

Memoria Americana

CUADERNOS DE ETNOHISTORIA

14



Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Ciencias Antropológicas

Buenos Aires 2006

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano

Hugo Trincherro

Vicedecana

Ana María Zubieta

Secretaria Académica

Silvia Llomovatte

Secretario de Supervisión Administrativa

Enrique Zylberberg

Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil

Reneé Girardi

Secretario General

Jorge Gugliotta

Secretario de Investigación y Posgrado

Claudio Guevara

Subsecretario de Investigación

Alejandro Schneider

Subsecretario de Publicaciones

Rubén Calmels

Prosecretario de Publicaciones

Jorge Winter

Coordinadora Editorial

Julia Zullo

Consejo Editor

*María Marta García Negroni - Susana Romanos de Tiratel - Susana Cella Myriam
Feldfeber - Diego Villarroel - Adriana Garat - Marta Gamarra de Bóbbola*

Composición de originales y diseño de tapa

Beatriz Bellelli

e-mail: bbellelli@yahoo.com.ar

MEMORIA AMERICANA
CUADERNOS DE ETNOHISTORIA
Número 14

Directora

Ana María Lorandi

Editores Científicos

Pablo F. Sendón y Carlos Zanolli

Comité Editorial

Nidia Areces (Universidad Nacional de Rosario/CONICET); José Luis Martínez (Universidad de Chile); Alejandra Siffredi (Universidad de Buenos Aires/CONICET); Lidia R. Nacuzzi (Universidad de Buenos Aires/CONICET); Cora V. Bunster (Universidad de Buenos Aires); Roxana Boixadós (Universidad de Buenos Aires/CONICET).

Evaluadores Externos

Roberto Schmit (Universidad de Buenos Aires/Universidad Nacional General San Martín/CONICET); Sabina Frederic (Universidad de Buenos Aires/CONICET); Gabriela Tío Vallejo (Universidad Nacional de Tucumán); Gustavo Paz (Universidad de Buenos Aires/CONICET); Gabriela Sicca (Universidad Nacional de Jujuy); María Beatriz Cremona (Universidad Nacional de Jujuy/CONICET); Verónica I. Willams (Universidad de Buenos Aires/CONICET); Marcela Tamagnini (Universidad Nacional de Río Cuarto); Sara Emilia Mata (Universidad Nacional de Salta/CONICET); Walter Delrio (Universidad de Buenos Aires/CONICET); Maya Aguiluz Iburguren (Universidad Nacional Autónoma de México); Claudia Briones (Universidad de Buenos Aires/CONICET); María Giordano (Instituto de Investigaciones Geohistóricas/CONICET); Mercedes Fumagalli (Universidad Nacional de Jujuy).

Editoras Asociadas

Lidia R. Nacuzzi
Cora V. Bunster

Secretaría de Redacción

Silvina Smietniansky
Daniela Pérez Olmo

Sección de Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires
Puán 480, of.405. C 1406 CQJ Buenos Aires, Argentina.
Tel. 54 11 4432 0606, int. 143. Fax: 54 11 4432 0121
e-mail: memoriaamericana@yahoo.com.ar

Memoria Americana – Cuadernos de Etnohistoria es una publicación anual que edita la Sección de Etnohistoria del ICA (Universidad de Buenos Aires). Recibe artículos originales de autores nacionales y extranjeros que desarrollan sus investigaciones en etnohistoria, antropología histórica e historia colonial de América Latina. La revista está destinada a especialistas y público académico en general.

ISSN: 0327 – 5752

La revista *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* se encuentra indexada en:
- Ulrich's International Periodical Directory
- Latindex (Nº de registro en Directorio: 3031)
- Anthropological Index of the Royal Anthropological Institute

ÍNDICE

Presentación

Pablo F. Sendón y Carlos Zanolli 7

Artículos

El levantamiento “patriótico” de Bartolomé Zapata en 1811 ¿caudillismo tradicional o forma de expresión del poder local entrerriano entre el orden colonial y la revolución?
Claudio Biondino 9

Economía y sistemas de asentamiento aborigen en la cuenca del río Limay
Mabel F. Fernández 37

Fotografía de capuchinos y anglicanos a principios del siglo XX: La escuela como instrumento de cristianización y chilenuización
Jaime Flores Chávez y Alonso Azócar Avedaño 75

Las guerras de independencia en los Andes meridionales
Raquel Gil Montero 89

Dime cómo escribes y te diré quién eres. Textualizaciones del campesinado indígena de la Puna de Atacama
Alejandro F. Haber y Carolina Lema 119

En tiempos del malón. Testimonios indígenas sobre la “conquista del desierto”
Graciela Hernández 139

Imágenes postconquista y etnogénesis en la Quebrada de Humahuaca, Jujuy. Hipótesis de trabajo arqueológico
Mariel Alejandra López 167

Reseñas y notas

Homenaje al maestro John V. Murra 1916-2006
Ana María Lorandi 205

Santillán Güemes, Ricardo. 2004. <i>Imaginario del diablo</i> . Buenos Aires, Ediciones del Sol. <i>Julia Costilla</i>	211
Castro Olañeta, Isabel, Sonia Tell, Elida Tudesco y Carlos Crouzeilles. 2006. <i>Actas del Cabildo Eclesiástico Obispado del Tucumán con sede en Santiago del Estero (1681-1699)</i> . Córdoba, Ferreira Editor. <i>Dolores Estruch</i>	216
Isla, Alejandro. 2002. <i>Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado</i> . Buenos Aires, Editorial de las Ciencias. <i>Gustavo L. Paz</i>	219
Faberman, Judith. 2005. <i>Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial</i> , Buenos Aires, Siglo Veintiuno editores. <i>Pablo José Semadeni</i>	222
Normas editoriales e información para los autores	227

PRESENTACIÓN DEL NÚMERO

El presente número de *Memoria Americana* es el logro de una convocatoria abierta en la que participaron diversos especialistas en temáticas relativas a la etnohistoria o antropología histórica de América Latina. Aunque especializado en dicha área de investigación el volumen, al presentar una serie de trabajos relativos a diferentes ramas en la materia, ofrece al lector especializado —y no solo a él sino también a investigadores afines tales como historiadores, antropólogos, arqueólogos, geógrafos, etc.— la posibilidad de acceder a una serie de casos de análisis que pueden resultar de su interés en el marco de un foro de discusión común.

Efectivamente, a pesar de la diversidad temática de los artículos que integran el volumen es posible advertir que ellos expresan —teórica como metodológicamente— temáticas y problemáticas comunes que permiten reconsiderarlos a partir de ejes espacio-temporales afines.

El análisis que Claudio Biondino dedica al levantamiento revolucionario de Bartolomé Zapata en la actual provincia de Entre Ríos (1811) desde la perspectiva de la antropología política se articula muy bien con el ensayo de Raquel Gil Montero dedicado a analizar la composición de las milicias regionales que lucharon en la frontera bélica de los Andes Meridionales a comienzos del siglo XIX. El análisis de la composición étnica de las milicias regionales en el contexto de la guerra involucra la identificación de una (o varias) variable étnica que, a su vez, permite determinar distinciones que remiten al orden jerárquico de la sociedad mayor que, en el interior de las milicias, se traducen en un fondo étnico común identificable a través del análisis de las fuentes. Este fondo común quizás está relacionado con algunos de los problemas relativos a las nociones de “primitividad y barbarie” tratadas por Biondino.

Ubicados fundamentalmente en el siglo XIX pero situados en dos geografías y realidades parcialmente diferentes, tanto Flores Chávez y Azocar Avendaño como Haber y Lema nos muestran diferentes formas de intervención sobre el indígena. En el primer caso, situados en la Patagonia y a partir del análisis de material fotográfico y fuentes escritas, se investiga el rol de las misiones sobre las comunidades mapuches, sus estrategias de intervención y las formas de adaptación en resistencia desplegadas por estas últimas. Por su parte Haber y Lema en un estudio de tipo metodológico aplicado a la puna de Atacama muestran cómo a partir de una determinada forma de texto se crea historia. Son formas o estrategias textuales de representación del campesinado indígena que se han desarrollado tanto desde la disciplina arqueológica como desde la etnohistoria, y que han repercutido en

la relación diádica entre el campesinado indígena y el resto de los actores sociales surgidos luego de la conformación del Estado-nación.

Los trabajos de Graciela Hernández y Mabel Fernández nos sitúan en la Patagonia argentina y, desde distintas metodologías, nos permiten observar, en el primer caso cómo la memoria puede recrear un hecho tan particular y significativo para las comunidades del sur argentino como fue la llamada “Conquista del Desierto” y en el segundo, a partir de fuentes escritas, la diversidad espacio-temporal de los sistemas económicos aborígenes de la cuenca superior y media del río Limay, provincia de Río Negro, entre los siglos XVII y XIX.

Graciela Hernández efectúa su trabajo a partir de dos instancias de recopilación de datos, una realizada por un equipo de investigadores de la provincia de La Pampa pero cuyo objetivo era documentar la lengua y cultura ranquel y otra a cargo de la propia investigadora situada en la localidad de Bahía Blanca, provincia de Buenos Aires. En ambos casos se observa cómo en los relatos recogidos se entrecruzan situaciones materiales y simbólicas generadas por la guerra con cuestiones identitarias. Por su parte, Mabel Fernández presenta una caracterización de los sistemas económicos de asentamiento y subsistencia y su correspondencia con las distintas etnias que, de acuerdo con las fuentes, se hallaban presentes en la zona de estudio.

Por último Mariel López trae nuevos aportes al tema del contacto hispano-indígena en la Quebrada de Humahuaca. En este caso, la autora realiza una nueva y original aproximación a partir de una verdadera confrontación interdisciplinaria (entre Historia, Historia del Arte y Etnohistoria) que le permite realizar nuevos planteos y enfoques sobre la cuestión.

Finalmente, queremos destacar que el presente número de Memoria Americana ofrece una diversidad de análisis que no emplean de manera exclusiva, o excluyente, las tradicionales fuentes escritas, “insumo” tradicional de los estudios etnohistóricos. Así, observamos que los autores utilizan otros elementos de análisis como material fotográfico, cartografía, cultura material, narración oral, etc. que muchas veces combinan con las fuentes escritas o incluso hacen interactuar entre sí.

Pablo F. Sendón y Carlos Zanolli

Buenos Aires, agosto de 2007

**EL LEVANTAMIENTO “PATRIÓTICO”
DE BARTOLOMÉ ZAPATA EN 1811
¿CAUDILLISMO TRADICIONAL O FORMA DE EXPRESIÓN
DEL PODER LOCAL ENTRERRIANO ENTRE EL ORDEN
COLONIAL Y LA REVOLUCIÓN?**

*Claudio Biondino**

* Sección Etnohistoria, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. E-mail: cbiondino@yahoo.es

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es desarrollar una primera aproximación, desde una perspectiva etnohistórica, al problema del surgimiento de nuevos liderazgos políticos en la provincia de Entre Ríos, aparecidos tras la Revolución de Mayo. El estudio se centrará en un caso particular: el levantamiento revolucionario encabezado por Bartolomé Zapata en 1811. Esta investigación se desarrollará en el contexto de los nuevos enfoques historiográficos sobre el caudillismo. Se utilizarán algunas de las herramientas de análisis desarrolladas por la antropología política, que contribuyan al estudio del problema planteado.

Palabras clave: antropología - historia - política - caudillismo.

ABSTRACT

This paper aims to develop an ethno-historical approach to the problem of the sprouting of new political leaderships in the province of Entre Ríos, after the May Revolution. The study focuses on a particular case: the revolutionary uprising headed by Bartolomé Zapata in 1811. This investigation will be developed in the context of the new historiographical approaches on caudillismo. Some of the resources developed by political anthropology will be used, in order to study Zapata's leadership.

Key words: anthropology - history - politics - *caudillismo*.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo me propongo abordar, desde una perspectiva etnohistórica, el estudio del levantamiento entrerriano liderado por Bartolomé Zapata en 1811. Por un lado, adscribiendo al conjunto de líneas de renovación historiográfica que vienen poniendo en cuestión los paradigmas clásicos sobre el caudillismo¹, realizaré un primer y provisorio análisis sobre el caso particular de lo ocurrido en la región entrerriana al estallar la revolución y la guerra de independencia. Por otro lado, utilizando algunas herramientas de análisis propuestas por la antropología política, intentaré explorar el problema del caudillismo desde el punto de vista de su asociación con nociones tales como “primitividad” y “barbarie” con el objetivo de revisar la importancia de las instituciones sociales *informales* a fin comprender mejor los procesos políticos del período estudiado².

A fin de realizar este trabajo, explicitaré primero el sentido que otorgo aquí a las nociones de “primitividad” y “barbarie”. Luego resumiré y analizaré las explicaciones dadas hasta el momento sobre el impacto inicial de la Revolución de Mayo en la región entrerriana -especialmente sobre el levantamiento de Zapata. Posteriormente, recurriré a un análisis de la historia colonial de la región -intentando comprender ciertas características de la dinámica política de esta sociedad fronteriza antes de 1810- para reanalizar los acontecimientos del levantamiento de Zapata, a la luz de una mayor profundidad histórica y teórica. Finalmente, a partir de lo analizado en este trabajo, intentaré dejar planteadas algunas posibles líneas de investigación que permitan profundizar el conocimiento de la conformación de los primeros regímenes políticos caudillistas rioplatenses en general y del caso entrerriano en particular.

¹ Véase Goldman y Salvatore (1998a).

² La importancia de las instituciones *formales* en el caudillismo se encuentra ya más trabajada, como puede verse, por ejemplo, en Goldman y Salvatore (1998a), Goldman (1993), Chiaramonte (1986).

PRIMITIVIDAD, BARBARIE Y DESIERTO. EL ESPACIO IMAGINARIO DE LA NO-POLÍTICA

La noción de “primitividad” a la que me refiero en este trabajo está relacionada con los presupuestos de la filosofía política clásica. Esta filosofía distinguió dos estados sucesivos. Por un lado, un *estado de naturaleza* en el cual los individuos eran libres e independientes de todo lazo con sus congéneres, lo que engendró una situación calificada como anárquica. Por otro lado, un *estado civil* producto de un *contrato* entre estos individuos libres. El vínculo político propiamente dicho no existió hasta que se produjo el segundo estado³. La historiografía argentina clásica⁴ construyó una imagen de la campaña colonial y posrevolucionaria rioplatense muy similar, en varios aspectos, a un *estado de naturaleza*; en especial a la versión hobbesiana de tal *estado*. Era descripto comúnmente como un estado de *barbarie* y su escenario natural era el *desierto*, en el que hombres solos y autosuficientes - o familias aisladas y autosuficientes- vivían sus vidas libremente y a veces competían violentamente entre sí, en muchos casos por pura diversión.

Para el período posrevolucionario, los “caudillos” fueron presentados por gran parte de esta historiografía clásica justamente, como el resultado de la imposición de los más fuertes de estos hombres bárbaros, quienes aprovecharon las nuevas circunstancias para desarrollar sus proyectos de poder personal. Por supuesto, no se trata de una visión *idéntica* a la del *estado de naturaleza* de los filósofos. Las nociones acerca del caudillismo como una *democracia bárbara*, presentes, por ejemplo en obras fundacionales de la historiografía argentina, demuestran la originalidad y complejidad del pensamiento de estos autores⁵. No es este el lugar para recorrer la historia de las ideas dominantes a lo largo del desarrollo de la historiografía argentina. Lo que me interesa resaltar aquí es que ciertos *elementos*⁶ del concepto de *estado de naturaleza*, entremezclados en configuraciones conceptuales más amplias y complejas, jugaron un papel importante en la caracterización de la

³ Véase, para un enfoque antropológico de esta dicotomía, Abélès (1990).

⁴ Me refiero, básicamente, a las obras fundantes de la disciplina, como las de Bartolomé Mitre, Vicente Fidel López, Domingo F. Sarmiento y Juan B. Alberdi. Véase Goldman y Salvatore (1998b).

⁵ Véase Goldman y Salvatore (1998b).

⁶ Por *elementos* entiendo aquí las “ideas-elementos” en el sentido propuesto por Nisbet para el estudio de la formación del pensamiento sociológico, es decir, los componentes de sistemas de pensamiento que no son monolíticos sino que conforman, en realidad, “constelaciones de supuestos e ideas discernibles y aún independientes, que pueden descomponerse y reagruparse en sistemas diferentes” (Nisbet 1976: 16). (Resaltado mío)

campana colonial y posrevolucionaria rioplatense: fueron decisivos para caracterizarla como *anárquica*; es decir, como el espacio de la no-Política, en oposición a las ciudades donde imperaba la *sociedad civil*. La anarquía era posible porque, en última instancia, en la campana *no había sociedad alguna*.

Veamos la manera en que las nuevas perspectivas historiográficas vienen transformando las imágenes tradicionales sobre las “pampas”, el “desierto”, los “gauchos” y los “caudillos”. No puedo desarrollar esto en detalle por cuestiones de espacio, pero es posible remitirse a cierto núcleo central de renovaciones y, a través de las obras principales, a la exhaustiva bibliografía más exhaustivas que se encuentra en dichas obras. Un primer punto a resaltar es el impresionante cambio que se ha producido en la visión sobre la población y la economía de la región rioplatense colonial y posrevolucionaria. Entre otras cosas, se ha demostrado la importancia social de las actividades agrícolas (matizando la visión excesivamente pastoril de las perspectivas tradicionales), se ha mostrado claramente la importancia de los circuitos mercantiles internos y de los vínculos que estos creaban y se han dibujado, en definitiva, los contornos de una *sociedad*, con sus peculiaridades de organización espacial, en lo que se suponía un “desierto”, algo más referido a la inexistencia de lazos sociales “civilizados” que a la inmensidad territorial y a la escasa población en sí mismos⁷.

Los factores políticos y culturales de la campana son, es necesario decirlo, más complicados de rastrear en las fuentes disponibles sobre buena parte de la época estudiada. Contamos más bien con indicios, fragmentos dispersos aquí y allá que requieren un arduo trabajo de modificación de escala de observación, contextualización e interpretación para llevar a cabo análisis adecuados de los mismos. Era necesario explorar primero las dimensiones demográfica y socio-económica de la región para poder contextualizarlos y, a partir de allí, poder integrarlos e interpretarlos correctamente⁸. Hoy contamos con un importante grado de avance en el conocimiento de las poblaciones y la economía de la campana de la época, gracias a este amplio movimiento de renovación historiográfica. Este avance ha posibilitado, a su vez, la correspondiente renovación en el estudio de las dimensiones políticas y culturales de estas sociedades⁹. Para el caso que se trata

⁷ Para un análisis de los avances en la historia agraria rioplatense de los últimos años véanse, entre otros, Garavaglia y Gelman (1995, 1998) y Míguez (2000).

⁸ Véase Bragoni (2004a) y en especial Fradkin y Gelman (2004).

⁹ Véanse, entre otros, los trabajos sobre cultura política posibilitados por los avances de la historia agraria citados por Fradkin y Gelman (2004).

aquí, es necesario decir que la historia económica, política y cultural de Entre Ríos colonial y posrevolucionario no ha quedado al margen de la renovación¹⁰.

En ese contexto podemos ver lo que ha sucedido recientemente con la historiografía sobre el caudillismo. A partir de su formulación original en el *Facundo* de Sarmiento esta cuestión ha sufrido numerosas transformaciones en su sentido, caracterización y valoración. Sin embargo, un núcleo de elementos básicos comunes a los diversos escritos –los de Sarmiento, Alberdi, Mitre y V. F. López– que conformaron la “construcción clásica” del caudillismo ha llegado hasta hoy. Atravesando versiones positivistas, constitucionalistas, revisionistas y dependentistas, entre otras¹¹, estos componentes clásicos del caudillismo reaparecen en algunas de las obras contemporáneas más importantes y representativas sobre la historia argentina. Como señalan Goldman y Salvatore dichos componentes son la ruralización del poder, la violencia como modo de competencia política y el mito del vacío institucional (1998b: 8)¹². Ante esta situación, la renovación historiográfica sobre el caudillismo viene produciendo importantes trabajos que cuestionan las imágenes clásicas, revalorizando el papel que jugaron las instituciones formales en estos regímenes políticos¹³.

¹⁰ Véanse Djenderedjian (2003) y Schmit (2004). Los estudios sobre la región del Paraná han renovado la historiografía tanto santafecina como entrerriana. En este sentido véase, por ejemplo, Areces (2000) y Tedeschi (2005).

¹¹ Sobre estas “versiones” véase, entre otros, Goldman y Salvatore (1998b), Buchbinder (1998) y Svampa (1998).

¹² La aparición de estos componentes puede verse en trabajos contemporáneos tan distintos entre sí como por ejemplo los de Halperin Donghi y los de autores que reducen el caudillismo a versiones excesivamente simplificadas de la teoría del “clientelismo”, como John Lynch. Sobre este punto véase Godman y Salvatore (1998b: 13-18).

¹³ Cuestionando la escasa importancia usualmente asignada a los desarrollos institucionales efectivamente existentes en el período, Chiaramonte (1986) ha señalado que las llamativas figuras de los caudillos terminaron ensombreciendo para la historiografía los esfuerzos realizados por las elites locales para afirmar a las nuevas “provincias” como estados soberanos autónomos. Ver también otros trabajos de Chiaramonte (1993, 1997). En este sentido, Goldman (1993) ha mostrado, analizando el caso de Facundo Quiroga, que las nuevas condiciones de legitimidad del poder político -manifestadas en la constitución de instancias estatales depositarias de la soberanía provincial- eran independientes de la voluntad del caudillo y, por lo tanto, limitaban su capacidad de acción. No hay que confundir, entonces, los actos de autoridad del caudillo con los actos de soberanía de las autoridades provinciales, puesto que la legitimidad del liderazgo del primero estaba estrechamente relacionada al mantenimiento de la legalidad emanada de las segundas. La necesidad, entonces, de revisar algunos aspectos de las “visiones heredadas” sobre el caudillismo fue el factor impulsor de la edición de *Caudillismos rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema* (Goldman y Salvatore 1998a). En esta compilación, las nue-

A mi modo de ver, estos avances vuelven imprescindible replantear también los aspectos informales del poder en los liderazgos caudillistas. En este sentido, considero que algunas perspectivas de análisis propuestas por la antropología política pueden contribuir a una mejor comprensión de la situación socio-política, tanto en la campaña colonial como en la posrevolucionaria. Tras haber alcanzado un consenso sobre la posibilidad de distinguir la especificidad de lo político en todo tipo de sociedad ¹⁴ -distanciándose así de las nociones filosóficas del *estado de naturaleza*-, la antropología política ha venido reformulando su aparato conceptual y sus perspectivas de análisis, y se ha distanciado de su tradicional “objeto” de estudio: las llamadas “sociedades primitivas” ¹⁵.

Como ha señalado apropiadamente Guerra (1989), en las sociedades del antiguo régimen no existe la *política* en sentido moderno, pues esta dimensión de la acción social es inseparable del resto de sus componentes (económicos, religiosos u otros). Las rupturas revolucionarias de fines del siglo XVIII y principios del XIX distaron mucho de ser completas y, durante largo tiempo, aspectos tradicionales y modernos de lo político coexistieron y se articularon en un proceso de transición. Por este motivo, más allá de que

vas corrientes historiográficas que estudian el tema –algunas influidas por la antropología- abordan cuestiones tales como las bases rituales y discursivas de estos liderazgos, su inscripción en formas de estado y legalidad -que instauraron nuevas condiciones de legitimidad del poder- y las prácticas e identidades políticas que se generaron en el proceso. Se recupera también el tema del clientelismo reexaminando sus versiones reduccionistas y, en conexión con este problema, se estudia la complejidad de las bases populares de los regímenes de caudillo, que no se limitaron a los “peones de estancia” o a los “gauchos malos” sino que incluyeron a indígenas, campesinos, artesanos urbanos, pequeños -e incluso medianos- propietarios rurales y otros grupos sociales.

¹⁴ Para un análisis del surgimiento y desarrollo de la antropología política pueden consultarse, entre otros, Llobera (1979), Abélès (1990), Balbi (2001).

¹⁵ Como explica Abélès (1997), la división clásica entre dos tipos de sociedades, las “primitivas” -en las que lo político se halla entrelazado con las demás dimensiones de lo social- y las “modernas” -en las que dicha dimensión se encuentra claramente distinguida de las demás-, no podía resistir a la curiosidad de los antropólogos por sus propias sociedades y a la fascinación de los politólogos y sociólogos por aspectos de lo político estudiados normalmente por los antropólogos, como los ritos y los símbolos políticos. De modo que junto con la “barrera” entre estos dos tipos de sociedades ha caído también la que dividía los campos legítimos de estudio de las mencionadas disciplinas. De todos modos, considero que los saberes acumulados por la antropología durante sus largos años de especialización en situaciones sociales en las que las múltiples dimensiones de lo social se hallan firmemente entrelazadas, pueden ayudar a iluminar también este tipo de situaciones cuando se dan en sociedades normalmente estudiadas por los sociólogos e historiadores, como es el caso que se analiza en este trabajo.

los enfoques teóricos de la antropología política pueden aplicarse actualmente a todo tipo de sociedad considero que en este caso pueden arrojar una luz muy particular sobre algunos puntos oscuros del problema tratado en este trabajo. Dichos enfoques permiten, en mi opinión, distanciarse de nociones similares a la de *estado de naturaleza* -que niegan la existencia misma de lo social-, identificar analíticamente la dimensión política en un caso en el que se hallaba firmemente entrelazada con las restantes dimensiones de lo social y, finalmente, mapear la existencia de instituciones sociales *informales* donde, a primera vista, podría parecer que existían “vacíos sociológicos”.

En el caso específico del “caudillismo”, como puede verse en los trabajos historiográficos sobre el tema mencionados anteriormente, se ha avanzado mucho en el estudio de su relación con las instituciones sociales *formales* de la época posrevolucionaria¹⁶. Sin embargo, ha sido menor hasta ahora el énfasis puesto en las instituciones sociales *informales*¹⁷. Algunas de ellas, como la “costumbre”, la reciprocidad y los lazos clientelares, por ejemplo, resultan clave tanto para el conocimiento de la dimensión política de lo social como para el más básico reconocimiento de la existencia misma de la sociedad.

No se trata, por supuesto, de que actualmente sea posible postular explícitamente la pertinencia analítica de una noción similar a la de *estado de naturaleza* que niegue radicalmente la existencia de una *sociedad* en la campaña rural rioplatense de la época¹⁸. Sin embargo, prestar poca o nula atención a estas instituciones sociales informales puede llevar a subestimar la densidad de los lazos sociales existentes y, al pasar por alto estos aspectos de

¹⁶ Ver notas 9 y 13.

¹⁷ Resultan sumamente interesantes para el análisis de los aspectos institucionales informales del caudillismo, entre otros, los trabajos de Gelman (1998) y Salvatore (1992). Por otra parte, aunque no traten específicamente sobre el caudillismo, revisten gran importancia para comprender las instituciones sociales informales de las campañas rioplatenses los trabajos de Garavaglia (1997) y Fradkin (1997), en un renovado enfoque culturalista de la sociedad y política.

¹⁸ Como explica Garavaglia, “la demografía pampeana ha dado ya por tierra con esa imagen y ha mostrado, entre otras cosas, que había muchas más familias que gauchos errantes. Pero, no hay familias sin sociedad, no hay sociedad sin saberes, técnicas, leyendas, cuentos y tradiciones” (1997: 131). En este trabajo doy tales avances por sentados. Lo que intento es mostrar, para continuar con el encadenamiento anterior postulado por Garavaglia, que no hay sociedad sin instituciones tanto “formales” como “informales” (cuyos límites son, por supuesto, difusos), que las segundas son tan merecedoras del término *institución* como las primeras y que son tan imprescindibles como aquellas para la producción y la reproducción de la vida social.

la organización social, a “encontrar” vacíos sociológicos que sí están, aunque lejanamente, relacionados con el *estado de naturaleza* de los antiguos filósofos políticos¹⁹.

Por todo esto, lo que me propongo a partir de aquí es analizar, desde esta perspectiva, un caso particular de surgimiento de un liderazgo “caudillista” a principios de la revolución y la guerra de independencia: el caso de Bartolomé Zapata, ocurrido, sobre todo, en la región que se encuentra al oriente del río Gualaguay del actual territorio entrerriano.

LOS ACONTECIMIENTOS DE 1811 Y SUS POSIBLES INTERPRETACIONES

En “El surgimiento de los caudillos en el marco de la sociedad rioplatense postrevolucionaria” (1965) y en *Revolución y Guerra* ([1972] 1994), Halperin Donghi analiza el caudillismo entrerriano de la primera década revolucionaria como un desarrollo particular al interior del proceso histórico rioplatense. La región se hallaba escasamente poblada y su estructura social era sumamente simple. Se trataba de un conjunto de poblaciones que servían de puertos fluviales para zonas ganaderas en rápida expansión. Los verdaderos dominadores de la economía eran los comerciantes porteños y santafesinos. Sin embargo, los notables locales eran los dirigentes directos de las poblaciones y, como tales, ejercían los cargos de alcalde, tenientes alcaldes y comandante de milicias. Fueron estos notables los que decidieron la adhesión a la Revolución de Mayo en 1810. Más tarde, fueron ellos también los que otorgaron su apoyo al federalismo artiguista, en oposición a las presiones de Buenos Aires.

Vemos aquí que Halperin Donghi no deja de percibir la existencia de lazos regionales establecidos por los circuitos comerciales internos, ni las instituciones formales, tales como los cargos de los cabildos (alcaldes) y de las milicias (comandantes). Sin embargo, si existían “notables locales” capaces de hacerse con los cargos institucionales del sistema colonial, lo eran por ser los *individuos* dominantes en la lucha por el poder que se daba en estas zonas que habrían sido *a la vez modernas y primitivas*. Justamente por eso es que retienen su posición después de la caída del poder colonial y de todo su

¹⁹ Véase la crítica de Salvatore a un enfoque actual que presenta este tipo de vacíos sociológicos, como es el de la “tesis del miedo-protección”, claramente visible, por ejemplo, en el trabajo de John Lynch sobre Rosas (Salvatore 1992: 32-33). Véase también el mencionado trabajo de Lynch (1984), sobre todo el capítulo tres, “Patrón y peón”.

andamiaje institucional -ya que su poder no provenía de tales instituciones sino que se trataba de un poder *personal*- transformándose entonces en “caudillos” que podían decidir, según su conveniencia, dar su apoyo a Buenos Aires o al artiguismo.

Ahora bien, la situación parece haber sido en realidad bastante más compleja ya que los “notables locales” de las tres villas orientales entrerrianas -Gualeguay, Gualeguaychú y Concepción del Uruguay- al comienzo del período revolucionario, no solo oscilaron entre Buenos Aires y el artiguismo sino que, se dividieron entre los que aceptaron a la Junta de Buenos Aires y los que apoyaron a las autoridades realistas de Montevideo. Durante los meses de junio y julio de 1810, los cabildos de las tres villas acataron la circular enviada por la Junta de Buenos Aires. El 30 de julio un cabildo abierto en Concepción eligió al sacerdote José Bonifacio Redruello, para que viajara como diputado a la Junta Gubernativa de Buenos Aires. Pero el Gobernador de Montevideo comenzó a influir en las personalidades más importantes de estas villas, escribiendo por ejemplo a Josef de Urquiza, Comandante de la costa oriental entrerriana, advirtiéndole sobre la conformación del Consejo de Regencia de Cádiz y la ilegalidad que esto suponía para la Junta porteña. Urquiza, ante esta presión, decidió renunciar. Luego la Junta de Buenos Aires subordinó todos los partidos entrerrianos al Teniente de Gobernador de Santa Fe, lo que produjo una reacción aún más adversa. Redruello renunció y emigró a Montevideo. Entre el 6 y el 25 de noviembre de 1810, las tres villas orientales fueron tomadas por los realistas y se realizaron juramentos de fidelidad al Consejo de Regencia de Cádiz²⁰.

Es entonces cuando se produce -o por lo menos cuando se manifiesta claramente- una fractura política entre los “notables locales” entrerrianos. El lenguaje con el que se expresaba esta división era el de los “americanos” versus los “europeos”. Según la *Gazeta de Buenos Ayres*: “no ha quedado en aquel hermoso territorio un solo hacendado hijo del país, todos han salido prófugos, o han sido remitidos presos a Montevideo, habiéndose extendido a 22 la última remesa”²¹. Según la memoria publicada por José N. Jorge el 1º de marzo de 1858 en el periódico *El Uruguay* de Concepción del Uruguay, ya en octubre de 1810, los criollos de Gualeguay planeaban tomar el poder en la villa arrebatándoselo a los españoles (lo que implicaría que estos eran el sector dominante antes de la llegada de la flota de Michelena en noviembre, y también que los criollos querían tomar el poder a pesar de que en ese momento los españoles aún daban su apoyo a la Junta de Buenos Aires). Pero

²⁰ Véase Bosch (1980), Nadal Sagastume (1969), Arce (1960).

²¹ Citado en Nadal Sagastume (1969: 3).

los criollos fueron descubiertos y la mayoría capturados y enviados a Montevideo. Zapata habría logrado escapar, escondiéndose en las inmediaciones de Nogoyá, donde se encontraba Artigas, aún en el bando realista. Éste abandonó dicha región en diciembre, facilitando así los movimientos de los americanos²².

Independientemente de la fiabilidad de la memoria de Jorge, lo cierto es que al arribar el coronel Martín Rodríguez a territorio entrerriano, encuentra a Zapata organizando un conjunto de hombres armados en las inmediaciones de Nogoyá, y le confiere el grado de capitán. A principios de febrero de 1811 Zapata reconquista Gualeguay, a fines de ese mismo mes toma Gualeguaychú -apoyado, desde esa villa, por Gregorio Samaniego, quien se pone a sus órdenes- y el 6 de marzo entra en Concepción del Uruguay. Desde allí siguió hostilizando a la flotilla española de Michelena, pero ese mismo mes se produjeron los acontecimientos que desencadenarían su muerte. Ausente el nuevo Comandante de la costa oriental entrerriana, José Miguel Díaz Vélez -que había sido nombrado por Belgrano-, se produjo una disputa entre Zapata y el Tte. Coronel de Milicias Francisco Doblás sobre quién ocuparía el cargo de Comandante Interino. Los hombres de Doblás intentaron prender a Zapata, quien se resistió y fue muerto a balazos el 21 de marzo²³. Durante sus acciones, Zapata envió varias comunicaciones a la Junta, materia principal de análisis en este trabajo.

Ahora bien, esta situación no concuerda con la idea de una “sociedad simple” en la que no existían tensiones locales (ni intra-élite ni entre una élite y sus “sectores populares”), y que a lo sumo presentaban conflictividad interregional²⁴. Las tensiones locales evidentemente existían -es difícil imaginar que surgieran espontáneamente y con semejante virulencia a partir de la revolución de mayo- pero, ¿cuál era su naturaleza? ¿Se trataba, en sintonía con el lenguaje utilizado para expresarlas, de una tensión entre españoles europeos enriquecidos y españoles americanos empobrecidos (los “esforzados paisanos”, según la *Gazeta*)? ¿Eran producto de una incipiente división entre una élite y un conjunto de sectores populares, independientemente de su origen europeo o americano (lo que apela de nuevo la idea de una rebelión

²² Memoria de José N. Jorge citada en Nadal Sagastume (1969: 4).

²³ Nadal Sagastume (1969: 4-7).

²⁴ Así lo veía Halperin en *Revolución y Guerra* para la época posrevolucionaria: “En Entre Ríos las disidencias son aún menos marcadas [que en la Banda Oriental]: ese sistema político apoyado en una movilización militar casi universal y que, sin embargo, reserva las posiciones dominantes a los que ya antes de esa movilización las tenían en el plano local es posible, precisamente, gracias a la falta de antagonismos sociales en ese Entre Ríos que sólo los ha conocido regionales.” ([1972] 1994: 302).

de “paisanos pobres y patriotas”)? ¿O serían más bien líneas de tensión *verticales*, de naturaleza faccional? Es probable que hayan existido varios factores de tensión superpuestos, aunque también es probable que alguno de los factores mencionados en estos interrogantes haya sido el elemento *dominante* para que las tensiones locales se delinearán rápidamente al irrumpir la Revolución de Mayo. De cualquier modo, es imposible resolver estos interrogantes y comprender estos *acontecimientos* sin recurrir a un análisis histórico de la sociedad en la que tuvieron lugar. Es necesario, en mi opinión, conocer la manera en que se había constituido esta sociedad fronteriza durante la segunda parte del siglo XVIII para entender los factores de tensión que se convirtieron, en líneas de fractura política y de enfrentamiento bélico, tras los sucesos revolucionarios de 1810. Esto es lo que me propongo analizar en el siguiente apartado.

LA SOCIEDAD COLONIAL FRONTERIZA EN LA REGIÓN ORIENTAL ENTRERRIANA

Hasta mediados del siglo XVIII, la población hispánica del actual territorio entrerriano ocupaba el litoral del Paraná y no más de unas diez leguas tierra adentro, aproximadamente entre el Mocoretá y el Dol. Pero tras la campaña de exterminio ordenada por el gobernador Andonaegui contra las poblaciones indígenas locales, especialmente los charrúas y minuanes, la frontera colonial comenzó a expandirse. A partir de 1760 es posible distinguir, a grandes rasgos, dos grandes corrientes colonizadoras que se dirigían hacia la frontera oriental, una proveniente del Paraná y la otra de Buenos Aires. La primera estaba compuesta, en su mayoría, por grupos familiares provenientes de Santa Fe y de la “Bajada” (actual ciudad de Paraná) que buscaban aprovechar las tierras fiscales disponibles -aunque posteriormente algunos poderosos hacendados descendientes de conquistadores, sobre todo santafecinos, esgrimieron títulos que aparentemente los habilitaban como propietarios de esas supuestas tierras fiscales. La segunda corriente se componía, en cambio, de comerciantes y hacendados más poderosos, quienes buscaban acaparar tierras para explotárlas directamente o para poseerlas como propietarios ausentistas. El “choque” de ambas corrientes resultó conflictivo a lo largo de toda la frontera oriental entrerriana²⁵.

Según el informe de 1765 elevado al gobernador por el Sargento Mayor Juan Broín de Osuna, había entre el Paraná y el Gualeguay tres o cuatro es-

²⁵ Bosch (1980), Pérez Colman (1936).

tancias, en el Gualeguaychú unas diez o doce familias y en la zona del Arroyo de la China todavía no se encontraban pobladores. Por otra parte, ya desde 1750 la región era explorada por hacendados de Buenos Aires. Juan Carlos Wright se asienta en la zona del Gualeguaychú desde ese año. En 1768, en la ensenada del Uruguay con el Gualeguaychú, formó estancia el Presbítero Dr. Pedro García de Zúñiga -ex-párroco de Montevideo- y entre el Gualeguaychú y los arroyos Gená y Gualayán puso una estancia Justo Esteban García de Zúñiga²⁶.

Hacia 1770 se establecieron en diversas rinconadas entre el Gualeguaychú y el Arroyo Yerúa, sobre todo en las inmediaciones del Arroyo de la China, unos 40 vecinos y un número no determinado de indígenas que se dedicaban a tareas agrícolas y pastoriles. Hacia mediados de esa década, arribaron al Arroyo de la China otras veintitrés familias de labradores expulsadas de la zona del Gualeguaychú por los poderosos hacendados de aquel lugar. En el norte de la región oriental, hubo también una ocupación fomentada por las autoridades después de la expulsión de los jesuitas. En 1769 se instaló el fuerte de San Antonio del Salto Chico en la zona que actualmente ocupa la ciudad de Concordia. Desde allí se promovió la población de las tierras realengas entre el Mocoretá y el Yerúa con estancias comunitarias de aborígenes. Surgieron así los poblados de Mandisoví (en el futuro Federación) y de Jesús del Yerúa²⁷.

Los diversos grupos de pobladores se fueron organizando en torno a capillas primero y a parroquias después, hasta que en 1783 el Virrey Vértiz envió al Ayudante Mayor del Regimiento de Dragones de Almanza, Don Tomás de Rocamora (criollo nicaragüense), a resolver un conflicto que se había desatado en Gualeguay -y sobre el cual volveré más adelante. Luego de resolver el conflicto, Rocamora recorrió la región y envió un plan al Virrey en el que figuraba, entre otras cosas, el proyecto de plantificar cinco villas²⁸ y separar todo el territorio del “Entre Ríos” de la jurisdicción de Santa Fe. Estos proyectos de organización y “arreglo de la campaña” tenían que ver con la intención de la Corona española de fortalecer su presencia en la región, debido al aumento de la conflictividad con los portugueses e ingleses. Rocamora no pudo hacer demasiados progresos en las zonas de Paraná y Nogoyá, debido a la oposición de Santa Fe, pero logró plantificar las tres villas orientales y dotarlas de cabildo y milicias. Toda el área al oriente del

²⁶ Pérez Colman (1936: 7-9, Tomo II).

²⁷ Véase Schmit (2004: 40-42).

²⁸ Se refiere, además de las tres orientales, a Nogoyá y Paraná.

Gualeguay quedó bajo la influencia de Buenos Aires, perdiendo Santa Fe sus posibilidades de establecer un control directo sobre ella²⁹.

Ahora bien, ¿qué podemos decir acerca de las formas de organización de esta sociedad en expansión? Para el presente análisis me interesa resaltar dos aspectos de esta cuestión: la organización comunitaria basada en lazos de parentesco y recíprocarios, y la incipiente faccionalización y militarización prerrevolucionaria de estas comunidades. Respecto al primer punto, más allá de la dificultad para encontrar fuentes que demuestren directamente la existencia de prácticas recíprocarias en la campaña litoral, es necesario acordar con Garavaglia cuando afirma, en su trabajo sobre las *mingas* y *convites*, que “es casi increíble que pueda existir una sociedad campesina sin relaciones de reciprocidad” (1996: 139). En cuanto a las pruebas acerca de la extensión de este tipo prácticas en la región rioplatense para los siglos XVIII al XX me remito al citado trabajo de Garavaglia³⁰. Para el caso entrerriano, ya hemos visto que las familias de pastores-labradores³¹ se desplazaban en grupos en el proceso de colonización de la frontera, como lo demuestra el ejemplo de los dos grupos sucesivos de familias que llegaron a la zona del Arroyo de la China durante la década de 1770. Es evidente que este desplazamiento grupal implicaba la formación de comunidades relacionadas a través de lazos de parentesco y recíprocarios. Por otra parte, como lo ha demostrado Djenderedjian (2003) existieron relaciones de lealtad, protección y obediencia entre los notables locales asentados en los cabildos y la población subordinada. Es decir que también se conformaron redes de reciprocidad asimétricas. La *sociedad* se hallaba presente allí, más allá del grado de dispersión espacial de los ranchos familiares, antes del establecimiento de la planta urbana de las villas.

En cuanto a la tendencia a la faccionalización³² de las villas orientales entrerrianas, Djenderedjian (2003) ha señalado que los nuevos cabildos no solo posibilitaron el surgimiento de un poder local, sino también la aparición de disputas entre notables por el control de los cabildos y las milicias. Es posible citar varios ejemplos de esta dinámica faccional³³. Por razones de

²⁹ Bosch (1980), Pérez Colman (1936).

³⁰ Véase también los trabajos de Fradkin y Gelman (2004), Fradkin (1997) y Schmit (2004).

³¹ Para un estudio de las características demográficas y socio-económicas que definen a estos grupos, a nivel ocupacional, como “pastores-labradores”, véanse Djenderedjian (2003) y Schmit (2004).

³² Para el área rioplatense en general, véase Fradkin y Gelman (2004) sobre facciones y redes sociales en pequeños pueblos.

³³ Véanse también los siguientes episodios conflictivos: la división de los pobladores

espacio me limitaré al que es, a mi entender, el conflicto más significativo para los objetivos de este trabajo. Se trata de un conflicto surgido en la zona del Gualeguay a principios de 1782, y que su importancia radica en tres razones principales: es uno de los lugares más “antiguos” de la frontera, allí comienza su tarea Rocamora y, finalmente, de allí surgirá la figura de Bartolomé Zapata tras los sucesos bélicos ocasionados por la Revolución de Mayo.

El conflicto, en resumen, se desarrolló de la siguiente manera: en noviembre de 1781 asumió el curato de Gualeguay Grande el Padre Fernando Andrés Quiroga y Taboada, nombrado por autoridades de Buenos Aires. Al llegar advirtió a los vecinos que su primera acción sería construir una iglesia nueva, algo más al norte, en el lugar que había sido señalado por el Obispo Malvar y Pinto durante la visita que había realizado a esa región en 1779. Al principio no hubo protestas pero cuando se iba a iniciar el proyecto hubo una reacción popular violenta. La gente se dividió y el cura se apoyó en el grupo “leal” para tratar de reprimir a los otros. Esto aumentó la reacción de los “opositores”, capitaneados por el Juez Comisionado Francisco Méndez. Éste había sido nombrado por las autoridades de Paraná -que a su vez eran nombradas por Santa Fe. Méndez fue insultado, golpeado y desplazado de su puesto por el cura, quien nombró a otro individuo en su cargo. Al enterarse, las autoridades de Santa Fe, debieron informar al Virrey Vértiz, quien aprovechó para intervenir más directamente en la región y nombró a Tomás de Rocamora para esclarecer los hechos y resolver el conflicto. Rocamora logró pacificar la región: el cura Quiroga fue desplazado de su puesto y la iglesia fue trasladada al norte, aunque fue ubicada en un lugar distinto al prefijado por Quiroga. Parece ser que Rocamora operó en esta y en otras situaciones con una mezcla de consenso y coerción. No hay que olvidar que

de la Bajada (actual Paraná), respecto a la posible formación de la Villa -con Cabildo- de Paraná y la consiguiente separación de la jurisdicción de Santa Fe, en 1809 (Pérez Colman 1936: 289-297, Tomo I); la expulsión de los pobladores de Gualeguaychú por Justo Esteban García de Zúñiga y su desplazamiento al Arroyo de la China, que desata un conflicto entre García de Zúñiga y el párroco de Gualeguaychú (Pérez Colman 1936: 11-12, Tomo II); la división en el Arroyo de la china por la ubicación de la capilla a un lado u otro del arroyo, que se entronca con la disputa jurisdiccional entre Santa Fe -que nombra comisionado a León Almirón- y el Comandante General García de Zúñiga -que nombra para la misma función a Andrés Alarcón- (Pérez Colman 1936: 14-18, Tomo II); la división entre los pobladores de Nogoyá “arriba” y los de “abajo”, ante la llegada del cura Quiroga expulsado de Gualeguay, siendo rechazado por los de “arriba” y aceptado por los de “abajo” (Pérez Colman 1936: 297, Tomo II). Como se ve en estos pocos ejemplos, ante un conflicto de intereses las poblaciones tendían a la división faccional apoyándose en notables y/o autoridades que, a su vez, los utilizaban para afirmar sus propios intereses jurisdiccionales.

llegó como enviado del Virrey y apoyado por su cuerpo de dragones veteranos. El “fondo” del conflicto radicaba en que los vecinos de “Guauguay abajo” querían mantener allí la capilla mientras que los de “Guauguay arriba” estaban conformes con su traslado al norte (sitio más alto y menos inundable), pero la mayoría de los vecinos se encontraba en el sur³⁴.

En este caso puede verse la manera en que, ante un conflicto de intereses, los vecinos tendieron a la división faccional, buscando apoyo en “representantes” de un conflicto jurisdiccional que los trascendía: el existente entre Buenos Aires y Santa Fe. A su vez, estos “representantes” trataron de aprovechar la existencia de intereses opuestos entre los vecinos para manipular las circunstancias a favor de sus propios intereses jurisdiccionales. La tendencia en este caso fue la imposición de Buenos Aires, centro del poder político virreinal. Pero no hay que olvidar que, al otro lado del Guauguay, Santa Fe se las arregló para conservar sus privilegios jurisdiccionales hasta las vísperas mismas de la caída del orden colonial.

Todo este proceso estaba cruzado también por el conflicto entre los grupos de pastores-labradores y los hacendados más poderosos -como Wright y García de Zúñiga, por ejemplo. Los últimos buscaban imponer arriendos o trabajos, o incluso expulsarlos, a los primeros apelando a derechos de propiedad sobre las tierras que los campesinos ocupaban. También en este caso los pobladores se apoyaron en autoridades superiores -como la de Rocamora- para proteger sus intereses, debido a que la Corona estaba interesada en asentar poblaciones y no grandes propiedades en la zona, a fin de protegerla de los avances portugueses.

Debido justamente a este último factor, la militarización de la población a través del sistema de milicias fue también un rasgo clave de la organización social entrerriana en esta última etapa del período colonial. Tras la plantificación de las tres villas orientales, Rocamora reorganizó el sistema de milicias de la provincia, tornado más activa la participación bélica de unos pobladores acostumbrados, por otra parte, a situaciones violentas en el contexto de su vida cotidiana. Como ejemplos más drásticos, es posible citar la participación de las milicias del Paraná en la lucha contra los indígenas chaqueños -en defensa de Santa Fe- y la participación de las milicias orientales durante las invasiones inglesas³⁵.

³⁴ Para la historia completa de este conflicto y sus consecuencias, véase Pérez Colman (1936: 49-63, Tomo II).

³⁵ Para el caso de las milicias de Paraná combatiendo a los indígenas chaqueños y mesopotámicos (Pérez Colman 1936: 406-407, tomo II). Para las reformas en las milicias llevadas a cabo por Rocamora (Pérez Colman 1936: 407-409, tomo II). Para la participación de las milicias de las tres villas orientales en las Invasiones Inglesas (Pérez Colman 1936: 412-414, tomo II).

El caso de las invasiones inglesas resulta sumamente ilustrativo del grado de militarización de la población prerrevolucionaria, y también del grado de faccionalización de la misma. En 1807, Josef de Urquiza, Comandante general de los Partidos de Entre Ríos desde 1801, estuvo a cargo del envío de las milicias de las villas orientales a la Banda Oriental debido a la invasión inglesa. En oficio dirigido al Virrey Sobremonte, fechado el 24 de enero de 1807, informaba que las milicias rechazaron un capitán y prefirieron a su teniente, y que él debió aceptarlo esto porque las milicias eran, en ese momento, muy importantes y como se estaban registrando desobediencias en varios lugares quiso evitar que eso sucediera allí también³⁶.

No es posible deducir de esto que la militarización haya generado una “politización” y una “democratización” similares a las descritas por Halperín Donghi para el Buenos Aires de ese momento³⁷ ya que no es posible saber si existió realmente una elección de oficiales por parte de las milicias, o si fue una maniobra de desplazamiento, producto de conflictos entre notables, justificada por Urquiza apelando a una supuesta agitación y desobediencia entre las milicias. Sin embargo, se trata de un claro indicio de división faccional local, sea que el desplazamiento se haya debido a un reclamo “desde abajo” o a una conflictividad entre miembros de la notabilidad local.

¿De qué manera es posible caracterizar, entonces, la dimensión política en esta *sociedad* de frontera colonial en expansión? Conforme a lo expuesto por Abélès (1997):

un enfoque antropológico consecuente y deseoso de no cosificar el proceso político tiene que combinar, a nuestro entender, tres tipos de intereses: en primer lugar, el interés por el poder, el modo de acceder a él y de ejercerlo; el interés por el territorio, las identidades que se afirman en él, los espacios que se delimitan; y el interés por las representaciones, las prácticas que conforman la esfera de lo público.

A mi entender, entonces, lo político es en este caso una dimensión de las relaciones sociales que tiene que ver con:

a) La manera en que se organizaba la competencia por los recursos (entendidos, en el más amplio sentido del término, como diversos elementos que permiten acceder a posiciones de poder o mantenerse en ellas)

b) Cada una de las divisiones territoriales-jurisdiccionales en que se iban conformando las comunidades de frontera

³⁶ Documento reproducido en Pérez Colman (1936: 514-515, tomo II).

³⁷ Véase Halperin (1978).

c) Las nuevas formas de producción de legitimidad de los liderazgos notabliares que comenzaban a gestarse.

Esta dimensión política, a nivel “informal” consistía en una incipiente división faccional que tomaba a las autoridades coloniales como punto de equilibrio³⁸, a la manera de lo que sucedía en las ciudades del Interior y del Litoral³⁹. Por supuesto, la escala de la competencia familiar-faccional era mucho menor de la que podía apreciarse en dichas ciudades. Debido, justamente, a tales diferencias de escala estas facciones eran mucho más fluidas, y los “dirigentes” tenían probablemente que negociar mucho más con los grupos de pastores-labradores organizados por lazos de reciprocidad horizontal⁴⁰.

A nivel “formal”, todo esto se organizaba en base al sistema de milicias y al aparato judicial (este último referido a la posibilidad de los diversos grupos de realizar presentaciones ante las autoridades para ser tenidos en cuenta en sus reclamos, si es que sabían y podían aprovechar las coyunturas políticas propicias). Lo “formal” y lo “informal” no son aquí entonces instancias opuestas, ni lo segundo se halla en los “intersticios” de lo primero, ni lo primero es una justificación “superficial” de lo segundo, son, más bien, como dos caras de la misma moneda, ambas imprescindibles para el desenvolvimiento de las prácticas y representaciones cotidianas de la sociedad colonial entrerriana.

EL LEVANTAMIENTO DE ZAPATA A LA LUZ DE SU CONTEXTO HISTÓRICO

¿Qué es lo que ocurrió, entonces, a principios de 1811 en la parte oriental del actual territorio entrerriano? ¿Se levantaron los “pobres” y “esforzados” gauchos “patriotas” contra los europeos que se enriquecían a su costa, guía-

³⁸ Véase, por ejemplo, Halperin ([1972] 1994, primera parte).

³⁹ Para quienes no estén familiarizados con la terminología de los estudios historiográficos sobre esta época, el territorio rioplatense ocupado por la población hispana se dividía entre el “Interior” (Centro y Noroeste del país -y a veces también Cuyo-) y el “Litoral” (Mesopotamia, Banda Oriental, Santa Fe y Buenos Aires).

⁴⁰ Como ejemplo de esto puede citarse la situación de los agrimensores que debían comenzar la mensura de los campos de Larramendi, quienes se vieron impedidos de hacerlo por las milicias del Espinillo, cuando estas les salieron al paso y les exigieron testimonio de las diligencias actuadas para poder apelar el reclamo de Larramendi sobre ese territorio. Véase el documento “Diligencia sobre la mensura y toma de posesión de los campos de los herederos Larramendi”, reproducido en Pérez Colman (1936: 367-406, tomo III, en especial las págs. 375-377).

dos por un caudillo carismático, un gaucho como ellos pero *primus inter pares*? ¿Se trató de una división entre poderosos notables locales seguidos por sus peones atados a ellos por férreos lazos clientelares de hacienda? Si aceptáramos cualquiera de estas dos respuestas estaríamos adscribiendo a uno de los modelos existentes de “caudillismo tradicional”; a mi criterio a-históricos y muy poco explicativos. En mi opinión, se trató de la crisis de un modelo de organización socio-política colonial y del surgimiento de *nuevas formas de expresión del poder local*. En ese contexto se produjeron dos fenómenos paralelos: por una parte, las incipientes divisiones faccionales que surgían ante las divergencias de intereses, y que solían apelar a distintas instancias del poder colonial para apoyar sus reclamos, se encontraron de pronto ante un nuevo conjunto de instancias de poder, escindido esta vez entre Buenos Aires y Montevideo. Por otra parte, las facciones no podían limitarse ya a elegir un centro de poder alrededor del cual tratar de establecer un equilibrio favorable a ellas, debido a que la elección de uno de los centros implicaba entrar en guerra con el otro. Todo esto llevó a la exacerbación y a la crisis de la lógica faccional anterior, tanto en el sentido de su radicalización como en el del grado de violencia que ahora podía alcanzarse.

Veamos cómo se manifestaron estas tensiones en los partes enviados por Bartolomé Zapata a la Junta de Buenos Aires. Lo que aquí llamo “radicalización”, puede apreciarse en la absoluta oposición lingüística entre los españoles “europeos” y los “americanos”, independientemente del grado de correspondencia de esta división con la realidad del momento (grado que no me propongo intentar “medir” en este trabajo). En cuanto a la intensificación de la violencia, puede apreciarse en las escenas descritas por Zapata en los partes, y en el lenguaje utilizado para describirlas. Por otro lado, también es posible apreciar en estos documentos la tensión discursiva entre presentarse como líder absoluto de sus hombres, marcando una diferencia cualitativa con ellos, o aparecer como un líder querido y seguido por sus “gauchos” que a pesar de su liderazgo no dejaba de ser uno más.

En cuanto a la primera cuestión, vemos que las facciones aparecen nominadas como “americanos” versus “europeos”, según tomen el camino de apoyar a Buenos Aires o a Montevideo respectivamente. En el primer parte elevado por Zapata a la Junta, el “caudillo” expone:

Yo me avancé a esta empresa condolido de los gravísimos males que mis coterráneos, defensores de nuestra causa, habían sufrido bajo el cruel mando de los europeos, profesores jurados del inicuo sistema montevidiano ¿Cómo podríamos mostrarnos insensibles, ni yo ni los de mi mando, al oír que en esta villa se derramaba la sangre inocente de nuestros nobles ameri-

canos, ardiendo por otra parte como ardíamos, en un vivo incendio patriótico?⁴¹

Pasando ahora a la segunda cuestión, estas facciones, podían ser contrapuestas con un grado de violencia, tanto verbal como real, imposible antes de la crisis provocada por los acontecimientos de 1810. Veamos unos ejemplos de esto en declaraciones del mismo parte a la Junta:

Señor Excelentísimo: no es exageración. Ni entre la villa ni en sus inmediaciones se permitía un solo criollo. Si divisan alguno, aunque fuera de lejos, buscaban igual proporción que la que se busca a un pato para asegurarle el tiro [...] Hubiera mi gente empapado sus armas en la sangre de estos rebeldes, monstruos de ingratitud, crueles e inhumanos, hubieran incendiado sus hogares, hubieran saqueado sus casas, hubieran, en fin, equilibrado el castigo con el rigor con que ellos se comportaron⁴².

Según Zapata, si la sangre no llegó al río, fue gracias a su intervención personal; aquí llegamos al tercer punto antes mencionado: el de la tensión en la auto-representación de Zapata como líder de sus hombres. Comienza marcando una *diferencia* cualitativa con ellos, típica de las distancias discursivas que intentan establecer los notables locales respecto a sus subordinados: “Nos hemos conducido con toda la moderación posible. Yo poseía el idioma de mi gente; conocía, a más de esto, la sumisión y obediencia que me rendían; y por estos medios los contuve dentro de los límites de la más justa conmiseración”⁴³. Acto seguido, pasa a marcar los elementos de *similitud* con sus hombres: “Dejo a la alta comprensión de V.E. la graduación de este mérito [...] Los hombres más ilustrados han llegado a desconocer los justos límites que en estos casos dicta la caridad ¿Y cómo podrían respetarlo unos hombres ignorantes como yo y los míos?”⁴⁴. Pero, inmediatamente, vuelve a remarcar las *diferencias*: “Pero, sin embargo, en esta ocasión quisieron darme la más concluyente prueba de la ciega obediencia que me rinden”⁴⁵.

⁴¹ Parte de Bartolomé Zapata a la Junta de Buenos Aires, 2 de marzo de 1811, reproducido en Nadal Sagastume (1969: 5).

⁴² Parte de Bartolomé Zapata a la Junta de Buenos Aires, 2 de marzo de 1811, reproducido en Nadal Sagastume (1969: 5).

⁴³ Parte de Bartolomé Zapata a la Junta de Buenos Aires, 2 de marzo de 1811, reproducido en Nadal Sagastume (1969: 5).

⁴⁴ Parte de Bartolomé Zapata a la Junta de Buenos Aires, 2 de marzo de 1811, reproducido en Nadal Sagastume (1969: 5).

⁴⁵ Parte de Bartolomé Zapata a la Junta de Buenos Aires, 2 de marzo de 1811, reproducido en Nadal Sagastume (1969: 5).

Es claro que Zapata no termina de presentarse como líder diferenciado por pertenecer a una elite, ni como un gaucho más (a lo sumo un *primus inter pares*). A mi modo de ver, esta tensión se debe, principalmente, al receptor de sus comunicaciones, la Junta -ya que debe presentarse como el líder del movimiento para hacerse acreedor a los “méritos” de sus “servicios”, aunque debe también evitar gestos demasiado arrogantes que pudiesen disgustar a las autoridades. También se debe, probablemente, a la dificultad de afirmarse ante sus hombres como un “caudillo”, en el sentido propuesto por la imagen tradicional. Se trata, entonces, de una radicalización de la lógica faccional anterior. Sin embargo, aún no se ha constituido el marco de representaciones que le brindan legitimidad. Por otra parte, es necesario dejar en claro que Zapata ya posee una cuota importante de control sobre sus hombres, teniendo en cuenta que *logra* evitar saqueos que lo malquistarían con las autoridades a las que responde⁴⁶.

REFLEXIONES FINALES

En este trabajo sostengo que un caudillo como Bartolomé Zapata, cuya actuación se ubica en el momento mismo del quiebre entre el orden colonial y el comienzo de la revolución y la guerra, no tenía tanto poder político como los que dominarían posteriormente la región. El poder caudillista se irá intensificando con el correr de las guerras, hará más fuertes los lazos de reciprocidad asimétrica. Pero éstos no estuvieron basados desde un principio en la propiedad de la tierra y en el control clientelar absoluto de los estancieros, como sostiene cierta línea historiográfica⁴⁷, sino más bien en el control de las instituciones formales (sobre todo las milicias) e informales (los lazos recíprocos y clientelares). Como lo demuestra Schmit (2004), después de una primera década revolucionaria que resultará ruinoso para la expansión económico-social de la frontera en el oriente entrerriano, la década del 1820 traerá consigo un nuevo ciclo de expansión, marcado ahora por el ritmo de las guerras civiles pero sin que éstas logren detenerlo. Esto fue posible gracias a la consolidación de un Estado Provincial y de un núcleo de notables locales -entre los que resaltaba, obviamente, la figura de Justo José

⁴⁶ Véase Nadal Sagastume (1969: 6): “Después que tomó posesión de la villa [de Gualaguaychú] se apoderó de dos buques procedentes de Montevideo, embargando las propiedades enemigas y remitiendo con el teniente Juan Ventura Zapata los prisioneros, mientras eran dadas rigurosas órdenes a sus hombres de respetar los bienes ajenos”.

⁴⁷ Línea que puede percibirse en los trabajos de Lynch (1984, 1993) y para cuya crítica resultan sumamente interesantes los trabajos de Gelman (1998, 1999) y Salvatore (1992).

de Urquiza,- quienes dirigieron el proceso de reconstrucción y nueva expansión de la frontera. Hacia mediados del siglo, Urquiza había logrado prácticamente monopolizar los recursos de la provincia y controlar a la población a través de las instituciones milicianas y judiciales. Justamente, este control sobre la organización miliciana le permitía distribuir las fuerzas de los individuos entre las actividades militares y las tareas productivas, radicando allí la clave del éxito militar y económico de la provincia. Entre el grupo de notables locales dirigido por Urquiza y la población guerrera y trabajadora mediaban entonces estas instituciones “formales” pero también las “informales”, relativas a los lazos clientelares establecidos en las estancias y en los cuerpos de milicias, todo ello marcado por el fuerte paternalismo de la figura de Urquiza, quien se presentaba como el “Padre de la Familia Entrerriana”. En 40 años se había pasado de las “montoneras” de Zapata y otros “caudillos menores” de una zona rural en expansión, aún periférica, a uno de los casos más exitosos que haya presenciado la historia del “caudillismo” rioplatense, en el contexto de una de las provincias más poderosas de la Confederación militar y económicamente.

Pero Urquiza contaba con un antecedente, en cuanto a la posición de “caudillo” dominante de toda la provincia, en la figura de Francisco Ramírez. A nivel estrictamente político, la *legitimidad* de una figura como el “Padre de la Familia Entrerriana” ya había sido, en parte, empezada a construir por Ramírez. Aún en una época de retracción económica y social, y a pesar de que gran parte de la población controlada por Urquiza estaba constituida por inmigrantes arribados a la provincia después del año 1820, el estudio del proceso por medio del cual se construye y consolida rápidamente el poder de Ramírez resulta insoslayable para comprender el espacio de *poder* y de *legitimidad* que dejó para el futuro sistema político de la provincia. A su vez, Ramírez no alcanza una posición dominante en toda la provincia sino hasta 1818, tras vencer a los adversarios locales de Artigas y ser nombrado por éste comandante de todo Entre Ríos. El mismo Artigas, con toda la carga simbólica que su figura de “Protector de los Pueblos Libres” dejó en las poblaciones del Litoral, recién alcanzó a establecer claramente su hegemonía de este lado del Uruguay sino en 1815.

Es decir que a nivel específicamente político, durante la primera década revolucionaria se dio un proceso, de producción de un nuevo tipo de *legitimidad* que es necesario abordar y lo más profundamente posible para entender, a su vez, la manera en que el aparato económico-militar urquicista pudo funcionar posteriormente de forma tan aceptada y eficaz. Para ello hay que comenzar con el análisis de las transformaciones ocurridas a partir de 1810, como he intentado hacer en este trabajo inicial y exploratorio.

Las líneas de investigación que me propongo dejar planteadas aquí para la primera década revolucionaria tienen que ver entonces, sobre todo, con las perspectivas de los propios actores sobre de las transformaciones que estaban viviendo y protagonizando: ¿cómo fueron cambiando las prácticas y las representaciones políticas tanto de los notables locales como de los grupos de pastores-labradores y otros sectores subordinados que poblaban las fronteras entrerrianas a lo largo de la década?, ¿cuáles fueron los consensos y las resistencias que se dieron tanto a nivel *horizontal* como *vertical* y que atravesaron a todos estos grupos en medio de la vorágine de la guerra?, ¿cómo se relacionaban las solidaridades recíprocitarias horizontales con el surgimiento de las divisiones faccionales verticales, y cómo eran pensados estos procesos por sus protagonistas?, ¿qué significaban conceptos como *patria*, *caudillo* o *federación* para los hombres y mujeres de los grupos subalternos que debieron luchar y organizar sus actividades cotidianas bajo esas banderas? Intentaré abordar estos y otros problemas relacionados en futuros trabajos sobre el Entre Ríos revolucionario en el período 1810-1821.

Fecha de recepción: 15 de marzo de 2006

Fecha de aceptación: 11 de agosto de 2006

AGRADECIMIENTOS

Agradezco los comentarios de Ana María Lorandi y Nidia Areces a una versión previa de este trabajo. De más está decir que soy responsable de los errores que pueda contener este artículo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Abélès, Marc

1990. *Anthropologie de l'Etat*. Paris, Armand Colin.

Abélès, Marc

1997. La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos. (Disponible en: <http://www.unesco.org/issj/rics153/abelespa.html>. Bajado el 3 de octubre de 2005)

Arce, Facundo

1960. *Entre Ríos en los albores de la Revolución de Mayo*. Paraná, Comisión Ejecutiva Provincial 150º Aniversario de la Revolución de Mayo.

Areces, Nidia (comp.)

2000. *Poder y sociedad. Santa Fe la Vieja, 1573-1660*. Rosario, Manuel Suárez Editor y Prehistoria, Escuela de Historia, UNR.

Balbi, Fernando

2001. La distinción *jural-doméstico* en los albores de la antropología política. En AAVV; *La antropología política en perspectiva*: 13-30. Buenos Aires, Fichas de Cátedra, FFyL, UBA.

Bosch, Beatriz

1980. *Historia de Entre Ríos*. Buenos Aires, Plus Ultra.

Bragoni, Beatriz (ed.)

2004a. *Microanálisis. Ensayos de historiografía argentina*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

Bragoni, Beatriz

2004b. ¿Gobiernos de familia? Élités, poder y política en la experiencia argentina del siglo XIX. Registro en torno a un ejercicio. En Bragoni, Beatriz (ed.); *Microanálisis. Ensayos de historiografía argentina*: 145-177. Buenos Aires, Prometeo Libros.

Buchbinder, Pablo

1998. Caudillos y caudillismo: una perspectiva historiográfica. En Goldman, Noemí y Ricardo Salvatore (comps.); *Caudillismos rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema*: 31-50. Buenos Aires, EUDEBA.

Chiaramonte, José

1986. Legalidad constitucional o caudillismo: el problema del orden social en el surgimiento de los estados autónomos argentinos en la primera mitad del siglo XIX. *Desarrollo Económico* XXVI, 102: 175-196. Buenos Aires, Instituto de Desarrollo Económico y Social.

1993. El federalismo argentino en la primera mitad del siglo XIX. En Carmagnani, Marcelo (comp.); *Federalismos latinoamericanos: México, Brasil, Argentina*: 81-132. México, FCE.

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

Djenderedjian, Julio

2003. *Economía y sociedad en la Arcadia criolla. Formación y desarrollo de una sociedad de frontera en Entre Ríos, 1750-1820*. Tesis Doctoral inédita.

Fradkin, Raúl

1997. Entre la ley y la práctica: la costumbre en la campaña bonaerense de la primera mitad del siglo XIX. *Anuario IEHS* 12: 141-156. Tandil, Instituto de Estudios Historico-Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, UNCPBA.

Fradkin, Raúl y Jorge Gelman

2004. Recorridos y desafíos de una historiografía. Escalas de observación y fuentes en la historia rural rioplatense. En Bragoni, Beatriz (ed.); *Microanálisis. Ensayos de historiografía argentina*: 31-54. Buenos Aires, Prometeo Libros.

Garavaglia, Juan Carlos

1997. De 'mingas' y 'convites': la reciprocidad campesina entre los paisanos rioplatenses. *Anuario IEHS* 12: 131-139. Tandil, Instituto de Estudios Historico-Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, UNCPBA.

Garavaglia, Juan Carlos y Jorge Gelman

1995. Rural History of the Río de la Plata, 1600-1850: results of a historiographical renaissance. *Latin American Research Review* 30, 3: 75-105. Albuquerque, University of New Mexico.

1998. Mucha tierra y poca gente: un nuevo balance historiográfico de la historia rural platense (1750-1850). *Historia Agraria* 15: 29-50. Murcia, Sociedad Española de Historia Agraria.

Gelman, Jorge

1998. Un gigante con pies de barro. Rosas y los pobladores de la campaña. En Goldman, Noemí y Ricardo Salvatore (comps.); *Caudillismos rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema*: 223-240. Buenos Aires, EUDEBA.

1999. El fracaso de los sistemas coactivos de trabajo rural en Buenos Aires bajo el rosismo. Algunas explicaciones preliminares. *Revista de Indias* LIX, 215: 123-141. Madrid, Departamento de Historia de América, Instituto de Historia, CSIC.

Goldman, Noemí

1993. Legalidad y legitimidad en el caudillismo. Juan Facundo Quiroga y La Rioja en el interior rioplatense. *Boletín Ravignani* 7: 31-58. Buenos Aires, Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, FFyL, UBA.

Goldman, Noemí y Ricardo Salvatore (comps.)

1998a. *Caudillismos rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema*. Buenos Aires, EUDEBA.

1998b. Introducción. En Goldman, Noemí y Ricardo Salvatore (comps.); *Caudillismos rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema*: 7-29. Buenos Aires, EUDEBA.

Guerra, François Xavier

1989. Hacia una nueva historia política. Actores sociales y actores políticos. *Anuario IEHS* 4: 243-264. Tandil, Instituto de Estudios Historico-Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, UNCPBA.

Halperin Donghi, Tulio

1965. El surgimiento de los caudillos en el cuadro de la sociedad rioplatense post-revolucionaria. *Estudios de historia social* 1: 121-149. Buenos Aires, FFyL, UBA.

[1972] 1994. *Revolución y Guerra. Formación de una elite dirigente en la Argentina criolla*. Buenos Aires, Siglo XXI.

1978. Militarización revolucionaria en Buenos Aires, 1806-1815. En Halperin Donghi, Tulio (comp.); *El ocaso del orden colonial en Hispanoamérica*: 123-158. Buenos Aires, Sudamericana.

Lynch, John

1984. *Juan Manuel de Rosas*. Buenos Aires, Emecé.

1993. *Caudillos en Hispanoamérica, 1800-1850*. Madrid, Mapfre.

Llobera, Josep (comp.)

1979. *Antropología política*. Barcelona, Anagrama.

Míguez, Eduardo

2000. El capitalismo y la polilla. Avances en los estudios de la econo-

mía y sociedad rural pampeana, 1740-1850. *Boletín Ravignani* 21: 117-133. Buenos Aires, Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani", FFyL, UBA.

Nadal Sagastume, José

1969. Un prócer olvidado: Bartolomé Zapata. *Revista de Historia Entrerriana* 4-5: 3-9 Buenos Aires, Isidoro Ruiz Moreno Editor.

Nisbet, Robert

1976. *La formación del pensamiento sociológico*. Vol. I. Buenos Aires, Amorrortu.

Pérez Colman, César

1936. *Historia de Entre Ríos. Época colonial (1520-1810)*. Tres tomos. Paraná, Imprenta de la Provincia.

Salvatore, Ricardo

1992. Reclutamiento militar, disciplinamiento y proletarización en la era de Rosas. *Boletín Ravignani* 5: 25-47. Buenos Aires, Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani", FFyL, UBA.

Schmit, Roberto

2004. *Ruina y resurrección en tiempos de guerra. Sociedad, economía y poder en el Oriente entrerriano posrevolucionario, 1810-1852*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

Svampa, Maristella

1998. La dialéctica entre lo nuevo y lo viejo: sobre los usos y nociones del caudillismo en Argentina durante el siglo XIX. En Goldman, Noemí y Ricardo Salvatore (comps.); *Caudillismos rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema*: 51-82. Buenos Aires, EUDEBA.

Tedeschi, Sonia

2005. La Villa del Paraná y la ciudad de Santa Fe: vínculos, interacciones e influencias en un área fronteriza (Etapa colonial hasta 1824). *Segundas Jornadas de Historia Regional Comparada*: Porto Alegre.

ECONOMÍA Y SISTEMAS DE ASENTAMIENTO ABORIGEN EN LA CUENCA DEL RÍO LIMAY

Mabel M. Fernández *

La historia no tiene temas pequeños ni marginales. En cualquier lugar el quehacer de unos pocos hombres, por remotos y oscuros que parezcan, puede estar lleno de significado y su conocimiento resultar una experiencia enriquecedora (Villalobos 1989: 11).

* UNLU, UNLPam, PICT-FONCyT 14171 y PIP-CONICET 5344.

E-mail: mabelmfer@yahoo.com.ar

RESUMEN

El presente trabajo es un aporte para el conocimiento, a través del análisis de fuentes escritas, de la diversidad espacio-temporal de los sistemas de asentamiento y subsistencia aborígenes de la cuenca superior y media del río Limay, noroeste patagónico, durante los siglos XVII y XIX. Caracterizamos los sistemas económicos y establecemos su correspondencia con las distintas etnias que, según las fuentes, se hallaban presentes en la zona durante el período en estudio. Además, discutimos algunos problemas relacionados con las asignaciones étnicas y los criterios utilizados para su identificación.

Palabras clave: etnohistoria - Patagonia - asentamiento - subsistencia.

ABSTRACT

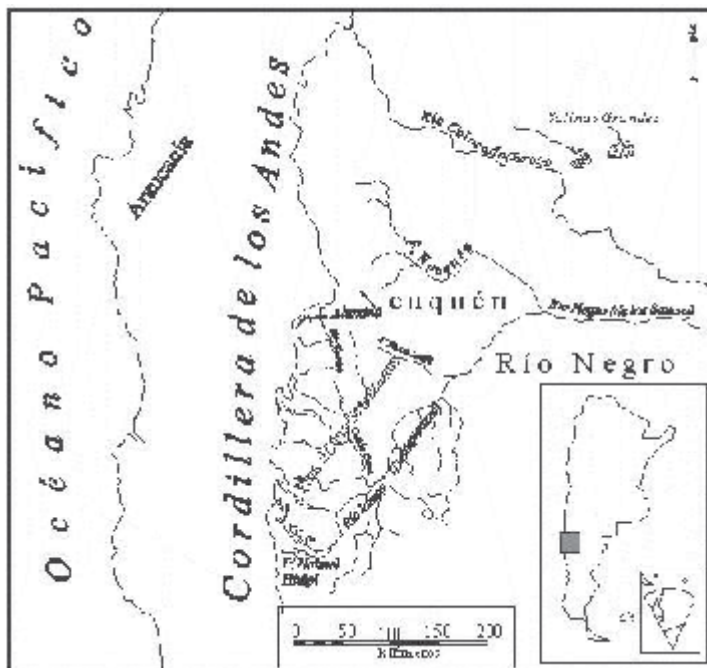
The spatial and temporal diversity of the native settlement and subsistence systems in the upper and medium Limay river basin, northwestern Patagonia, is examined through written sources from the 17th and 19th centuries. Whenever possible, the connection between each system and the corresponding ethnic group (identified by its chieftain) is stated, and the nomenclature employed in the sources is mentioned and discussed.

Keywords: ethnohistory - Patagonia - settlement - subsistence.

INTRODUCCIÓN

El objeto de este trabajo es el estudio de las sociedades aborígenes que habitaron un sector del norte de la Patagonia, desde los primeros contactos con los europeos de que tenemos registro (comienzos del siglo XVII) hasta fines del siglo XIX. En esta época, las comunidades indígenas perdieron su independencia a causa de las campañas del ejército nacional. El aspecto que enfatizamos es el uso del espacio, especialmente en lo que se refiere a los sistemas de asentamiento y subsistencia. La región enfocada comprende la cuenca del río Limay, desde su nacimiento en el lago Nahuel Huapi hasta su curso medio (Fig. 1). Si bien hemos delimitado el área de estudio, muchas

Figura 1. Mapa de la cuenca del río Limay.



veces las referencias geográficas rebasarán los límites establecidos debido a la amplia movilidad de los grupos que la habitaron.

Para el manejo del cúmulo de datos provenientes de las fuentes documentales se creó una base de datos (Fernández 2003), diseñada en Access 97, compuesta por varios formularios. El más importante es el que permite introducir citas y clasificarlas temáticamente a través de un campo denominado “palabra clave”. El resto de las tablas registran datos como: nombres de caciques (consignando fecha, ubicación y fuente); biografías de cronistas, documentos inéditos, mapas y topónimos. En la base fueron ingresados 1260 registros, en su mayor parte provenientes de fuentes publicadas.

FUENTES

Para su tratamiento, las fuentes se dividieron en tres períodos:

Período 1604-1717: comienza con la expedición de Hernandarias y culmina con la desaparición de las misiones jesuíticas del Nahuel Huapi. Los testimonios más tempranos no son muy abundantes. Para este lapso contamos con las Cartas del Cabildo (publicadas por Levillier en 1915), que reúnen la correspondencia de la Ciudad de Buenos Aires con los Reyes de España en el período comprendido entre 1588 y 1615. En un cuestionario de dieciséis preguntas, realizado por el procurador de la Ciudad de Buenos Aires -Martín de Maruchaga- se interroga a los testigos acerca de la entrada efectuada por el gobernador Hernando Arias de Saavedra, para descubrir la Ciudad de los Césares, entre 1604 y 1605. Otras fuentes importante son: las relaciones de Gerónimo Luis de Cabrera, hacendado cordobés, y de Juan de Puelles y Aguirre, en su búsqueda de los Césares (Cabrera [1620-1621] 2000), contemporáneas de la dejada por el capitán Juan Fernández, descubridor del lago Nahuel Huapi (Schobinger 1958-1959: 110), cuyo derrotero nos llegó a través del Memorial de Don Diego Flores de León (reproducido en Vignati 1939: 238-240). También las obras de los siguientes misioneros jesuitas: Diego de Rosales, quien visitó la zona del Nahuel Huapi en 1653 (1877)¹; la carta del Padre Nicolás Mascardi, fundador de la Misión de Nahuel Huapi (Mascardi [1670] reproducida por Vignati 1964 y publicada también por Furlong 1995); la del padre Felipe Vander Meer (o Felipe de Laguna), quien se hizo cargo de dicha Misión entre 1703 y 1707, a un padre de la Compañía de Lima; la “Historia de la Compañía de Jesús en Chile”, escrita por Miguel de Olivares (entre 1736 y 1738), donde refiere su viaje a Nahuel Huapi entre los años

¹ La *Historia general del Reino de Chile*, que Rosales concluyó en 1674, fue publicada recién en 1877.

1706 y 1707; la obra del padre Antonio Machoni, destacado en las misiones del Paraguay, de Córdoba y en la reducción de indígenas Lules (publicada en 1732 y referida a acontecimientos ubicados en este período); la información proporcionada por otros misioneros enviados desde Chile a la zona del Nahuel Huapi, recopilada por Guillermo Furlong (1943) y las fuentes reunidas por Vignati (1939).

Período 1718-1794: abarca el lapso que media entre el abandono de las misiones jesuíticas y la llegada de los franciscanos al Nahuel Huapi (después de la expulsión de los jesuitas, ocurrida entre 1767 y 1768). Este período comprende el segundo intento de evangelización jesuítica, en forma de misiones circulares, y las entradas al interior del territorio provenientes del Atlántico. Entre las fuentes existentes para este período se cuenta con el testimonio de Bernardo Havestadt, misionero jesuita procedente de Chile, quien realizó un viaje entre 1751 y 1752 con el objeto de tomar contacto con los pehuenches de las pampas, al otro lado de la cordillera (Havestadt [1751-1752] 1930). Cabe aclarar que en su recorrido no pasó por la cuenca del río Limay. Utilizaremos, además, el relato de Basilio Villarino, piloto comisionado por Francisco de Viedma para reconocer el río Negro (Villarino [1782] 1972), y las crónicas de los viajes efectuados, entre 1791 y 1794, por Francisco Menéndez, misionero franciscano proveniente de Chile y encargado de reconocer la zona aledaña al Nahuel Huapi después de la expulsión de los jesuitas (Menéndez [1791-1794] 1896).

Período 1795-1881: abarca las expediciones realizadas desde ambas vertientes de la cordillera, mayormente con fines exploratorios. El límite más reciente es el año de la campaña militar del Gral. Conrado Villegas. Para la primera mitad del siglo XIX contamos con el relato del itinerario seguido por Luis de la Cruz, desde Concepción hasta Buenos Aires, quien toma contacto con los pehuenches y los ranquilinos (Cruz [1806] 1969). En cuanto a la segunda mitad del siglo, las fuentes son más abundantes: los viajes de Guillermo Cox (1863), expedicionario chileno que ambicionaba hallar una vía que permitiera la fácil comunicación de la región de Llanquihue con “Chile Oriental o Patagonia” y provincias argentinas (Biedma 1987: 95-99); el de Jorge Claraz, explorador suizo que recorrió la zona norpatagónica llegando hasta Chubut, a través del camino del centro; es decir, la ruta de Valcheta-río Chubut Medio (Claraz [1865-1866] 1988); el que llevara a cabo George Musters ([1869-1870] 1964) desde la Isla Pavón hasta Carmen de Patagones acompañando a una partida de tehuelches meridionales que se dirigían a cobrar las raciones del gobierno argentino y a realizar un importante parlamento; el de Mariano Bejarano, Sargento Mayor comisionado por orden del Ministro de Guerra y Marina de la República para llegar a las Manzanas -partiendo de Carmen de Patagones- y conferenciar con las tribus de Saihueque

y Ranquecurá (Bejarano 1873) y, finalmente, los que llevara adelante Francisco P. Moreno, primer naturalista que llegó desde el Atlántico hasta los lagos del sur. En 1875 parte de Carmen de Patagones y alcanza Las Manzanas (Moreno, F. [1875] 1969), en 1879 realiza un segundo viaje utilizando el camino de Valcheta y llega al Chubut, desde donde se dirige nuevamente a Las Manzanas. Parte de los relatos de sus viajes nos han llegado a través de una publicación realizada por su hijo (Moreno, E. 1979). El País de las Manzanas se ubicaba en el valle del Collón Curá, desde el Volcán Lanín y el lago Huechulafquen hasta la confluencia con el río Limay.

LOS GRUPOS ÉTNICOS A TRAVÉS DE LAS FUENTES Y DE LOS ESTUDIOS ETNOGRÁFICOS

Puelches, Poyas, Tehuelches y Pampas

Para el área del Nahuel Huapi, la primera fuente con la que contamos es la narración del viaje del capitán Juan Fernández ([1620] en Vignati 1939: 238-240). En dicho documento se mencionan aborígenes puelches, cercanos al lago Nahuel Huapi, y confinando con estos “una nación muy belicosa y corpulenta, cuyos indios llaman poyas” y, finalmente, indios de “tierra adentro” que “tenían las narices horadadas como los del Perú” (Fernández [1620] en Vignati 1939: 239). Cabe señalar que el vocablo puelche, que significa “gente del este”, no designa una entidad aborígen determinada como lo apuntara tempranamente Olivares ([1706-1707] 1874: 511) y lo ratificara Vignati (1964: 506-507).

En un documento posterior del jesuita Nicolás Mascardi vuelven a aparecer las mismas denominaciones para los aborígenes de las inmediaciones del Nahuel Huapi (Mascardi [1670] en Vignati 1964 y Furlong 1995). Pero el panorama étnico aparece más complejo ya que menciona distintas parcialidades puelches y poyas. Entre las primeras distingue: “puelches que habitaban la isla grande del Nahuel Huapi y la región boreal del lago”, de lengua puelche; y “puelches del norte” que ocupaban la margen homónima del Desaguadero (Limay)² y hablaban las lenguas veliche o huilliche y la poya. En cuanto a las parcialidades poyas, ubica a los “Poyas comarcanos de la laguna” en su costa sur llegando, por el norte, hasta la margen austral del Desaguadero y les atribuye una lengua propia (Mascardi [1670] en Vignati

² Los Poyas constituyeron el foco del accionar evangelizador de los jesuitas de la misión de Nahuel Huapi. Esta, fundada en 1670 por el padre Mascardi, fue finalmente destruida en 1717.

1964: 496). Más adelante declara que, habiéndose trasladado a tierras del cacique poya Cichuelquian: “hallé juntos los poyas comarcanos y, el día siguiente, vinieron con grande acompañamiento de gente de a caballo siete principales caciques de poyas del sur, que viven arrimados a la cordillera y son los más bárbaros” (Mascardi [1670] en Vignati 1964: 497). Además, según le manifestaron los mismos aborígenes, Poyas comarcanos de la laguna y Poyas del sur eran enemigos (Mascardi [1670] en Vignati 1964: 498).

Cuando Mascardi preguntó a los Poyas del sur por el origen de los adornos que lucían sus cabalgaduras, estos le respondieron que “los habían buscado entre los Poyas, que viven el río abajo del Desaguadero” (Mascardi [1670] en Vignati 1964: 497). Evidentemente no hacían referencia a los Poyas comarcanos del Nahuel Huapi, con los que mantenían una larga enemistad, sino a grupos que, según la referencia citada, se encontrarían cercanos al curso inferior del río Negro. Finalmente, hace mención de unos “Poyas más lejanos” o “Poyas orientales” con los que se entrevistó:

Al cabo de dos meses vinieron a verme unos veinte caciques y principales Poyas de la parte principal de estas pampas, y muchos de ellos, que nunca se habían visto por acá entre los Poyas en ninguna junta, por ser de tierras muy lejanas, más de cien leguas³ y cercanas a la mar del Norte y costa de Buenos Aires (Mascardi [1670] en Vignati 1964: 498).

A los ojos del misionero estos poyas actuaban como intermediarios en el intercambio de bienes entre puelches y poyas comarcanos y los españoles que habitaban la perdida ciudad de los Césares. Además agrega “[...] aunque entienden la lengua poya general, no la hablan, y hablan otra muy diferente que, por ser muy llana y sin guturales, dicen estos Poyas fronterizos que hablan lengua española” (Mascardi [1670] en Vignati 1964: 498-499).

El Padre Felipe Vander Meer hace referencia, en carta fechada en 1704, a “Puelches y Poyos” enemistados entre sí (1946: 14-15). Para 1729, Gerónimo Pietas⁴ menciona, aborígenes “Pouyas y Guilipoyas”, los primeros ubicados al sur y sureste en el Nahuel Huapi (coincidiendo con la posición que registrara Mascardi en 1670) y los segundos desde el río Negro hasta un límite incierto

³ La legua equivale a 5,5 km.

⁴ Aunque algunos autores lo señalan como misionero jesuita (Fonck, en Menéndez 1896: 54, nota 2; Vignati 1939: 214), Leonardo León se refiere a él como Maestre de campo y publica parte de un documento, fechado en 1719, en el que figura como tal (2001: 8). Pietas es autor de “Noticia sobre las costumbres de los Araucanos”, 1729. En C. Gay, 1846. *Historia física y política de Chile. Documentos sobre la Historia, la estadística y la geografía*, I: 501 y ss. París.

que, si se toman las 100 leguas a las que hace mención el autor, llegaría un poco más al sur de los 44° (Vignati 1939: 216).

Según Miguel de Olivares, “tambien a los poyas los llaman puelches; i es de saber, que no hai nacion que se llame puelche i se tenga por tal; porque puelche quiere decir gente de mas allá, de tierra adentro, jente de allende” ([1706-1707] 1874: 511). Sin embargo, en 1702, el mismo autor menciona que: “estando [el Padre Felipe Vander Meer] en las islas de Calbuco, llegaron allí unos indios puelches de nacion, confinantes con los poyas, i dijéronle como eran naturales de la provincia de Nahuel Huapi”. Además, cuando el Padre Vander Meer llega a la Misión de Nahuel Huapi hacia 1703, Olivares refiere que los aborígenes hablaban “lengua puelche, mui diferente de la de Chile, aunque también la entienden y la hablan”, y diferencia claramente la pertenencia étnica de los aborígenes que hospedaron al Padre a su llegada a la misión: “dos puelches llamados Canicura i el segundo Huepu, el otro poya llamado Maledica” (Olivares [1706-1707] 1874: 507). Más adelante afirma: “por estas cordilleras que corren al sur, hai diversas naciones de indios, que todos tienen su idioma particular, aunque todos entienden la lengua poya, que es mui jeneral a todos estos indios”. Según este testimonio, entendemos que, a comienzos del siglo XVIII perdura la diversidad étnica y lingüística, en el área del Nahuel Huapi, pero la lengua poya habría adquirido un uso generalizado.

Para fines del siglo XVIII, las fuentes ya no mencionan indios poyas para la zona del Nahuel Huapi. El padre Menéndez, en su segundo viaje a dicho lago (1791-1792), se refiere a unos indios “Pogyas”, antiguos habitantes de la región que “se han acabado unos con otros en guerra”, aunque quedarían unos pocos más al sur (Menéndez [1791-1794] 1896: 319).

Vignati, rectificando una opinión anterior (1939: 238), asimila a los poyas con los *gününa-küne*; a los puelches del Nahuel Huapi, con los *chiquillames* y a los puelches de habla *veliche* con los *pampa-millcayac* (Vignati 1964: 510). En cuanto a los poyas más cercanos a Buenos Aires que menciona Mascardi -y que hablaban una lengua diferente-, los identifica con los *pampa-allentiac* o *taluhet* de Falkner (Vignati 1964: 515).

Uno de los investigadores que se ha ocupado de la identificación étnica de los aborígenes de la Patagonia es Rodolfo Casamiquela. A lo largo de muchos años, y a través de varios trabajos ha venido sosteniendo la unidad lingüística y racial de los grupos que habitaron el área pampeano-patagónica (Casamiquela 1965, 1969; Casamiquela y Moldes 1980: 25-44). Una síntesis de sus puntos de vista puede verse en Nacuzzi (1998, cap. 2). Según Casamiquela (1965), la zona en estudio estuvo habitada, por lo menos desde el siglo XVII, por *tehuelches septentrionales*; los poyas serían, a su entender, *tehuelches septentrionales australes*, parcialidad *chehuache-kenk*. Opinión

similar sostuvieron Nacuzzi y Boschín (1977: 5-6) respecto de los poyas cordilleranos y los de Tuca Malal (poyas del sur y poyas comarcanos de Mascardi, respectivamente), especialmente por el uso de la lengua poya que Casamiquela identificó como guéneña yáitch⁵, lengua de los tehuelches septentrionales. En cuanto a los poyas orientales, los consideran tehuelches meridionales, teniendo en cuenta que hablaban una lengua diferente y practicaban el comercio gracias a su ruta normal por la costa patagónica hacia el norte. Con referencia a los puelches (tanto los mencionados por Fernández como los que registra Mascardi en el Nahuel Huapi) representan, para las autoras, el “más temprano poblamiento araucano” para el triángulo formado por la cordillera y los ríos Limay y Neuquén. Su argumentación se basa en que estas parcialidades hablaban una lengua distinta de la tehuelche septentrional y la meridional y en la afirmación de Casamiquela, quien supone que la lengua veliche (utilizada por los puelches del norte del Nahuel Huapi) es una posible forma dialectal araucana (Nacuzzi y Boschín 1977: 4-5). Sin embargo, cabe citar que en 1621, Cabrera, afirma que los puelches del valle de Chillen⁶ hablaban la “lengua general caguane de las pampas de Buenos Aires y también de la de Chile” ([1620-1621] 2000: 107).

Otra opinión sostiene Varela (1996: 229) para quien poyas y puelches serían tehuelches septentrionales que, en el siglo XIX pasarían a conformar la etnia *Manzanera*, de raigambre tehuelche septentrional pero con influencia araucana.

En cuanto al término pampas, en el siglo XVIII es mencionado frecuentemente para designar poblaciones ubicadas entre el río Negro y el Chubut (Cox 1863, Claraz [1865-1866] 1988, Musters [1869-1870] 1964), aunque sus territorios habrían abarcado -con anterioridad- el sur de la provincia de Buenos Aires (Claraz [1865-1866] 1988: 52; Moreno, F. [1875] 1979: 83). Cox los identifica con los tehuelches del norte: “Los indios Pampas o Tehuelches del Norte, principian desde el rio Limai, en donde viven mezclados con los Hulli-pehuenches i alcanzan al sur hasta el rio Chupat.” (1863: 165). Según Harrington, estos “Pampas o Tehuelches del Norte” serían “Günuna Küne, con absoluta seguridad”, y Cox “no logró averiguar el gentilicio [Günuna Küne] que se aplican los indios a sí mismos, por su corta estada en Neuquén y la azarosa condición en que tomó sus apuntes”. En

⁵ Harrington registró, para comienzos de siglo XX, en Chubut, el uso de esta lengua yáitch (término equivalente a palabra, idioma) entre indígenas que se identifican como Günuna Küne (1946: 237).

⁶ Valle cercano al pie de la cordillera, en proximidades del lago Quillén, al que llegan después de remontar un arroyo identificado con el Picún Leufú, sudoeste de la Pcia. del Neuquén.

tanto que “Moreno se vale de las expresiones ‘Pampas verdaderos’ y ‘Tehuelches del Norte’, aunque prefiere ‘Gennaken’” (Harrington 1946: 244).

Musters, por su parte, distingue tres parcialidades: “los tehuelches, o patagones propiamente dichos”, divididas en septentrionales (entre la cordillera y el mar, desde el río Negro hasta el Chubut) y meridionales (al sur del Santa Cruz); los “Pampas” (desde el río Negro hasta el Chubut), “que habla[n] en lengua diferente y cuyo cuartel general está en las Salinas, al norte de Río Negro” y, finalmente, “una los araucanos de Chile”, “la que los tehuelches llaman los Chenna, y también los Guerreros; y se la conoce asimismo como ‘los Manzaneros’” ([1869-1870] 1964: 128). Más adelante, refiere un encuentro producido en la localidad de Henno:

Los recién llegados [indios del Chubut] eran unos setenta u ochenta hombres, con mujeres y criaturas, y ocupaban unos veinte toldos. En su mayor parte eran jóvenes de sangre pampa, o pampa y tehuelches mezcladas, pero había también en sus filas unos cuantos tehuelches puros; el jefe era un pampa llamado Jackechan, o Juan (Musters [1869-1870] 1964: 184-185).

En esa reunión se menciona la partida de Orkeke compuesta de tehuelches meridionales y septentrionales, “indios del norte” (tehuelches del norte, del río Negro al Sengel) del cacique Hinchel, e “indios del Chubut”, del cacique Jackechan (pampas, tehuelches mezclados con pampas y tehuelches), que ocupaban el mismo radio de acción que Hinchel pero se mantenían más cerca de la costa y frecuentaban la colonia galesa del Chubut (Musters [1869-1870] 1964: 185). Moreno, distingue “tres razas distintas indias que habitan esta región [río Negro]: los Tehuelches, los Manzaneros que hablan araucano y los famosos Pampas, en cuya existencia no creía nadie; ni yo tampoco”. Estos últimos se autodenominaban “Gennaken” y su territorio llegaba, antiguamente, hasta la Sierra de la Ventana (Moreno, E. 1979: 83).

Pehuenches

Como sucede con los puelches, el término “Pehuenche” hace referencia a poblaciones diversas, ubicadas desde la zona cordillerana del Neuquén hasta el sur de Mendoza que, además, habrían sufrido cambios significativos, especialmente entre los siglos XVII y XVIII. Para este último siglo, se había producido “[...] un importante mestizaje con grupos étnicos situados en el occidente cordillerano y probablemente con tribus de la región extra andina del este” y “habían abandonado su lengua a causa de la adopción del mapudungún o lengua de Chile” (Varela *et. al* 1997: 78 y 80).

Casamiquela supone que estas parcialidades habrían sufrido influencias tehuelches primero (Casamiquela, en Claraz 1988: 20) y araucanas después (Casamiquela 1965: 35; 1969: 129). En fecha tan temprana como 1621, la relación de Cabrera menciona, la presencia de aborígenes chilenos asentados en el valle de Cutan -posiblemente valle del río Aluminé- (Cabrera [1620-1621] 2000: 109 y 149).

Olivares señala que para llegar a Valdivia desde Nahuel Huapi era necesario pasar por “los indios pehuenches, que con el agasajo se vencía” ([1706-1707] 1874: 509), lo que muestra la importancia del control de los pasos cordilleranos (Biset y Varela 1991: 2; Varela *et. al* 1997: 81-82).

Estos grupos pehuenches habrían ido avanzando no solo hacia el norte (Varela *et. al.* 1997: 78-79) sino también hacia el este hasta ocupar la zona del Calefú-Limay, donde los encuentra Cox en 1863 (164-165). Este avance fue anteriormente registrado por Menéndez quien ([1791-1794] 1896: 309), en su segundo viaje a la zona del Nahuel Huapi (1791-1792), afirma que los puelches le pidieron auxilio ante las presiones que estaban sufriendo por parte de unos “Picinauca o Aucapicun”, quienes “les vienen quitando sus tierras”, problema que se reitera en su tercer viaje, en 1793 (Menéndez [1791-1794] 1896: 363).

Mapuches, Araucanos o Aucas

El otro grupo mencionado por las fuentes es el de los de aborígenes procedentes de Chile, denominados mapuches, araucanos o aucas. Es de suma importancia el temprano testimonio de Cabrera quien encuentra, en el valle de Cutan, poblaciones lingüística y culturalmente araucanas (Cabrera [1620-1621] 2000: 109). Por su parte, Casamiquela ubica a comienzos del siglo XVII el avance de las primeras influencias araucanas hacia la zona sur del Neuquén y oeste de Río Negro, en forma de “difusión” pacífica y la posterior radicación de las primeras tribus chilenas en el sur del Neuquén (Casamiquela 1969: 128-129). Nacuzzi y Boschín plantean igual cronología que Casamiquela para el más temprano poblamiento araucano, localizado en el área comprendida entre los ríos Neuquén, Limay y la cordillera, representado por “comunidades pequeñas en un entorno netamente tehuelche” (Nacuzzi y Boschín 1977: 5). Según Varela (1996), están presentes en la Patagonia noroccidental (especialmente sur de Neuquén, cerca de la cordillera) desde la segunda mitad del siglo XVIII.

Estos indígenas fueron atraídos por el ganado de las pampas y establecieron tráfico con la zona de Valdivia (Villarino [1782] 1972: 1016). Las relaciones con las etnias locales adoptaron formas diversas: casamientos,

alianzas, comercio, intercambio, hostilidades, etc. Las diferencias en los sistemas de subsistencia-asentamiento -tanto en la forma de producción como en el tamaño-, vinculadas con las condiciones ecológicas particulares de cada zona, propiciaron el intercambio, y llevaron a una complementariedad entre los distintos grupos. Para fines del siglo XVIII, la lengua María López informa a Villarino sobre el intercambio de piñones que hacían con algunos “Aucaces” a cambio de pieles y otras cosas que los aucas no tenían (Villarino [1782] 1972: 1084).

Algunos criterios de identificación étnica

No es nuestro propósito discutir aquí sobre la validez y vigencia de los criterios utilizados por las fuentes en las identificaciones étnicas, sino explicitarlos y mostrar las convergencias o divergencias de dichas asignaciones, según los distintos autores. Sin embargo, tomaremos en cuenta la autoadscripción y la adscripción por otros (Abramoff 2001: 159), dada la importancia que estos criterios revelan.

Cronistas y viajeros utilizaron frecuentemente la lengua para diferenciar los grupos con los que entraban en contacto⁷. Es importante la mención de Cabrera sobre la utilización del “caguane”, de uso “general en la pampas de Buenos Aires”, por parte de los indígenas del río Colorado (Turbio) ([1620-1621] 2000: 97) y de los “puelches” de Chillen hacia comienzos del siglo XVII ([1620-1621] 2000: 107). Esta fuente da sustento a la posición de Casamiquela (1965 y 1969), quien ha sostenido el uso general del *gününa-íájech* en las pampas. Ya nos hemos referido a las diferentes parcialidades identificadas por los jesuitas que llegaron a la zona del Nahuel Huapi, haciendo uso -aunque no exclusivamente- de aquel criterio.

Las fuentes datadas en los siglos XVIII y XIX también se sirven de la lengua para diferenciar a los distintos grupos aborígenes (Havestadt [1752] 1930: 222; Menéndez [1791-1794] 1896: 319; Cox 1863: 94, 164-165; Musters [1869-1870] 1964: 127-128), aunque además se refieren al aspecto físico y a la organización económica (Cox 1863: 166). Señalan el nomadismo de los tehuelches y los distancian de los pehuenches, quienes son más sedentarios y tienen producción de alimentos (Cox 1863: 164-65; Musters [1869-1870] 1964: 128). Mencionan, en forma general, la existencia de una “lengua propia” y la de “Chile”. En algunos casos se cita, además, una tercera lengua “ruda”,

⁷ Según Boschín *et al.* (2001: 6), para el período temprano posconquista, el reconocimiento de lenguas y territorios particulares permiten la discriminación de identidades étnicas.

la de los tehuelches del sur (Cox 1863: 150; Musters [1869-1870] 1964: 185, 258, 320-321; Claraz [1865-1866] 1988: 38). El uso simultáneo de las dos primeras lenguas muestra una fluida relación entre los grupos tehuelches septentrionales y los “Aucas” (Cabrera [1620-1621] 2000: 107 y 149; *Vida Apostólica...*, en Furlong⁸ 1943: 45; Rosales, en Furlong 1943: 35; Furlong 1943: 101; Havestadt [1751-1752] 1930: 222; Zúñiga, en Villalobos 1989: 54; Menéndez [1791-1794] 1896: 319; Cox 1863: 94 y 150; Musters [1869-1870] 1964: 269, 320-321). Los contactos entre araucanos y tehuelches meridionales parecen haber sido menos frecuentes. Ejemplo de ello es la mención que hace Menéndez del “Capitán del Sur”, quien necesitó de un intérprete para comunicarse con el sacerdote ya que “No habla la lengua general de Chile” ([1791-1794] 1896: 364).

De este modo, el panorama étnico para la segunda mitad del siglo XIX parece haber sido muy complejo. Así lo notó Cox cuando visitó a los aborígenes del Calefú:

Es mui difícil hacer categorías separadas por razas de los indios que viven desde la cordillera hasta el Atlántico i desde los 35º de latitud hasta el cabo de Hornos. Como los indios son mui errantes i viven en la compañía de los caciques que mas les agrada, la homojeneidad de raza ha desaparecido. Para dar un ejemplo de esto: hablaremos de los que vivian en los toldos del Calefú: Huincahual y Antileghen eran Pehuenches, Incayal su hijo había nacido de una madre pampa; Agustin i Jacinto eran Tehuelches, i el moceton mordido por los perros, era de origen Huaicurú, tribu que habita cerca de Magallanes (1863: 164).

El territorio es otro de los rasgos utilizados para la identificación de grupos étnicos. La asociación del grupo con su territorio (Villalobos 1989: 179) está ampliamente documentada en las fuentes. Son frecuentes las menciones de permisos de tránsito (Furlong 1943: 80-81; Havestadt [1751-1752] 1930: 233 y 239; Menéndez [1791-1794] 1896: 381-382; Cruz [1806] 1969: 214; Cox 1863: 84-85), itinerarios establecidos (Cox 1863: 165-166; Musters [1869-1870] 1964: 87, 182-184; Villalobos 1989: 179), explotación de

⁸ El texto que tomamos de Furlong es parte de un documento inédito que se encuentra en el Archivo del Procuratore Generale al Gesu, Roma. Asignatura Caxon 15- Canonizaciones. Se trata de una biografía del Padre Mascardi y se denomina “Vida Apostólica y Glorioso Martirio del Venerable P.e Nicolás Mascardi de la Compañía de Jesús, Rector de el Colegio de Castro, y Misiones Apostólicas de Chiloe, a quien embio el Apostol de el oriente S. Francisco Xavier a convertir los gentiles Poyas Guaitecas, y otras naciones, y que muriese a sus manos por Sta. fe”. Aunque el documento es anónimo, muchos adjudican su autoría al padre Rosales.

recursos (Rosales 1877, t.I: 197; Cardiel [1748], en Furlong 1943: 139; Musters [1869-1870] 1964: 185), derecho sobre territorios (Claraz [1865-1866] 1988: 40) y alianzas (Musters [1869-1870] 1964: 290). Un ejemplo de la importancia del territorio puede observarse en el caso del cacique Manquel, jefe de los Pehuenches del Neuquén hacia fines del siglo XVIII, quien tenía bajo su autoridad a varios caciques menores y capitanejos. Nacido de padre Huilliche (pues sus antepasados por esta línea, todos nacieron en los pinales de Cunquitra), enemigos de los Pehuenches, y madre Pehuenche “nació él pehuenche, cuando por el orden natural debía haber sido huilliche, pues las tierras llaman a los varones, y no a las mujeres” (Cruz [1806] 1969: 89-90), lo que le valió plena aceptación ya que llegó a ser jefe principal de los Pehuenches. Según Villalobos, esto confirma “el dominio privativo sobre un territorio y su transmisión por herencia” (1989: 192).

La autoadscripción, esto es, la forma en que los propios aborígenes se reconocían y distinguían a otros grupos, aparece menos frecuentemente en las fuentes analizadas, aunque no falta del todo. Citaremos algunos ejemplos: Pascuala, esposa principal del cacique Paillacán, se reconoce a sí misma como “Tehuelche” y a su marido como “Pehuenche”⁹ (Cox 1863: 91). Musters apunta que los tehuelches llamaban “Penck” a los Pampas y “Chenna” a los Manzaneros ([1869-1870] 1964: 128). Cuando el viajero llega al paraje denominado Trinita (Treneta), camino de Patagones, observa dos grupos de toldos. El cacique Jackechan le explica “que los primeros toldos eran de los indios pampas al mando de Teneforo y de Champayo, [...]; sus indios eran pampas puros y frecuentemente se les llama Kerekinches [Quirquinchos], o armadillos [...] Los toldos restantes pertenecían a los indios que estaban al mando de Antonio y Patricio, partida compuesta de tehuelches y de pampas mezclados” (Musters [1869-1870] 1964: 353-355).

En este trabajo utilizaremos las denominaciones que aparecen en las fuentes, ya que los temas que nos ocupan son la economía y los sistemas de asentamiento. No obstante, rescatamos las observaciones realizadas por Nacuzzi y su concepto de “identidades impuestas” (1998: 237) como reconocimiento de la existencia de un gran problema, no solo terminológico sino conceptual, en la definición de identidades étnicas para el norte patagónico.

⁹ Una discusión acerca de la adopción de estas denominaciones, que no son las que originalmente usaron estos grupos para identificarse, puede encontrarse en Boschín *et al.* 2001: 10-12.

GRUPOS ÉTNICOS Y SISTEMAS DE ASENTAMIENTO

Sin caer en un determinismo ambiental, existen ciertos factores que influyen en los sistemas de asentamiento: “Caza, pasto, agua y leña -como ya hemos apuntado- eran los cuatro elementos que decidían el trazado de las veredas en Musters [1869-1870] 1964: 163, Nota 8).

Los distintos paraderos solían tener nombres que hacían referencia a alguno de estos factores. Según Nacuzzi (1991: 114), un 30 % de los topónimos que recoge Casamiquela en la *Toponimia indígena del Chubut* hacen referencia a diversos recursos (vegetales, animales o minerales).

Esto habla, además, de un profundo conocimiento del territorio y de sus posibilidades.

Pasaremos ahora a exponer para cada período, los tipos de asentamiento, la economía y la etnia asociada según las fuentes arriba mencionadas.

Período 1604-1716

Las fuentes más tempranas son las Cartas del Cabildo (Levillier 1915), arriba mencionadas que refieren la entrada efectuada por el gobernador Hernando Arias de Saavedra entre 1604 y 1605.

Uno de los declarantes fue fray Graviel de la Anunciación, de la orden de San Francisco, quien dijo haber participado de la jornada y que Hernandarias topó con unos indios “mayores que los ordinarios”. Los acompañó tierra adentro pero decidió regresar al ver que la tierra: “Hera falta de caça y mantinimientos y mientras mas adentro peor”. El recorrido que hizo, desde el puerto de Buenos Aires hasta encontrarse con los aborígenes, fue de unas 250 leguas.

El segundo testigo fue Don Pedro Manrique de Mendoça, arcediano de la catedral del obispado de Buenos Aires y Vicario general de la expedición. Su declaración, más precisa, señala que algunos indios que estaban junto al río Turbio (río Colorado) le dieron referencias sobre otros grupos ubicados a jornada y media. Siguiendo la marcha llegaron a un río “mayor y mejor que aquel” (río Negro) que no pudieron vadear, donde “hallaron yndios grandes de cuerpo pobres cubiertos con pellejos y sus casas de rramas de sauces y se sustentavan de frutas silbestres y alguna caça por ser la tierra Esteril y falta de mantinimientos” (Levillier 1915, t.I: 156). Estos indios dieron noticias sobre “yndios bestidos y señalaban hacia la cordillera de chile”. Hernandarias siguió el curso del río Negro, en dirección a la cordillera pero al no encontrar indicio de tales gentes decidió regresar.

A partir de la lectura de esta fuente podemos deducir que los aborígenes que encontraron se hallaban en los cursos de los principales ríos: el Colorado y el Negro. Como detalle, el primero de los testigos señala que ese año hubo poca agua y es de prever, por lo tanto, que muchas de las aguadas situadas en interfluvios estuvieran secas o con escasa agua. Por su “tamaño”, vestimenta y localización los aborígenes que encontraron serían los denominados pampas o tehuelches septentrionales o del norte en las fuentes. El apelativo de “pobres” y la mención de que se sustentaban de la recolección y la caza, apunta a grupos cazadores-recolectores. Como base del sustento se menciona primero la recolección y, subsidiariamente, “alguna caça” aunque esto puede deberse a que el cronista observó en un momento determinado y no una constante en las pautas de subsistencia de estos grupos.

Otro detalle peculiar es el uso de “casas de ramas de sauces”. Es la única fuente, de las analizadas para este período, que menciona este tipo de viviendas. Por lo general se utilizaba el toldo. Tal vez esto se relacione con la estación. La expedición partió en noviembre, por lo que suponemos que el encuentro con estos indios debió haber ocurrido hacia fines de primavera o comienzos del verano. El informante no menciona al número de individuos ni la composición del grupo pero es probable que se trate de alguna partida de caza que, aprovechando la madera de los sauces del río Negro, haya improvisado esas casas de ramas¹⁰. Alternativamente, puede que se trate de otro tipo de vivienda contemporánea al toldo o tal vez más antigua pero su utilización se vería limitada a la disponibilidad de maderas recurso escaso fuera de los sauces del río Negro y, por supuesto, de los bosques cordilleranos.

En cuanto a la lengua no hay menciones concretas. La única referencia es que para comunicarse usaron intérprete (Levillier 1915, t.I: 156). Sabemos, por la jornada de Cabrera, que hacia 1620 había en las pampas de Buenos Aires una lengua de uso general (llamada “caguane”) y que, además, era hablada por los indios del río Colorado y por los “puelches” cercanos a la cordillera. No es disparatado pensar que una expedición que partió de Buenos Aires llevase intérpretes o baqueanos conocedores de la lengua de las pampas; por lo tanto, podría conjeturarse que los indios que encontró Hernandarias conocían esta lengua.

¹⁰ Nacuzzi menciona -para el sur de Chubut- una referencia de Vehedor (cronista de la expedición de Alcazaba, 1535) relacionada con un “bohío”, que la autora interpreta como una posible cabaña de ramas, de planta circular (Nacuzzi 1991: 123-124). Cox hace referencia a “una habitacion mitad toldo, mitad ramada” construida por José Vera a orillas de un lago [Lácar] para época de cosecha. Sería una vivienda improvisada para tal efecto, ya que ordinariamente vivía en los toldos de Trureupan (1863: 131).

Entre 1620 y 1621 el hacendado Gerónimo Luis de Cabrera, quien había participado en la expedición de Hernandarias, emprendió una nueva entrada en busca de los Césares su relación fue escrita hacia 1625 sobre la base de las notas tomadas por el sargento mayor Pedro Pérez, enmendada y aprobada por el mismo Cabrera (Cabrera [1620-1621] 2000). Una segunda relación, contemporánea y del mismo viaje, lleva la rúbrica de Juan de Puellas y Aguirre, clérigo presbítero que acompañó a Cabrera en carácter de capellán y vicario. Los expedicionarios habrían salido de las inmediaciones de Río Cuarto, atravesaron la provincia de La Pampa, cruzaron el río Colorado y alcanzaron el río Negro aproximadamente entre Chelforó y Chichinales. Después de vadear el río Neuquén siguieron la margen izquierda del río Limay hasta el Picún Leufú. Tomaron rumbo hacia la cordillera -pero nunca la cruzaron-, atravesaron el cordón montañoso de Catán Lil y llegaron al valle de Cutan (valle del río Aluminé)¹¹.

Durante este itinerario se mencionan los siguientes grupos:

Los aborígenes pobres (seguramente, cazadores-recolectores) del río Turbio (Colorado) que eran “puelches” y hablaban “su propia lengua caguane” (Cabrera [1620-1621] 2000: 97). Según Crivelli se trataría del gñüna-iajéch o tehuelche septentrional (en Cabrera [1620-1621] 2000: 9).

Cuando remontan el Limay, después de cruzar el río Neuquén, se encuentran con los indios del cacique Querayan o Quecuarayan que habitaban la margen derecha de aquel río (Cabrera [1620-1621] 2000: 102). No hay precisiones sobre este grupo pero se desprende del texto que conocían y mantenía relación con “gente vestida y lavradora”. La llegada de Ysacasayan, otro cacique cuñado del anterior, al que le traía piñones como presente indica la existencia de intercambios con los grupos cordilleranos (Cabrera [1620-1621] 2000: 103).

Remontando el arroyo Picún-Leufú, unas once leguas río arriba de su desembocadura en el Limay, encontraron un grupo de indios “puelches” que se ofrecieron para servir de guía a los expedicionarios. Esta gente hablaba la lengua de Chile (Cabrera [1620-1621] 2000: 105).

La gente del cacique Chillen o Chilen “es puelche” (tehuelches septentrionales) y “todos hablan la lengua general caguane de las pampas de Buenos Aires y también de la de Chile”. Cultivaban trigo, cebada y maíz, hortalizas y papas -las semillas que utilizaban las traían, en parte, del valle de Cutan-, tenían “carneros de la tierra” (hueques), ovejas del Viejo Mundo

¹¹ La ruta propuesta por Crivelli difiere de la sugerida por Nocetti y Mir, editores de la Jornada, en cuanto a la identificación del tributario del Limay por el cual ascendieron los expedicionarios. Mientras que para el primero se trata del Picún Leufú (Cabrera [1620-1621] 2000: 7), para los segundos es el Collón Curá (Cabrera [1620-1621] 2000: 56).

y “estaban vestidos” (Cabrera [1620-1621] 2000: 107). Sus viviendas están descritas como “casas” (Cabrera [1620-1621] 2000: 115) en lugar de los tradicionales toldos, lo que habla, junto con la producción agrícola-pastoril, de sedentarismo, al menos estacional.

Ahora bien, según la relación de puelles y Aguirre estos indios habrían venido de la Araucanía: “por la lengua que era la de Chile descubrieron que los indios eran de dicho reino y fueron pasando por cordilleras nevadas con grandes frios hasta llegar al dicho valle de Chilen que es el nombre del Cacique principal” (Cabrera [1620-1621] 2000: 148).

Es evidente la importancia que los cronistas adjudicaban a la lengua como criterio de identificación étnica. A diferencia del caso anterior, no hay alusión al uso del caguane. Es posible que se tratara de Puelches que habían adoptado la práctica agrícola de sus vecinos y hablaban también la lengua de Chile.

Los aborígenes del valle de Cutan eran lingüística, cultural y políticamente araucanos, por eso dice Cabrera que estuvo “en el corazón de la guerra de Chile” (Cabrera [1620-1621] 2000: 109), a pesar de no haber salido del actual territorio argentino. Tengamos en cuenta que el límite entre Chile y Argentina se establece con la formación de los estados-nación y que la cordillera no era una frontera infranqueable. Estos grupos eran agricultores, poseían silos y una impresionante caballada. Además, estaban “vestidos” y “con cabellos muy bien peinados” (Cabrera [1620-1621] 2000: 110-111). Se encontraban en una región donde había pinares y frutillares cuyos frutos, especialmente el piñón, eran recolectados para su consumo y para el intercambio (Cabrera [1620-1621] 2000: 103). Llegan primero a un “rancho de indios” (Cabrera [1620-1621] 2000: 109) donde pernoctan y al día siguiente toman contacto con el cacique Cutan y su gente: “que nos recibieron y agasajaron en cuatro casas que allí havia que esta gente como es de la guerra de aquel reino viven con esta division” (Cabrera [1620-1621] 2000: 110). Cabrera adjudica este sistema de asentamiento disperso a cuestiones de estrategia defensiva, a lo que podríamos agregar razones de explotación de recursos. Adicionalmente, y para épocas posteriores (s. XVII), podemos señalar una cierta resistencia de estos grupos a vivir en poblados. En 1765, una iniciativa de reunir a los pehuenches en pueblos fracasó, mientras que un proyecto similar produjo el alzamiento araucano de 1766 (Villalobos 1989: 118).

Para la zona del Nahuel Huapi, Juan Fernández menciona indios puelches, que “se sustentaban de caza y de algunas legumbres de la tierra diferentes de las del reino de Chile”¹², y poyas, que hablan una lengua distinta.

¹² Según lo refiere Machoni, no había legumbres en la zona de Nahuel Huapi y solo se

Los aborígenes del Limay se vestían con pieles -de guanaco y de ñandú- y poseían caballos y perros de caza ([1621] en Vignati 1939: 238-239).

Los testigos de la segunda mitad del siglo XVII y comienzos del XVIII vinieron de Chile y se refirieron, mayormente, a la zona del Nahuel Huapi donde se radicaron los primeros misioneros jesuitas.

Los grupos mencionados por Mascardi en su carta-relación de 1670 son poyas y puelches. Los primeros eran cazadores-recolectores y usaban arco y flecha y boleadoras, vivían en toldos de cueros de guanaco que trasladaban durante sus cacerías (Mascardi [1670] en Vignati 1964: 500; Machoni, Vidaurre¹³ y *Vida apostólica...*, en Furlong 1943: 24 y 75) y solían asentarse cerca de los cursos de agua, ya que había grandes zonas sin ella en sus territorios (Pietas, en Furlong 1943: 25). Más tarde adoptaron el cuero de vaca, en lugar del de guanaco, para la construcción de sus toldos, (Vignati 1939: 225-226; Fernández y Crivelli Montero MS).

Los puelches compartían con los poyas un sistema de asentamiento-subsistencia similar. Vivían en toldos móviles, vestían con cueros de guanaco y practicaban la caza como modo de apropiación de recursos. En su discurso, reproducido por el padre Diego de Rosales¹⁴, el cacique Malopara¹⁵ expresa: “nuestra habitación es el campo, nuestras viviendas unas casas de pellejos, ó unas cuevas” (Rosales [1673] 1877, t.3: 436-7). Su testimonio también es importante desde el punto de vista lingüístico, pues lo realiza en dos lenguas “en lengua de Chile, respondiéndome a mí y al cacique Catinaquel; y luego en lengua puelche, para que entendiesen lo que nosotros y él habíamos dicho los que no sabían la lengua de Chile, sino la puelche, que es en todo diferente” (Rosales [1673] 1877, t.3: 435-6).

Para la primera mitad del siglo XVIII aún encontramos poyas y puelches en la zona del Nahuel Huapi. A la muerte de Mascardi, el padre Philippe Van den Meren, también conocido como Felipe de la Laguna, se hizo cargo de la misión en 1703. Poyas y puelches lo “trataron lo mejor que fue posible a su corteza y pobreza” y lo hospedaron en un toldo hecho con cueros de

criaban algunas papas en la isla y se plantaba quinua (1732: 423). La misma noticia nos llega de Olivares, quien suma algunas arvejas o guisantes ([1706-1707] 1874: 509).

¹³ Misionero jesuita, autor de *Historia geográfica, natural y civil del reino de Chile*, Santiago de Chile, 1889.

¹⁴ Misionero jesuita, autor de importantes obras como “Historia General del Reyno de Chile, Flandes Indiano” 1877; “Vida de Mascardi. Hace diligencia Mascardi por saber de la ciudad de los Césares; i no hallándola, vuelve predicando por las pampas a la cordillera” 1879 y “Conquista Espiritual del Reyno de Chile”.

¹⁵ Este cacique pronuncia un discurso en un parlamento efectuado después que el padre Rosales restituyera a los indios tomados como esclavos por Ponce de León (1650).

vaca y de caballo ubicado en la margen boreal del lago (Furlong 1943: 90). Esto sugiere que los aborígenes del Nahuel Huapi seguían conservando su sistema de apropiación de recursos, su territorio y su vivienda tradicional (Furlong 1943: 90-91). Posteriormente, se unieron a la misión los padres Nicolás Kleffert (1704) y Juan J. Guillermo quien se haría cargo de la misma en 1707, a la muerte de Laguna. Estos llegaron a misionar en las regiones de Ruca choroy y del lago Epulafquen (Furlong 1943: 97), para ese entonces se hablaban en el área tres lenguas que el padre Guillermo se dedicó a estudiar: la chilena o araucana, la peculiar de Nahuel Huapi y la de los poyas (Machoni 1732: 433). La misión no formó un pueblo, ya que “no tiene este gentio lugar fijo, en que vivir de asiento, porque andan de continuo vagos por todo el Pais” (Machoni 1732: 425).

A la muerte de Guillermo (1716) se encaminan a la misión los padres José Portel y Francisco Elguea. Data de entonces la primera mención de la organización de partidas especiales para proveerse de ganado: “habían ido los indios a sus cazas y a buscar vacas a las pampas” (Furlong 1943: 107). Aparentemente, volvieron sin animales, lo que sugiere que había una fuerte competencia por el ganado.

Con la muerte del padre Elguea se cierra la etapa de evangelización jesuítica en el Nahuel Huapi y los poyas desaparecerán de la escena.

En resumen, los datos para este período permiten distinguir tres sistemas de asentamiento-subsistencia para el área en estudio:

a) Grupos de cazadores-recolectores móviles: se trataría de tehuelches septentrionales que utilizaban el toldo como vivienda -primero de guanaco y luego de vaca-, se asentaban cerca de los cursos principales de agua y realizaban desplazamientos en busca de la caza -primero de animales autóctonos y, más tarde, de vacunos en las pampas-, en partidas organizadas. La utilización de fuego para anunciar la presencia en un territorio y como medio de comunicación fue una práctica común entre los cazadores y la mención de “humos” es frecuente en las fuentes (Furlong 1943: 75). Una sola cita da cuenta de “casas de ramas de sauce” en el río Negro; notemos que solo sería posible construir este tipo de reparos en aquellos lugares donde este recurso estuviese disponible, y recordemos que el río Negro también era llamado río de los Sauces. En cuanto a la lengua, tenemos referencias sobre el uso del caguane o lengua “general de las pampas” -asimilada al gñüna-íájech o tehuelche septentrional- (Crivelli en Cabrera [1620-1621] 2000: 9); las lenguas poya y puelche en el área del Nahuel Huapi y la “lengua de Chile”, especialmente utilizada por los puelches del norte del río Limay. Como ya señaláramos, Casamiquela identificó la lengua poya con el guéna íájitch, lengua de los tehuelches septentrionales. Si aceptamos la asimilación caguane=tehuelche septentrional podríamos equiparar

la lengua poya con la caguane. Además, como ya lo indicamos, la lengua poya se menciona en las fuentes como la de uso más generalizado, ya que era entendida por el común de los aborígenes del noroeste patagónico. Sin embargo, dada la complejidad del panorama lingüístico de la región, esta asimilación permanece en el campo de las hipótesis. Más difícil es establecer la identidad lengua-etnia, ya que las fuentes registran el uso de más de una lengua dentro del mismo grupo, prueba de las relaciones y los contactos entre las distintas parcialidades (Rosales 1877, t. I: 202; Furlong 1943: 45).

b) Grupos con economía agrícola-pastoril, con sedentarismo al menos estacional: son poco numerosos -Cabrera menciona que el cacique Chilen tenía “veinte sujetos”-, vivían en casas y hablaban la “lengua general de las pampas” y “la de Chile”. Podrían ser puelches asentados cerca de la cordillera neuquina que recibieron influencias de sus vecinos agricultores de lengua araucana, para algunos cronistas son procedentes de Chile (Puelles y Aguirre, en Cabrera [1620-1621] 2000: 148). La relación existente entre los distintos grupos se evidencia en la rapidez con que corren las noticias, aún en invierno. Cuando Cabrera se encuentra con el cacique Chilen este ya estaba avisado de su presencia y lo esperaba reunido con su gente, lo mismo ocurre cuando se dirige a Cutan (Cabrera [1620-1621] 2000: 106-107).

c) Grupos con economía diversificada: agricultura, cría de animales, recolección -especialmente piñones- y almacenamiento. Sistema de asentamiento en casas dispersas. Estos grupos recibieron fuertes influencias araucanas. Un ejemplo sería el de los aborígenes del valle de Cután, referidos como pehuenches en varias fuentes.

Período 1718-1794

Bernardo Havestadt partió de Chile y cruzó la cordillera en febrero de 1752 para tomar contacto con los pehuenches de las pampas. En Liucura encontró a los primeros pehuenches, que se preparaban para la guerra, cruzó el río Neuquén, se dirigió a Malargüe y, finalmente, a Mendoza. Allí emprendió el regreso debido a que unos puelches lo despojaron de parte de sus mulas y bastimentos. Volvió a atravesar el río Neuquén donde encontró tolderías pehuenches, cruzó los Andes y arribó a Santa Fe (Chile) en el mes de marzo.

En la zona de Malarhue, “la pampa de los puelches y patagones”, encuentra una toldería de indígenas que denomina “puelches” reconociéndolos por su lengua pues “el idioma de los puelches diferenciase del español y chileno” (Havestadt [1752] 1930: 222). Estos indígenas le impiden seguir camino a Mendoza, a pesar de haber pagado el permiso de tránsito (223).

En la zona de Punmahuida se encuentra con indios “pehuenches” que festejaban un *cahuin*¹⁶. En el río Neuquén encontró “vacas y cabañas desocupadas del cacique Paginahuel” (230). A los ojos del misionero, los territorios de los pehuenches estaban bien delimitados: “nadie se atreve salir solo de los límites de su pequeño territorio, ni fácilmente se aleja de sus consanguíneos” (239).

En cuanto a las viviendas de puelches y de pehuenches “tan solo consisten en cueros de yeguas que llevan consigo y que, cuando, o donde sea necesario y a ellos mejor les parece, los suspenden, colocan o sostienen con sus lanzas puestas en línea recta, oblicua u horizontal”, diferenciándose de los indios chilenos que poseen casas (239).

El Padre da escasas precisiones sobre la economía o los asentamientos pero menciona ciertos puntos de interés como la territorialidad, la utilización de toldos y también de “cabañas” -estas últimas desocupadas en el momento en que Havestadt las encuentra-, como viviendas, la diferenciación de la lengua puelche de la pehuenche (mapudungun) y, finalmente, la posesión de ganado vacuno y el uso del caballo.

La fuente siguiente proviene del Atlántico. Se trata del reconocimiento del río Negro efectuado por Basilio Villarino (1782-1783) como parte de un intento del gobierno de Buenos Aires por colonizar la región patagónica.

En su derrotero menciona diferentes parcialidades:

Grupo del cacique Francisco: Villarino los encuentra en la isla de Choele Choel Grande, en octubre de 1782. Regresaban a su territorio, ubicado en la “tierra de las manzanas” (Villarino [1782] 1972: 978 y 981; Sosa Miatello 1985). Aparentemente, se trata de tehuelches septentrionales que utilizaban la vivienda tradicional (Villarino [1782] 1972: 980). Uno de los marinos de la expedición, Miguel Benites Paraguayo, informa que había 21 toldos en la isla y 53 indios adultos (990). Otras informaciones refieren grupos de 30 o 40 y de “más de 50 indios y chinas” (983). Se menciona la caza de guanaco (978) y, al parecer, la recolección de manzanas. Pero el principal recurso, motivo de su desplazamiento, parece haber sido el ganado de las pampas que, según la lenguaza Teresa, robaban a los cristianos. Esto debió ser conocido por el piloto ya que cuando el cacique Francisco trasladó su campamento río arriba Villarino impartió órdenes a sus hombres para que cuidasen el ganado (991-992).

Grupo del cacique Chulilaquin: tomó contacto con los “chulilaquines” cuando remontaba el Collón Curá, unos 23 km al norte de la confluencia con el Calefú. Este grupo parece numeroso ya que solo los toldos del abuelo de Chulilaquin, ubicados cerca de las Manzanas, sumaban entre 80 y 100 (1112-

¹⁶ *Cahuin*: fiesta o convite.

1113). En cuanto al sistema de asentamiento refiere que los indios levantaban sus toldos separados (1107). Practicaban la caza y la recolección, especialmente de manzanas que traían de Huechu-huechuen en cargueros (1083, 1084 y 1118). Habían establecido intercambio con los pehuenches o aucas cordilleranos (1084), además de lazos de parentesco -matrimonios- (1117-1118), poseían caballos pero, al parecer, no tenían ovejas, que conseguían por intercambio con los pehuenches (1092). Adicionalmente comerciaban con los Tehuelches de San Julián -tehuélches del sur o meridionales- (1123).

Pehuenches y aucas (caciques Guchumpilqui, Curuanca, Román, Llancoapi, Delgado): 40 km río arriba de la desembocadura del Caleufú en el Collón Curá Villarino tomó contacto con otro grupo que identificó como “Pehuenches” y “Aucas” o “Aucaces”. En Choele Choel, había tenido noticias, de que estos grupos regresaban a sus tierras llevando ganado (981) desde el río Colorado. Su hábitat sería la zona del “Huechun-lauquen” o “Laguna del límite” -lago Huechulafquen. En sus tierras recogían piñones que almacenaban e intercambiaban con sus vecinos. La lengua María López refiere que el grupo del cacique Chulilaquin no tenía acceso a los piñones porque se encontraban en territorio de los “Aucas”. Los adquirían por comercio con los “Aucaces” a cambio de “pellejos” (1084, 1085, 1093 y 1118). Estos últimos practicaban la agricultura -trigo, cebada, habas- y la caza durante sus desplazamientos hacia las pampas, adonde acudían por ganado vacuno y caballar que comercializaban en Valdivia. Vivían en toldos pero los más cercanos a la cordillera tenían ranchos de paja y cultivaban hortalizas -cacique Roman (Villarino [1782] 1972: 1016; Villarino [17/02/1783]).

Para el sur del Limay y la zona del Nahuel Huapi contamos con los datos proporcionados por la crónica de los viajes de F. Menéndez (1896)¹⁷. Según este misionero franciscano los poyas, antiguos habitantes del Nahuel Huapi, habían desaparecido prácticamente. En cambio, menciona a los “puelches” (Menéndez [1791-1794] 1896: 319) quienes liderados por el cacique Mancúvunay tenían su territorio en el área del Nahuel Huapi, arroyo Ñirihuau y margen derecha del río Limay. Según Varela, estos indios eran descendientes de los poyas del siglo XVII. En el momento de la llegada de Menéndez estaban recibiendo la “avanzada” de los araucanos -cuya presencia mencionamos en fecha tan temprana como la del viaje de Cabrera- instalados en Las Manzanas y ahora en expansión hacia el sur, a la zona del Nahuel

¹⁷ Realizó ocho viajes entre 1778 y 1794, los últimos cuatro a la zona del Nahuel Huapi (1791, 1791-1792, 1793 y 1794).

Huapi. Prueba de ello sería, entre otras cosas, la adopción de la “lengua de Chile” como segunda lengua (Menéndez [1791-1794] 1896: 319). La continuidad de ciertos linajes que ocuparon el mismo territorio puede mencionarse a favor de la hipótesis de Varela. Por lo menos desde 1750 un Manqueunai, poya del Nahuel Huapi, es muerto junto al padre Mascardi en 1673 (*Vida apostólica...*, en Furlong 1943: 80). Otro cacique Manqueunai o Manquehunoí, que en 1716 vivía a dos leguas de la misión, es acusado de la muerte del padre Guillermo (Fonck en Menéndez 1896: 91-92). A la muerte del cacique, sus hijos Tolon y Gautoc, no quisieron continuar las relaciones con los jesuitas y la misión se encontraba en ruinas (Fonck en Menéndez 1896: 91). En su segundo viaje al Nahuel Huapi, realizado entre 1791-92, el padre Menéndez encontró a un cacique también llamado Mancúuvunay en la zona del Nahuel Huapi-Limay, (Menéndez [1791-1794] 1896: 302).

La misma opinión sostiene Casamiquela: “en la zona del Nahuel Huapi, sobresalió Mancúuvunay, presumiblemente descendiente directo del poya -tehuelche septentrional- Mancúuvunay con el que se contactó Mascardi aguas abajo del río Limay” (1965:24).

Tenemos varias generaciones de caciques que llevaron nombres similares y ocuparon el mismo territorio durante un período de, por lo menos, 120 años (1673-1794).

Menéndez ([1791-94] 1896) menciona las siguientes parcialidades:

Grupos puelches: cazadores-recolectores (Menéndez [1791-1794]: 303-304, 319), poseían caballos y vivían en toldos ubicados en un llano, entre los cerros. Los toldos eran de cuero de caballo y de “venados bien bruñidos” (303). Se vestían con pieles y sus armas eran arco y flecha, boleadoras -que llamaban *laqui*- y puñales que compraban a los pehuenches (319). Poseían ovejas, puesto que “Mando el cacique matar un carnero par mi” (303). El cacique Cayeco tenía caballos y ovejas (370-371) y algunos poseían unas pocas vacas. Si bien no tenían cultivos, arrojaban algunas semillas -quínoa, trigo y cebada- en los bordes de los arroyos “y lo que sale lo coge el primero que llega” (319). Hablaban dos lenguas, la propia y “la de Chiloé” (319) y mantenían relaciones con los tehuelches del sur, quienes no entendían la lengua de Chile (364); y con los pehuenches del norte, con quienes intercambiaban cueros por caballos (371). El asentamiento era disperso y los grupos generalmente pequeños (412). Además de los toldos de Mancúuvunay se mencionan los de Cayeco, los de su cuñado en un valle próximo al Limay, y los de otro indio en otro valle intermedio. Pasada la confluencia del Limay con el Collón Curá, sobre la margen derecha del primero se encontraba el hermano de Cayeco, Millauan (377) quien tenía “ocho toldos con mas de setenta personas entre grandes y chicos de uno y otro sexo. Habia bastantes cavallos, yeguas, nueve vacas y algunas ovejas”

(380). El hermano de Mancúuvunay vivía junto a los “aucas” y tenía vacas y ovejas que llevaría al Nahuel Huapi para que se criasen, al igual que Cayeco (408 y 410). El conocimiento del territorio y del clima quedan evidenciados cuando el cacique Mancúuvunay no quiere llevar a Menéndez al sur porque “para ir al Sur era mui tarde que por allá no hallaríamos mantenimiento si nos cogia el Invierno: que es necesario salir mui temprano” (386). Los desplazamientos de partidas de caza están registrados para la época de verano (407 y 425) y parecen limitarse a sus tierras, según el cacique Cayeco “él, Mancúuvunay y otros vecinos suyos se mantenían en su tierra sin salir de ella” (430).

Grupo de los “Aucas” “Aucapincun” o “Picunaucas” que estaban incursionando sobre el territorio de los puelches. Seguramente son los mismos que Villarino llamó “Pehuenches” y “Aucas” que para entonces se encontraban en la zona del Huechulafquen y constituirían lo que Varela denominó la “avanzada” araucana. “Andaban vestidos como nosotros, sembraban trigo, maiz, cebada y papas y hacen pan [...]” (Menéndez [1791-1794] 1896: 366-367). Se ubicaban “a la otra parte de una laguna como la de Nahuelhuapi [Huechulafquen] y entre unas cordilleras cerca de la laguna y que havian venido de otras tierras embarcados como nosotros” (Menéndez [1791-1794] 1896: 422-423).

Entre los aucas y los puelches, al norte del Limay, se hallaba el cacique Coluna o Colunahuel. Sus tierras estaban en el País de las Manzanas. Menéndez necesitaba de su permiso para pasar a la tierra de los aucas (Menéndez 1896 [1791-1794]: 381-382). Un mensajero le dio noticias de que el cacique había ido al norte, “fuera de su tierra” y que “vendría dentro de doce días” (381).

Para el mes de febrero en el Nahuel Huapi tiene lugar una gran congregación de aborígenes de distintas zonas, presumiblemente para la cosecha de manzanas y piñones, productos que intercambiaban por pieles con los pehuenches. Allí se reúnen Huilliches, residentes a distancia considerable del Nahuel Huapi, tehuelches de San Julián y Santa Cruz (tehuelches del sur o patagones) y la gente del cacique Chulilaquin, que en esa ocasión venía de Patagones y era muy numerosa: había 53 toldos (Menéndez [1791-1794] 1896: 416), lo que representa más de 350 individuos.

En suma, los tipos de asentamiento-subsistencia para este período se podrían agrupar de la siguiente manera:

a) Grupos cazadores-recolectores-pastores con alta movilidad (caciques Chulilaquin, Francisco, Miquiliña y Coluna), que se desplazaban hacia las pampas para obtener y comercializar ganado. Se trataría de tehuelches septentrionales. Vivían en toldos que transportaban en sus desplazamientos y acampaban transitoriamente en cercanías de los curso de agua (Choele-Choel,

río Negro). Eran grupos numerosos y hablaban dos lenguas, la propia y la de Chile.

b) Cazadores-recolectores-pastores con movilidad territorial: se trataría de puelches, ubicados en el Nahuel Huapi y al sur del Limay (caciques Mancúuvunay y Cayeco). Además de la caza, recogían los frutos de algunas semillas que tiraban a orillas de los arroyos pero no tenían cultivos ni manzanos. El ganado era mayormente caballar y ovino. Los grupos eran pequeños y su sistema de asentamiento disperso. Vivían en toldos y sus desplazamientos eran más limitados. Se movilizaban para la caza de guanacos y avestruces y avanzado el verano, llevaban sus rebaños al Nahuel Huapi. Eran bilingües.

c) Grupos de economía diversificada: ocupaban la zona cordillerana del Neuquén (caciques Guchumpilqui, Curuanca, Román, Llancoapi, Delgado), practicaban la agricultura, la horticultura, la recolección (especialmente piñones), el almacenamiento, la caza, la cría de animales, el intercambio con grupos vecinos y el comercio de ganado- especialmente con Valdivia. Vivían en toldos o en ranchos de paja, especialmente los más cercanos a la cordillera que eran probablemente menos móviles. Se desplazaban hacia las pampas de Buenos Aires en busca del ganado y retornaban a sus tierras para la recolección de manzanas y piñones. Durante sus recorridos utilizaban las rutas y paraderos conocidos, generalmente en puntos donde podían aprovisionarse de agua y de leña. Se trataría de pehuenches y aucas.

d) Congregaciones ocasionales en la zona del Nahuel Huapi, con motivo de la recolección de manzanas y piñones. Los grupos se concentraban en el lago para mediados de febrero, camino a Chimehuin.

Período 1795-1881

Las fuentes utilizadas para este período datan, principalmente, de la segunda mitad del siglo XIX. Se trata de relatos de viajeros quienes, por distintos motivos, recorrieron la Patagonia. En algunos casos se refieren a regiones que se encuentra fuera de los límites planteados en este trabajo pero las utilizamos teniendo en cuenta que ciertos grupos se desplazan a través de largas distancias.

Según Cox, el área ocupada:

Era la falda de la cordillera hasta unas 20-25 leguas de ella, las pampas eran lugares de travesía hacia Buenos Aires o Patagónica. Para esos viajes utiliza-

ban toldos o vivaqueaban al aire libre. Los caminos y paraderos eran conocidos y frecuentados por distintos grupos (1863: 164).

Dada la extensión y cantidad de datos que proporcionan estas fuentes, no es posible hacer un análisis pormenorizado de cada una, mas bien, haremos una síntesis de los distintos sistemas económicos que pudimos identificar:

a) Grupos de cazadores-recolectores-pastores (especialmente criadores de caballos) con alta movilidad: identificados como pampas o tehuelches septentrionales. Además de la lengua propia hablaban la de Chile (Musters [1869-1870] 1964: 269). Vivían en toldos que acondicionaban para soportar el frío del invierno (Musters [1869-1870] 1964: 126). Sus movimientos eran programados (Musters [1869-1870] 1964: 87) y se relacionaban con el aprovisionamiento de algún recurso (ej., de manzanas por intercambio con los Pehuenches, raciones en el fuerte de Patagones, parlamentos, etc.). Los territorios atravesados eran generalmente, “travesías” o extensiones de uso común (Cox 1863: 164). Usaban rutas y paraderos establecidos (Moreno, E. 1979: 127). Durante estos movimientos practicaban la caza y la recolección (Cox 1863: 182-188; Musters [1869-1870] 1964: 127-128, 130-132). Para cazar usaban boleadoras (con las que habían reemplazado las flechas. Cox 1863: 187-188), caballos y perros (Moreno, E. 1979: 120; Musters [1869-1870] 1964: 337). El orden de la caza y la marcha era establecido por el cacique (Musters [1869-1870] 1964: 130). El reparto de los animales cazados también estaba pautado (Musters [1869-1870] 1964: 131 y 132; Cox 1863: 187-188). Tenían pleno conocimiento del terreno, de los puntos con agua (Claraz [1865-1866] 1988: 40, 43 y 47), del clima, de la conducta de sus presas, de los recursos vegetales y su disponibilidad así como de la localización de las fuentes de aprovisionamiento de ítems como piedra, pigmentos, sal, etc. (Musters [1869-1870] 1964: 187). En sus recorridos establecían campamentos “transitorios” (Nacuzzi 1991: 109; 1998: 204) ubicados en relación a la disponibilidad de agua, pasturas, caza y leña (Musters [1869-1870] 1964: 137, 141, 143, 145, 146, 151, 153, 156-159, 186, 204, 209, 210, 211, 213, 214, 337, 344). Muchas veces dejaban provisiones escondidas en los sitios de paso (Musters [1869-1870] 1964: 302-303). En algunos casos las partidas no llevaban toldos estos eran dejados en el campamento con unos pocos hombres que se ocupaban de alimentar a las mujeres y a los niños (Cox 1863: 164; Musters [1869-1870] 1964: 303). Al entrar al territorio de otro grupo era imprescindible anunciar la llegada y obtener el correspondiente permiso (Musters [1869-1870] 1964: 87; Moreno, E. 1979: 127). Realizaban un intenso intercambio con los grupos vecinos y con los blancos asentados en Patagones, San Julián y la colonia

galesa del Chubut (Musters [1869-1870] 1964: 182). Poseían caballos y, en algunos casos, gallinas (Musters [1869-1870] 1964: 127). Varias partidas podían reunirse con algún motivo, tal como la explotación estacional de algún recurso. En esos casos se realizaba un ceremonial especial (Musters [1869-1870] 1964: 181-182). Primavera y verano eran las épocas de grandes boleadas, cuando se cazaban *chulengos* y se sacaban las plumas de los avestruces antes que comenzara la muda (Musters [1869-1870] 1964: 183-184, 284, 353-355; Moreno, F. [1875] 1969: 35). Los grupos eran de tamaño variable y, aún en momentos de agregación, se mantenían apartados (Musters [1869-1870] 1964: 183, 353-355). Algunos de los caciques parecen haber pasado del poder a la pobreza; tal es el caso de Sinchel según la referencia de Moreno (Moreno, E. 1979: 104). Como ejemplos de estas formas de asentamiento podemos citar a los caciques Sinchel (tehuelche del norte según Musters [1869-1870] 1964: 87 y 182, que lo llama “Hinchel”; pampa para Claraz [1865] 1988: 53); Jackechan (Chiquichano), Teneforo y Champayo, identificados como pampas (Musters [1869-1870] 1964: 184-185, 353-355); Antonio (pampa para Claraz [1865-1866] 1988: 53) y Patricio (tehuelches y pampa mezclado según Musters [1869-1870] 1964: 353-355).

b) Grupos cazadores-recolectores-pastores con movilidad territorial: Vivían en toldos y realizan movimientos dentro de su territorio, Limay-Collón Curá-Caleufú. Se desplazaban para la caza, especialmente en la época del *chulengo* (Musters [1869-1870] 1964: 284) o cuando el ganado había agotado las pasturas (Cox 1863: 144). El sistema de asentamiento era disperso, los campamentos estables solían ubicarse en valles con buenas pasturas y cercanos a cursos de agua (Cox 1863: 94). En el Caleufú, los toldos se alineaban en forma perpendicular al río y con la abertura al este, puesto que los vientos vienen del oeste. En cada toldo habitaban dos familias (Cox 1863: 143-444). En algunos casos, el toldo del cacique era de mayor tamaño (Cox 1863: 84). Al igual que otros grupos, tenían límites territoriales y exigían permiso de tránsito (Cox 1964: 84-85). De los campamentos o asentamientos principales salían partidas de caza que podían ausentarse por varios meses (Cox 1863: 87). Otros grupos se desplazaban a Patagones por comercio (Cox 1863: 88). También mantenían trato con gente de Valdivia (Cox 1863: 91). Tenían amplio conocimiento del territorio y de sus recursos (Cox 1863: 83). Los “araucanos” que encuentra Musters en la zona de Esquel vivían en toldos, al borde de una laguna y tenían mucho ganado -ovejas, vacas y caballos- (Musters [1869-1870] 1964: 272). Practicaban la caza de guanaco y recogían ganado vacuno de la cordillera. Los toldos se habían establecido en el lugar durante varios meses -“campamento base” y los hombres salían en partidas de caza (Musters [1869-1870] 1964: 274). Una década más tarde, Moreno se

contacta con los caciques Inacayal y Foyel quienes vivían por entonces entre Esquel y Tecka, cazaban guanacos y avestruces en las mesetas y ganado vacuno salvaje en los bosques del oeste (Moreno, E. 1979: 136). Recordemos que Foyel se había retirado al sur del Limay por disidencias con Shaihueque (Musters [1869-1870] 1964: 316-317). Para los Pehuenches del norte del Neuquén Biset y Varela proponen (siglo XVIII), un modelo de asentamiento de tolderías dispersas a lo largo de los valles, con aprovechamiento rotativo de las pasturas sin grandes desplazamientos territoriales y uso de campamentos temporales -invernada y veranada- (Biset y Varela 1991: 2). Entre los principales caciques figuran Paillacan y su hijo Foyel, identificados en las fuentes como pehuenche y araucano, respectivamente (Cox 1863: 91; Musters [1869-1870] 1964: 316-317); y Huincahual, pehuenche (Cox 1863: 94 y 164).

c) Grupos de economía diversificada y asentamientos permanentes:

practicaban la caza (Moreno, E. 1979: 162), la recolección de manzanas y piñones y algunos cultivos (Musters [1869-1870] 1964: 128). Poseían almacenamiento. Vivían en toldos fijos (Musters [1869-1870] 1964: 320) y tenían un cacique principal instalado en una toldería central (Musters [1869-1870] 1964: 310-311, 313-314) y tolderías “autárquicas” (Varela 1996: 237), políticamente dependientes (Musters [1869-1870] 1964: 316-317).

Dentro de la toldería central, el toldo mayor pertenecía al cacique (Cox 1863: 84; Moreno, F. [1875] 1969: 36; Moreno, E. 1979: 40). Shaihueque o Cheoeque, identificado como “araucano o manzanero”¹⁸ (Musters 1964 [1869-1870]: 310-311), quien extendía su autoridad a los pehuenches del norte que vivían en tolderías fijas y a unos cuantos de Las Manzanas (Bejarano 1873: 353). Según Moreno, hablaba araucano (Moreno, E. 1979: 146). En su cuartel general, situado en la confluencia Caleufú-Collón Curá (Balmaceda, en Musters [1869-1870] 1964: 328; Moreno, F. [1875] 1969: 33 y 35), poseía “toldos destinados exclusivamente para depósito” (Musters [1869-1870] 1964: 320). En 1870 cuando Musters visitó la toldería, se sorprendió porque solo había cuatro toldos ([1869-1870] 1964: 313); en cambio, en 1875 al momento de la llegada de Moreno había diez grandes toldos, donde habitaban sus parientes y allegados (Moreno, F. [1875] 1969: 35). Tal vez esto se deba a que Musters llegó en época de recolección de manzanas y piñones, cuando gran parte del grupo se hallaba realizando dicha tarea (Musters [1869-1870] 1964: 285). En determinadas ocasiones, como en los parlamentos, podían reunirse

¹⁸ Para Villalobos Shaihueque era Huilliche (1989: 180-181). Casamiquela (1965 y 1969), al igual que Varela (1996), sostienen que la etnia Manzanera era de raigambre Tehuelche septentrional con influencias Araucanas.

varios grupos (Moreno, F. [1875] 1969: 36). El cacique tenía autoridad sobre sus territorios y su permiso era obligado para transitarlos (Moreno, F. [1875] 1969: 36; Moreno, E. 1979: 33).

d) Grupos de economía diversificada con asentamiento disperso: pertenecientes a la etnia araucana, eran agricultores y pastores, también practicaban la caza y recolección, vivían en casas y/o toldos, con sistema de asentamiento disperso. Una legua separaba la casa de Antinao de las tolderías de Huentrupan y había una milla entre estas y las de Trureupan (Cox 1963: 135). En el valle del lago Lácar, en área de bosque, tenían zonas de cultivo y potreros (Cox 1863: 132 y 135). Antinao tenía su casa en un bosque de manzanos sobre una colina, con dos o tres campos cultivados con habas, arvejas y maíz pero sus toldos se ubicaban a una legua de distancia del sitio (Cox 1863: 94 y 137). José Vera vivía ordinariamente en los toldos de Trureupan pero se encontraba a las orillas del lago Lácar para la cosecha, donde había construido una habitación mitad toldo, mitad ramada (Cox 1863: 131). El cacique Huentrupan se ubicaba a orillas de un riachuelo en un valle al pie de las montañas, tenía dos casas con techos de paja pero, por el calor, u otro motivo, los indios se habían establecido del lado opuesto del arroyo, en toldos hechos de coligües. También pescaban en el lago Lácar (Cox 1963: 133).

CONSIDERACIONES FINALES

En el área estudiada y durante el período especificado, los grupos aborígenes desarrollaron diferentes sistemas de asentamiento y de aprovechamiento de recursos. El contacto con el blanco y las relaciones interétnicas dieron lugar a la reorganización de esos patrones, de acuerdo con la circulación de los nuevos bienes. La introducción del caballo¹⁹, el comercio del ganado de las pampas, la incorporación de cultivos y los diversos bienes provenientes de la sociedad colonial son algunos de los factores que incidieron sobre el proceso de reorganización y readaptación de las culturas nativas. En este marco se desarrolla un sistema de complementariedad económica donde interactuaron los distintos grupos.

Las diversas formas de asentamiento-subsistencia tuvieron estrecha relación con el medio en que se desarrollaron. Cúneo (1991: 4) relaciona dos

¹⁹ Sobre la incidencia del caballo en la alimentación y en los cambios tecnológicos, ver Fernández y Crivelli Montero (MS).

tipos de ambientes con igual número de patrones económicos: en primer lugar, una zona boscosa andino-patagónica y transicional a la estepa, con agricultura, pastoreo, caza, recolección y comercio. En segundo término, el área de estepa, con actividades de caza, recolección, pastoreo (especialmente caballo), comercio y bandolerismo.

Seguramente, los territorios desérticos de la estepa patagónica no favorecieron el desarrollo de cultivos, pero las diferencias ambientales no alcanzan para explicar la diversidad en los sistemas económicos. En hábitats semejantes, como pueden ser los lagos Nahuel Huapi, Huechulafquen y Lácar, los sistemas de asentamiento y subsistencia fueron diferentes. La existencia de un medio propicio sumada a las tempranas influencias de los agricultores chilenos derivó en el desarrollo de un sistema económico de producción, agrícola y pastoril, y asentamientos más estables entre los grupos pehuenches cordilleranos. En cambio, los aborígenes del sur del Limay y del Nahuel Huapi mantuvieron un sistema de asentamiento móvil, con una apropiación de recursos basada en la caza y la recolección. A este sistema se incorpora, posteriormente, la cría de animales y la obtención de ciertos productos vegetales por intercambio: como manzanas y piñones.

Del análisis de las fuentes se desprende la existencia de varios sistemas de asentamiento que pueden correlacionarse con otras tantas formas económicas. Por el contrario, la correlación entre asentamiento-subsistencia e identificación étnica no es muy clara, especialmente para el siglo XIX.

Los sistemas de asentamiento más móviles se relacionan con los cazadores recolectores nómades que habitaron la cuenca del Limay-Negro, desde su nacimiento en el Nahuel Huapi, y que circularon por el amplio territorio ubicado entre las estribaciones de la cordillera y la estepa central. Son los denominados “tehuelches septentrionales”, dentro de los que podríamos incluir a los poyas mencionados por las fuentes más tempranas.

Para el siglo XVII, como lo hemos señalado, los grupos del valle de Chilen (puelches), bajo la influencia de los pehuenches, adoptaron la agricultura, la horticultura y la cría de ganado (Cabrera [1620-1621] 2000). Más al sur, en el valle del Limay conservaron una economía mixta de caza y recolección con cría de animales. El uso de la “lengua de Chile” por parte de estos grupos, además de la propia, es otro elemento que nos permite rastrear las tempranas influencias transandinas. Los pehuenches cordilleranos, favorecidos por su posición y acceso a ciertos recursos tales como los piñones, actuaron de intermediarios entre los grupos orientales y occidentales.

Para los siglos siguientes podemos señalar la presencia de inmigrantes araucanos establecidos en distintas zonas de norpatagonia. Recordemos las denuncias realizadas por Mancúvunay, cacique puelche de la zona del Nahuel Huapi, relacionadas con la presión que vienen ejerciendo los

picunauca o aucapicun “que les van quitando sus tierras” y “havian venido de otras tierras” (Menéndez [1791-1794] 1896: 363, 422-423). En muchas oportunidades, se mencionan casamientos mixtos, como el caso de Paillacán, pehuenche y de habla araucana, casado con una tehuelche (Cox 1863: 86); el mismo Shaihueque, considerado araucano por Musters ([1869-70] 1964: 310-311), era hijo del cacique araucano Chocori y de madre günüua-küne (tehuelche septentrional).

Los aborígenes chilenos poseían un patrón de producción de alimentos asociado con un sistema de asentamiento disperso. Las sospechas de brujería parecen haber sido uno de los motivos aludidos para este tipo de organización.

Como puede verse, los sistemas de asentamiento-subsistencia cambiaron con el tiempo y con la intensidad de las relaciones interétnicas. Aunque los desplazamientos, pudieron variar en distancia y motivaciones, nunca dejaron de realizarse. Prolongadas trayectorias desde el Chubut hasta Las Manzanas para realizar intercambios, viajes a Patagones por raciones, incursiones a las pampas por ganado, expediciones a la cordillera para la recolección de piñones, partidas de caza para capturar *chulengos*, son algunos ejemplos de los frecuentes recorridos que estos aborígenes realizaban.

Fecha de recepción: 19 de mayo de 2006

Fecha de aceptación: 1^o de noviembre de 2006

AGRADECIMIENTOS

Al Dr. E. Crivelli y a la Lic. E. Cúneo por la revisión crítica del texto y por facilitarme parte de la bibliografía utilizada en este trabajo. Los errores u omisiones son responsabilidad de la autora. Este trabajo fue realizado en el marco de los proyectos PICT-Foncyt 14171, PIP-Conicet 5344 y UBACYT-F059.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Abramoff, Ernesto

2001. Etnocidio. Genocidio. Identidad de los Pueblos Indígenas. En Garreta, M. y C. Bellelli (comp.); *La Trama Cultural*: 155-163. Buenos Aires, Ediciones Caligraf.

Bejarano, Mariano

1873. Diario de viage [sic] en el valle del Río Negro del Carmen de

Patagones hasta el cerro nevado del Valle Rica [sic] y vice-versa. *Memoria del Ministerio de Guerra y Marina*: 348-59. Buenos Aires.

Biedma, Juan

1987. *Crónica histórica del Lago Nahuel Huapi*. Buenos Aires, Emecé.

Biset, Ana María y Gladys A. Varela

1991. *Modelos de asentamiento y ocupación del espacio de la sociedad Pehuenche del siglo XVIII: la cuenca del Curi Leuvú, Provincia del Neuquén*. Neuquén, Ministerio de Educación y Cultura, Subsecretaría de Educación y Cultura, Serie Investigación Cultural.

Boschín María T., Marcelo Gavirati y Julio E. Vezub

2001. Identidades impuestas e identidades enajenadas. Aportes historiográficos al debate etnológico en Pampa y Patagonia. *Fronteras y relaciones interétnicas, siglos XVIII y XIX*. Salta. MS.

Cabrera, Gerónimo Luis

[1620-1621] 2000. *Relaciones de la Jornada a los Césares 1625*. Introducción, estudio preliminar y transcripción paleográfica de Oscar R. Nocetti y Lucio B. Mir. Universidad Nacional de Quilmes, Ediciones Amerindia.

Casamiquela, Rodolfo M.

1965. *Rectificaciones y ratificaciones. Hacia una interpretación definitiva del panorama etnológico de la Patagonia y área septentrional adyacente*. Bahía Blanca, Cuadernos del Sur.

1969. *Un nuevo panorama etnológico del área pan-pampeana y patagónica adyacente. Pruebas etnohistóricas de la filiación tehuelche septentrional de los Querandíes*. Santiago, Museo Nacional de Historia Natural.

Casamiquela Rodolfo M. y Beatriz Moldes

1980. Revaloración de los Querandíes. Etnología y paleontología de la provincia de Buenos Aires. *Sapiens* 4:25-44.

Claraz, Jorge

1988. *Diario de viaje de exploración al Chubut. 1865-1866*. Buenos Aires, Marymar.

Cox, Guillermo E.

1863. *Viaje en las rejiones [sic] septentrionales de la Patagona*. Santiago, Imprenta Nacional.

Cruz, Luis de la

[1806] 1969. *Viaje a su costa del Alcalde provincial del muy ilustre Cabildo de la Concepción de Chile. Desde el fuerte de Ballenar... hasta la ciudad de Buenos Aires... En: de Angelis, Pedro (comp.); Colección de obras y documentos: 45-389. Buenos Aires, Plus Ultra.*

Cúneo, Estela M.

1991. *Breve panorama arqueológico y etnohistórico de la provincia del Neuquén*. Neuquén, Ministerio de Educación y Cultura.

Fernández, Mabel M.

2003. Sistema de registro computarizado y su utilización para el procesamiento de datos antropológicos. *Signos en el tiempo y rastros en la tierra. III Jornadas de Arqueología e Historia de las Regiones Pampeana y Patagónica: 121-27*. Luján, Depto. de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Luján.

Fernández, Mabel M. y Eduardo A. Crivelli Montero

MS. Cambios en la alimentación, las tecnologías y el simbolismo entre los indígenas históricos de la cuenca del río Limay. *II Congreso Nacional de Arqueología Histórica*, Río Grande, Tierra del Fuego, 9-12 de abril de 2003. Enviado para publicación.

Furlong, Guillermo

1943. *Entre los tehuelches de la Patagonia*. Buenos Aires, Talleres Gráficos San Pablo.

Harrington, Tomás

1946. Contribución al estudio de los Gününa Küne. *Revista del Museo de La Plata* 2 (14): 237-275. Buenos Aires.

Havestadt, Bernardo

[1752] 1930. Viaje de fray Francisco Havestadt al Neuquén. En: San Martín, Félix; *Neuquén: 215-57*. Buenos Aires, Biblioteca del Suboficial.

León, Leonardo

2001. *Los señores de las cordilleras y las pampas. Los pehuenches de Malalhue, 1770-1800*. Mendoza, Universidad de Congreso, Municipalidad de Malargüe.

Levillier, Roberto (comp.)

1915. *Correspondencia de la Ciudad de Buenos Ayres con los Reyes de España*. Tomo I: 1588-1615. Buenos Aires.

Machoni, Antonio

1731. *Las siete estrellas de la mano de Jesús, Por el Padre Antonio Machoni de la Compañía de Jesús, natural de Cerdeña, Rector del Colegio Máximo de Córdoba del Tucumán y Procurador General à Roma por su Provincia del Paraguay*. Córdoba, Colegio de la Assumpcion, Joseph Santos Balbàs.

Mascardi, Nicolás

1995. Carta y relación. En Furlong, Guillermo; *Nicolás Mascardi, S.J. y su "carta - relación" (1670)*: 117-32. Buenos Aires, Theoría.

Menéndez, Fray Francisco

[1791-1794] 1896. *Diario del P. Fr. Francisco Menéndez, Predicador General*. Valparaíso, Niemeyer.

Moreno, Eduardo V.

1979. *Reminiscencias de Francisco P. Moreno*. Buenos Aires, Eudeba.

Moreno, Francisco P.

[1875] 1969. *Viaje a la Patagonia austral. 1876-1877*. Buenos Aires, Solar/Hachette.

Musters, George Chaworth

[1869-1870] 1964. *Vida entre los patagones*. Buenos Aires, Solar/Hachette.

Nacuzzi, Lidia R.

1991. La cuestión del nomadismo entre los tehuelches. *Memoria Americana, Cuadernos de Etnohistoria* 1: 103-34. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

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

Nacuzzi, Lidia R y María T. Boschín

1977. Aproximación hacia la reconstrucción etnohistórica de la cuenca del río Limay y zonas adyacentes. Siglos XVII a XIX. *Actas y memorias. IV Congreso Nacional de Arqueología Argentina*: 3-13. San Rafael, Museo de Historia Natural.

Olivares, Miguel de

1874. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1736)*. Colección de Historiadores de Chile y de Documentos relativos a la Historia Nacional. Tomo VII. Santiago, Imprenta Andrés Bello.

Rosales, Diego de

1877. *Historia general del reyno de Chile. Flandes indiano*. Valparaíso, Imprenta del Mercurio; 3 tomos.

Schobinger, Juan

1958-1959. Conquistadores, misioneros y exploradores del Neuquén. Antecedentes para el conocimiento etnográfico del noroeste patagónico. *Runa IX (1-2)*:107-123. Buenos Aires.

Sosa Miatello, Sara

1985. Basilio Villarino y la etnohistoria de la Patagonia septentrional argentina. *Informes de Investigación 3*: 1-57. Buenos Aires, Programa de Estudios Prehistóricos.

Vander Meer, Felipe

[1704] 1946. Carta del Padre Felipe Vander Meer, Superior de la nueva Misión de la Compañía de Jesús, en Sud América, en Nahuel Huapi, hacia el Estrecho de Magallanes, a un padre de la Compañía, de Lima. En Münh, J. *La Argentina vista por viajeros del siglo XVIII*: 11-15. Buenos Aires, Huarpes.

Varela, Gladys A., Luz María Font y Estela Cúneo

1997. Los pehuenche del noroeste de Neuquén y sus relaciones fronterizas en la segunda mitad del siglo XVIII. *Revista de Historia Indígena*: 77-95. Santiago de Chile, Universidad de Chile.

Varela, María L.

1996. La sociedad manzanera: su desarrollo histórico-social. Patagonia noroccidental: siglos XVIII-XIX. Anuario del IEHS 11: 227-46. Tandil, Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Vignati, Milcíades Alejo

1939. Los indios poyas. *Notas del Museo de La Plata*, 4 (Antropología, Nº 12): 211-44. Buenos Aires.

1964. Antecedentes para la protoetnografía del norte de la Patagonia. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, 34 (2, 1963): 493-525. Buenos Aires.

Villalobos, Sergio

1989. *Los pehuenches en la vida fronteriza*. Santiago, Universidad Católica de Chile.

Villarino, Basilio

1972. Diario del piloto de la real Armada Don Basilio Villarino del reconocimiento que hizo del río Negro en la costa oriental de Patagonia en el año de 1782. En De Angelis, Pedro (comp.) *Colección de obras y documentos*: 967-1138. Buenos Aires, Plus Ultra.

[17/02/1783]. Carta a Francisco de Viedma. Archivo General de Indias. Copia en Museo Etnográfico, J28.

**FOTOGRAFÍA DE CAPUCHINOS Y ANGLICANOS
A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX: LA ESCUELA
COMO INSTRUMENTO DE CRISTIANIZACIÓN Y
CHILENIZACIÓN (1)**

Jaime Flores Chávez*
Alonso Azócar Avendaño**

* Académico del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de La Frontera, Temuco, Chile. E-mail: jflores@ufro.cl

** Académico del Departamento de Lenguas, Literatura y Comunicación de la Universidad de La Frontera, Temuco, Chile. E-mail: aazocar@ufro.cl

¹ Éste artículo incorpora parte de los resultados del Proyecto N°120503 financiado por la Dirección de Investigación y Desarrollo de la Universidad de La Frontera titulado “Capuchinos en la Araucanía, su discurso fotográfico sobre mapuches, 1896-1924”. Como proyecto en ejecución quedan una serie de preguntas por responder y cabos por amarrar, obstante, resulta estimulante poner a discusión algunos de los avances logrados hasta el momento.

RESUMEN

Este artículo pretende dar cuenta de las acciones de intervención que desarrollaron las Iglesias católica y anglicana hacia el pueblo mapuche a fines del siglo XIX y principios del XX. En este sentido queremos analizar el rol de las misiones y las estrategias de intervención desplegadas sobre las comunidades indígenas; a la vez deseamos examinar las dinámicas de adaptación y resistencia que desarrollaron los mapuches durante este proceso. A fin de lograr estos propósitos nos apoyaremos, fundamentalmente, en fuentes fotográficas. Para este efecto contamos con un corpus compuesto por fotografías relativas a las misiones capuchinas en la Araucanía y a las misiones anglicanas ubicadas en el mismo territorio. En forma complementaria nos apoyaremos en fuentes escritas, para efectuar una lectura más completa y compleja de la acción de las misiones en la Araucanía.

Palabras clave: evangelización - mapuche - misiones - Araucanía.

ABSTRACT

This paper tries to show the intervention actions carried out by the catholic and anglican churches towards the mapuche people at the end of the XIX century and the beginnings of the XXth. With this goal in mind we are going to analyze the role played by the missions and their strategies of intervention towards the indigenous communities, the adaptation-resistance dynamics offered by the *mapuches* during the process. We will pursue our goal resting essentially on photographic material. We have a corpus of photographs about the capuchin missions settled in the Araucanía region and also about the anglican missions within the same territory. Complementary, we will also consider written sources which will facilitate us doing a more complete and complex reading of the role played by those religious institutions.

Key words: gosspe - mapuche - missions - Araucanía.

PLANTEAMIENTO DEL TEMA

Desde de mediados del siglo XIX fuertes procesos de intervención se dejaron sentir sobre el territorio mapuche ubicado al sur del río Bío-Bío. Entre otros, se destacan las acciones militares que buscaron derrotar y someter al indígena por medio de las fuerzas armadas; los procesos de colonización con población nacional y extranjera; la apropiación y redistribución de la propiedad sobre la tierra; la constitución de comunidades reduccionales mapuche; la llegada y expansión de vapores y ferrocarriles; la fundación y desarrollo de centros urbanos y las misiones religiosas.

Algunas de estas herramientas y procesos estuvieron más relacionados con aspectos geográfico-económicos, en tanto otros se orientaron sobre los indígenas que habitaban este territorio. En este sentido las misiones y las escuelas² se constituirán en dispositivos de intervención -disciplinamiento-dirigidos, por excelencia, hacia los niños mapuches y mas tarde también, hacia las niñas.

Para José Bengoa (1995: 383) las misiones capuchinas y anglicanas tenían como propósito principal “salvar a los individuos integrándolos adecuadamente a la sociedad chilena, y acabar con la costumbre, la tradición y todas las formas “paganas” de identificación cultural”. Para este autor lo que se buscaba era acelerar el proceso de “transculturización” que se percibía como inexorable.

Hacia mediados del siglo XIX el destacado político Antonio Varas, más tarde el más influyente ministro del presidente Manuel Montt (1851-1861), señalaba que los esfuerzos por civilizar al mapuche serían favorecidos por las misiones, la escuela y el comercio con los chilenos, objetivos que expuso con claridad.

Las misiones, aunque desacreditadas en La Frontera, eran un medio eficaz para lograr transformaciones al largo plazo. El político afirmaba que:

² La escuela como instrumento y espacio de chilenización no era privativo de la región sur. En el caso de la zona norte, a partir de 1880 se desarrolla un fuerte proceso en esta dirección. La Guerra del Pacífico (1879-1883) había anexado el territorio de Tarapacá y era necesario intervenir sobre la población aymara. Al respecto ver González Miranda S.: 2002, *Chilenizado a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá andino, 1880-1990*. Dibam, Santiago de Chile.

“civilizar, moralizar a un pueblo sin echar mano de la influencia religiosa, es para mí una quimera” (Varas 1870: 16). Para Varas el bajo rol que habían jugado en el último tiempo se debía a su escaso número, la falta del dominio de la lengua mapuche por parte de los misioneros y la indiferencia y “pereza mental” de los mismos indígenas.

El éxito de las misiones, a juicio de Varas, pasaba por una nueva estrategia que contemplara su instalación en territorio indígena a cargo de “buenos operarios evangélicos”. Se aludía a misioneros que ganasen la confianza de los caciques “que se hagan los protectores de la justicia del indio, los amigos celosos que se empeñan en hacerle bien” lo cual implicaba que “no lleve el carácter oficial de agente colocado allí por la autoridad”; por el contrario, debía desarrollar una actitud imparcial frente a la acción de las autoridades de los territorios indígenas. Además la tarea de los religiosos tenía que orientarse hacia los niños.

Aquí la buena semilla no será sofocada por las malas yerbas [...] Toda la generación que se levanta preparadla para la vida civilizada, ilustrad su entendimiento, haced inspirar en su corazón los sentimientos morales i religiosos, i al fin de tres o cuatro generaciones habréis concluido con la barbarie que ahora os lastima (Varas 1870: 18).

En esta nueva etapa era menester que el religioso sustituyera “a los padres, debe tener completamente bajo su dirección a los niños, educarlos, enseñarlos i prepararlos para la vida laboriosa del hombre civilizado” (Varas 1870: 18). Ello suponía un “establecimiento en forma” a cargo del misionero, una especie de colonia agrícola

Semejantes instituciones reúnen todas las influencias civilizadoras. Los niños sometidos a un régimen bien calculado con su tiempo dividido entre los trabajos agrícolas o industriales que sea posible poner en ejercicio, i su instrucción primaria i educación moral i religiosa, se hallan en una situación en que todo conspira a civilizarlos (Varas 1870: 18).

La mirada modernizadora llegada a Chile iba dirigida hacia los niños mapuche con su carga instructivista, moralizadora, interventora, planificadora y calculadora. La escuela, asociada a las misiones, era pensada como otro medio para civilizar al mapuche; en este nuevo diseño se debía enseñar “a los niños a leer i escribir en su propia lengua i en castellano” (Varas 1870: 20), el interés existía entre los mapuche fronterizos, sostenía Varas, pues con ello evitarían los engaños de que eran objeto en los contratos. Pero esto no era suficiente, pues solo se lograría “salvajes de más recursos mentales de quienes la civilización no se ha apoderado”, era necesario

“enseñorearse del corazón”. Para ello el maestro debía ser una especie de “misionero civil” a cargo de los niños, su trabajo debía combinar la enseñanza de las primeras letras con los trabajos manuales -oficios o agrícolas-, combatiendo de esta forma la pereza (Varas 1870).

Según Blest Gana, Ministro de Culto en 1867, las misiones no solo tenían por objetivo conquistar almas para la religión “sino también introducir entre los indígenas los hábitos y costumbres de la vida civilizada”³. Más tarde, una vez establecido el sistema militar y comercial en la Araucanía⁴, hubo quienes señalaron la inutilidad de las misiones

LA FOTOGRAFÍA EN LA ARAUCANÍA

Uno de los procesos que se intensifica hacia mediados del siglo XIX es la visibilización del territorio y sus habitantes. En este contexto entendemos los trabajos de Claudio Gay e Ignacio Domeyko, quienes no solo escribieron sobre La Frontera y los mapuches sino que, además, crearon una iconografía que marcó fuertemente nuestra imaginaria respecto a los mapuches. Un caso que podríamos llamar paradigmático es “El Malón”, obra de Rugendas que Gay incorporó en su Atlas (Gay 1854).

Es en este proceso de visibilización que podemos encuadrar la presencia de la fotografía en la Araucanía, particularmente aquella que se centró en sus habitantes indígenas. Fue este nuevo invento de la modernidad el que permitió capturar la imagen del mapuche “tal cual era”, trasladarla a diversos lugares y tiempos, a la vez que la reprodujo infinitamente. Así, asistimos a otro tipo de reducción del mapuche: a la consolidación y construcción de su imagen estereotipada de acuerdo a los cánones estéticos y a la ideología de la época⁵.

En la Araucanía, la fotografía hace su presencia⁶ acompañando a la

³ Biblioteca del Congreso, Sesiones Extraordinarias de la Cámara de Senadores, en especial pp. 216-217, 1867.

⁴ Biblioteca del Congreso, Cámara de Senadores, intervención de Benjamín Vicuña Mackenna, 1887.

⁵ Respecto de la construcción de las imágenes sobre indígenas ver: Alvarado M., P. Mege y C. Báez: 2001, *Mapuche, fotografías siglos XIX y XX. Construcción y montaje de un imaginario*. Santiago de Chile, Editorial Pehuen; Giordano M.: 2005, *Discurso e imágenes sobre el indígena chaqueño*. La Plata, Ediciones Al Margen.

⁶ Para ver antecedentes de la fotografía en Chile y La Frontera ver Alexander A. y otros: 2000, *Historia de la fotografía en Chile: Rescate de huellas en la luz*, Santiago de Chile, Centro Nacional de Patrimonio Fotográfico.

exploración científica o pseudo-científica, la difusión comercial, la ilustración de textos, la fotografía particular, las acciones religiosas de católicos y protestantes, entre otras. Autores diversos y propósitos distintos estarán en el basamento iconográfico -fotográfico- del mapuche, sin duda es un factor a tener en cuenta al momento de efectuar una lectura referida al discurso fotográfico sobre los indígenas de La Frontera.

Para este trabajo contamos con un corpus de fotografías referidas a la acción misional en la Araucanía de los capuchinos bávaros y otros misioneros anglicanos. El primer grupo de fotografías, son 100, se localiza en el Vicariato Apostólico de la Araucanía, cuya sede es la ciudad de Villarrica (Flores y Azócar 2002); el segundo consiste en un álbum particular que contiene unas 65 fotografías⁷. Por el momento desconocemos los autores; no obstante por las características de las imágenes y su localización es de presumir que se trata de uno para cada caso. En cuanto a la temporalidad, las fotografías capuchinas abarcan el primer cuarto el siglo XX, en el caso de las anglicanas llegan hasta 1935, aproximadamente. Espacialmente las misiones capuchinas abarcaron un territorio mayor, desde el río Cautín por el norte hasta la provincia de Osorno por el sur y dan cuenta de ello. En tanto las misiones anglicanas, en este primer momento, se limitaron a tres puntos: Quepe, Maquehua y Chol-Chol. En el caso de los dos primeros su impacto fue más limitado; en Maquehua este fue superior por la instalación de un dispensario que, más tarde, se transformaría en hospital. Sin embargo, es en Chol-Chol donde la tarea misional anglicana adquiere más fuerza y la mayoría de las fotografías dan cuenta de este naciente pueblo fronterizo y de su entorno rural.

Nuestro trabajo abordará la fotografía de capuchinos y anglicanos, sin embargo debemos señalar que nuestras aproximaciones investigativas han avanzado más en el ámbito de los primeros que en el referidas de los segundos. El conocimiento de bibliografía y la lectura de variados tipos de fuentes referidas a los misioneros católicos, aportan elementos de juicio superiores a los que poseemos respecto de los anglicanos. Por ello es posible efectuar una lectura con mayor detalle de la fotografía capuchina que de la anglicana. Más que una debilidad, asumimos ésto como un desafío que deberemos corregir en adelante.

Con todo, creemos posible efectuar una mirada a las fotografías sobre los mapuches generadas a partir de la acción misional de capuchinos y an-

⁷ En nuestra calidad de director de tesis de la Sra. Emilia Pacheco Arias, se pudo tener acceso a este álbum digitalizado. La investigación en cuestión se denominaba *La Misión Araucana Anglicana en Chol-Chol (1896-1956)*. Tesis para optar al Título de profesor de Estado en Historia, Geografía y Educación Cívica y al Grado Académico de Licenciatura en Educación.

glicanos. En ellas encontramos elementos comunes y otro que no lo son tanto.

Entre los primeros es posible advertir una preocupación por la educación, los niños -varones-, el proceso de evangelización, la necesidad de edificación, el apoyo extranjero, entre los más destacados. Entre los diferenciadores podemos observar un mayor acento en la prestación de servicios en salud por parte de los anglicanos, así como también más protagonismo de sus misioneras ya sea en la labor educativa o en salud. La Iglesia Anglicana tiene una mayor apertura hacia la participación indígena en procesos tales como la educación, que permite la actividad de profesores mapuches y en funciones referidas a los procesos de evangelización, donde los indígenas son incorporados para asumir roles protagónicos como agentes de evangelización. El Obispo Anglicano de Temuco en la actualidad es de ascendencia mapuche.

LA FOTOGRAFÍA DE LOS CAPUCHINOS BÁVAROS

Una mirada sobre el conjunto de la fotografía generada por los capuchinos bávaros, en su labor evangelizadora sobre los mapuche, permite observar la relevancia que estos otorgan al paisaje, las edificaciones, los rituales católicos -particularmente la primera comunión-, la instrucción de los niños en los oficios y la lectoescritura. Veamos la selección de algunas fotografías representativas.

Una lectura global permite dar cuenta que, por lo general, estas son textos mixtos que además de reproducir el evento o lugar, están acompañadas con algunos párrafos de escrituras en alemán con el que se trata de anclar el mensaje. Todas ellas fueron impresas como postales. Al reverso, se agrega más información respecto al lugar y/o la identificación de los reli-



Fotografía 1



Fotografía 2



Fotografía 3

giosos retratados, pero en ninguna de ellas se identifica a los indígenas. Por lo general en este reverso, se encuentra impresa una leyenda señalando que por una limosna o aporte de 50 centavos a la misión se obtiene, además de la postal, un ejemplar del Almanaque Franciscano, todo esto escrito en alemán.

¿Cuál era el propósito de las fotografías y quién el destinatario?. En su tarea misionera, uno de los obstáculos centrales al que se vieron enfrentados los capuchinos bávaros, al igual que los italianos con anterioridad, fue la escasez de recursos humanos y financieros. Al parecer la fotografía se transformó en una estrategia para recaudar fondos, el texto en alemán permiten asumir que el mercado al que se dirigía era el de la Provincia Madre de Baviera.

Para 1905 el Padre Sigisfredo Schneider de Fraunhäusl escribía en la Crónica de la misión de Panguipulli que: “El R. P. Isidoro de Baviera me consiguió \$2.000 de limosnas, erogadas de mas de 3.000 solicitantes de una tarjeta de vista: la isla Juan Fernández y cueva de Robinson” -dinero que había tenido por destino la construcción de la iglesia en aquella misión⁸. Si bien estas fotografías no ilustran el trabajo misional de los capuchinos en la Araucanía, dan cuenta de la utilización de las tarjetas postales como medio de recaudar fondos.

Es probable que hacia esa fecha existieran algunas fotografías sobre la labor misionera bávara en La Frontera. Sin embargo, es de presumir que producto de los buenos resultados obtenidos por el P. Isidoro se inició una acción sistemática en este sentido. Lo cierto es que la fotografía comenzó a

⁸ Padre Sigisfredo Schneider de Fraunhäusl: 1905, *Crónica de la misión San Sebastián de Panguipulli*, Libro primero, 1904-1924. f 44. Edición mecanografiada.

ser utilizada como forma de recaudar fondos y como medio para difundir el trabajo de los religiosos. La misma crónica citada anteriormente permite datar la fotografía 2 que da cuenta de la capilla de Calafquén en su etapa de construcción, en 1912.

En buena medida esta situación determina el discurso iconográfico del corpus fotográfico. Los religiosos están lejos, entre indígenas, y en medio de un paisaje natural que los aísla. Hay muestras de que la tarea evangelizadora esta avanzando: se han construido iglesias, escuelas, internados; se imparten sacramentos (fotografía 1); se enseña a leer y escribir (fotografía 3), y también oficios. En esta tarea se ha logrado allegar los esfuerzos de las Hermanas Maestras de la Santa Cruz, por esta vía se busca “civilizar” a las niñas mapuches.

No obstante, otro de los mensajes es que la tarea está comenzando o en pleno desarrollo. Las mismas fotografías dan cuenta del camino que queda en la construcción de espacios físicos y la transformación de los niños y niñas indígenas. Por ejemplo, la fotografía 1, registra el momento de la “primera comunión”, en ella se pueden distinguir con claridad dos grupos de niños, uno que ha recibido el sacramento y otro que aún no lo ha hecho. Al parecer el mensaje sería, hemos obtenido resultados, con más apoyo podremos continuar con esta labor.

Además, este conjunto de fotografías deja ver el espíritu misional de la orden capuchina. Como hermanos menores de los Franciscanos, son seguidores de Cristo a la manera de San Francisco de Asís, el que pedía ir “entre los sarracenos y otros infieles”. Esto implicaba que el misionero no podía ser solo un peregrino o predicador ambulante, debía ir a integrarse al mundo de ellos. Estar con y vivir entre es la propuesta y desde allí anunciar el evangelio⁹.

LA FOTOGRAFÍA DE LOS ANGLICANOS

Debemos partir advirtiendo que poseemos un menor conocimiento de la misión anglicana¹⁰. Pese a ello, creemos necesario efectuar un esfuerzo

⁹ Al respecto ver Uribe S.: 1988, “Las misiones capuchinas en la Araucanía en la segunda mitad del siglo XIX (1848-1901)”, en Pinto J. y otros *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900*, Temuco, Ediciones Universidad de La Frontera.

¹⁰ En los años 1996 y 1997 estuvimos participando como investigadores en un proyecto Fondecyt que buscaba reconstruir la historia de dos comunidades mapuches. Una de ellas, se localizaba a 10 kilómetros de Cho-Chol. Los testimonios orales de comuneros mapuches, así como la revisión de los archivos de la parroquia anglicana de Chol-Chol, permitieron

por mostrar algunas de las fotografías que generaron y explorar algunas impresiones preliminares sobre las mismas.

Por los antecedentes que poseemos, la iglesia anglicana organizó su trabajo misional a partir de tres instituciones: la S.P.C.K. (1698) destinada a la publicación de libros religiosos, a la educación religiosa, a las misiones extranjera y, más tarde, a la asistencia espiritual de los emigrantes; la S.P.G. (1701), sociedad destinada a la propagación del evangelio en los países extranjeros y la C.M.S., Sociedad Misionera de la Iglesia. En Sudamérica a las anteriores se agregó, a mediados del siglo XIX, la Misión de la Patagonia fundada por Allan Gardiner, la que a pesar de su fracaso se transformó en la *South America Missinary Society* (S.A.M.S.).

Hacia 1836 la iglesia anglicana hacía su arribo al país. Los primeros capellanes llegaron a Valparaíso, esto se explica por la temprana presencia de comerciantes ingleses en este puerto. Sin embargo, la presencia anglicana en la Araucanía no estuvo asociada a esta, sino a la S.A.M.S. Esta sociedad de la Iglesia de Inglaterra contaba con una diócesis en las Islas Malvinas, desde donde se hicieron los esfuerzos para llevar adelante la evangelización de la parte más austral de Argentina y Chile.

Hacia 1895, en este contexto, la S.A.M.S. envió a la Araucanía al pastor Carlos Sadlier¹¹, ingeniero de profesión, acompañado por los misioneros Percy Class, Felipe Walker y el médico escocés Williams Wilson¹². Se establecieron en quino, donde se había instalado una colonia inglesa. Desde este punto comenzaron a recorrer el territorio mapuche buscando el lugar más apropiado para asentar su acción misionera. Seleccionaron el poblado de Chol-Chol, debido a su escasa población urbana y por estar rodeado de numerosas reducciones mapuches. En abril de 1896 ya estaban instalados allí.

A la luz de los antecedentes, la acción misionera de los anglicanos estuvo estructurada en tres ejes: la actividad religiosa, la acción educativa y la de salud. En este sentido, las fotografías dan cuenta de estas preocupaciones dejando registradas una serie de actividades desarrolladas.

tener una primera aproximación sobre el tema. Con el conocimiento de estos materiales, nos permitimos sugerir, a la alumna Emilia Pacheco Arias, el desarrollo de una tesis referida a la misión anglicana de Chol-Chol, la que se materializó en el transcurso del año 2004. Los resultados, aunque preliminares, fueron interesantes, mostrando la necesidad de seguir avanzando por este camino.

¹¹ Este misionero tuvo una importante participación en una de las primeras organizaciones mapuches, la Sociedad Caupolicán, en ella llegó a ocupar cargos directivos. Al respecto ver Foerster R. y S. Montecino: 1988, *Organizaciones, líderes y contendas mapuches (1900-1970)*, Santiago de Chile, Ediciones CEM.

¹² Su acción misionera se concentró en Chol-Chol donde tuvo una fuerte influencia en varias generaciones de jóvenes mapuches, además se encargó de traducir el evangelio al mapudungun. Al respecto ver Bengoa, J. (1995: 384).

El “álbum anglicano” nos permite formarnos una “imagen” de su accionar. Se observa: la tarea educativa orientada a los niños y niñas mapuches; el interés por la salud a través del dispensario en el que participan enfermeras inglesas y se instruye a niñas mapuches (fotografía 4); la edificación de espacios como escuelas, iglesias y la propia misión con una arquitectura que parece evocar a su tierra natal (fotografía 5); la acción misionera en las comunidades indígenas; las actividades recreativas; la relación misional con las Islas Malvinas; o los avances logrados entre los mapuches, representados en Juan Antinao profesor y más tarde diácono (fotografía 4).

Estas mismas imágenes nos permiten reflexionar sobre de las diferencias entre ambas tareas misionales. Una que resulta evidente está asociada al hecho de que los misioneros anglicanos podían contraer matrimonio y constituir una familia. En este sentido algunas fotografías dan cuenta de esta estructura familiar (fotografía 5) a la que se agregaban, en este caso, las misioneras que llegaban de Europa.



Fotografía 4



Fotografía 5

También debemos destacar el activo rol de las misioneras anglicanas, particularmente su trabajo en las escuelas dominicales y en sus prestaciones de salud. En ambos casos, era frecuente su concurrencia a las comunidades. Algunas fotografías las retratan montadas en montura inglesa con botas de cuero y, en oportunidades, usando poncho mapuche.

Por último, creemos necesario detenernos en un aspecto que resulta recurrente en las fotografías de capuchinos y anglicanos: la presencia de niños, particularmente varones. Es indudable que ambas Iglesias pusieron el acento en su conversión. Las imágenes develan a la escuela como uno de los grandes instrumentos de transformación, su funcionalidad era doble; por una parte, se asociaba al proceso de cristianización, y por otra, al de chilenización. Es indudable que los religiosos pusieran mayor acento en el primero; sin embargo el Estado estaba atento a que también se avanzara sobre el segundo.

Para una mayor eficacia, la escuela no bastaba, era necesaria la implementación de internados. Tempranamente, los capuchinos habían observado que ello era fundamental si se buscaba mejorar los resultados. Al cabo de un año, los anglicanos, se dieron cuenta de que resultaba esencial separar al niño de su entorno familiar restringiendo las visitas algunas veces al año.

A principios del siglo XX ambas instituciones efectuaban grandes esfuerzos para incorporar a las niñas mapuches a estos procesos. Se asumía que pocos serían los resultados si solo se actuaba sobre los varones. Los capuchinos italianos se percataron de ello tempranamente. Sin embargo, la falta de recursos humanos y financieros había imposibilitado un accionar sistemático en este sentido. Esta tarea será asumida por lo misioneros bávaros quienes logran embarcar en esta empresa a las Hermanas Maestras de La Santa Cruz de Menzingen (Suiza), las cuales arriban a la Araucanía en 1902.

En el caso de los anglicanos, el trabajo con niñas mapuches se vio reforzado con la llegada de la irlandesa Kathleen George, en 1903. Primero trabajó en el internado de niñas de la misión anglicana de Maquehue, luego se trasladó a Chol-Chol donde, lentamente, se fue desarrollando un internado femenino. Para 1909 se inauguraba uno de los dos pisos con lo necesario para la permanencia y estudio de las niñas.

Varios de los interrogantes que nos quedan son, entre otros: ¿cómo percibieron los mapuches estas misiones?, ¿observaron diferencias entre ambas?, ¿qué mecanismos de resistencia desarrollaron?, ¿se produjo alguna influencia desde lo mapuche hacia las misiones? y en el plano de la fotografía: ¿qué sentido tuvo la fotografía para los mapuches?, ¿cómo fue incorporada en la cultura indígena?, ¿en qué medida hoy se desarrollan procesos de reapropiación de la imagen del pasado por mapuches y no mapuches? Por el momento no tenemos respuestas.

Fecha de recepción: 30 de abril de 2006

Fecha de aceptación: 23 de septiembre de 2006

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Bengoa, José

1995. *Historia del Pueblo Mapuche. Siglos XIX y XX*. Santiago de Chile, Ediciones Sur.

Biblioteca del Congreso

Sesiones Extraordinarias de la Cámara de Senadores, en especial pp. 216-217, 1867.

Biblioteca del Congreso

Cámara de Senadores, intervención de Benjamín Vicuña Mackenna, 1887.

Boccaro, Guillaume

1996. Dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza chilena del siglo XVI al siglo XVIII. En Pinto, J. (ed.); *Del discurso colonial al proindigenism*. Temuco, Ediciones de la Universidad de La Frontera.

Flores, Jaime y Alonso Azócar

2002. Tarjetas postales de los capuchinos. *Revista Aisthesis* 35: 80-87 Santiago de Chile, Instituto de Estética, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Gay, Claudio

1854. *Atlas de la historia física y política de Chile*. París, Impr. de E. Thunot.

Padre Sigisfredo Schneider de Fraunhäusl

1905, *Crónica de la misión San Sebastián de Panguipulli*, Libro primero, 1904-1924. Edición mecanografiada.

Varas, Antonio

1870. Informe presentado a la cámara de diputados por Antonio Varas, visitador judicial de la república en cumplimiento del acuerdo celebrado en la sesión del 20 de diciembre del año de 1848, sobre la reducción pacífica del territorio araucano. Santiago, Septiembre 25 de 1849. En Cornelio Saavedra; *Documentos relativos a la ocupación de Arauco*. Santiago de Chile, Imprenta de la Libertad.

**LAS GUERRAS DE INDEPENDENCIA
EN LOS ANDES MERIDIONALES**

*Raquel Gil Montero**

* CONICET, Instituto de Estudios Geográficos, Universidad Nacional de Tucumán. E-mail: raquelgilmontero@gmail.com

RESUMEN

Este trabajo analiza la composición de las milicias regionales que lucharon en la frontera bélica de los Andes Meridionales entre 1810 y 1825. Al interior de las tropas se mantuvo la jererquización y el corporativismo, características propias de la sociedad. Sin embargo, la convivencia y los rigores de la guerra generaron una suerte de "fondo común" con recursos de los grupos socio-étnicos. Entre estos recursos destacamos: la adopción de una organización para la comida basada en el abastecimiento realizado por las mujeres de los soldados; la aceptación de "licencias compulsivas"; o el nombramiento de líderes militares que no eran "bien nacidos". Además se aceptaban prácticas de matar propias de cada grupo y se los distinguía por las armas utilizadas. Estas costumbres compartidas no fueron iguales en todo espacio o tiempo pues dependieron de los elementos originales que se fundieron en la palestra y del contexto que les dio forma.

Palabras clave: milicias regionales - prácticas guerreras - costumbres.

ABSTRACT

This article analyses the composition of regional militias that participated in the frontier war fought in Southern Andes (1810-1825). It focuses on the relations militiamen established among themselves in a war context. It could be observed that hierarchical and corporative behavior, aspect found in society, was maintained within the troops. However, the act of living together and the severity of war resulted in a kind of pool of different practices belonging to each social-ethnic group. Among these shared practices we highlight: the way officers accepted the food preparation done by the soldiers' women, "compulsive leaves", and the designation of militia leaders who were not patrician. Moreover each group's killing practices were accepted and their weapons distinguished them. But shared practices were not constant through space and time since they depended upon original elements militiamen brought with them to the battlefield and on the context shaping them.

Key words: regional militia - war practices - practices.

INTRODUCCION

“La guerra de la independencia no puede relatarse ni comentarse como un enfrentamiento de dos grandes ejércitos en un espacio y un período de tiempo determinados. Es tan dispersa, tan fragmentaria, tan informal, tan anárquica en su conjunto que mas bien merecería una serie de breves relatos monográficos de no fácil acumulación para poder formar un todo claro y armónico” (Vaca de Osma 2002: 131).

Aunque esta afirmación se refiere a la experiencia española (1808-1814) podría aplicarse a la hispanoamericana, en la que encontramos enfrentamientos entre los distintos ejércitos veteranos -realistas y patriotas- y cientos de batallas, escaramuzas y correrías que fueron libradas principalmente por milicias locales. Solamente *ex post facto* se pueden ver en su conjunto e integrar dentro del período de guerras que llamamos de independencia.

En este trabajo nos concentraremos en las luchas de las milicias locales, en un territorio que fue una frontera bélica fluctuante y poco dominada: los Andes Meridionales (el norte de la intendencia de Salta del Tucumán, Chichas, Tarija y parte de Chuquisaca) entre 1810 y 1825.

Nuestro interés está centrado en la composición de dichas milicias, nutridas principalmente de la población local, y en las relaciones que se establecieron dentro de ellas en las condiciones que impone la guerra, particularmente en lo que fue el contexto específico de los Andes.

Como parte de un mundo jerárquico y corporativo hacia el interior de las tropas se observa que entre los hombres y mujeres que las integraban se mantuvieron muchas de las distinciones prevalecientes en la sociedad, distinciones que sólo podemos observar desde la percepción de los oficiales con relación a las tropas. Las distinciones no se limitan a la descripción sino que con frecuencia nos imponen -a los historiadores- roles, presencia y participación de los diferentes grupos socio-étnicos en las batallas. Por ejemplo, aunque el nuestro fue un territorio poblado en su gran mayoría por los indígenas, éstos son los grandes ausentes de la guerra. A pesar de ello, como consecuencia de la misma convivencia y frente al desafío de adaptarse a circunstancias extremas como la guerra, se fue generando en las tropas una suerte de “fondo común” que reunía los recursos diversos de cada uno de

los grupos que las integraban y que finalmente eran aceptados incluso por los sectores de mando¹. Volviendo al ejemplo de los indígenas, prácticamente invisibles en los relatos, sus estrategias de lucha o algunas de sus prácticas cotidianas fueron incorporadas, o al menos tenidas en cuenta, por los estrategas. A lo largo del relato iremos describiendo los principales aspectos que encontramos de esta lógica de diferenciación/aceptación en los grupos de análisis concretos de nuestra región, enfatizando las relaciones entre los diversos colectivos sociales, en particular las habidas con los indígenas.

Las fuentes principales con las que trabajaremos son los diarios y las memorias de los hombres que participaron en las guerras, así como diversos documentos del archivo que nos permiten complementar esta visión que, normalmente, está muy sesgada porque pertenece a la elite blanca. Somos conscientes de que algunas miradas se nos escapan y son muy esquivas, sobre todo las que correspondería los indígenas y las mujeres. Apenas si nos llegan algunos detalles de su participación, generalmente denostada. Las divergencias que encontramos en las distintas miradas de los autores de las fuentes, brindan, sin embargo, una gran riqueza que nos permitirá acceder, siquiera un poco, a este universo casi invisible.

El artículo se divide en cuatro apartados. En el primero brindaremos una visión general de la guerra en los Andes, con particular énfasis en algunos hechos que consideramos significativos para nuestro argumento. El segundo se concentra con mayor profundidad en la región y en la composición de las tropas que allí lucharon. El tercero da cuenta de las diferentes visiones que tenían los mandos sobre la presencia de los indígenas, y el cuarto se dedica a la formación de lo que consideramos como “fondo común”.

Antes de comenzar quisiéramos hacer explícitas las razones del uso de algunos términos que pueden resultar equívocos o que han cambiado a lo largo del tiempo y que, como norma general, hemos utilizado tal y como aparecen en las fuentes. La sociedad colonial estuvo dividida idealmente en dos repúblicas, la de españoles y la de indios, que rápidamente y desde el inicio se complejizaron con la llegada de los esclavos negros y del intenso mestizaje que se originó entre todos estos grupos. La división de la sociedad en las dos repúblicas, sin embargo, tuvo una importante y duradera repercusión para el mundo indígena, ya que a partir de ella se originaron leyes, derechos y obligaciones, sistemas de acceso a la propiedad y un largo etcé-

¹ Nos referimos al concepto de cultura de E. P. Thompson (1995), que evoca más que un sistema de consenso, uno que incluye las contradicciones sociales y culturales. Especialmente cf. pag. 19.

tera diferentes para ellos. La etnicidad, entonces, le imprimió una fuerte marca a la sociedad colonial. A los otros grupos que no tenían cabida en estas dos repúblicas ideales se los reconocía también en las clasificaciones censales, en los documentos, e incluso en la legislación. Entre ellos estaban los mestizos y los gauchos quienes conformaban colectivos multiétnicos y difíciles de clasificar. Se los reconocía como grupo, sobre todo en algunos contextos particulares y en el marco de la documentación de determinadas instituciones preocupadas por la etnicidad, como por ejemplo la iglesia o el ejército. En particular para algunos de los autores de nuestras fuentes, los gauchos se distinguieron claramente de los demás grupos durante la guerra por algunos atributos que se les adjudicaban.

En el momento de las guerras de independencia lo que ahora conocemos como “patriotas”, “realistas”, “monarquistas” o “republicanos” no eran partidos definidos o modernos; las líneas que los dividían eran volátiles y las lealtades eran relativamente recientes, salvo quizás la de algunos realistas (Méndez 2005: 244). Aún más, probablemente cada uno de los conceptos tenía un significado diferente para un indígena de la Puna, para un gaucho de Salta o para un *español* de Potosí. Aquí los hemos utilizado tal como aparecen en los documentos, sobre todo cuando formaban parte de la autoidentificación de los autores.

Otra de las denominaciones conflictivas y a la que haremos referencia es la de “los indios”. Además de la dificultad que entraña identificar étnicamente a las personas a través de las fuentes que hemos utilizado, en nuestro período de estudio comenzó a producirse una transformación semántica que hace difícil utilizar la palabra *indio* como una categoría étnica neutral. Mientras esta categoría fue legalmente establecida durante la colonia, durante la república su legalidad se volvió ambigua, excepto, quizás, para aquellos con estatus de tributario y en los lugares donde éste persistió en el tiempo. Fue justamente entre fines de la colonia y las primeras décadas de la república que la palabra indio adquirió una connotación peyorativa y su identidad fue fuertemente estigmatizada (Méndez 2005). Con todo, este proceso no ocurrió de un día para otro ni en forma homogénea en el espacio. Hemos optado por utilizar esta denominación, a pesar de todo, porque es la que figura en las fuentes, aunque no sabemos si la usaban sólo los españoles y criollos o también los mismos indígenas para autoidentificarse.

LA GUERRA EN LOS ANDES

El Perú, donde pudo mantenerse por más tiempo el gobierno realista, protagonizó dos experiencias que en gran medida moldearon sus respuestas

frente a los sucesos españoles y americanos desencadenados por la invasión napoleónica. La primera experiencia, con profundas consecuencias en el mediano plazo, fue el ciclo de rebeliones andinas ocurridas en las décadas de 1770 y 1780 y su sangrienta represión. La segunda, más puntual, fue el éxito de la campaña organizada por el Virrey ante los pronunciamientos altoperuanos de 1809.

Hacia fines de la década de 1770 hubo un ciclo de rebeliones indígenas que tuvieron su epicentro en tres regiones diferentes localizadas en los Andes: el Cuzco, con el liderazgo de José Gabriel Condorcanqui (Túpac Amaru); las tierras altas pobladas por aymaras de La Paz, a la cabeza con Túpac Katari; y Chayanta, con Tomás Katari². Una de las consecuencias más importantes de esta rebelión y su represión, siguiendo los objetivos de este trabajo, fue el endurecimiento de la línea que separaba a españoles y criollos de los indios. La rebelión de Túpac Amaru generó en los primeros “un profundo recelo y temor frente a las poblaciones indígenas, ahondando los abismos, alimentando fantasías de horror” (Méndez 1992: 20).

Aunque en cierto modo el levantamiento demostró la vulnerabilidad del sistema colonial, lo cierto es que fue duramente reprimido mostrando -también- la eficiencia de las milicias rurales financiadas por los hacendados. La rebelión y sus consecuencias intimidaron a quienes no eran indígenas -principalmente a los sectores de la elite criolla- llevándolos en el futuro a sopesar con mucho cuidado la alternativa de aliarse con los sectores sociales más bajos contra la dominación española (Walker 1999).

Esta población intentaba vivir en un difícil equilibrio en el que una minúscula elite blanca (desde el punto de vista numérico) dominaba a un mar de indígenas en condiciones de profunda desigualdad.

En términos de enfrentamiento entre etnias, la rebelión de Túpac Amaru fue más compleja que lo que la escueta síntesis anterior permite ver, pues fue derrotada con el apoyo de algunos grupos indígenas que fueron posteriormente compensados y cuyos líderes conservaron, parcialmente, los privilegios abolidos para la nobleza indígena. La existencia de un grupo de nobles incaicos institucionalmente organizados y económicamente prósperos que participaban en la vida pública del Cuzco años después de la Gran Rebelión da cuenta de la resistencia de este sector, y lo mismo podemos decir de algunos *curacas* provinciales. Sin embargo, la derrota socavó claramente y en forma duradera las bases de su prestigio, su poder político fue

² Este tema ha sido objeto de numerosos análisis que no citaremos aquí por falta de espacio, con excepción de la bibliografía que utilizamos expresamente para la apretada síntesis. Para las diferencias en las tres regiones andinas cfr. Serulnikov (2003).

indudablemente erosionado y su extinción como clase política fue cuestión de tiempo³ (Méndez 2005).

En cuanto a la segunda experiencia mencionada sabemos que poco después de conocerse la invasión de Napoleón a España, y la renuncia al trono de Fernando VII, en distintas ciudades de Charcas comenzó a haber manifestaciones de descontento (Mesa *et al.* 2003). En Mayo de 1809 Chuquisaca decidió continuar con la fidelidad a Fernando VII, desconociendo a la Junta de Sevilla y al enviado de dicha junta, José Manuel de Goyeneche. En julio de 1809 la oposición se levantó en La Paz, el virrey de Perú, don Fernando de Abascal, mandó a Goyeneche para organizar tropas y reprima los levantamientos. A comienzos de 1810 los cabecillas fueron ejecutados.

Cuando se conocieron los sucesos de Buenos Aires y se confirmó que el Ejército del Norte había partido con destino al Perú, el virrey Abascal incluyó nuevamente a Charcas dentro de su jurisdicción y mandó a Goyeneche a ayudar a los realistas Vicente Nieto (que controlaba la Audiencia) y al intendente de Potosí, Francisco de Paula Sanz. Otras ciudades, en cambio, se manifestaron abiertamente contra los realistas: en Cochabamba Francisco de Ribero llamó a cabildo abierto y proclamó la adhesión a Buenos Aires; en Santa Cruz, Tarija y Oruro se produjeron también distintas manifestaciones de adhesión.

Este heterogéneo panorama, junto con muchas muestras de apoyo, fue el que encontró el ejército al mando de Antonio González Balcarce cuando entró a Charcas. Apoyo y oposición fueron los componentes del primer -y único- gran triunfo patriota, la batalla de Suipacha de noviembre de 1810. Aquella fue una operación casi simultánea en la que participó Francisco de Ribero quien se trasladó a Oruro -posición estratégica entre las dos plazas realistas de Potosí y La Paz- para apoyar un levantamiento local, y Balcarce quien enfrentó a Córdova en Suipacha. El ejército realista se vio obligado a dividirse en dos para combatir en ambos frentes y finalmente fue doblemente derrotado. Nieto, que había permanecido en Santiago de Cotagaita supo al mismo tiempo de la derrota de Suipacha y “la marcha de una gruesa columna de facciosos de Cochabamba contra la capital de Chuquisaca.” (García Camba 1846: 43). Tomó entonces dirección a la costa pero fue detenido por los indios de Lípez y conducido a Potosí donde fue fusilado más tarde.

El primer semestre de 1811 Castelli, adjunto político de Balcarce, vivió sus mejores momentos. Después de fusilar a Nieto, Paula Sanz y Córdova en

³ Especialmente capítulo 4: “Words and images: the people and the king”.

Potosí nombró gobernador de la Villa Imperial a Feliciano Chiclana. Posteriormente se dirigió a la capital de la Audiencia, ciudad donde había estudiado, y se quedó allí cuatro meses. Nombró a Juan Martín de Pueyrredón gobernador de Chuquisaca. En abril trasladó su cuartel general a Laja, antigua población aymara, punto estratégico situado a comienzos de la altiplanicie del Titicaca equipado con talleres para fabricar armas (Roca 1986), desde donde planificaba un nuevo ataque al ejército realista.

Nos hemos detenido en estos detalles para poder analizar cuál fue la posición del Ejército del Norte una vez que entró en Charcas, donde encontró tanto apoyo militar como oposición realista. Como ya señalamos, desde temprano existieron reacciones armadas, fueron tomas de posición frente a la invasión napoleónica de España, y aunque fueron sofocadas son antecedentes significativos. La primera operación importante del Ejército del Norte al mando de Balcarce tuvo como protagonista, también, al cochabambino Francisco de Ribero. Además fueron apoyados después de la batalla por los indios de López, quienes detuvieron a Nieto.

Aunque libertadores para algunos, en general la actuación de los rioplatenses fue percibida por la población local como la de un ejército de ocupación, desde el momento que se nombró como gobernadores nada menos que de Potosí y Chuquisaca a dos porteños y además no se incorporó a los mandos militares a ninguno de los oficiales altoperuanos que no sólo demostraron fidelidad sino también capacidad en las luchas, posibilidad de acción conjunta y recursos en hombres y armas -sin hablar de aquellos vinculados a la manutención de las tropas⁴.

El ingreso triunfal inicial se tornó en catástrofe a partir de la derrota de Huaqui y la posterior huida. En este mal momento confluyeron muchas causas, algunas de las cuales se debieron a ciertas medidas tomadas por Castelli que fueron mal recibidas por la población local y otras a las lejanas, pero no por eso poco efectivas, disputas políticas de Buenos Aires que repercutieron

⁴ La expresión “porteño” está presente en las fuentes consultadas, por eso la hemos utilizado. Las quejas por parte de los altoperuanos con relación al Ejército del Norte son muy frecuentes. En un informe que eleva Padilla a las fuerzas patriotas con el fin de que le sean reconocidos sus méritos, señala: “Así pasó escapando mil peligros hasta Humahuaca, donde tuvo el gusto y satisfacción de juntarse con el señor Balcarce quien le previno que caminase en su compañía para abajo pero le pidió o quitó en buenos términos sus veinticinco hombres armados de su escolta para pasar a Jujuy, y otros fusiles mas que había despojado al enemigo.” En otros pasajes sus reclamos por la falta de reconocimiento de sus múltiples aportes a la guerra por parte de los jefes militares son más dramáticos. ABNB, Rück 304. Servicios hechos por Don Manuel Asencio Padilla en defensa de los sagrados derechos de la Patria comprensivos entre el dicho año de 1809 hasta el de 1815. Pag. 3. El énfasis es nuestro.

en la cúpula del Ejército del Norte. Entre las primeras cabe destacar las decisiones de Castelli referidas a los indígenas, de las cuales mencionamos dos: la propuesta de integrarlos como representantes de las intendencias para que participaran del gobierno, y la celebración del aniversario del 25 de mayo en Tiahuanaco, rindiendo homenaje a los Incas y promoviendo la recuperación indígena de los derechos usurpados por los españoles⁵. Su mensaje debió tener seguramente una variada recepción⁶. A pesar de las buenas intenciones su propuesta no podía ser bien recibida en una sociedad atravesada, como lo señalamos, por conflictos interétnicos desde las rebeliones de 1780, cuyos sectores blancos y mestizos difícilmente accederían a tratar como iguales a los indígenas.

Contrastando con la actitud de Castelli, la Junta fue mucho más prudente en este sentido con relación a las jurisdicciones en las que tenía directa incidencia: cuando el 10 de enero de 1811 se dispuso que cada intendencia eligiera un representante indígena se excluyó expresamente a la de Salta y a la de Córdoba, las únicas en las que esta población era significativa -aunque por cierto era mucho menos importante numéricamente que en Charcas- (Halperín Donghi 1972: 253)⁷.

Con estas medidas Castelli fue perdiendo una parte de la aceptación que había ganado gracias a su elocuencia. La otra la perdió debido al saqueo de la Casa de la Moneda de Potosí y a la desastrosa retirada luego de la derrota de Huaqui. Es probable, también, que las peleas políticas del lejano puerto tuvieran alguna responsabilidad en la derrota y en las desinteligencias de la retirada posterior, puesto que empañaban las relaciones entre los jefes militares porteños y las que tenían con los cochabambinos⁸.

⁵ Es importante señalar que la participación de los indígenas como ciudadanos de Bolivia fue muy tardía. Recién en 1952 se abolieron las normativas de sufragio vigentes desde 1839 que impedían el voto a aquellos que fuesen analfabetos y domésticos, es decir, a la mayoría de los indígenas (Irurozqui 2000).

⁶ En este sentido no solo nos referimos a como fue tomada la propuesta por parte de la sociedad española, sino también indígena. Si bien no sabemos cual fue la reacción de estos últimos, es interesante señalar que el discurso de Castelli fue en Tiahuanaco, en medio de una sociedad aymara que había sido también conquistada por los Incas y no sólo por los españoles.

⁷ El gobierno de Buenos Aires fue igualmente conservador cuando se trató de darles espacio a los "sectores populares" de las áreas bajo su dominio por temor a que esto desembocara en una revolución social. De allí el trato dado a Artigas y a sus seguidores (Halperín Donghi 1980: 92ss).

⁸ Antes de la batalla de Huaqui Castelli fue informado de la purga de los morenistas que estaba ocurriendo en Buenos Aires. Gracias al respaldo que le otorgó el triunfo de Suipacha, comenzó a reorganizar su partido desde el cuartel del ejército de campaña. Balcarce y

Castelli debió ser una *rara avis* en el ejército porteño. Lejos de encontrar voluntad integrar a los indígenas como pares lo que surge con más frecuencia, en distintos tipos de declaraciones, es el realce de las profundas diferencias manifestadas entre los porteños y los altoperuanos. Cuando en agosto de 1811 se abrió un juicio cuyo objetivo era establecer responsabilidades por el desastre de Huaqui, los jefes del Ejército del Norte atribuyeron la “mala conducta altoperuana” a la inferioridad racial.

En una carta fechada el 29 de agosto Díaz Vélez sostenía “que todo lo que no consigan las fuerzas de Jujuy para adelante jamás lo hará el [Alto] Perú. Estos pueblos son ignorantes, antipatriotas, [...] estas provincias están poseídas del egoísmo y espíritu servil que han heredado de sus mayores” (Citado en Roca 1986:18).

La identificación socio-étnica del otro es muy frecuente en los testimonios de los protagonistas de estas guerras y, junto con ella, la de algunos hábitos o elementos que los identificaban por ejemplo las armas. En el caso de este juicio los cochabambinos se quejaban de las burlas de los porteños motivadas por el hecho que de muy pocos manejaban armas de fuego. Efectivamente, un número importante de batallas protagonizadas por patriotas altoperuanos fueron peleadas con hondas, lanzas, flechas y macanas. La mayor parte de los hombres que pelearon esta larga guerra no tenían formación militar, sino que fueron aprendiendo con la práctica.

Esto lo observaron los mismos militares veteranos y, en particular, los realistas quienes reconocieron un proceso de aprendizaje en sus enemigos, sobre todo en las tropas gauchas. Se aprendió a pelear y también a adaptarse a un medio que exigía otro estilo de disciplina, de trato, de pelea. Los casi quince años de guerra, sin embargo, no transcurrieron de manera lineal sólo modificados por la experiencia. Los conflictos políticos de las lejanas autoridades -de España y de Buenos Aires- generaban, a su vez, divisiones en el seno de los ejércitos y con frecuencia afectaron su funcionamiento y seguramente perturbaron su accionar. Valgan como ejemplos más notables las disidencias entre saavedristas y morenistas en el Río de la Plata y entre absolutistas y liberales entre los realistas. Además hubo otro factor que afectaba en una medida importante la relación de las personas dentro de los ejércitos y con la gente: los jefes.

Díaz Velez lo acompañaban pero no Juan José Viamonte que era Saavedrista. Estas acciones llevaron a que funcionaran clubes políticos adictos a una y otra facción. El jefe cochabambino, Ribero, era saavedrista, lo que pudo haber sido causa de la desinteligencia que tuvo con Castelli antes de Huaqui. (Roca 1986).

Ellos fueron los que marcaron algunas pautas importantes en la guerra, como por ejemplo el lugar donde enfrentar al enemigo, la forma que tomaba la retirada, los límites al saqueo. Las tropas actuaban en gran medida según quien era su jefe, quien además era el principal interlocutor con las poblaciones locales. En síntesis, a lo largo de la guerra se puede observar una evolución en las formas de luchar relacionada con la experiencia, así como momentos distintos vinculadas a coyunturas externas y a los cambios en las jefaturas.

LA GUERRA Y LAS TROPAS LOCALES

Una de las principales características de nuestra región de estudio es que constituyó -prácticamente desde el comienzo de las guerras- una frontera entre un espacio claramente dominado por los realistas y otro que rápidamente los expulsó. En el medio se extendía una amplia franja, un territorio que fue ocupado alternativamente por uno y otro ejército y que fue campo de batalla y lugar de saqueo de ambas fuerzas. Este espacio realista, el Perú y el Alto Perú, fue liberado -según la expresión de los contemporáneos- por fuerzas provenientes de otras latitudes, por ejércitos encabezados por generales nacidos en las actuales Colombia, Argentina e incluso España. Un oficial irlandés que peleó en la batalla de Ayaculcho refiere:

Hay un punto que merece citarse aquí; de la división del Perú que se halló en esta grande y memorable batalla, ningún cuerpo fue mandado por jefe peruano [...] siendo el general en jefe de la división el mariscal don José de Lamar, colombiano. (O'Connor 1977: 108)

Sin embargo, durante toda la guerra pelearon allí fuerzas que apoyaron a los ejércitos libertadores y que, por momentos, fueron los únicos en sostener batalla. Tuvieron diferentes denominaciones a lo largo del territorio, aunque se los conoce principalmente como guerrillas y republiquetas. Algunos de estos grupos fueron resabios de los que encabezaron los fallidos movimientos de 1809; otros estaban integrados por los restos de los ejércitos que se retiraban después de una derrota. Todos se nutrían de la población local.

En el borde altoperuano ningún ejército pudo vencer al otro y la guerrilla fue considerada, incluso por los militares, como la alternativa de lucha para no perder el territorio⁹. Era esta una región donde las fuerzas regulares

⁹ El papel de la guerrilla es muy discutido y tiene a sus defensores y a sus detractores. El

tenían muchas desventajas con respecto a la guerrilla. Había pocas pasturas para sostener a la caballería, estaban limitadas las armas a las que se podían transportar a lomo de mula, el clima era muy riguroso y las tropas no lo soportaban y sobre todo era el mejor escenario para la lucha organizada en forma de grupos pequeños.

Las tropas comandadas por Güemes, o por los numerosos caudillos de las republiquetas altoperuanas, obligaban a los realistas a separar sus hombres para luchar en numerosos frentes, los dejaban sin comida o sin armas, les impidieron el control efectivo de la región así como el avance sobre el Tucumán al mantener dos zonas en manos patriotas (Ayopaya y Salta, además del sur del Perú), y finalmente, prepararon el terreno para el ingreso de Bolívar y Sucre en 1824. Probablemente la diferencia más importante que encontramos entre las republiquetas y la guerrilla salteña fue que mientras Güemes actuaba en un espacio controlado por sus aliados (más allá de la oposición que tuvo por parte de Rondeau y de la elite salteña), la guerrilla altoperuana se desarrollaba en un medio hostil, y con aliados que no siempre eran bien recibidos.

¿Qué era en aquel momento la guerrilla? En la mayoría de los textos se la concibe como una milicia irregular compuesta por civiles armados que luchaban al lado de las milicias regulares. Para José María Paz era una banda indisciplinada, espontánea, mal dirigida, escasamente armada, que generalmente perdía las batallas frente a los aguerridos realistas (Paz 2000: 231 nota). Pero, aunque poco organizada, creyó que se podría haber aprovechado mejor el entusiasmo y patriotismo de una parte importante de esas fuerzas. Padilla, sin embargo, no la define de un modo dicotómico con respecto a las tropas sino del modo que tradicionalmente se había conocido en la jerga militar esta expresión; es decir, como una alternativa de acción realizada por pocos hombres que se separan de ella y atacan a un grupo más numeroso, o defienden un lugar desde posiciones ventajosas¹⁰.

Dejando Padilla su tropa en carretas, *fue con una guerrilla* al punto de Yamparaez donde estaban los tiranos en el número de cuatrocientos y al

de la guerrilla española durante las guerras de independencia ha sido más estudiado y presenta muchos paralelismos interesantes en el punto que estamos analizando. Cfr., entre muchos otros, Fraser (2006), Torne (1999), Esdaile (2004).

¹⁰ Según Torne “Se ha sostenido que fue España la inventora de la guerra de guerrillas. El vocablo guerrilla, que antes de 1808 describía escaramuzas habituales efectuadas por destacamentos y unidades de exploración del ejército regular, quedó modificado en la guerra contra Francia para entrar, durante el siglo XX en el léxico militar con su significado ya familiar: una guerra irregular de civiles contra fuerzas de ocupación de un poder extranjero o de un régimen impopular” (Torne 1999: 19).

amanecer los batió de sorpresa y murieron muchas tablas, quedaron otros heridos y los restantes se corrieron a la ciudad, y él se retiró otra vez a Carretas *de donde se fue con su tropa* hasta Tarabuco y allí esperaba reunirse con el Señor Arenales y a Don Eustaquio Moldes le dio cuarenta fusileros a fin de que fuese a llamar a Zarate a la reunión total¹¹.

Algunos de los jefes del Ejército del Norte tuvieron una relación particularmente despreciativa con las guerrillas, a pesar de lo mucho que se apoyaron en ellas, tal es el caso de Rondeau. Otros las aceptaron subordinada, pero reconociendo sus méritos, como Belgrano. El balance para los guerrilleros altoperuanos de su relación con los porteños parece negativo, como lo sintetiza una carta de Padilla. Después de la derrota de Sipe Sipe Rondeau le escribió a este caudillo para que siguiera peleando mientras él se replegaba a Salta. Padilla le respondió amargamente:

Si, señor, ya es llegado el tiempo de dar rienda suelta a los sentimientos que abrigan en su corazón los habitantes de los Andes, para que los hijos de Buenos Aires hagan desaparecer la rivalidad que han introducido, adoptando la unión y confundiendo el vicioso orgullo de nuestra destrucción. [...] El gobierno de Buenos Aires manifestando una desconfianza rastrera ofendió la honra de estos habitantes [...] el ejército de Buenos Aires con el nombre de auxiliador para la patria se posesiona de todos estos lugares a costa de la sangre de sus hijos y hace desaparecer sus riquezas, niega sus obsequios y generosidad [...]. (Citado en Bidondo 1979: 223)

Hasta aquí hemos intentado caracterizar las diferentes fuerzas que participaban en la guerra. Esto no significa, sin embargo, que las guerrillas de Salta, por ejemplo, hayan sido igual a las de Tarija. Había además -siempre en base a los relatos consultados- una diferencia asociada a una suerte de “frontera étnica”, coincidente con el inicio de aquella región cuya composición de población difería sustancialmente a la de origen de las tropas rioplatenses: Jujuy. Si nos basamos en los datos del informe de 1778 acerca del estado del Obispado de Tucumán, Jujuy era la jurisdicción que tenía una población indígena realmente muy significativa en comparación con el resto del Río de la Plata (un 82%), al igual que lo que ocurría en el resto de los Andes¹². Pero los indígenas de Jujuy no estaban

¹¹ ABNB, Rück 304, pag. 13v. El énfasis es nuestro.

¹² “Estado que manifiesta el número de personas que se hallan en dicho obispado con expresión de nombres de curatos donde residen, su clase, estado y castas, según los padrones que han hecho sus respectivos curas el año pasado de 1778 en virtud de orden que

distribuidos homogéneamente sino que se concentraban, fundamentalmente, en la Puna. A la salida de la ciudad de San Salvador, cuando se iniciaba el camino por la Quebrada de Humahuaca hacia el altiplano se iba cambiando paulatinamente de ambiente y de contexto poblacional. Dicho con más elocuencia por el general realista García Camba:

Este pueblo [Humahuaca], primero que se encuentra después del mencionado despoblado, que sirve como línea divisoria al clima, a las costumbres y al territorio del Alto Perú y de las provincias llamadas de abajo, esta situado al principio de una quebrada o valle angosto que casi conduce hasta Jujuy. (García Camba 1846: 229)

Nos concentraremos en adelante en aquel escenario y en aquellos atributos que, a primera vista, podrían ser adjudicados a distintos grupos: las armas, la forma de trasladarse, la manera de matar y de pelear, la comida, y la adaptación a las difíciles condiciones ambientales.

LA GUERRA Y SUS PROTAGONISTAS

El Ejército formado inicialmente en Buenos Aires se internó en el Alto Perú con una numerosa tropa formada a lo largo del camino. En Jujuy, más precisamente al final de la Quebrada de Humahuaca, se iniciaba un camino de alta montaña que obligaba a tener consideraciones acerca del tipo de armas y de los animales que se llevaba. La escasez -y a veces inexistencia- de buenos pastos para los caballos obligaba a un uso más intenso de las mulas como animal de montura, lo cual lógicamente no era del agrado de la caballería. La artillería debía limitarse a la de montaña, debía ser liviana, apta para trasladar a lomo de mulas -o de llamas, o de indios- y no sobre vehículos rodados lo que influía en el desplazamiento de las tropas. En este sentido hay un rico relato de Francisco Javier de Mendizábal, estratega español, quien señala que:

para ello se les comunicó a consecuencia de SM de 10 de noviembre de 1776.”, en: Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán. Tomo segundo. Siglo XVIII. Tolosa, 1927. Los datos son discutibles sobre todo con relación a la composición étnica de la población. Para una discusión más detallada cf. Raquel Gil Montero (2005). Según esta fuente (y también según el censo de Carlos III que se conserva para esta jurisdicción), el 82% de la población de Jujuy era indígena.

No se pudo emprender con la celeridad que se deseaba nuestra marcha en persecución del enemigo, porque como nos hallábamos sin mulas para el parque, fue preciso buscar burros, llamas y muchos indios de carga para poder transportar la artillería y municiones reduciendo los cajones al peso proporcionado para que pudiesen cargarlos los burros y las llamas.

[Nota al párrafo anterior]: Fue pensamiento original, sugerido por la necesidad, la ocurrencia de servirse de estos débiles animales para el transporte de las municiones y verdaderamente un espectáculo muy nuevo, ver caminar un ejército al paso lento de estos tardos entes; y sus cañones y sus cureñas en hombros de indios, o tirados cuando lo permitía el terreno, por los mismos. (Mendizabal 1997: 64)

El terreno, por otra parte, dificultaba notablemente la acción de los gauchos, razón por la cual éstos fueron realmente una amenaza en las tierras más bajas, en los valles¹³. En las tierras altas la fuerza mayoritaria era la infantería y los reclutas más numerosos los indios. Prácticamente en todos los relatos que trabajamos están presentes estos últimos, aunque de diferente modo y con distinta intensidad. Para José María Paz los indios eran básicamente un estorbo. Sólo encuentra algunas excepciones a la “cobardía de los indios” entre aquellos que estaban encabezando la oposición a los realistas en el Cuzco, Arequipa y otros puntos donde se habían levantado cabecillas seguidos por multitudes de indios. Este oficial despreciaba en general a cualquier fuerza que no fuese la del ejército regular aunque, de vez en cuando, tenía algunas palabras de elogio para los gauchos a quienes reconocía valor pese a su poca “civilización”.

En los pocos relatos en los que deja entrever alguna participación indígena los muestra en dos funciones principales: o como bestias de carga, o como espías y traidores. En cuanto a su papel en las batallas es lamentable:

He olvidado decir que aunque no se habían reunido las fuerzas de Cochabamba, lo habían hecho dos o cuatro mil indios desarmados y sin la menor organización, instrucción ni disciplina. De estos indios, una parte fue destinada a arrastrar los cañones a falta de bestias de tiro, y la mayor se colocó en las alturas que rodean el campo, para ser meros espectadores de la batalla. Éstos no podían ser de la menor utilidad, y sin duda el objeto del general Belgrano sólo fue de asociarlos en cierto modo a nuestros peligros y a nuestra gloria; pero los que fueron destinados a arrastrar los cañones fue-

¹³ La gran mayoría de los caudillos patriotas estaban asentados en estas tierras más bajas y que les brindaban oportunidades de escapar y esconderse: Santa Cruz, Cochabamba, La Laguna, Salta, Tarija.

ron positivamente perjudiciales. Al primer disparo del enemigo y aún quizás de nuestras mismas piezas, cayeron por tierra pegando el rostro y el vientre en el suelo y comprimiéndose cuanto les era posible para presentar menos volumen; si les hubiera sido dado a cada uno cavar un pozo para enterrarse, lo hubieran hecho, y hubiera sido mejor porque habrían quitado de la vista del soldado un objeto tan disgustante (Paz 2000: 108).

Nos detendremos un poco en este autor. José María Paz nació en Córdoba el 9 de septiembre de 1791, de padres criollos. Escribió sus memorias casi 40 años después de que ocurrieran los episodios que relata, sobre los cuales no había llevado un diario ni tenía notas. Recurrió a su memoria y a la comparación de las memorias de otros que, como él, compartieron el escenario de las guerras. Comenzó a escribir alentado por la publicación de los recuerdos de Belgrano sobre la batalla de Tucumán, ocurrida el 24 de septiembre de 1812, año en que se alistó en el ejército como teniente primero del cuerpo de Húsares, la caballería. En ese momento tenía veintiún años y acababa de abandonar sus estudios universitarios para ir a la guerra.

Sus memorias son fascinantes y, por momentos, resulta increíble que pudiera recordar tantos detalles de episodios ocurridos en su juventud. Recorre los diferentes tipos humanos que se reúnen en la guerra casi como un etnógrafo, claramente posicionado en la cúspide de la sociedad. Analiza las personalidades de los jefes, a los que ata con destino del ejército en cada campaña. Identifica con claridad la ubicación de cada individuo en la compleja pirámide social.

En la cita que transcribimos, poco antes de la derrota de Vilcapugio, Paz habla de dos o cuatro mil indios. En contraposición con esta imprecisión el autor parece recordar exactamente la cantidad de hombres a caballo, infantería, cañones y otra infinidad de detalles relacionados con sus tropas, y también con las realistas. Para Paz los indios son poco más que una masa informe e inasible sobre la cual hay que operar.

Muy diferente es la descripción de la formación para el ataque del comandante José Santos Vargas:

El 7 [abril de 1823] el coronel Lanza formó la indiada (que reunió bastante, como 500 o mas) a tres en fondo, la primera fila de a lanzas, la segunda de lo mismo y de palo los mas, y la tercera fila de a hondas. [...] y los indios formados (como dije) en tres a fondo sufriendo las descargas que de veras era el fuego (Santos Vargas 1982: 338).

Los dos relatos son de espacios geográficos diferentes y sobre todo de momentos distintos de la guerra. Sin embargo, pensamos que la principal

diferencia no radica en el papel que realmente jugaban los indios en las batallas sino en la percepción que tenían los diferentes jefes sobre los soldados o milicianos.

Paz apenas entró al Alto Perú junto a las expediciones del ejército. Muy diferente era la mirada de los que estuvieron peleando allí de manera constante, sobre todo en lo relativo a los indígenas. El general García Camba describió para 1816 la disposición de las armas patriotas en la frontera:

Declararon [los prisioneros] estos que el general Rondeau estaba en Jujuy con mil quinientos hombres, y Güemes en Salta mandando con independencia de aquel general en jefe: que en la quebrada de Humahuaca cerca de Tumbaya habían construido una batería de cuatro cañones de a seis: en el mismo pueblo de Humahuaca había como cuarenta dragones y en el Puesto del Marqués treinta, los veinte armados de fusil y los otros diez de lanza: y que el marqués de Tojo se hallaba en Casabindo con la indiada de su estado reunida pero que experimentaba mucha desertión (García Camba 1846: 208).

La fuerza principal del ejército estaba en Jujuy, Güemes y sus gauchos -peleados con Rondeau- en Salta, había cañones y Dragones en Humahuaca, Dragones en Puesto del Marqués -aunque algunos solo armados de lanzas-, indios en Yavi: se trata de una maravillosa descripción de la composición socio-étnica de las tropas a la que hicimos referencia.

Aunque la desconfianza era -aparentemente- uno de los sentimientos más generalizados entre los oficiales, otros jefes militares, a diferencia de Paz, apreciaban las cualidades guerreras de los indígenas. En este sentido García Camba consideraba un error menospreciar las posibilidades de estos grupos, como lo hizo uno de los jefes políticos del Alto Perú:

No era tan lisonjero el estado de algunos pueblos de las provincias de retaguardia donde pululaban de nuevo las facciones. Apoderada una de ellas de una fuerte posición en el partido de Ayopampa, provincia de Cochabamba la atacó el subdelegado con 70 fusileros; pero *inexpertos en la manera de guerrear de los indios*, no supo resguardarse de las muchas galgas, grandes piedras, que hicieron rodar sobre su gente al atacar la posición, le mataron 16 hombres y pusieron el resto en precipitada fuga (García Camba, 1846: 203)¹⁴.

La experiencia de los largos años de guerra en las tierras altas había enseñado a los jefes militares a respetar la forma de pelear de los indios, si

¹⁴ El énfasis es nuestro.

pretendían no ser sorprendidos. Se incorporaron algunas estrategias de lucha nacidas de estos enfrentamientos desde el comienzo. Mendizábal hace esta referencia temprana sobre la batalla de Tucumán:

Al pasar los batallones por frente del enemigo sin pensar en pelear, empezaron a sufrir el fuego de la artillería enemiga, la que mató hasta cuatro soldados, dos de ellos del batallón de Abancay, que mandaba el coronel Barrera, quien visto aquel daño mandó cargar las armas a su batallón, y dada una descarga atacar a la bayoneta en dispersión *según lo han acostumbrado las refriegas con los indios*, todo sin orden del general que entonces estaba disponiendo montar la artillería que iba sobre las mulas para empeñar la acción (Mendizabal 1997: 46)¹⁵.

Mendizábal también comenta sobre el papel de los indios como cargadores y los menciona -al igual que Paz- como una masa generalmente poco confiable, o directamente enemiga y sobre todo maleable. Sin embargo la respeta y la considera partícipe importante de las republiquetas que entorpecen la acción realista en el Alto Perú.

Quien más diferencia a los indios en los relatos que hemos analizado fue Padilla, aunque no lo hace en términos sociales sino militares: por el uso de las armas y su rol en las tropas. En el extenso relato sobre sus servicios a la patria, escrito poco antes de su muerte y dolido por la falta de reconocimiento militar y apoyo, Padilla describe detalladamente todas las campañas militares en las que participó entre 1809 y 1815¹⁶. Dentro de sus fuerzas tenía indios de honda, fusileros, indios flecheros chiriguano, caballería e infantería. En cada batalla señala la participación de los distintos grupos, entre los que se destaca su relación con Cumbay, cacique chiriguano. Con éste Padilla tuvo diferentes tratos, desde la solicitud de protección para él y su gente, hasta las negociaciones para la participación de los indios flecheros junto con sus tropas. Cumbay decidía sobre estos temas y además sobre el papel de sus flecheros en los enfrentamientos. La relación con Cumbay era muy importante, entre otras cosas, porque Padilla y los caudillos que peleaban en la frontera con el Chaco actuaban en un espacio que podía ser alternativamente, el último refugio de la guerrilla como también el de los “indios de guerra” que cada tanto entraban -desde el Chaco- a los territorios cristianos. Padilla tuvo que ir más de una vez a negociar con chaqueños su regreso al monte para poder dedicarse a pelear con los realistas.

¹⁵ El énfasis es nuestro.

¹⁶ ABNB, Rück 304.

Quizás lo más interesante de las descripciones de este caudillo es que la composición de sus propias tropas no difería demasiado de la de sus enemigos. En los dos grupos que se enfrentan había indios, caballería, infantería, y se utilizaban las mismas armas. Los jefes enemigos eran, con frecuencia, sus pares sociales. La única diferencia que notamos es que Padilla en ningún momento indica que los realistas contaran, como él, con los chiriguano¹⁷.

Los indios eran utilizados principalmente como fuerzas de choque, como espías y saboteadores y como baqueanos¹⁸. Con frecuencia eran enviados para espiar “camuflados” en su propio papel: como vendedores de pan, pastores o mitayos. Había indios que participaban en la guerra, obligados, otros que no se involucraban en absoluto, algunos eran realistas, otros patriotas, otros negociaron su participación: los “indios” no eran una masa homogénea.

Hasta aquí nos hemos referido, principalmente, a aquellos que participaron de un modo u otro en la guerra. Hubo, además, otro conjunto distinguible dentro de esta aparente masa de “los indios”: aquellos que no participaron de la guerra sino que la padecieron en forma de levass, tributos, obligaciones de abastecimiento, etc. Quizá el testimonio más lastimoso aunque elocuente, es el que transcribió José Santos Vargas, cuando relató la presión que hizo Lira -un patriota converso- sobre dos indios a los que consideró bomberos -espías- de los enemigos. Lira los condenó a doscientos azotes con el propósito de hacerlos confesar, esto provocó que uno de ellos, desesperado, saliera corriendo y gritando su inocencia, que sólo buscaban comer en medio de una terrible escasez. Otros indios, los “patriotas”, lo persiguieron y lo mataron a palos. Ante esto, el segundo indio acusado de traidor se hincó, hizo sus apreciaciones al cielo, levantó sus ojos y sollozando dijo al comandante:

Señor, había pajaritos allí en los árboles, lo mismo que aquellos animalitos que Ud. ve que nada saben ni entienden de la guerra entre nosotros, siendo todo su afán buscar que comer y alimentar a sus hijos, así somos nosotros. A ese hombre que lo han muerto es mi hermano y un pobre (Santos Vargas, 1982: 119).

¹⁷ García Camba (1846: 289) menciona una ocasión en la que las tropas realistas lograron ganar la voluntad de los chiriguano para su causa, tras la derrota del caudillo Don Manuel de Uriondo en Tarija, en 1818.

¹⁸ En una maravillosa descripción de los sistemas de espionaje, José Santos Vargas (1982: 46) cuenta que los indios avanzaron de noche sobre el campamento enemigo “(poniéndose ojotas de cuero de oveja pisando del lado de la lana para no ser sentidos) a robar y espantar la caballada”. Era el año 1814.

Como este hay un sinnúmero de testimonios de poblaciones enteras que no participaron directamente en la guerra sino que lo hicieron alimentando a las tropas, o realizando diferentes servicios a los ejércitos.

LAS DIFERENCIAS Y EL “FONDO COMÚN”

José María Paz y Mariano Torrente -quien escribe desde Madrid una historia de la revolución americana publicada entre 1829 y 1830 a partir de las noticias que van llegando- coinciden, en cierto modo en distinguir dos clases de soldados: los veteranos o profesionales, sean estos realistas o patriotas, y el resto. La distinción pasa por su capacidad militar pero también por las costumbres. Para Torrente (1830: 297): “Los soldados peruanos eran desaseados en su traje, tenían groseras costumbres, poca elegancia en su porte, una tosca educación y finalmente un modo de servir enteramente diverso del de los europeos” (Torrente 1830: 297)¹⁹. El contraste se puso en evidencia cuando en 1815 llegaron las tropas peninsulares de refuerzo y entraron por primera vez a los territorios en armas. Pero la percepción de la diferencia no fue exclusiva de los españoles. Ya citamos a Díaz Vélez y sus comentarios sobre los peruanos. Paz describe así la conducta de su tropa en uno de los enfrentamientos:

Desplegada nuestra línea, se movió avanzando, y muy luego más de mil hombres de caballería se golpearon la boca (como se dice vulgarmente) y dando terribles alaridos se lanzaron sobre trescientos enemigos sorprendidos y apenas despiertos: la victoria no era difícil pero la carnicería fue bárbara y horrorosa.

Sin embargo, me costaba trabajo mantener el orden, y hasta un oficial, el alférez Romano, quiso imitar el ejemplo de los otros; como yo me convirtiese a él para reprenderlo y le dijese *que no éramos gauchos para gritar*, el señor Escalada, que me oyó, se dio por ofendido lo que motivó algunas palabras y explicaciones que se olvidaron muy luego²⁰. (Paz 2000: 186-187)

¹⁹ En realidad sabemos poco acerca de la composición de las tropas que se pelearon en el campo de batalla. En el Perú las cifras con que se cuenta acerca del origen de los integrantes de los ejércitos indican que había más peruanos entre las tropas realistas que entre las patriotas: entre estos últimos 1500 eran peruanos, 4000 eran de la gran Colombia, y unos 300 eran de otros lugares. En cambio entre los realistas sólo 500 eran europeos, unos 6000 venían de Perú y del Alto Perú unos 3000 (Méndez 2005: 67).

²⁰ El énfasis es nuestro.

Según estas visiones el ejército reflejaba, en algún punto, la composición de la sociedad. Los oficiales provenientes de las clases sociales más altas gobernaban una tropa variopinta compuesta por indios y gauchos considerados por ellos como incivilizados, desaseados y gritones, aunque también admirables flecheros y extraordinarios jinetes.

Lo cierto es que las opiniones de estos autores son de lo más extremas. En los demás relatos se observa una mezcla de diferencias y semejanzas que fueron construidas a lo largo de la guerra. A medida que pasaba el tiempo la experiencia y el contacto con las tropas locales fueron cambiando a los recién llegados quienes terminaron valorando su conocimiento del ambiente y su manejo de los recursos y adoptando algunas costumbres que consideraron más apropiadas. Para estos autores las diferencias no eran sólo propias de su falta de “civilización” sino también de su capacidad de adaptación al medio: los peruanos “corrían como gamos”, sabían cocinar la carne que los alimentaba a todos, soportaban mejor los cambios en la temperatura y eran austeros en sus necesidades cotidianas.

En la guerra algo que parece distinguir a los indios de los blancos y los mestizos, al menos en los relatos, es el manejo de las armas de fuego y las formas de matar. Cuando se condena a muerte a alguien, los indios lo hacen a pedradas, a golpes de palo, o a lanzazos mientras que los españoles fusilan o matan con bayoneta. Los indios son flecheros o utilizaban hondas, los españoles -también los gauchos- son fusileros, o usan bayonetas. A los gauchos se los caracteriza por el dominio del machete aunque su principal “arma” es el arte de cabalgar. Hay algunas excepciones pero se consideran casos extraños.

Lo cierto es que si bien las tropas reflejaban, en algún sentido, el orden de la sociedad eso ocurría por igual en ambos bandos de modo tal que en las batallas, sobre todo en las que no se contaba con la participación de los ejércitos veteranos uniformados, era importante poder distinguir quién era el enemigo. Los uniformes suelen cumplir esa misión, pero en estas regiones lo más frecuente era que los soldados anduviesen “desnudos”, es decir con sus ropas civiles. Para distinguirse en la batalla se apelaba a distintos recursos, uno de ellos fue generar divisas con los elementos que encontraban en el lugar:

El 16 de marzo a las ocho de la mañana nos avistamos con el enemigo en el mismo pueblo de Cavari. El enemigo tenía indiada, nosotros también. Las divisas de nuestra gente eran de una toquilla de paja verde, y de los enemigos pintados con barro colorado en los sombreros (Santos Vargas 1982: 142-143).

Las prácticas se fueron homogeneizando también con el paso del tiem-

po. En particular hubo tres que al comienzo fueron vistas como totalmente inapropiadas para un ejército, no obstante fueron por la imposibilidad de erradicarlas. Nos referimos a la preparación de comida durante las campañas, a las licencias y a la existencia de jefes militares de “oscuro origen”.

La forma de organizar la comida entre los militares era el *rancho* que dejaba en manos de los propios militares la organización del abastecimiento y la cocina de los alimentos. Los soldados y milicianos, en cambio, acostumbraban a llevar consigo a sus mujeres -las llamadas *soldaderas* o *rabonas*-, quienes cocinaban, lavaban la ropa, conseguían alimentos y los cuidaban. Esto provocaba indignación en no pocos jefes por el escándalo que significaba estar acompañados por otro ejército paralelo que, a su vez, necesitaba también comer. José María Paz quien se queja con frecuencia de ellas, las describe duramente indignado tras la derrota de Venta y Media:

La primera jornada, después que salimos de Chayanta, fue en un lugarejo miserable, en donde apenas había dos o tres ranchos que estaban, cuando llegué, atestados de gente, y cuando pedí víveres y forraje para mis cabalgaduras, me contestó el indio encargado de suministrarlos que no había, porque todo lo habían tomado los soldados que traían la coronela tal, la teniente coronela cual, etc. Efectivamente vi una de esas prostitutas que, además de traer un tren que podía convenir a una marquesa, era servida y escoltada por todos los gastadores de un regimiento de dos batallones; y las demás, poco más o menos, estaban sobre el mismo pie (Paz 2000: 226).

Claro que a Paz no le parecía mal que lo atendiera su séquito privado de asistentes y sirvientes quienes le llevaban su cama, su baúl con ropas y lo ayudaban en las necesidades personales. En esta misma retirada relata:

A nuestros asistentes, que conducían las camas y equipajes, les ocurrió otro inconveniente, de modo que no podían llegar y tuvieron que pasar la noche mucho antes del lugar que nosotros ocupábamos. El río, mas entrada la tarde había crecido en términos que no les fue posible pasarlo, lo que hizo que nos viésemos en una casa abandonada, sin camas y sin ropas para mudarnos (Paz 2000: 228).

García Camba también hace referencia al inconveniente ocasionado por la presencia de las mujeres por el costo en víveres que significaba para las poblaciones locales: “Eran unas langostas para los pueblos, haciendas y rancherías donde llegaban” (García Camba 1846: 232). Otros, en cambio, admiraban el trabajo de estas mujeres que arriesgaban su vida para atender a los soldados y, no pocas veces, luchaban a la par de los hombres o servían

como espías (Araoz de Lamadrid s/fecha: 49). También se ocupaban de lavar la ropa de los oficiales y llevar agua a los heridos en las batallas, aunque su función principal era el abastecimiento de alimentos²¹. Cuando no había mujeres eran los “soldados del país” los que se ocupaban de la comida, ya que sabían asar a la perfección un carnero y resolver las necesidades primarias con el ganado.

Con respecto a las licencias, la mayor parte de las tropas se retiraba del servicio una vez terminada una campaña poder volver a sus trabajos habituales en el campo. Esta actitud, considerada técnicamente como desertión, debió ser perdonada y aceptada como práctica ya que era muy común en ambos partidos:

Singular tendencia de los cholos y castas a las costumbres de sus ascendientes los indígenas de volverse a sus casas apenas se había concluido la guerra. Este era un mal irremediable que estaba arraigado en su misma sangre: era pues difícil y hubiera sido impolítico e inhumano corregir aquel defecto con las penas prevenidas por ordenanza militar. Aquella clase de desertión podía más bien considerarse bajo el aspecto de una tácita licencia para que dichos individuos fueran a ver a sus mujeres e hijos y de ningún modo como abandono de banderas. La mayor parte de dichos desertores volvían algún tiempo después a incorporarse a sus filas con su armamento y con todas las prendas de vestuario y ninguno de ellos se negaba a continuar el servicio mientras que la guerra se mantuviese en pié, que era el único caso en que ellos se creían solemnemente obligados (Torrente 1829: 364).

Finalmente hemos señalado, que el ejército reflejaba, en cierto modo, la estructura de la sociedad virreinal, con oficiales *españoles* y tropas com-

²¹ Padilla también menciona a las mujeres y en particular a la suya, Juana Azurduy, y el papel que tuvo en la lucha armada. Aunque escueto, deja entrever que las mujeres andaban en la guerra con sus hijos, quienes con frecuencia morían o eran tomados prisioneros. Por otra parte, el relato tardío de un oficial uruguayo que vivía en Arequipa en tiempos de la Confederación (del año 1838), describe a las “rabonas” como “mujeres admirables [que] acompañan a los soldados en todos sus problemas y campañas. Son la vanguardia de los ejércitos. Conocen las localidades donde el ejército va a parar al final del día y marchan a la cabeza. Cuando los soldados arriban al campamento, después de una marcha de veinte leguas, encuentran la comida lista, comen, duermen y antes de que los vuelvan a llamar para continuar la campaña, las mujeres que los acompañaron durante la noche parten para prepararles las comidas veinte o treinta leguas mas adelante. [...] La conveniencia que estas mujeres representan para los soldados las hace ser vistas como muy necesarias. Cuantas veces el general en jefe [el mariscal Santa Cruz] comió lo que una de estas mujeres había cocinado para su marido!” (Citado en Méndez 2005: 211, la traducción es nuestra).

puesta mayoritariamente por indígenas y castas. Sin embargo, aunque algunos conocidos jefes militares que hemos mencionado, como Güemes, Padilla, Warnes, Rondeau, Belgrano, etc, cumplían con el requisito de pertenecer a los sectores más altos de la sociedad los testimonios con frecuencia dan cuenta de líderes de “oscuros orígenes”. Quien más hace referencia a ellos es Mendizábal cuando describe la toma de prisioneros. En su relato menciona al indio Cala, caudillo que fue pasado por armas cuando se lo tomó prisionero junto al Marqués del Valle de Tojo, o a los caudillos Isidro Taritolay, José Cruz Obando o Aracena, capitanes o gobernadores de naturales, por mencionar solamente algunos de los desconocidos puneños que participaron en la guerra (Mendizabal 1997: 125-138 y 139). Estos relatos en realidad muy poco frecuentes permiten entrever cuerpos estructurados de una manera diferente a la tradicional, así como una cierta independencia de las tropas irregulares en la organización de sus filas²².

CONCLUSIONES

El objetivo de este artículo fue acercarnos a las relaciones que se establecieron al interior de las milicias locales que pelearon en la frontera entre “realistas” y “patriotas” de los Andes meridionales. No lo hicimos desde una perspectiva cuantitativa bien desde la percepción que tenían los mandos, principales autores de las fuentes que utilizamos. A lo largo del texto hemos pasado de una visión que acentuaba las diferencias internas en las tropas, a otra que intenta entrever la aceptación de prácticas en principio denostadas pero luego valorizadas al calor de los muchos años de guerra y convivencia forzada.

Una de las características principales del territorio analizado era la composición étnica de la población, completamente diferente a la del territorio dominado por los rioplatenses. La frontera bélica fue una gran franja que pasó, alternativamente, a ser dominada por una y otra fuerza, y fue también una suerte de frontera *social y étnica*. Los ejércitos llegados desde el puerto de Buenos Aires ingresaban, a partir de la Quebrada de Humahuaca, a un mundo demográficamente muy diferente al que estaban habituados y que acababa de sufrir diversas experiencias históricas que habían acentuado la distancia entre indios y no-indios. Pese a que los indios eran la abru-

²² Otro caso puneño de organización espontánea fue el del cura Cerda de Yavi, realista, que lideró y subvencionó una tropa de indios a los que llamó “angélicos”, en clara contraposición a los “infernales” de Güemes (Weinberg, 2001: 487 y Carrillo, 1989:243).

madora mayoría de la población apenas sí son mencionados en las fuentes.

Dentro del largo episodio bélico la suma de los relatos aquí sintetizamos nos permitió distinguir la participación de distintos grupos socio-étnicos, entre los que se destacan principalmente los indios, los mestizos, los gauchos y los españoles. Se mencionan muy brevemente también a los negros y los libertos. No quisiéramos olvidar a las mujeres, sobre las que solo se habla marginalmente y sin demasiada distinción de etnia o clase. El papel de los distintos grupos varía según los testimonios. Aquí intentaremos una síntesis guiada por los objetivos del trabajo.

No encontramos grandes diferencias en la composición de los ejércitos de patriotas y realistas que pelearon en nuestro territorio, excepto en los mandos. Los realistas contaron con la posibilidad de tener profesionales de larga experiencia, mientras que los patriotas fueron aprendiendo de la propia práctica aunque tuvieron también algunos mandos veteranos, la mayoría de los cuales se formó junto a los realistas durante la colonia. Las tropas, en cambio, estaban constituidas principalmente por la gente que habitaba los campos donde se desarrollaban las batallas. Es cierto que algunos soldados atravesaron larguísimas distancias, sobre todo aquellos que marcharon con los ejércitos veteranos libertadores -al mando de San Martín, Bolívar y Sucre- pero la mayoría se movía por espacios relativamente acotados, lo que se enfatiza con respecto a los miembros de las guerrillas y las republiquetas. Patriotas y realistas realizaban sus levadas en las mismas tierras que ocupaban, aunque los primeros tuvieron un relativo predominio en los valles que constituían una frontera en distintos sentidos: con relación a las tierras dominadas por los diferentes ejércitos pero también con relación a los llamados “indios de guerra” no cristianizados.

Fue justamente por la composición étnica de los diferentes territorios que la base de las fuerzas era distinta. En Salta fue una mayoría de gauchos -mestizos, indios, “criollos”: los gauchos son difíciles de definir en términos étnicos- la que constituyó la fuerza militar de Güemes. En La Laguna, en cambio, fueron flecheros chiriguano. El Marqués del Valle de Tojo, por otra parte, fue apoyado fundamentalmente por indios de la Puna de Jujuy.

En este trabajo nos concentramos más en los indígenas porque representaban la mayoría en el territorio analizado. Lejos de ser una masa informe subordinada al poder español o criollo los indios aparecen -escasamente- en los testimonios de manera diversa. A veces se los menciona en funciones de servicio, como cargadores o dadores de alimentos. Otras veces organizan y comandan sus propios grupos de milicias, los que pelean en forma coordinada con los jefes patriotas o realistas. Entre todos ellos los chiriguano parecen haber sido los que tenían la mayor capacidad de negociar puesto que no habían sido sometidos por los españoles -es decir que

aún conservaban su libertad- y además gozaban de gran prestigio como guerreros. Finalmente, hay un grupo enorme de indios que aparece en los testimonios simplemente como habitando los campos de batalla, pagando el precio de estar allí con su vida o con un tributo -en alimentos, pastos y ganado- a los guerreros.

Las diferencias socio-étnicas están presentes en todos los relatos. Sin embargo, no hay un único patrón -españoles versus indígenas, españoles patriotas versus españoles realistas o notables versus plebe- sino miradas diversas que están directamente relacionadas con la práctica guerrera. Quienes mejor distinguen a los indios dentro de esa masa que parecen ser los soldados, los que pelearon principalmente en el Alto Perú. A los ojos de los porteños, o de los jefes militares de las “provincias de abajo” -con algunas excepciones-, los indios eran sobre todo impredecibles, buenos baqueanos, serviles y traidores. Una masa a la que había que dominar pero, a la vez, un impedimento para la victoria por su propia condición “racial”. Para los que vivieron o pelearon mucho tiempo en el Alto Perú, en cambio, si bien eran diferentes y no del todo confiables, tenían condiciones a imitar por su gran conocimiento del territorio, su capacidad de adaptación y sus estrategias de lucha. Son estos autores los que mejor los identifican en las batallas y casi los únicos que les reconocen algún mérito, a pesar de las diferencias y prácticamente de la enorme distancia social.

La convivencia llevó a la adopción o a la tolerancia, por parte de los oficiales, de muchas de las prácticas originalmente denostadas como, por ejemplo, la organización de la comida basada en el abastecimiento que realizaban las mujeres de los soldados, la aceptación de las “licencias compulsivas” cuando terminaba una batalla, o el nombramiento de líderes militares que no cumplía con la condición de “bien nacido”. Se aceptaban prácticas en el matar propias de cada grupo y se los distinguía en función de las armas utilizadas. La guerra es un ejemplo extremo de convivencia que lleva a generar una suerte de espacio en el que se comparten algunas costumbres, que lamentablemente sólo podemos ver desde la perspectiva de los oficiales. Esta aceptación, sin embargo, es parcial porque siempre quedan algunos atributos que distinguen a las etnias o a las clases y funcionan aún en condiciones menos extremas, al menos en estos espacios del viejo imperio español tan marginales con relación a los centros urbanos de poder. Las costumbres compartidas, como hemos visto, no son exactamente iguales en todo espacio o tiempo sino que dependen de los elementos originales que se fundieron en la palestra y del contexto que les dio forma.

Entre los elementos importantes que destacamos como componentes de esta palestra, en relación con la interacción de los diferentes grupos, se en-

cuenta la experiencia de la guerra. Aquellos jefes que pelearon largamente en las tierras altas supieron reconocer mejor el papel de los indígenas, los respetaron como soldados e incorporaron algunas estrategias destinadas a evitar las sorpresas e incluso de ataque. Se valieron de sus prácticas para sorprender a los enemigos, para robarles el ganado o espiarlos, para alimentarse y sobrevivir en un ambiente tan hostil. Otros, sobre todo los que apenas entraron a este escenario, los veían como una masa pasiva, informe, poco confiable, en definitiva un estorbo. Les resultaba más fácil reconocer la capacidad guerrera en aquellos que “hablaban su mismo idioma”: los gauchos, expertos en el manejo de las armas blancas o de fuego y jinetes sin igual.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco los comentarios realizados por Roxana Boixadós a la versión preliminar presentada en el VI Congreso Internacional de Etnohistoria, y las sugerencias y críticas que hicieron los evaluadores anónimos de *Memoria Americana*, así como los comentarios de los editores. Parte de las fuentes utilizadas en este trabajo fueron consultadas gracias a un subsidio PICTR02 No. 123 y a una Beca convenio CONICET - DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst).

Fecha de recepción: 3 de marzo de 2006

Fecha de aceptación: 10 de diciembre de 2006

BIBLIOGRAFIA CITADA

Araoz de Lamadrid, Gregorio

S/fecha. *Memorias*. Madrid, América.

Bidondo, Emilio

1979. *La guerra de la independencia en el Alto Perú*. Buenos Aires, Circulo Militar.

Carrillo, Joaquín

1989 [1877]. *Jujui. Provincia Federal Argentina. Apuntes de su historia civil (con muchos documentos)* (Reimpresión facsimilar). Jujuy, UNJU.

Esdaile, Charles

2004. *Fighting Napoleon. Guerrillas, Bandits and Adventurers in Spain, 1808-1814*. New Haven and London, Yale University Press.

Fraser, Ronald

2006. *La maldita guerra de España. Historia social de la guerra de independencia. 1808-1814*. Barcelona, Crítica.

García Camba

1846. *Memorias para la historia de las armas españolas en el Perú*. Madrid, Hortelano V Compañía.

Gil Montero, Raquel

2005. "La población colonial del Tucumán". *Cuadernos de Historia de la Población*, 3-4: 65-122. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

Halperín Donghi, Tulio

1980 [1969]. *Historia Contemporánea de América Latina*. Madrid, Alianza Editorial.

1972. *Revolución y Guerra*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Irurozqui Victoriano, Marta

2000. "A bala, piedra y palo." *La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1826-1952*. Sevilla, Diputación de Sevilla.

Méndez, Cecilia

1992. "República sin indios: la comunidad imaginada del Perú". En Urbano, Henrique (comp.); *Tradición y modernidad en los Andes*: 15-41. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

2005. *The Plebeian Republic. The Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State. 1820-1850*. Durham, Duke University Press.

Mendizabal, Francisco Javier de

1997 [1824]. *Guerra de la América del Sur. 1809-1824*. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

Mesa, José de, Teresa Gisbert y Carlos Mesa Gisbert

2003. *Historia de Bolivia*. La Paz, Editorial Gisbert.

O'Connor, Francisco Burdett

1977. *Un irlandés con Bolívar. Recuerdos de la independencia de América del Sur en Venezuela, Colombia, Bolivia, Perú y la Argentina por un jefe de la Legión Británica de Bolívar*. Buenos Aires, El Cid Editor.

Paz, José María

2000. *Memorias póstumas*. Volumen 1. Buenos Aires, Emecé.

Roca, José Luis

1986. "Cochabambinos y porteños. 1810-1813". Separata de *Historia y Cultura* No. 10. La Paz.

Santos Vargas, José

1982. *Diario de un comandante de la independencia americana*.

1814-1825. Transcripción, introducción e índices de Gunnar Mendoza. México, Siglo XXI.

Serulnikov, Sergio

2003. *Subverting Colonial Authority. Challenges to Spanish Rule in Eighteenth Century Southern Andes*. Durham and London, Duke University Press.

Thompson, Edward P.

1995. Introducción: costumbre y cultura. En Thompson, Edward P.; *Costumbres en común*: 13-28. Barcelona, Crítica.

Torne, John

1999. *La guerrilla española y la derrota de Napoleón*. Madrid, Alianza Editorial.

Torrente, Mariano

1829. *Historia General de la Revolución Moderna Hispano-Americana*. Tomo I. Madrid, Imprenta de Don León Amarita.

1830. *Historia General de la Revolución Moderna Hispano-Americana*. Tomo II. Madrid, Imprenta de Moreno.

Vaca de Osma, José Antonio

2002. *La guerra de la independencia*. Madrid, Espasa Calpe.

Walker, Charles

1999. *De Tupac Amaru a Gamarra. Cusco y la formación del Perú republicano. 1780-1840*. Lima, Fondo Editorial CBC.

Weinberg, Gregorio (dir.)

2001. *Epistolario Belgraniano*. Buenos Aires, Taurus.

**DIME CÓMO ESCRIBES Y TE DIRÉ QUIÉN ERES
TEXTUALIZACIONES DEL
CAMPEINADO INDÍGENA DE LA
PUNA DE ATACAMA**

*Alejandro F. Haber**
*Carolina Lema***

* Universidad Nacional de Catamarca, CONICET. Email: afhaber@arnet.com.ar

** Universidad Nacional de Catamarca, ANPCYT. Email: caisma@yahoo.com

RESUMEN

Presentamos un análisis de las estrategias textuales de representación del campesinado indígena que se han desarrollado tanto desde la disciplina arqueológica como desde la etnohistoria. Cada una de estas disciplinas, a lo largo del tiempo, ha defendido sus modos diferenciales de acceso al pasado frente a los de la otra. Es nuestra intención mostrar cómo, a pesar de las diferencias marcadas en esas discusiones, ambas disciplinas parten de presupuestos comunes respecto del objeto de estudio por ellas construido. Se tomaron para los análisis diferentes textos referidos a la arqueología, historia o etnohistoria de la Puna de Atacama desde la conquista hasta el siglo XIX y se confrontaron con los resultados de nuestras propias investigaciones. Finalmente argumentamos que los discursos académicos nos dicen más acerca de quién escribe que sobre quienes lo hacen.

Palabras clave: etnohistoria - Puna de Atacama - Ingaguassi - Antofalla.

ABSTRACT

Archaeological and ethnohistorical textual practices regarding indigenous peasantry are analyzed. Both disciplines, along their history, have defended their own specific methods of approaching the past against the methods of the other. We intend to show how, despite the differences noticed on those discussions, both disciplines are based on common cultural biases about their subject matter. For analytical purposes we use different texts from archaeology, history or ethnohistory of the Atacama Plateau from the Castilian Conquest to the twentieth century, which are also confronted with the results of our own research. It is argued that academic discourses tell us more about who writes than about who is being described.

Key words: ethnohistory - Atacama Plateau - Ingaguassi - Antofalla.

INTRODUCCIÓN

En reiteradas oportunidades se ha querido ver la relación entre arqueología y etnohistoria en términos de sus respectivas ventajas o desventajas comparativas para acceder al conocimiento del pasado. Argumentaciones acerca del acceso diferencial y/o privilegiado a los actores, a crónicas de los hechos, a materia cuantificable y/o mensurable, han sido

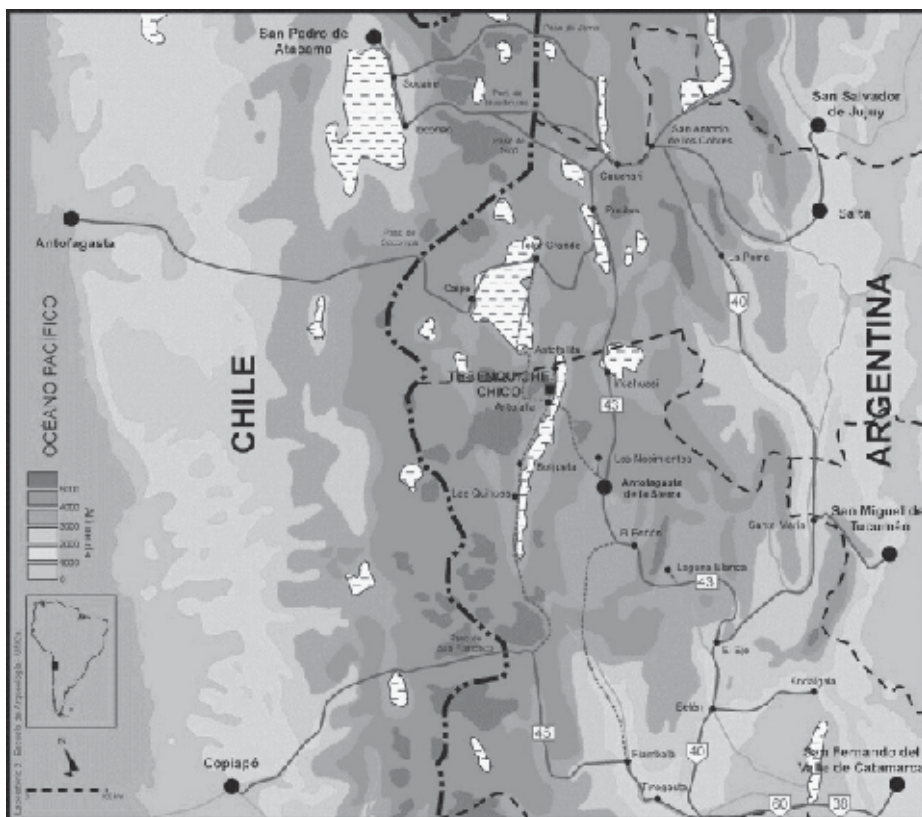


Figura 1. Mapa de la región de la Puna de Atacama.

elaboradas con el fin de posicionar a una u otra disciplina frente a la otra. En este trabajo pretendemos mostrar que, más allá de las autorrepresentaciones disciplinarias, sigue existiendo una continuidad fundamental que las equipara; ambas disciplinas suponen que el pasado, como objeto de estudio, está allí para ser conocido, a disposición de unas u otras estrategias metodológicas que pugnan entre sí por asirlo y controlarlo más, mejor, y antes que la otra. Mientras en las aproximaciones académicas el pasado se constituye como un lugar a ser visitado, resta por examinar más de cerca aquellos lugares desde donde esas visitas se acometen. Arqueología y etnohistoria comparten una misma genealogía discursiva acerca del campesinado indígena. Esa genealogía, si bien naturalizada por las demarcaciones metodológicas disciplinarias, las excede históricamente.

En este trabajo analizamos distintos textos referidos a la historia del noroeste argentino y la Puna de Atacama (figura 1) durante la colonia y el siglo XIX con el objeto de examinar en los espacios textuales las representaciones de objetos y sujetos, tanto del pasado como del presente. Nos interesa delinear en los modos de escribir sobre el campesinado indígena la constitución de los lugares y los sujetos de su identificación y su representación disciplinaria. En estos modos de escritura y creación de la identidad desde los espacios disciplinarios se destaca una persistente tendencia hacia la negación de la agencia del campesinado indígena. Esta tendencia actúa performativamente sobre las representaciones del pasado, en determinados contextos políticos, como una forma de reproducción de los mecanismos de silenciamiento de la persistencia histórica de las sociedades indígenas (Haber *et al.* 2005).

LA RUPTURA QUE ESCINDE A LA ARQUEOLOGÍA Y A LA HISTORIA

El discurso arqueológico acerca de las sociedades indígenas y su relación con la conquista y colonización del noroeste argentino recibió su inauguración paradigmática en la obra de Salvador Debenedetti de 1921. Allí se narró el fin de la “esencia” de la cultura indígena a partir de la alfarería “degenerada” que se depositaba en tumbas junto a objetos españoles que demostraban la previa claudicación cultural de quienes la manufacturaban. Se instauró a la cerámica Caspinchango y a la cuentas de vidrio (figura 2) como objetos que señalaban los puntos de ruptura, reduciendo a la cultura a tipos particulares de objetos materiales. La ruptura halló justificación metodológica la que, a su vez, fue naturalizada en la división disciplinaria de la realidad: el proyecto político e histórico que la conquista implica en la historiografía nacional encontró en la ruptura metafísica un abismo objetivo

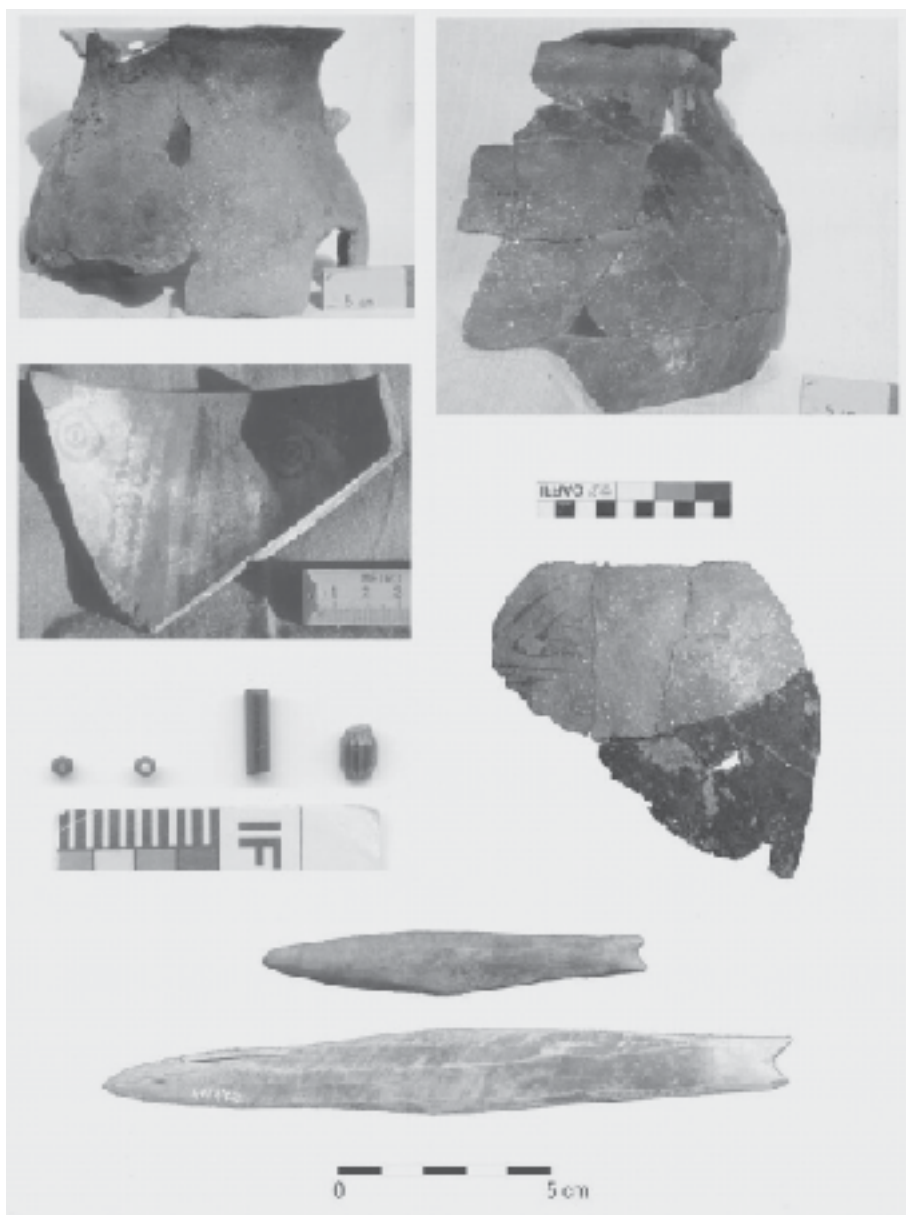


Figura 2. Conjuntos de objetos que caracterizan las ocupaciones indígenas del siglo XVI y XVIII en el noroeste y que fueron recuperados en Tebenquiche Chico.

reflejado por el abismo metodológico que le dio marco a los géneros disciplinarios. Rápidamente Outes (1921) respondió a Debenedetti mostrando, con los mismos datos, que los materiales no respondían a esa demarcación histórica. La crítica de Outes fue disciplinadamente ignorada por los arqueólogos que posteriormente abordaron el tema, y la discusión entró en un largo letargo que se mantuvo hasta hace un par de décadas (Haber 1999). En 1972 Núñez Regueiro y Tarragó propusieron interpretar una serie de sitios arqueológicos hispano-indígenas en términos de aculturación, alcanzándose así un mayor nivel de contextualización del cambio material que observaban los arqueólogos. Los procesos históricos subyacentes a esos cambios permanecían a la sombra y la cultura seguía leyéndose como una materialidad que se veía modificada como resultado del contacto entre grupos de distinto origen y con diferentes conocimientos. Posteriormente, Tarragó (1985) añadió otro punto de inflexión al incorporar una interpretación histórica y social en la descripción de los cementerios de Cachi Adentro. Allí se esbozaron los vínculos de continuidad y cambio que superaron, en cierta medida, el abismo del antes y el después de la ruptura metafísica. Pero la propuesta no parece haber arraigado en las pocas investigaciones arqueológicas que se han realizado acerca de sitios con ocupaciones coloniales. Los trabajos posteriores volvieron a perspectivas donde la coyuntura histórica específica de los sitios fue dejada de lado por la imposición de marcos teóricos evolucionistas. Por ejemplo, en 1996 Johansson publicó su tesis acerca de la diferenciación social de sitios hispano-indígenas en el noroeste argentino. En ese trabajo los sitios fueron analizados a partir de modelos aplicables a cualquier otro tipo de sitios, dejando así en un segundo plano la particularidad específica del momento histórico analizado y su irreductibilidad a patrones preestablecidos. La descontextualización del contexto colonial conllevó la fatuidad del análisis resultante de dicha perspectiva.

Hasta aquí hemos presentado rápida y cronológicamente una serie de propuestas narrativas que la arqueología ha utilizado. Pero el orden cronológico de aparición no determina su orden de uso. Así, el “Modelo Caspinchango” continua tan vigente hoy como cuando lo enunciara Debenedetti en 1921 (Haber 1999).

ARQUITECTURA Y AGENCIA EN LOS POBLADOS MINEROS

Uno de los ejes de discusión interdisciplinaria gira en torno al acceso documental o arqueológico al pasado. Unos cuestionan la capacidad de la arqueología para acceder a los agentes sociales; y otros cuestionan la

independencia documental de los intereses. Unas fuentes, las arqueológicas, serían más objetivas -en el doble sentido de exclusión del sujeto y de intereses subjetivos- aunque menos detalladas, otras fuentes, las documentales, serían más acotadas y descriptivas aunque menos representativas del espectro social. Esta discusión, pretendidamente metodológica, pone el énfasis en las fuentes de donde manaría el conocimiento pero al mismo tiempo esquiva una crítica de las precomprensiones que lo condicionan. Como se ha mostrado respecto de la discusión de los estudios arqueológicos hispano-indígenas, más allá de las corrientes teóricas y estrategias metodológicas, es la precomprensión de la historia subjetivada en la mente que conoce la que objetiva esa misma historia en la lectura de la cultura material arqueológica. Cuando la cultura material contradice la lectura, esa contradicción es acallada en la textualización -tal es el caso de Debenedetti-. Cuando, como en el caso de Outes, se señala textualmente la contradicción y el silenciamiento, esos textos son no-leídos. Parecería, aunque no es así, que la balanza se inclina en favor de las aproximaciones documentales. Presentamos a continuación un segundo caso en el cual se pueden contraponer textualizaciones originadas en lecturas documentales y en lecturas de la cultura material.

Yngaguassi, un anexo al corregimiento de Atacama la Alta que floreció como centro minero aurífero en el siglo XVIII (figura 3), ofrece un escenario que permite comprender claramente la genealogía silenciadora y colonial de los discursos disciplinarios. Si bien arqueología e historia se distanciaron respecto del encuadre cronológico de Yngaguassi, considerándolo incaico una y tardocolonial la otra lo que -a su vez- implicaba contextos diferentes, ambas disciplinas territorializaron a este sitio como artefacto del imperio. Dos interpretaciones arqueológicas caracterizaron independientemente al



Figura 3. Nuestra Señora de Loreto de Ingaguassi.

sitio como incaico (Olivera 1991, Krisckautzky y Solá 1999). En ambos casos el poblado fue descrito teniendo en cuenta las características constructivas incaicas. Llama la atención, por ejemplo, la descripción de *collcas* (Krisckautzky y Solá 1999), pues a juzgar por las fotografías (figura 4) se trata más bien de hornos con resolución en bóveda de piedras tabulares o lajas (Haber 2004).



Figura 4. Horno de fundición, interpretado como collca incaica por algunos investigadores.

Por el otro lado, la historiografía documental, particularmente la obra de Hidalgo y sus colaboradores, se focalizó en la comparativamente fértil documentación referente al asiento del mineral de Yngaguassi y la revuelta que allí se produjo en 1775, cuya consecuencia fue su despoblamiento. En una primera instancia, la revuelta fue interpretada como una respuesta frente a la creciente presión de los repartimientos por parte de los corregidores (Hidalgo 1982). Más tarde esta interpretación fue revisada planteando la posibilidad de que el levantamiento fuera consecuencia de la pérdida de valor del oro al ser entregado a los españoles para su procesamiento y comercialización. Se-

ría entonces por esta posición desventajosa dentro del circuito que los indígenas se habrían aliado con el cura intentado la rebelión (Hidalgo y Castro 1999). Fue instrumental en la construcción de la narrativa historiográfica su comprensión del poblado como planificado y construido dentro de la normativa colonial, donde los indígenas aportaban la fuerza de trabajo en el proceso industrial minero, controlado por españoles, en tanto la tecnología era propiedad del español. Lo que no necesariamente es acorde con lo que se observa en el sitio (figura 5). Fue a partir de esas perspectivas que se construyó una imagen de Loreto de Yngaguassi como un poblado en donde los indígenas solamente podían entregar su fuerza bruta y la única salida a las opresiones fue una rebelión manchada de sangre y alcohol.



Figura 5. Compuesto doméstico de San Antonito, nótese a la izquierda la perforación para extraer el mineral.

Ambas aproximaciones, arqueológica e historiográfica, aún con su distancia interpretativa construyeron sus narrativas sobre el mismo sitio desde el mismo lugar: su desacuerdo cronológico pasa a segundo plano pues parten de un común acuerdo acerca de la invisibilización de la agencia de las sociedades indígenas del área. Ambas disciplinas, o mejor el abismo metafísico sobre cuyos acantilados se edificaron, reprodujeron el monólogo colonial cuya condición de posibilidad es el silenciamiento de las voces indígenas.

Por un lado, la arqueología que vio indígenas solo pudo comprenderlos dentro de su pensamiento disciplinar ortodoxo. Explicando a la arquitectura extractiva organizada como el resultado de la presencia imperial incaica y colapsada ante la llegada del conquistador, ubicando así al sitio en el marco interpretativo preestablecido. Por el otro, la historiografía documental solo pudo ver el discurso del control colonialista y no, por ejemplo, que el discurso textualizado era precisamente un mecanismo del despojo colonial que se conformó literariamente en los documentos de otorgamiento de mercedes de tierra. Parece no haberse enfatizado suficiente que cuando los documentos describen el silencio lo que describen es el deseo de quienes los producen. Así por ejemplo, como testigo ante la toma de posesión de una merced, el español Juan de Escasena afirmó en 1766 que las tierras donde se encontraba Loreto de Yngaguassi se encontraban yermas y despobladas de españoles y que solamente se podían contabilizar algunos indios de Atacama que viven fuera de los límites de la provincia cazando vicuñas (García *et al.* 2000), y ese ha sido el relato constituyente de la narrativa histórica argentina acerca de la región. No fue observada, por ejemplo, la contradicción flagrante que se produce con la narrativa de los historiadores transandinos. Deconstruir la arquitectura intelectual mediante la cual Yngaguassi fue narrado de diferentes maneras, pero con el mismo efecto reproductor del silencio, es la condición para que la arquitectura pudiera revelarse como un plano de agencia del campesinado indígena local.

VIAJEROS, CAMPESINOS Y PAISAJES EN LA FORMACIÓN DE LOS ESTADOS NACIONALES

Tras la caída de la organización imperial-virreinal de América en el siglo XIX, un nuevo conjunto de estrategias narrativas fueron puestas en práctica. Junto con el surgimiento y organización de los estados nacionales comenzaron a formarse también los campos disciplinares que, sostenidos por el estado, controlarían tanto los proyectos económicos regionales como la economía de la memoria. A lo largo del siglo XIX se suceden una serie de textos que expresan los deseos modernizadores de expansión capitalista, y ven a la Puna de Atacama al servicio de esos deseos. Sus habitantes son textualizados de distintas maneras, naturalizados, invisibilizados, animalizados, ignorados; en fin, insertos, en el mejor de los casos como parte pasiva de una escenografía en donde se desarrollaría un drama en cuya escritura no participaban.

A mediados del siglo XIX, durante la etapa de jurisdicción boliviana del territorio, José María Dalence incluyó en su “Bosquejo estadístico de Bolivia” (1851) una descripción de la Puna de Atacama que consistía en un relevamiento

sumario de lo que el autor consideraba como las potencialidades económicas del país. Dedicó especial atención a las “praderas vulgarmente llamadas potrerros” usadas por los comerciantes argentinos para invernarse sus tropas de mulas en tránsito y una serie de menciones relacionadas a las posibilidades mineras de la región (figura 6). El interés del autor en estas dos actividades económicas debe entenderse en un contexto de auge del tráfico comercial al Pacífico (Conti 2001, 2003; González Pizarro 2001) y de la minería de la plata en los Andes centro-sur (Mitre 1981, 1986; Platt 1995). Dalence expresó el deseo de participación en el desarrollo comercial e industrial-minero del estado boliviano, en el cual la Puna de Atacama se proyectaba como espacio de articulación del intercambio internacional entre el norte argentino, el norte chileno y el puerto boliviano de Cobija (Haber y Quesada 2004).



Figura 6. Estructuras mineras en Volcancito, Salar de Antofalla.

Tanto el tráfico comercial como el desarrollo minero se sustentaron en el trabajo de los indígenas puneños, quienes criaron las vegas y alfalfares para las tropas de mulas y reses, organizaron y dirigieron las caravanas de mulas (figura 7) y arreas a través de largas distancias y pasos altoandinos, extrajeron de las minas el material que luego procesarían y transportarían hasta los sitios de rescate, construyeron los edificios cuyas ruinas son

testimonio de su presencia (figura 8); en fin, fueron arrieros, *bajatiris*, *cacchas*, *palliris*, barreteros, hombres y mujeres de las familias campesinas indígenas locales. La descripción geográfica de Dalence no identificó a los campesinos locales pese a estar presentes en las actividades económicas que estos discursos refieren o suponen. Lo mismo es posible decir de los discursos materiales expresados por las ruinas de las instalaciones mineras.



Figura 7. Caravana haciendo escala en Acazoque, Salar del Hombre Muerto. (Catalano 1930).



Figura 8. Poblado y Trapiche de Antofalla (Weisser 1923).

Parecería ahora que la balanza se inclina hacia la historiografía basada en fuentes arqueológicas, aunque tampoco es así. Tal vez sea interesante en relación con ello presentar brevemente otro caso en el que, prácticamente, no existen textualizaciones previas a las propias, y la cultura material pareciera estar allí para ser leída, el de Antofalla-Volcancito. Se trata de una mina de plata en Volcancito explotada en el segundo cuarto del siglo XIX, y de una instalación de procesamiento construida en Antofalla en una segunda fase con el objeto de ampliar la producción. Los hornos de reducción existentes en Volcancito parecen corresponder a distintas fases de construcción de pequeña escala, mientras que el Trapiche de Antofalla es una instalación industrial que obedeció a un único diseño y agenciamiento. En la sucesión arquitectónica y tecnológica que se observa en las ruinas de emplazamientos mineros como Volcancito y Antofalla (Haber y Quesada 2004) es posible advertir la expansión de las relaciones capitalistas en la industria minera. Los dispositivos materiales permitían, al mismo tiempo, aumentar la escala de la producción, reducir los insumos y controlar a la fuerza de trabajo que progresivamente era introducida a la disciplina de las relaciones capitalistas. Esos mismos dispositivos materiales son más directamente legibles en términos de tecnología industrial centralmente administrada que en términos de agencia de los trabajadores indígenas. Es decir, el interés que impregna a la arquitectura y la convierte en lo que es - máquina de explotación social- aparece en el primer lugar de las lecturas posibles de la misma: las relaciones capitalistas pueden ser fácilmente leídas aún cuando estas pudieron formar parte más del diseño arquitectónico que de la realidad de las relaciones, del deseo antes que de la realidad.

Los esfuerzos de expansión de las relaciones capitalistas tuvo el correlato de desdibujar e invisibilizar a la fuerza de trabajo indígena, tanto en los discursos materiales como en los literarios. La sociedad indígena no había desaparecido, por el contrario, era la condición de posibilidad de la expansión capitalista en la región, era la fuerza de trabajo que se vinculaba al espacio local obteniendo su reproducción de la esfera económica de subsistencia. La reticencia de la población indígena a despojarse de su esfera de reproducción campesina fue leída, y así quedó retratada por la literatura de los viajeros, en términos de atavismo, barbarie o simple imbecilidad.

A partir de la integración de la región a la Nación Argentina, la Puna de Atacama fue creada como categoría geográfica mediante un género literario de relatos y narraciones de viajeros-exploradores de finales del siglo XIX y principios del XX (Haber 2000, 2003), y en el contexto de exploración y demarcación de límites entre los estados nacionales de Bolivia, Chile y Argentina. Los textos de los viajeros giraron en torno a una retórica donde el paisaje y la gente fueron descritos, imaginados e inventados a través de

adjetivos y comparaciones de carácter generalmente negativo. Algunos conceptos vertidos en los textos de los viajeros, tales como la aspereza del paisaje y la severidad del desierto, fueron trasladados a la población y a las personas que habitan la Puna generando una idea de aridez cultural (Haber 2003). En este sentido, la población de la Puna fue caracterizada conformando una imagen de marginalidad que la asimilaba, al igual que al paisaje, a los márgenes del proyecto civilizador del Estado nacional. Mientras la Puna de Atacama es creada literariamente como el margen de la nación, sus habitantes fueron concebidos como desarticulados del mundo social, económico y político. Dentro del proyecto modernizador del estado de fines del siglo XIX explorar y viajar por la Puna de Atacama y su territorio inhóspito, diferente y agreste fue sinónimo de conocer los límites de la nación; así la descripción geográfica de la Puna constituyó un estatuto de alteridad en el límite andino de la nación. La Puna de Atacama como categoría geográfica no solo estuvo teñida por representaciones sociales sino que fue el medio a través del cual las mismas se reprodujeron y naturalizaron. La arqueología como participante de las representaciones sociales propias del contexto cultural incorporó dichas representaciones literarias y las reprodujo en su seno como supuestos preteóricos (Haber 2003).

La Puna como paisaje narrado tiene un precedente en la construcción de las categorías geográficas durante el período colonial temprano, cuando la denominación del territorio y sus habitantes fue plasmada en papel por primera vez. Las categorías coloniales así como las decimonónicas responden a una misma trayectoria histórica de apropiación de la Puna por sociedades que, siendo extrañas y desconocedoras del territorio, no solo imponían su mirada desde afuera sino que intentaban conceptualizarla dentro de su construcción de la alteridad. La conceptualización de la Puna como territorio extraño, lunar, estéril, escasamente habitado, al borde del hambre, la sed, y sin cultura, reconoce la perspectiva desde la nación, el estado y la sociedad moderna en el contexto de fines del siglo XIX (Haber 2000; Haber y Quesada 2004).

El paisaje inhóspito de la Puna de Atacama y la representación de su población tienen también una lectura estética, indispensable para comprender el tono en el que se escuchan las representaciones antropológicas actuales. Incorporando ahora las imágenes para dar sustento a los relatos, nos encontramos con paisajes que muestran siempre la extrañeza de la geografía (figura 9). Disminuidos en el contraste con la inmensidad del paisaje y mimetizados contra el fondo de la imagen, los indígenas son invisibles a los ojos ilustrados. La gente, constituida por el silencio, no tiene historia. Para ciertos antropólogos, algunos se “creen” indígenas falsamente influenciados por ideas foráneas, otros se autodenominan “criollos”, lo cual

es más aceptable dentro de los marcos de los interpeladores (García y Rolandi 2004).



Figura 9. Presentación del paisaje de la Puna de Atacama Cerri ([1903] 1993).

CONCLUSIONES

En este trabajo hemos intentado mostrar sucintamente el desarrollo histórico de las representaciones textuales del campesinado indígena de la Puna de Atacama. En primer término, abordamos las narrativas producidas desde la historiografía arqueológica para la colonia temprana, o período hispano-indígena, para mostrar de qué maneras se constituyó una ruptura histórica y disciplinar como reflejo de una escisión en el lugar de la enunciación del pasado. En segundo término, comparamos las distintas aproximaciones, sean documentales o arqueológicas, a la revolución de Nuestra Señora de Loreto de Inguassí de 1775 y al emplazamiento que fue escenario de la misma. Ello nos permitió mostrar que tanto la arqueología como la etnohistoria se encuentran en las mismas condiciones estructurales de escritura del otro. Finalmente, describimos las estrategias textuales de invisibilización del campesinado indígena llevadas a cabo durante el siglo XIX y principios del XX mientras la región era redefinida en tanto su pertenencia al Estado (boliviano primero y argentino luego), cuya movilización ha dado lugar a los contextos presentes desde donde el pasado es enunciado.

Solo desde una posición objetivista es posible pensar que la pregunta por las ventajas o desventajas comparativas de la arqueología y la etnohistoria pueda dirimirse en una discusión metodológica. Tal como ha podido verse tomando como caso las representaciones del campesinado indígena de la Puna de Atacama de estas disciplinas, no es ni en la teoría ni en la metodo-

logía sino en los supuestos culturales en los cuales se enmarcan las disciplinas. Es allí donde pueden rastrearse genealógicamente las consecuencias de invisibilización que han tenido, en su conjunto, las representaciones académicas de los indígenas. Mientras las representaciones académicas sigan estrechamente focalizadas en el valor epistemológico del conocimiento que -mal o bien, mucho o poco- hayan obtenido, desarrollado o creado, sus discursos serán poco más que espejos de ellas mismas. Les cabe la frase “dime cómo escribes y te diré quién eres”.

Fecha de recepción: 1º de febrero de 2006

Fecha de aceptación: 17 de julio de 2006

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Catalano, Luciano

1930. *Puna de Atacama (Territorio de los Andes). Reseña geológica y geográfica*. Rosario, Universidad Nacional del Litoral.

Cerri, Daniel

1993 [1903]. *El territorio de los Andes (República Argentina). Reseña geográfica descriptiva*. San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.

Conti, Viviana

2001. Salta entre el Atlántico y el Pacífico. Vinculaciones mercantiles y producciones durante el siglo XIX. En Bandieri, S. (coord.); *Cruzando la Cordillera. La frontera argentino chilena como espacio social*: 233-261. Neuquén, Universidad Nacional del Comahue.

2003. Circuitos mercantiles, medios de pago y estrategias en Salta y Jujuy (1820-1852). En Irigoien, M. A. y R. Schmidt (ed.); *La desintegración de la economía colonial. Comercio y moneda en el interior del espacio colonial (1800-1860)*: 113-133. Buenos Aires, Editorial Biblos.

Dalence, José. M.

1851. *Bosquejo estadístico de Bolivia*. Chuquisaca, Imprenta Sucre.

Debenedetti, Salvador

1921. La influencia hispánica en los yacimientos arqueológicos de

Caspinchango. *Publicaciones de la Sección Antropológica* 20: 745-788. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

García, Silvia y Diana Rolandi (comp.)

2004. *¿Quiénes somos? Entretejiendo identidades en la puna catamarqueña*. Buenos Aires, Asociación Amigos del Instituto Nacional de Antropología y Ediciones Del Tridente.

García, Silvia, Diana Rolandi y Daniel Olivera

2000. *Puna e Historia. Antofagasta de la Sierra. Catamarca*. Buenos Aires, Asociación Amigos del Instituto Nacional de Antropología y Ediciones Del Tridente.

González Pizarro, José A.

2001. Esquema de periodización de las relaciones entre el noroeste argentino y el norte chileno. En Bandieri, S. (coord.); *Cruzando la Cordillera. La frontera argentino chilena como espacio social*: 263-277. Neuquén, Universidad Nacional del Comahue.

Haber, Alejandro F.

1999. Caspinchango, la ruptura metafísica y la cuestión colonial en la arqueología sudamericana: el caso del noroeste argentino. *Revista do Museu de Arqueologia y Etnologia. Anais da I Reuniao Internacional de Teoria Arqueológica na América do Sul* 3: 129-141. San Pablo, Universidad de Sao Paulo.

2000. La mula y la imaginación en la arqueología de la Puna de Atacama: una mirada indiscreta al paisaje. *TAPA* 19:7-34. Santiago de Compostela, Laboratorio de Arqueología e Formas Culturais.

2003. ¿Cómo, cuándo y por qué la Puna se convirtió en texto? *Pacarina* N° 3:169-178. San Salvador de Jujuy, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy.

2004. *Paisajes de enclave en el área de Antofalla, Puna de Atacama, segunda mitad del segundo milenio d.C.* Informe inédito. Fundación Antorchas.

Haber Alejandro F. y Marcos N. Quesada

2004. La frontera como recurso; apropiación y creación de la Puna de

Atacama. Ponencia presentada en el XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina. Río Cuarto, Córdoba. MS.

Haber, Alejandro F., Carolina Lema, Marcos N. Quesada, Leandro D'Amore, Rafael Suárez y Enrique Moreno

2005. Estrategias de silenciamiento de la persistencia de las sociedades indígenas de la Puna de Atacama. *Aportes científicos desde Humanidades* 7. (En prensa).

Hidalgo, Jorge

1982. Fases de la rebelión indígena de 1781 en el corregimiento de Atacama y esquema de la inestabilidad política que la precede, 1749-1781. *Chungará* 9: 192-246. Arica, Universidad de Tarapacá.

Hidalgo, Jorge y Victoria Castro

1999. Rebelión y Carnaval en Ingaguasi (San Pedro de Atacama) 1775-1777. *Estudios Atacameños* 17: 61-90. San Pedro de Atacama, Universidad Católica del Norte.

Johansson, Nils

1996. *Burials and society. A study of Social Differentiation at the site of El Pichao, Nortyh-western Argentina, and in cemeteries dated to the Spanish native Period*. Gotarc, Series B, Gothenburg Archaeological Theses N° 5.

Kriscautzky Néstor y Enrique Solá

1999. *Monumento Histórico Nacional. Ruinas de Inkahuasi. Informe presentado a la Comisión Nacional de Museos y de Monumentos y Lugares Históricos*. Catamarca.

Mitre, Antonio

1981. *Los patriarcas de la plata. Estructura socioeconómica de la minería boliviana en el siglo XIX*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

1986. *El monedero de los Andes. Región económica y moneda boliviana en el siglo XIX*. La Paz, Hisbol.

Núñez Regueiro, Víctor y Myriam Tarragó

1972. Evaluación de datos arqueológicos: ejemplos de aculturación. *Estudios de Arqueología* 1: 36-48. Cachi, Museo Arqueológico de Cachi.

Olivera, Daniel

1991. La ocupación inka en la Puna meridional argentina: departamento de Antofagasta de la Sierra, Catamarca. *Comechingonia. Revista de Antropología e Historia* 9 (2): 31-72. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.

Outes, Félix

1921. Salvador Debenedetti, La influencia hispánica en los yacimientos arqueológicos de Caspinchango. *Revista de la Universidad de Buenos Aires* XLVI: 745-748. Buenos Aires.

Platt, Tristán

1995. Producción, tecnología y trabajo en la Rivera de Potosí durante la república temprana. *Cuadernos de AHILA* 3: 1-59. Madrid – Frankfurt, Vervuert.

Tarragó, Myriam

1985. El contacto hispano-indígena: la provincia de Chicoana. *Runa* XIV: 143-185. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Weisser, Vladimiro

1923. *Segunda expedición patrocinada por Muniz Barreto*. La Plata, Museo de Ciencias Naturales. MS.

**EN TIEMPOS DEL MALÓN.
TESTIMONIOS INDÍGENAS SOBRE
LA “CONQUISTA DEL DESIERTO”**

*Graciela Hernández **

* CONICET, Centro de Documentación Patagónica, Universidad Nacional del Sur.
E-mail: gbhernan@criba.edu.ar

RESUMEN

Se analizarán testimonios orales sobre la "Conquista del Desierto" emitidos por narradores indígenas. La mayor parte de estos textos fueron recopilados por un equipo de investigación en la provincia de La Pampa, la otra parte fue recopilada en el marco de un trabajo de campo realizado en Bahía Blanca.. Los documentos relatan distintos aspectos de las situaciones materiales y simbólicas generadas por la guerra. En estas voces la memoria se cruza con cuestiones identitarias, el presente se vincula de múltiples formas con el pasado. Seleccionamos dos temáticas narrativas que dan cuenta de algunos aspectos simbólicos de esta guerra: "la ayuda del león" y el cherufe. El león fue un aliado de los ranqueles expulsados de sus tierras y llevados hacia el sur, mientras que el caso del cherufe destaca la importancia de la posesión de una piedra talismán por parte de algunos guerreros ranqueles que lograron resistir durante más tiempo.

Palabras clave: pueblos originarios - memoria - testimonios orales - narrativa.

ABSTRACT

We will analyze oral testimonies about the Conquest of the Desert given by Indian narrators. A research team in La Pampa Province compiled most of them and the rest was compiled during fieldwork in Bahía Blanca. The sources tell about different material and symbolic aspects generated by war. In them memory mixes up with identity issues, in other words the present and the past are linked. We have selected two narrative themes, "the lion's help" and the tale of cherufe in order to analyze symbolic aspects of this war. The first is about the alliance made by the lion and the ranqueles when the latter were expelled from their land and resettled to the south; the second, the tale of cherufe, refers to a talisman stone that enabled some ranquel warriors to resist longer the attacks of the army.

Key words: original people - memory - oral testimonies - narrative.

INTRODUCCIÓN

Nos proponemos trabajar con una serie de testimonios orales indígenas que relatan la llamada “Conquista del Desierto”. Las fuentes seleccionadas son documentos extraídos de un archivo oral, recopilado en la provincia de La Pampa en el marco de una propuesta de documentar la lengua y la cultura ranquel, y una historia de vida inédita producto de nuestro propio trabajo de campo. La citada historia de vida fue realizada con una mujer radicada en Bahía Blanca pero originaria de la provincia del Neuquén, hija de un hombre que recordaba los momentos en que el ejército sacó a su comunidad del lugar de origen, las actuales provincias de San Luis y La Pampa.

El material oral existente en el Archivo Provincial de La Pampa es el resultado de un proyecto dirigido por el Departamento de Investigaciones Culturales de la Subsecretaría de Cultura y se inició prácticamente junto con la recuperación de la democracia después de la última dictadura militar. Pensamos que el material documental ofrece instancias de análisis inmejorables para poner en tensión a la memoria con la historia y la cultura.

Si la militancia de los setenta es unos de los temas preferidos y legitimadores de la historia oral de los noventa en adelante, los indígenas fueron un tema destacado para la antropología y la lingüística pero menos reclamados por la historia, en especial por la historia oral. Sin embargo la historia de los ochenta tomó al tema indígena como relevante ya que se estaba mirando el pasado y buscando antecedentes en el siglo anterior de la trágica historia del siglo XX.

En ese momento la búsqueda del pasado indígena de la región pampeana y patagónica se hacía desde otros paradigmas y muchos de los planteos teóricos, hoy elementales, ni siquiera habían entrado en muchas de las esferas académicas y extraacadémicas que propiciaban este tipo de estudios. Todavía se sentían los ecos de los festejos del centenario de la “Conquista del Desierto” cuando se emprendió, en muchos lados, un recorrido hacia investigaciones que reconocieran la existencia de un pasado indígena, del pasado de los excluidos y recludos por un proyecto de país que, a menudo, decidía acerca de la vida y la muerte de las personas desde los excesos del poder.

Han pasado veinte años desde esa época y han ocurrido muchas cosas, los pueblos originarios están emprendiendo un proceso de lucha y resisten-

cia que parecía un sueño en aquella época. Con las rápidas transformaciones, internacionales y locales, de las últimas décadas surgieron nuevas perspectivas de análisis sustentadas por distintos enfoques teóricos que tensionan sobre la comprensión del pasado. Sin duda pensar el pasado es un hecho complejo y no está exento de conflictos debido al dinamismo de los procesos sociales y a sus consecuencias sobre el presente.

Consideramos que más allá de las discusiones teóricas que puedan generar cualquier trabajo de campo, el análisis del material recopilado y las propias prácticas de investigación, nos parece fundamental destacar que queremos colocar en una instancia susceptible de consulta a las voces de aquellos que, de una manera u otra, recurren a la memoria para dar cuenta de un hecho concreto: la “Conquista del Desierto”, considerada un paso fundamental para la construcción de la Argentina moderna.

LAS VOCES Y SU IDENTIFICACIÓN

Los ranqueles uno de los pueblos originarios que habitaban y habitan el actual territorio argentino que más sufrieron el ataque de las fuerzas nacionales en la llamada “Conquista del Desierto”, verdadero plan de exterminio y destierro de los indígenas para incorporar a la Argentina a otras condiciones de producción. Como señaló Ezequiel Gallo:

Las consecuencias de la Conquista del Desierto en el posterior desarrollo de la economía argentina fueron de inestimable trascendencia. Como ha sido señalado recientemente, el proceso de expansión económica en la Argentina descansó, fundamentalmente, en la gran disponibilidad de tierras vírgenes localizadas en la línea de fronteras (1972: 42).

Según este autor la “República Conservadora” logró incorporar “de un solo golpe 15.000 leguas” de tierra, dejó de temer a las incursiones de los indígenas y los ubicó en lugares estratégicos para los sectores sociales interesados en la expulsión de los indios, tanto los propietarios de tierras como los militares (1972: 42).

El lugar geográfico estratégico que ocuparon los ranqueles y su política de oposición a los distintos gobiernos los ubicó en un lugar muy especial en la historia argentina. El territorio ranquelino fue una verdadera embajada en la que se refugiaron los opositores al poder, entre ellos Luis Baigorria, quien dejó una crónica -aunque bastante confusa- sobre su relación con los ranqueles. Conocemos a los ranqueles del siglo XIX a través de distintas crónicas, entre las más célebres y detalladas se encuentran: los de Luis de la Cruz, Santiago Avendaño y Lucio Mansilla.

Ranquelinos, ranqueles, ranquelches (gente de los carrizales) son los gentilicios que identificaban a la etnia que poblaba hasta el siglo pasado las sierras de Córdoba, sur de San Luis, sur de Mendoza, noroeste neuquino, oeste de Buenos Aires y gran parte de la actual provincia de La Pampa. Actualmente se encuentran en un proceso de revisión de su pasado y presente que los ha llevado a identificarse como *rankülche* (Lazzari 2003). La historia de esta etnia está poblada de enfrentamientos militares con los blancos, tanto durante el virreinato como después de la independencia.

Los ranqueles -al igual que otros pueblos indígenas- sufrieron el ataque militar que desarticuló a todas las sociedades indígenas. La llamada “Conquista del Desierto” (1979-1881) trajo como consecuencia su confinamiento en las llamadas “colonias”. Uno de los lugares donde se llevó a cabo este objetivo fue la colonia Emilio Mitre, lugar al que fueron trasladados en 1900; ubicada en el departamento de Chalileo, a la vera del río Chadileuvú, en la zona árida e inhóspita del noroeste pampeano. Destacamos este lugar porque fue uno de los sitios donde se llevó a cabo el trabajo de campo cuyo material estamos analizando. Las viviendas o “puestos” de esta colonia se encuentran agrupadas en dos grandes unidades denominadas “pueblito Cabral” y “pueblito Carripí”, ambos toman el nombre del apellido que predomina entre sus pobladores; es decir, Cabral o Carripí. (Poduje, Fernández Garay, Crochetti 1993: 18)¹.

Otros fueron llevados lejos de su lugar de origen y recorrieron una larga travesía hasta llegar a distintos lugares de la Patagonia argentina, tal es el caso de nuestra narradora, quien describe esta parte de la vida de su padre desde el relato de la “historia de la ayuda del león”.

Según la lingüista Ana Fernández Garay el ranquel es una variedad de la lengua mapuche (Fernández Garay 1993: 27). En la actualidad presenta similitudes fónicas con el dialecto *picunche*, del norte de la araucanía chilena. Esta lengua es originaria de Chile pero desde el siglo XVII comenzó a hablarse entre los indígenas de la Pampa y la Patagonia argentinas.

A pesar de la larga historia de resistencia que protagonizaron y de su condición de víctimas de un verdadero genocidio pareciera que estas cuestiones han sido de poco valor para la historia, problemática fundamental solo es encontrar su lugar de origen. Esta discusión aún divide a las propias organizaciones indígenas.

El problema de la duración en la historia de los pueblos originarios tiene magnitudes insospechadas si se lo compara con los mismos planteos

¹ La Colonia Emilio Mitre fue fundada por los franciscanos. Fue proyectada por los frailes Leonardo Herrera y Antonio Palacios con la idea de hacer una colonia pastoril, pero faltaba agua y Julio A. Roca nunca les dio las tierras que gestionaron.

en los cuales los protagonistas son europeos o descendientes de ellos. A estos pueblos se les exige demostrar un pasado ancestral, se vincula su existencia a la geología y a otras ramas de las ciencias naturales. Por un lado, todavía no se pudo sacar de las representaciones de la historia los objetivos de investigación de la escuela histórico cultural y su búsqueda de la difusión, sus discusiones con los evolucionistas y sus interpretaciones del mismo poblamiento de América. Por otro lado, al ser el material lítico el principal soporte del registro arqueológico se asocia la piedra a la propia condición humana. Por lo tanto tienen un pasado petrificado, sus huellas están en las piedras siempre exentas de carnadura, de latidos, sentimientos e ideas, aunque como dice Marc Augé (2003: 45) la historia es siempre demasiado rica, profunda y múltiple para que pueda sufrir esta reducción. Además, con frecuencia se repite la misma paradoja, por un lado se considera que están desde el comienzo de los tiempos, y por otro nunca parecen satisfacer los requerimientos necesarios para demostrar una antigüedad que evite las dudas sobre su legitimidad, sobre su historia.

El origen de los ranqueles ha dado lugar a diferentes teorías y aunque ese no es el tema central de nuestro trabajo queremos identificar las principales ideas al respecto. Para Rodolfo Casamiquela, los ranqueles aparecieron históricamente a fines del siglo XVIII y deben su gentilicio a los carrizales que abundaban en el ámbito pampeano. Según esta explicación, los ranqueles serían la transformación de la porción oeste de los querandíes, quienes sufrieron primero un proceso de tehuelchización, y luego uno de araucanización producido por la influencia de los pehuenches del norte del Neuquén (Casamiquela 1982: 20)². Para el historiador Jorge Fernández los ranqueles eran pehuenches, más precisamente, originarios de una comarca situada en el extremo norte del Neuquén, entre las actuales localidades de El Cholar y Ñorquin, denominada Ranquil (1998: 45)³.

LAS PERSPECTIVAS TEÓRICAS

La memoria

Las relaciones entre historia y memoria son complejas. La memoria puede ser vista tanto como aliada o como enemiga de la historia. Muchos

² Para Casamiquela los ranqueles fueron una etnia "pehuenchizada" (1982: 20-21).

³ Según este autor: "La fracción pehuenche ranquelina ingresó a la Pampa como consecuencia del alzamiento general de 1770 en Chile, por las guerras que sostuvieron después con los huilliches y, finalmente, por sus guerras intestinas con otros pehuenches." (1998:

historiadores desconfían de ella pero no quedan dudas de que la historia necesita de la memorización y que el historiador se nutre, permanentemente, de datos relacionados con la memoria.

Los historiadores y los antropólogos contemporáneos, preocupados por el papel de la historia como generadora de condiciones de inclusión y exclusión, de legitimidades y bastardías, están abocados al trabajo de la construcción social de la memoria. Por nuestra parte sostenemos que memoria e historia están íntimamente relacionadas, tanto si entendemos a la historia como una disciplina o como el contenido de un hecho ocurrido en el pasado.

Para Franco Ferrarotti la historia oral se transforma en memoria colectiva y fundamento de la identidad de un pueblo; además señala que no necesariamente tiene que ser la “voz del pasado” o los testimonios de un mundo que ya no está o está desapareciendo. Para este autor la historia oral tiene un gran potencial porque puede convertirse en garganta de lo que se espera del futuro, así como de espacio de autoescucha de la cotidianidad y desmitificación de la historia oficial y la macrohistoria (Ferrarotti 1990: 19).

Los recuerdos y los olvidos se entretajan y se relacionan de diferentes formas desde la perspectiva individual y colectiva. Joël Candau (2002) habla de la memoria individual y colectiva, así como de los olvidos individuales y colectivos. Sabemos que los olvidos pueden tener tantas particularidades como la memoria, se puede enmascarar o borrar información así como recuperar aspectos del pasado a partir de múltiples motivaciones. El citado autor se plantea la problemática de los olvidos y recurre a los trabajos de Bastide para profundizar en una temática que podemos vincular con nuestro campo de análisis. De los trabajos del antropólogo francés en la cultura afronorteamericana toma sus apuntes sobre los olvidos que, de alguna manera, se llenan. En este caso se toman prestados materiales del pasado de los blancos para cubrir los espacios vacíos que deja la memoria colectiva acerca de la esclavitud. También señala los aspectos positivos del olvido que son parte de la memoria, y llega a decir que “la memoria olvidadiza no es siempre un campo en ruinas, también puede ser un lugar de trabajo” (Candau 2002: 81).

Olvidos y recuerdos interaccionan entre sí y pueden ser analizados desde distintas perspectivas. En general, se sostiene que los recuerdos penosos tienden a ser borrados mientras que los placenteros se retienen por más tiempo; seguramente las cosas no son tan simples. Por ejemplo, hemos experimentado que las mujeres que tuvieron partos complicados y en con-

55) Una vez afincados en el ámbito pampeano se mezclaron con los pueblos preestablecidos en el hábitat; Fernández habla de pampas diamantinos y pampas del sur de Córdoba.

diciones de extrema pobreza encuentran más que interesante narrar sus experiencias en grupos focales o con otras técnicas que permiten socializar este aspecto de sus vidas, mientras que otros aspectos de sus vidas, como el momento en que migraron y las condiciones del traslado, son preservados como algo privado que se recuerda pero no se narra, o se narra solo en determinadas situaciones.

Las experiencias de vida y su memorización plantean diferentes explicaciones teóricas acerca de este proceso. Tempranamente Claude Lévi-Strauss (1968) planteaba la conveniencia de mantener la división entre inconsciente y subconsciente. Consideraba que este último era el receptáculo de los recuerdos e imágenes observados durante el transcurso de la vida de las personas que conservaba a los recuerdos aunque no siempre estuvieran disponibles, mientras que el inconsciente se limitaba a poner leyes y organizar el discurso.

La importancia del inconsciente y sus producciones para entender las prácticas culturales ha sido observada como uno de los elementos constitutivos del estructuralismo que sostenía que el simbolismo y las leyes que lo rigen son pocas y dan lugar a productos muy similares, casi inmutables en el tiempo y con las mismas posibilidades de significación. Los planteos posestructuralistas acerca de la arbitrariedad del símbolo han producido nuevos y diversos planteos teóricos que nos permiten nuevas miradas y la inclusión de la perspectiva diacrónica en el estudio de los mitos para que dar cuenta de los procesos históricos.

Por otra parte, si circunscribiendo la memoria a la esfera temática propuesta y al espacio que delimitamos vemos que podemos encontrar determinados aspectos del relato que se repiten. La memoria de los pueblos originarios sobre el accionar genocida de los blancos es ejercitada de distintas formas y, frecuentemente, aparece en forma de relatos que tienen un formato narrativo específico que podríamos rotular como cuentos o mitos.

Como situación derivada de esto, vemos que la narrativa de origen indígena se ha convertido en los últimos años en una parte destacada del “patrimonio intangible”. La valoración del patrimonio y el patrimonialismo nos pone ante nuevas cuestiones en las la historia y la memoria son elementos claves en tanto vínculos con las ideologías que producen la selección que, en muchos casos, conduce a procesos de folklorización del pasado.

Entre los temas reiterados se encuentra la citada relación con la narrativa y la recurrencia a determinados símbolos de la cultura de los blancos para llenar espacios vacíos, uno es la tradición bíblica y la importancia de la Biblia como libro en el que está el pasado de la humanidad y, entre ellos, el de los pueblos originarios. También existen otros libros en los cuales se encuentran los aspectos olvidados del pasado, puede ser un texto escrito

realizado por alguien de la comunidad, por un historiador u otra persona. Siempre se habla de “un libro”, de un texto escrito, en el que se cuenta y describe todo lo concerniente a los indígenas aunque no siempre se pueda demostrar su existencia.

El trabajo etnográfico con sectores en los que la exclusión y la pobreza son un rasgo destacado presenta desafíos éticos y emocionales ineludibles que nos han llevado a replantearnos las características de las estrategias de investigación. Sobre estos aspectos de la investigación social Elizabeth Jelin ha elaborado una serie de reflexiones que dieron lugar a trabajos específicos. Tomamos estos párrafos de uno de ellos:

El intento de investigar las huellas y referentes de la memoria individual y su dimensión colectiva surge del compromiso emocional y ético con un pasado y un presente de los que somos actores/as, con los sentimientos y sufrimientos que esto implica. En la tradición preconizada por C. Wright Mills, asumir esta tarea supone ubicarse en ese punto de convergencia entre las inquietudes y sentimientos personales y las preocupaciones públicas. Intentar hacerlo con profundidad implica las más de las veces vivir el proceso de investigación con mucha carga emotiva, con sufrimientos propios y ajenos, con vivencias que a menudo se hacen intolerables (2003: 101).

Entre las instancias más reconocidas en la búsqueda de la historia en la memoria individual se encuentra la historia de vida, documentos llenos de emociones y experiencias personales fundamentales para reconstruir la memoria, tanto individual como social, de los hechos del pasado.

Para realizar este trabajo hemos seleccionado cuatro testimonios que constituyen una muestra absolutamente cualitativa, cuya elección responde a nuestros criterios subjetivos, ya que entendemos que estos textos tienen potencialidades de análisis e interpretación.

El método etnográfico y las historias de vida

¿Qué significado tiene la utilización del método etnográfico y las historias de vida para estudiar y aprehender el pasado indígena? Consideramos que las respuestas son muchas, son epistemológicas pero también - y sobre todo- son ideológicas. Decimos que dar a conocer historias de vida - una de las estrategias de investigación propias de los métodos cualitativos- tiene un componente ideológico porque permite conocer aspectos de las mismas que han sido sistemáticamente ignorados, como el lugar de las mujeres indígenas, las condiciones en las que se encontraban y las consecuencias que esas condiciones de vida tienen aún en el presente.

Ya dijimos que las historias de vida han sido legitimadas para dar cuenta de la historia de los setenta, dictadura y resistencia, pero siguen sin ser un insumo importante para conocer un pasado que puede incluir a más sujetos sociales, entre ellos los indígenas. Además estamos viendo que dentro de los propios intelectuales indígenas se está produciendo un proceso de documentación de las experiencias de vida dentro del propio ámbito familiar, algunos como parte de algún fondo documental y otros ya han adquirido forma de libro (Nahuelcheo 2005).

El relato biográfico es una de las fuentes de la historia para reconstruir el pasado, aunque en algunas perspectivas teóricas lo más importante se encuentra precisamente en su relato. Al respecto señala Leonor Arfuch:

No es tanto la “verdad” de lo ocurrido sino la construcción narrativa, los modos de nombrar (se) en el relato, el vaivén de la vivencia o el recuerdo, el punto de la mirada, lo dejado en la sombra...en definitiva, qué historia (cuál de ellas) cuenta alguien de sí mismo o de otro yo. Y es esa cualidad autoreflexiva, ese camino de la narración, el que será, en definitiva, *significante* (2002: 60).

Pero también -y por sobre todo- nos interesa reflexionar acerca de las historias de vidas como algo más que un relato, como un documento que da cuenta de la existencia de personas reales que vivieron un momento identificable y específico de la historia. En el análisis de las tendencias del método biográfico que realizó Ruth Sautu (1999: 25) destacan las dos grandes líneas para la reconstrucción de la sociedad a partir de los testimonios de los actores, una es la interpretativista, centrada en los aspectos simbólicos de la vida social y en los significados de la experiencia personal, mientras que la otra se centra en la importancia del método etnográfico y busca relacionar los procesos sociales con las trayectorias de vida.

La historia de vida da cuenta algo que pasó, aunque muchas veces se desconfía de estas verdades cuando son demasiado contundentes y no tienen contradicciones internas ni externas. Daniel Bertaux advirtió sobre los peligros de las autobiografías o historias de vida indígenas -escribe indígenas con comillas- inducidas por antropólogos y sociólogos que se nos presentan como demasiado perfectas y llenas de una sabiduría inicial. El autor aconseja tener en cuenta que: “en la literatura: para lograr lo natural se necesita un arte considerable” (Bertaux 1999: 25).

Bertaux opina que la historia de vida no es un formato que resulta familiar a los campesinos, los aldeanos, los empleados y las mujeres, por lo tanto se pregunta si no es una herejía insistir en su práctica⁴. Estas advierten-

⁴ En este texto Bertaux propone la expresión *enfoque biográfico* para evitar las

cias nos hacen reflexionar acerca de los documentos que analizaremos, a los cuales consideramos fragmentados y con vacíos no como relatos capaces de deslumbrar al lector. Por otra parte, vimos que las cosas no siempre son como lo señala el autor francés, ya que nuestros interlocutores pueden estar ansiosos de contar su vida porque la consideran ejemplar.

Desde otra perspectiva podemos decir que la historia de vida puede ser simplemente el producto de varias entrevistas y, metodológicamente, la podemos incluir en el mismo universo de la entrevista y la observación participante. A los problemas de tipo metodológico y epistemológico se suman también los planteos de tipo ético. Si bien las instancias de reflexión acerca de los principios éticos que guían cualquier investigación son una cuestión universal, cuando indagamos en el pasado de los pueblos originarios tenemos que tener en cuenta otras cuestiones. Los pueblos indígenas están en un proceso identificado por algunos autores como de “emergencia indígena” y esperan que los investigadores respetemos este hecho, quieren escribir su propia historia y opinan sobre lo que escribimos. Las perspectivas contemporáneas nos ponen frente a otros desafíos como señala el antropólogo Miguel A. Bartolomé:

Se opera entonces dentro de una especie de vacío ético, en el cual el fin justifica los medios, aunque ese fin no queda muy claro para los nativos y en muchas oportunidades ni siquiera para el investigador, que se limita a desarrollar trabajos sobre algunos de los temas que sus referentes profesionales propusieron como legítimos en el pasado inmediato (2004: 77).

La representatividad del método etnográfico en general, de la historia de vida y de los relatos individuales como insumos para interpretar el pasado, ha sido objeto de múltiples debates y de búsquedas metodológicas para ahondar sobre las tensiones en las que transcurre la comprensión de la acción humana, la conformación individual y el entorno social en el que se producen. Por su parte las experiencias de vida y un sistema simbólico compartido permiten el surgimiento de identidades que trascienden lo individual y se materializan en identidades colectivas, entre ellas las identidades indígenas.

La elaboración de la identidad se encuentra situada en un contexto

especificidades tecnográficas impuestas por Denzin utilizando términos de la lengua inglesa y que le permitieron identificar los siguientes géneros: *life story* [relato de vida] y *life history* [historia de vida]. El primero enfatiza en la historia de vida tal como una persona la cuenta y el segundo pone el acento en el estudio de caso y como una instancia de análisis superior que engloba al relato de vida (1999: 54-55).

histórico y cruzada por cuestiones de poder. Para Ernesto Laclau la existencia de identidades étnicas en el seno de los estados-nación se manifiesta en las demandas insatisfechas, aunque estas demandas -como el derecho a una buena educación, a la vida digna, a la participación ciudadana- podrían hacerse desde la defensa de principios universales; sin embargo, lo universal y lo particular se presentan de diferentes formas en los mecanismos de construcción de las identidades diferenciadas (1996: 51-52).

En el caso de las identidades indígenas hay que recordar que se encuentran en un proceso particular que no puede ser entendido en los mismos términos que la historia de los inmigrantes europeos sino que requiere de conceptualizaciones, debates teóricos y éticos, también particulares.

LA MEMORIA Y LOS RELATOS

Trataremos de hacer audible las voces que han permanecido ocultas pero que sin dudas están y nos marcan un camino. Sabemos que siempre van a llegar al lector mediadas por una serie de procesos de selección, recopilación, transcripción e inclusión en un texto escrito que sigue las pautas de un trabajo de carácter científico, sin embargo nos parece de sumo interés reflejar lo más fielmente posible la subjetividad que emerge de los textos.

Para lograr este objetivo contamos con el material fónico recopilado en el principal relevamiento lingüístico que se hizo en una comunidad ranquel. Los textos orales seleccionados han permanecido inéditos, las publicaciones que surgieron de este trabajo de campo se basaron en los testimonios emitidos y grabados en español y ranquel, con la finalidad de dar a conocer y describir la lengua indígena. Nosotros encontramos que en el material había textos monolingües -en español-, de suma importancia para nuestros trabajos aunque, debido a su riqueza, también transcribimos un testimonio que fue publicado en versión bilingüe.

Por otra parte trabajaremos con fragmentos de una historia de vida que registramos de boca de una mujer que recuerda las historias que le contaba su padre, originario de la misma zona de expansión de la etnia ranquelina. En este caso la narradora da cuenta de la migración forzada que sufrió su padre, quien junto con su grupo familiar fue llevado al área cordillerana del Neuquén, en el límite con Chile, donde ella nació, se crió y fue la menor de una familia con muchos hermanos y hermanastros; a su vez ella migró a la ciudad de Bahía Blanca donde la ubicamos.

Podemos asegurar que en todos los casos el registro oral está pautado por las condiciones que genera el rápido cambio cultural como consecuencia de su confinamiento en la colonia. Las historias de vida, las comidas, el

uso y procesamiento de los recursos del ámbito pampeano, las creencias, las ideas con respecto a la salud y la enfermedad; en suma, todos los aspectos de la cultura tienen profundas marcas del pasado histórico que tratan de rememorar para saber cómo eran las cosas antes de la “Conquista del Desierto” y cómo fueron cambiando después.

Los testimonios

Testimonio N° 1. Entrevista a Clara Maldonado realizada por la antropóloga María Inés Poduje y la lingüista Ana Fernández Garay, Santa Rosa, 17 de octubre de 1983.

Cuando a mi abuela la trajeron para el lado de Acha, quién sabe de dónde porque ahí no había nadie, no había ni un pueblo. A ella la trajeron quién sabe de dónde, del lado de Quehué solía decir ella. Ellos disparando, hasta que lo agarraron después, lo llevaron después, le enseñaron, porque disparaba mi abuelo igual. Mi finado abuelo igual, le erraron un tiro disparando.

- *¿Con qué cacique andaba el abuelo?*

Por ahí se quedaban dormidos, sabían hervir cuero seco para no morir-se de hambre, sabía decir el abuelo. Yo le decía cómo iban a comer cuero? De hambre decía, qué íbamos a hacer no íbamos a morir de hambre, teníamos que comer. Y de agua, sed. Dentrabámos a andar en esas quebradas que ha habido agua desteñida, esos ojos de agua entre las piedras, sabía decir.

[Comentó de otros familiares que podían haber aprendido la lengua pero no lo hicieron]

“Dios, Futa Chao”, mi abuela rezaba cuando había viento o tormenta, mi abuela rezaba, con yerba o con cualquier cosa de comer, rezaba. Yo a veces me acuerdo pero como estoy sola no voy a hablar como loca.

Cuando había relámpagos, tormenta, iba a la puerta y se ponía a rezar. Que la ayudara dios, que no tronara, pero ella lo hablaba en el idioma de ella, en paisano. Ngenechén y que sé yo, todo eso. La abuela contaba en la lengua, ella contó.

A la abuela no le entendían los vendedores, ella siempre decía que vendían caro. Así decía ella, que en paz descanse, yo siempre me acuerdo, pobre mi abuela tanto que me ha retado que me ha apaleado las manos, y la otra hermana no quiso aprender nada, se apareció en Regina, trabajando por ahí, no sé, se casó. Nos sabía dejar las manos coloradas a palos, no quiso aprender, se fue de sirvienta y la dejó a la abuela que

la había criado. Se fue a los veinte años y no volvió más.

Estuve con mi abuela hasta que ella murió, porque la casa que tenía no era nuestra, era de una tía y la tía estaba casada con otro hijo de la abuela. Cuando falleció la abuela ella no quería que nosotros estuviéramos ahí, entonces esta chica trabajaba acá en Santa Rosa y por medio de una señora conseguimos esta casa, pero también le costó. Mi hijo Eulogio quería comprar una casa acá para que yo viniera, estar en el pueblo, y no se la daban a nombre de él ni de ella, más que a nombre mío, ¡Hice más viajes! Hace diez que estoy acá tengo setenta años, nací en el año trece. Estuve hasta los cuarenta con mi abuelita.

- *¿Nunca tuvo intención de aprender la lengua?*

No, como le entendía lo que decía.

- *¿Fue a la escuela?*

Nunca, no había nadie que enseñara en esos años. Yo mandé a los chicos a la escuela hogar. Rosa aprendió corte y confección con una señora.

[En el registro de audio se escucha que mientras ella conversaba se encontraba rodeada de un grupo de familiares y hay alguien que dice que debe haber un libro de cómo hablaba la gente antes].

Testimonio Nº 2. El testimonio pertenece a Juana Cabral de Carripilun y fue recopilado por Ana Fernández Garay en la Colonia Emilio Mitre, en 1983. Se trata del testimonio de Juana Cabral de Carripilun que cuenta en primera persona lo que le sucedió a su abuela, también llamada Juana Cabral.

Disparando del blanco.

Por allá venían muchos soldados, venían soldados. Salimos disparando [las mujeres]. Yo ... me dejó, mi mamá me dejó. Mi tía me llevó. Agarré la cola del caballo, agarré la cola del caballo y subí. Por eso me salvé, por eso me salvé. Vine a este lugar, corrieron muchos. Murieron muchos soldados, muchos. Se boleaban, boleadoras [usaban] no más. Son muy malos, por eso los antiguos son malos, todos. Por eso salí. Me agarré de la cola del caballo y salí. Me vinieron a llevar. Galopamos, galopamos mucho, todos nosotros galopamos. Ni siquiera nos volvimos a mirar. Así salimos y nos salvamos. Esos agarraron lanzas. Murieron muchos soldados. Mataron soldados. Sus caballos se tendieron, ellos [los soldados] se tendieron para morir. Todos nosotros salimos, todos salimos.

[Este testimonio fue publicado en su versión bilingüe, Fernández Garay 2002: 265- 268]

Testimonio N° 3. Entrevista a Macedonio Carripí realizada por la lingüista Ana Fernández Garay. Colonia Emilio Mitre, 27 de octubre de 1983.

Bueno, yo la abuela no le voy a explicar no ... Yo le voy a decir como la abuela contaba, pobre abuela. En tiempo del malón. Dice que corrieron [primero lo dice en mapuche] con lanza. No tenían carne, no tenían nada. Comían papa de monte nomás.

Huentulaf se llamaba, guerrero era, para hacerle frente a cualquiera que venía, los españoles. Una mañana dicen que eran poquitos. Después tenía otra cosa él, esa cosa, dice que tenía una piedrita que si iba a ganar la guerra, el combate, una persona dice que era. Dice que tenía pintitas coloradas, en la boca. Ese era el *cherufe*, *cherufe*, ese que vuela, bola de fuego, ese. Tenía el arte ese el hombre. Tenía el arte el hombre ese, así que cuando vino ese ¡fa! Dicen que fueron a vigilar la tarde, en un bajo estaba lleno, lleno de militares, españoles, ellos eran poquitos. Bueno, dice que se preparó la mañana temprano, a la madrugada [lo dijo también en mapuche]. Avanzaron ahí nomás, *trahuin*, a la juntada, el otro, el que venía era Curruhuil. A la juntada, avanzaron ahí, sacó la lanza ahí ¡Qué pocos andaban!

Ganó Huentulaf y Curruhuil, lanza, ahí nomás se pegaron la vuelta los huincas [blancos, en este caso las tropas del ejército nacional]. Los huincas se volvieron. Cinco leguas en el camino quedaron los huincas. Como él tenía *cherufe*, por eso. El *cherrufe* ese pega el trueno, como si cayera una bomba.

- ¿*Tiene algún poder especial?*

Es dios, es Ngenechén. Si pega un trueno es porque cazó a una persona. Nosotros estamos caminando acá, pasa una bola de fuego, al año se muere la persona. Ese está bien comprobado, así me dijo la abuela. La bola de fuego es dios, pasa cazando, si truena es porque cazó. Dice que antiguamente –me sabía contar mi finada abuela- andaban, salieron a bolear, a cazar, y salió y el hombre se extravió, había cerrazón, empezó a seguir a una yegua, muy lindo animal, llegó al cerro y dice que estaban todos los animales. Recibieron ahí, le dijeron a los tres días tiene que irse. Salían a cazar del cerro. A los tres días volvió, dice que bajó con ... como dos avestruces acollarados, pero no le dieron de comer, las comidas de las personas nuestras no eran. Eso es cierto, no es mentira. A los tres días le dijeron: usted se va a ir, esos animales nuestros llévelos, usted va a ser millonario pero no le diga a nadie. Fue así, fue ante la novia, al año se murió.

- ¿*Esa gente que sale a cazar, son personas como nosotros?*

Sí, como persona, hay un cerro acá, ¿cómo se llama carajo?, no sé en

qué parte. Ahí no se arrima nadie, cuando va llegando se hace cerrazón. Ni lo conozco yo, mi abuela sabía contar, pero está por acá cerca.

Análisis de los testimonios

La memoria sobre el pasado

Los testimonios uno y dos relatan distintos aspectos de las situaciones generadas por la guerra, se trata de voces de mujeres que recuerdan con bastante frecuencia lo que les decían otras mujeres, sus abuelas. El hambre y los traslados de personas, el desarraigo, los peligros, la vulnerabilidad de las mujeres son aspectos destacados.

Los traslados y los desarraigos no solo fueron aspectos a rememorar para poder dar cuenta del pasado protagonizado por la generación de sus abuelos, también sus propias vidas están marcadas por las mismas constantes como consecuencia de la ruptura de los lazos familiares, y los nuevos arreglos domésticos para subsistir en los que las abuelas quedaron a cargo de sus nietos.

Los testimonios nos muestran el estado de pobreza de los pobladores, lo que dan cuenta de la ausencia de planes de desarrollo y de políticas públicas que posibiliten la vida digna de la comunidad. Las mujeres cuando pueden huyen de esta pobreza campesina para trabajar como empleadas domésticas, la estrategia de trabajar “con cama adentro” les permite migrar; es así como la hermana de nuestra narradora pudo irse hasta la Villa Regina (Provincia de Río Negro). En estos casos siempre aparece alguna “señora” que emplea a una joven desvalida que va a luchar toda su vida para encontrar su lugar en el mundo y aceptarse a sí misma. Abordar estos documentos desde una perspectiva de género es todavía un tema pendiente que podría darnos muchas pautas acerca de las transformaciones de estas sociedades.

También vemos como estos descendientes de los que sufrieron la “Conquista del Desierto” quedaron confinados en un lugar al que no llegaron los beneficios de la modernidad, la lectura completa del material nos muestra las deficiencias del sistema de salud y educación. En este caso vemos cómo la narradora reconoce no haber ido a la escuela, recién sus hijos fueron a una escuela hogar.

Historia y narrativa: El cherufe y el éxito en la guerra

En el testimonio número tres se destacan las figuras de dos guerreros que poseían una piedra *cherufe*. Según Casamiquela, la etimología de *cherufe* es “el que extermina con fuego”, “el aniquilador” (1983: 188). En términos generales, este ente mítico es definido como un aerolito, una bola de fuego,

y también como un monstruo antropomorfo; es decir, no hay criterios unánimes para definirlo sino diferentes versiones que acentúan un aspecto u otro. De alguna manera, la versión recopilada entre los ranqueles de la Colonia Emilio Mitre contempla las dos principales facetas del *cherufe*: bola de fuego y ente antropomorfo.

Los relatos que describen a este ser mítico han sido considerados, según sus compiladores, como “mitos” o como “cuentos”, la clasificación depende de los fundamentos teóricos del compilador. Las líneas que separan ambas esferas del relato son siempre difusas; en este caso, nosotros utilizaremos la categoría de mito ya que nos parece la más apropiada para abordar estos testimonios que dan cuenta del universo simbólico ranquelino.

En un trabajo previo (Hernández 1995) analizamos a esta figura mítica procurando captar el sentido de los mitos sobre el *cherufe* en relación a sus principales aspectos: bola de fuego o aerolito, y monstruo antropomorfo y frecuentemente, antropófago. En algunos relatos compilados como cuentos o “cuentos míticos” este ente se manifiesta como un ogro, a veces como un monstruo de muchas cabezas, y por una razón u otra posee muchas mujeres -porque se alimenta con ellas, porque es un padre que retiene a sus hijas, porque es un suegro o un empleador exigente que cedería algunas de sus mujeres a cambio del cumplimiento de pruebas o de la realización de trabajos sobrehumanos. La pregunta que guió nuestro trabajo fue: ¿qué relación hay entre la bola de fuego y el monstruo antropomorfo? en ese momento encontramos la respuesta en los trabajos sobre mitología americana realizados por Lévi-Strauss (1986) pues, nos pareció sugerente su interpretación del significado del meteoro -tomado en sentido general-, el cual se presenta en forma de una cabeza que pertenece a un ogro que ha sido fragmentado.

Para el etnógrafo francés la unidad constitutiva -mitema- “fragmentación del ogro” se repite en toda América del Sur; es así que en este ámbito la cabeza del monstruo mantiene toda su energía y puede desplazarse y vincularse con los humanos de distintas maneras. El aerolito o “bola de fuego” es la cabeza del *cherufe*, del ogro despedazado (Lévi-Strauss 1986: 200).

Con posterioridad a la publicación de este trabajo comprobamos que Félix Outes (1917) había llegado –por otro camino- a conclusiones similares a las nuestras. Según este autor, el *cherufe* era un monstruo y un cometa a la vez y estas dos caras del mismo se encontraban representadas en una placa grabada procedente de Chimpay-provincia de Río Negro-, a la que consideró “la materialización del *cherufe* araucano”⁵.

⁵ El hecho de llamarlo “cometa” no se opone a la definición de aerolito o “bola de fuego”, ya que lo que se destaca en todos los casos es la cabeza brillante, seguida de una cola o estela luminosa.

Sin dudas, los mitos son un material excelente para analizar las representaciones que un pueblo tiene de sí mismo y también de los demás. En este caso, el mito explica cuál fue la estrategia que usaron los guerreros ranqueles durante los enfrentamientos con los blancos. En el testimonio analizado encontramos los siguientes elementos constitutivos: a) Huentulaf y Curruhuil eran guerreros destacados, le hacían frente a los blancos y ganaban; b) poseían una piedra *cherufe* con forma humana; c) la *pedra cherufe* era su aliada y les decía si iban a ganar en la guerra, en este caso tenía pintitas coloradas en la boca.

Hasta acá el mito describe aspectos ya conocidos del mismo, es decir, que nos son familiares por otras versiones pero luego el narrador agrega nuevos elementos al relato. Después de que la compiladora le preguntó si este ser mítico tenía algún poder especial, Macedonio Carripí respondió que “el *cherufe* es dios”, es más, lo identificó como *Ngenechén*⁶. A continuación, señaló que la existencia del *cherufe* era una cosa cierta, demostrada, que un hombre que salió a cazar se perdió y llegó a un lugar diferente al de la realidad ordinaria, seguramente a la morada del *cherufe*. Si bien en esta parte el relato se torna confuso, interpretamos que el hombre se extravió y llegó a un lugar en el cual abundaba lo que buscaba: animales para cazar. Pero mientras estuvo en ese lugar -a pesar de la abundancia- no pudo comer, allí se comía de otra manera “las comidas de las personas nuestras no eran”, afirma. Después de estar tres días el hombre se tuvo que volver, las personas que vivían en aquel lugar le dejaron llevar consigo algunos animales, parece que hasta podía haberse hecho millonario pero al poco tiempo murió.

El narrador considera que el *cherufe* “caza a las personas”, posee animales pero no los come. Como tantos entes míticos, o como los muertos que están en el *más allá*, el *cherufe* se alimenta de manera inversa a los hombres, por eso el cazador que se extravió no pudo compartir el alimento con la gente -seguramente *cherufe(s)*- con la que estuvo conviviendo tres días. Según el narrador esta gente vivía en un cerro. Las versiones ya clásicas del *cherufe* señalan que este moraba en las montañas y, en muchos casos, en los volcanes, y además, que era antropófago.

¿Quiénes podían tener una piedra con estas características? ¿desde qué perspectiva analizarlo? Para respondernos estas preguntas hemos tomado a Maurice Godelier y sus observaciones acerca de las paradojas del don, ya que hay cosas que no se donan, que no entran en los intercambios, por el contrario se guardan.

⁶ *Ngenechén*: “dominador de la gente”, el alto dios mapuche.

Estas cosas que se conservan (objetos preciosos, talismanes, saberes, ritos, etc.) afirman con rotundidad *una serie de identidades y su continuidad* en el tiempo. Más aún, afirman la existencia de *diferencias de identidad* entre los individuos, entre los grupos que componen una sociedad o quieren situarse unos en relación a otros en el seno de un conjunto de sociedades vecinas conectadas entre sí por diversos tipos de intercambios (Godelier 1998: 54-55).

Otro antropólogo francés, Marc Augé, estudió en varios pueblos africanos la identificación animista de los dioses con objetos. La deidad que vamos a estudiar aquí, el *cherufe*, al igual que muchos dioses puede materializarse.

Pero esos dioses son ante todo forma y materia, conjunto de sustancias tomadas de la naturaleza y son imagen, a menudo alusiva al cuerpo humano o metonímica del cuerpo humano. Son a la vez cuerpo y objeto, vida y materia: son imagen y por eso se concibe la relación entre los dioses y los seres humanos. Y son materia bruta, tierra indistinta, impenetrable. Esta tensión misma los constituye en objetos emblemáticos, sobrecargados de comentarios y de exégesis, objeto de narraciones, de fragmentos de mitos, objetos problemáticos como el cuerpo cuya imagen parecen reproducir (Augé 1996: 53).

Los guerreros que podían vencer a los blancos eran aquellos que sabían manejar la piedra *cherufe*, “su arte” les permitía utilizar a su favor esta piedra y vencer aún en condiciones adversas. Esta habilidad de los guerreros ranqueles tiene un antecedente célebre, nada menos que en Calfucurá, ya que el líder del cacicato salinero poseía una piedra *cherufe*. Instalado en la Pampa, este cacique, de origen cordillerano debía sus éxitos militares a las bondades de esta piedra (Guevara 1908: 336, 1929: 26; Casamiquela 1983: 189; Koessler-Ilg 1962: 240).

En el trabajo de Bertha Koessler Ilg en la provincia del Neuquén (1962) encontramos abundante información sobre la piedra *cherufe*, no solo la recopilada por la autora sino también las incluidas en las notas realizadas por Carlos Sarmiento y María de Souza, que incluyen material inédito documentado en 1961. En una nota al pie encontramos un interesante testimonio sobre el origen de esta piedra y, aunque existen otras explicaciones, esta nos parece sumamente interesante. En el citado testimonio se destaca que la madre de Namuncurá había ido a lavar al río y allí se encontró con una piedra con forma de niño -como un muñeco- era una piedra *cherufe* que podía volar como una bola de fuego y se alimentaba de sangre, en especial de la sangre de “los cristianos” (Koessler-Ilg 1962: 239).

El *cherufe* fue un aliado de los guerreros ranqueles, al igual que de los Calfuncura-Namuncurá. Según dos canciones recopiladas en un trabajo etnográfico en las sierras de Lihuel Calel, únicas sierras de la actual provincia de La Pampa, allí se ubicaba la “casa del cherufe” (Zetti y Casamiquela 1967: 25).

HISTORIA, NARRATIVA Y SIMBOLISMOS

El relato de “El león amigo”

Testimonio Nº 4. El relato es parte de la historia de vida de R. C. M. (70 años) realizada en la ciudad de Bahía Blanca entre 2001- 2002. Nacida en la localidad de Ucal y criada en Loncopué -provincia de Neuquén-, migró a la ciudad por razones laborales de su esposo.

Mi papá era de La Pampa, San Luis, fueron corridos de La Pampa. Los corrieron de a poco se establecían, estaban un año, dos años. Llegaron a la zona Copahue, después mi papá tuvo que pasar a Chile pero volvió. Lo seguían los blancos pero lo que cuenta él, como cuento no, contaba que se fueron corriendo y corriendo y cada tanto llegaban a un paraje porque no era un pueblo, y ahí, en esa caminata, aparentemente, se les agregó ese león y ... Primero le tenían miedo porque era una cosa tan feroz, tenían mucho miedo, aparentemente ellos le hablaban.

- *Le hablarían en paisano.*

Claro, le hablaban en paisano y ahí se aparentó el león. Los acompañó mucho, pero mucho. Mucha caminata, donde llegaban ellos el león se quedaba. Cuando veía que no había nada para comer salía a cazar, les traía comida, animales para que comieran. Ellos iban con poca comida, como los corrían. Y así llegaron a un paraje, cuando ya llegaron a ese lugar que se quedaban ahí, entonces el león de a poco se fue yendo, y a este hombre que tenía los pies lastimados el león le lambía los pies toda la noche. Le lambía los pies, así fue mejorando, así lo curó.

- *Como se curan los animales en el campo...*

Así se curó hasta que llegaron a un lugar y se establecieron y el león salió como siempre que iba a cazar y traía algo, pero se fue.

- *¿Cómo le dirían al león?*

Pichí peñí, como que eran hermanos.

Análisis del relato

El tema de la ayuda del león es reiterativo en la narrativa mapuche

pero no ha sido recopilado entre los ranqueles. Relatos similares en los que el tigre o el león ayudaron a los indígenas han sido compilados desde el siglo XIX y comienzos del XX, Lehmann Nitsche, Guevara y Augusta, entre otros, recopilaron cuentos sobre esta temática⁷.

Los grandes felinos americanos se convierten en aliados de los indígenas en momentos de máximo conflicto, es así que estos animales temidos se convierten en aliados de los desprotegidos. En muchos casos el tigre o el león se enfrentan con un toro, el *toro chupei*, en esta contienda generalmente los perdedores son los felinos⁸.

El relato que estamos analizando describe las características de la ayuda del león, los espacios transitados y las condiciones infrahumanas de la migración forzada con sus consecuencias de hambre, enfermedades y muerte. Como en todas las historias de este tipo que hemos recopilado las narradoras -en nuestro caso siempre mujeres- se interesaron por aclarar muy especialmente que no se trataba de un cuento o de un relato de ficción sino que ellas habían escuchado como testimonio de un hecho concreto que había ocurrido en “la época del malón”, “en la guerra con los blancos” o simplemente “en la guerra”.

R.C.M. repitió en varias oportunidades que su padre le contaba estas “historias de la época de antes”, él se ocupaba especialmente de ella porque era su hija menor, nacida cuando tenía más de sesenta años y después de otros matrimonios. En el relato se puede identificar claramente el itinerario de la diáspora desde el sur de San Luis, La Pampa, hasta el ámbito cordillerano de la actual provincia del Neuquén, también se narra un paso a Chile y la vuelta a la Argentina, en momentos en que los nuevos países latinoamericanos se estaban preocupando por definir sus límites.

El león fue un compañero de travesía en una odisea que terminó en un verdadero confinamiento en los territorios alejados del corazón del país, en tierras que aún no se esperaba incorporar a la producción. En este caso el felino no solo ayudó a cazar y proveer de alimentos a este grupo humano en tránsito sino que también realizó una acción que, hasta ahora, nunca habíamos registrado: curó las heridas de un hombre. Una vez concretado el arribo a un lugar en el que se podían asentar el felino se fue y ya no lo vieron. Según nuestra interlocutora al león lo llamaban “peñí”, hermano, por su condición de aliado de los mapuche, de la “gente paisana de antes”⁹.

⁷ Se trata del tigre americano (*Panthera onca*), Yaguareté, el Nahuel de los mapuche, y del león americano o puma (*Puma concolor*), el *Pagni* o *Trapial* de los mapuche.

⁸ Trabajamos especialmente el tema en nuestra tesis doctoral (2002: 126-131)

⁹ En otros contextos hemos visto que este aliado animal recibía el trato respetuoso de “padre” o “gran padre”; incluso en el propio ámbito ranquelino (Poduje, Fernández Garay,

PALABRAS FINALES

Intentamos analizar una muestra acotada de cuatro testimonios recopilados a través de distintas estrategias de investigación propias del método etnográfico. El tema central de la investigación fue seleccionar algunas voces que dieran cuenta de la forma en la que los sujetos sociales, emisores de los testimonios, recuerdan los relatos que escucharon de la “Conquista del Desierto”.

En los testimonios se encuentran detallados algunos aspectos materiales y concretos de esta campaña militar y sus consecuencias pero también hay importantes elementos simbólicos, como el recuerdo de la importancia que tenía la posesión de una piedra especial (cherufe) que permitió resistir por más tiempo a algunos caciques. Esta piedra era una verdadera deidad que seguramente se convirtió en tal debido a los rápidos cambios que sufrieron estas sociedades indígenas. También nos parece muy significativo, desde el punto de vista simbólico, la historia de la ayuda del león ya que constituye un tema representativo de los relatos de las crisis y momentos de máxima vulnerabilidad que sufrieron los pueblos originarios. En dichos momentos los animales más temidos en la vida cotidiana se convierten en aliados capaces de ofrecer alimentos y hasta de curar a un herido.

Pensamos que el material de archivo seleccionado puede dar lugar a investigaciones futuras para seguir tensionando historia y memoria e incluyendo distintos lineamientos teóricos que puedan incluir también las perspectivas simbólicas e incluso de género dado que esta última ha demostrado hacer más audible las voces de las mujeres, las grandes ausentes de estos procesos.

Las relaciones entre historia y narrativa merecen una reflexión especial dado que la experiencia nos dice que nuestros interlocutores recuerdan, con frecuencia, toda una esfera del relato vinculado a los cuentos, los mitos y las canciones. Además, en el este caso particular al trabajar con compilaciones realizadas por otros investigadores que han preguntado especialmente por las continuidades/discontinuidades del universo simbólico nos encontramos con abundante material que aporta tanto valores como datos para pensar la historia.

En suma, intentamos comprender el significado de determinados testimonios que no han sido demasiado escuchados, la mayoría narra el pasado

Crochetti 1993: 77). El león también puede ser nombrado como “cuñado” y se narran historias del matrimonio entre una mujer y este felino, en el material citado y analizado encontramos una narración titulada “La hermana que se casó con un puma” (Fernández Garay 2002: 409-417).

de la generación de los abuelos, víctimas del accionar de las tropas que tuvieron el objetivo de terminar con el mundo indígena.

Fecha de recepción: 20 de febrero de 2006

Fecha de aceptación: 3 de Agosto de 2006

BIBLIOGRAFIA CITADA

Archivo Histórico Provincial, Santa Rosa, Provincia de La Pampa. Registros Orales.

Arfuch, Leonor

2002. *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Augé, Marc

1996. *Dios como objeto*. Barcelona, Gedisa.

2003. *El tiempo en ruinas*. Barcelona, Gedisa.

Bartolomé, Miguel Angel

2004. En defensa de la etnografía. Aspectos contemporáneos de la investigación intercultural. *Ava, Revista de Antropología* 5: 69-89. Posadas, Universidad Nacional de Misiones.

Bengoa, José

2000. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.

Bertaux, Daniel

1999. El enfoque biográfico. Su validez metodológica, potencialidades. *Proposiciones, Historias y relatos de vida. Investigación y práctica en Ciencias Sociales* 29: 52-74. Santiago de Chile, Ediciones Sur.

Bhabha, Hommi

2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial.

Briones, Claudia y Lucía Golluscio

1996. Pragmática de los sentidos de pertenencia y devenir. *Actas Jorna-*

das de Antropología de la Cuenca del Plata y de las Segundas Jornadas de Etnolingüística Tomo 1: 114-124. Rosario, Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Humanidades.

Briones Claudia

1998. *La alteridad del "Cuarto Mundo"*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

Candau, Joël

2002. *Antropología de la memoria*. Buenos Aires, Edición Nueva Visión.

Carrasco Muñoz, Hugo

1994. El discurso mítico-simbólico mapuche: cherufe. *Lengua y Literatura Mapuche 6*: 71-81. Temuco, Universidad de La Frontera.

Carrasco M. y C. Briones

1996. *La tierra que nos quitaron*. Documento en español N° 18, Buenos Aires, IGWIA y Lhaka-Honhat.

Casamiquela, Rodolfo

1982. Tehuelches, araucanos y otros en los últimos 500 años del poblamiento del ámbito pampeano-patagónico. *Síntomas 4*: 17-29. Buenos Aires.

1983. Posibles raíces patagónicas en creencias araucanas III. El mito del cherrufe. *Cuadernos del Sur* (Separata). Bahía Blanca, Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur.

Delrio Walter

2003. *Etnogénesis, hegemonía y nación. La construcción de identidades indígenas y nacionales en la incorporación de la población originaria norpatagónica al estado-nación (1870-1943)*. Tesis Doctoral, Universidad de Buenos Aires.

Erize, Esteban

1960. *Diccionario comentado Mapuche-Español*. Cuadernos del Sur. Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur.

Gallo, Ezequiel y Roberto Cortes Conde

1972. *Historia Argentina 5. La república conservadora*. Buenos Aires, Editorial Paidós.

Fernández Garay, Ana

2002. *Testimonio de los últimos ranqueles*. Buenos Aires, Archivo de lenguas indoamericanas, Nuestra América. Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Fernández, Jorge

1998. *Historia de los ranqueles*. Buenos Aires, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.

Finnegan, Ruth

1992. *Oral tradition and the verbal arts*. London and New York, Routledge.

Ferrarotti, Franco

1990. *La historia de lo cotidiano*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Godelier, Maurice

1998. *El enigma del don*. Barcelona, Paidós.

Golluscio, Lucía (comp.)

2002. *Etnografía del habla, textos fundacionales*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Guevara, Tomás

1908. *Psicología del pueblo araucano*. Santiago de Chile, Imprenta Cervantes.

1929. *Historia de Chile. Chile prehispánico*. Tomo I y II. Santiago de Chile, Universidad Nacional de Chile.

Hernández, Graciela

1995. Nuevos estudios sobre el cherrufe araucano. En Schobinger Juan (comp.); *Humanismo siglo XX. Estudios dedicados a Juan Adolfo Vázquez*: 197-204. San Juan, Editorial Fundación Universidad Nacional de San Juan.

2002. *Relato Oral y Cultura* (Tesis Doctoral). Bahía Blanca, EdiUNS.

Hernández, Isabel

2003. *Autonomía o ciudadanía incompleta. El Pueblo Mapuche en Chile y Argentina*. Santiago de Chile, Pehuén Editores.

Jelin, Elizabeth

2003. Exclusión, memoria y luchas políticas [cd-rom]. *Los estudios culturales en Latinoamérica*, Campo Virtual CLACSO.

Koessler Ilg, Bertha

1962. *Tradiciones araucanas*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata.

Comaroff, John y Jean

1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press.

Laclau, Ernesto

1996. Universalism, particularism, and question of identity. En Edwin, W. and P McAllister (eds.); *The politics of difference*: 45-58. Chicago and London, The University of Chicago Press.

Lazzari, Axel

2003. Aboriginal Recognition, Freedom, and Phantoms: the Vanishing of the Ranquel and the Return of the Rankülche in La Pampa. *The Journal of Latin American Anthropology* 8 (3): 59-83. California, The American Anthropological Association.

2004. Antropología en el Estado: el Instituto Etnico Nacional (1946-1955). En Neiburg, F. y M. Plotkin (eds.); *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina*: 203-230. Buenos Aires, Paidós.

Lenton Diana

2001. Debates parlamentarios y aboriginalidad: cuando la oligarquía perdió una batalla (pero no la guerra). *Papeles de Trabajo, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología* 9: 7-30. Rosario, Universidad Nacional de Rosario y C.I.C.E.A.

Lenz, Rodolfo

1896. *Estudios araucanos*. Santiago de Chile, Imprenta Cervantes.

Lévi-Strauss, Claude

1968. *Antropología estructural*. Buenos Aires, Eudeba.

1986. *La alfarera celosa*. Buenos Aires, Paidós Studio.

Marcus, George y Michael Fischer

2000. *La antropología como crítica cultural*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Nahuelcheo, Agripina

2005. *Recopilación de Historias de Vida*. Bahía Blanca, Edición de la autora.

Outes, Félix

1917. La materialización del cherrufe araucano. *Anales del Museo Nacional de Buenos Aires* XVI: 81-86 (Serie 3a T IX). Buenos Aires.

Poduje, María, Ana Fernández Garay y Silvia Crochetti

1993. *Narrativa ranquel. Los cuentos del zorro*. Santa Rosa, Ministerio de Cultura y Educación de la Provincia de La Pampa.

Raleigh Yow, Valerie

1994. *Recording oral history*. SAGE Publications.

Ricoeur, Paul

1995. *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México, Siglo Veintiuno editores.

Rosaldo, Renato

1991. *Cultura y verdad*. Buenos Aires, Grijalbo.

Roseberry, William

1996. Hegemony, Power and Languages of Contention. En Edwin, W. y P. Mc Allister; *The Politics of Difference*:71-84. Chicago and London, The University of Chicago Press.

Sánchez, Gilberto

1987. Relatos orales en pewence chileno. *Anales de la Universidad de Chile*, 5ta Serie 17: 289-360. Santiago de Chile, Universidad de Chile.

Saunière, Sperata

1916-1917. Cuentos populares araucanos y chilenos. *Revista Chilena de Historia y Geografía*, T. XVIII, XIX y XXII. Santiago de Chile. Sociedad Chilena de Historia y Geografía.

Sautu, Ruth

1999. *El método biográfico. La reconstrucción de la sociedad a partir del testimonio de los actores*. Buenos Aires, Editorial de Belgrano.

Zetti, Juan y Rodolfo Casamiquela

1967. Noticias sobre una breve expedición arqueológica a la zona de Lihuel Calel (Provincia de La Pampa). *Cuadernos del Sur* (Separata). Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur.

**IMÁGENES POSTCONQUISTA Y
ETNOGÉNESIS EN LA QUEBRADA DE
HUMAHUACA, JUJUY, ARGENTINA.
HIPÓTESIS DE TRABAJO
ARQUEOLÓGICO**

Mariel Alejandra López *

* Arqueóloga. Investigadora Adjunta de CONICET. Sección Arqueología del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
E-mail: marielarqueologia@yahoo.com.ar

RESUMEN

Actualmente, y desde el punto de vista arqueológico, es poco lo que se conoce sobre el momento de contacto entre españoles e indígenas en la Quebrada de Humahuaca. La excepción es la esporádica mención de elementos de la cultura material europea, o sus representaciones rupestres, hallados fundamentalmente en sitios prehispánicos.

A partir de investigaciones contemporáneas y estudios basados en material de colecciones y/o excavaciones pertenecientes al período que va desde los primeros contactos hispano-indígenas a la implementación del sistema colonial en la región han surgido nuevas hipótesis e interpretaciones arqueológicas. Estas últimas junto con los aportes realizados por la Historia, la Etnohistoria y la Historia del Arte andinos brindan nuevos planteos sobre objetos identificados arqueológicamente como arte mobiliario y el posible significado de sus representaciones de acuerdo con los contextos de uso, o función, determinados por los registros arqueológicos y el estudio de la crónica de la época

Palabras clave: imágenes posconquista - etnogénesis - representaciones figurativas - Quebrada de Humahuaca

ABSTRACT

Currently, and from the standpoint of Archaeology, very little is known about the contact situation between indigenous and Hispanic people in Quebrada de Humahuaca. However the occasional mention of some objects belonging to the European material culture or their rock art, found mainly in indigenous pre-Hispanic sites is an exception. Based on contemporary research and studies of collections and/or archaeological remains of the period embracing the first contact situations until the establishment of the colonial system in the region new hypothesis and archaeological interpretations appeared. These together with approaches coming from Andean History, Ethnohistory and Art History have opened new lines of research regarding objects identified as mobile art and the meaning of their representations according to specific contexts of use proposed by archaeological records and documentary sources

Key words: posconquest images - ethnogenesis - abstracts representations.- Humahuaca region-

INTRODUCCIÓN

Este artículo presenta una propuesta de trabajo que toma en cuenta distintos tipos de datos referidos al momento de contacto en la Quebrada de Humahuaca, enfatizando el análisis de la cultura material desde la Arqueología Histórica. Esta propuesta se diferencia de otras líneas de investigación llevadas a cabo en esta región para el mismo momento.

En efecto, los estudios sobre el momento de contacto entre españoles e indígenas en la Quebrada de Humahuaca, principalmente en las dos últimas décadas, han sido realizados desde distintas disciplinas. Por una parte, disciplinas tales como la Antropología (Ferreiro 1999), la Historia (Graña 2001; Martínez Cereceda 1995) o, la disciplina que más ha investigado en la región, la Etnohistoria (Gentile 1988, 1995; Lorandi 1984; Sánchez y Sica 1990, 1991; Sica y Sánchez 1992; Zanolli 1995a y 1995b, 2000, 2005; Zanolli y Lorandi 1996), se han basado en fuentes documentales que brindan un cúmulo de datos referidos, fundamentalmente, a cuestiones político administrativas. Por otra parte otras disciplinas han realizado estudios más focalizados en la cultura material tal es el caso de la Historia del Arte y de la Arqueología Histórica.

En este sentido a partir de la Historia del Arte se han realizado estudios en la región logrando interesantes e importantes avances en cuanto al análisis, no solo contextual sino también científico, de algunos objetos (Seldes *et al.* 1999, 2002; Siracusano 2005). Sin embargo, estos trabajos han estado referidos, exclusivamente al arte mobiliario vinculado con la Arqueología de lo europeo (Funari 2001); es decir con estructuras arquitectónicas o bienes materiales de tipología europea. Además, los trabajos generales ya clásicos de la Historia del Arte andino plantean fenómenos de fusión de elementos, lo que ha llevado a hablar de arte mestizo (Gisbert 1980) o de fenómenos de apropiación no solo de objetos sino, de nuevas identidades (Cummins 1991, 1994, 1998). Con respecto a la Arqueología Histórica en la Quebrada de Humahuaca existen todavía escasas contribuciones, entre ellas cabe mencionar los datos aportados por distintas investigaciones arqueológicas que han hallado, dentro de proyectos generales, correlatos materiales de ocupaciones correspondientes al momento de contacto. Este es el caso de sitios tales como La Falda de Tilcara (Bordach *et al.* 1998; Rivolta y Nielsen 1996-1998; Mendonça, Bordach y Grosso 2003) o del Proyecto Pintoscayoc (Hernández Llosas 1991, 1998, 2006). En otros casos, existen esporádicas menciones de elementos de la cultura material europea provenientes de sitios indígenas tales como La

Huerta (Debenedetti 1917/18; Raffino 1993; Palma 1998). Otro tipo de vestigio que da cuenta de este momento es el Arte Rupestre, del cual se conocen en la literatura arqueológica del área varios casos; por ejemplo, Pintoscayoc 1, Inca Cueva 1, Huachichocana V, Cerro Pircado, Sapagua, entre los principales (Hernández Llosas 2001).

La diferencia entre las investigaciones mencionadas y la aquí planteada es que en este proyecto de investigación, como se dijo anteriormente, se aplica una propuesta de trabajo que toma en cuenta todo los tipos de datos¹ referidos al momento de contacto. A partir de allí se intenta plantear nuevas hipótesis vinculadas tanto a la funcionalidad como a la significación de los objetos hallados en contextos arqueológicos, y su papel dentro del nuevo estado de situación, teniendo en cuenta el proceso de etnogénesis² que estaría ocurriendo por entonces. Esto ha sido denominado, en trabajos anteriores, el camino hacia “el principio de un nuevo modo de ser andino”³ (López 2004).

¹ Es importante destacar aquí y, metodológicamente hablando, que en este trabajo se ha considerado como **datos** no solo a los que son producto de las investigaciones propias sino, también, a los resultados de otras investigaciones. En cuanto a estos últimos, es importante destacar que se examinan con distintos objetivos de investigación a los que los originaron y con el fin de plantear nuevas hipótesis abiertas a futuras contrastaciones.

² Siguiendo a Bawden (2005) y desde un punto de vista estrictamente arqueológico, entiendo por **etnogénesis** un complejo proceso en el cual los nuevos grupos sociales conformados a partir del contacto no solo se identifican con su grupo de reproducción social sino, también, con un grupo de membresía. Además, desde la Arqueología este concepto implica el reconocimiento de los elementos materiales y simbólicos novedosos y con los cuales se identificarían esos nuevos grupos.

³ “*El principio de un nuevo modo de ser andino*”, título de mi trabajo postdoctoral, alude a un complejo de procesos que habrían afectado tanto a la población local como a la española, de modo que no solo se habrían visto afectadas las identidades centradas en los pueblos de indios luego del contacto (por ejemplo Zanolli 2005), sino también y por ejemplo, aquellos indígenas y europeos quienes habrían participado, de un modo u otro, de procesos de cambios, intercambios y de acomodación ideológica y material. Esto se basa, como fue dicho en la nota anterior, en la consideración de que la etnicidad puede ser vista no solo desde la pertenencia a un grupo de reproducción social sino también desde el punto de vista de la pertenencia a un grupo de membresía (Bawden 2005). En este último sentido y, en cuanto a los sitios indígenas conocidos por sus excavaciones, considero que el fenómeno del contacto entre culturas generó un nuevo modo de ser y habitar el espacio andino no necesariamente “visible” en los documentos históricos pero que sería posible de rastrear materialmente en, por ejemplo, sitios atípicos o nuevos como el conocido bajo el nombre de La Falda de Tilcara. En este sitio es posible observar, una serie de entierros de individuos considerados como pertenecientes a grupos de élites. Se trata de un espacio de cementerio alternativo al tradicional (dentro del sitio tipo indígena, pueblo viejo o *antigal* y *pukara*) y también alternativo al de tipología española (en las iglesias o en torno a ellas).

Este trabajo, se refiere, en particular, al análisis de casos vinculados con un tipo de cultura material producida entre los siglos XVI y XVII: la cerámica hallada en contextos indígenas. Este tipo de objeto es estudiado aquí desde dos tipos de fuentes, arqueológicas y documentales, analizando no solo sus aspectos tecnológicos sino también sus representaciones plásticas y, específicamente buscando, desde las fuentes tanto arqueológicas como documentales, datos sobre los contextos funcionales de la cerámica para este rango temporal.

TECNOLOGÍA CERÁMICA. METODOLOGÍA Y REPRESENTACIONES ASOCIADAS A LOS SIGLOS XVI Y XVII EN LA QUEBRADA DE HUMAHUACA

En recientes trabajos, producto de las nuevas investigaciones que se han encarado en la región (Hernández Llosas en prensa; López 2004, 2005a, 2005b, 2006a, 2006c, 2007), y desde la perspectiva de la Arqueología Histórica⁴ se sostiene que el contacto debió haberse manifestado en diversos tipos de sitios arqueológicos y bajo distintas modalidades, todas visibles en la cultura material. En este sentido se ha planteado un enfoque de trabajo que analiza el proceso de etnogénesis desde la Arqueología; es decir basado en el estudio de la cultura material. Para ello se parte del supuesto que el fenómeno de contacto generó un nuevo modo de ser andino visible materialmente (López 2005b). Así este estudio propone una mirada centrada en la investigación histórica y contextual de cada uno de los casos de estudio en particular. Esto permite observar el proceso de etnogénesis no solo desde las representaciones plásticas en sí mismas sino, también, desde otros aspectos tales como la tecnología, los contextos de uso y función y el estudio de la significación para los distintos actores sociales involucrados. Esto es posible de realizar a partir de la utilización de distintos métodos de análisis (Reycraft 2005).

A su vez, dentro de esta propuesta se tienen en cuenta aspectos hasta ahora, poco explorados en la investigación de este tema y período para la Quebrada de Humahuaca. Uno de estos aspectos es el “Paisaje”, entendiendo como tal al paisaje construido culturalmente (ver por ejemplo Tilley 1994;

⁴ En este caso se adopta una perspectiva de la Arqueología Histórica que más que poner el acento en una arqueología de lo europeo (construcciones públicas, arte sacro, etc), pone el acento en una Arqueología de los Procesos Históricos (Pauketat 2001) que transcurrieron afectando a ambos “mundos” o cosmovisiones, es decir, tanto la indígena como la europea.

Bradley 2002). Se considera aquí que el paisaje andino indígena al momento de la conquista jugó un papel fundamental en todos los procesos sociales desencadenados por entonces, condicionando la vida de tal modo que ya no es posible hablar de sincretismo -como lo hacen los Historiadores de la Iglesia- ni tampoco de fusión de elementos -como expresan los Historiadores del Arte- sino más bien de superposición o yuxtaposición (ver: Rice 1998 para Arqueología).

Otro aspecto considerado aquí es la importancia de aplicar un tipo particular de análisis a los objetos de arte mobiliario hallados en contextos arqueológicos. Esto exige la realización de un estudio histórico y contextual de cada uno de los casos ya que si bien la región de la Quebrada de Humahuaca se enmarca en la macro-región del virreinato del Perú o de Charcas colonial, no es posible siempre, y en todos los casos, trasladar el modelo central de manera completa a esta región en estudio -aunque hay excepciones. Esta región, además de ser marginal ha presentado peculiaridades que la vuelven, algunas veces, materialmente distinta del resto del Noroeste Argentino.

Finalmente la perspectiva planteada en este trabajo pretende aportar una nueva forma de abordar el fenómeno del contacto en la Quebrada de Humahuaca, desde la mirada de la Arqueología. Esto implica estudiar el registro arqueológico no solamente como una simple vía de contrastación de los datos o resultados de investigación obtenidos por las otras disciplinas anteriormente mencionadas, sino como un aporte en sí mismo para el conocimiento de este tema.

A continuación se presenta el análisis de cerámica proveniente de los siguientes sitios: Los Amarillos, Pucará de Yacoraite, Pucará de Tilcara, La Huerta y Pucará de Volcán. Los primeros cuatro situados en el sector medio de la Quebrada de Humahuaca y el último en el sector sur (figura 1). Con respecto a los materiales analizados para cada uno de los tres primeros sitios se trata de materiales de colección, producto de las excavaciones realizadas a comienzos del siglo XX, así como de materiales bibliográficos publicados hasta la actualidad. Con relación al sitio La Huerta, donde he participado de varias de sus excavaciones, he podido analizar tanto los materiales de colección y bibliográfico como los materiales de las excavaciones contemporáneas. Finalmente, en cuanto al pucará de Volcán se ha trabajado exclusivamente con material bibliográfico sobre los datos publicados hasta la actualidad.

Lo interesante de considerar estos casos de estudio es que, pese a la limitación marcada anteriormente con respecto a la traslación de modelos explicativos, los sitios localizados en el sector medio de la Quebrada de Humahuaca, considerados por los arqueólogos de la región como de primer



Figura 1. Ubicación de la Quebrada de Humahuaca en el Noroeste Argentino con detalle de las localidades más importantes y los sitios arqueológicos más conocidos.

nivel por su complejidad interna durante la ocupación incaica podrían haber configurado un circuito de distribución de bienes de tipo “dendrítico”, tal como fue sugerido por el modelo basado en explicaciones sociopolíticas de D’Altroy para los Andes Centrales (D’Altroy 1993/98: 95).

La aplicación de este modelo de distribución en el sector medio de la Quebrada de Humahuaca ya fue sugerida en otro trabajo (López 2006b) para el caso de la distribución de ciertos tipos cerámicos. Esto podría explicar entonces, tal como se verá luego, que piezas casi idénticas sean halladas recurrentemente en contextos de élites de estos sitios.

Con posterioridad a este planteo, Nielsen (2005) se refirió a este fenómeno de conexión entre los sitios de mayor jerarquía en la Quebrada de Humahuaca como a un proceso de desarrollo previo al de la ocupación incaica y que podría ser explicado, en cambio, basándose en un modelo corporativo de organización social. A partir de este modelo se asumió que la organización social de estos poblados tendría un ejercicio del poder político regulado y que restringiría la acumulación económica de bienes por parte de individuos o linajes particulares permitiendo, en cambio, la acumulación de capital social y simbólico. Como consecuencia de esto, la verdadera riqueza de individuos tales como los jefes étnicos residiría no tanto en los bienes que poseían, sino en la magnitud de la red redistributiva que articulaban.

El sitio La Huerta, situado en la quebrada homónima y en la margen occidental de la Quebrada de Humahuaca, es uno de los sitios que la literatura arqueológica diferencia de los *pukara* identificándolo como el tradicional pueblo viejo o *antigal*; es decir, como un sitio localizado en emplazamientos sobreelevados o pedemontanos (Raffino 1993: 37) pero sin características defensivas.

De acuerdo con las excavaciones realizadas en este sitio, La Huerta tuvo una ocupación desde el 1150 ± 80 AP (LATYR LP-165, publicado en Raffino 1993: 37) hasta el 210 ± 50 AP (LATYR LP-1016, comunicación personal de Palma 2004).

De este sitio se ha analizado, para el momento de interés y con particular detalle un tipo de pieza cerámica novedoso (Foto 1) hallado en un contexto doméstico. El contexto de hallazgo mostraba indicios de influencia Inka. De dicho contexto se obtuvieron una serie de fechados radiocarbónicos que van desde el 770 ± 50 AP (CAIS-UGA-7348) hasta el 210 ± 50 AP (LATYR LP-1016. Comunicación personal de Palma 2004) que permiten suponer una continuidad de uso hasta los momentos de contacto.

A partir de revisiones que realicé en colecciones depositadas en el Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (MET), este tipo de pieza también fue hallado en excavaciones

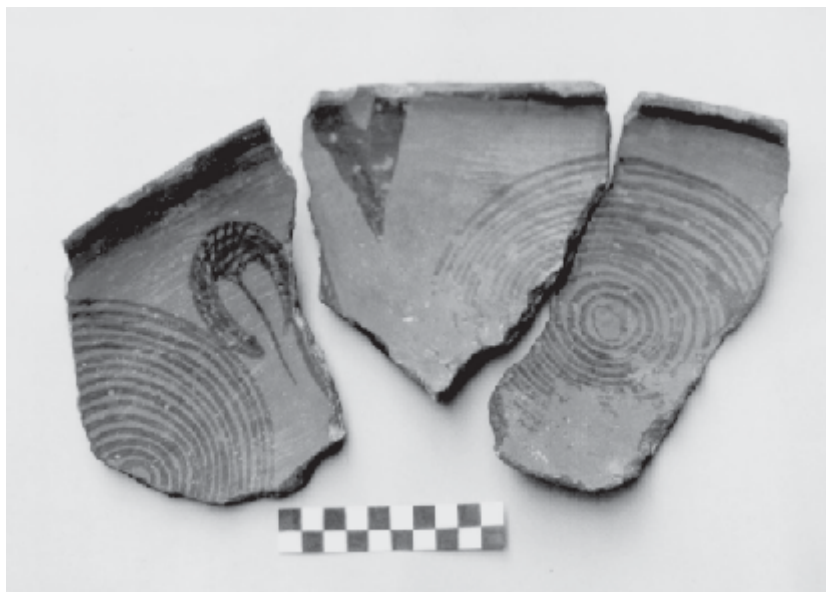


Foto 1. Fragmentos de una fuente con asas Inka Provincial hallado en el sitio La Huerta, Recinto 293, Quebrada de Humahuaca. En primer plano a la izquierda puede observarse la representación de un *topo* o alfiler incaico con reticulado interior junto con elementos de diseños característicos de los momentos de ocupación conocidos tradicionalmente como Tardío o de Desarrollos Regionales.

de comienzos del s. XX en otros de los sitios de la Quebrada de Humahuaca mencionados anteriormente, con ejemplares casi idénticos o mellizos al aquí descrito. Tal el caso de las piezas halladas en el Pucará de Yacoraite, sitio conglomerado y defensivo ubicado en la quebrada homónima sobre la vertiente oriental de la Quebrada troncal, y en el Pucará de Tilcara que con características similares al anterior se halla localizado sobre la vertiente occidental de la Quebrada de Humahuaca (fotos 2 y 3).

Este tipo de pieza cerámica consiste en grandes fuentes con asas y con diseños internos realizados en negro sobre rojo, distribuidos en un patrón espacial siempre cuatripartito. Los elementos de diseño son predominantemente geométricos y de amplio uso local -como círculos concéntricos, “v” adosadas por sus extremos superiores a una línea perimetral del borde- y han sido también recurrentemente utilizados para el mayor lapso de ocupación característico de este tipo de sitios indígenas, lapso conocido como Tardío o de Desarrollos Regionales (ca. 1000-1400 d. C).

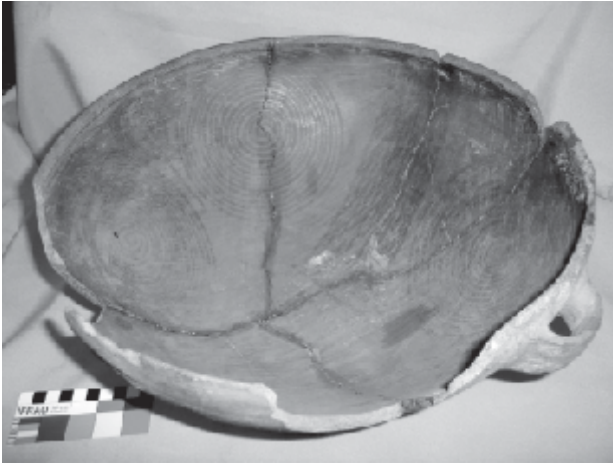


Foto 2 Fuente con asas del sitio Pucará de Tilcara. Pieza de colección (MET N^o 8741) restaurada por la conservadora G. Amirati en el Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti de la Facultad de Filosofía y Letra de la Universidad de Buenos Aires. Esta pieza, como las otras piezas de colección que se mencionan en este artículo se encontraban sin estudiar debido a que, halladas en forma fragmentaria (tal como consta en los asientos del Catálogo de comienzos del siglo XX), fueron así guardadas hasta su hallazgo producto de la investigación realizada para mi tesis doctoral. En dicha búsqueda debo agradecer tanto a G. Amirati como a L. Pereyra Domingorena.

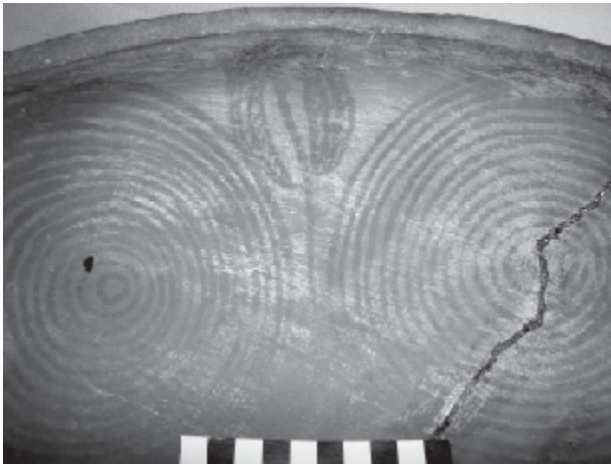


Foto 3. Detalle de la pieza anterior donde puede verse la representación del alfiler incaico.

Sin embargo, los ejemplares aquí aludidos se distinguen del resto, anteriores cronológicamente hablando y más pequeños pero de forma y características técnicas similares, por la aparición de un nuevo elemento de diseño representativo, se trata de la representación figurativa de un *topo* o alfiler incaico.

Tradicionalmente este tipo de fuentes, sin la representación del alfiler incaico, fue considerado como perteneciente al Período Agroalfarero Tardío y también, y particularmente, al Período Inca. Tal es el caso de las comparaciones que han podido realizarse con los materiales provenientes del sitio Los Amarillos.

En este sentido, a partir de lo publicado de las excavaciones de Nielsen en el sector central y ceremonial del sitio Los Amarillos, sitio localizado sobre la Quebrada de Yacoraite, ha podido observarse este tipo de pieza pero sin la representación de alfileres o *topos*. Este autor adscribe los ejemplares de este tipo como piezas con decoración tardía y en uso durante la presencia incaica en la Quebrada de Humahuaca, ya que sería una forma vinculada con los convites ceremoniales auspiciados por el Inka o, por lo menos en este caso, con los sectores de élite, prestigio y con cierto ejercicio de poder que se encontraría a su servicio (Nielsen 2005).

El nuevo elemento decorativo que aparece en determinado momento en este tipo de piezas, el *topo* o alfiler incaico, fue un adorno de vestir valiosamente utilizado por las mujeres del Inka, las *Coyas*, pero también fue apreciado y utilizado por mujeres de otros sectores sociales. Sin embargo este tipo de adorno, confeccionado en distintas materias primas -como cobre, plata, bronce y hueso- ha sido hallado en La Huerta en contextos siempre asociados a individuos presuntamente de élite.

En los contextos funerarios de La Huerta identificados como de élite según Raffino y Palma (Raffino 1993: 113-114), han sido hallados *topos* de bronce y plata en las estructuras funerarias o Tumbas N° 93 y N° 94 que se ubican precisamente en el sector central del sitio el cual, además, se identifica con arquitectura incaica. También se hallaron *topos* de plata y bronce en la Tumba N° 88 que se ubica a un costado de una pequeña *kallanca*.

El único dato respecto a un *topo* de hueso en este sitio arqueológico es el proporcionado por Debenedetti en su libreta de campo (Debenedetti 1917/18) y proviene del Recinto 308 -doméstico- asociado al Recinto 293 -patio de usos múltiples- donde se halló un ejemplar del tipo de pieza cerámica en cuestión y que, de acuerdo con los análisis contextuales, formaría parte de la vivienda de individuos de relativa importancia social, tal vez al servicio del líder o de la élite del sitio.

A partir de extensivos análisis arqueométricos (López 2007) llevados a cabo sobre este último ejemplar cerámico recuperado en excavaciones con-

temporáneas del sitio La Huerta, y de la comparación con ejemplares casi idénticos hallados en otros sitios del sector medio de la Quebrada de Humahuaca ha podido observarse que estos últimos guardarían las mismas características tecnológicas⁵

Se trata entonces de un tipo de pieza cerámica inicialmente identificada como Inka Provincial que, además de presentar ciertas innovaciones tecnológicas, es de mayores proporciones que formas similares y anteriores utilizadas para el servicio de alimentos.

Las diferencias más importantes encontradas respecto a las piezas anteriores, cronológicamente hablando son:

a) El uso de un tipo particular de pigmento negro para realizar los diseños, que corresponde al manganeso, mineral que si bien se encuentra disponible en muchos sitios de la Quebrada de Humahuaca y ya había sido utilizado para algunas pinturas rupestres en Inca Cueva no aparece en los análisis realizados previamente sobre piezas de la región decoradas en negro sobre rojo -para más detalles tecnológicos y para observar la importancia que implica el uso de este pigmento en la simplificación de la cocción de piezas bicolores ver: López 2007).

b) La aparición de la representación de un alfiler incaico o *topo* o *topu*.

¿Quiénes habrían sido los usuarios de esas grandes fuentes? De acuerdo con el análisis de la información contextual de uso y funcionamiento de este tipo de pieza en contexto doméstico, una primera aproximación a esta pregunta indicaría que fueron, muy posiblemente, los mismos actores so-

⁵ Esta observación se desprende de lo que ha podido ser analizado técnica y macroscópicamente en fragmentos del mismo tipo y en piezas remontadas a partir de este estudio provenientes, en este caso, de colecciones pertenecientes al Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, de la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad de Buenos Aires (MET). Tal como se menciona en el trabajo se trata de ejemplares de colección provenientes de distintos sitios arqueológicos del sector medio de la Quebrada de Humahuaca considerados, según los investigadores de la región, como sitios de primer nivel de complejidad. Los mismos se conservan bajo los siguientes números de registro: 8740 (Pukara de Tilcara, Expedición año 1908)
8741 (Pukara de Tilcara, Expedición año 1908)
7608 (Pukara de Tilcara, Expedición año 1910, “Casa 47”)
26280 (Yacoraite, Expedición año 1919, “Yacimiento 44”)
26281 (Yacoraite, Expedición año 1919, “Yacimiento 44”)
26261 (Yacoraite, Expedición 1919, “Yacimiento 36”)

ciales quienes, durante los primeros momentos de contacto con el español en la Quebrada de Humahuaca, actuaron no solo como nexo de las poblaciones locales con el Inka sino también entre este y los españoles. Me estoy refiriendo más específicamente a los personajes conocidos generalmente en la bibliografía arqueológica como *curacas* o *caciques* o jefes étnicos.

En el sector meridional de la Quebrada de Humahuaca y en colecciones que también se hallan vinculadas a sitios con ocupación incaica, existen otros interesantes casos para observar y analizar más detenidamente, se trata de algunos tipos de piezas cerámicas provenientes del sitio Pucará de Volcán.

Este sitio se encuentra localizado en altura en un cono suspendido y transversal a la Quebrada de Humahuaca en su sector meridional y se diferencia de los sitios anteriores debido a que el medioambiente en este sector de la quebrada troncal es más húmedo y está en un ecotono que facilita el acceso a recursos provenientes tanto de prepuna como de valles orientales (Garay de Fumagalli 1998: 132). El Pucará de Volcán, área residencial aglomerada en altura, se encuentra actualmente estudiado por Cremonte y otros investigadores (sobre cerámica ver específicamente Cremonte, Ortiz y Delgado 1997; Cremonte y Solís 1998; Ortiz y Delgado 2002). De acuerdo con los fechados vinculados a los niveles de excavación con cerámica su ocupación iría desde el 860 ± 70 AP (LATYR LP-801) al 440 ± 60 AP (LATIR LP-808), lo cual refleja una continuidad de ocupación desde los comienzos del Período Tardío o de Desarrollos Regionales hasta el Incaico (Cremonte y Solís 1998: 165-167). Incluso, de acuerdo con fechados aún no publicados su ocupación continuaría, tal vez, hasta la época del contacto Hispano-indígena -comunicación personal de Cremonte 2004-.

Al igual que otros sitios de la Quebrada de Humahuaca, el pucará de Volcán posee una colección de referencia obtenida en otra época y que comprende piezas cerámicas completas aunque, en este caso, descontextualizadas ya que se carece de datos de excavación, tales como los que se suelen conservar en libretas de campo antiguas. Dicha colección conservada en museo habría sido también, de acuerdo con las prácticas de la época, obtenida de contextos funerarios. Lo interesante es que en la misma, de acuerdo con las publicaciones que se han realizado hasta la fecha, es posible observar algunas piezas cerámicas, esencialmente *pucos*, que según las clasificaciones morfológicas-estilísticas y las interpretaciones publicadas presentan nuevos diseños geométricos que, por el momento, fueron denominados como excepcionales. Estas piezas que, en algunos casos, han sido vinculadas a lo incaico debido a la representación interior de, por ejemplo, ajedrezados han sido también publicadas en un primer momento como piezas “únicas” (Cremonte, Ortiz y Delgado 1997: 20, figura 4) y posteriormente como “variedades deco-

rativas” observables tanto en este sitio como en el Pucará de Tilcara, sitio con el cual fue comparada la muestra (Ortiz y Delgado 2002: 174, figura 3).

A este tipo de diseño se suma un diseño perimetral zigzagueante o estrellado y concéntrico que, en distintas variedades, puede verse en las clasificaciones anteriores pero en el último de los trabajos mencionados (Ortiz y Delgado 2002) también aparece descrito como “atributos decorativos poco frecuentes en la Quebrada de Humahuaca” y discriminado sobre otro tipo de piezas. Se trataría de *pucos* muy profundos o fuentes (Ortiz y Delgado 2002: 175, figura 4).

Este último tipo de diseño o atributo estilístico, estrellado o zigzag, aunque aparentemente geométrico fue interpretado en un trabajo anterior a este (López 2005a) como un caso en el que podría observarse la representación de algún elemento alóctono.

En este sentido, se consideró que dicho diseño podía asimilarse a la vista en sección de las cuentas de vidrio europeas conocidas como *Aggri Perlen* halladas en algunos sitios de la Quebrada de Humahuaca, en particular el de La Huerta⁶ y en el cementerio hispano-indígena de La Falda, sitio localizado en las márgenes del pueblo de Tilcara (ver por ejemplo Bordach *et al.* 1998; Mendonça, Bordach y Grosso 2003; Rivolta y Nielsen 1996-1998).

En este último sitio, los contextos son todos pertenecientes a personajes de prestigio y/o poder. Allí han sido enterrados, en algunos casos, no solo con este tipo de cuentas de vidrio sino también junto con vestimentas de origen europeo lo que, según los documentos, constituiría claramente una prerrogativa que usufructuaron ciertos individuos de élite.

LAS REPRESENTACIONES O ICONOGRAFÍA INKA EN QUEBRADA DE HUMAHUACA Y LA PERSPECTIVA DE LA ARQUEOLOGÍA HISTÓRICA

Desde la arqueología, se ha sostenido tradicionalmente que lo característico de las decoraciones o representaciones incaicas en la cerámica llamada Inka Provincial, hallada en sitios arqueológicos del Noroeste Argenti-

⁶ En el sitio La Huerta este tipo de cuentas han sido halladas en un contexto funerario de élite, según las características mencionadas anteriormente. Se trata de la Tumba N° 93. No obstante esta hipótesis, a partir de avances realizados desde el anterior trabajo (López 2005a) hasta la fecha, no se descartan otras posibles interpretaciones como, por ejemplo, la posibilidad de que estos motivos zigzagueantes se asemejen a la representación de diseños similares observables en la cerámica etnográfica chiriguana. Pero esta última hipótesis, aunque atractiva porque se vincularía también a procesos de contacto con otras poblaciones, aún se halla en discusión.

no (NOA), son los elementos de tipo geométrico y, por lo tanto, abstractos. No obstante algunas piezas han mostrado cierta figuración, en particular de tipo zoomorfa, tal es el caso de las representaciones de llamas estilizadas y los apéndices en forma de cabeza y cola de pato observadas en algunos *pucos*.

En el caso particular de la Quebrada de Humahuaca, el llamado grupo cerámico Inka Provincial se caracteriza por presentar, además, piezas que reproducen nuevas formas -por ejemplo aribaloides- con decoración geométrica o abstracta local aunque compuesta de forma distinta a la que combina las clásicas decoraciones quebradeñas. Así, en estas piezas podemos observar lo que algunos investigadores han llamado motivos en banderines, moños o clepsidras.

Dentro de la Arqueología Histórica, se adopta una nueva perspectiva teórica, el Procesualismo histórico. A pesar de su nombre está encuadrado dentro del Postprocesualismo, el cual no se vincularía tanto con una arqueología de lo europeo, como han planteado algunos autores que trabajan en Sudamérica (Funari 2001) sino con una arqueología de los procesos históricos (Pauketat 2001: 73-75), lo que implica un desarrollo teórico más amplio pero también más específico y contextualizado, especialmente en los sitios indígenas.

Esta perspectiva teórica se encuentra vinculada con una serie de desarrollos sociológicos y antropológicos centrados, precisamente, en el estudio de los cambios tecnológicos, tema que comenzó a plantearse tanto en estudios de tipo regionales como en estudios de caso o históricamente basados o documentados.

Asimismo y para el estudio de la cultura material en particular, lo que en arqueología denominamos tecnologías, este marco teórico es compatible con el planteo de Lemonnier, para quien las elecciones tecnológicas dependen tanto de las opciones físicas como sociales de los actores (citado en Loney 2000: 648-650). También es compatible con la perspectiva de análisis de la Historia del Arte andino (Cummins 1998), dentro de la cual es posible plantear distintos fenómenos de resignificación de los objetos y/o sus representaciones, de acuerdo con el contexto histórico particular en el que se efectúa este encuentro entre culturas

y/o sociedades, tal podría ser el caso de la Quebrada de Humahuaca para el momento del contacto hispano-indígena.

A partir de estos conocimientos previos y de la postura teórica adoptada entre las diversas hipótesis que se derivan de esta investigación preliminar se sostiene que fue muy probablemente desde los primeros momentos del contacto operado entre los españoles y los locales que comenzaron a llevarse a cabo importantes modificaciones en la cultura material. Además, se sostiene que estas modificaciones irían más allá de la simple anexión de

bienes por intercambio de presentes y/o de elementos representativos, tal como lo vienen sosteniendo historiadores y etnohistoriadores.

Además, de acuerdo con este análisis y el estudio de los contextos de los sitios mencionados como casos, se sostiene que estos cambios son los que habrían operado en el interior de las sociedades indígenas o locales. Por ello estos cambios son, además, los que nos permitirían aproximarnos al tema de la resistencia frente al español desde una perspectiva, hasta el momento, no investigada para esta región: la perspectiva de la cultura material y su significación.

Desde esta perspectiva teórica y desde un nuevo acercamiento a la cultura material es que nos permitimos plantear que el comienzo de la aparición de algunos elementos, tanto figurativos como geométricos, en la cerámica reconocida como Inka Provincial remitiría a objetos o referentes reales de la cultura material relacionados tanto con la etnicidad incaica como con la española para momentos de contacto.

Para ejemplificar lo anterior puede volverse al caso del sitio La Huerta, donde, tal como se mencionó anteriormente, el trabajo de análisis arqueométrico de un ejemplar cerámico que hasta el momento seguimos llamando Inka Provincial -a falta de un mejor nombre- permitió observar que entre los elementos de diseño locales se encontraba la figura de un *topo* o alfiler incaico.

Su localización en un recinto doméstico, más precisamente en un patio de actividades múltiples de un sector sin arquitectura incaica, permitiría plantear como hipótesis, que deberá seguir siendo contrastada con otras líneas de evidencia producto de futuras excavaciones, la importancia del uso simbólico del *topo* o *tupu* dentro de un sector de consumo que aunque no pertenecería a la élite -esto no es del todo claro aún-, muy probablemente estuviera al servicio de ella o, mejor aún, tratando de identificarse con ella.

De hecho, la presencia dentro de los elementos de diseño de este tipo de pieza cerámica de un *topo* incaico puede asociarse claramente con el uso simbólico que este tipo de objetos pudo tener en esos momentos y, tal vez, en momentos algo posteriores de pleno contacto con el español. Algo similar habría ocurrido con otros elementos incaicos de uso masculino que simbolizaban poder y prestigio, tales como la túnica ajedrezada o *unku* militar incaico, otro tipo de objeto utilizado como vestimenta y que podría haber operado como referente real de los diseños ajedrezados anteriormente mencionados, y que se repetirían no solo en sitios como el pucará de Volcán y pucará de Tilcara sino también en otros sitios de la Quebrada de Humahuaca.

Este último tipo de diseño en damero, ha sido claramente representado en el arte rupestre de Jujuy, en sitios como Rinconada donde aparecen los

daderos en *unkus*. En relación con esta representación, si bien generalmente se sigue interpretando que estaría vinculada cronológicamente al momento de ocupación incaica del Noroeste Argentino (Ruiz y Albeck 2005), no se descarta que pudiera tratarse de representaciones posteriores al encuentro con el español. De ser así se estaría frente a la presencia de un manifiesto cambio en los modos de representación plástica, algo consistente con los resultados de otros estudios realizados desde la Historia del Arte, por ejemplo, en vasos *keros* coloniales donde se representan figuradamente mitos incaicos (Gisbert 1980).

De hecho, para algunos investigadores la representación de este tipo de elementos de diseño, junto con otros también vinculados a los sectores de poder y/o élites incaicas -como por ejemplo la *tiana* o silla baja, los mismos vasos de madera o *keros*, entre otros- habría funcionado, de acuerdo con los estudios realizados por Cummins (1998: 101) sobre las imágenes del mundo post-conquista, como símbolo ideográfico en los reclamos de privilegios coloniales de los *kuraka* o caciques (López 2005a).

ALGUNAS DE LAS CARACTERÍSTICAS EN EL PROCESO DE HISPANIZACIÓN QUE PODRÍAN HABERSE DADO EN LA QUEBRADA DE HUMAHUACA

Entre las características usuales, generalmente descritas por la Historia, la Etnohistoria y la Historia del Arte, en el proceso de hispanización de los jefes étnicos se menciona:

- 1- su conversión al cristianismo
- 2- la adopción o uso de la vestimenta de los conquistadores
- 3- la adopción de un nombre cristiano
- 4- la adopción del título de don

Refiriéndonos exclusivamente a aquellas características directamente observables en la cultura material, es interesante destacar la perspectiva de Bunster (2001: 90) para quien, si bien la adopción indígena de la vestimenta del español puede considerarse como una manera de exhibir la aculturación, los españoles, según fuera su función, adoptaron dos posturas muy distintas frente a los jefes étnicos:

- 1- El español común lo consideraba como un indio más, un salvaje, una persona inferior.
- 2- Las autoridades españolas, en cambio, solían darle un tratamiento jerárquico en su carácter de aliado o indio amigo, otorgándole no solo una

serie de bienes materiales -y esto es precisamente lo que se viene rastreando en documentos, especialmente en los de origen eclesiástico- sino también lo que Bunster llama la “consagración suprema” que era darles el escudo de armas -aunque no existen aún evidencias sobre este último tipo de objetos en la Quebrada de Humahuaca-.

Según esta autora (Bunster 2001: 90), el otorgamiento de insignias heráldicas y de vestimenta sean símbolos exteriores y visibles que servían como medio para que el español del común entendiera el lugar social del indio de élite o, según mi opinión, el nuevo rol que le era asignado a ese indígena. También señala que la diferencia entre ambos era que mientras al escudo de armas lo otorgaba una autoridad superior, el uso de la vestimenta española era un acto de “voluntad individual no formal” para ello no era necesario el permiso real. Aunque, tal como se ha mencionado anteriormente, otros autores han señalado que el vestir prendas de español era prerrogativa de algunos personajes indígenas, generalmente jefes étnicos y tal vez otros miembros de la élite.

Asimismo, cuando los curacas o jefes étnicos a la usanza de los españoles pedían mercedes y herencia a cambio de sus servicios, y/o del de sus antepasados, se trataba de beneficios en la esfera política y económica pero también en la esfera simbólica. Según algunos autores (Adanaqué Velásquez 2000; Bunster 2001) fue bastante común dentro del área andina, incluido nuestro NOA, el pedido de autorización para vestir el hábito de San Francisco, de Santiago o el uso de espada y partesana⁷.

El hábito de Santiago significaba prestigio y méritos adquiridos en campañas al servicio del monarca ya que era la vestimenta de una orden militar; lo segundo, el uso de espada y partesana significaba la ejecución de la justicia ya que eran instrumentos que la Corona otorgaba a los funcionarios burocráticos para el ejercicio del poder (Bunster 2001: 91-92).

En este contexto histórico, algunos de los más recientes hallazgos en Quebrada de Humahuaca en un cementerio hispano-indígena conocido como La Falda en Tilcara estarían corroborando, sin lugar a dudas, la posición privilegiada que algunos personajes indígenas con prestigio y/o poder ocupaban en momentos donde seguramente la presencia del español era más efectiva. Ese es el caso, de “El joven señor de La Falda” cuyos restos aparecen en este cementerio indígena fuera del ámbito de los *antigales* o *pukarás* y claramente asociado a la época de pleno contacto (Bordach *et al.* 1998). Este individuo lucía ropa española junto a un ajuar y ofrenda distintivamente indígena.

⁷ Partesana: especie de alabarda o lanza de hierro ancho.

Dentro de este contexto interesa ahondar sobre los aspectos simbólicos que ciertos objetos concretos y sus representaciones como elementos figurativos, debieron operar sobre la cultura material indígena o local complementándola y/o resignificándola para las comunidades indígenas o locales.

Desde lo material esto implica comenzar a entender no solo las distintas miradas del español sino también las distintas miradas, y significaciones o resignificaciones, que habrían hecho las comunidades locales frente a la desigual apropiación de objetos e imágenes que llevado a cabo, al menos desde lo que ha podido observarse hasta el momento, por los miembros de élite de una parte y el resto de los actores sociales locales por la otra.

LAS CUENTAS AGGRI PERLEN

Los registros funerarios del sitio La Huerta asociados a la presencia de este tipo de cuentas de vidrio (fotos 4, 5 y 6) son escasos y pertenecen, como se mencionó anteriormente, exclusivamente a contextos materiales asociados a personajes de élite o con cierto prestigio y, además, seguramente poder.

Aunque no podemos asegurar lo mismo con respecto a este tipo de cuentas presentes en otros sitios arqueológicos del NOA por carecer de la publicación de contextos detallados, es interesante observar que en algunos de los casos más conocidos para la región central del país, como por ejemplo los sitios trabajados por Lagiglia en la provincia de Mendoza, este tipo de cuentas también aparece en tumbas junto con objetos que han sido identificados como ajuar y ofrendatorio que, en algunos casos y de acuerdo con la información publicada, también podría suponerse como pertenecientes a personajes de élite.

Por ejemplo, en Barracas de Maipú aparecen estas cuentas combinadas con cuentas de vidrio azul marino alargadas junto con dos *topos* o *tupus* de cobre o aleación y varios alfileres de cobre. Lagiglia los vincula directamente con la cultura material de influencia incaica y piezas cerámicas de tipo indígena local.

Hallazgos similares ocurrieron en otro sitio dentro de la provincia de Mendoza que Lagiglia identifica como Cultura Viluco-Inka y/o Viluco Hispano-Indígena, en la zona de Aguas Amargas (Tunuyán) dentro del valle de Uco allí, en contextos también de tumbas se combinan elementos locales, incaicos e hispánicos y aparecieron numerosas cuentas de vidrio pequeñas de este tipo junto con algunos *topos* o *tupus* que se interpretan como de origen incaico. También aparece allí cerámica identificada como Viluco-Inka, cerámica colonial gruesa simplemente alisada pero vidriada y algunos fragmentos de hierro.



Foto 4. Detalle de cuentas de vidrio (MET N° 25560) de sección estrellada conocidas técnicamente con el nombre de *Aggri Perlen*. Las mismas han sido halladas en un contexto funerario de La Huerta, Tumba n° 93, localizada en el Edificio B dentro el sector A de la planta del sitio, localización atribuida al sector de residencia de los miembros de la élite. De acuerdo con los datos proporcionados por Debenedetti en su libreta de campo y publicados por Palma (1998: 52), estas cuentas se encuentran asociadas a otras, probablemente de malaquita, 2 fragmentos de láminas de plata, una *chinca* no localizada, un tortero, “bastones” de madera no localizados y un puco Rojizo Pulido (MET N° 25070). Este conjunto de bienes estaría asociado a 3 individuos adultos.

Según este autor allí también habría evidencias de lo que denominó “un contacto trascordillerano inicial” debido a la presencia de moluscos de la costa del Pacífico, elementos claramente asociadas con la “corriente imperial” incaica (Lagiglia 1983: 195).

Finalmente en la misma zona, Viluco, se destaca un sitio en el valle de Xaurua, anteriormente trabajado por Reed (1918), Boman (1920), Metraux (1929), Torres (1923), Rusconi (1938, 1962) y posteriormente analizado por Lagiglia -autores citados en Lagiglia 1983-. Aquí este tipo de cuenta aparece en dimensiones poco frecuentes, algo más de 5 cm de longitud -ver fotos



Foto 5. Detalle de otras cuentas asociadas (MET N° 25560) en el mismo contexto que el anterior e identificadas como de malaquita y de vidrio. Entre estas últimas se destacan cuentas cilíndricas a rayas.

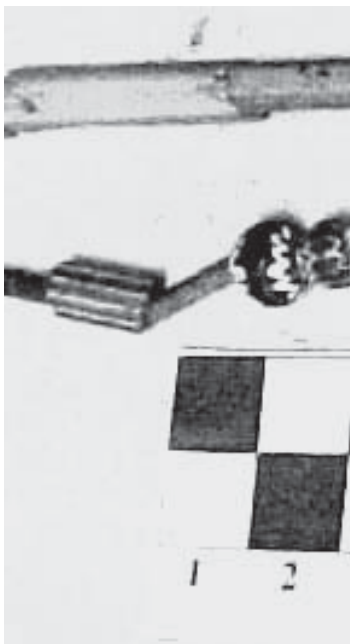


Foto 6. Vista en detalle del tipo de cuentas de vidrio cilíndricas y a rayas junto a cuenta de malaquita y *Aggrri Perlen* (MET N° 25560).

en Lagiglia 1983: 200- y asociada a cuentas de vidrio “fundido azul ultramar traslúcido”, cuentas de “vidrio verde turquesa” y algunas cuentas de “vidrio soplado” que ya habían sido descritas por Boman (1920) y Rusconi (1962) (citados por Lagiglia 1983: 195) junto a medallas religiosas fechadas entre 1513 y 1655 d.C..

Volviendo a La Huerta, el contexto particular en que las cuentas *Aggri Perlen* fueron halladas coincide con muchos de los elementos antes mencionados para los contextos de Mendoza. Por una parte, estas cuentas que al hilarse en collares pasaron a ser *chaquiras* españolas combinan este tipo de cuenta con cuentas de malaquita y de vidrio azul, y de acuerdo con los registros del MET serían cuentas prismáticas (fotos 7 y 8).



Foto 7. Detalle de cuentas prismáticas de vidrio azul (MET N° 25562). Las mismas han sido halladas en un contexto funerario de La Huerta, Tumba n° 89, localizada en el Edificio A dentro el sector A de la planta del sitio, localización atribuida al sector de residencia de los miembros de la élite. De acuerdo con los datos proporcionados por Debenedetti en su libreta de campo y publicados por Palma (1998: 52), estas cuentas se encuentran asociadas a un anillo de cobre y a dos individuos adultos y un juvenil.

Por otra parte, estas cuentas también aparecen asociadas en contextos claramente funerarios con *topos* o *tupus*, siempre de metal -cobre, plata o bronce-, entre otros elementos asociados con los rituales de élites tales como fragmentos de valvas presuntamente provenientes del Océa-

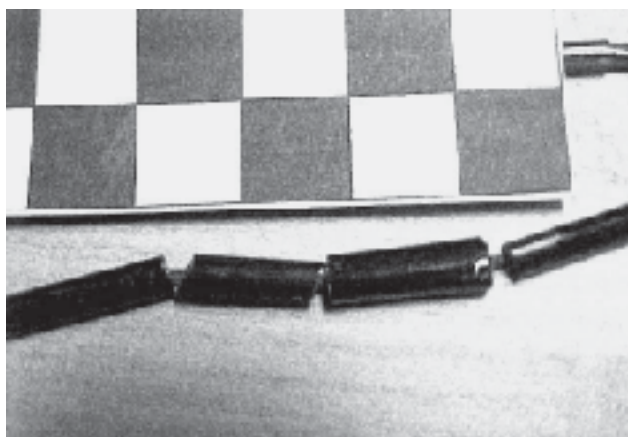


Foto 8. Detalle de las cuentas de la imagen anterior.

no Pacífico al igual que en los casos mencionados por Lagiglia. Tales son los casos de los hallazgos dentro de las tumbas registradas en edificios de construcción incaica, en el sector central de la planta urbana de La Huerta identificados como lugar de residencia de los individuos de mayor prestigio social y, tal vez, poder.

Asimismo, de acuerdo con los trabajos de campo del Dr. Raffino en el sitio ha sido recuperada cerámica, aunque en recolecciones de superficie de algunos recintos, identificada por él como “histórica” (Raffino 1993: 64,110).

Otro sitio donde aparece este tipo de cuentas, y sobre las cuales ya hizo referencia Tarragó (1984: 167), es el sitio conocido como Cachi Adentro, en el Valle Calchaquí, provincia de Salta. No me detendré sobre él en este trabajo pero cabe destacar que esta autora sostuvo que por sus características, tales como poseer cinco capas de vidrio de colores -azul, blanco, rojo, blanco y azul- y la presencia de bordes facetados, estas cuentas habrían sido manufacturadas “sin duda” en los talleres venecianos. Esto puede vincularse con otro dato interesante, según ella este tipo de cuenta habría dejado de fabricarse en el siglo XVI “por la introducción de nuevos métodos de manufactura”. En este caso, también se da la asociación de este tipo de cuenta con objetos que poseen elementos de heráldica en, por ejemplo, una cucharita de plata (Tarragó 1984: 165).

Desde nuestra perspectiva teórica, es indudable que las cuentas de vidrio fueron de origen alóctono, es decir extra-sitio arqueológico. Sin embargo, deberíamos encarar algún tipo de análisis arqueométrico para

poder determinar con precisión las características de su manufactura como su probable lugar de origen.

A MODO DE CONCLUSIÓN ABIERTA O DISCUSIÓN

Si se analiza el contexto no solo arqueológico sino también social e histórico de estos hallazgos, tanto para Mendoza, los de Salta como la Quebrada de Humahuaca, la aparición conjunta de cuentas de vidrio junto con medallas de uso religioso, como ocurre en Mendoza, podría explicar, en gran medida, no solo una de las posibles vías de ingreso de este tipo de objetos de origen y tipología europea dentro de la cultura material indígena. También podría explicarse no solo qué habría ingresado sino también la forma de ingreso, muy probablemente, formando rosarios en manos de actores sociales vinculados a la Iglesia. Esta hipótesis no es nueva y ya ha sido postulada en el siglo pasado por algunos investigadores del NOA (ver por ejemplo las referencias sobre trabajos de Debenedetti 1921 y Johansson 1996 citadas resumidamente en un trabajo más reciente por González 2004:368).

Los religiosos fueron quienes, al igual que algunos de los personajes militares o de la administración española, trataron con los jefes étnicos, oficiaron de verdaderas bisagras o articuladores con las comunidades indígenas, especialmente durante los primeros contactos.

En este sentido, el hallazgo de cuentas de vidrio, aisladas o combinadas con cuentas de otros tipos, no implicaría una presencia necesariamente efectiva del español en estos ámbitos; es decir en los sitios indígenas propiamente dichos. Este tipo de objetos de origen europeo en sitios indígenas más bien estaría haciendo referencia a esos primeros encuentros, cuando se intercambiaban presentes -abalorios, baratijas, etc.- con los jefes étnicos o caciques. Este proceso podría haber sido efectuado tanto por el encomendero o el español de la administración española posteriormente o, en el caso de la Quebrada de Humahuaca, según pienso, por los jesuitas. Un ejemplo de esto último puede observarse en el caso del ingreso y avance de los jesuitas desde Quebrada de Humahuaca hacia el Chaco en la documentación correspondiente a las primeras décadas del siglo XVII, reunida y publicada por el jesuita Lozano ([1733] 1941).

Esto también es explicado desde los documentos jesuitas que refieren a la logística implementada en América a través de la Primera Monumenta Peruana, volumen que reúne una serie de documentos más tempranos aún (entre 1565 y 1575 d. C) y en donde puede verse, además, que en un mapa del siglo XVI levantado por los jesuitas Humahuaca ya era representado como misión de indios infieles (figura 2).



Figura 2. Mapa con las “Fundaciones de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Siglo XVI”. En: Monumenta Peruana, Vol I: 69.

Con posterioridad y más avanzado el colonialismo pero haciendo referencia a la permanencia de este tipo de estrategias operadas durante esos primeros contactos entre español e indígena, Penhos desde una perspectiva de la Historia del Arte cercana a la Arqueología del Paisaje, señala claramente que en los avances los jesuitas desde la Quebrada de Humahuaca hacia el Chaco para colonizar ese paisaje, no solamente plantaban sus cruces también llevaban consigo medallas, estampas y rosarios para regalar exclusivamente a los caciques o jefes étnicos y para ganarse, de ese modo, su confianza y garantizar su entrada y permanencia antes que para evangelizarlos (Penhos 2004).

Con respecto al tema de la presencia de cuentas de vidrio en los registros arqueológicos es de destacar que los rosarios realizados con cuentas de vidrio formaron parte de la imaginería que identificaba a los indios cristianos dentro de ese mundo postconquista dividido. Un ejemplo de ello es la imagen de Guamán Poma (figura 3).



Figura 3. Los indios cristianos según Guamán Poma de Ayala [c.1615]. En: Versión Internet del manuscrito original propiedad de la Kongelige Bibliotek. Gl. Kgl. 2232, 4º. Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague.

Por ello, no sería de extrañar que estos rosarios hubieran sido desmembrados, como parte del proceso de resignificación de la cultura material, formarse dos situaciones convergentes:

- 1- La conocida resistencia a la evangelización en la región andina en general y en el Tucumán colonial en particular y,
- 2- La persistencia en las idolatrías que existió en los ámbitos más privados o domésticos. Esto último puede ser constatado a partir de la insistencia sobre este tema en los documentos vinculados a la extirpación de idolatrías en el mundo andino (por ejemplo Villagómez [1649] 1919) y, para el caso de la cultura material en los estudios realizados a partir de los registros del sitio La Huerta, en el caso ejemplar de los contextos rituales de hallazgos de pares de vasos *keros* (López 2006c) y en el caso recientemente presentado respecto la persistencia en la práctica del entierro de niños en olla en contextos domésticos de sitios indígenas (López 2006a).

De este modo las cuentas de vidrio, así como otros elementos de origen europeo, pudieron circular como un bien no solo dentro de la esfera de lo ritual. Ello explicaría su aparición en contextos rituales tales como los funerarios, las ofrendas a *wakas* sagradas, entre otros, y también dentro del ámbito de lo doméstico como nuevo elemento de diseño.

Por lo antedicho se espera que en el futuro los estudios de etnicidad y etnogénesis a partir de la cultura material sean encarados mediante nuevas metodologías de estudio. Tal como sostiene Bawden (2005: 12-33) desde la Arqueología es preciso que tales metodologías ayuden a explicar estos procesos identificando, por un lado lo que formaría parte de la manipulación de un simbolismo colectivo y, por el otro lo que formaría parte de la adopción de motivos foráneos. Estos procesos yuxtapuestos serían característicos de períodos de estrés social y/o ambiental producto de los momentos de contacto.

En este sentido es también de esperar que la reevaluación futura de las imágenes o configuraciones de diseño que suelen darse en distintos tipos de soporte de arte mobiliario -cerámica, óseo, etc.- o parietal -arte rupestre- y que tradicionalmente, y por concepciones metodológicas previas, se identifican con el lapso de ocupación incaica en la región pueda aportar nuevos resultados con los cuales contrastar, aunque solo sea en parte, las hipótesis planteadas en este trabajo que recién se inicia.

En conclusión a partir de este abordaje, aún preliminar y estrictamente centrado en la cultura material cerámica, se plantea que en los procesos de etnogénesis ocurridos en la Quebrada de Humahuaca durante los contactos

del indígena con el español los casos de representaciones figurativas o geométricas mencionados podrían tratarse de tipos de representaciones no solo vinculadas con lo incaico y con la categoría cerámica conocida como “Inka Provincial” sino que también podrían haber funcionado como *imágenes post contacto* durante los momentos posteriores al dominio europeo.

Un claro ejemplo de esto último podría ser el caso de la representación de un adorno de prestigio, como el *topo*, en un tipo de pieza cerámica destinada a los convites. En este caso, podría estar evidenciándose una nueva forma de ver las relaciones entre el indígena y el español. Relaciones donde no sería extraño se apelara a los símbolos de identidad de lo incaico y a imágenes de ello, como una estrategia de identificación con la *pertenencia* o *membresía* al grupo incaico.

Esto último podría relacionarse, a su vez, con los fenómenos de *resistencia* que comienzan a plantearse históricamente y, en este caso, materialmente, a partir del contacto entre diferentes mundos y la consecuente convivencia de objetos materiales de ambos grupos.

Estas nuevas imágenes -la del *topo* o *tupu* incaico, la de los estrellados concéntricos o zigzags y, en especial, la de los ajedrezados- dentro de contextos particulares donde, además se observan tradicionales elementos de prestigio y/o poder identificados con el Inka -*topos*, vinchas, piezas cerámicas Inka Provincial- y el español -cuentas de vidrio de distintos tipos, ropas europeas-, estarían denotando el surgimiento de nuevos actores sociales, lo que algunos autores denominan *etnogénesis* (Bawden 2005) a través de una *cultura material vinculada a ellos* que, junto al fenómeno de la *resistencia*, articularía ambos mundos, cosmovisiones y esquemas de representación en un nuevo contexto histórico y, en este caso, arqueológico.

AGRADECIMIENTOS

Mi especial agradecimiento a mis directoras de beca postdoctoral CONICET, M. I. Hernández Llosas y A. M. Presta quienes, con su experiencia y desde distintas miradas, me ayudaron a emprender un nuevo proyecto centrado en la cultura material de la época del contacto y colonial. A la primera de ellas también le agradezco muchos de sus comentarios a una versión preliminar de este trabajo. También agradezco al Profesor Ch. Stanish quien gentilmente nos envió el material solicitado sobre etnogénesis y arqueología.

Extiendo el agradecimiento a quienes desde el Depósito arqueológico del Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras (MET) me permitieron evaluar piezas que forman parte de sus colecciones. Especialmente a

Lucas Pereyra Domingorena y a G. Amirati quienes me ayudaron encontrar piezas “perdidas”. Al CONICET porque este estudio fue posible en el marco de una Beca postdoctoral.

Por último agradezco los comentarios anónimos de dos evaluadores que contribuyeron a aclarar y mejorar la versión original de este artículo.

El análisis aquí presentado así como las hipótesis planteadas son, de mi exclusiva responsabilidad.

Fecha de recepción: 2 de marzo de 2006

Fecha de aceptación: 3 de agosto de 2006

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Adanaqué Velásquez, Raúl

2000. Testamentos de caciques de Cajamarca: siglos XVII-XVIII. *Uku Pacha, Revista de Investigaciones Históricas* Año 1, N° 2: 53:58. Lima, Ukupacha.

Bawden, Garth

2005. Ethnogenesis at Galindo, Perú. En Richard Martin Reycraft, (ed.); *Us and them. Archaeology and ethnicity in the Andes*. Monograph 53 Capítulo 2. Los Angeles, The Cotsen Institute of Archaeology, University of California.

Bordach, María Asunción; Osvaldo Mendoça; Marta Ruiz y María Ester

1998. El joven señor de La Falda: indicadores de una Persona Social en el Tilcara Hispanoindígena. En María Beatriz Cremonte, (comp.); *Los desarrollos locales y sus territorios*: 199-208. Jujuy, FHyCS, UNJu.

Bradley, Richard

2002. *An archeology of natural places*. Londres y New York, Routledge.

Bunster, Cora

2001. Las autoridades indígenas y los símbolos de prestigio. *Andes*. 12: 83-122. Salta, CEPIHA, UNSA.

Cremonte, María Beatríz; María Gabriela Ortiz y Alejandra Delgado

1997. Las vasijas en los estantes: clasificación de una colección cerámica descontextualizada. *Cuadernos* 9: 9-29. Jujuy, FHyCS, UNJu.

Cremonte, María Beatríz y Natalia Solís

1998. La cerámica del Pucará de Volcán: Variaciones locales y evidencias de interacción. En María Beatriz Cremonte (comp.); *Los desarrollos locales y sus territorios*: 155-178. Jujuy, FHyCS, UNJu.

Cummins, Tom

1991. We are the Other: Colonial Portraits of Kurakakuna. En Kenneth Andrien y Rolena Adorno (eds.); *Transatlantic Encounters*: 203-231. Berkeley, University of California Press.

1994. Representation in the Sixteenth Century and the Colonial Image of the Inca. En Elizabeth Boone, y Walter Mignolo (eds.); *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*: 189-219. Durham, Duke University Press.

1998. Let me see! Reading is for them: colonial Andean image and objects “*como es costumbre tener los caciques Señores*”. En Elizabeth Boone, y Tom Cummins (eds.); *Native traditions in the postconquest world*: 91-148. Washington, Dumbarton Oaks.

D’Altroy, Terence

1993/98. Facciones y desarrollo político en los Andes Centrales. *Xama* 6-11: 79-111. Mendoza, INCHUSA, CRICYT.

Debenedetti, Salvador

1917/18. *XIV Expedición Arqueológica de la Facultad de Filosofía y Letras*. Libreta de viaje. Manuscrito.

De Egaña Antonius. S.J (ed)

1954. *Monumenta Peruana* Vol I (1565-1575). Roma, Soc *Iesu*.

Ferreiro, Juan Pablo

1999. *Temporalia et aeterna*. Apuntes sobre la muerte barroca en el Jujuy colonial del siglo XVII. *Andes* 10: 113-138. Salta, CEPIHA, UNAS.

Funari, Pedro

2001. La arqueología de las ciudades españolas y portuguesas en Sudamérica: una aproximación comparativa. *NAYA* <http://www.naya.org.ar>. Buenos Aires, Equipo Naya.

Garay de Fumagalli, Mercedes

1998. El Pucará de Volcán, historia ocupacional y patrón de instalación.

En María Beatriz Cremonte (comp.); *Los desarrollos locales y sus territorios*: 131-153. Jujuy, FHyCS, UNJu.

Gentile, Margarita

1988. Evidencias e hipótesis sobre los Atacamas en la Puna de Jujuy y Quebrada de Humahuaca. *Journal de la Société des Americanistes* 74 : 87-103. París, Société des Américanistes.

1995. Análisis de algunos nombres de lugares del Noroeste Argentino a partir de su ubicación y de la historia regional prehispánica y colonial. *Tawantinsuyu* 1: 46-54. La Plata, Museo de La Plata.

Gisbert, Teresa

1980. *Iconografía y mitos indígenas en el Arte*. Bolivia, Gisbert y Cia. S. A.

González, Luis

2004. *Bronces sin nombre. La metalurgia prehispánica en el Noroeste Argentino*. Buenos Aires, Ediciones FUNDACIÓN CEPPA (Centro de Estudios para Políticas Públicas Aplicadas).

Graña, Mario Julio

2001. La verdad asediada. Discursos de y para el poder. Escritura, institucionalización y élites indígenas sur andinas. Charcas. Siglo XVI. *Andes* 12: 123-137. Salta, CEPIHA, UNSA.

Guamán Poma de Ayala

1980 [c.1615]. *Nueva Corónica y buen gobierno*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.

Hernández Llosas, María Isabel

1991. Modelo procesual acerca del sistema cultural humahuaca tardío y sus modificaciones ante el impacto invasor europeo. En Mercedes Podestá, María Isabel Hernández Llosas y Susana Renard (eds.); *El arte rupestre en la arqueología contemporánea*: 53-66. Buenos Aires.

1998. *Pintoscayoc: Arqueología de quebradas altas en Humahuaca*. Tesis para optar al grado de doctor. Buenos Aires, Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Manuscrito.

2001. Arte rupestre del Noroeste argentino. Orígenes y contextos de pro-

ducción. En Eduardo Berberían y Axel Nielsen (eds); *Historia Argentina prehispánica*, I: 389-446. Córdoba.

2006 Inkas y españoles a la conquista simbólica del territorio de Humahuaca: sitio, motivos rupestres y apropiación cultural del paisaje. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*.

Lagiglia, Humberto

1983. Primeros contactos hispano-indígenas de Mendoza (La arqueología histórica Argentina y su periodificación). En Eldo Morresi y Ramón Gutiérrez (eds); *Presencia hispánica en la Arqueología Argentina*: 191-201. Resistencia, Museo Regional de Antropología Juan A. Martinet, Instituto de Historia, Facultad de Humanidades, UNNE.

Loney, Helen

2000. Society and technological control: a critical review of models of technological change in ceramic studies. *American Antiquity* 65 (4): 646-668.

López, Mariel

2004. “El principio de un nuevo modo de ser andino. Propuesta transdisciplinaria del estudio del contacto entre indios y españoles en la Quebrada de Humahuaca (siglos XVI y XVII)”. Proyecto de Beca postdoctoral CONICET (2004-2006). MS.

2005a. ¿Iconografía Inka o colonial? De las representaciones simbólicas de lo incaico a las imágenes postconquista en la Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina. Una hipótesis de trabajo sobre representaciones figurativas en la cerámica “Inka Provincial” de los momentos de contacto hispano-indígena [cd-rom]. En *Actas del VI Congreso Internacional de Etnohistoria, 22 al 25 de noviembre*. Buenos Aires.

2005b. The first Hispano-Indigenous archaeological project in the Humahuaca Rift Valley, Argentina. *Antiquity* 79 (306), *Project Gallery*.

2006a. Enfants *Huaca*. Sépultures en Ollas des enfants nés dans des circonstances spéciales selon les extirpateurs d'idolâtries andines du XVII^{ème} siècle. *ArchaeoPress*. International Series. Oxford, British Archaeological Reports (BAR). En prensa.

2006b. Otra vuelta de rollo a la tecnología cerámica en la Quebrada de

Humahuaca, Provincia de Jujuy, República Argentina. *Archaeopress*, Serie Tesis doctorales. Oxford, British Archaeological Reports (BAR). En preparación.

2006c. *Persistencia o resistencia: los ritos libatorios en contextos fúnebres de la Quebrada de Humahuaca, República Argentina, El caso del sitio La Huerta, siglos 16 y 17*. En preparación.

2007. Complejidad social, especialización artesanal e innovaciones técnicas en Quebrada de Humahuaca: un caso de cerámica ¿Inka Provincial? arqueométricamente analizada. En María Beatriz Cremonte y Norma Ratto; *Cerámicas arqueológicas. Perspectivas arqueométricas para su análisis e interpretación*. Jujuy, EDUNJu. En prensa.

Lorandi, Ana María

1984. Pleito de Juan Ochoa de Zárate por la posesión de los indios Ocloyas. ¿Un caso de verticalidad étnica o un relicto de archipiélago estatal? *Runa XIV*: 123-141. Buenos Aires, MET, FFyL, UBA.

Lozano, Pedro. SJ.

1941 [1733]. *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*. Publicación N° 288. Tucumán, Departamento de Investigaciones Regionales, Publicaciones especiales del Instituto de Antropología, Universidad Nacional de Tucumán.

Martínez Cereceda, José Luis

1995. Textos y palabras. Cuatro documentos del siglo XVI. En Ana María Presta (ed. y comp.); *Espacio, etnías, frontera. Atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu. Siglos XV-XVIII*: 251-284. Sucre, Ediciones ASUR.

Mendonça, Osvaldo; María Asunción Bordach y Margarita Grosso

2003. Ocupación territorial e intercambio en el período hispanoindígena. Estudio comparado de dos cementerios: RCH 21 (Catamarca) y SJTIL 43 (Jujuy). *Cuadernos 20*: 221-237. Jujuy, FHycS, UNJu.

Nielsen, Axel

2005. Pobres Jefes: Aspectos Corporativos en las Formaciones Sociales Pre-Inkaicas de los Andes Circumpuneños. En Cristóbal Gnecco y Carl Langebaek (ed.); *Contra el pensamiento tipológico: reflexiones teóricas actuales sobre complejidad social*. Bogotá, Universidad de los Andes.

Ortiz, Gabriela y Alejandra Delgado

2002. Estilo y variabilidad cerámica intrarregional. Un caso de estudio en la Quebrada de Humahuaca. *Estudios sociales del NOA* 5: 136-178. Jujuy, IIT, FFyL, UBA.

Pauketat, Timothy

2001. Practice and history in archaeology. *Anthropological Theory* Vol I (1): 73-98. Londres, SAGE publicaciones.

Palma, Jorge

1998. *Curacas y señores. Una visión de la sociedad política prehispánica en la Quebrada de Humahuaca*. Jujuy, IIT, FFyL, UBA.

Penhos, Marta

2004. Las imágenes y los objetos religiosos en la incorporación del espacio americano al dominio blanco. El caso de la conquista del Chaco a fines del Período Colonial. En *I Jornada de Estudios sobre Religiosidad, Cultura y Poder*. Buenos Aires, GERE, PROHAL, Instituto Ravignani, FFyL, UBA.

Raffino, Rodolfo

1993. *Inka. Arqueología, Historia y Urbanismo del Altiplano Andino*. Buenos Aires, Ed. Corregidor.

Reycraft, Richard Martin (editor)

2005. *Us and them. Archaeology and ethnicity in the Andes*. Monograph 53. Los Angeles, The Cotsen Institute of Archaeology, University of California.

Rice, Prudence

1998. Contexts of contact and change: peripheries, frontiers, and boundaries. En James Cusick (edit.); *Studies in culture contact. Interaction, culture, and archaeology*: 44-66. Carbondale, Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University, Occasional Paper 25.

Rivolta, Maria Cristina y Axel Nielsen

1996-1998. La Falda: un cementerio hispano-indígena en Tilcara (Pcia. de Jujuy). *Palimpsesto, Revista de Arqueología* 5: 173-182. Buenos Aires.

Ruiz, Marta y Mariette Albeck

2005. *Unkus en Rinconada* [cd-rom]. En *Actas del VI Congreso Internacional de Etnohistoria, 22 al 25 de noviembre*. Buenos Aires.

Sánchez, Sandra y Gabriela Sica

1990. La frontera oriental de Humahuaca y sus relaciones con el Chaco (1595-1650). *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 19 (2): 469-497. Lima, IFEA.

1991. Algunas reflexiones acerca de los Tilcara. *Avances en Arqueología* 1: 82-99. Jujuy, IIT, FFyL, UBA.

Seldes, Alicia; José Burucúa; Marta Maier; Andrea Jáuregui, Gonzalo Abad y Gabriela Siracusano

1999. Blue pigments in South American Colonial Paintings. *Journal of the American Institute of Conservation* 38: 100-123.

Sica, Gabriela y Sandra Sánchez

1992. Testimonio de una sociedad en transición: el testamento de un curaca de Humahuaca. *Cuadernos* 3: 53-62. Jujuy, FHyCS, EDUNJu.

Siracusano, Gabriela

2005. *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas. Siglos XVI-XVIII*. Buenos Aires, F.C.E.

Tarragó, Myriam

1984. El contacto Hispano-indígena: La provincia de Chicoana. *RUNA* 14: 145-186. Buenos Aires, MET, FFyL, UBA.

Tilley, Christopher

1994 *A phenomenology of landscape. Places, paths and monuments*. Londres, WBC Bookbinders.

Villagómez, Pedro

1919 [1649]. Exortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los Indios. En *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú* Tomo XII. Lima, Imprenta y Librería San Martí y CIA,

Zanolli, Carlos E.

1995a. En busca de los Omaguacas. *Cuadernos* 5: 37-48. Jujuy, FHyCS, EDUNJu.

1995b. Omaguaca: la tierra y su gente. Presencia chicha hacia el sur de Talina. Siglo XVI. En Ana María Presta (ed. y comp.); *Espacio, etnías,*

frontera. Atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu. Siglos XV-XVIII: 319-344. Sucre, Ediciones ASUR.

2000. Hacia una reflexión sobre el poder, la identidad y las estrategias en una frontera del Tucumán. *Memoria Americana* 9: 157-174. Buenos Aires, FFyL, UBA.

2005. *Tierra, encomienda e identidad: Omaguaca (1540-1638)*. Buenos Aires, S.A.A. Colección Tesis Doctorales.

Zanolli, Carlos E. y Ana María Lorandi

1996. Tributo y servicio personal en el Tucumán colonial. *Memoria Americana* 4: 91-104. Buenos Aires, FFyL, UBA.

RESEÑAS Y NOTAS

HOMENAJE AL MAESTRO JOHN MURRA 1916-2006

Ana María Lorandi*

Me han solicitado que cumpla con el triste deber de escribir este homenaje dedicado a John Murra, quien fue mi apreciado maestro y amigo, y que falleció el 16 de octubre de 2006 a la edad de 90 años. Las huellas de su obra quedarán inscriptas en la historia de los Andes pero también de toda América. Hemos perdido a uno de los más grandes maestros, alguien que ha señalado a cuatro generaciones el camino para comprender a fondo las realidades, muchas veces dolorosas, de nuestra sociedad americana originaria.

Nació en Odessa, Ucrania, el 24 de agosto de 1916 con el nombre de Isak Lipschitz, nombre que cambió por el de John Víctor Murra cuando fue a residir en los Estados Unidos. Murra o Mura, significa moras negras, y fue su sobrenombre rumano a causa de sus incisivos ojos negros; Víctor señalaba su radicalismo político y John porque lo protegía de un cierto anonimato entre los americanos¹. Los temores provocados por la revolución rusa de 1917 y la guerra civil que se desarrolló tras ella motivaron a su madre a huir hacia Rumania, país en el que pasó su infancia y adolescencia. Profundamente identificado con ese país, realizó allí sus primeros estudios. Desde muy joven hablaba ruso y rumano, francés, alemán e inglés.

En esos años adquiría preeminencia en Rumania la ultra-nacionalista y antisemítica Guardia de Hierro y el joven estudiante se afilió al partido comunista. Temiendo que lo encarcelaran, sus padres lo enviaron a los Estados Unidos donde residía un tío músico. Murra cursó Antropología en la Universidad de Chicago y pudo disfrutar de las enseñanzas del eminente antropólogo funcionalista Radcliffe-Brown quien le señaló el rumbo que posteriormente tendrían sus propias investigaciones sobre el mundo andino. El funcionalismo y el materialismo histórico se reflejan profundamente en su obra y siempre aconsejaría a sus estudiantes inspirarse en la antropología británica de la primera mitad del siglo XX.

* Universidad de Buenos Aires CONICET. E-mail: alorandi_2000@yahoo.com.ar

¹ Información tomada de un obituario escrito por Olivia Harris en The Guardian News, Londres, 4 de noviembre de 2006.

Entre los años 1936 y 1939 Murra se incorporó al batallón 58 de las Brigadas Internacionales que luchaban en España contra la dictadura franquista. A causa de su dominio de varias lenguas fue convocado como traductor del Estado Mayor de las Brigadas. Ese período de su vida lo marcó profundamente y, en los últimos años, era su tema preferido de conversación. Reflejaba una experiencia que, en alguna medida, destruyó en parte sus ideales y convicciones por el comunismo al comprobar el cinismo de los líderes y las manipulaciones con los que se enfrentaba la guerra. Herido en combate atravesó los Pirineos y fue recluido, por un tiempo, en un campo de refugiados en las cercanías de Argèles en Francia. Su esposa, una joven militante con la que se había casado antes de partir hacia España, pudo obtener una visa y concretar su regreso a los Estados Unidos. Durante la época de la Segunda Guerra Mundial trabajó con Ruth Benedict y participó de una expedición arqueológica al Ecuador.

Por sus simpatías por el comunismo y su participación en la guerra de España fue víctima de la campaña anticomunista emprendida por el senador Mc Carthy, negándosele la obtención de la nacionalidad y la portación de pasaporte. Como él mismo expresa en el prólogo de la edición mexicana (1978) de su libro *La organización económica del estado inca*² por varios años no pudo volver a los Andes, ante a estas circunstancias, no pudiendo ser arqueólogo, se convirtió en etnohistoriador.

El libro mencionado fue el tema de su Tesis de Doctorado defendida en 1955 y recién publicada, como se ha dicho, en español en 1978. El libro produjo un enorme impacto en los estudios andinos. Había circulado previamente en la versión de los microfilms de la universidad de Michigan y muchos jóvenes etnohistoriadores comenzaron a compartir el cambio de paradigma. Opuesto a la tesis de Luis Baudin sobre la concepción del estado inca como un estado socialista, Murra propone, en cambio, la originalidad de este imperio fuertemente centralizado pero operando en base a una maximización de los modelos políticos, económicos y sociales ya desarrollados por milenios en el mundo andino. No se ocupa de las dinastías reales del Cuzco y solo toca, tangencialmente, los aspectos simbólicos, focalizándose sobre el impacto que la estructura de poder tuvo sobre los grupos étnicos y en la manipulación del excedente productivo de estos últimos, así como en los cambios profundos que las migraciones forzadas de mitimaes y la aparición de la categoría de yanás, provocaron en el mapa etnográfico de la región.

Además de ser profesor en Puerto Rico, en Vassar Collage, en University New York State y, en los últimos años hasta su jubilación, en Cornell

² México, Siglo XXI.

University en los Estados Unidos, Murra se distinguió por ser un infatigable viajero, recorriendo y haciendo investigaciones en los países andinos. Es así como descubre la importancia etnográfica de las Visitas coloniales de las comunidades serranas y elabora su impactante modelo de “control vertical de distintos pisos ecológicos”³. El modelo demuestra que el ideal andino de autosuficiencia limitaba los intercambios comerciales, el cual era reemplazado por medio de la obtención de los recursos diferentes que cada medio natural permitía explotar. En todo caso se trataba de un intercambio interno a la comunidad, regido por las prácticas de reciprocidad entre los miembros del *ayllu* y de redistribución entre el cacique o *curaca* y sus sujetos. Aunque el modelo ha sufrido variaciones y se han comprobado prácticas alternativas en distintas subregiones del amplio espacio andino, se ha conservado como un sólido referente para comprender la dinámica económica y social de esas poblaciones. Además su práctica está aún vigente en muchas localidades serranas.

Sus prolongadas estadías en Perú lo llevaron a ser uno de los cofundadores del Instituto de Estudios Peruanos que ha albergado, hasta el presente, a muchos y notables investigadores, entre ellos su gran amiga María Rostworowski. Fue también muy impactante y profunda su amistad con el escritor y antropólogo José María Arguedas, cuyas cartas publicó hace unos pocos años⁴.

Yo siempre le decía a John Murra que tenía el perfil de un predicador. Recorría Latinoamérica presentando sus libros y modelos, contactando a los intelectuales de cada país y desarrollando un intenso intercambio con los estudiantes. Fue un MAESTRO con mayúsculas ya que provocó un profundo cambio en la forma de abordar a las sociedades indígenas. Impulsó una verdadera historia “desde abajo” analizando con gran sutileza las interrelaciones entre los nativos y sus autoridades, tanto las originarias, como las Incas del Cuzco y, posteriormente, con las españolas. Sus propuestas tuvieron siempre un debate, a veces explícito otras oculto, para diferenciar los Andes prehispánicos de Mesoamérica por un lado, del sistema colonial por el otro.

“Yo soy antropólogo porque me interesa una alternativa al mundo en que vivimos”⁵. Esta frase refleja con claridad meridiana su compromiso so-

³ Ensayo publicado en *Formaciones económicas y políticas del Mundo Andino*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975.

⁴ Murra, John y Mercedes López-Baralt (eds.) 1996. *Las cartas de Arguedas*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

⁵ Castro, Victoria, Carlos Aldunate y Jorge Hidalgo 2000. *Nispa Ninchis. Conversaciones con John Murra*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos / Institute for Andean Research. En este libro se ha incluido también una bibliografía completa de John Murra.

cial y político y las alternativas de su vida y de su obra, también nos ilustra sobre una forma de lucha que en el largo plazo, tuvo efectos muy profundos en la conciencia de todos los oprimidos del mundo. Como militante joven fue a la guerra, utilizó el recurso de las armas. Como militante adulto apeló a la pluma y la palabra. Y hay que reconocer que esta última militancia ha dado frutos permanentes porque después de Murra todo ha sido diferente en los estudios andinos y americanos.

Podemos ver en qué medida se refleja esto en sus propias palabras, editadas por los colegas chilenos tras largas entrevistas. Se trata de un libro autobiográfico y referencial porque es el relato de un actor ubicado en el amplio escenario de la Antropología del siglo XX. Desde allí expresa las preocupaciones, riquezas y miserias de los antropólogos sus relaciones internas como profesionales y en sus visiones y acciones de y dentro del mundo. Murra ofrece en este libro un panorama esencial del mundo académico de su tiempo. Fue discípulo o compañero de las figuras más notables de la Antropología del siglo XX, la cual fue desde sus comienzos una disciplina con entidad universitaria y práctica profesional reconocida.

En el período posterior a su regreso de España, como él mismo dice, debió batallar para sobrevivir sin título de doctor y, para colmo, estaba sospechado y perseguido por el macartismo que le creaba dificultades para obtener la nacionalidad norteamericana. En esa época fue alternando la actividad de profesor con otros trabajos, en muchas ocasiones ayudado por los contactos que había atado por su participación en la guerra de España. Este no es un tema menor en la vida de John ni en la Antropología, sobre todo de los Estados Unidos y México, porque la red de excombatientes y exiliados españoles sirvió de contención y apoyo para sus miembros. Angel Palerm, entre otros, fue su aliado en México tanto para asuntos laborales como personales. Y México se constituye así en otro hito en la experiencia de Murra porque aunque nunca trabajó temas mexicanos, los conocía en detalle y esto le permitía triangular África con México y los Andes. Así logró dar ese vuelco substancial en la historia de los estudios andinos. He aquí la paradoja, uno de los mayores defensores del esencialismo andino fue, a la vez, alguien que pudo ver más allá de lo andino usando el método fundamental de la Antropología: el método comparativo. De África tomó la inspiración para comprender los reinos precapitalistas, de México el parámetro contrastador que le permitió marcar los rasgos identitarios básicos de lo andino por oposición.

Por supuesto, su aporte al mundo andino no se reduce a lo intelectual, a lo científico. John se involucró en el espacio andino considerándose parte del mismo. Hablaba de “nosotros” los andinos y le interesaban los muertos y los vivos, desde los campesinos hasta los intelectuales, desde los

antropólogos hasta los artistas, y si no qué decir de la entrañable amistad que lo unió con José María Arguedas. Obtuvo becas para que muchos peruanos estudiaran en los Estados Unidos, para que se formasen y aprendiesen inglés y pudiesen leer lo que allí se producía. Pero no solo se preocupó por la gente sino que se interesó también en las instituciones y tuvo participación activa, como ya dijimos, en la creación del Instituto de Estudios Peruanos.

Así van pasando las instituciones por las que transcurrió su vida y los personajes con los que tuvo contacto, los peruanos, los americanos, los europeos, los africanos. Tenía un amigo, o conocido, en cada punto del globo siempre ligado a alguna faceta de la profesión, y producto de su gusto por los viajes y, por conocer a fondo a la gente. Gente a la que seducía, si estaba en vena, con un discurso atrapante donde la vida y la ciencia se mezclaban en una amalgama coherente, a veces dramática, a veces irónica. Lo he visto hablar delante de 200 o 300 estudiantes que lo escuchaban atraídos y compenetrados. Fue un verdadero comunicador mediático. Casi un pastor que conducía a su grey de antropólogos. Todo esto se refleja en esas entrevistas. Él lo sabía y pudo admitir tanto sus triunfos como sus fracasos. Reconocía sus méritos y sus límites.

Reconoció también otros aspectos que caracterizan su prédica y sus escritos: el énfasis en exagerar las diferencias. Por ejemplo, en el tema de la “verticalidad”. Fue muy claro, prefería “exagerar las diferencias para que se vea con claridad cuál es el logro andino” (Castro *et al.* 2000: 141). Esa “táctica” (concepto tan caro a Murra) le permitió transformar en modelos teóricos lo que en principio podría haber sido una simple casuística. O que con su análisis de la economía incaica sucediera lo mismo. Pero ha sido, justamente, esa “esencialidad”, esa conciente y premeditada exageración lo que permitió que esos modelos tuvieran una vida tan prolongada, más prolongada que la de cualquier modelo en las ciencias teóricas.

La historia de la vida de John Murra daría lugar para escribir páginas y páginas, reflexionar días y días. Es el paradigma del antiacademismo. Es notable el espacio que deja a la duda, al manejo de las opciones, al azar, a los condicionantes externos en la construcción de un destino. Fue un rebelde desde su juventud en Rumania, casi un *outsider* hasta la mitad de su vida pero su influencia en el estudio de los estados precapitalistas ha tenido un peso difícilmente imitable. Solo un libro, un artículo y la edición de las Visitas han servido para revolucionar las investigaciones sobre el mundo andino; lo demás que ha publicado amplía, mejora, corrige lo ya escrito, o incursiona tímidamente en otros temas, que aunque importantes muchos de ellos, y por cierto también muy citados, no son substanciales en su producción. Solo con un libro, un artículo y la edición de documentos no hubiera

pasado los ridículos controles académicos que ese mismo mundo académico se ha impuesto a sí mismo en la actualidad. Cuántos científicos de nuestro medio y del resto del planeta deberían leer estas entrevistas para aprender que los tiempos de reflexión y maduración son imprescindibles para garantizar un aporte realmente sólido y de larga duración. Es más, la primera edición de su artículo sobre verticalidad está incluida en un tomo de las Visitas de Ortiz de Zúñiga, y fue publicada por la provinciana Universidad de Huanuco que no contaba, por cierto, con sistema de referato alguno.

Muchas cosas nos enseñan la vida de John Murra y la obra de John Murra. Es un humanista que usa “tácticas” científicas, es un hombre comprometido con su tiempo, con la política, un hombre que supo respetar las diferencias, y hasta exagerarlas, pero al contrario de tantos otros que han utilizado el mismo recurso para estigmatizar a un pueblo, él lo hizo para acrecentar el valor, la originalidad y la identidad de la sociedad que primero solo decidió estudiar y luego lo sedujo hasta convertirlo en un andino más.

Debemos decirle adiós a John Murra aunque siempre estará presente entre nosotros. En Rumania lo sobrevive su hermana Ata a quien quería entrañablemente.

Santillán Güemes, Ricardo. 2004. *Imaginario del diablo*. Buenos Aires, Ediciones del Sol, 352 pp.

El tema central de este interesante trabajo de Santillán Güemes es, sin duda, el diablo; particularmente los variados y dispares significados que lo revisten y todo aquello que se asocia a su figura, fundamentalmente, la pugna entre el *bien* y el *mal* en sus distintas manifestaciones. De esta forma, la tarea que se propone el autor es “pensar al diablo” para poder desentrañar y entender su lógica, su historia y su vigencia (Santillán Güemes 2004: 18).

A tal efecto, los objetivos que persigue a lo largo de su obra son describir y analizar la idea e imagen de este personaje que trajeron e impusieron los españoles, con las consecuentes apropiaciones, actualizaciones y resignificaciones que los indígenas y criollos fueron realizando de las mismas (Santillán Güemes 2004: 14). En este sentido, se propone atender a las transformaciones y desfiguraciones que sufrió esta figura desplegando sus múltiples máscaras y acciones en el seno de la cultura popular. Para desarrollarlos, como veremos a continuación, se vale de una vasta bibliografía antropológica, histórica y folklórica, muchos de cuyos títulos fueron también las fuentes a partir de las cuales extrajo los textos sobre los que trabaja.

En relación con la manera en que organiza metodológicamente su exposición, él mismo explica que su trabajo está dividido en dos partes: la primera, una antología comentada de textos de la cultura popular donde cada capítulo introduce un tema determinado; la segunda, una serie de reflexiones del autor sobre los distintos tipos de diablos o “contextos” diabólicos que se fueron perfilando desde la conquista de América hasta la actualidad (Santillán Güemes 2004: 18). El objetivo de la antología, según él, es presentar los distintos motivos y aspectos del tema en cuestión para ofrecer los referentes históricos y antropológicos que permiten desplegar, luego, en la segunda parte, la profundización histórica y las reflexiones sobre los quinientos diez años del mestizaje del diablo en América y sobre el significado que se le asigna al *bien* y al *mal* en la cultura popular argentina y latinoamericana (Santillán Güemes 2004: 22)

La primera parte, entonces, “Antología de textos: las huellas del diablo en la cultura criolla e indígena”, consta a su vez de tres unidades. La primera, “Los diablos criollos”, comprende los 7 primeros capítulos del libro,

cada uno dedicado a desarrollar, a través de diversos relatos, coplas, glosas, cantares y refranes. Se trata de una aproximación descriptiva a distintos mitos y elementos asociados a la figura del diablo: el familiar, las salamancas y otros espacios diabólicos, el duende, el infierno, los pactos, la picardía, la lucha -cósmica y personal- entre el *bien* y el *mal*, la ira divina, las mujeres, el carnaval, y los distintos ritos y fórmulas para ahuyentarlo y atraerlo.

La segunda unidad de esta primera parte, “El bien y el mal en las culturas indígenas (algunas resonancias)”, tiene la finalidad de mostrar algunos de los mestizajes producidos en el imaginario americano durante los siglos posteriores a la conquista. Para ello expone en el primer capítulo (el capítulo 8) ejemplos de cómo se manifiesta la lucha entre el *bien* y el *mal* en la cotidianidad chiriguana; luego, transcribe un relato chiriguano sobre la “cosa mala” en el monte y transcribe dos relatos míticos peruanos recopilados por el antropólogo Ortiz Rescarniere; finalmente, describe sintéticamente un ritual registrado por Rodolfo Kusch -el ritual del Eucaliptus. En el capítulo 9, el segundo de esta unidad, se dedica a analizar algunas versiones sobre las salamancas indígenas enseñando, a tal efecto, cinco relatos -tres mapuches, uno chiriguano y uno toba- recogidos por distintos investigadores.

La tercera unidad, “El choque cultural y la demonización de los otros”, incluye solo el capítulo 10 el cual está dedicado a presentar textos que reflejan las resonancias míticas y simbólicas de los enfrentamientos entre indígenas y españoles. En esta parte se cargan las tintas en la demonización del enemigo y el rol otorgado, de ambos lados, a los seres “sobrenaturales”. Los textos seleccionados corresponden a poemas y relatos registrados en distintos trabajos y compilaciones. En la anteúltima sección del capítulo, donde analiza la “teatralización” de la guerra entre indígenas y españoles, se detiene en un libro en particular, *Métodos Misionales de la Cristianización de América. Siglo XVI* del padre Pedro Borges para interpretar las partes, a su entender, fundamentales del mismo. Considera entonces, a través de una serie de ejemplos, la idea de susceptibilidad del indígena que circulaba entre los misioneros, la resistencia simbólica de aquel, y el concepto de “religiosidad yuxtapuesta” que formula este autor -para cuya ilustración introduce también algunos fragmentos del trabajo de Fernando Cervantes *El diablo en el Nuevo Mundo*. Finalmente, en la última sección, transcribe y comenta algunos refranes y coplas que refieren a otras “demonizaciones domésticas” más actuales.

A medida que el autor transcribe los textos seleccionados explicita en cada caso, la fuente de la cual los tomó -de primera y segunda mano-. Algunas son inéditas, como la *Colección de Folklore de 1921* y gran parte de las coplas, frases y refranes incluidos. Pero en su mayoría son trabajos editados: entre otros, las recopilaciones y producciones de autores como Alberto Fran-

co, Rafael Jijena Sánchez, Alba Omil, Silvia Barrios, Anastasio Quiroga, Gregorio Álvarez, Orestes Di Lullo, Adolfo Colombres, Fernández Cano, María S. Cipolletti; los cancioneros de Juan Alfonso Carrizo, Manuel Castilla, Jorge W. Ábalos, Ricardo M. Borsetti, Horacio Becco, Félix Coluccio y otros; y algunos diarios -como *Correo del Sur* y *El Corsito*. También incluye las obras de cantautores y poetas como Arturo Dávalos, Jaime Dávalos, María E. Walsh, Julio Espinosa, Joan Manuel Serrat, Gustavo Leguizamón, utiliza fragmentos de documentos eclesiásticos medievales y coloniales recogidos por otros investigadores en distintos archivos americanos y españoles, y recurre a fuentes producidas por él mismo, a sus propios registros de campo en distintas provincias del noroeste argentino -Salta, Jujuy, Tucumán- y en Buenos Aires.

La segunda parte del libro, “Pensar al diablo (quinientos diez años después)”, está constituida por los tres últimos capítulos. El capítulo 11, “Los diablos que llegan”, aborda el contexto de la colonización cultural de América enfocándose en las (pre)concepciones y el accionar de los españoles en general y de la Iglesia Católica en particular considera el ingreso de nuevos personajes, nociones y temores luego reelaborados por el horizonte simbólico indígena. El capítulo 12, “Los diablos que quedan”, retoma la variedad de ejemplos desplegados en la primera parte del libro para profundizar tres ejes temáticos principales, ligados a los rasgos más actuales de la cultura popular. El primero, refiere a la existencia de elementos culturales no cristianizados en el seno de las cosmovisiones indígenas; el segundo ahonda en el mito del “Familiar”, encarnación animal del demonio, describiendo y analizando sus distintas acepciones y características; y el tercero, desarrolla y analiza el tema de las salamancas desde distintas versiones y ejemplos -algunos ya volcados en la primera parte. En el último capítulo, “El otro ‘lao’ de las cosas”, la intención del autor es destacar algunas de las maneras en que las comunidades populares e indígenas resuelven, desde su matriz cultural, las tensiones entre el *bien* y el *mal*, entre lo luminoso y lo sombrío y maligno. Para ello describe ciertos episodios vividos y registrados por él mismo en Santa Rosa de Tastil (Salta) el día en que se celebraba la fiesta en honor a la patrona del pueblo, Santa Rosa de Lima; en parte dichos episodios ilustran la posibilidad de una manifestación contigua y conjunta de los opuestos. Finalmente, a través de los distintos ejemplos comentados establece una serie de reflexiones respecto de esta tendencia conciliadora, característica de la cosmovisión indígena y popular, tan disímil a la lógica occidental.

Algunos de los conceptos que recorren este libro, y que merecen ser destacados, son el de *fagocitación* de Rodolfo Kusch, el de *religiosidad yuxtapuesta*, esgrimido por el padre Borges para dar cuenta de la práctica

simultánea del cristianismo y del “paganismo” por parte de los indígenas durante el siglo XVI, y el de lo *numinoso* de Rudolf Otto. El primero, Santillán Güemes lo toma para ilustrar cómo el diablo europeo fue “masticado y digerido” por la cultura indígena, de manera tal que resulta irreconocible. Así, cuando introduce la segunda noción, aunque Pedro Borges ya la utiliza para plantear que los indígenas no llegaron en el siglo XVI a formar un único sistema religioso, se dedica a transcribir una serie de ejemplos, tomados de este mismo autor, que reflejan la presencia de ciertos procesos de *fagocitación* en ese temprano siglo. Por su parte, el concepto de lo *numinoso* en tanto *mysterium tremendum*, que atrae y repele simultáneamente, le permite a Santillán Güemes dar cuenta de las características de esa potencia maligna, de ese *caos* y ese *mal* que rondan en todas las culturas.

Otra de las ideas que retoma, en este caso de Mircea Eliade, es la del mito como historia sagrada y potente vivida por los miembros de una comunidad como inmediatamente verdadera, presente y ejemplar (Santillán Güemes 2004: 183). La hipótesis o afirmación que desprende Santillán Güemes de esta idea es que mito y rito son paralelos e inseparables. Pudiendo operar alternativamente como figura y como fondo en tanto se conectan simbólicamente en una dinámica de mutua retroalimentación, uno como la contrapartida del otro. También recurre, para explicar el significado de “lo salamanca” -lo poderoso e insólito actuante-, a la definición que elabora Marcel Mauss del concepto *mana* -término melanesio que encierra, en tanto “categoría” que puede ser utilizada gramaticalmente como verbo, sustantivo o adjetivo, un sentido similar al de ciertas nociones de otros pueblos. Esta definición lo describe como el añadido que poseen ciertos elementos; lo invisible, lo maravilloso, lo espiritual, una categoría inconciente del espíritu que alude a cosas tales como fuerza, acción, cualidad, ser, estado -y agrega Santillán Güemes: energía, poder.

Una de las hipótesis o ideas rectoras que maneja y plantea este autor, que puede considerarse casi una regla de la geopolítica o geocultura es que, todos los pueblos conquistados junto con todos sus seres “sobrenaturales” se convierten en demoníacos desde el punto de vista del orden cultural instituido y hegemónico, (Santillán Güemes 2004: 274). Por otra parte, sostiene que el sistema cultural colonial encerraba dos órdenes culturales imbricados: uno *instituido e impuesto* a nivel oficial y otro *instituyente e informal* ligado a las relaciones sociales cotidianas y a la creación colectiva y anónima de nuevas pautas culturales en cuyo seno se fueron transformando y reproduciendo los diablos que llegaron (Santillán Güemes 2004: 270). Al mismo tiempo apoya sus argumentos en la idea de que los sectores populares e indígenas, además de tener una gran capacidad para imbricar e integrar elementos culturales de distinto origen sin pretender dar cuenta de

conexiones históricas concretas, (Santillán Güemes 2004: 305), tienden a juntar, a su manera, lo culturalmente diverso en una totalidad dinámica donde todo está “adentro” -aunque a veces esto implique “estar-domando” las tensiones constantemente (Santillán Güemes 2004: 329). Para dar cuenta de cómo se integran estas heterogéneas manifestaciones se refiere a un centro dador de sentido que las conecta y sintetiza. Aquí retoma nuevamente los planteos de Kusch: particularmente, aquel donde describe el circuito de Viracocha, caracterizado por cuatro momentos “desplegantes” y un quinto que concentra en tanto centro germinativo (Santillán Güemes 2004: 314).

Respecto del contenido gráfico y paratextual del libro, cabe destacar que en todas sus secciones se incluyen ilustraciones y epígrafes asociados al personaje central de la obra y a los temas desarrollados en cada capítulo.

En definitiva se puede afirmar que la tesis central de este libro, plasmada incluso en la contratapa, es que en todas las culturas existe el *mal corporizado* en variados y ambiguos personajes siniestros que niegan los valores éticos que estas consagran. De esta forma, el orden cósmico nunca será del todo estable pues el acontecer diario se dirime en una puja permanente entre fuerzas malignas y benignas. Asimismo, el autor concluye que todas las cosas tienen -al menos- dos lados: uno luminoso y otro oscuro, de manera que cuando uno se hace figura, el otro sigue operando como fondo. Este razonamiento que según este autor forma parte de la sabiduría de América, se aleja bastante de aquello en que, hoy igual que ayer, la cosmovisión occidental insiste, en todos los niveles y por todos los medios -materiales y simbólicos-, en crear: estrategias para erradicar lo diferente, el lado malo y oscuro del mundo y de las cosas. Todo para crear un orden que refleje solamente un lado, el de la “pulcritud luminosa” pero injusta (Santillán Güemes 2004: 334).

Finalmente, es menester apuntar que el valor de este trabajo para la disciplina antropológica en la cual se inscribe reside, fundamentalmente, en el aporte que sus descripciones y reflexiones brindan, sobre todo para aquellos que están interesados en temáticas como la cristianización de América, las formas de religiosidad indígenas y populares y, más específicamente, las concepciones y representaciones acerca del *mal*. Al mismo tiempo, la antología que ofrece y organiza el autor en la primera parte de su obra convierte a este libro en material de consulta significativo para antropólogos, folkloristas e investigadores de cualquier disciplina que quieran apreciar y analizar las huellas del diablo en la cosmovisión popular.

JULIA COSTILLA*

* Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Etnohistoria. E-mail: juliacostilla@hotmail.com

Castro Olañeta, Isabel, Sonia Tell, Elida Tudesco y Carlos Crouzeilles. 2006. *Actas del Cabildo Eclesiástico Obispado del Tucumán con sede en Santiago del Estero (1681-1699)*. Córdoba, Ferreira Editor, 279 pp.

Este libro, tal como anticipa su presentación, resulta un valioso aporte para los estudios de historia social, económica y eclesiástica del Tucumán Colonial. Su mérito, en gran parte, se debe a que pone a disposición de los investigadores la serie de Actas del Cabildo Eclesiástico del Obispado del Tucumán, documenta un importante segmento del gobierno diocesano así como sus vínculos con los distintos actores de la antigua gobernación tucumana.

Resultado de un trabajo de relevamiento, transcripción e investigación llevado a cabo por integrantes del Programa de Historia Regional Andina Área de Historia CIFYL-UNC, dirigido por Silvia Palomeque, este tomo viene a completar la serie de Actas iniciada en el primer volumen, correspondiente al período 1592-1667¹.

Este conjunto de Actas, pertenecientes a las sesiones capitulares de los años 1681-1699, es acompañado por tres documentos complementarios y por dos artículos encargados de interpretar y contextualizar el conjunto documental de la última etapa de la sede diocesana en Santiago del Estero, antes de su traslado a Córdoba en 1699. De esta forma, este volumen publica prácticamente en su totalidad la memoria documental del Cabildo Eclesiástico del Tucumán, con sede en Santiago del Estero, conformándose en una valiosa fuente que permite acercarnos a la historia de la Iglesia y a procesos más generales del Tucumán en una secuencia de larga duración.

A diferencia del tomo anterior la publicación de esta serie de Actas, así como los documentos originales anexos, no sigue un criterio de transcripción paleográfica “modernizada”, al contar con los documentos originales los autores han optado por una transcripción literal de la ortografía y puntuación. La presentación de este tipo de decisiones, así como el análisis de las características de la documentación transcrita son trabajados por Sonia Tell

¹ Reseñadas en la revista *Andes* 17: 441- 443 (2006).

e Isabel Castro Olañeta en el artículo que abre el volumen, donde se ofrece un primer acercamiento al corpus documental.

Ambas autoras presentan, en un segundo texto, uno de los múltiples análisis interpretativos que habilita la fuente documental. Se trata de un estudio sobre los ingresos eclesiásticos del Obispado y de las relaciones entre los distintos protagonistas que batallan por su distribución. El Cabildo eclesiástico, en tanto órgano que centralizaba el manejo de la riqueza de la diócesis, se ocupaba de la administración de la iglesia catedral y de la recaudación, contabilidad y distribución de rentas del obispado (Crouzeilles 2006). Dicho Cabildo se presenta como un espacio clave para acercarse a las confrontaciones por el ejercicio del poder al interior de la Iglesia. Siguiendo estas desavenencias, Tell y Olañeta se dedican a revisar las tensiones entre el poder diocesano y la Compañía de Jesús -a partir de la disputa por el cobro del diezmo-, y a recorrer las negociaciones que involucran a los oficiales de las reales cajas, nexos entre la sede episcopal y la Corona. Otro de los aspectos abordados por las autoras nos traslada a un conflicto, a nivel regional y en las últimas décadas del siglo XVII, entre Santiago del Estero y Córdoba por el traslado de la sede episcopal. Las posibilidades de aportar recursos y de participar en la masa decimal de la diócesis, aspectos trabajados en el artículo, nos remiten a dos jurisdicciones que, desde el punto de vista económico, presentan marcadas diferencias, y que terminarán impulsando el traslado de la Sede a Córdoba.

Por su parte, los tres documentos complementarios que se reeditan con este libro permiten contextualizar las Actas dentro de la historia de la Iglesia del Tucumán. Se trata de dos versiones de la historia de los obispos del Tucumán, abarcando una el gobierno del último obispo del período colonial. El tercer documento es la versión en castellano de la Bula emitida en 1570 por el Papa Pío V, y el decreto de erección de la diócesis del Tucumán. De esta forma, la obra nos permite estudiar el proceso de conformación de la Iglesia en el Tucumán desde épocas tempranas, y analizar las dinámicas propias que adquirieron ciertos debates y desplazamientos de poder -entre Clero secular y regular, por ejemplo- en función de las particularidades locales.

La publicación de este corpus documental brinda posibilidades para la investigación de la historia de la Iglesia, la historia social y económica, así como para la historia cultural. Nos acerca a las relaciones entre el Obispado del Tucumán, el Estado colonial, la sociedad civil y sus vinculaciones con las órdenes religiosas.

Dentro del amplio juego de lecturas que ofrecen estas fuentes se pueden rastrear distintas problemáticas, se puede observar la conformación y

consolidación de las estructuras eclesíásticas y los conflictos suscitados en torno al obispado del Tucumán a lo largo de casi 100 años de historia.

DOLORES ESTRUCH*

BIBLIOGRAFIA CITADA

Crouzeilles, C.

2006. Intervenciones de la sede metropolitana de Charcas sobre la sede sufragánea del Tucumán (Siglo XVII). Ponencia presentada en la 1eras Jornadas de Historia de la Iglesia en el NOA. Salta.

Palomeque, S. (dir)

2005. *Actas del Cabildo Eclesiástico. Obispado del Tucumán con sede en Santiago del Estero, 1592-1667*. Córdoba, Ferreyra Editor.

Zacca, I.

2006. Actas del Cabildo Eclesiástico. Obispado del Tucumán con sede en Santiago del Estero. *Andes* 17: 441-443. Salta, CEPIHA-Facultad de Humanidades.

* Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Etnohistoria. E-mail: estruchd@datafull.com

Isla, Alejandro. 2002. *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado.* Buenos Aires, Editorial de las Ciencias, 278 pp.

Alejandro Isla, antropólogo platense investigador del CONICET, ha escrito un libro innovador desde muchos puntos de vista. En primer lugar por el tema: una etnografía de Amaicha del Valle, una pequeña comunidad rural ubicada en los valles calchaquíes tucumanos. En segundo lugar por su aproximación teórica y metodológica: el estudio combina un sólido trabajo de campo, abundancia de datos estadísticos y una sensibilidad histórica rara en obras de este tipo. La mayor virtud de este libro es que conecta planos de análisis, hasta ahora, mal ensamblados en obras similares. A Isla no le convienen los estudios de comunidades aisladas y por eso coloca a Amaicha en la intersección entre la localidad y la sociedad global. Este contexto más amplio está dado, sobre todo, por el mercado de trabajo y por el Estado en sus manifestaciones provincial y nacional. Las múltiples interacciones entre la comunidad y su entorno están enraizadas en la experiencia histórica, la cual ha contribuido a darles forma en tres dimensiones: histórica, política e identitaria.

La comunidad de Amaicha tiene una larga historia que comienza en el periodo prehispánico. Lo que la hace singular es la supervivencia de la institución comunitaria hasta hoy. Si en naciones con una densa población indígena -como Perú, Bolivia o Guatemala- esta supervivencia es muy frecuente, no es ese el caso en la Argentina donde al comenzar el siglo XX las comunidades indígenas eran ya un dato del pasado. La base de esta supervivencia comunal de Amaicha es la defensa de la Cédula Real que da origen a su existencia. Este documento colonial (cuya existencia los amaicheños defienden férreamente sin que hasta ahora ningún foráneo haya logrado verlo) traza los límites de la comunidad y reconoce legalmente sus derechos a las tierras que ocupa. La tradición comunal sostiene que la Cédula fue oficializada por el cabildo de Buenos Aires en 1853. Se notará aquí la inexactitud histórica de tal afirmación: el cabildo porteño había sido suprimido más de treinta años antes. Más allá de las ficcionalizaciones históricas, lo importante es el poder de la palabra escrita que, como en la época colonial, confiere reconocimiento estatal y legitimidad a la comunidad. La elección de 1853 como fecha fundante en la ficcionalización histórica comunitaria no parece inge-

nua. Ese fue el año de la unificación nacional por medio de la Constitución y es probable que los amaicheños desearan imbricar su propia historia con el devenir nacional.

Existe además una dimensión política en la relación entre la comunidad y su entorno, dada por el entrecruzamiento entre ésta y el Estado desde la época colonial, y continuada después de la independencia por la provincia y la nación. Isla recalca que el Estado no enmarca a la comunidad por fuera sino que, sobre todo en la segunda mitad del siglo XX, es parte constitutiva de ella. El Estado se ha convertido en el principal proveedor de empleo estable de tiempo completo -es decir de un ingreso constante- y el único que brinda educación. Las disputas faccionales que encuentra Isla entre redes de familias y clientelares rivales se relacionan con la búsqueda de un mejor acceso a ambos bienes. Ellos garantizan a los hogares exitosos una mejor ubicación social dentro de la comunidad. Así las facciones en pugna luchan por lograr una imbricación mas exitosa con el Estado, provincial y nacional, que les brinde privilegios en la distribución de riqueza y poder. Estas luchas facciosas centrales son a la política comunitaria y se han teñido, a partir de la restauración de la democracia, de política partidaria. Las facciones, encabezadas por un “cacique” -tradicional mediador entre la comunidad y el Estado- son cada vez más la cara de los partidos políticos en la comunidad y las redistribuidoras locales de bienes estatales.

Finalmente existe una dimensión identitaria en la relación comunidad/sociedad global. Esta dimensión es multifacética: los comuneros pueden asumir y transmitir identidad de “indio”, “criollo”, “gaucho”, “amaicheño”, menos frecuentemente “calchaquí” -y curiosamente nunca tucumano- según las circunstancias y sus interlocutores. El autor no es muy claro acerca de cómo se combinan todas ellas ni de sus múltiples significados. Algunas resaltan su inserción en la sociedad nacional -criollo, gaucho-, otras su particularidad de comuneros y originarios. Estas últimas se basan en una memoria genealógica, también mantenida en secreto. Existiría una lista de familias originaras de comuneros que marca una división de pertenencia o exclusión en la comunidad pero esta diferenciación entre “nosotros” y “ellos” es flexible ya que puede accederse al estatus de comunero por matrimonio, y por ende a las tierras.

Las comunidades campesinas clásicas -en México y en los Andes- están basadas en documentos fundacionales, memoria genealógica, autoridades e identidades étnicas, posesión de tierras y producción primaria. En Amaicha algunas de estas características están notoriamente ausentes, fundamentalmente la propiedad comunitaria de la tierra y la producción agrícola. El exhaustivo censo levantado por el autor en 1989 revelaba datos sugestivos: la tierra había sido parcialmente privatizada y los productores primarios eran

una minoría con respecto a los asalariados, ¿Hasta qué punto, entonces, puede hablarse de “comunidad” para el caso de Amaicha?

Para Isla la comunidad de Amaicha es una ficción que permite enmascarar las profundas divisiones sociales dentro de ella, producto del acceso diferencial de los hogares a los bienes materiales y simbólicos provistos, sobre todo, por el Estado ¿Por qué subsiste la comunidad? El autor, que no hace concesiones a visiones románticas e idealizadas de una comunidad igualitaria, considera que la comunidad es “para los actores una identidad cultural y a veces étnica de referenciarse a sí mismos” (Isla 2002: 9). Esta comunidad identitaria “opera en varios sentidos, dos de los cuales tienen nítidas concomitancias sociales: preserva territorio, como un complejo de tierra, mejoras (canales), servicios (escuelas, vialidad, la Comuna) y puestos de trabajo; y por otro, pese a las facciones, refuerza los lazos y redes amaichenos”. (Isla 2002: 256)

Si la comunidad no garantiza a todos sus miembros la igualdad al menos preserva para quienes pertenecen a ella un lugar en el mundo.

GUSTAVO L. PAZ*

*Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. E-mail: glpaz2@yahoo.com

Farberman, Judith. 2005. *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno editores, 286 páginas

Como menciona su autora el libro “se ocupa de la magia y de sus usos hechiceriles y terapéuticos en Santiago del Estero -y de manera subordinada en San Miguel de Tucumán- en tiempos coloniales”. El trabajo propone una aproximación al reino de la magia y de sus practicantes, quienes fueron conducidos a los estrados judiciales por producir “daño” y diversos maleficios. Los indios pero también otros grupos sociales se verán involucrados en la trama de estos episodios, siendo la justicia capitular, civil y lega la que recibirá las denuncias y promoverá los sumarios. La autora nos recuerda que la hechicería durante el periodo colonial, y por sus temidas consecuencias, era un delito fronterizo con el homicidio, conformando la magia una estructura de pensamiento que explicaba los infortunios o fracasos de los miembros de la comunidad, situación que formaba parte de un extendido sentido común.

En el capítulo uno se realiza un recorrido sobre el territorio en donde se suceden los acontecimientos, una especie de “cartografía social” que recorre ciudades de españoles, pueblos de indios, ríos, sierras y montes. Son los paisajes habituales del mundo de Lorenza, una de las protagonistas de esta historia. Durante el siglo XVIII, la jurisdicción de Santiago del Estero, pertenecía a la gobernación de Tucumán, conformando una sociedad signada por las reglas corporativas y jerárquicas de Antiguo Régimen que sin embargo irá dejando notables márgenes para la acción. El patrón de asentamiento de la población durante este periodo era mayormente ribereño y rural, la planicie santiagueña estaba recorrida por los ríos Dulce y Salado y por las aldeas indígenas allí dispersas. El monte será también un paisaje habitual de los protagonistas de esta historia, una estrategia de aprovechamiento y recolección de los pobladores -sobre todo de algarroba-, aunque también de miel, cera y otros productos.

El monte, se convertía en el lugar privilegiado de la salamanca colonial, era sagrado para algunos como infernal para otros, dado los pactos y ritos de iniciación que allí se celebraban. En este escenario magistralmente delineado por la autora, se observará progresivamente un proceso de mestizaje y de desbordamiento de las castas españolas, con relaciones tanto horizontales como verticales entre los diversos actores sociales, sean españoles, indíge-

nas o mestizos. Si bien la región no poseía grandes señoríos como el Perú, existían Alcaldes indígenas que tenían atribuciones judiciales, a la vez que recogían el tributo. Las relaciones de parentesco, la residencia cercana y las habituales migraciones completan este cuadro de “dinámica social”, al que hay que sumar la atracción que ejercían las estancias y ciudades de los españoles.

El capítulo dos del trabajo está dedicado a los jueces, fiscales y defensores que actuaron en las diferentes causas judiciales. Recordemos que la mayoría de estos sujetos no eran portadores de una cultura docta, sino que conocían rudimentariamente el derecho, la vulgata de la teología y la demonología católica. Los juicios por hechicería eran llevados adelante por los Alcaldes Ordinarios del Cabildo de Santiago del Estero, penetrados por la costumbre local en la medida que la Audiencia y los Virreyes tendían a verse como poderes lejanos. El caso de la justicia de Santiago del Estero podría entenderse, por lo tanto, como un paradigmático ejemplo de “justicia periférica”. Al estar esta rama de la administración íntegramente en manos de los españoles, se acentuaba su base pigmentocrática y local. En este contexto, la hechicería tendió a ser vista como un grave delito contra la fe, confundándose en una misma categoría con el curanderismo, la apostasía, la brujería y la idolatría. Todos los participantes de las causas que analiza la autora, por otra parte, creían en la eficacia de la hechicería, en base a los efectos que podía generar este admirado y temido “arte”. En la jurisdicción bajo estudio hubo una acentuada actividad anti-hechiceril durante el periodo 1715–1732, aunque el muestrario que utiliza la autora supere esos años, más aún su trabajo se entronca con el análisis de las tempranas crónicas del siglo XVII y con aportes etnográficos y del folclore más contemporáneos. En la época en que se sustentan la mayoría de las causas analizadas, las reas sospechosas que cayeron en manos de la justicia capitular formaban parte íntima de la comunidad, contaban con una extendida “fama pública”, que reforzaba la creencia en la transmisión del “arte” dentro de la trama del parentesco, especialmente entre madres a hijas. Se trata de una sociedad que creía profundamente en la causalidad mágica, sin diferenciación de grupos o estratos, que relacionaba el historial de desencuentros entre la víctima y la hechicera a la hora de explicar los infortunios y no dudaba en la eficacia de estas prácticas. Los defensores de las reas, por otra parte, podían apelar con argumentos que trataban sobre el poco “genio” o inteligencia de las indias, esgrimiendo además fundamentos “naturalistas” para explicar los males o enfermedades. Las sentencias que se manejaban eran realmente gravosas, como la pena capital y el destierro, todo bajo el frecuente estímulo de la tortura y el tormento, en procura de la confesión, considerada la prueba de

las pruebas. Por lo tanto, las acusadas de producir maleficios y “daño”, presentaban una alteridad cultural con respecto a quienes las acusaban desde el Cabildo, toda vez que sus declaraciones se realizaban en quichua y a través de la mediación escrita. Sin embargo, al tratar este problema, la autora aboga por un marco analítico más sensible hacia los fenómenos de mestizaje cultural y social, que sirva para comprender mejor las creencias y prácticas mágicas de esta lejana sociedad colonial.

En el capítulo tres se analiza el perfil de las hechiceras, eran fundamentalmente mujeres indias, predominando las solteras y viudas por sobre las casadas, y mayormente de edad madura. Estas personas habitualmente formaban parte del mundo doméstico de sus amos, se las acusaba, entre otras cosas, por su liviandad sexual y por ladronas y envidiosas, ellas podían perturbar la armonía de la sociedad. Las víctimas de las hechiceras tenían, por lo tanto algún grado de cercanía con ellas. De hecho había un “carácter doméstico” en el pleito, en donde lo público y lo privado habitualmente se confundía. Los vecinos y los parientes de las hechiceras podían también ser perjudicados por el efecto de su “arte”, por lo que estas personas tendían a ser temidas y a la vez respetadas.

En cuanto a el tema de los síntomas y las enfermedades, la sociedad americana podía considerar ciertos hechos como anormales y perversos, en el Tucumán colonial se los llamaba “accidentes extraordinarios” pues eran opuestos a una circunstancia o hecho natural. En el marco del pensamiento mágico que portaba esta sociedad se creía que quien podían infligir un daño podía también remediarlo, pudiendo intervenir también contrabrujos o magos blancos, generalmente forasteros y provenientes del ámbito mestizo. La hechicería, representa para la autora un campo de hibridación privilegiado, que envolvía a los diferentes estamentos y creencias de esta sociedad, formando un compuesto híbrido enclavado en pleno siglo XVIII,

El capítulo cuatro nos introduce en uno de los segmentos más sustanciales del libro de Farberman, al tratar sobre el arte del maleficio y su escuela: la salamanca. La salamanca o “infiernillo” ante todo, un espacio mágico que evocaba en esta época a un mismo tiempo magia, aprendizaje y pacto diabólico. La salamanca a la vez que se relacionaba con la celebración de juntas y borracheras prehispánicas y con vinculaciones culturales con el mundo del Chaco, presentaba motivos demonológicos europeos, pudiéndose apreciar todavía muchos de estos rasgos culturales en el ámbito del folclore actual. Se trata de un universo mestizo que toma elementos culturales de diferentes sociedades, resignificándolos a lo largo del tiempo, como si fueran estratos geológicos.

El capítulo cuatro se centra también en los procesos realizados contra Juana Pasteles, Pancha y Lorenza, residentes en el pueblo de indios de Tuama,

acusadas de hechiceras y de provocar diversas muertes y enfermedades, los pormenores son analizados en los expedientes fechados en 1715 y 1761. En la confesión de las acusadas, modeladas por el tormento y por las preguntas del juez, aparecen otros cómplices y maestros de las reas, es decir, maestros, discípulos y etapas de experimentación que conformaban una “red hechiceril”. En el proceso de 1761 se introduce incluso la presencia del demonio, a través de vuelos nocturnos y del ofrecimiento de insumos para matar. Éste último es un motivo demonológico europeo, el demonio es presentado con la clásica imagen del chivato, del viborón o del hombre “en traje de español”. La salamanca aparece así como una configuración compleja, a mitad de camino entre el sabbat europeo y los antiguos ritos de recolección de algarroba americanos, reprimidos tempranamente por los misioneros europeos. Se trata de la conformación de un espacio multiétnico, en donde podían romperse de manera inédita las jerarquías sociales y que implicaba siempre un aprendizaje para los iniciados y un pacto con el diablo. Los salamanqueros, generalmente reunidos en el monte, se constituían en este sentido en sujetos liminales, típicamente ambiguos, toda vez que cortaban lazos con la sociedad indígena y colonial, mientras se aventuraban en ese espacio temido y respetado en el que la mayoría de la sociedad creía. El carácter híbrido de la salamanca, como recuerda la autora, vuelve a hacerse evidente al constatarse la comunicación que se establecía con especialistas mágicos de otras regiones, según los testimonios de las reas iba desde los Andes hasta el Chaco, se intercambiaban saberes e insumos que podía involucrar, por ejemplo, a los habituales alucinógenos. En la salamanca colonial, se resignificaban los antiguos rituales indígenas de la recolección de la algarroba, también desarrollados en el espacio del monte. Esta práctica fue demonizada por los cronistas y misioneros durante el siglo XVII. Más adelante se incorporarían a esta práctica social y cultural los motivos demonológicos europeos y la presencia de mediadores mestizos. Se forma un abigarrado y complejo universo híbrido en donde participaban tanto españoles como indios y mestizos.

El último capítulo del libro se ocupa de los médicos del monte o curanderos, presuntos antagonistas de los hechiceros. Los curanderos podían en algunos casos, ser colaboradores de la justicia aunque sus prácticas podían ser confundidas hasta colocarlos del lado de los reos. Se trataba de personajes liminales, itinerantes y forasteros que ofrecían un “producto”, también híbrido, que se podía convertir en un arma de doble filo. Los saberes no sistemáticos que portaban estos sujetos eran acumulados como estratos geológicos a través de leguas de caminos. Estaban atravesados por diversas tradiciones, ya sea africanas como indígenas y españolas. Esta es la historia, por ejemplo, del zambo Marcos Azuela, de Francisca la Sampedrino y de

Pascuala Asogasta, quienes fueron tenidos como contrabrujos y curanderos. Las dos indias mencionadas habían atendido, incluso, a prestigiosas familias de Santiago del Estero, llegado el caso las relaciones de poder podían invertirse.

Recordemos aquí que durante este momento la medicina no presentaba una firme ortodoxia y, antes bien, primaba cierto pluralismo siendo común entre la población el requerimiento de adivinos, yerbateros, comadronas, etcétera. Se trata de una ciencia aditiva que no conocía contradicciones ni exclusiones. Ya se tratara de operadores carismáticos o de simples empíricos, lo cierto es que este segmento del universo social y sus prácticas se hallaba dominado en buena medida por las creencias mágicas. La enfermedad, una vez que se manifestaba, podían ser clasificada como natural o preternatural (daño), existiendo al respecto un amplio sentido común establecido entre la sociedad. Ante esto el médico o curandero lo que procuraba era reestablecer el equilibrio perdido, asignando la medicina apropiada, en el caso de daño podía implicar extraer los objetos extraños o destruir el dispositivo mágico.

En suma, el libro de Judith Farberman nos facilita el ingreso al fascinante e inquietante mundo de la magia y de la hechicería colonial. Se trata de una obra que por momentos se lee con sumo agrado, aún demostrada la erudición que posee la autora sobre este tema y otros vecinos. Por la complejidad del problema que trata no pocas trampas metodológicas y de estilo pueden entorpecer la labor del investigador, además de la distancia cultural que separa a aquella sociedad de la nuestra. Estos inconvenientes, sin embargo, son muy bien sorteados por la autora, quien hace gala de un refinado método de trabajo, que incluye una vasta literatura teórica, conocimientos sobre la etapa colonial temprana y aportes provenientes de la etnografía y el folclore. Es por eso que a través de la lectura de *Las salamanacas de Lorenza* resulta posible aventurarse en una inédita reconstrucción social y aún intelectual de las creencias vigentes en el Tucumán colonial. Vale decir que a través de la lectura de esta inquietante obra es posible participar, aunque sea en parte, de la aventura que significaba la salamanca y su entorno mágico.

PABLO JOSÉ SEMADENI ¹

¹ Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
E-mail: pablosemadeni@hotmail.com

MEMORIA AMERICANA. CUADERNOS DE ETNOHISTORIA

Revista de la Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas.
Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires
Puán 480, piso 4º, of. 416. C1406CQJ Buenos Aires, Argentina.
Fax: +54 11 4432 0121
e-mail: memoriaamericana@yahoo.com.ar

NORMAS EDITORIALES E INFORMACION PARA LOS AUTORES

Los manuscritos que se envíen para su eventual publicación a **MACE**, deben ser presentados en papel y en soporte informático en un procesador de textos compatible con Windows. Deberán ser dirigidos al Editor Científico en su versión definitiva, con nombres, direcciones y teléfonos o dirección de correo electrónico de el/los autor/es.

MACE recibe: a) artículos originales referidos a etnohistoria, antropología histórica o historia colonial de América (de una extensión de hasta 30 páginas), b) reseñas de libros cuya temática esté relacionada con las de la revista (de una extensión de hasta 3 páginas), c) discusiones sobre artículos aparecidos previamente en la revista (de una extensión de hasta 10 páginas). En todos los casos, el número de páginas incluye notas, cuadros, figuras y bibliografía.

Los manuscritos serán sometidos a una evaluación académica de por lo menos dos pares consultores que sugerirán al Comité Editorial si los mismos pueden ser aceptados sin modificaciones, si requieren modificaciones o si deben ser rechazados. El/los autor/es podrán realizar correcciones al escrito por una única vez. Si a juicio del CE esas correcciones no cumplen con las sugerencias realizadas por los evaluadores externos, el trabajo podrá ser rechazado. Para ser enviados a evaluación, deberán cumplir indefectiblemente con las pautas que se detallan a continuación.

Todas las colaboraciones deberán ajustarse al siguiente formato:

- Deben estar escritas con interlineado 11/2 en todas sus secciones, en hojas numeradas de tamaño A4. La fuente debe ser arial, tamaño 12 y los márgenes inferior y superior de 2,5 cm e izquierdo y derecho de 3 cm.

- Orden de las secciones:

1) Título en mayúsculas, centralizado, sin subrayar.

2) Autor/es, en el margen derecho, con llamada a pie de página (del tipo *) indicando lugar de trabajo y/o pertenencia institucional o académica y dirección electrónica.

3) Resumen de aproximadamente ciento cincuenta palabras en español y en inglés. Palabras clave en español y en inglés, hasta cuatro.

4) Texto, con subtítulos primarios en el margen izquierdo, en mayúsculas sin subrayar; subtítulos secundarios en el margen izquierdo, en minúsculas y cursiva.

Cada subtítulo estará separado del texto anterior por triple interlineado y del que le sigue por interlineado doble. Se separarán los párrafos con interlineado doble y no se dejarán sangrías al comienzo de cada uno. 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. 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 las palabras en negrita.

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 texto, con sus títulos y/o epígrafes presentados en hoja aparte. Para los epígrafes, se creará un archivo diferente. Las figuras y mapas deben llevar escala, y estar en formato jpg o tif en 300 dpi. No deben exceder las medidas de caja de la publicación (12 x 17 cm), y deben estar citados en el texto.

Las referencias bibliográficas irán en el texto siguiendo el sistema Autor año. Ejemplos:

* (Rodríguez 1980) o (Rodríguez 1980, 1983) o (Rodríguez 1980a y 1980b) o “como Rodríguez (1980) sostiene, etc.”.

* Se citan hasta dos autores; si son más de dos, se nombra al primer

autor y se agrega *et al.* En la lista bibliográfica aparecerá el nombre de todos los autores.

* 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.*

Las citas textuales de hasta tres líneas se incluirán en el texto, encomilladas, con la referencia (Autor año: página). Las citas textuales de más de tres líneas deben escribirse en párrafos sangrados a la izquierda con un tabulado, y estarán separadas del resto del texto por doble interlineado antes y después, no se utilizan comillas al comienzo ni al final. Al finalizar la cita textual se mencionará (Autor año: páginas). No utilizar nota para este tipo de referencia bibliográfica.

Los números de las notas aparecerán en el texto entre paréntesis y en negrita, para facilitar su identificación. No usar el modo “notas” (al final del texto o a pie de página) de los procesadores de texto. En cambio, se utilizará un archivo distinto en el cual las notas aparecerán numeradas correlativamente, con los números correspondientes como sobreíndice y sin paréntesis.

5) Agradecimientos.

6) Bibliografía citada. 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: el punto después del año. Deben ir en cursiva los títulos de los libros o los nombres de las publicaciones. No se deben encomillar los títulos de artículos o capítulos de libros. No se usan las palabras “volumen”, “tomo” o “número” sino que se pone directamente el número de volumen, tomo, etc. Tampoco se usa la abreviatura “pp.” para indicar páginas sino que se ponen las páginas separadas por guiones.

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. Ejemplo de cita en el texto: Lista ([1878] 1975), lo que deberá coincidir con la forma de citar en la lista de bibliografía citada.

Ejemplo de lista bibliográfica:

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.

1990. Hacienda y comunidad. Un estudio en la provincia de Pilaya y Paspaya, siglos XVI-XVII. *Andes* 1: 31-45.

Eidheim, Harald

1976. Cuando la identidad étnica es un estigma social. En Barth, F. (comp.); *Los grupos étnicos y sus fronteras*: 50-74. México, FCE.

Sólo después de ser leídos por el Comité Editorial para controlar el cumplimiento de estas normas editoriales y los requisitos mínimos de un trabajo científico, los escritos podrán ser enviados a su evaluación externa. 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

Violencia sexualizada en tiempos de guerra: discursos hegemónicos y orden de género

Ruth Stanley

Cuando la *calle* se transforma en *casa*: algunas consideraciones sobre *habito et diligo* en el medio urbano

Marco Antonio da Silva Mello y Arno Vogel

Antropología e Políticas Públicas: Notas sobre a avaliação do trabalho policial

Ana Paula Mendes de Miranda, Marcella Beraldo de Oliveira y Vivian Ferreira Paes

Configuración de territorios de violencia y control policial: corporalidades, emociones y relaciones sociales

Deborah Daich, María Victoria Pita y Mariana Sirimarco

De la *recuperación* como acción a la *recuperación* como proceso: prácticas de movilización social y acciones estatales en torno a las *recuperaciones* de fábricas

María Inés Fernández Álvarez

Políticas estatales y procesos de etnogénesis en el caso de poblaciones mapuche de Villa La Angostura, provincia de Neuquén, Argentina

Analia García y Sebastián Valverde

¿Transmitir o producir conocimientos? Un análisis comparativo de la implementación de una política social a nivel local

Adrián Koberwein y Samanta Doudtchitzky

La lógica de la sospecha. Sobre criminalización del uso de drogas, complots y barreras de acceso al sistema de salud

María Epele

El acceso a la ligadura de trompas de Falopio en la ciudad de Buenos Aires: la maternidad responsable y saludable frente al derecho a decidir sobre el propio cuerpo

Cynthia A. del Río Fortuna

Praxis profesional y realidad clínica: la construcción de la desnutrición infantil como objeto terapéutico en un centro de atención primaria en la Ciudad de Buenos Aires

Damián Herkovits

Cuadernos de Antropología Social

número 25 / Julio 2007

Buenos Aires, Argentina
ISSN 0227-3754 (versión impresa)
ISSN 1850-2758 (versión en línea)



Ruth Stanley / Marco Antonio da Silva Mello
Arno Vogel / Ana Paula Mendes de Miranda
Marcella Beraldo de Oliveira / Vivian Ferreira Paes
Deborah Daich / María Victoria Pita
Mariana Sirimarco / María Inés Fernández Álvarez
Analia García / Sebastián Valverde
Adrián Koberwein / Samanta Doudtchitzky
María Epele / Cynthia del Río Fortuna
Damián Herkovits

Sección de Antropología Social
Instituto de Ciencias Antropológicas
Facultad de Filosofía y Letras / Universidad de Buenos Aires

RELACIONES

SOCIEDAD ARGENTINA DE ANTROPOLOGÍA

Tomo XXXI - Buenos Aires 2006

INDICE

Artículos

Bayón, Cristina, Nora Flegenheimer y Alejandra Pupio: "Planes sociales en el abastecimiento y traslado de roca en la Pampa bonaerense en el Holoceno temprano y tardío" ● **Berón, Mónica A.:** "Base regional de recursos minerales en el occidente pampeano. Procedencia y estrategias de aprovisionamiento" ● **Bonomo, Mariano:** "Un acercamiento a la dimensión simbólica de la cultura material en la región pampeana" ● **Capdepon, Irina y Sebastián Pintos:** "Manejo y aprovechamiento del medio por parte de los grupos constructores de montículos: cuenca de la laguna de Castillos, Rocha-Uruguay" ● **Curtoni, Rafael:** "Expresiones simbólicas, cosmovisión y territorialidad en los cazadores-recolectores pampeanos" ● **Gómez Romero, F. y J. C. Spota:** "Algunos comentarios críticos acerca de 15 años de arqueología en los fortines pampeanos" ● **González, María Isabel, M. Magdalena Frère y Paula D. Escosteguy:** "El sitio San Ramón 7, curso inferior del río Salado, provincia de Buenos Aires" ● **Gutiérrez, María:** "Efectos, agentes y procesos tafonómicos en el área interserrana bonaerense" ● **Lanza, Matilde:** "Estudio zooarqueológico del sitio Siempre Verde" ● **Martínez, Gustavo:** "Arqueología del curso medio del río Quequén Grande: estado actual y aportes a la arqueología de la región pampeana" ● **Mazzanti, Diana Leonis:** "La constitución de territorios sociales durante el Holoceno tardío. El caso de las sierras de Tandilia, Argentina" ● **Politis, Gustavo y Victoria Pedrotta:** "Recursos faunísticos y estrategias de subsistencia en el este de la región pampeana durante el Holoceno tardío: el caso del guanaco (*Lama guanicoe*)"

Notas

Laguens, Andrés: "Colegas invisibles: la circulación de ideas en arqueología. Un caso de estudio".