García Belsunce 1976: 184).

⁴⁵ “Censo del Partido de San Isidro de 1815”. Esta cifra es significativamente baja si consideramos, por ejemplo, que entre 1790 y 1814 treinta y dos peninsulares contrajeron matrimonio en dicha Parroquia.

⁴⁶ Existe un interesante trabajo que analiza la endogamia intergeneracional entre los gallegos en Buenos Aires a fines de la época colonial. Sin embargo, la autora realiza únicamente un análisis cuantitativo del fenómeno (De Cristóforis 2002).

ción de los peninsulares al Río de la Plata durante los últimos años coloniales centrándonos en el análisis de un tipo de fuente particularmente rica: los expedientes matrimoniales de la Parroquia de San Isidro. Primero, hemos visto cómo los hombres realizaban el viaje y cómo las migraciones al Nuevo Mundo podían constituir, en muchos casos, una continuación de los movimientos migratorios internos de la península. Segundo, analizamos algunos aspectos de las relaciones que los inmigrantes mantenían entre sí, en las cuales los lazos de paisanaje y los vínculos establecidos en España tenían central importancia. Tercero, establecimos algunos rasgos de la situación social y económica de los inmigrantes y sus esposas.

Aunque los expedientes matrimoniales presentan algunos límites al investigador, en especial en lo referente a la carencia de indicadores socio económicos, tales como las ocupaciones o las propiedades de los novios y sus familias, constituyen una fuente importantísima para el historiador interesado en los movimientos migratorios, puesto que el investigador tiene la posibilidad de leer testimonios de los inmigrantes en los que ellos se refieren a sus propias experiencias migratorias. Lamentablemente, en lo relativo a los expedientes matrimoniales de la ciudad de Buenos Aires y sus alrededores solo sobreviven los de San Isidro, lo que hace que su importancia sea aún mayor, por su carácter singular

Fecha de recepción: diciembre 2003.

Fecha de aceptación: abril 2004.

Tabla 1
Procedencia de los testigos en relación con el origen del novio

<i>Procedencia</i>	<i>Cantidad de Hombres</i>	<i>Porcentaje</i>
De la misma región	21	18.91%
Del mismo pueblo	40	36.04%
De otra región	14	12.62%
De España (*)	27	24.33%
De Bs.As.	8	7.2%
Sin Datos	1	0.9%
Total	111 (a)	100%

(*) Proceden de España pero no se especifica pueblo o región de origen

(a) La muestra revela información de 63 matrimonios de peninsulares realizados entre los años 1740 y 1816 de los que se han conservado las declaraciones de los testigos.

Tabla 2
Edad de llegada de los inmigrantes al Río de la Plata

<i>Edad</i>	<i>Cantidad de Hombres</i>	<i>Porcentaje</i>
15-19	13	31.7%
20-24	17	41.46%
25-29	6	14.63%
30-34	4	9.75%
35 o más	1	2.43%
Total	41(a)	100%

(a) La muestra fue construida sobre 41 expedientes en los que consta la edad del novio a la llegada al Río de la Plata.

Tabla 3
Edad de los inmigrantes al momento de contraer matrimonio

<i>Edad</i>	<i>Cantidad de Hombres</i>	<i>Porcentaje</i>
Menos de 30	21	42%
30-39	24	48%
Más de 40	5	10%
Total	50 (a)	100%

(a) Número de casos en los que se pudo establecer la edad del novio al momento de su casamiento.

Tabla 4
Años transcurridos entre la llegada al Río de la Plata y el momento del matrimonio

<i>Años transcurridos</i>	<i>Cantidad</i>	<i>Porcentaje</i>
0-5	16	39.0%
6-10	17	41,5%
11-15	6	14,7%
16-20	1	2,4%
Más de 20	1	2,4%
Total	41 (a)	100%

(a) Muestra construida sobre 41 expedientes en los que consta la edad del novio a la llegada al Río de la Plata.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alvarez Gila, Oscar y Nora Siegrist de Gentile
1998. *De la Ría del Nervión a Río de la Plata*. Portugalete, Ayuntamiento de Portugalete.
- Brading, David
1975. *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*. México, FCE.
- De Cristóforis, Nadia
2002. La conformación de una temprana identidad post-migratoria: gallegos en Buenos Aires en el Buenos Aires tardo colonial. Ponencia en las *III Jornadas de Historia Moderna y Contemporánea*. Rosario, Universidad Nacional del Litoral.
- Devoto, Fernando
1988. Las cadenas migratorias italianas. Algunas reflexiones a la luz del caso Argentino. *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 8: 103-122. Buenos Aires, Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos.
2002. *Historia de la Migración en la Argentina*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Garavaglia, Juan Carlos
1993. Los labradores de San Isidro (Siglos XVIII y XIX). *Desarrollo Económico* 32: 513-541. Buenos Aires.
- García Belsunce, Carlos
1976. *Buenos Aires: su gente: 1800- 1830*. Buenos Aires.
- García Belsunce, Carlos y Susana Frías
1996. *De Navarra a Buenos Aires: 1580 1810*. Buenos Aires, Instituto Americano de Estudios Vascos.
- Haslip-Viera, Gabriel
1993. La clase baja. En Hoberman, L. y S. Socolow (comps.); *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*. Buenos Aires, FCE.
- Instituto Argentino de Ciencias Genealógicas
2001. *Documentos eclesiásticos y civiles de San Isidro. Siglos XVIII y XIX*. Buenos Aires.

Johnson, Lyman

1974. The artisans of Buenos Aires during the Viceroyalty. Tesis inédita, Universidad de Connecticut.

Kicza, John E.

1986. *Empresarios coloniales. Familias y negocios en la ciudad de México durante los Borbones*. México, FCE.

1995. The social and Political Position of Spanish Immigrants in Bourbon América and the Origins of the Independence Movements. *Colonial Latin American Studies Review* 4 (1): 105-127. Albuquerque.

Konetzke, Richard

1953. *Colección de documentos de la formación social hispanoamericana*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Lemus, Encarnación y Rosario Márquez Macías

1992. Los Precedentes. *Historia General de la Emigración Española a América*. Madrid, Historia 16.

Lockhart, James

1990. Organización y cambio social en la América española colonial. En Bethell, Leslie; *Historia de América Latina*. Volumen 4. Barcelona, Crítica.

Lozier Alamazán, Bernardo

1987. *Reseña Histórica del Partido de San Isidro*. San Isidro, Municipalidad de San Isidro.

Mac Donald, J. y L. Mac Donald

1964. Chain Migration, Ethnic Neighbourhood Formation and Social Networks. *Miliband Memorial Found Quaterly* 42: 82-96.

Macías Fernández, Antonio

1991 La emigración española a América (1500-1914). En Eiras Roel, A. (coord.); *La emigración española y portuguesa a América*. Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil Aubert.

Mayo, Carlos

2000. *Pulperos y Pulperías de Buenos Aires (1740- 1830)*. Buenos Aires, Biblos.

Martínez Shaw, Carlos

1993. *La emigración Española a las Indias*. Colección "Cruzar el charco". Sevilla, Archivos Indianos.

Pérez, Mariana

2001. Los soldados inmigrantes: el ejército como vía migratoria de los peninsulares pobres al Río de la Plata durante el período tardo colonial. *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 49: 555-583. Buenos Aires, Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos.

Rípodaz Ardanaz, Daisy

1977. *El Matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*. Buenos Aires, Fundación para la Educación la Ciencia y la Cultura.

Siegrist de Gentile, Nora

1996. Familias de origen vasco-navarras santanderinas en Buenos Aires y sus enlaces con el litoral desde fines del SXVIII hasta mediados del XIX. Congreso Nacional y Regional de Historia Argentina. Rosario, Universidad Nacional del Litoral.

Socolow, Susan

1987. *The Bureaucrats of Buenos Aires, 1769-1810: amor al Real Servicio*. Durham, Duke University Press.

1991. *Los comerciantes del Buenos Aires virreinal: familia y comercio*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.

IN MEMORIAM.
MARÍA ELENA CASSIET, BIBLIOTECARIA SIN PAR

Palabras de gratitud, aprecio y estimación sincera se agolpan en la mente de quienes conocimos a esta espléndida mujer: María Elena Sosa de Cassiet, bibliotecaria y amiga dilecta de la John Carter Brown Library, de Providence, Rhode Island, quien falleció el domingo 18 de enero de 2004. Ella se desempeñó por cerca de cuarenta años como referencista y catalogadora de libros en la JCB Library, una institución de sólido prestigio (cobijada por Brown University) que reúne la más grande colección de impresos pertenecientes a Hispanoamérica colonial en el mundo entero.

Nacida en Buenos Aires, Argentina, de ilustre prosapia criolla, María Elena fue hija de Rafael Sosa y María Floclo de Sosa. Estuvo casada con el doctor Alfredo C. Cassiet, un distinguido médico, con quien abandonó su país en 1952 durante los tiempos más agitados del gobierno de Perón. Juntos vivieron en las ciudades de Nueva York y Boston antes de radicarse, definitivamente, en el estado de Rhode Island, a partir de 1958.

La señora Cassiet había realizado estudios de arte escénico en Buenos Aires. Al establecerse en Norteamérica, optó por seguir su formación en la University of Rhode Island, de Kingston, donde al cabo de cuatro años se graduó como bachiller en humanidades y luego continuó su capacitación hasta obtener el título de Maestra en Bibliotecología (Master in Library Science) por el Simmons College, de Boston. María Elena fue elegida miembro de Phi Beta Kappa, una afamada y antigua corporación estadounidense, gracias a sus méritos académicos cuando estudiaba en la University of Rhode Island. Con justa razón, nuestra amiga estaba muy orgullosa de ello.

A pesar de sus frecuentes achaques de salud, María Elena Cassiet sirvió como bibliotecaria en la John Carter Brown Library desde 1963 hasta su sentida jubilación -por razones de enfermedad- en el año 2002. Por tratarse de una mujer sin hijos se puede decir que trasladó muchos de sus sentimientos maternos, protectores y afectivos hacia los investigadores de diversa procedencia que pasaban por este gran centro bibliográfico. Con singular desprendimiento María Elena y Alfredo C. Cassiet instituyeron desde 1984, poco más o menos, un fondo especial de ayudas de viaje para permitir que estudiosos de la América española vinieran a realizar estadías de investigación en Rhode Island. Años más tarde esa ayuda creció y se transformó en uno de los programas regulares de becas que ofrece la JCB Library.

A nuestra buena amiga, esa bibliotecaria generosa y sin par, le tocó su-

frir una larga y penosa enfermedad terminal. Quedó recluida por varios meses en cama con una dolencia progresiva en los pulmones, que le obligaba a valerse de respiración artificial las 24 horas del día. Aún en los momentos postreros, luchando contra la muerte en su discreta y confortable residencia de Warwick, Rhode Island, la señora Cassiet demostró gran vitalidad y conservó su mente lúcida.

Por esas amargas jugadas del destino llegué a Providence con una invitación del director de la JCB Library, Norman Fiering, solo un día después que María Elena falleciera en el crudo invierno de este año (2004). Un servicio fúnebre de cuerpo presente se realizó el jueves 22 de enero en la iglesia del Sagrado Corazón de West Warwick, Rhode Island, ocasión en la cual ella fue acompañada por su esposo, sus amigos más cercanos y los que habían sido sus compañeros de trabajo. La inhumación de sus restos tuvo lugar en el cementerio de San Fernando, provincia de Buenos Aires, Argentina. Le ha sobrevivido una hermana, Angélica Sosa de Migliaro, residente en la capital argentina, junto con varios sobrinos y sobrinas, y una legión de estudiosos de la historia y la cultura hispanoamericana ...

En una emotiva nota, despachada el 26 de noviembre de 2003, Norman Fiering refería el cariño con que su colaboradora de tantos años recordaba a los investigadores locales y extranjeros que habían llegado -mejor dicho, habíamos llegado- para consultar los fondos de esa riquísima biblioteca. Fiering compiló una lista de aquellos con quienes la distinguida catalogadora había trabado más cercana amistad.

En esa lista de cordiales memorias figuran: Izaskun Álvarez Cuartero, Mordechai Arbell (y señora), Ramón Arzápalo Marín, Nieves Avellán de Tamayo, Monica Barnes, Paolo Bernardini, José Manuel de Bernardo Arés, David Brading, Manuel Burga, Rodrigo Cánovas, José Carlos Chiaramonte, Ricardo Cicerchia, Ángel Delgado Gómez, Felipe Fernández Armesto, Margarita Gascón, Fernando Gil, Raquel Gil Montero, María Isabel Grañén Porrúa, Francisco Guerra (y señora), María Alejandra Irigoin, Jorge Hidalgo Lehuedé, Domingo Ledezma, Raúl Mandrini, María Luisa Martín Merás, Carlos A. Mayo, María Cristina Navarrete, Moisés Orfali, Yari Pérez Marín, Horst Pietschmann, Álvaro Pineda Botero, Gabriela Siracusano, O. Carlos Stoetzer, Juan Tazón Salces, Jaime Valenzuela Márquez, Guillermo Wilde y el autor de esta nota, entre otros.

Todos estos colegas y amigos, y muchas personas más, guardaremos por siempre el recuerdo de una mujer extraordinaria, dinámica, afectuosa, vital. María Elena Cassiet, sepulta bajo la tierra y los libros, descansa en paz.

Teodoro Hampe Martínez
Lima, Perú

RESEÑAS

Fradklin, Raúl O. y Juan Carlos Garavaglia (editores). 2004. *En busca de un tiempo perdido. La economía de Buenos Aires en el país de la abundancia 1750-1865*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 345 páginas.

La obra, una compilación de textos de diferentes autores, propone un análisis de la economía y la sociedad de Buenos Aires entre la colonia y la etapa previa a la expansión agroganadera de fines del XIX. Dicho período se ha estudiado, por lo general, con cortes cronológicos que no habían permitido una reflexión de largo plazo. Reuniendo a historiadores que se han dedicado a la historia rural y al estudio del comercio y las finanzas, el libro pretende sumar esfuerzos en pos de un ámbito de estudio mayor que supere categorías de análisis y problemas segmentados.

El primer trabajo, titulado “*La sociedad rural bonaerense a principios del siglo XX. Un análisis a partir de las categorías ocupacionales*”, estudia la sociedad de Buenos Aires a través de los padrones de población confeccionados entre 1813 y 1815. El análisis se realiza a través de sus indicadores demográficos y, regionalizando el espacio, se comprueba hacia 1815 la existencia de una campaña poblada por una sociedad compleja, algo que se confirma al analizar las actividades laborales. Estas son abordadas en función de las ocupaciones descriptas en los padrones. La atención se centra en dos puntos: las actividades que no fueron abordadas habitualmente en los estudios de caso, ligadas a la provisión de servicios (salud, educación y administración) y las actividades numéricamente relevantes, o sea aquellas asociadas a las actividades productivas y comerciales. Una vez demostrada la importancia de la fuerza de trabajo familiar, también se subraya y analiza la presencia de mano de obra externa. En general, se corrobora la ya demostrada hipótesis de una sociedad variada, numerosa y tempranamente diversificada, pero se agrega una visión más general y matizada al trabajar con la totalidad de los distritos al norte del río Salado.

En “*La propiedad de la tierra en la región pampeana bonaerense: algunos aspectos de su evolución histórica (1730-1863)*”, Juan Carlos Garavaglia recurre a recientes análisis micro regionales sobre el tema para ejemplificar casos de acceso a la propiedad, tanto al norte como al sur del río Salado. Encuentra así diferentes comportamientos en función de factores como la antigüedad de poblamiento, la cercanía a los mercados y la proximidad o no

a la frontera. Mientras en San Nicolás, por ejemplo, no hay nada parecido al dominio de la gran propiedad, al sur del Salado se observa una división entre un pequeño y poderoso grupo de muy grandes propietarios y un sector numeroso de propietarios medios, ya desde el siglo XVIII. El mencionado autor considera luego el papel de la oferta estatal en el acceso a la tierra y la aparición de mecanismos de mercado. Sobre el primero, pone de manifiesto las estrategias de concentración que propició la enfiteusis al permitir, con una ínfima parte del “procreo” anual, pagar el canon y luego compras de tierras. Además insiste en considerar como objetivo del estado la consolidación de la gran propiedad, argumento que parece contradecir el otro aspecto sostenido con énfasis por el autor relativo a la importancia del mercado de tierras, tempranamente constituido aunque necesariamente imperfecto en sus inicios.

El tercer trabajo también del citado autor se titula *“La economía rural de la campaña de Buenos Aires vista a través de sus precios: 1756-1852”*. Mediante el estudio de 787 inventarios Garavaglia realiza estimaciones de precios en valores corrientes y constantes de distintos productos (tierra, vacas de cría, ovejas, etc.). Luego analiza la variación de los mismos a lo largo de la primera mitad del XIX, determinando los motivos que causaron las fluctuaciones, así como los comportamientos relativos de los productos asociados. Estas oscilaciones le permiten afirmar que en la primera mitad del siglo XIX el stock vacuno creció en forma gradual y acelerada, determinando un descenso general de su precio. La tierra, en cambio, habría tenido un movimiento ascendente, incrementándose su precio de forma paulatina al concluir la oferta estatal de tierras y al convertirse esta en una mercancía privada. Para el autor, esta operación sería una manifestación de la historicidad presente en el proceso de constitución del mercado de tierras, fase que se habría dado desde la primera mitad del siglo.

En *“Las exportaciones pecuarias bonaerenses y el espacio mercantil rioplatense (1768-1854)”* Miguel A. Rosal y Roberto Smith analizan el desempeño del comercio exportador, la inserción de las producciones pecuarias en el nuevo contexto, y la vinculación del antiguo esquema exportador al nuevo espacio económico mediante los puertos atlánticos. A través de un minucioso tratamiento de las fuentes y una adecuada revisión bibliográfica afirman que las exportaciones pecuarias de Buenos Aires tuvieron una tasa de crecimiento del 4.65% anual entre 1814 y 1854, incremento que habría contado con fases de estancamiento y de nuevos impulsos por motivos tanto locales como del contexto internacional. Los autores sostienen que a comienzos del XIX se habría originado un nuevo patrón exportador pecuario rioplatense, profundizándose la exportación de productos ya presentes en la etapa colonial. Ese nuevo patrón habría determinado una nueva jerarquización te-

ritorial, la cual se organiza ahora en torno a los puertos que conectaban con el mercado atlántico (tanto Buenos Aires como Montevideo). Las exportaciones pecuarias ubicaron al Río de la Plata en un nivel equiparable al de otras economías exitosas de América, expansión que fue favorecida por la dotación de factores y, a la vez, por factores institucionales.

Raúl O. Fradkin propone un cambio de problemática. En *“Los contratos rurales y la transformación de la campaña de Buenos Aires durante la expansión ganadera (1820-1840)”* analiza dos tipos diferentes de fuentes agrupadas, de manera general, en contratos de compañías y contratos de arrendamiento. El autor indaga estas modalidades contractuales a partir de una muestra de 94 contratos escritos protocolizados ante escribano. Estos documentos estarían mostrando una manera diferente de combinar productivamente tierra, trabajo y capital, modo surgido tempranamente y que indicaría un avance *gradual* de la ganadería, en vez de una expansión lineal y rotunda. Asimismo, este análisis permitiría establecer modificaciones a la afirmación que sostiene que el arrendamiento es una modalidad relacional capitalista propia de la segunda mitad del XIX. Las inferencias presentadas por Fradkin permiten demostrar que las modificaciones efectuadas en los contratos se debían a una mayor flexibilidad por parte de los actores involucrados. Los pequeños productores autónomos demuestran su capacidad de negociación, a la vez que su inserción mercantil, lo cual va más allá de la actividad de autoconsumo a los que dichas interpretaciones los reducían. Los empresarios, por su parte, verían en estos contratos una manera de cubrirse ante las incertidumbres del período obteniendo, a la vez que una diversificación ante el riesgo y la inflación, la disponibilidad de los factores de producción más difíciles de conseguir, principalmente el trabajo. La tarea de gestión y administración aparece aquí como otra habilidad que puede ser mercantilizada a través de los contratos, estableciendo diferentes obligaciones entre socio principal y socio administrador. Esto demuestra también las modificaciones en el estatus jurídico de quienes intervenían, complejizando tanto el rol y las estrategias de los pequeños productores como de los empresarios, a la vez que resaltando la pluriactividad y la capacidad de resistencia de los primeros.

Jorge Gelman y Daniel Santilli, en *“Expansión ganadera y diferencias regionales. La campaña de Buenos Aires en 1839”*, proponen analizar la etapa de la expansión aportando datos más precisos en lo relativo a variables de importancia, tales como el stock de ganado vacuno. Los autores analizan una fuente sumamente rica como el padrón levantado a fines de cobrar la Contribución Directa. A través de ella logran medir el stock ganadero en 1839, para analizar luego la riqueza de los partidos de la campaña bonaerense, la que zonifican en seis espacios diferentes. Así, infieren un stock menor al que las crónicas tradicionales mencionaban, aunque no por ello poco importante,

con cantidades considerables de ganado ovino en la zona denominada Sur y una superioridad de ganado vacuno en el nuevo sur o Sur II. Observan asimismo una concentración mayor de la riqueza en esta zona, con espacios más cercanos a la línea de frontera y, por ende, de poblamiento reciente quedando de manifiesto la magnitud de la expansión en las zonas nuevas. Del mismo modo, miden la importancia de las zonas más próximas a Buenos Aires, que se especializan de modo diferenciado en actividades agrícolas, comerciales o en actividades mixtas. Para finalizar los autores destacan, como hecho importante, que fue en la zona más rica, la del nuevo sur, donde se produciría en el mismo año de 1839 el mayor levantamiento contra Rosas quedando en evidencia que no habría sido esta una cuestión de sectores marginados sino un emergente de grupos enriquecidos que no querían perder lo que habían logrado.

Finalmente, en *“La expansión ganadera en la campaña de Buenos Aires, 1820-1860: ¿una consecuencia de la financiación inflacionaria del déficit fiscal?”* María A. Irigoín aporta quizá el trabajo más rico. Se trata de una excelente síntesis de explicación de la expansión ganadera por la vía monetaria y fiscal. Los objetivos del trabajo son analizar el período revisando y buscando nuevos motivos a los argumentos tradicionalmente utilizados. Repasa primero las explicaciones en torno a los estímulos que llevaron a la expansión ganadera, como la que habla del papel de los precios internacionales como motor de la demanda. Al respecto concluye que estos estuvieron en constante descenso a lo largo de la época, por lo que difícilmente pudieron haber sido un móvil. Analiza también la rentabilidad de la explotación agropecuaria, y plantea los “beneficios” de la inflación para ciertos grupos. Sostiene que la estancia no tuvo una rentabilidad tan alta como tradicionalmente se pensó, pero que la misma era superior a la de otras actividades en esa coyuntura. La inflación actuó beneficiando indirectamente la producción que más demanda internacional tenía, explicando así la caída de la agricultura y de la ganadería ovina en momentos de crisis. Finalmente, considera el rol del financiamiento inflacionario en la distribución de la tierra pública como mecanismo que redujo los costos de producción de la ganadería y propició, a la vez, la búsqueda de rentas, determinando un patrón desigual de acceso a la tierra y favoreciendo a aquellos que podían destinar su capital a tal inversión.

Considera que la emisión constante del estado en épocas de crisis y la ulterior depreciación de la moneda papel son elementos que deberían tenerse más en cuenta a la hora de elaborar argumentaciones sobre el período. Recurriendo a ellos logra determinar ritmos en la expansión, la que se habría visto acelerada en la década de 1830. Los mecanismos utilizados por quienes disponían de más capital (básicamente, los comerciantes) para preservarlo

ante la inestabilidad cambiaria, combinaron la inversión en nuevos activos - como bienes inmuebles, tierras y ganado- con el crédito sobre todo para aquellos que no podían cubrirse tan favorablemente de las condiciones de volatilidad. Del mismo modo, al invertir el capital en los rubros menos riesgosos lograron combinar de modo favorable los efectos que la política fiscal y monetaria provocaba. Así, la exportación de cueros les generaba divisas “ fuertes” que no llegaban al estado, ya que este percibía un porcentaje cada vez menor en concepto de impuestos a la exportación, debido a la pérdida de valor de la moneda a la que se sumada a la falta de ajuste del importe correspondiente. El que los beneficiados fueran en su mayoría comerciantes no revela un “ vuelco” en la producción, sino la estrategia de un sector que aprovecha las condiciones monetarias y fiscales locales. Así se generó un sector propietario “ multi-implantado”, con una cartera variada de inversiones, una fuerte aversión al riesgo y una continua preocupación por protegerse de la inflación y de la incertidumbre, consecuencia esta de las reglas del juego impuestas por las políticas inflacionarias del déficit fiscal.

En síntesis, esta es una obra de sumo interés ya que, más allá de las limitaciones propias de las compilaciones, logra una considerable amplitud temática y posibilita un diálogo fluido entre los diferentes artículos. A pesar de lo ambicioso del marco temporal mencionado en el título se consigue una sólida construcción argumental en torno al eje constituido por la etapa de la expansión ganadera, y se delinear explicaciones densas sobre un período crucial para la historia del siglo XIX. Finalmente, la obra deja de manifiesto que en el estado actual de la historiografía argentina se impone necesariamente el cruce de ejes comunes de problemas entre las diversas especialidades de investigación, a los efectos de obtener conclusiones matizadas y complejas como las que nos brinda esta obra.

VALERIA MOSSE*

* IEHS-UNCPBA / CONICET, e-mail: vmosse@yahoo.com.ar

Bjerg, María M. 2004. *El Mundo de Dorothea. La vida en un pueblo de la frontera de Buenos Aires en el siglo XIX*. Buenos Aires, Imago Mundi. Colección Bitácora Argentina, 123 páginas.

El trabajo de María M. Bjerg constituye una invitación a ahondar en el mundo de las fronteras bonaerenses en la segunda mitad del siglo XIX. El texto se enmarca en un movimiento de renovación de la historiografía argentina que ha dado como resultado trabajos orientados a dar cuenta de las relaciones y prácticas de los sujetos desde una perspectiva micro. Sin embargo, aún persisten interrogantes y temáticas que no han sido abordadas con la profundidad requerida o directamente no han merecido atención¹. *El Mundo de Dorothea* propone una mirada analítica del mundo social de la frontera y su trama de relaciones desde un ángulo novedoso. La autora recrea el universo de una joven inmigrante danesa que llegó al pueblo de Tandil del brazo de su marido -y tío- Juan Fugl desde la isla de Lolland (Dinamarca), en marzo de 1860. En la Introducción Bjerg adelanta que se trata de un estudio de historia social en el cual utilizó “una mirada microscópica y una estrategia narrativa” para reconstruir la vida de estos protagonistas insertos en una densa sociabilidad local.

Las fuentes utilizadas cubren un amplio espectro. No obstante, dos poseen un lugar preponderante y constituyen documentos casi excepcionales para una sociedad como la analizada. La primera es el diario personal que Dorothea Fugl escribió entre 1859 y principios de la década de 1870. En él se

¹ Algunos problemas han comenzado a ser abordados por la historiografía argentina recientemente, entre los trabajos más distintivos de este proceso de renovación pueden mencionarse Carlos Mayo, *Porque la quiero tanto. Historia del amor en la sociedad rioplatense (1750-1860)* Editorial Biblos. Buenos Aires, 2004. Un primer acercamiento a estas temáticas lo constituye el libro editado por el mismo autor -aunque con resultados dispares: *Vivir en la frontera. La casa, la dieta, la pulpería, la escuela (1770-1870)*, Buenos Aires, Biblos, 2000. Para cuestiones más generales sobre el mundo de las fronteras debe consultarse Raúl Mandrini y Carlos Paz, *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX. Un Estudio Comparativo*, Tandil, 2002; Silvia M. Ratto, *La Frontera Bonaerense (1810-1828): espacio de conflicto, negociación y convivencia*. La Plata. Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires “Dr. Ricardo Levene”, 2003.

vuelcan impresiones sobre diversos aspectos que atravesaron la vida de esta joven que rompió con las pautas establecidas por la sociedad campesina danesa del siglo XIX. Este testimonio atraviesa diferentes temas: nociones de familia, maternidad, vida conyugal, prácticas sexuales, sociabilidad local y relaciones entre indígenas y cristianos en un espacio atravesado por una “calma tensa” y un “equilibrio inestable”. La segunda fuente significativa está constituida por las memorias de Juan Fugl, escritas cuando la familia se hallaba instalada definitivamente en Dinamarca. Estos testimonios fueron complementados con otro tipo de documentación que permitió reconstruir el ambiente social y cultural en el que vivieron los Fugl. Esta gama de documentos está conformada por expedientes de archivos de paz y de justicia criminal, partes de frontera, catastros, sucesiones, censos y registros de la vicaría local.

La autora propone un recorrido que recrea el realizado por Dorothea, quien es impulsada por el amor hacía un hombre al que la ligaban vagos recuerdos y fantasías. En el primer capítulo Bjerg describe la sociedad campesina de la isla de Lolland, donde eran originarios los protagonistas, y de la que Juan decidió emigrar en 1844. En otra parte reconstruye los primeros años del Fuerte Independencia -luego Tandil- entre 1823 y mediados de la década de 1850. El uso de un variado conjunto de fuentes permitieron a la autora dar cuenta del impacto de ciertos sucesos en el pueblo: la expedición militar de Rosas en 1833, el levantamiento de los Libres del Sur en 1839, las levadas militares así como los acontecimientos cotidianos que daban la tónica de la vida de este pueblo que hasta la caída del gobierno rosista no era más que “una avanzada de la civilización” (p. 36). En el segundo capítulo, la autora se interna en un mundo más íntimo a partir de las percepciones de Dorothea. Ella es testigo y narradora de la existencia de una complejidad y multiplicidad de formas familiares en ese espacio. En esta sociedad hostigada por el imaginario de los ataques indígenas y las consecuencias de las luchas políticas coexistían las uniones libres, el concubinato, la ilegitimidad y la bastardía junto con los matrimonios de la “gente decente”; así como morales sexuales, modelos de familia y actitudes hacia la infancia disímiles y divergentes. La autora muestra este diverso entramado social complementando las impresiones de Dorothea con los registros del juzgado de paz y de la vicaría eclesiástica.

El tercer apartado sigue transcurriendo por el mundo de Dorothea y en él se hace referencia a las rutinas domésticas y a las relaciones sociales que la tienen como protagonista. Allí se ve a la joven mujer al frente de la organización del trabajo, el hogar y el cuidado de los hijos. Las tareas cotidianas y la rutina eran interrumpidas por las numerosas visitas que acudían permanentemente. A partir de esta circulación continua de personas, Bjerg reconstru-

ye “la densa red de relaciones” en las que los Fugl se hallaban insertos. La autora muestra las particularidades de la sociabilidad femenina, donde las “misisas del pueblo” oficiaban de anfitrionas y huéspedes respetando escrupulosamente la reciprocidad de la visita. En esta parte también se recrea la sociabilidad de los “espacios públicos”, entre los cuales el principal era la Iglesia²; en la misa era posible ponerse al tanto de rumores sobre temas diversos como la invasión indígena o las intimidaciones de los vecinos. Otros espacios analizados son las fiestas mayas y los exámenes finales de las escuelas de varones y de niñas.

El cuarto capítulo está dedicado a la vida pública y a la política local, la dinámica del poder municipal y los ecos de los enfrentamientos que atravesaban la política nacional. La autora enlaza los rasgos de las relaciones entre el poder local y el estado provincial que estuvieron mediados por prácticas y circunstancias que dieron lugar a una tradición autónoma. Asimismo analiza el impacto que tuvieron ciertos sucesos durante la primera mitad de la década de 1870 y los hilos que ligaban a la política local con las problemáticas a nivel nacional. La matanza del Tata Dios³, la elección local de municipales que enfrentó a alsinistas y mitristas y la revolución de 1874 son puestas bajo la lupa incisiva de Bjerg, quien da cuenta de la manera en que tales sucesos cambiaron la vida pueblerina y abrieron un espacio de conflicto entre los vecinos.

El capítulo final describe uno de los ejes sobre los que giraba la vida del pueblo y que le había dado origen: las incursiones indígenas. La autora recrea las impresiones de Dorothea sobre la historia del malón de 1855 y la inminencia de un nuevo ataque que nunca se concretó, pero que tuvo en vilo al pueblo y sus autoridades hasta la década de 1860. La última parte de este capítulo muestra los cambios que se habían producido en Tandil cuando Dorothea y Juan Fugl emprendieron el regreso definitivo a Dinamarca, en 1875. La vida en el pueblo de Tandil no era la misma que cuando ella había llegado en 1860. Este espacio que había sido descripto como “una avanzada

² No obstante los Fugl eran protestantes concurrían asiduamente a la Iglesia Católica, incluso Juan era uno de los vecinos encargados de la recolección de dinero para la construcción del edificio parroquial.

³ La madrugada del 1 de enero de 1872 un grupo de 15 individuos asaltó el juzgado de paz para hacerse con las armas y comenzando una excursión sangrienta gritando consignas contra los extranjeros pasaron a degüello a más de treinta personas entre hombres, mujeres y niños -la mayoría foráneos. La banda respondía aparentemente a un curandero conocido como Tata Dios, recientemente llegado al pueblo. Este fue ultimado mientras se hallaba en la cárcel. El incidente nunca fue debidamente aclarado pero tuvo una honda repercusión en el pueblo y debilitó el poder de algunos notables locales.

en el desierto” era testigo de otro proceso en el que la autora muestra los rasgos que evidenciaban: “el ocaso de la sociedad de frontera” (p.116). El libro se cierra con un epílogo en el cual Bjerg recuerda sus intenciones iniciales -por cierto logradas- de “recrear la complejidad social de una época en la que del agonizante mundo de frontera emergía una comunidad [...] que parecía conducir[se] de manera inexorable y halagüeña hacia la civilización” (p. 117).

Uno de los aportes más significativos del libro es mostrar a la frontera como un espacio de convivencia -ambigua y en ocasiones violenta- de sujetos que, aunque pertenecientes a sociedades diferentes, mantenían contactos que trascendían lo económico. Estos tratos eran el producto de decisiones, necesidades y deseos asumidos por las partes que componían la relación. Otro de los aspectos logrados del texto es el juego permanente entre lo micro y lo macro que invita a reflexionar sobre el asunto de si la elección entre una de ambas perspectivas constituye un interrogante válido, o una necesidad a la hora de dar cuenta de un proceso histórico. Por otra parte, el libro contiene la extraña virtud de combinar el rigor académico con una narrativa que fluye entre el universo local y la referencia a contextos más amplios. Todo ello coadyuva para que el trabajo de María Bjerg sea de lectura obligada para quien pretenda conocer en profundidad el mundo de las fronteras bonaerenses del siglo XIX, así como accesible para un lector no profesional que desee conocer el proceso histórico que dio lugar a la conformación del estado central en Argentina.

MELINA YANGILEVICH*

* IEHS-UNCPBA / CONICET, e-mail: myangilevich@yahoo.com.ar

Giudicelli, Christophe. 2003. *Pour une Géopolitique de la Guerre des Tepehuán (1616-1619). Alliances Indiennes, quadrillage colonial et taxinomie ethnographique au nord-ouest du Mexique.* París, Centre de Recherche sur l'Amérique Espagnole Coloniale. Université de la Sorbonne Nouvelle, 174 páginas.

La conquista de los territorios americanos supuso algunas transformaciones importantes en la vida de los pueblos originarios. La invasión continental no solo enfrentó a los indígenas con problemas de nuevo cuño: agentes biológicos para los cuales aquellos no estaban preparados, imposición de nuevas formas de organización socio-políticas, etc; además, provocó, en buena medida, la pérdida de su identidad. El ejercicio de reconstrucción histórica del derrotero de las comunidades indígenas americanas debe sortear el obstáculo metodológico, en pos de poder brindar un acertado panorama de las realidades políticas americanas, de la imposición identitaria que los españoles llevaron adelante durante los procesos de conquista y ocupación del espacio. Junto a este problema se encuentra el uso, muchas veces acrítico, de categorías como “rebelión”, que sin pretenderlo remite directamente a las imágenes que los conquistadores brindaban de los pueblos; es decir que niega *a priori* la legitimidad de las acciones políticas indígenas así como la complejidad de las mismas. Estos son algunos de los problemas que aborda el trabajo que comentamos.

La denominada *Rebelión de los Tepehuanes (1616-1619)* es un hecho histórico mediante el cual podemos conocer el accionar y composición étnica, de las denominadas «naciones» indígenas hispano-americanas. Aquí ya nos topamos con un problema de difícil resolución ¿Qué catalogaban los conquistadores como nación? y, ¿aquellas alianzas que los indígenas implementaban como respuesta a las transformaciones violentas que los colonizadores implementaban, eran realmente una manifestación cristalina de la natural indolencia de los indígenas? Ambas preguntas tienen su respuesta en el primer capítulo donde podemos tomar conocimiento de que aquello que los conquistadores percibieron como un mundo indígena atomizado no era nada más que un intento de “etnificación” de los grupos, con el objetivo de poder poner orden en un mapa geográfico y mental que los colonizadores pretendían comprender y controlar. La profunda movilidad de las alianzas

políticas y la fluidez de las identidades étnicas muestran la gran articulación de los grupos involucrados en el levantamiento lo cual, a su vez, nos permite cuestionar las ideas sobre las fronteras -en el sentido de demarcadoras de diferencias- existentes entre los distintos grupos indígenas. Esta idea de frontera como demarcando diferencias creadas por los colonizadores apuntaba a una necesidad administrativa urgente más que a un afán de conocimiento etnográfico de los habitantes de Nuevo México; por lo tanto, no debemos dejarnos seducir por las categorías con las que los conquistadores ordenaron el nuevo mundo. Debemos tratar de ordenar las categorías mismas para poder echar luz sobre esas realidades sociales que los conquistadores desarticulaban. No obstante, los cronistas españoles pronto cayeron en la cuenta de que esas realidades político-sociales por ellos creadas poco tenían que ver con las realidades políticas amerindias. La guerra que se desató, junto con el levantamiento, pronto los convenció de que aquello no era más que una imagen falsa del mundo que creían conocer y controlar, a los efectos de administrar más efectivamente el trabajo de los indígenas en los establecimientos productivos de las fronteras de la Nueva España. Siguiendo este tópico se analiza la creación de la nación de los Salineros (pp. 61-90), nombre impuesto por los encomenderos durante la década de 1640 a un grupo de tepehuanes a los que se les atribuían todos los hechos violentos producidos en las porciones orientales de Nueva Vizcaya.

Los capítulos II y III están dedicados en exclusividad al análisis de la guerra desatada en 1616, poniendo énfasis en las dificultades que los administradores coloniales tuvieron para identificar a los violentos como pertenecientes a la nación tepehuana, ya que las alianzas indígenas habían puesto sobre el tapete la inutilidad de los esfuerzos de catalogación de los españoles. En las guerras, además de percibirse el talento diplomático de los tepehuanes, aparecían en el campo rebelde los acaxéé, los cora, los tarahumaras, etc. mostrando la continuidad del mundo indígena que seguía existiendo a pesar de los intentos taxonómicos de los conquistadores. Estas alianzas movilizadas por la guerra nos dejan ver, al igual que a los conquistadores, que el mundo indígena poseía una continuidad cultural que nada tenía que ver con el modelo de separación que se les había querido imponer. Los distintos grupos indígenas, que los administradores habían agrupado bajo el nombre de distintas naciones, se encontraban unidos por alianzas matrimoniales y políticas que generaban un mundo indígena sumamente complejo.

Las conclusiones de este trabajo señalan que por más que las fuentes con las que contamos para reconstruir la historia de los grupos indígenas nos den un “claro” panorama étnico, debajo de él siempre se encuentra una riqueza social velada. La guerra de los tepehuanes no solo los tuvo a ellos como actores, un conjunto extenso de pueblos indígenas participó del alza-

miento. La guerra, con su maquinaria, nos demuestra que no podemos confiar en la grilla clasificatoria con la que los españoles pretendían catalogar a los indígenas. Lejos de la rigidez que se pretendía demostrar, las alianzas indígenas nos ponen delante de un mundo por demás móvil con una lógica por demás compleja.

En resumen, se trata de un trabajo de ágil lectura que se enfoca en un problema muchas veces desatendido por la historiografía: la lógica de las acciones políticas indígenas; lógica que en más de una oportunidad es negada en análisis que nos presentan el pasado de los indígenas desde ópticas muy cercanas al discurso que elaboraron los administradores coloniales, para quienes las guerras eran solo eran una manifestación de la natural indolencia indígena. Como lo demuestra de manera excelsa Giudicelli, las guerras indígenas son un tamiz a través del cual podemos adentrarnos tanto en las estructuras políticas indígenas como en las formas alternativas que poblaciones nativas americanas ensayaban frente a los procesos de control social que sobre ellos se quería imponer.

CARLOS D. PAZ*

* IEHS-UNCPBA / CONICET, e-mail: paz_carlos@yahoo.com

López de Albornoz, Cristina. 2003. *Los dueños de la tierra. Economía, Sociedad y Poder. Tucumán, 1770-1820.* San Miguel de Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 406 páginas.

El libro, recientemente publicado por Cristina López de Albornoz, es el resultado de su tesis doctoral y fruto de un trabajo minucioso de investigación realizado entre los años 1989 y 2000. La obra trata, en palabras de la autora, “de cuestiones sociales y económicas que debieron afrontar los pobladores de San Miguel de Tucumán durante las últimas décadas del siglo XVIII y las primeras del siglo XIX” (p. 9). Dentro de este marco general, Cristina López de Albornoz se preocupa -entre otras cosas- por analizar temáticas como la organización político-administrativa del espacio estudiado, el impacto de las reformas borbónicas, las consecuencias de la expulsión de los jesuitas, los cambios en el territorio como efecto del crecimiento demográfico, la consolidación del poder de la élite local y su accionar, el surgimiento de un sector agrario de pequeños y medianos productores y la dinámica de las relaciones entre diferentes sectores de la sociedad.

El enfoque teórico de la autora es múltiple y en muchos casos interdisciplinario. Si bien la perspectiva de la historia económica permea todo el texto, la obra está matizada y complejizada a partir de conceptos y debates provenientes de la historia social, la demografía histórica y la antropología histórica. Asimismo, es importante destacar que los estudios regionales -de la región que comprende actualmente el Noroeste argentino- se tornan esenciales para enmarcar algunas de las discusiones e interpretaciones propuestas. Respecto a la metodología, la autora se mueve ágilmente entre datos cuantitativos y cualitativos y combina, sin mayores problemas, datos seriales con análisis de casos. La investigación se sustenta en un acabado conocimiento bibliográfico y en un amplio manejo documental que no solo incluye fuentes del Archivo Histórico de Tucumán, sino también de otros archivos provinciales y nacionales donde se relevó una vasta gama de documentos, tales como padrones y censos, informes de autoridades, actas de Cabildo, testamentos, juicios, contratos de compraventas, arrendamientos, etc.

El libro, de lectura amena aunque orientado a un público especializado, está ilustrado con mapas, tablas y gráficos que facilitan la visualización de algunas problemáticas. En cuanto a la organización, el texto se estructura en

cuatro partes de acuerdo a los objetivos de la investigación y cada una de ellas incluye varios capítulos que, si bien se entroncan en la temática general de esa parte, también desarrollan aspectos particulares y complementarios de la misma. A fin de dar cuenta de las contribuciones desprendidas del texto puede resultar ilustrativo hacer un breve recorrido por cada una de las partes y capítulos del mismo.

En la primera parte, denominada “La apropiación y ordenamiento del territorio” e integrada por un solo capítulo, se vuelve central el concepto de espacio como construcción social a partir del cual se articulan aspectos como el poblamiento, la organización jurídico-administrativa y los cambios de percepción de los habitantes respecto de los sentidos de pertenencia a la comunidad territorial. Aunque, como expresa la autora, el énfasis está puesto en el análisis del espacio rural, su ocupación, organización y los cambios introducidos con las reformas borbónicas, en ningún momento se dejan de lado las vinculaciones entre ese espacio y la ciudad. Asimismo, introduce en este apartado una temática que retomará con mayor detalle más adelante: las redes de parentesco; en este caso en relación al impacto que produjeron sobre la identidad territorial de la jurisdicción. Finalmente, inserta la problemática de la organización del espacio estudiado dentro del contexto regional más amplio, ubicando a la jurisdicción de San Miguel de Tucumán como un eslabón en la cadena de producción e intercambio de mercancías del eje Potosí - Buenos Aires. En este apartado llama la atención que, a pesar de referirse centralmente al espacio o describir los ecosistemas que constituyen el mismo, el primer mapa de la jurisdicción aparece varias páginas después, en la parte dos. Al lector que no está totalmente familiarizado con la región puede resultarle difícil ubicarse en esa geografía.

La segunda parte, denominada “La población y la tierra”, comprende tres capítulos. El primero de ellos, centrado en la temática de la población, describe tres procesos demográficos que se dieron simultáneamente a fines de la colonia: el crecimiento de la población, la consolidación de la urbanización del espacio y el mestizaje generalizado. De estos tres procesos, se desprenden infinidad de temas como la estructura socio-étnica de la población, la movilidad espacial y social, la composición de los hogares, entre otros. La riqueza de este capítulo se basa en el análisis minucioso de las fuentes censales -ilustradas con tablas y gráficos- y la incorporación de datos provenientes de archivos parroquiales que completan la información demográfica.

El capítulo siguiente está dedicado al estudio de diferentes aspectos ligados a la cuestión de la tierra. La autora reserva una buena parte del mismo al análisis de las políticas del Estado colonial en materia de tierras, con especial énfasis en aquellas implementadas a fines de siglo XVIII que inserta

en el clima ideológico de ese siglo. Asimismo, describe las distintas formas de tenencia -propiedad, arriendo, préstamo, sistema de agregados y peones- y el proceso mediante el cual, por un lado, la tierra fue fraccionándose como consecuencia de los efectos de la herencia y, por el otro, debido a las coyunturas socio-económicas finiseculares.

Finalmente, en el último capítulo de este apartado, la autora describe el proceso de mercantilización de los inmuebles rurales y su relación con el capital mercantil a través de créditos y gravámenes de distinto tipo. Debido a que este número de *Memoria Americana* toma como eje central la temática de las misiones jesuíticas, me parece importante destacar que López de Albornoz analiza a lo largo de su libro distintos aspectos relativos a la instalación de la Compañía de Jesús en la jurisdicción de Tucumán. En particular, en este capítulo, realiza un análisis detallado de las propiedades que la Compañía poseía en la región y el impacto que provocó la expropiación y posterior venta de tales inmuebles.

La tercera parte, “Los ecosistemas agrarios, la producción y los mercados”, se compone de dos capítulos y es quizás el apartado de carácter más netamente económico. En primer lugar, ubica a la jurisdicción dentro de lo que se conoce como el espacio económico peruano y señala, en particular, los cambios producidos hacia la segunda mitad del siglo XVIII. Describe de forma general la producción de la región -dedicada mayoritariamente a la explotación ganadera aunque completada con algunos productos agrícolas- y analiza los circuitos mercantiles en los que se insertaban esos productos.

El capítulo siguiente, basado en el análisis de testamentos, inventarios y remates de diezmos, describe el crecimiento de la producción agraria tucumana a fines de la colonia así como el de las manufacturas rurales -cueros y suelas, pellones, textiles, etc.-. Destaca el papel del capital comercial dentro de la economía tucumana y, en este sentido, resulta muy sugestivo el estudio que la autora realiza en torno al negocio del transporte y, en particular, acerca de los carreteros. A su vez, intenta delimitar las características de las unidades productivas de la región -chacras, estancias, potreros, tierras, etc.- tomando como elemento clave para tal caracterización la modalidad de producción asociada a cada una de tales unidades.

En la cuarta parte, titulada “La sociedad rural tucumana” y constituida por dos capítulos, la autora caracteriza los diferentes segmentos sociales del mundo rural y describe no solo las interacciones entre ellos sino también las tensiones y conflictos. En uno de los capítulos la élite tucumana -presentada como heterogénea y jerarquizada- teje las redes del poder y despliega diversas estrategias para preservar propiedades, preeminencias y prestigio. Paralelamente, el mundo del trabajo se hace visible a través del análisis de las diferentes formas contractuales de fines del siglo XVIII. Arrendatarios, agrega-

dos, peones y conchabados caracterizan las relaciones de producción de los establecimientos rurales de Tucumán.

En el capítulo siguiente una de las ideas centrales de la autora gira en torno a lo que ella llama “corroborar lo obvio”; es decir, mostrar la complejidad social de un mundo rural en el que tanto la élite, los pequeños y medianos productores y el campesinado se interrelacionan y, a la vez, compiten entre sí. Ahora bien, aunque tal aspecto queda demostrado, considero que la autora no termina de aprovechar -en este capítulo- la cuestión de las diferencias étnicas al momento de analizar el acceso de los distintos sectores a los recursos -entre ellos la tierra principalmente-. Al respecto señala que no existía “una discriminación en relación con las diferencias étnicas para acceder a algunos de estos recursos. Incluso, algunas familias de indios y pardos llegaron a reunir patrimonios superiores a la de muchos mestizos y españoles pobres.” (p.324). Entiendo que la etnicidad -como variable de análisis- puede constituirse como un elemento importante para ilustrar la complejidad de la sociedad rural tucumana, aún en un contexto en el que las identidades étnicas se volvían más difusas. Es indicativo, por ejemplo, que para la misma época en la jurisdicción de Salta solo una ínfima minoría de indígenas accediera a la compra de tierras e incluso cuando lo hicieron tuvieron que enfrentarse a grandes resistencias¹.

El aspecto que acabamos de señalar se vincula directamente con unos de los problemas centrales de este capítulo: las tensiones sociales. La élite intentó “inmovilizar” a la población rural para mantener el orden social y sostener el lugar de privilegio que venía sustentando desde los primeros años de la colonia. Es un acierto de la autora el haber cerrado el capítulo, de modo casi etnográfico, relatando la historia de algunas familias de la élite del curato de Los Juárez en su vida e interacción cotidianas con el resto de los habitantes de la región. Es justamente allí, en esos ejemplos, donde las tensiones se hacen tangibles y los conflictos eclosionan definitivamente.

El libro de Cristina López de Albornoz describe y analiza maravillosamente el mundo rural tardo colonial en la jurisdicción de San Miguel de Tucumán. El título “Los dueños de la tierra” sintetiza perfectamente el interés y objetivos de la obra. Los elementos fundamentales del texto son la tierra y la élite, a partir de los cuales se articulan y entrelazan infinidad de aspectos como la economía de la región, la estructura social o los cambios provocados por las reformas borbónicas, cambios que -por otra parte- la élite resistió/adaptó, para que nada cambiara. El mérito de la autora no es solo el

¹ Ver al respecto: Sara Mata de López 2000 *Tierra y poder en Salta. El Noroeste argentino en vísperas de la Independencia*. Diputación de Sevilla, España.

trabajo minucioso y paciente que realizó durante tantos años -que evidentemente se trasluce en el libro- sino la potencialidad del mismo para hacernos reflexionar acerca de algunos problemas que hasta el día de hoy nos acechan. En palabras de la autora: "Parece ser una historia remota, ajena a nuestras preocupaciones cotidianas acuciadas hoy por la desesperanza futura de la mayoría de los sectores sociales y sin rumbo claro en materia política. Sin embargo, gran parte de los desafíos, logros, conflictos, y hasta creencias que hoy perduran sobre la sociedad argentina en general, y tucumana en particular, parecen haber nacido allí, en el marco de un espacio que parecía definirse con un 'destino manifiesto' y con una élite gobernante cuya miopía política tergiversaría, a la larga, todo el potencial humano y económico de la sociedad." (p. 9)

LORENA B. RODRIGUEZ*

* Sección Etnohistoria del ICA. Universidad de Buenos Aires. e-mail: rodriguezlo@hotmail.com

Sábato, Hilda y Alberto Lettieri (comps). 2003. *La vida política en la Argentina del siglo XIX. Armas, votos y voces*. Buenos Aires, FCE, 336 páginas.

En el contexto de la crisis del sistema representativo ocurrido en la Argentina contemporánea, la propuesta de este libro compilado por Hilda Sábato y Alberto Lettieri es explorar, justamente, el período en el que las formas representativas y republicanas surgieron y se consolidaron en la región rioplatense, tras la caída del orden colonial. En su ensayo introductorio, Hilda Sábato indica que la renovación que ha experimentado la historia política en los últimos años ha motivado que los trabajos que componen este volumen se aparten de toda visión teleológica. Dicha visión daba por sentado la existencia del Estado y de la nación argentinas desde un principio para problematizar, en cambio, el complicado proceso de su construcción. Aunque enmarcados en un horizonte de referencias comunes delineado por las obras ya clásicas de Tulio Halperín Donghi, Natalio Botana y José Luís Romero, dichos trabajos van aún más allá para explorar nuevos aspectos del proceso sociopolítico que analizan. Así, la importancia del estudio de la sociedad civil para la comprensión del sistema político cobra nueva relevancia y transforma, a su vez, las miradas sobre el sistema político en sí mismo. Los compiladores han organizado los ensayos en dos grupos: los que colocan en primer plano el análisis de las representaciones y el imaginario y los que priorizan el estudio de las prácticas. En ambos casos se los ha ordenado cronológicamente.

La sección dedicada a las *representaciones* comienza con el trabajo de Darío Roldán quien compara los distintos sentidos que se le otorgó al concepto de representación en las principales experiencias políticas mundiales del período 1770-1830, con los que dicho concepto tuvo en el Río de la Plata, desde la Revolución de Mayo. En esta región, a diferencia de lo ocurrido en Europa y Norteamérica, el debate se limitó a la definición del sujeto de la soberanía y no llevó a cabo una crítica de las nociones relativas a la soberanía popular y a la dimensión territorial de la soberanía. Esta situación generó dificultades para la construcción de un Estado federal y, eventualmente, derivó en el debilitamiento de la tradición liberal argentina. Por su parte, Noemí Goldman reexamina los debates que tuvieron lugar entre 1810 y 1827 acerca de las formas de gobierno que debían adoptarse en el Río de la Plata, a la luz

del papel que jugaron en ellos las condiciones culturales del medio local. Las ideas de la época sobre el lenguaje -específicamente sobre la relación entre las “palabras” y las “cosas”- sumadas a la indeterminación del nuevo sistema político, limitaron los debates acerca de la “correspondencia” que debía establecerse entre los modelos constitucionales extranjeros y la realidad local a tres posibilidades: “imitación”, “adaptación” y “combinación”. Marcela Ternavasio analiza la manera en que las élites porteñas enfrentaron el problema de la imprevisibilidad inherente a las nuevas prácticas electorales surgidas tras la revolución. Después de una primera década de escasa participación electoral, el período rivadaviano inauguró la búsqueda de una “visibilidad” de la “deliberación” -tanto electoral como al interior de la sala de representantes-. El rosismo mantuvo la preocupación por la “visibilidad”, ya no de la deliberación sino del “consenso”, expresado en sus prácticas electorales de tipo plebiscitario. Jorge Myers explora las contradicciones en los discursos y las prácticas del grupo rivadaviano, centrándose en dos casos: la reforma eclesiástica y el fallido “motín de Tagle”. Tales contradicciones fueron producto del intento simultáneo por establecer a la “opinión pública” como fundamento del nuevo orden republicano y, a la vez, por defender las prerrogativas de los gobernantes y de las “ideas ilustradas”, incluso a costa de cercenar la libertad de expresión de sus opositores. Adentrándose en la segunda mitad del siglo XIX, Alberto Lettieri estudia la manera en que la nueva élite política porteña, surgida de la revolución de setiembre de 1852, logró legitimar su poder a través de la construcción de un imaginario que constituyó a dicha revolución en punto fundante del reencuentro de Buenos Aires con el ideario de Mayo. En este proceso resultaron claves las ideas-imágenes de la “ciudad sitiada” -por los urquicistas- y del “ciudadano armado” -el guardia nacional- que la protegía. Oscar Chamosa se introduce en un tema poco explorado: el carnaval porteño de mediados y fin de siglo XIX. Describe la evolución de esta fiesta y muestra que para la élite liberal de la época se trataba de un elemento importante del “discurso civilizador”, debido a las virtudes de pedagogía ciudadana que se atribuían a las formas de asociacionismo de las comparsas carnavalescas. Flavia Macías estudia la conformación de la ciudadanía y de la identidad nacional en Tucumán, entre 1854 y 1870, analizando el imaginario del “ciudadano armado”. Por una parte, las nuevas milicias denominadas Guardia Nacional resultaron clave para la construcción de un concepto de ciudadanía que asociaba las virtudes cívicas con la lealtad a nivel nacional, expresada militarmente. Por otra parte, estas milicias se constituyeron también en escenario de las disputas facciosas que dividían a la élite provincial, ya que los enrolados en ellas eran los únicos que podían votar. Finalmente, Lilia Ana Bertoni examina la contraposición entre dos concepciones distintas de la nación que permearon los de-

bates acerca de la reforma educativa hacia fin de siglo: la nación como asociación política entre individuos libres e iguales versus la nación como unidad homogénea de rasgos culturales, raciales, lingüísticos y religiosos. De tales concepciones emergían distintas visiones sobre la ciudadanía y el patriotismo; esto llevó a los defensores de la visión esencialista a promover una educación con fuerte énfasis en lo moral y en lo pragmático, orientada a la formación de ciudadanos-patriotas “útiles” a la sociedad.

Iniciando la sección dedicada a las *prácticas*, Gabriel di Meglio analiza la consolidación de la plebe porteña como actor político durante la crisis de 1820. Desde 1810 la plebe urbana venía participando subordinadamente en los conflictos de la élite, pero también había producido algunos motines de carácter más autónomo en el ejército y en las milicias. En 1820, tras prestar su apoyo a diversos líderes militares y al Cabildo, los milicianos “plebeyos” se negaron a la conciliación propiciada por sus líderes militares y resistieron, hasta ser derrotados por las milicias de campaña de Martín Rodríguez, manifestando así el importante grado de autonomía política que habían alcanzado. Pilar González Bernaldo estudia las relaciones que se establecieron, en la Buenos Aires de la primera mitad del siglo, entre la sociabilidad propia de los vínculos de vecindad y las nuevas jurisdicciones administrativas -judiciales y policiales- que se agregaron a las divisiones parroquiales preexistentes. A través del análisis de la sociabilidad en las pulperías se perciben las transformaciones que se dieron en la relación entre este tipo de sociabilidad y los poderes públicos desde la etapa de las reformas rivadavianas hasta la utilización específica que hizo de ellas el rosismo. Beatriz Bragoni analiza las normas y las prácticas electorales mendocinas en el período 1854-1881. Cuestiona la imagen tradicional de un “gobierno elector” infalible y controlado por las familias dominantes, ya que en realidad era necesario activar en cada elección un juego de alianzas y lealtades capaces de movilizar a los intermediarios encargados de “producir” el resultado electoral esperado. En este contexto, la clave de la “organización del voto” estuvo en el grado de control sobre las milicias provinciales y Guardias Nacionales. Gustavo Paz estudia el “gobierno de familia” del clan Sánchez de Bustamante en Jujuy, desde 1852 a 1874. Esta red familiar de origen tardo-colonial -exiliada durante el rosismo- recuperó y administró el poder desde 1852, basándose más en sus conexiones y en su experiencia política que en su riqueza o sus propiedades. El poder de esta familia estuvo basado en el monopolio ejercido en la legislatura provincial hasta que, en 1874, su oposición a la candidatura presidencial de Avellaneda provocó su caída, propiciada también por algunos grandes terratenientes que habían quedado marginados del poder político hasta ese momento. María Bravo examina el papel de la lucha armada en las diversas modalidades de la política tucumana entre Caseros y Pa-

vón. La alta conflictividad faccional de la nueva élite gobernante provocó diversos enfrentamientos intra e inter-provinciales y también intervenciones del nuevo ejército nacional. Sin embargo, las nuevas condiciones de legitimidad de tipo republicano también obligaron a llevar estas luchas al terreno de las asambleas plebiscitarias y las elecciones. Marta Bonaudo estudia la figura del “jefe político” en Santa Fe durante el período posterior a Caseros. Este funcionario operaba como agente local del gobernador en la construcción de redes políticas y ejercía también la coerción -a través de la Guardia Nacional- para garantizar resultados electorales. Aunque así se lograba otorgar “legalidad” a las autoridades, los mecanismos coercitivos utilizados fueron restando “legitimidad” al sistema. Paula Alonso cuestiona la imagen tradicional del PAN como unidad monolítica plenamente subordinada al presidente Roca durante su primera presidencia. Si bien el presidente era el “gran elector”, tanto él como los candidatos a sucederlo tenían sus facciones o “ligas” trabajando para consolidar sus posiciones políticas. Analizando la situación en las catorce provincias, Alonso muestra que Roca logró alcanzar sus objetivos primordiales: mantuvo unido al partido y evitó el triunfo de la “liga” de Dardo Rocha, sin alterar significativamente el marco de “orden y progreso” que constituía la base de su legitimidad. Roy Hora cuestiona otra imagen tradicional: la de los “grandes empresarios” como los “dueños” del Estado oligárquico entre 1880 y 1916. Considera que la cúspide de la élite socio-económica esta compuesta por grandes terratenientes -y no por una burguesía diversificada como postula una importante corriente historiográfica-, pero estos terratenientes no controlaban el Estado ni se organizaban para presionarlo. Esto era así, por una parte, porque la preeminencia socioeconómica de este sector no era cuestionada y no necesitaban el apoyo estatal para desarrollar su actividad y, por otra, porque la clase política daba por sentado su centralidad económica y se limitaba a la construcción del marco legal y policial para el desarrollo rural. Pero la maquinaria político-electoral pasaba por los sectores medios y era controlada por el Estado, no por los empresarios rurales. Por último, Liliana Chaves analiza las prácticas electorales en Córdoba entre 1890 y 1912, año de la reforma electoral nacional. La élite conservadora, aunque fragmentada, privilegiaba el acuerdo por sobre la competencia, y para ello implementaba ciertos mecanismos que mantenían el nivel de participación electoral bajo y manipulable. Pero a partir de la crisis del PAN de 1908 y de la intervención federal de 1909 comenzaron a experimentarse cambios que evidenciaron el influjo de los factores nacionales en la transformación de las prácticas electorales locales. De 1912 en adelante la élite tendría que adaptarse a la ampliación de la participación electoral y a la consolidación de la competencia política, burocratizándose y descentralizándose así los procedimientos electorales.

Este conjunto de trabajos ilustra el grado de avance, cada vez mayor, en el conocimiento de las densas tramas de la vida política rioplatense durante el siglo XIX. En el terreno de las *representaciones* se demuestra claramente la imposibilidad de obviar las nuevas formas de la legitimidad republicana - más allá del grado de coerción que se pudiera ejercer sobre ellas- y su paulatina complejización y consolidación a lo largo del siglo. En cuanto a las *prácticas*, se observa nítidamente que las diversas instancias del poder político no eran ni monolíticas ni unidireccionales sino complejas articulaciones reticuladas en cuyos intersticios había, hasta cierto punto, espacio para la implementación de diversos tipos de estrategias individuales y/o colectivas. Este libro demuestra también los progresos realizados por la investigación sobre las realidades provinciales, es de esperar que incentive avances aún mayores, sobre todo en el estudio de regiones escasamente representadas - como por ejemplo el litoral- y en algunas de las temáticas propuestas, especialmente la cuestión de las representaciones, que en este volumen cuenta con un solo trabajo sobre la provincia de Tucumán.

CLAUDIO BIONDINO*

* Sección Etnohistoria del ICA. Universidad de Buenos Aires. e-mail: cbiondino@yahoo.es

Peire, Jaime. 2000. *El taller de los espejos. Iglesia e Imaginario 1767 - 1815*. Buenos Aires, Editorial Claridad, 353 páginas.

En este libro Jaime Peire se propone analizar la relación Iglesia, Estado y Sociedad en el Río de la Plata tardocolonial, con el objetivo de aportar una visión “renovada de la sociedad y cultura rioplatense”. Dentro de este marco el autor presta atención a cuestiones culturales, sin soslayar la importancia del lado económico, para dar cuenta que algo en el imaginario socio político colonial estaba cambiando. Para tal fin, se propone hacer uso de los “nuevos datos del análisis cultural”. Desde una perspectiva teórico metodológica inspirada por los giros producidos en la antropología cultural, la lingüística y la hermenéutica, realiza un análisis de las continuidades, rupturas y cambios - en los niveles políticos y religiosos- que se produjeron a lo largo del período estudiado (1767-1815) en determinados sectores de la sociedad colonial rioplatense.

Las fuentes, a partir de las cuales realiza su análisis, son variadas. Entre ellas, podemos mencionar, libros de capítulos conventuales, cartas postulatorias a las distintas órdenes religiosas, proclamas, memoriales. Según el autor, estas no fueron utilizadas previamente con el fin de dilucidar cada uno de los temas planteados en la obra. Peire manifiesta que, hasta el momento en que él escribió el libro, la historia sobre el Río de la Plata privilegió la investigación de las estructuras económicas-sociales, dejando de lado el estudio del aspecto cultural. Aunque en su opinión el paso decisivo en este aspecto lo dio Carlos Mayo, con su estudio de los betlehemitas en Buenos Aires, todavía faltaba un análisis sobre las relaciones globales entre Iglesia, Estado y Sociedad, que contemplara una historia de las mentalidades.

En el primer capítulo el autor plantea un “estado de la cuestión sobre las consecuencias culturales del contacto religioso” (p. 16) producido tras la conquista de América, con el fin de comprender los distintos conflictos políticos que sobrevendrán a fines del siglo XVIII, en el Río de la Plata. Por tal motivo no presentará los hechos de forma exhaustiva. En esta sección, el autor aborda distintos ejes ejemplificados con casos provenientes de México y Perú, principalmente. Daremos cuenta de algunos de ellos. En primer lugar retoma el sermón de Montesinos que da origen al debate sobre la humanidad del indio, en el cual se discute acerca de la legitimidad de esclavizar o no a la

población indígena. Peire recuerda que el debate no solo se originaba en las corrientes humanistas que circulaban en Europa durante el siglo XV sino que escondía distintos intereses económicos, siendo el principal la riqueza que provenía de la explotación de la población autóctona.

En segundo lugar, el autor interviene en la discusión sobre los cambios ocurridos en la religión indígena a partir de la conquista de América. Dentro de este marco, alude al concepto de “supervivencia cultural” entendido como la perduración de las creencias religiosas indígenas, o algunos aspectos de ellas, incluso tras las campañas de extirpación de idolatrías. Para el autor toda dominación es interactiva y existe siempre un margen de libertad personal y grupal. Y fue esto, dice, lo que ocurrió con la introducción del cristianismo. Finalmente, en este apartado, si bien Peire hace uso del término “supervivencia cultural” no define qué entiende por cultura y alude solo a algunos aspectos que podrían estar asociados con dicho concepto.

En tercer lugar, para introducir las luchas políticas que se suscitarán entre religiosos y seculares en el período 1767-1815 en el Río de la Plata, dará cuenta de los conflictos jurisdiccionales entre órdenes religiosos y obispos en América, principalmente a causa de la incorporación de los indígenas a la sociedad civil. En este u otro caso, dice, el foco de la polémica estaba centrado en quién mandaba en la diócesis.

En el segundo capítulo, Peire intenta dar cuenta del imaginario socio político colonial “no solo en lo que concierne a la Iglesia, sino a la sociedad política como un todo, donde la Iglesia estaba inserta políticamente” (p. 17). Para ello, analiza un conjunto de réplicas, provenientes de distintas autoridades civiles y eclesiásticas, en respuesta a la consulta realizada por el monarca español acerca de si debía suprimir los capítulos provinciales en América. Esta consulta se llevó a cabo como consecuencia de un conflicto político originado en un capítulo provincial mercedario realizado en Córdoba, en 1766. Los capítulos eran el espacio en el cual los religiosos elegían a sus superiores. En el mismo, entre otros incidentes, el provincial saliente sufrió un intento de envenenamiento y se produjo una disputa entre las facciones en pugna, quienes se amenazaron mutuamente con las armas. Si bien este conflicto se gestó al interior del clero regular, se extendió luego al resto de la comunidad; y es por esta razón que el autor considera que los capítulos provinciales involucraban a toda la sociedad colonial.

En las réplicas de las autoridades a la consulta del Rey se refleja claramente el vínculo que existía entre las órdenes religiosas y algunos sectores sociales, involucrados a través de lazos políticos, familiares y económicos con los religiosos a elegir.

Por otro lado, Peire se pregunta acerca de la razón por la cual el monarca realizó la consulta, en lugar de tomar directamente una decisión ya que

esta supresión, al permitirle manipular desde Madrid la elección de los superiores provinciales, hubiera sido beneficiosa para la autoridad real. Peire sugiere que el Rey y su entorno sabían que los conflictos de la sociedad colonial se canalizaban en distintos espacios políticos, como los capítulos provinciales, en los que se disputaban los espacios de poder y legitimidad. Si el rey los hubiera eliminado, dicha supresión podría haber ocasionado la emergencia de conflictos en otros espacios de poder local y, de esa forma, se hubiese visto perjudicada la legitimidad del monarca.

En el tercer capítulo logra dar cuenta de la inserción de las órdenes religiosas en el sistema económico social rioplatense. Acude para ello al análisis de distintos temas, entre ellos el estudio de los créditos. Para el autor, los mismos actuaban como un nexo entre las órdenes religiosas y el resto de la sociedad civil. Eran los propios religiosos quienes decidían libremente, y a puertas cerradas, la política financiera a seguir y si convenía prestar determinado censo. Según Peire, al margen de los criterios de racionalidad y comercialidad, el acceso al crédito estaba íntimamente relacionado con las familias que interactuaban con las ordenes religiosas; el elemento familiar y de amistad pesaba mucho en el otorgamiento de los préstamos. Por otro lado, estudia la composición de las terceras órdenes, las cuales tenían una intensa comunicación con sus respectivas órdenes religiosas. Esta relación no solo era social sino también económica, ya que un buen número de los terciarios obtuvo créditos de los religiosos.

El papel político de las terceras órdenes en un momento donde no había partidos políticos no ha sido evaluado aún, según Peire. Él postula que las mismas eran un canal privilegiado de intercambio entre la sociedad civil y la esfera eclesiástica. El estudio que realiza de las terceras órdenes y de los capítulos provinciales es un claro ejemplo de que muchas veces la esfera eclesiástica reproducía las mismas contiendas facciosas que se daban en el resto de la sociedad.

En el capítulo cuarto, el autor se propone dar cuenta de los cambios políticos e ideológicos que se estaban originando, en la sociedad rioplatense a principios del siglo XIX. Para ello recurre al análisis de los votos de treinta y tres terciarios franciscanos en el cabildo abierto del 22 de Mayo de 1810. Complementa esta investigación con el estudio de las bibliotecas de algunos de ellos, las cuales dan cuenta del basamento ideológico que sirve de apoyo para ver los cambios que se estaban produciendo. Sostiene que este grupo no estaba políticamente unido, ya que los votos no siguieron una misma línea: no existió “un voto franciscano”, ni un “voto de los comerciantes”, etc. Peire concluye que esto no solo alude a la “autonomía” (p. 217) de los votantes, quienes posiblemente fueron influenciados por diferentes ámbitos, presiones e intereses, sino que da cuenta de que el voto “no estaba socializado, con

un dominio de la Iglesia ni de las instituciones que lo invocaran” (p. 217). Para Peire, las bibliotecas permiten ver el cambio que se estaba gestando: la sociabilidad de tipo antigua estaba dejando paso a otras sociabilidades más modernas.

El último capítulo está destinado a analizar los cambios que se produjeron en el imaginario socio-político rioplatense luego de la Revolución de Mayo. El mismo da cuenta del cambio de discurso responsable de “neutralizar a la religión”; como también de las continuidades que se mantuvieron con respecto a la función de la Iglesia. En relación a esta última, según el autor, el rol de la misma fue similar antes y después de la Revolución. La Iglesia conservó su función “mediática” (p. 294) entre las autoridades políticas y las conciencias de los ciudadanos. En palabras de Peire, la Iglesia sobrevivió al impacto en medio de una crisis porque retenía ciertos aspectos primordiales del significado y la función del imaginario social. Además, continúa, el sentimiento religioso que interpelaba parece haber seguido presente y haber sido utilizado por las autoridades políticas y la élite. Con respecto al cambio mencionado anteriormente, el autor sostiene que el discurso de algunos clérigos da cuenta de una mutación que va desde un “monarquismo empedernido” a una defensa del nuevo sistema, después de los sucesos de Mayo de 1810 (p. 300).

Peire realiza un vasto empleo de fuentes, en el cual utiliza documentos provenientes de diversos archivos históricos. El uso que hace de fuentes inéditas y el análisis de las bibliotecas de algunos cabildantes, considerando a los actores con nombre y apellido, constituye una de las riquezas de este libro. Es justamente allí donde se puede percibir el imaginario que sostiene los cambios políticos que se estaban produciendo en el período estudiado. Asimismo la idea que el autor ha elaborado sobre la continuidad del lugar ocupado por la Iglesia, a causa de su capacidad para amoldarse a las nuevas circunstancias políticas luego de la Revolución de Mayo, resulta uno de los logros del mismo. Si bien el enfoque teórico propuesto por el autor es múltiple, la descripción histórica domina en toda la obra, siendo matizada por análisis discursivos y discusiones antropológicas. Finalmente, puede cuestionarse si es posible dar cuenta de la realidad de una época a partir del imaginario de determinados actores sociales.

MACARENA PERUSSET*

* Sección Etnohistoria del ICA. Universidad de Buenos Aires. e-mail: macarena_perusset@yahoo.com.ar

NORMAS EDITORIALES E INFORMACION PARA LOS AUTORES

Los manuscritos que se envíen para su eventual publicación, deben ser presentados en dos copias en papel y un diskette en algún programa compatible con Windows. Deberán ser dirigidos al *Comité Editorial* en su versión definitiva, con nombres, direcciones y teléfonos o dirección de correo electrónico de el/los autor/es.

La Sección Etnohistoria no ofrece retribución monetaria por los manuscritos, ni servicios tales como tipeado, fotocopiado, diseño, cartografía, montaje de ilustraciones, los que quedan a cargo de el/los autor/es.

Los manuscritos serán sometidos a una evaluación académica que decidirá si pueden ser aceptados sin modificaciones, si se sugieren modificaciones o si deben ser rechazados. Para ser enviados a evaluación, deberán cumplir con las siguientes normas editoriales:

- Deben ser presentados escritos con interlineado 11/2 ó 2 *en todas sus secciones*, en hojas numeradas de tamaño A4. El ancho de la línea, el tamaño de las letras y los márgenes, deben ser los estándares del procesador de textos que se utilice. No se fija *a priori* una cantidad estricta de páginas, puesto que el Comité Editorial evaluará cada manuscrito con el criterio de priorizar aquellos que presenten discusiones pormenorizadas de datos básicos.

- Orden de las secciones:

- 1) Título en mayúsculas, centralizado, sin subrayar.
- 2) Autor/es, en el margen derecho, con llamada del tipo *, indicando lugar de trabajo y/o pertenencia institucional o académica. Ésta debe ser la primera de las notas.
- 3) Resumen de aproximadamente ciento cincuenta palabras. El Comité Editorial encargará a un profesional su traducción al inglés, quedando a cargo de el/los autor/es el costo de la misma.
- 4) Texto, con subtítulos primarios en el margen izquierdo, en mayúsculas sin subrayar; subtítulos secundarios en el margen izquierdo, en minúsculas y cursiva.

Debe usarse teclado español o, en su defecto, escribir las letras con acento

y la ñ, en código ASCII (ejemplo: á = Alt + 160, é = Alt = 130, etc.). Cada subtítulo estará separado del texto anterior por triple interlineado y del que le sigue por interlineado doble. Cada párrafo debe ser iniciado con una sangría de 0.5. El margen derecho puede estar justificado o no, pero no deben separarse las palabras en sílabas. La barra espaciadora debe usarse sólo para separar palabras. Para tabular, usar la tecla correspondiente. La tecla “Enter”, “Intro” o “Return” sólo debe usarse al finalizar un párrafo, cuando se utiliza punto y aparte. No usar subrayados, todo lo que aparezca así destacado será transformado en *cursiva*. Se escribirán en *cursiva* las palabras en latín o en lenguas extranjeras, o frases que el autor crea necesario destacar. De todos modos, se aconseja no abusar de este recurso, como tampoco del encomillado y/o de las palabras en negrita. De usar comillas, deben ser del tipo “ ”, código ASCII: Alt + 0147 (“) y Alt + 0148 (”).

Las tablas, cuadros, figuras y mapas no se incluirán en el texto, pero se indicará en cada caso su ubicación en el mismo. Deben entregarse numerados según el orden en que deban aparecer en el mismo, con sus títulos y/o epígrafes presentados en hoja aparte. Para los epígrafes, se creará un archivo diferente en el diskette. Las figuras y mapas deben llevar escala, y estar confeccionados sobre papel vegetal u obra de buena calidad con tinta negra o impresos en laser. No deben exceder las medidas de caja de la publicación (12 x 17 cm), y deben estar citados en el texto. No se aceptarán dibujos, croquis o mapas realizados en impresora de puntos.

Las referencias bibliográficas irán en el texto siguiendo el sistema autor-año, ordenados por año. Ejemplos:

* (Rodríguez 1980) o (Rodríguez 1980, 1983) o (Rodríguez 1980a y 1980b, Fernández 1991) o “como Rodríguez (1980) sostiene, etc.”.

* Se citan hasta tres autores; si son más de tres, se nombra al primer autor y se agrega *et al.*

* Citas con páginas, figuras o tablas: (Rodríguez 1980: 13), (Rodríguez 1980: figura 3), (Rodríguez 1980: tabla 2), etc.

Nótese que *no se usa coma entre el nombre del autor y el año*. No usar las expresiones *Op. cit.* e *Ibid.*

Las citas textuales de más de tres líneas deben escribirse en párrafos sangrados a la izquierda en el equivalente a cinco espacios, y estarán separadas del resto del texto por doble interlineado antes y después. No usar comillas ni puntos suspensivos al comienzo y al final de estos párrafos.

Los números de las notas aparecerán en el texto entre paréntesis y en negrita, para facilitar su identificación, y antes del signo de puntuación, si lo hubiere. **No usar el modo “notas” (al final del texto o a pie de página)** de los procesadores de texto. En cambio, **abrir un archivo distinto para las mismas**. Sin embargo, la forma final será: la nota en número pequeño como sobreíndice y el texto a pie de página.

5) Agradecimientos.

6) Notas, numeradas correlativamente, con los números correspondientes pero sin paréntesis.

7) Bibliografía. Todas las referencias citadas en el texto y en las notas deben aparecer en la lista bibliográfica y viceversa.

La lista bibliográfica debe ser alfabética, ordenada de acuerdo con el apellido del primer autor. Dos o más trabajos del mismo autor, ordenados cronológicamente. Trabajos del mismo año, con el agregado de una letra minúscula: a, b, c, etc.

Se contemplará el siguiente orden:

Autor/es

Fecha. Título. Publicación volumen (número): páginas. Lugar, Editorial.

Nótese: que va un punto después del año, que no hay coma entre el nombre de la publicación y el número de volumen, que no se pone la abreviatura “pp.”, que luego de las páginas hay otro punto, que se pone primero el lugar de edición y, separado por una coma, el nombre de la editorial. No se encomillan los nombres de los artículos. Deben ir en cursiva los títulos de los libros o los nombres de las publicaciones.

Si el autor lo considera importante puede citar entre corchetes la fecha de la edición original de la obra en cuestión, sobre todo en el caso de viajes y/o memorias, por ejemplo: Lista [1878] 1975.

Ejemplo de lista bibliográfica (obsérvense: autores, ENTER. Sangría de 5 puntos y todo el texto continuado hasta el próximo punto y aparte).

Ottonello, Marta y Ana M. Lorandi

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

Presta, Ana M.

1988. Una hacienda tarijeña en el siglo XVII: La Viña de “La Angostura”. *Historia y Cultura* 14: 35-50. La Paz, Sociedad Boliviana de la Historia.

1990. Hacienda y comunidad. Un estudio en la provincia de Pilaya y Paspaya, siglos XVI-XVII. *Andes* 1: 31-45. Salta, Univ. Nacional de Salta.

Tedlock, Dennis

1991. Preguntas concernientes a la antropología dialógica. En Reynoso, Carlos (comp.); *El surgimiento de la antropología posmoderna*: 275-288. México, Gedisa.

Se solicita a los autores que acepten el principio de autorizar correcciones estilísticas que faciliten la lectura de los artículos sin alterar su contenido. En estos casos, serán debidamente informados.

El Comité Editorial