

# Memoria Americana

CUADERNOS DE ETNOHISTORIA

---

# 13



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

Buenos Aires 2005

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano

*Dr. Félix Schuster*

Vicedecano

*Dr. Hugo Trinchero*

Secretario Académico

*Lic. Carlos Cullen Soriano*

Secretaria de Investigación

*Lic. Cecilia Hidalgo*

Secretaria de Posgrado

*Lic. Elvira Narvaja de Arnoux*

Secretario de Supervisión Administrativa

*Lic. Claudio Guevara*

Secretaria de Transferencia y Desarrollo

*Lic. Silvia Llomovatte*

Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil

*Prof. Renée Girardi*

Secretario de Relaciones Institucionales

*Lic. Jorge Gugliotta*

Prosecretario de Publicaciones

*Lic. Jorge Panesi*

Coordinadora Editorial

*Julia Zullo*

Consejo Editor

*Alcira Bonilla - Américo Cristófalo - Susana Romanos*

*Miryam Feldfeber - Laura Limberti - Gonzalo Blanco - Marta Gamarra de Bóbbola*

Composición de originales y diseño de tapa

*Beatriz Bellelli*

e-mail: [bbellelli@yahoo.com.ar](mailto:bbellelli@yahoo.com.ar)

© Facultad de Filosofía y Letras - UBA - 2005  
Puán 480 Buenos Aires República Argentina

**MEMORIA AMERICANA**  
**CUADERNOS DE ETNOHISTORIA**  
**Número 13**

**Directora**  
Ana María Lorandi

**Editores Científicos**  
Ingrid de Jong y Lorena Rodríguez

**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**

Rosana Barragán (Universidad Mayor de San Andrés, La Paz); Martha Bechis (Universidad de Buenos Aires); Guillaume Boccara (IIAM-Universidad Católica del Norte, Chile); Terence D'altroy (Columbia University, Nueva York); Antonio Escobar Ohmstede (CIESAS, México); Raúl Fradkin (Universidad Nacional de Luján/Universidad de Buenos Aires); Juan Carlos Garavaglia (École des Hautes Études en Sciences Sociales); Ana María Gorosito Kramer (Universidad Nacional de Misiones); Jorge Hidalgo (Universidad de Chile); Cristina López (Universidad Nacional de Tucumán/CONICET); José Luis Martínez (Universidad de Chile); Carlos Mayo (Universidad de La Plata/CONICET); Silvia Palomeque (Universidad Nacional de Córdoba/CONICET); Mónica Quijada (CSIC, Madrid); Jorge Silva Riquer (Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey); Pablo Wriqth (Universidad de Buenos Aires/CONICET).

**Editoras Asociadas**

Lidia R. Nacuzzi  
Cora V. Bunster

**Secretaría de Redacción**

Paula Iurrtia

Sección 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 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

|   |     |
|---|-----|
| <b>Dossier Mestizaje, Etnogénesis y Frontera</b>  | 7   |
| Introducción<br><i>Ingrid de Jong y Lorena Rodríguez</i>  | 9   |
| <b>Artículos</b>  |     |
| Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas.<br>Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra<br>de Nathan Wachtel<br><i>Guillaume Boccara</i>               | 21  |
| Del discurso oficial a las fuentes judiciales. El enemigo y el proceso<br>de mestizaje en el norte novohispano tardocolonial<br><i>Sara Ortelli</i>   | 53  |
| <i>No ha tenido hijo que más se le parezca así en la cara como en su<br/>buen proceder.</i> Una aproximación al problema del mestizaje y la<br>bastardía en La Rioja colonial<br><i>Roxana Boixadós</i> | 83  |
| Las salamancas mestizas. De las religiones indígenas a la hechicería<br>colonial. Santiago del Estero, siglo XVIII<br><i>Judith Farberman</i>   | 117 |
| En continuo trato con infieles. Los renegados de la región pampeana<br>centro-oriental durante el último tercio del siglo XVIII<br><i>Daniel Villar y Juan Francisco Jiménez</i>                        | 151 |
| Rompezabezas para armar: el estudio de la vida cotidiana en un ámbito<br>fronterizo<br><i>Silvia Ratto</i>  | 179 |
| Mecanismos de tribalización en la Patagonia. Desde la gran crisis al<br>primer gobierno peronista<br><i>Walter Delrio</i>   | 209 |

|   |     |
|---|-----|
| <b>VI Congreso Internacional de Etnohistoria: Antropología e Historia.<br/>Las nuevas perspectivas interdisciplinarias.</b>   |     |
| Buenos Aires, 22 al 25 de noviembre de 2005.  | 243 |
| Introducción  | 245 |
| Discurso Inaugural a cargo de la Dra. Ana María Lorandi   | 247 |
| Simposios del VI Congreso Internacional de Etnohistoria   | 255 |
| <br>  |     |
| <b>Reseñas</b>  |     |
| Lucaioli, Carina Paula. 2005. <i>Los grupos abipones hacia mediados del siglo XVIII</i> . Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología. Colección Tesis de Licenciatura.  |     |
| Nesis, Florencia Sol. 2005. <i>Los grupos mocoví en el siglo XVIII</i> . Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología. Colección Tesis de Licenciatura.   |     |
| <i>Judith Farberman</i>   | 271 |
| Zanolli, Carlos E. 2005. <i>Tierra, encomienda e identidad: Omaguaca (1540-1638)</i> . Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.  |     |
| <i>Pablo Semadeni</i>   | 276 |
| Millones, Luis. 2004. <i>Ser indio en el Perú: la fuerza del pasado. Las poblaciones indígenas del Perú (costa y sierra)</i> . Buenos Aires, Instituto Di Tella y Siglo Veintiuno de Argentina Editores.  |     |
| <i>Lorena Rodríguez</i>   | 280 |
| Argeri, María Elba. 2005. <i>De guerreros a delincuentes. La desarticulación de las jefaturas indígenas y el poder judicial. Norpatagonia, 1880-1930</i> ; Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo. |     |
| <i>Ingrid de Jong</i>   | 284 |
| <br>  |     |
| Normas editoriales e información para los autores   | 291 |

**DOSSIER MESTIZAJE,  
ETNOGÉNESIS Y FRONTERA**



## INTRODUCCIÓN

El presente número de *Memoria Americana* ha sido dedicado a trabajos que abordan los temas del mestizaje y los procesos de etnogénesis en distintos contextos provistos por la expansión colonial y estatal del espacio latinoamericano. La convocatoria para este número temático invitó a discutir, desde el análisis de diversas situaciones de relación entre sociedades indígenas y distintos agentes coloniales y estatales, sobre los aspectos teórico-metodológicos de ambos fenómenos atendiendo a las variadas significaciones y formas en que estos conceptos han sido aplicados.

Si contemplamos la producción etnohistórica de las últimas décadas constataremos que, sin lugar a dudas, las historias de los indígenas y los blancos del continente americano no pueden ser ya consideradas como procesos paralelos o aislados. Sin embargo ello comporta importantes consecuencias para la problematización de las explicaciones tradicionales sobre los procesos de avance colonial-estatal, así como de la asimilación, desaparición, resistencia o permanencia de los grupos indígenas en los países latinoamericanos.

En este sentido, es la interrelación entre estas historias la que se halla en el centro de las preocupaciones. En los últimos años las nociones de mestizaje y etnogénesis han sido objeto de un renovado interés en el ámbito de los estudios etnohistóricos; ya sea desde aportes que cuestionan, redefinen y complejizan los sentidos tradicionales atribuidos a estos términos, o bien asociadas al empleo de nuevos conceptos como los de “*middle ground*” (White 1991), “pensamiento mestizo” (Gruzinski 2000) y “lógicas mestizas” (Amselle 1998; Boccara 2000) constituyen referentes de lo que intenta ser un renovado movimiento crítico en la comprensión de las dinámicas étnicas.

Estos nuevos enfoques no solo han reforzado la necesidad de relativizar la interpretación polarizada de “aculturación” y “resistencia” como tendencias excluyentes asociadas al contacto entre grupos culturales “diferentes”, sino que han complejizado productivamente este panorama. En este sentido, el hincapié en el surgimiento de “espacios intermedios”, nuevas instituciones y nuevas formas de comunicación han contribuido a concebir la aparición, en el seno de diversas situaciones de contacto, de “nuevos mundos en el Nuevo Mundo” (Boccara 2003). En este marco, la noción de mestizaje refiere a un conjunto variado de fenómenos de adopción, transformación e influencias culturales en un sentido amplio, a la luz de los cuales es posible identificar y acompañar el surgimiento y transformación, en distintos contextos históricos, de “nuevos” actores, identidades y subjetividades cuya dinámica histórica recién comenzamos a re-conocer.

Por su parte, la noción de etnogénesis -vinculada inicialmente a la idea de emergencia física o biológica de nuevas unidades políticas a través de fenómenos de fisión/fusión (Sturtevant 1971 en Boccara 2003)- ha sido utilizada recientemente para dar cuenta de procesos variados que mostrarían las transformaciones de un mismo grupo a través del tiempo (ya sea incorporando elementos exógenos, o redefiniendo y reconstruyendo el *self* a partir de la relación con el otro). Como ha señalado Hill, la etnogénesis no solo permite hacer hincapié en las capacidades creativas y adaptativas de las sociedades indígenas, sino que se transforma en una herramienta analítica indispensable para “desarrollar enfoques históricos críticos de la cultura como un proceso continuo de conflicto y lucha de los pueblos y su posicionamiento dentro y contra una historia general de dominación” (Hill 1996: 1, traducción nuestra). En este sentido, es importante señalar que las transformaciones aludidas y las redefiniciones de la propia identidad no solo tienen que ver con actos de apropiación, selección y adaptación activas, sino también con el fenómeno que se ha denominado etnificación; es decir, con las segmentaciones y rotulaciones étnicas que los estados colonial y/o republicano han impuesto como resultado de relaciones asimétricas y en el marco de sistemas de dominación.

Esta perspectiva es la que sostiene Amselle (1998) cuando insiste en que la creación de etnias es una actividad propia de la conquista colonial y de la “razón etnológica” formada junto a la misma que originó unidades separadas y discontinuas desarticulando espacios sociales continuos, y cadenas de sociedades caracterizadas por un “mestizaje original”. El peso que tal historia conceptual, iniciada por funcionarios y misioneros, imprime aún hoy en día en las categorías académicas no es menor. A su vez, la reapropiación de tales distinciones por parte de los actores sociales sobre los cuales estas recayeron complejiza la tarea de comprensión de los procesos de construcción de los límites de las entidades culturales y sociales que tomamos como base de nuestros análisis.

Las nociones de etnogénesis y mestizaje se ubican, por tanto, en la oscilación de dos perspectivas: aquella que está atenta a la creación de “diferencias” a partir de mundos “continuos” y la que distingue la creación de espacios “comunes” en la articulación de mundos “diferentes”. Lejos de ser excluyentes ambas se implican en la explicación de las dinámicas latinoamericanas, en las que la comprensión de la construcción de las fronteras culturales y simbólicas constituye una vía inescindible de las perspectivas económicas y políticas.

La percepción conjunta e interrelacionada de este doble proceso ha planteado una alternativa a la visión tradicional, que unía la asimilación a la “aculturación” y las permanencias de formas de organización tradicionales

con la “resistencia” (Boccaro 2003), revelando un panorama mucho más complejo y ambiguo de lo que suponíamos. Un ejemplo en este sentido es el trabajo ya clásico de Stern (1986) sobre la participación de las poblaciones indígenas andinas en los mercados coloniales. Este autor ha analizado casos en los que transacciones comerciales individuales -que podríamos vincular a prácticas de aculturación- en realidad escondían la defensa de derechos económicos comunales y, por el contrario, casos de supuesta generosidad curacal -aparentemente practicada en términos “tradicionales”- enmascaraban transacciones comerciales absolutamente personales. La ambigüedad y ambivalencia que reflejan los casos analizados por este autor nos impulsan, por tanto, a superar visiones dicotómicas y estancas para aprehender la realidad de una forma más ágil pero a la vez más compleja.

Otro aporte en el mismo sentido lo constituye el reciente trabajo de Bouysse-Cassagne (2005) sobre los rituales andinos en torno a la minería. Esta autora ha advertido sobre el uso inocente y limitado de la noción de sincretismo, proceso en el que puede hallarse tanto la persistencia de elementos tradicionales bajo formas aculturadas como también importantes transformaciones de los significados que se producen, sin embargo, bajo una relativa estabilidad de las investiduras culturales nativas. Uno de los propósitos de esta autora es cuestionar la expectativa de ver en el sincretismo y en el mestizaje un momento en el itinerario histórico que va desde la tradición a la aculturación, o de las sociedades arcaicas al mundo globalizado. Propone observar, entonces, las dinámicas culturales en un espacio de recomposiciones múltiples en función de las presiones que reciben los actores o las tácticas esgrimidas por ellos. El resultado del encuentro no es necesariamente la homogeneidad sino el aumento de la heterogeneidad y la existencia de una multiplicidad de estrategias (supervivencia, apropiación, rechazo, confrontación, convivencia). La convivencia, que no es mezcla, ofrece a su vez la posibilidad de captar prácticas ambiguas, no sincretizadas. Y, a su vez, el proceso de sincretización no puede considerarse como una superposición o suma de elementos prehispanos y occidentales sino mediación, en un movimiento de doble vínculo, de supresión y mantenimiento de ambas.

Lo importante es mantener un análisis alerta acerca de que esta fecundación mutua de tradiciones, tecnologías y vivencias dispares se ha producido en contextos de grandes desigualdades sociales (Bouysse-Cassagne 2005). Al respecto Havard (2003), distingue efectos y modalidades del mestizaje que son sustancialmente diferentes para las dos partes de la relación. En lo que constituye una crítica abierta a la noción de “*middle ground*” de White (1991) como un espacio común en el que el surgimiento de nuevas prácticas sociales y códigos de comunicación funcionarían como patrones

de acomodación intercultural (interpretable en términos de “balance” y hasta de “alianza” entre culturas), este autor deslinda las dos caras de un mismo proceso: mientras que para los conquistadores franceses las prácticas de aculturación en las que incurren constituyen un arma de dominación, para los indígenas viabilizan, en cambio, una forma de asimilar al extranjero en su propia sociedad. Lo que está en juego son las diferentes capacidades y/o condiciones de poder de ambas sociedades para manipular culturalmente al otro, así como las modalidades sutiles de un poder que no siempre se vale de formas represivas para imponer su modo de ver la realidad.

Asimismo, la ruptura de la visión tradicional de los conceptos de “aculturación” y “resistencia” ha comenzado a abonar un terreno fértil para la comparación de las dinámicas del contacto, interpenetración e independencia en espacios usualmente diferenciados, tales como los espacios de frontera y aquellos de sometimiento efectivo y administración colonial. El supuesto carácter conflictivo de los primeros ha sido asociado a un mayor grado de resistencia que el existente en ámbitos donde las poblaciones indígenas -en base al despliegue de la acción evangelizadora y la normalización jurídica y económica- habían sido sometidas por un proceso de conquista y efectivo dominio colonial (Boccaro 2003). A la luz de las recientes discusiones en torno a los conceptos de etnogénesis, mestizaje y -para este caso particular- también al de frontera creemos que podrán realizarse aportes interesantes que permitan no solo comparar sino también reflexionar acerca de los alcances de esta oposición entre zonas centrales (léase “conquistadas”, “aculturadas”) versus zonas de frontera (caracterizadas por la “resistencia” y la “marginalidad”) que tienden a representarse como experiencias dicotómicas y contrastantes de los procesos coloniales y republicanos.

En un plano diferente, aunque no desvinculado de la doble perspectiva de análisis en la que se han ubicado las nociones de etnogénesis y mestizaje señaladas anteriormente, se encuentran los trabajos que han privilegiado la caracterización -en el seno de conflictos y distancias entre códigos y lenguajes- de novedosas formas de mediación, articulación y comunicación que participan en la construcción de un mundo mutuamente inteligible. Los estudios que han hecho hincapié en los *passeurs* como traductores y articuladores culturales (Adorno 1994; Ares y Gruzinski 1997, Gruzinski 2000) se montan en la existencia de diferencias entre códigos y modos de organización que, aunque se hallan en relación, mantienen cierta autonomía. El seguimiento de las condiciones que hacen de estos personajes parte importante y estratégica de las relaciones blanco-indígenas permite profundizar aspectos que tienden a diluirse en planteos generales acerca de un espacio mestizo, tales como las asimetrías de poder entre grupos, las lógicas de clasificación y autoadscripción y su papel en el proceso de relación.

Al respecto, Bernand (2001) ha preferido centrarse en el análisis del mestizo como categoría social en lugar de poner el foco en aspectos más generales del mestizaje. La autora ha señalado la importancia de seguir las trayectorias individuales de los mestizos pues, según su opinión, es a través de sus itinerarios personales que podemos acercarnos al fenómeno del mestizaje. El proceso de aparición del “mestizo” como categoría histórica específica formaría parte de esta perspectiva pues pone de relieve la “mezcla” corporizada entre mundos distintos pero cuyos sentidos y capacidad de clasificación social dependen de las variadas formas de construcción, significación y jerarquización de las propiedades sociales y naturales de tal “mezcla”.

Ahora bien, lejos de remitirse únicamente a contextos coloniales, los conceptos de mestizaje, etnogénesis y etnificación han constituido herramientas de análisis indispensables a la hora de estudiar la incorporación de poblaciones indígenas al estado-nación. Estas nociones han permitido abordar, de forma compleja y flexible, el particular y paradójico proceso de “ciudadanización-homogeneización” de las poblaciones originarias (Quijada 2001) pero naturalizadas, a su vez, en función de su marcación como “otros internos” (Briones 1998). En este sentido, muchos de los trabajos que han abordado tal problemática bajo el marco teórico de la etnogénesis y el mestizaje han contribuido -entre otras cosas- a rebatir la idea de que las identidades étnicas son una entidad esencial e inmutable y a poner de relieve, aún dentro de un sistema de dominación, el rol activo de los grupos subalternos.

En el ámbito local, la preocupación por trabajar y reflexionar a partir de ejes comunes a investigaciones desarrolladas en torno al mestizaje fue la base de la convocatoria del Taller de discusión *El mestizaje como problema de investigación*. Dicho taller, al que fuimos invitadas a participar, se realizó en la Universidad de Quilmes en el mes de noviembre de 2004 y fue coordinado por las Dras. María Bjerg, Roxana Boixadós y Judith Farberman. Las discusiones allí planteadas fueron fructíferas e inspiradoras a tal punto que se convirtieron en el motor principal de la convocatoria del presente número de *Memoria Americana*. Los trabajos que aquí presentamos, muchos de los cuales se discutieron en una versión preliminar en aquel encuentro, describen diversas aristas y ámbitos históricos en los que es posible analizar los procesos de mestizaje y conformación de identidades.

El objetivo del artículo de Guillaume Boccara es dar cuenta de las transformaciones que han experimentado las investigaciones etnohistóricas relativas a las zonas fronterizas en torno a las dinámicas culturales y los procesos sociohistóricos desarrollados desde la llegada de los europeos a América. El autor, rescatando dentro del conjunto de la obra de Wachtel la manera en que interpreta los fenómenos de aculturación/resistencia, muestra el desplazamiento que este binomio ha experimentado hacia el estudio de los fe-

nómenos de etnogénesis, etnificación y mestizaje. A partir de esta discusión, Boccara delinea una definición tentativa del concepto de “complejo fronterizo”, que trasciende la idea de frontera *strictu sensu* para concebir la imbricación de varias fronteras y sus *hinterlands* en espacios mayores entendidos en términos de región.

Sara Ortelli discute, para el contexto específico de la provincia septentrional de Nueva Vizcaya en el período tardocolonial, la clasificación y definición de enemigo así como la identidad de los protagonistas de la violencia que impone el discurso oficial. Contrastando documentación oficial con fuentes judiciales, y a la luz del análisis del fenómeno de mestizaje (biológico, social y cultural), la autora propone una mirada innovadora sobre la dinámica interna de la sociedad analizada y desarma, de esta forma, algunas de las ideas fuertemente arraigadas en la historiografía del norte de México.

El trabajo de Roxana Boixadós aborda dimensiones particulares del fenómeno del mestizaje: la ilegitimidad y la bastardía. La autora reconstruye minuciosamente -a lo largo de los siglos XVII y XVIII- las trayectorias individuales de integrantes mestizos y naturales de una familia de la elite riojana colonial pero insertando las mismas dentro del contexto de las relaciones familiares. En este sentido, el artículo no solo aporta elementos de reflexión sobre aspectos no tan trabajados de la noción de mestizaje, sino que propone un abordaje metodológico de “escala intermedia” que permite sortear la polarización -que existe en muchos trabajos- entre el seguimiento de derroteros individuales y las caracterizaciones generales en relación a los mestizos.

Judith Farberman, a partir del análisis de dos procesos civiles del siglo XVIII contra hechiceras de la jurisdicción de Santiago del Estero, se propone analizar la escuela de magia conocida como salamanca. La autora postula, a diferencia de la mayoría de los folkloristas que han trabajado esta temática, la configuración mestiza del estereotipo y su desarrollo a partir de la hibridación de elementos religiosos entre los siglos XVI y XVIII.

El trabajo de Silvia Ratto nos ofrece la posibilidad de observar la presencia de prácticas mestizas en el espacio fronterizo bonaerense durante la primera mitad del siglo XIX. La autora reflexiona sobre el tipo de fuentes y las estrategias analíticas que permiten acercarse a los procesos de mestizaje cultural que operaron en el complejo ámbito de relaciones que unían a criollos e indígenas. Entre estas últimas destaca las uniones interétnicas y el establecimiento de redes de relaciones personales proponiendo, además, dos vías de indagación: el seguimiento de los intermediarios culturales y el análisis de fuentes judiciales relacionadas con los conflictos interétnicos.

Daniel Villar y Juan Francisco Jiménez abordan, para el último tercio del siglo XVIII, el caso de los “renegados”, individuos de diversos orígenes instalados voluntariamente entre los grupos indígenas de la región pampeana

centro-oriental. El trabajo pone de relieve las percepciones y lugares contrastantes ocupados por estos personajes en el medio social indígena y en el ámbito de la administración colonial, para la que representaban la figura del “traidor irredimible y peligroso”. Para los autores constituyen una vía para analizar otra de las formas que asumía la transculturalidad y el mestizaje cultural en el espacio pampeano.

El artículo de Walter Delrío nos conduce al análisis de los cambios producidos en la construcción del espacio social de los pueblos originarios en un período que abarca desde la crisis de la década de 1930 hasta el primer gobierno peronista, cuyo caso es la reserva Nahuelpán en el Territorio Nacional del Chubut. Este proceso es analizado a partir de las transformaciones de los sentidos de la categoría “tribu” y del “otro indígena” tanto en los discursos institucionales estatales como en los posicionamientos y discursos de la comunidad indígena en su relación con las autoridades nacionales y las redes locales de poder. La identidad indígena es entendida como el producto de un compromiso entre procesos de marcación estatal -su “tribalización”- y las resignificaciones e iniciativas de los grupos aborígenes, que se despliegan diferencialmente sobre una misma matriz de dominación definida en términos de coincidencia entre el territorio, la nación y el estado.

Como hemos visto, los trabajos en torno a las nociones de mestizaje y etnogénesis han sido vastos y muy fértiles, tanto en el ámbito local como en el internacional. Sin embargo, a pesar del largo camino recorrido, persisten algunos problemas sobre los cuales hace falta seguir reflexionando. Señalaremos, brevemente, algunos de ellos. En primer lugar, ambas nociones han sido muchas veces utilizadas laxamente, y por lo tanto, resultan algo vagas como herramientas de análisis. La acepción biológica de la noción de mestizaje, por ejemplo, ha sido traspasada a aspectos sociales y culturales sin precisar suficientemente que aunque puede formar parte de las mismas dinámicas se trata de fenómenos radicalmente diferentes. El mestizaje -biológico o cultural- deviene así en una suerte de macro-concepto que al abarcar fenómenos tan disímiles intenta explicar todo y, por lo tanto, termina por no explicar nada.

Asimismo, aunque conceptos tales como “lógicas mestizas” o “pensamiento mestizo” han ayudado a deconstruir formas estáticas de enfrentar los estudios sobre la cultura, los mismos hacen referencia tanto a la conformación de las identidades indígenas (en un sentido amplio) como a las conductas particulares de algunos mediadores y articuladores culturales (en un sentido restringido). Para que estos conceptos se conviertan en herramientas teórico-metodológicas totalmente operativas es necesario que trabajemos en la diferenciación de niveles y modalidades de lo que llamamos prácticas mestizas.

En segundo lugar, otro de los problemas aún no resueltos se vincula a la temática del poder y sus usos. Muchos trabajos parecen plantear que tanto indígenas como “conquistadores” se encontraban en igualdad de condiciones para crear espacios comunes de negociación y redefinición de identidades. Este podría ser el caso, por ejemplo, con el concepto de “*middle ground*” que si bien ha permitido superar la tajante división entre sociedad indígena y sociedad blanca proponiendo espacios intermedios de encuentro, entendemos que ha descuidado el tema del poder pues -tal como lo ha sugerido Havard (2003)- no ha tenido en cuenta la capacidad de manipulación que tuvieron los conquistadores dentro del marco de un sistema de dominación, no siempre asociado a expresiones represivas del poder.

En este sentido, es interesante plantear el problema de la “direccionabilidad”: ¿son los procesos de mestizaje y etnogénesis uni o bidireccionales? ¿solo comprenden lo indígena o involucran también a las sociedades dominantes? Si reconocemos que lo mestizo no se restringe exclusivamente al mundo indígena, ¿estamos desconociendo las asimetrías de poder y las desigualdades existentes entre ambas sociedades? En todo caso, y volviendo al punto anterior de la falta de especificidad: ¿las nociones de etnogénesis y mestizaje pueden aplicarse al mundo blanco sin perder espesor?

En relación a esto algunos autores han planteado que la noción de mestizaje al connotar una idea de “homogeneidad”, resultante de la “mezcla”, no solo esconde y bloquea las diferencias y desigualdades sino que se transforma en un concepto poco operativo que no caracteriza a los “espacios intermedios”. Mills (2004), por ejemplo, ha propuesto como alternativa la “movilidad cultural”, es decir el movimiento, el fluir de elementos entre dos mundos como algo distinto a la creación de un nuevo ámbito de reglas e instituciones. Esto lleva a centrar la atención en la multiplicidad de actores y estrategias, de negociaciones, manipulaciones y asimetrías intervinientes en las relaciones entre grupos en diversos contextos históricos en los que la “diferencia” racial y/o cultural es significativa. La variedad de situaciones lleva a cuestionar la idea de cambios que permean e influyen homogéneamente a un sector, grupo o sociedad.

Por último, y sin pretender agotar las reflexiones posibles sobre estos conceptos, creemos que es imprescindible atender a las implicancias políticas que los usos de las nociones de etnogénesis y mestizaje adquieren en los contextos contemporáneos de reivindicaciones étnicas. Aunque muchos debates teóricos han apuntado a mostrar que las identidades no son entidades estáticas sino que, por el contrario, van renovándose constantemente al calor de fenómenos tales como el mestizaje o la etnogénesis; en la actualidad tales procesos son considerados muchas veces como inauténticos o espúreos porque no reflejan una identidad “prístina” u “original”. Este señalamiento ad-

quiere importancia y merece un debate serio en tanto desestima reclamos actuales (identitarios así como materiales) de distintas comunidades indígenas en todo el país revelando, al mismo tiempo, el ámbito de las demandas étnicas como un espacio moldeado hegemónicamente por ciertos parámetros de construcción de la diferencia cultural, al interior y en relación con el modelo que subyace a la representación de los estados nacionales.

En definitiva, debe reconocerse que las nociones de mestizaje y etnogénesis han inspirado estudios dirigidos a destacar que las fronteras (sean estas culturales, espaciales o raciales) son mucho más tenues y porosas, más complejas, dinámicas y multideterminadas que las que nos han presentado tradicionalmente la historia, la antropología y gran parte de las fuentes que manejamos. Esto, sin embargo, no disminuye la necesidad de continuar atendiendo al lugar y el papel de la “diferencia cultural” en la conformación de las sociedades latinoamericanas, a las significaciones particulares de “mestizajes” y “mestizos” en los diferentes contextos y apuntar así a explicar las maneras en que las identidades de diferentes grupos sociales se han construido y devenido en lo que son.

Ingrid de Jong y Lorena Rodríguez

Buenos Aires, abril de 2006

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA

Adorno, Rolena

1994. The indigenous ethnographer: the “indio ladino” as historian and cultural mediation. En Schwartz, S. (ed.); *Implicit Understandings*: 378-402. Cambridge University Press.

Amselle, Jean Loup

1998. *Mestizo Logics. Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere*. Stanford University Press.

Ares Queija, Berta y Serge Gruzinski (coords.)

1997. *Entre dos mundos. Fronteras Culturales y Agentes Mediadores*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Consejo Superior Investigaciones Científicas.

Bernand, Carmen

2001. *Mestizos, Mulatos y Ladinos en Hispanoamérica: un Enfoque*

Antropológico de un Proceso Histórico. En León Portilla, M. (coord.); *Motivos de la Antropología Americanista*: 105-133. México, Fondo de Cultura Económica.

Boccara, Guillaume

2000. Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político. En Boccara, G. y S. Galindo (eds.); *Lógica Mestiza en América*: 21-59. Chile, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.

2003. Fronteras, mestizaje y etnogénesis en las Américas. En Mandrini, R. y C. Paz (comps.); *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII y XIX*: 63-108. Neuquén, Instituto de Estudios Histórico Sociales, Centro de Estudios Histórico Regionales, Universidad Nacional del Sur.

Bouysse-Cassagne, Thérèse

2005. Las minas, las divinidades prehispánicas y los santos cristianos. Ponencia presentada al VI Congreso Internacional de Etnohistoria, Buenos Aires, 22 al 25 de noviembre de 2005.

Briones, Claudia

1998. *La alteridad del cuarto mundo*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

Gruzinski, Serge

2000. *El pensamiento mestizo*. Barcelona, Editorial Paidós.

Havard, Gilles

2003. Cultural Transfers, *Métissages*, and Mimeticism in Franco-Indian North America. Coloquio Casa de Velázquez, Madrid. MS.

Hill, Jonathan

1996. Introduction. En Hill, Jonathan (ed.); *History, Power & Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*: 1-19. University of Iowa Press.

Mills, Kenett

2004. In Between: reflexiones sobre el mestizaje cultural y la movilidad en los Andes Coloniales". Ponencia presentada al *Taller El Mestizaje como problema de investigación*. Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, 18 y 19 de noviembre de 2004.

Quijada, Mónica

2001. El paradigma de la homogeneidad. En Quijada, M. C. Bernand y A. Schneider (eds.); *Homogeneidad y nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*: 15-47. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Humanidades.

Stern, Steve

1986. La variedad y ambigüedad de la intervención indígena en los mercados coloniales europeos: apuntes metodológicos. En Harris, B. Larson y E. Tandeter (comps.); *La participación indígena en los mercados surandinos*: 281-312. La Paz, Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social.

White, Richard

1991. *The Middle Ground. Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region. 1650-1815*. Cambridge University Press.



**GÉNESIS Y ESTRUCTURA DE LOS COMPLEJOS  
FRONTERIZOS EURO-INDÍGENAS. REPENSANDO LOS  
MÁRGENES AMERICANOS A PARTIR (Y MÁS ALLÁ)  
DE LA OBRA DE NATHAN WACHTEL**

*Guillaume Boccara \**

---

\* Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo (IIAM) - Universidad Católica del Norte, Chile. E-mail: [chumleimi@yahoo.fr](mailto:chumleimi@yahoo.fr).

**RESUMEN**

El presente ensayo tiene por objetivo dar cuenta de las principales transformaciones conocidas por las investigaciones en antropología histórica de las zonas fronterizas durante las últimas dos décadas. Partiremos de la presentación de la obra pionera del historiador y antropólogo francés Nathan Wachtel. Explicaremos en qué medida su libro, *Los Vencidos*, marca un hito en la literatura etnohistórica latinoamericanista. Luego veremos que el análisis en términos de resistencia/aculturación usado por Wachtel ha tendido a ser desplazado progresivamente por el estudio de los fenómenos de etnogénesis, etnificación y mestizaje. Mostraremos así en qué medida se puede afirmar que las investigaciones etnohistóricas relativas a las fronteras del Nuevo Mundo han experimentado un giro con respecto a la manera de abordar las dinámicas culturales y los procesos sociohistóricos que se desarrollaron desde la llegada de los europeos a América. Esto nos llevará a plantear una definición tentativa de la noción de complejo fronterizo.

**Palabras clave:** antropología histórica - aculturación - mestizaje - colonización.

**ABSTRACT**

The current essay focuses in the main transformations known in historical anthropology research of frontier areas during the last decades. At the beginning we will present *Los vencidos*, the pioneer work of Nathan Wachtel, French Historian and Anthropologist, in order to explain how this book turned out to be a milestone in the ethnohistoric literature of Latin America. Then we will argue that the analysis proposed by the author, in terms of resistance/acculturation, tended to be progressively displaced by phenomena such as: ethnicity, mestizaje, ethnogenesis. We will show, thus how ethnohistorical research regarding the New World and its frontiers has change, above all in the ways to approach the cultural dynamic and the sociohistorical processes developed due to the arrival of European people to America. Finally this will lead us to pose a tentative definition of a notion called frontier complex.

**Key words:** historical anthropology - acculturation - mestizaje - colonization.

## LA VISION DE LOS VENCIDOS

*La visión de los vencidos*, obra pionera que contribuyó a renovar profundamente la mirada que teníamos de las modalidades de la conquista, de sus efectos y sobre todo de las reacciones de las sociedades indígenas frente al trauma del encuentro ha ocupado durante varias décadas un lugar central dentro del campo de los estudios etnohistóricos franceses en particular y latinoamericanistas en general. Además de haberse convertido en un trabajo de referencia ineludible la tesis avanzada por Nathan Wachtel en 1971 forma parte de nuestro patrimonio histórico-antropológico.

Ahora bien, si este libro ha marcado de manera tan profunda y duradera las investigaciones etnohistóricas francesas, no es únicamente porque proponía una tesis original sobre “el revés de la conquista”. Aunque es cierto que el hecho de pasar del estudio del lado español de la conquista al “otro lado del encuentro” o mal-encuentro (por ejemplo las reacciones y representaciones indígenas) se origina en la voluntad explícita de romper con una tradición historiográfica marcada por el eurocentrismo, este viraje de la mirada estuvo acompañado por un esfuerzo no menos notable en desarrollar una reflexión teórica y epistemológica con respecto a los caminos a seguir para dar cuenta de la historia de los pueblos hasta ese entonces llamados “primitivos”, o definidos de manera negativa como “sin historia”, “sin escritura” o “sin estado”. Y de hecho, si este estudio de los indígenas del Perú frente a la conquista española espacial y temporalmente acotado entre los años 1530 y 1570 tuvo semejante impacto, fue precisamente porque se enmarcaba dentro de una reflexión teórica más amplia sobre la manera de combinar los métodos y las perspectivas de la historia y de la etnología.

Inscribiéndose en el debate sobre las relaciones entre estructura y realidad empírica, por un lado, y entre estructuras y tiempo histórico, por el otro, *La visión de los vencidos* proporcionaba una prueba concreta de que era posible dar cuenta del devenir de las sociedades llamadas tradicionales, y al mismo tiempo, tomar en cuenta la existencia de una racionalidad estructural independiente del tiempo. Abarcando en un mismo movimiento interpretativo la etnohistoria en su acepción tanto histórica como antropológica, este ensayo permitió a la antropología histórica americanista construir su edificio sobre unos cimientos sólidos.

Una de las cosas que permite explicar el impacto de esta obra, incluso más allá del círculo de los estudios latinoamericanistas, es que -si bien aborda los fenómenos de desestructuración y reestructuración en un contexto de dominación colonial- tiene como objetivo central dar cuenta de la praxis de los pueblos indígenas. Es a través del estudio de la praxis de los dominados que este libro, escrito en una época marcada por los movimientos tercermundista e indianista (Wachtel 1992a), restituye parte de su *agency* a las poblaciones nativas. Demuestra que la aculturación no es sinónimo de conversión a secas y que tampoco fue percibida e interpretada por los mismos agentes sociales como abandono de las tradiciones llamadas ancestrales (Wachtel 1971a: 247, 1971b: 838-840). Además plantea que a través de sus rebeliones, movimientos milenaristas y guerras los indígenas intentaron retomar el control de su historia o de esta nueva historia que había irrumpido con extrema violencia (Wachtel 1971a: 253). Si bien es cierto que en algunos casos el sistema social prehispánico pareció derrumbarse y que los españoles lograron desviar el curso de la nueva historia americana a su favor (Wachtel 1971a: 307), no es menos cierto que algunas estructuras nativas tendieron a perpetuarse. Es precisamente sobre este punto que Nathan Wachtel contribuyó a arrancar a las sociedades “tradicionales” de su destino arcaizante. Según él, resistencia y revuelta no son sinónimos de voluntad de perpetuar una tradición estática o congelada en el tiempo. A través del análisis de la praxis de los indígenas del Perú, y de otras partes de las Américas coloniales y republicanas, Wachtel demuestra que muy a menudo la aculturación, entendida como proceso, da cuenta del rechazo a la dominación. Así es como las sociedades indígenas, a través de préstamos culturales, innovaciones y creaciones, cultivaron su especificidad y, al mismo tiempo, se transformaron. En resumidas cuentas, la resistencia de los pueblos nativos no remite a una operación puramente negativa o conservadora de preservación o de vuelta a las tradiciones y a los modos de organización social prehispánicos. Pero, a la inversa, tampoco es cierto que se desarrollan en una suerte de “*no man’s land* estructural”. En definitiva, para aprehender las modalidades del contacto y sus efectos sobre las sociedades amerindias hace falta estudiar la praxis de los nativos, vale decir “reconectar los acontecimientos a las estructuras y restituirle sentido a estas últimas reubicándolas en el flujo de la historia” (Wachtel 1966: 93).

Respecto a ese último punto, cabe notar que la tercera parte de *La visión de los vencidos*, dedicada a la praxis indígena, consta de un capítulo sobre la resistencia nativa en las áreas llamadas fronteras. Según Wachtel, el estudio de las guerras chichimecas y araucanas así como también el de los procesos de aculturación que se desarrollaron en esas fronteras septentrionales y meridionales del imperio español tiene como propósito establecer las bases

para una comparación entre México y Perú (1971a: 283). Ahora bien, y para seguir entrando en el tema del presente trabajo, para tratar de repensar las fronteras americanas hace falta proporcionar entonces algunas precisiones adicionales en cuanto a lo que Wachtel entiende por “guerra” y “aculturación”.

### GUERRA, ACULTURACIÓN Y DOMINACIÓN

La guerra indígena no se encuentra definida de manera específica en la obra de Wachtel. En efecto, lo que le interesa al autor no es tanto dar cuenta del hecho guerrero en las sociedades nativas sino explicar los mecanismos en juego en los fenómenos de préstamo cultural y de innovación técnica. De hecho, Wachtel aborda los casos de la resistencia chichimeca y araucana con el fin de poner en perspectiva las razones del éxito y la rapidez con la que se logró la conquista de los imperios inca y mexica. Según él, el fracaso español en las zonas de fronteras se explicaría, en parte, por la naturaleza de las sociedades a las cuales los conquistadores se enfrentaron: mayoritariamente nómadas, organizadas en una infinidad de unidades políticas independientes y dispersas pero sobre todo los habitantes de estos lugares no estaban acostumbrados y dispuestos a producir un excedente para pagar tributo. Wachtel observa con razón que los chichimecas eran los “bárbaros” de los mexica y que los araucanos representaban los “aucaes” de los incas. Y de hecho los límites septentrionales y meridionales de la conquista española coinciden con los de los antiguos imperios nativos (Wachtel 1974: 179). Notemos al pasar que los planteos del último capítulo de *La visión de los vencidos* dedicados a las fronteras indígenas así como también los de un artículo escrito tres años después llamado *De la aculturación* (1974) se fundamentan sobre una documentación de segunda mano y además que el autor hace un uso exhaustivo de la bibliografía disponible en la época.

Con respecto a la noción de aculturación, se puede afirmar que ocupa un lugar central en la reflexión teórica de Wachtel. Ubicado “en un lugar estratégico del campo de las ciencias humanas de la época” (Wachtel 1974: 24), este concepto permite establecer un vínculo entre historia y antropología. Concepto bisagra, pues esta noción de aculturación “nace en el terreno de la etnología pero se ubica inmediatamente, y por definición, dentro de una perspectiva histórica orientada hacia el estudio de los fenómenos de cambio” (Wachtel 1974: 25)<sup>1</sup>. Ahora bien, ese término que sirve para describir “todos los fenómenos de interacción que resultan del contacto entre dos

<sup>1</sup> Recordemos la definición a la cual llegaron Redfield, Linton y Herskovits en su

culturas” (Wachtel 1974: 174) sufre de una doble ambigüedad y mantiene de su origen colonial dos características complementarias: “la primera, interna, tiene que ver con la heterogeneidad de las culturas presentes; la otra, externa, remite a la dominación de una cultura sobre la otra” (Wachtel 1974: 175) <sup>2</sup>. Wachtel asume esta ambigüedad mediante un uso más flexible de la noción de dominación que tiende a abarcar el estudio de los hechos coloniales de dominación tanto directa como indirecta.

En la línea de investigación trazada por el antropólogo norteamericano Edward Spicer (1961), Wachtel define un cierto número de parámetros (sociedades en presencia, modalidades del contacto, etc.) que deben permitir determinar situaciones coloniales de diferentes tipos para, a partir de ahí, captar las características y los efectos producidos por la aculturación (eso es lo que Spicer llama *types of acculturative change* a partir del análisis de la relación entre el tipo de contacto y el tipo de cambio, 1961: 6) <sup>3</sup>. Sin embargo,

---

*Memorandum* de 1936: “*Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups*” (1936: 149). Un año más tarde, Herskovits escribe lo siguiente: “*Many specific problems in cultural dynamics can best be investigated advantageously through studies of acculturation*”, y añade que la aculturación permite al antropólogo “*to employ the laboratory of history*” así como también “*reinforces the historical flank of anthropological investigation*” (1938: 262-264). Para una presentación sintética del lugar ocupado por la noción de aculturación en la antropología cultural estadounidense de los años 1930 véase M. Herskovits (1938).

<sup>2</sup> En otro texto, Nathan Wachtel escribe lo siguiente: “*la notion d'acculturation souffre d'une ambigüité. Le terme voudrait désigner tous les phénomènes d'interaction qui résultent du contact de deux cultures. Mais les études d'acculturation, nées pratiquement des problèmes de la situation coloniale, traitent le plus souvent de rapports entre sociétés de force inégale, l'une dominante, l'autre dominée, si bien que la notion, comme entâchée d'un péché originel, comporte une 'une hypothèque de suprématie': elle désigne généralement le passage, à sens unique, de la culture indigène à la culture occidentale (implicitelement considérée comme supérieure). Il convient de rétablir l'équilibre*” (1971b: 794). Sobre este mismo tema de la ambigüedad del concepto y su origen colonial cabe recordar que la noción de aculturación ocupó durante muchos años un lugar central en la antropología indigenista aplicada de Latinoamérica. Sobre este punto remitimos a la enorme cantidad de artículos publicados en la revista *América Indígena* entre los años 1940 y 1950 así como también a la síntesis de Gonzalo Aguirre Beltrán (1957). Ello nos permite ver que la noción de aculturación sigue siendo, en pleno siglo XX y en el campo muy concreto de las políticas indigenistas latinoamericanas, un instrumento que permite pensar la dominación colonial y que sirve para implementar un colonialismo interno de un nuevo tipo.

<sup>3</sup> Hace falta notar que ya en 1935 los antropólogos estadounidenses R. Redfield, R. Linton y M. Herskovits habían sido encargados por el *Social Science Research Council* de deter-

Wachtel advierte que dado que solo se han estudiado algunos casos concretos usando esta grilla interpretativa, todavía estamos lejos de cualquier tipo de generalización. Según él, la elaboración de una teoría de la aculturación, vale decir de una teoría etnológica o histórico-antropológica del cambio social y cultural, no está en la orden del día (Wachtel 1974: 176, Spicer 1961: 528). Lo que sí se puede intentar es echar las bases de tal teoría a través de la multiplicación de estudios de caso concretos. De hecho, los ejemplos más conocidos en la época se encuentran sometidos a un análisis minucioso por parte de Wachtel, quien logra llegar a una primera distinción entre dos tipos de aculturación: la aculturación impuesta y la espontánea. La primera se encuentra generalmente asociada a situaciones de contactos dirigidos (existencia de una comunidad de invasores en situación de dominación según la definición de Spicer) y remite a “los procesos de pasaje de la cultura indígena a la cultura occidental” (Wachtel 1971a: 310). La segunda, que se desarrolla principalmente en un contexto de contactos no-dirigidos (por ejemplo, la situación de simetría en la cual ninguna de las dos sociedades se ubica en una posición subordinada) corresponde a “la integración de elementos occidentales en la cultura indígena” (Wachtel 1971a: 310).

A partir de esta primera distinción Wachtel plantea que los fenómenos de aculturación se reparten entre dos polos: integración y asimilación. El primer proceso se caracteriza por la incorporación de elementos foráneos que se encuentran sometidos a los esquemas y a las prácticas indígenas. Los cambios generados por esta incorporación de elementos exógenos se inscriben en la continuidad de la tradición, de los modelos y los valores autóctonos. En cuanto a la asimilación remite al proceso inverso en el cual la adopción de elementos europeos se acompaña con la eliminación de las tradiciones indígenas y su sometimiento a los modelos y valores de la sociedad dominante (Wachtel 1974: 183). Inspirándose en los estudios norteamericanos, Wachtel señala que entre esos dos polos existen varios tipos intermedios. Con respecto a eso, es dable notar que algunos años antes, como conclusión de un libro colectivo dedicado al estudio de los procesos aculturativos entre los navaho, yaqui, pueblos, mandan, wasco y kwakiutl, Spicer había distinguido entre seis tipos de cambios o mezclas, a saber: *incorporative integration*, *assimilative* o *replacive integration*, *fusional integration*, *isolative integration*, *bicultural (social integration)* y *hybridation* (entre indígenas que comparten un universo cultural relativamente próximo) (1961: 517-543) <sup>4</sup>.

---

minar la importancia del estudio de los fenómenos de aculturación para la investigación antropológica. A raíz de su investigación estos tres famosos antropólogos publicaron el anteriormente citado *Memorandum* en 1936 [véase nota 1].

<sup>4</sup> Ya en 1936, Linton, Redfield y Herskovits precisaban lo siguiente: “*acculturation is to be*

Ahora bien, y antes de empezar a interrogarnos sobre el destino de la noción de aculturación y las interpretaciones propuestas por Wachtel con respecto a las dinámicas sociales y a los procesos históricos en las zonas fronterizas, conviene precisar algunos puntos vinculados a la emergencia de esa nueva manera de enfocar el tema del devenir de las sociedades indígenas en el contexto colonial de violencia cruda o sutil.

En primer lugar hay que remarcar que, al igual que los estudiosos estadounidenses reagrupados alrededor del antropólogo Edward Spicer, Nathan Wachtel insiste sobre la centralidad de los hechos de dominación en la estructuración de los fenómenos e instituciones sociales. No es pensable ni posible estudiar el devenir de las sociedades indígenas sin tomar en cuenta las relaciones de fuerza, de dominación y las imposiciones de índole tanto política, como económica y religiosa. Wachtel pone énfasis sobre el hecho de que las desestructuraciones y reacciones indígenas no constituyen nada más ni nada menos que la otra cara de la praxis de los españoles (1971a: 308). Si hay que reconocer que un cierto culturalismo o esencialismo se deja entrever de vez en cuando a través del uso de algunas expresiones (*tradition farouchement défendue, transformation sans mise en péril de la culture originale*, etc.); las culturas, tradiciones, identidades étnicas, así como también las prácticas sociales y el sentido que los agentes sociales otorgan a sus prácticas, aparecen como fundamentalmente determinados por el contexto colonial. Por lo tanto, en la obra de Wachtel existe una preocupación de índole política y una aproximación sociológica que, de hecho, persistirá a través de los años ya que, después de haberse interesado por los vencidos del Perú, Wachtel se dedicará al análisis de la trayectoria histórica de los urus de Bolivia que llama de manera claramente bourdieusiana “los dominados de los dominados” (1990). Para Wachtel se trata de dar cuenta de los hechos culturales en sus dimensiones y determinaciones sociales y políticas.

En segundo lugar, conviene señalar que los trabajos de Wachtel y de otros etnohistoriadores de la época contribuyeron a operar una ruptura con respecto a las tradiciones esencialista y ahistórica imperantes en el estudio de las sociedades nativas en la época colonial. Según esta nueva corriente etnohistórica, los préstamos y las creaciones, las reformulaciones culturales e identitarias o las reinterpretaciones de las tradiciones no deben ser

---

*distinguished from culture-change, of which it is but one aspect, and assimilation, which is at times a phase of acculturation. It is also to be differentiated from diffusion, which while occurring in all instances of acculturation, is not only a phenomenon which frequently takes place without the occurrence of the type of contact between peoples specified in the definition [véase nota 1], but also constitutes only one aspect of the process of acculturation”* (1936: 149-150).

tratadas como contaminaciones que conducen a la inevitable desaparición del ser social indígena, o de una supuesta pureza cultural original. Pues los mestizajes o las mezclas pueden, en cierto contexto y en función del estado de las relaciones de fuerza, de la naturaleza del contacto y del sentido que los agentes dan a sus prácticas, tener formas indígenas. Las aproximaciones en términos de esencia cultural se encuentran invalidadas por Wachtel quien aprovecha la oportunidad para poner en tela de juicio el corte artificial e ideológicamente nefasto entre sociedades primitivas (“las otras”), por un lado, y sociedades históricas (“las nuestras”), por el otro (Wachtel 1974: 199). Así es como, al criticar radicalmente la dicotomía entre “sociedades frías” y “sociedades calientes”, Wachtel abre un camino que permite revisar otra serie de dudosas oposiciones tales como pureza originaria versus mestizaje, estructura versus historia, etc.<sup>5</sup>

Un último punto sobre el cual volveremos en la segunda parte de este artículo es si existe en los trabajos de 1971 y 1974 una suerte de doble descentramiento. Pues además de volcar la mirada hacia “el otro lado de la conquista”, Wachtel tiende a mirar a los lejos, vale decir hacia las zonas fronterizas. Abandona por un momento los centros de las Américas indígenas y coloniales llamadas “civilizadas” (México, Perú) para interesarse por los márgenes, las periferias o *fringes*. En las extremidades de las Américas españolas, lejos de los senderos comúnmente transitados por los estudiosos latinoamericanistas es que Wachtel encuentra el caso más notable y exitoso de resistencia y reestructuración: el de los famosos “araucanos” o mapuche.

Es precisamente a partir de este aspecto de las investigaciones de Wachtel que me propongo arrancar con la segunda parte de este trabajo. Mostraré ahora que si bien el enfoque en términos de resistencia/aculturación era portador de una potencialidad interpretativa notable, su uso indiscriminado podía conducir, sin embargo, a cierto número de escollos. Por otra parte, veremos que los estudios dedicados a las fronteras americanas (marginales a fines de los años 1960) han experimentado una suerte de *boom* y que en muchos aspectos han tendido a inscribirse en la continuidad de los trabajos pioneros de Wachtel.

## LOS INDÍGENAS, SU(S) HISTORIA(S) Y “NOSOTROS”

Desde principios de la década de 1970, tanto la etnología como la antropología histórica dedicadas al estudio de las poblaciones indígenas del con-

<sup>5</sup> Sobre este mismo tema véase Jonathan Hill, ed. 1988.

tinente americano se han enriquecido notablemente. Además de haberse multiplicado, las investigaciones sobre las realidades sociales de los pueblos nativos se han llevado a cabo de manera más coherente y sistemática. Por su parte, los estudios latinoamericanistas sobre fenómenos sociales tan fundamentales como la guerra, el estado, el parentesco, el shamanismo, la historicidad de los pueblos no-occidentales o las conceptualizaciones indígenas del medio ambiente han tendido a alimentar la reflexión antropológica más allá del área cultural considerada. Con respecto a la antropología histórica, la fecundidad de una aproximación que combina los métodos y perspectivas de la historia y de la etnología ha permitido, por un lado, restituir a las sociedades amerindias un poco de su espesor sociohistórico y, por otro, ha conducido a la elaboración de nuevos objetos y problemas de estudio. El uso de papeles de archivos que no habían sido explotados hasta hace poco, así como la relectura de crónicas y relaciones de la época colonial desde una óptica y un cuestionamiento propiamente antropológicos ha contribuido a hacer emerger progresivamente nuevas facetas del llamado Nuevo Mundo: las facetas negra, mestiza, indígena, marrana, etc.<sup>6</sup>

No hace falta precisar que estos progresos se hicieron con rupturas, retrocesos, tensiones y confrontaciones. En primer lugar porque no es fácil dar cuenta de las prácticas de los agentes sociales subalternos. Pero también porque durante mucho tiempo tanto antropólogos como historiadores velaron cuidadosa y celosamente por la especificidad de sus respectivas disciplinas y reprodujeron fronteras disciplinarias rígidas que los mismos hechos sociales estudiados conducían a permeabilizar.

Por otra parte, es preciso recordar que la complejización del abordaje etnohistórico relativo a las dinámicas socioculturales del Nuevo Mundo no solo remite a la lucidez de los investigadores o a la voluntad de alejarse del sentido común y del sistema de representaciones dominante en cuanto a la naturaleza de las sociedades indígenas y latinoamericanas coloniales y republicanas. El movimiento de renacimiento indígena, las luchas alrededor de la definición de la noción de cultura, las críticas posmodernas a los modelos estructuralista y marxista, así como también la puesta en tela de juicio del paradigma estatal y nacional en un mundo desde ahora vivido y conceptua-

---

<sup>6</sup> Desde este punto de vista, la segunda mitad de la década de 1960 y la de 1970 representan un momento capital para el desarrollo de la antropología histórica latinoamericanista. Al historizar el estructuralismo y romper con un funcionalismo ahistórico, sin volver a las conjeturas históricas del evolucionismo ni caer en el neohistoricismo, los investigadores de esa época sentaron las bases de la etnohistoria entendida a la vez como reconstrucción de los procesos históricos de los pueblos indígenas y como restitución de la historicidad indígena.

lizado como “globalizado” contribuyeron de manera crucial a la transformación de las perspectivas de estudio en antropología histórica durante las dos últimas décadas <sup>7</sup>. Por lo tanto, son las luchas, los *jeux* y *enjeux* políticos y culturales del presente los que condujeron a una relectura del pasado colonial. Desde ese punto de vista, resulta lógico que algunas preocupaciones en cuanto a la naturaleza de los contactos interculturales solo se encuentren en estado embrionario en los primeros textos de Wachtel. De hecho, *Los Vencidos* y *De la Aculturación* fueron precisamente redactados en una época en que las críticas posmodernas, el renacimiento indígena y la crisis de los modelos desarrollistas e ideológicos europeos se encontraban en un estado incipiente.

Mencionaremos cuatro aspectos sobre los cuales la investigación latinoamericanista nos parece haber experimentado una reconfiguración notable desde la publicación de *Los Vencidos*:

1. El análisis de los cortes operados por los colonizadores en el cuerpo social indígena con el fin de pensar, clasificar, controlar y diferenciar cultural y socialmente a los grupos nativos.
2. El estudio de las formas y razones de las guerras indígenas así como también el de sus transformaciones.
3. La reflexión sobre la naturaleza de los contactos interétnicos e interculturales en las zonas fronterizas.
4. La focalización del estudio sobre la emergencia de Mundos Nuevos en el Nuevo Mundo.

Retomemos cada uno de los puntos que acabamos de mencionar.

## CLASIFICACIONES COLONIALES Y ZONAS FRONTERIZAS

Interrogarse sobre las clasificaciones coloniales es un preámbulo imprescindible para quien desea evitar los escollos del etnocentrismo. Hoy resulta una obviedad afirmar que los conquistadores percibieron las realidades americanas a partir de sus propias categorías y que más que descubrir, inventaron los mundos americanos. Observemos sin embargo que, hasta hace pocos años atrás, el análisis del orden del discurso colonial y de las operacio-

---

<sup>7</sup> Sobre este tema véase la respuesta que Stuart Schwartz y Frank Salomon dieron (*L'Homme* 2003:167-168) a la reseña que Claude Lévi-Strauss escribió sobre la *Cambridge History of the Native Peoples of South America*.

nes de clasificación y normalización operadas en las zonas llamadas fronterizas no se había llevado a cabo de manera sistemática y satisfactoria. Podríamos incluso afirmar que hasta hace muy poco, los etnohistoriadores tendieron a perpetuar los *découpages*, denominaciones y procedimientos de pensar/clasificar las realidades indígenas presentes en la documentación de la época colonial y republicana. Al considerar los datos y las descripciones plasmados en los documentos coloniales como datos etnogáficos que reflejarían el estado real de las sociedades indígenas a la llegada de los conquistadores, los especialistas contribuyeron a poblar las fronteras americanas de quimeras y participaron de la operación de reificación de las prácticas y representaciones indígenas. Demos un ejemplo concreto del mecanismo a través del cual una cierta etnohistoria acrítica ha tendido a retomar, muy a menudo sin saberlo, el orden del discurso colonial.

Consideremos la noción de frontera. No parece *a priori* plantear ningún problema en particular. De hecho, los mejores libros dedicados a la historia del Nuevo Mundo suelen distinguir entre el centro y las periferias, los márgenes o fronteras. Noción neutra que sirve para describir una realidad que es la de toda zona de contacto, la frontera aparece como un estado natural, objetivo, como una noción que adhiere perfectamente al fenómeno universal del contacto entre dos entidades política y culturalmente diferentes. Hasta se podría decir que la frontera es usada en ciertos estudios no como una metáfora que permite evocar el contacto, sino como el contacto mismo. Y creo que ahí nos encontramos con un problema notable pues en realidad la frontera es una construcción (retórica, material, ideológica) y el hecho de considerarla como un espacio, una institución o un fenómeno social dado *a priori* impide interrogarse sobre la percepción o a-percepción del mundo indígena que ella implica. Pero para entender la naturaleza real de la frontera y para comprender en qué medida necesita ignorarse como tal, vale decir como espacio estructurante y dinámico que marca un límite entre dos espacios heterogéneos -el primero salvaje, nómada y poblado de gente “sin ley, sin rey, sin fe”, y el segundo “civilizado”, sedentario y en el seno del cual reina la *policía*- necesitamos dar un paso hacia atrás. Esta postura crítica que consiste en no tomar las cosas como dadas *a priori* nos permitirá dar cuenta de los aspectos cruciales de este verdadero operador de civilización que representa la noción de frontera, pues no cabe ninguna duda de que la frontera ha sido pensada y ha funcionado como espacio transicional. Además, no solo consiste en un espacio. Es también, desde la perspectiva teleológica presente en la documentación, un espacio-tiempo de la transición en la medida en que se considera a menudo que las poblaciones que viven más allá de la frontera, entendida en este caso como límite, se encuentran en una etapa inferior del desarrollo de las civilizaciones. Ahora bien, pensar y construir la

frontera como espacio-tiempo de transición implica que se haya planteado en un primer momento la existencia de diferencias culturales y políticas esenciales entre los grupos que viven de cada lado de ese límite. Es por ello que nos parece posible afirmar que antes de ser una frontera (en términos de espacio transicional, permeable, fluido, sujeto a la circulación permanente de personas, ideas y objetos) la zona de contacto fue pensada como límite.

Lo que queremos decir es que el límite es lógica y cronológicamente anterior a pesar de que puede existir a veces en concomitancia con la frontera. Una heterogeneidad de principio fue postulada en los primeros tiempos de la colonia y es en base a esta heterogeneidad que las realidades amerindias de los márgenes del imperio fueron pensadas y clasificadas. Desde esa perspectiva, tanto los *aucaes* o “araucanos” del centro-sur chileno como los llamados “tobosos” del norte de México no podían ser nada más que unos cazadores-recolectores belicosos y nómades. Hoy sabemos que estas denominaciones no remiten a ninguna entidad étnica real dotada de un cierto número de atributos culturales, sino más bien a categorías sociopolíticas genéricas. Sabemos, además, que muchos de estos grupos “fronterizos” o de “tierra adentro” eran horticultores y sedentarios. El otro lado del límite definitivamente era, en la mente de los colonizadores, el ámbito del salvajismo: los indios que vivían ahí no podían hacer ni ser otra cosa que grupos de gente que vagaban casi desnudos por el mundo de las sierras y de los montes, ignorantes de la idea de dios e incluso desprovistos de ídolos, organizados en *behetrías*, viviendo y comiendo como bestias, etc. Pensamos que solo tomando en cuenta estas operaciones de “*ensauvagement*”<sup>8</sup> preliminares es posible dar cuenta de las prácticas y de los discursos civilizadores que tienden a asentarse posteriormente en los espacios llamados fronterizos. Desde esta perspectiva parece más pertinente hablar de un límite que tiende a transformarse en frontera o de una frontera cuyo horizonte es no tener más límite a medida que se van implementando los mecanismos de inclusión e incorporación de la alteridad a través de la construcción de otro tipo de diferencia; una diferencia social ya no pensada en clave civilizacional pero sí necesaria a la reproducción de los mecanismos de explotación y de extracción de tributo. Por lo tanto, la misión de los intermediarios consiste en hacer desaparecer ese límite con el fin de unir los nuevos grupos sobre una base sana y realmente universal<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> El historiador francés Christophe Giudicelli analiza de manera magistral el proceso de “chichimequización” de los indígenas del norte de México (Giudicelli 2000).

<sup>9</sup> En 1641, el gobernador de Chile Francisco López de Zúñiga dijo lo siguiente durante el parlamento de Quillín entre mapuche y autoridades españolas: “Hazeos cristianos y tengamos un corazón y una fe; que a menos que lo seaís, no podemos tener unión verdadera;

Observamos que este trabajo sobre la liminalidad se acompaña de sacrificios, de martirios y de un verdadero martiriología, de batallas y toma de posesión rituales, etc. En fin, los dispositivos de conquista generan salvajes en los márgenes y estos salvajes se encuentran reificados para ser finalmente incorporados a través de mecanismos casi estándares que encontramos en todas las Américas fronterizas: el requerimiento, la cruz, la capilla y el fiscal de indios son elementos centrales en la tecnología de marcaje y apropiación simbólica del territorio indio, además de la humillación y deslegitimación de los “hechiceros” indígenas, el discurso sobre el mundo salvaje nómada y caníbal, etc. Todos estos dispositivos simbólicos y discursivos deben ser interpretados como ritos de liminalidad y de construcción de alteridad. Parafraseando a Marcello Massenzio (1994) podríamos decir que este espacio ritualmente cerrado se encuentra reconectado al espacio restante con el objetivo de imprimirle las marcas de una cultura particular. Los “límites-fronteras” llegan a ser los emblemas de la cultura misma y no remiten necesariamente a una frontera territorial. Es una frontera social y cultural que sirve para identificar un *ethnos* que no se encuentra sistemáticamente vinculado a un espacio físico determinado. El límite separa y luego, en un segundo tiempo y a través de su metamorfosis en frontera, establece una relación de sujeción política, de dominación social, de control cultural y de explotación económica.

Al considerar las fronteras como espacios dados *a priori* y las supuestas “naciones” que viven al otro lado de la frontera como entidades presentes desde siempre, los estudiosos han tendido a deshistorizar los actos de dominación, construcción simbólica y territorialización realizados por los agentes coloniales<sup>10</sup>. En fin, se tendió a invisibilizar y naturalizar los actos de dominación y el colonialismo de la frontera a través de un neocolonialismo académico que los nuevos intelectuales indígenas de hoy en día critican con legítima vehemencia<sup>11</sup>.

Al adoptar una perspectiva constructivista, varios trabajos recientes han puesto en tela de juicio esta aproximación y han intentado dar cuenta de la manera cómo los ritos de conquista y colonización generan alteridad y

---

porque no hay unión entre las naciones si no es por la religión, y lo que las divide es la diversidad de la creencia y adoración” (de Ovalle [1646] 1696).

<sup>10</sup> Para un análisis crítico de la continuidad entre clasificaciones coloniales y tipologías antropológicas véase Boccara 2003, Mignolo 1995, Rabasa 2000.

<sup>11</sup> Para un análisis del discurso colonial, de la violencia de la escritura y de la naturaleza oximorónica de la noción de “conquista pacífica” véase el estudio de José Rabasa (2000). Rabasa muestra cómo la conquista y la violencia se ejercen no solamente a través de lo que él llama el “*hate speech*” sino también a través del “*love speech*”.

etnicidad. Sabemos, por ejemplo, que la identidad contrastada entre “carib” y “arauca” es producto de la conquista. También se ha demostrado que términos como “chichimecas” o “araucanos” son heterónimos que no corresponden a entidades e identidades étnicas que hayan existido en la realidad. El principio de bipartición de las tierras americanas entre salvajes y civilizados así como también las operaciones de categorizaciones étnicas deben ser estudiadas en sus modalidades, procedimientos y efectos. No cabe duda de que la imposición de un principio dominante y legítimo de visión y división del mundo indígena por parte de los invasores así como las prácticas, a menudo violentas, vinculadas a los ritos de conquista produjeron efectos profundos y duraderos en las sociedades indígenas. Estos efectos de contracción del tejido social, de homogeneización cultural, de reificación y de espacialización remiten tanto a las geografías imaginarias occidentales como a los dispositivos de conquista y colonización. De manera que antes de abordar el estudio de los procesos de aculturación de las sociedades de los márgenes de los imperios se hace necesario aprehender los mecanismos a través de los cuales el otro lado de la frontera (el indígena) se encuentra pensado, clasificado y creado por este lado de la frontera (el hispano-criollo). Podríamos incluso interrogarnos sobre el valor explicativo de las aproximaciones en términos de aculturación para esclarecer los procesos de etnificación y reificación. Veremos más adelante que el mismo problema se plantea cuando se abordan los procesos de etnogénesis.

## **LAS GUERRAS INDÍGENAS Y SUS TRANSFORMACIONES**

Desde principios de la década de 1980, los estudios sobre las guerras indígenas se multiplicaron y enriquecieron. La interpretación finalista de Pierre Clastres que veía en la guerra una pieza central del dispositivo antiestado de las sociedades primitivas por un lado, y la sociobiológica de Napoleón Chagnon que reducía el hecho bélico a una historia de proteínas por otro, han sido sustituidas por aproximaciones mucho más sutiles y complejas. Aunque no cabe exponer acá en detalle los últimos planteamientos antropológicos con respecto a las prácticas y representaciones de la guerra en las sociedades amerindias; sí conviene evocar, aunque sea brevemente, algunos aspectos de los estudios recientes que contribuyeron a una mejor comprensión de las dinámicas socioculturales entre las sociedades multicefálicas y las sociedades coloniales estatales y capitalistas.

Observamos en primer lugar que varios estudios ven en la guerra el motor de la máquina social indígena. Institución central en la producción material y simbólica de la sociedad la guerra, en tanto dispositivo de

predación, representa el lugar en el que se juega la definición del *Self* y, por consiguiente, el espacio socio-simbólico a partir del cual se determinan los distintos grados de alteridad. La guerra constituye así un dispositivo de producción, captación e incorporación de la diferencia y de la exterioridad. Está vinculada al ejercicio de la función de shamán (“guerrero de lo invisible”) y remite a las concepciones energéticas de las poblaciones amerindias (energía en cantidad limitada). De este modo, se ha llegado a plantear que la relación guerrera era instituyente, en el sentido de que fue a través de ella que el grupo se definió en tanto grupo y en relación a otros grupos (Combès 1992). El carácter medular de la guerra de predación o de incorporación en las sociedades multicéflicas remitiría al modo particular de definición identitaria de esas, a saber: una identidad flexible, nómada, fluida que se construye en una relación de apertura hacia el otro (Viveiros de Castro 1993). Esta guerra de incorporación constituye así el vector de profundas transformaciones. Su naturaleza explica, en gran parte, tanto la extrema flexibilidad cultural que estas sociedades mostraron como los procesos de adaptación y de reestructuraciones que experimentaron durante el periodo colonial. Así es cómo, a través del estudio pormenorizado del “cómo” de la guerra, nos es posible entender el “por qué” de la resistencia. Una resistencia que, en razón del principio guerrero-predatorio que la anima, no es conservadora sino que se despliega en un movimiento de adherencia de los indígenas a la historia. De forma que lejos de ser sociedades frías, muchas sociedades amerindias podrían ser calificadas de extremadamente calientes.

Constatamos aquí en qué medida la fecundidad de los estudios sobre la naturaleza sociocultural de la guerra contribuye a enriquecer nuestra reflexión sobre los procesos de resistencia y aculturación en las zonas fronterizas. Ahora podemos dar cuenta de las lógicas estructurales que explican la rapidez de ciertos procesos de adaptación y progresar en la explicación del sentido de las praxis indígenas. Si bien esta perspectiva se inscribe en la continuidad de las hipótesis formuladas por Nathan Wachtel percibimos aquí que la naturaleza misma de la guerra indígena nos conduce a interrogarnos sobre el valor heurístico del concepto de aculturación en situaciones en las cuales la dominación colonial no se ejerce y en las que los indígenas buscan, sin embargo, identificarse con los invasores. Así el cacique mapuche que adopta el caballo se deja crecer barba y bigotes, se viste con ropa española, come el corazón del cautivo sacrificado para captar su sustancia, colecciona los cráneos-trofeos de los enemigos valientes, se casa con mujeres “blancas” e integra los individuos exógenos a su propia comunidad, parece trascender, por sus actos y representaciones, el campo explicativo e interpretativo delimitado por las aproximaciones en términos de aculturación. Eso se debe a algo que Nathan Wachtel ya había remarcado en sus primeros trabajos, a saber: la

ambigüedad del concepto mismo de aculturación. Al postular en primer lugar la existencia de una situación en la cual la dominación se ejerce efectivamente y, en segundo lugar, al inscribir la resistencia en la voluntad explícita de perpetuar una tradición cultural se tiende a dejar escapar el hecho de que quizás sería más pertinente distinguir entre la existencia de la heteronomía por un lado y la apertura a la innovación cultural, por el otro. Según mi punto de vista, estas cuestiones merecen ser profundizadas pues si bien en las últimas décadas el concepto de aculturación ha tendido a caer progresivamente en desuso hay que reconocer que es más por asuntos de moda y de *political correctness* que por haber sido sometido a un análisis crítico real.

El segundo aspecto sobre el cual las investigaciones de los últimos años han tendido a romper con las interpretaciones tradicionales y reductoras del fenómeno guerrero tiene que ver con la relación existente entre guerra y comercio. Respecto a este asunto, fue Pierre Clastres quien llamó la atención sobre el hecho de que la guerra no era un *dérápage* o accidente de la sociedad primitiva (1980). La guerra no es intercambio que ha fracasado insiste el antropólogo francés, en contra del discurso del intercambio de Claude Lévi-Strauss. Y si uno desea esclarecer el vínculo entre guerra y sociedad es más del lado de la positividad de la guerra donde se debe indagar. Según Clastres, el ser social primitivo es un ser-para-la-guerra y la guerra, del mismo modo que el intercambio o incluso lógicamente antes del intercambio, es una estructura de la sociedad primitiva. La guerra se encuentra en una posición de anterioridad con respecto a la alianza y remite a un ideal autárquico y de indivisión de la sociedad primitiva.

Aunque los análisis clastreanos contenidos en las *Recherches d'anthropologie politique* que se inscriben en la continuidad de los planteamientos de *La Société contre l'État* parecen hoy un poco reductores, en razón de su carácter finalista y esencialista existe por lo menos un aspecto que sigue teniendo pertinencia, a saber: la relación existente entre guerra, comercio y sociedad. Hoy sabemos que la desaparición progresiva de las guerras de incorporación y de las diversas formas de canibalismo ritual fue concomitante con la aparición de formas de definición identitaria radicalmente nuevas así como con la conexión de las economías indígenas a las redes comerciales capitalistas. Por lo tanto, parece absolutamente legítimo interrogarse sobre los vínculos entre la transformación de la naturaleza de las economías indígenas (a través de la monetarización, la producción masiva para los mercados fronterizos, la participación en el tráfico de esclavos), la formación de unidades sociopolíticas macrorregionales, la emergencia de nuevos *leaders* que combinan y acumulan distintas especies de capital (político, económico, cultural, social, informacional), la cristalización de nuevas identidades y la desaparición de las guerras de captación. La transformación en la natura-

leza de las guerras indígenas (de guerras de incorporación a guerras de pillaje o *razzia*) así como el lugar central ocupado progresivamente por las alianzas políticas y los intercambios comerciales interétnicos deberían incitarnos a reconsiderar, en una perspectiva dinámica, los planteamientos de Pierre Clastres.

### DINÁMICAS INTERCULTURALES EN LAS ZONAS FRONTERIZAS

Desde principios de la década de 1980, los estudios etnohistóricos dedicados al estudio de las relaciones interculturales en los márgenes de los imperios han tendido a poner en tela de juicio muchos de los principios y concepciones relativos a la naturaleza de los contactos entre grupos de culturas diferentes. Entregando una imagen más compleja de la dinámica sociopolítica y de la naturaleza de los contactos entre invasores y pueblos autóctonos en la larga duración, los estudios fronterizos han contribuido a correr el paradigma de la guerra permanente que postulaba la oposición entre dos bloques monolíticos y homogéneos, a saber: los irreductibles salvajes, por un lado, y los violentos conquistadores y colonizadores, por el otro. Y de hecho, las cosas son más complejas. Evoquemos brevemente algunos de los aspectos en los cuales la visión otrora dominante de la naturaleza del contacto euro-indígena ha tendido a transformarse.

En primer lugar, observamos que las investigaciones recientes han contribuido a restituir toda su importancia a los fenómenos de mestizaje. La rápida emergencia de individuos, y a veces grupos, que se sitúan definitivamente entre dos mundos y juegan un papel de intermediarios o *passseurs* representa un hecho central de la historia de la conquista y colonización del Nuevo Mundo (Bernand y Gruzinski 1993). El cuidado especial que se ha tenido en dar cuenta de los procesos de mestizaje no quita nada al carácter violento y arbitrario de la conquista y colonización. Tiende más bien a aprehender los hechos de dominación y resistencia en toda su complejidad. Sin la participación de los mestizos (biológicos, culturales y sociales), las empresas de dominación social, sujeción política y explotación económica hubiesen sido, en muchos casos, imposibles. De modo inverso, vemos que los mestizos jugaron un rol crucial en las resistencias indígenas. Transgrediendo sus propias normas y optando por una vida más libre en el seno de las sociedades indígenas, de los *hinterlands*, numerosos individuos tomaron el camino de la transculturación (Giudicelli 2000, Hallowell 1963). Ellos jugaron el papel de mediadores entre indígenas e hispano-criollos, burlaron la máquina colonial y fueron el origen de la producción de efectos perversos o no previstos por los agentes dominantes. Es así como, por ejemplo, los capitanes de

amigos, agentes políticos de la Corona encargados de vigilar a las comunidades mapuche y de contribuir al proceso de normalización o “civilización” de las sociedades indígenas del centro-sur de Chile, se transformaron muy a menudo en consejeros de los caciques más poderosos, casándose con mujeres indígenas de las comunidades que se les había asignado y participando en el desarrollo del comercio ilegal que tendía a reforzar las capacidades bélicas y económicas de los grupos indígenas. Del mismo modo, la existencia de una población flotante de mestizos *vagamundos*, *malentretenidos* y *conchavadores* en las fronteras del Bío Bío y de Valdivia permitió que los mapuche se abastecieran de ganado, armas y vino, a pesar de que las autoridades españolas intentaron controlar los intercambios comerciales a través del asentamiento de ferias y licencias y transformar el comercio en un arma política (Boccaro 1999). Notemos que desde la publicación de los primeros trabajos de Nathan Wachtel, y en parte gracias a ellos, las investigaciones etnohistóricas han tendido a alejarse de una visión simplista y reductora de la conquista y colonización en términos de oposición entre dos bloques claramente definidos que habrían obedecido a lógicas políticas y sociales radicalmente heterogéneas sin que jamás apareciera, en los intersticios de la historia, el desorden, lo imprevisto, la transgresión, la mezcla.

En segundo lugar, me parece importante subrayar que el paradigma bélico ha tendido a caer en desuso para caracterizar el tipo de relación existente en las zonas fronterizas. Si bien es cierto que los primeros contactos fueron extremadamente violentos y mortíferos, y que durante varias décadas prevaleció la llamada “guerra a sangre y a fuego” (íntimamente ligada al tráfico de esclavos indígenas), se ha podido establecer que otro tipo de instituciones de conquista y colonización tendieron a sustituir paulatinamente al dispositivo guerrero mientras aparecían nuevos espacios de comunicación. Una vez más no se trata de decir, como lo hacen los estudiosos de la corriente historiográfica de los Estudios Fronterizos en Chile, que la era de la convivencia pacífica reemplazó a la era de guerra. Tampoco se trata de perder de vista el proyecto colonial de dominación y normalización y dedicarse a restituir una visión encantada y depurada del *middle ground*<sup>12</sup>. Se trata más bien de separarse de la concepción reductora del poder y de la dominación como pura negatividad que se ejercería fundamentalmente a través de la represión y de la violencia cruda. Pues el poder, como lo demostraron Michel Foucault, Gilles Deleuze y Pierre Bourdieu, sobre todo bajo su forma moder-

<sup>12</sup> Sobre este tema véanse las acertadas críticas del historiador francés Gilles Havard (2004) a los planteamientos de Richard White relativos a la existencia de un *middle ground* en el País de Arriba (*Pays d'en Haut*, zona de los grandes lagos de los Estados Unidos y de Canadá) durante el siglo XVII.

na de ejercicio disciplinario es en gran parte creador y los procesos de dominación y de imposición de un arbitrario cultural se despliegan tanto a través de la coacción como a través de la violencia simbólica y de la participación de los dominados en su propia dominación, vía la interiorización de normas, valores y disposiciones mentales que conforman los *habitus* de clase o étnicos. Así es como conviene enfatizar el hecho de que la guerra no fue el único medio usado por los invasores para sujetar a las poblaciones amerindias. En las zonas fronterizas, vale decir en las zonas donde la conquista por las armas había fracasado y donde se mantenía la soberanía indígena, los europeos mostraron una gran capacidad innovadora. La misión, las instituciones de negociación política (tratados, parlamentos), la educación a través de las escuelas para hijos de caciques, los agentes intermediarios de normalización y control (capitanes de amigos, comisarios de naciones, indios sedentarios, indios amigos), la creación de nuevas formas organizacionales (caciques embajadores, cabezas de las naciones indias), el control del comercio, etc. fueron los dispositivos de saber-poder asentados por los agentes del estado con el fin de civilizar, normalizar, y sujetar a los grupos todavía autónomos. Las fronteras septentrional de México, meridional de Chile, occidental de Argentina, caribeña de Venezuela y Colombia y atlántica de Nicaragua ofrecen numerosos ejemplos de la implementación de un diagrama de poder normalizador que tiende a continuar la guerra por medios políticos. Las misiones, los parlamentos y las ferias no constituyen espacios neutros de la libre comunicación, son instituciones fronterizas que tienen como meta principal establecer un orden. Ellas participan de la elaboración de *la commune mesure*, tienden a producir individualidades indígenas positivas y funcionales así como también a inscribir el poder en los cuerpos y en las almas de los indígenas creando de paso *lo salvaje* en los márgenes del Imperio.

Esta nueva gestión de las resistencias indígenas puede percibirse a través de la transformación del léxico utilizado para caracterizar los actos y movimientos indígenas sobre los cuales los invasores no tienen control. Los indígenas ya no son considerados, como en los primeros tiempos de la conquista, como unos guerreros indómitos que cometen crímenes de *lesa majestad*. Son percibidos como unos ladrones que realizan actividades juzgadas delictivas que tienden a perturbar el orden público. La implementación de dispositivos de poder tales como la misión, el parlamento, etc. se acompaña de la elaboración de un orden discursivo nuevo y de dispositivos de saber que tienen como meta registrar, censar, ordenar, cuadricular, territorializar, vale decir, conocer a la vez que construir el ser social indígena con el fin de poder actuar sobre este último de manera eficiente y positiva. Estos mecanismos estatales contribuyen, sin lugar a duda, a reificar las prácticas indígenas, a simplificar el paisaje étnico y sobre todo a crear etnicidad. Hemos

visto que las categorías étnicas o socioétnicas supuestamente prehispanicas han sido retomadas por muchos estudiosos quienes, a partir del sentido común ordinario, han elaborado un sentido común científico.

Si nos dedicamos ahora a escudriñar el revés de la frontera observamos que el hecho de abandonar el prisma guerrero nos permite también tomar en cuenta los procesos de adaptación de las sociedades indígenas. Pues los indígenas de las fronteras no se parecen en nada al estereotipo del guerrero empedernido que se opone a todo tipo de cambio y que vela por la perpetuación de unas tradiciones inmemoriales. Al igual que los colonizadores, los indígenas demostraron una gran capacidad de creación. De guerreros temibles se transformaron en hábiles comerciantes y negociadores. Su resistencia armada y el mantenimiento de su autonomía les permitió embarcarse en una exitosa reconversión económica y política. Y de hecho, es gracias a su inserción en los nuevos circuitos comerciales, vía la ampliación de su control territorial y su participación en las negociaciones políticas en las cuales se aprovechaban de las tensiones internas de la sociedad colonial-fronteriza y de las rivalidades entre potencias coloniales que estas poblaciones lograron escapar a la dominación, la explotación y la sujeción. Por lo tanto, la resistencia se hizo posible gracias a cambios notables. Basta con citar los casos mapuche, chiriguano, guaycurú, wayú, miskitu, yaqui, apache, comanche, kiowa, iroqués, seminole, cherokee, etc. para darse cuenta de que las resistencias y fronteras indígenas fueron mucho más numerosas de lo que se pensaba en los años 1970. Los espacios americanos bajo control indígena eran, en el momento de las guerras de independencia, extremadamente amplios. Ya hemos dicho que resistencia no significa preservación de una tradición inmutable. Los grupos indígenas que lograron sustraerse al yugo colonial experimentaron transformaciones importantes. Con el fin de escapar a la heteronomía se lanzaron en esta nueva historia que se había abierto con la llegada de los europeos. El invasor, cuyo lugar estaba quizás ya inscrito en el pensamiento amerindio como lo planteó Lévi-Strauss, se volvió efectivamente un elemento estructural de las sociedades indígenas de las fronteras y de las tierras adentro.

Mencionemos finalmente un tercer aspecto que merece ser destacado: el estudio de una zona fronteriza es definitivamente parcial si no se toman en cuenta las otras fronteras frecuentadas por los grupos indígenas y las tan famosas como enigmáticas tierras adentro o *hinterlands*. Sabemos que los efectos de la presencia europea se hicieron sentir mucho más allá de las zonas de contacto. Estos fenómenos de difusión son raras veces considerados a la hora de evaluar los procesos de adaptación y las estrategias de resistencia de las poblaciones indígenas. Sin embargo, si queremos evitar el escollo del etnocentrismo se hace necesario restituir el conjunto de los puntos de

vista y de los lugares a partir de los cuales se contruye el actuar indígena. Más que de frontera parece que habría que hablar de *complejo fronterizo*, pues los indígenas no sometidos evolucionan en distintas fronteras. De hecho, es gracias a la combinación de actividades diversas (guerra, pillaje, diplomacia, comercio) en espacios fronterizos distintos que los indígenas logran mantener su soberanía y autonomía. Beneficiándose de lo que podríamos llamar unas ventajas comparativas varios grupos organizados en redes asientan prácticas sociales discriminantes ofreciendo así no uno sino varios “revés” de la frontera (Adelman y Aron 1999; Boccara 2005, 2002, 1998; Picon 1983). Estas prácticas hubiesen sido imposibles sin la existencia de los *hinterlands*, verdaderos laboratorios de las hibridaciones interindígenas y componente esencial en la estructuración de los nuevos espacios macrorregionales <sup>13</sup>.

## NUEVO MUNDO, MUNDOS NUEVOS

Los trabajos recientes en términos de mestizaje, *middle ground*, etnogénesis y etnificación permiten evitar caer en el culturalismo antropológico, esa forma duradera de esencialismo. No hace falta adherir al individualismo metodológico para ver que la persistencia de ciertas acciones y prácticas rituales depende de la naturaleza de las instituciones y estructuras en el seno de las cuales esas primeras cobran significado y se despliegan. Si las estructuras no son congruentes con un cierto tipo de acción, y si eso tiende a agudizar las contradicciones y tensiones, cabe preguntarse por qué esas primeras tendrían que perpetuarse de manera idéntica a través del tiempo. Los agentes sociales, a pesar de la fuerza o del peso de los procesos de socialización, adaptan sus comportamientos a situaciones novedosas *a fortiori* cuando se encuentran confrontados a momentos de crisis (social, demográfica, ideológica) o a transformaciones profundas en la larga duración. En tales casos la adaptación llega a ser sinónimo de supervivencia material y social. Las leyes y estructuras sociales “son regularidades limitadas en el tiempo y en el espacio que existen en la medida en que las condiciones institucionales subyacentes tienden a permanecer” (Wacquant 1992: 42) <sup>14</sup>. Por lo tanto, no tenemos por qué presuponer la inflexibilidad sistemática de las construcciones culturales que emanan de los procesos de

<sup>13</sup> Para un estudio ejemplar de las dinámicas interindígenas en varios espacios fronterizos y en conexión con el *hinterland* pampino y nor-patagónico véase Vezub (2005).

<sup>14</sup> “*Les lois et structures sociales apparaissent comme des régularités limitées dans le temps*”

socialización y, sobre todo, su prevalencia en relación a los cambios de situaciones y posicionamientos sociales y políticos en los cuales los individuos y grupos se encuentran en un momento dado de su historia <sup>15</sup>. Por consiguiente, tenemos todas las razones para cuestionar las afirmaciones de algunos antropólogos según los cuales “lo esencial” o “la caja negra” de una cultura se perpetuaría a pesar de unas transformaciones sociales siempre interpretadas como superficiales (Galinier 2000) ¿Podemos seriamente hablar de “caja negra” de una cultura cuando las condiciones materiales y sociales han sido sometidas a cambios radicales y cuando además el estatus social, la inscripción de un grupo social dentro una sociedad mayor y las formas de definición identitaria han sido profundamente modificados? Cabe preguntarse en efecto si este tipo de etnología, reivindicada como tradicional o *vieilloté*, no nos condena a caer en una nueva forma de esencialismo y primitivismo. Pero sobre todo parece poco adecuada para dar cuenta de los fenómenos contemporáneos de reemergencia étnica que se despliegan ante nuestros ojos. En fin, el supuesto arcaísmo de las sociedades llamadas primitivas pareciera ser más bien el arcaísmo real de una cierta antropología <sup>16</sup>.

De hecho, el culturalismo antropológico está íntimamente vinculado al primitivismo, vale decir a esta disposición que conduce al observador a interpretar los mestizajes y cambios como algo superficial cuando solo se dispone de datos parciales con respecto a los contextos anteriores. Confrontado al mestizaje y a los procesos de etnogénesis que conllevan transformaciones en las estructuras cognitivas y objetivas de una sociedad dada, no es raro encontrar el tipo de discurso antropológico siguiente: “esto se parece al mestizaje (o al cambio), tiene el sabor del mestizaje (o del cambio) pero no tiene nada que ver con el mestizaje (o el cambio) porque detrás de la superficie existe un significado escondido y permanecen estructuras simbólicas de fondo”. En contra de ese tipo de discurso, observaré que no solo, de acuerdo al pensamiento existente en algunas sociedades amerindias, “el hábito hace el monje” (Vilaça 1999) sino que además uno puede legítimamente preguntarse por qué razón debería postularse la existencia de estructuras simbólicas de fondo presentes en algún “cielo puro de las culturas” (Sayad 1999).

---

*et l'espace qui existent aussi longtemps que les conditions institutionnelles qui les sous-tendent sont autorisées à durer*” (Wacquant 1992:42).

<sup>15</sup> Para un estudio acabado sobre las reestructuraciones sociales y la redefinición del papel de las mujeres en las redes de parentesco espiritual en el Oeste de los grandes lagos entre los siglos XVII y XIX remitimos al libro de Susan Sleeper-Smith (2001).

<sup>16</sup> Para una crítica similar acerca del arcaísmo de una cierta antropología véase Stuart Schwartz y Frank Salomon (2003).

Obviamente, las superposiciones existen. Edward Spicer ya lo demostró con éxito en su estudio pormenorizado del proceso de aculturación de los indios pueblo (1961). Pero además de no representar el tipo aculturativo más común se desarrolla en un contexto específico del que hay que dar cuenta y, finalmente, puede coexistir en una misma sociedad con otros tipos de mezclas (integración, fusión, asimilación) que ocurren en ámbitos diversos (Bloch 1998, Boccara 2000). Desde este punto de vista, Nathan Wachtel ya había mostrado que las reestructuraciones que operan en un sistema social obedecen a ritmos diversos, lo que conduce a la producción de desfases entre los niveles económico, social, ideológico y político. Precisemos para terminar que el análisis histórico-antropológico no tiene por qué ignorar los fenómenos indeterminados, enigmáticos o los objetos híbridos que plantean problemas de fondo. Es por ello que las aproximaciones en términos de mestizaje, etnogénesis y etnificación representan, en mi opinión, un aporte real a la producción de un nuevo conocimiento etnológico y etnohistórico pues, además de permitirnos ir más allá de la dicotomía resistencia/aculturación, dejan definitivamente atrás la perspectiva arcaizante sobre las sociedades indígenas y su devenir histórico. Parafraseando a Pierre Bourdieu diría que las estructuras no se despliegan en el aire sino que son la historia misma, materializada en las cosas y en los cuerpos.

Precisemos para terminar este apartado que el hecho de hablar de mestizaje, *middle ground*, etnogénesis y etnificación no implica afirmar que las transformaciones sociales o la emergencia de nuevas formaciones sociales ocurran a partir del caos o de la nada cultural. La dificultad radica precisamente en la necesidad de entender los distintos sistemas sociales en presencia para dar cuenta de los efectos producidos por el contacto en contextos históricos específicos. Hablar de mestizaje o de *middle ground* equivale a interrogarse sobre la manera en que las estructuras objetivas y cognitivas de distintos sistemas sociales se ajustan, o no, en un contexto preciso de conquista y colonización. En fin, se trata de aprehender la doble historicidad de las estructuras mentales a través de los procesos de ontogénesis y filogénesis. Con respecto a los conceptos de etnogénesis y etnificación solo notaremos que el primero remite a la capacidad de creación y adaptación de las entidades indígenas y a la emergencia de nuevas formaciones sociales (miskitu, mapuche, kiowa, seminole, wayú, etc.). El segundo sirve para caracterizar los dispositivos coloniales (de estado y capitalista) que producen efectos de normalización y espacialización y participan de la creación de lo étnico a través de la reificación de las prácticas y representaciones de las sociedades indígenas (Boccara 2002). Conviene precisar acá que no se pueden analizar los procesos de etnogénesis sin abocarse, en el mismo movimiento analítico, al estudio de los procesos de etnificación (Boccara 1998; García 1996, 1999;

Sider 1994; Taylor 1991; Whitehead 1996, 1992). Etnogénesis y etnificación son las dos caras de una misma realidad. La separación arbitraria de estas dos dimensiones de un mismo fenómeno remite, en última instancia, a la separación impuesta por la división del trabajo y de las competencias entre las disciplinas etnológica por un lado e histórica por el otro.

## CONCLUSIÓN

Al adoptar una aproximación en términos de resistencia/aculturación, Nathan Wachtel asentó una grilla interpretativa que dio resultados incuestionables. Hoy las ambiciones de los estudios fronterizos en particular y de las investigaciones en antropología histórica en general parecen, por todas las razones mencionadas en este artículo, diferentes. Si bien es cierto que los fenómenos de resistencia y aculturación se dieron durante la época colonial nos parece que quedan por analizar muchos otros tipos de procesos sociohistóricos: los mecanismos del mestizaje en los márgenes de los imperios, las modalidades de los contactos interculturales y la emergencia de *middle ground* en las zonas fronterizas, la construcción material y simbólica de las fronteras y la génesis de *new peoples* a través de complejos procesos de etnogénesis y etnificación, las hibridaciones interindígenas, etc. Notemos, sin embargo, que al plantear la existencia de una relación dialéctica entre resistencia y aculturación Nathan Wachtel ya había apuntado hacia esta perspectiva de investigación. De hecho, sus trabajos más recientes sobre los nuevos cristianos o marranos (1999) van en esa dirección. Sus análisis sobre las fronteras interiores de la sociedad colonial o sobre el “revés” o el “otro lado” de los mismísimos colonizadores nos indican, una vez más, que es hacia el estudio de la emergencia de nuevas lógicas (religiosa, económica, política) que debemos volcar nuestra energía. Es dable notar que al igual que los marranos, los indígenas de las fronteras americanas no eran grupos dominados en el sentido estricto de la palabra. Evolucionaban entre dos mundos, controlaban amplias redes comerciales, practicaban el tráfico de esclavos y habían hecho de la clandestinidad, del secreto, del contrabando, de la verdad oculta y de la máscara engañosa los elementos esenciales de su identidad y práctica social y cultural. Del mismo modo que los cripto-judaizantes fueron los precursores de una forma de conciencia judía casi laica, la neoindianidad y las estrategias de enmascaramiento desplegadas por los indígenas de las fronteras anunciaban una cierta forma de modernidad.

Para concluir, diría que los estudios etnohistóricos de las últimas dos décadas nos han permitido enriquecer y complejizar notablemente la aproximación que se tenía respecto a las dinámicas políticas y los procesos sociales

y culturales fronterizos. Para resumir mencionaré algunos puntos que me parecen dignos de destacar :

1. Se ha llegado a redefinir la unidad de análisis y se ha planteado que resulta más pertinente hablar de espacio o complejo fronterizo que de frontera *stricto sensu*. Vale decir que para entender las dinámicas políticas que se despliegan en esas áreas de soberanías imbricadas, o de interpenetración de varios espacios políticos, tenemos que ampliar la unidad de análisis al espacio fronterizo entendido como región que abarca varias fronteras y sus *hinterlands*. Por lo tanto tenemos que considerar los mecanismos de integración intra e interregionales de un espacio fronterizo dado y restituir las cadenas de sociedades que participan de la estructuración de ese espacio.
2. Al estudiar un complejo fronterizo se hace necesario dar cuenta de las representaciones que dan de ese espacio las autoridades coloniales pues los sistemas de clasificación, las tipologías y representaciones del paisaje étnico-político que los europeos elaboran constituyen un elemento central en la construcción de la frontera como frontera, vale decir como espacio-tiempo de transición. De ahí la necesidad de analizar los procedimientos de construcción de una visión y división eurocentrada del mundo social indígena.
3. Se hace necesario emprender una etnografía histórica tanto de los indígenas como de los invasores. Los rituales de toma de posesión de las tierras americanas, las estrategias de sometimiento o los dispositivos de saber/poder asentados por los colonizadores son tan importantes para entender las dinámicas fronterizas como las propias dinámicas indígenas. Tenemos que practicar una suerte de vaivén permanente entre los dos lados de una frontera específica pues, en muchos casos, lo que es percibido como un espacio central y desconectado del resto del macro espacio fronterizo por los colonizadores, no es nada más que un punto dentro de la geopolítica indígena global <sup>17</sup>.
4. Los dispositivos de poder/saber no deben ser entendidos como dispositivos de homogeneización sino de normalización y diferenciación. La creación de un espacio cristiano unificado, o de un orden social uniforme, no

---

<sup>17</sup> Sobre este tema véase el estudio que el historiador Pekka Hamalainen (2001) dedica a la construcción del Imperio Comanche.

pasa por la homogenización social sino por la imposición de una norma social y la implementación de mecanismos de subalternización.

5. Finalmente, el estudio de los procesos de etnogénesis y etnificación a nivel macro no debe conducirnos a menospreciar el análisis microsociológico de la redefinición de las identidades vía la formación de nuevas redes sociales. La identidad social de los agentes individuales y colectivos se define tanto por su inscripción en unidades políticas y étnicas macro como por su posición dentro de un espacio relacional dado. Para evitar la reificación o esencialización se hace necesario dar cuenta de los vínculos entre agentes individuales así como también de la formación de las identidades vía el parentesco o las redes comerciales y políticas. Adoptar una perspectiva macro pero a la vez hilar fino permite reconstruir la doble dinámica en juego en los espacios fronterizos. A nivel macro, una política de imperio y de contrahegemonía que delimita y define grupos o etnias; a nivel micro, una sociedad fluida en la cual existe una gran intimidad y fuertes vínculos entre indígenas, mestizos y criollos. Esa tensión entre la cristalización de las identidades y unidades sociales a nivel macro y la fluidez e interdigitación a nivel micro, entre el paradigma de la alianza por un lado y el de la conquista y subordinación por el otro, se manifiesta en la figura ambigua del mestizo y en la instauración del *middle ground*. Ahora bien, aunque es cierto que los espacios fronterizos son propicios a la formación del *middle ground* no hay que olvidar que siempre permanece una tensión estructural entre la alianza y las ambiciones colonialistas. Las zonas fronterizas son zonas de instauración de un pacto colonial pero donde siempre permanece la voluntad de instaurar una paz hispánica.

Si tuviera que proponer una definición tentativa de la noción de complejo fronterizo me arriesgaría a plantear lo siguiente: un complejo fronterizo es un espacio de soberanías imbricadas formado por varias fronteras y sus *hinterlands* en el seno del cual distintos grupos -sociopolítica, económica y culturalmente diversos- entran en relaciones relativamente estables en un contexto colonial de luchas entre poderes imperiales y a través de las cuales se producen efectos de etnificación, normalización y territorilización y se desencadenan procesos imprevistos de etnogénesis y mestizaje.

Fecha de recepción: agosto 2005.

Fecha de aceptación: septiembre 2005.

**BIBLIOGRAFÍA CITADA**

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1957. *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Adelman, Jeremy y Stephen Aron

1999. From Borderlands to Borders: Empires, Nation-States, and the Peoples in Between in North American History. *The American Historical Review* 104-3: 814-841. Bloomington, Indiana University.

Bernand, Carmen y Serge Gruzinski

1993. *Histoire du Nouveau Monde II. Les métissages*. París, Ed. Fayard.

Bloch, Maurice

1998. *How We Think They Think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory & Literacy*. Oxford, Westview Press.

Boccara, Guillaume

1998. *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du Soi*. París, Ed. L'Harmattan.

1999. El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial. *Anuario de Estudios Americanos* LVI-1: 65-94. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos.

2000. Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político. En Boccara, G. y S. Galindo (eds.); *Lógica mestiza en América*: 21-59. Temuco, Universidad de La Frontera.

2002. Etnogénesis, etnificación y mestizaje. Un estudio comparativo. En Boccara, G. (ed.); *Colonización, Resistencia, y Mestizaje en las Américas*: 47-52. Lima/Quito, Ed. Abya Yala -Instituto Francés de Estudios Andinos.

2003. Rethinking the Margins/Thinking from the Margins. Culture, Power, and Place on the Frontiers of the New World. *Identities. Global Studies in Culture and Power* 10: 59-81. Philadelphia, Taylor & Francis.

2005. Independencia económica y resistencia en territorio mapuche. *Boletín del Museo y Archivo Histórico de Osorno* 7: 189-200.

- Clastres, Pierre  
1980. *Recherches d'anthropologie politique*. París, Ed. Du Seuil.
- Combès, Isabelle  
1992. *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*. París, Ed. PUF.
- de Ovalle, Alonso  
[1646] 1969. *Histórica Relación del Reino de Chile y de las Misiones y Ministerios que exercita en la Compañía de Iesus*. Santiago de Chile, Universidad de Chile.
- Galinier, Jacques  
2000. Penser hors de soi. Miroirs identitaires en Mésoamérique. *Recherches Amérindiennes au Québec* XXX-1: 9-18. Montréal.
- García, Claudia  
1996. *The Making of the Miskitu People of Nicaragua. The Social Construction of Ethnic Identity*. Acta Universitatis Upsaliensis.  
  
1999. Interacción étnica y diplomacia de frontera en el reino miskitu a fines del siglo XVIII. *Anuario de Estudios Americanos* LVI-1: 95-121. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos.
- Giudicelli, Christophe  
2000. Guerre, identités et métissages aux frontières de l'Empire espagnol: le cas des Tepehuán en Nouvelle Biscaye au début du XVIIème siècle. Thèse de Doctorat, Université de Paris III. Ms.
- Hallowell, Irving A.  
1963. American Indians, White and Black: The Phenomenon of Transculturalization. *Current Anthropology* 4-5: 519-531. Illinois, University of Chicago Press.
- Hamalainen, Pekka  
2001. *The Comanche Empire. A Study of Indigenous Power, 1700-1875*. Helsinki, Helsinki University Press.
- Havard, Gilles  
2004. *Empire et Métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*. Septentrion, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.

- Herskovits, Melville J.  
1937. The Significance of the Study of Acculturation for Anthropology. *American Anthropologist* 39: 259-264. Arlington, American Anthropological Association.
- 1958 [1938]. *Acculturation. The Study of Culture Contact*. Gloucester, Mass., Peter Smith.
- Hill, Jonathan (ed.)  
1988. *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Illinois, University of Illinois Press.
- Massenzio, Marcello  
1994. *Sacré et identité ethnique. Frontières et ordre du monde*. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Mignolo, Walter  
1995. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Picon, François René  
1983. *Pasteurs du Nouveau Monde. Adoption de l'élevage chez les indiens guajiros*. Paris, Maison des sciences de l'homme.
- Rabasa, José  
2000. *Writing Violence on the Northern Frontier. The Historiography of the Sixteenth-Century New Mexico and Florida and the Legacy of Conquest*. Durham & London, Duke University Press.
- Redfield, Robert, Ralph Linton y Melville J. Herskovits  
1936. Memorandum for the Study of Acculturation. *American Anthropologist* 38: 149-152. Arlington, American Anthropological Association.
- Sayad, Abdelmalek  
1999. *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris, Ed. Du Seuil.
- Schwartz, Stuart y Frank Salomon  
2003. Réponse à Claude Lévi-Strauss. *L'Homme, Revue Française d'Anthropologie* 167-168: 315-18. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Sider, Gerald

1994. Identity as History. Ethnohistory, Ethnogenesis & Ethnocide in the Southeastern United States. *Identities* 1-1: 109-122.

Sleeper-Smith, Susan

2001. *Indian Women and French Men. Rethinking Cultural Encounter in the Western Great Lakes*. Amhrest, University of Massachussetts Press.

Spicer, Edward H. (ed.)

1961. *Perspectives in American Indian Culture Change*. Illinois, University of Chicago Press.

Taylor, Anne-Christine

1991. *Ethnie*. En Bonte, P. et al. (eds.); *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*: 242-244. París, Ed. PUF.

Vezub, Julio Esteban

2005. Valentín Saygüequé y la "Gobernación Indígena de las Manzanas". Poder y etnicidad en la Patagonia Noroccidental (1860-1881). Tesis de doctorado en Historia, Universidad Nacional del Centro. Ms.

Vilaça, Aparecida

1999. Devenir Autre: chamanisme et contact interethnique en Amazonie Brésilienne. *Journal de la Société des Américanistes* 85: 239-260. París, Musée de L'Homme.

Viveiros de Castro, Eduardo

1993. Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage. En Molinié A. y A. Becquelin (comps.); *Mémoire de la tradition*: 365-431. Nanterre, Société d'Ethnologie.

Wachtel, Nathan

1966. Structuralisme et histoire. A propos de l'organisation sociale de Cuzco. *Annales, ESC* 21-1: 71-94. París, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

1971a. *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*. París, Ed. Gallimard.

1971b. Acculturation et pensée sauvage: l'espace et le temps chez Felipe Guaman Poma de Ayala et l'Inca Garcilaso de la Vega. *Annales ESC* 26-3/4: 793-840. París, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

1974. L'acculturation. En Jacques Le Goff & Pierre Nora (dirs.); *Faire de l'histoire*. Tome I: 174-201. París, Ed. Gallimard.

1990. *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XXème-XVIème siècle. Essai d'histoire régressive*. París, Ed. Gallimard.

1992a . Prefacio a *La vision des vaincus*. Ed. Folio histoire.

1992b. Note sur le problème des identités collectives dans les Andes méridionales. *L'Homme* 122-124: 39-52. París, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

1999. Una América subterránea: redes y religiosidades marranas. En Carmagnani M. *et al.* (comps.); *Para una historia de América II. Los nudos 1*: 13-54. México, Fondo de Cultura Económica/Colegio de México.

Wacquant, Loïc

1992. Introduction. En Bourdieu, Pierre; *Réponses*: 13-42. París, Ed. Du Seuil.

White, Richard

1991. *The Middle Ground. Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge University Press.

Whitehead, Neil L.

1992. Tribes Make States and States Make Tribes. Warfare and the Creation of Colonial Tribes and States in Northeastern South America. En Brian F. y N. Whitehead (eds.); *War in the Tribal Zone. Expanding States and Indigenous Warfare*: 127-150. Santa Fé - New México, School of American Research Press.

1996. Ethnogenesis and Ethnocide in the European Occupation of Native Surinam, 1499-1681. En Hill J. (ed.); *History, Power & Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*: 20-35. Iowa, University of Iowa Press.

**DEL DISCURSO OFICIAL A LAS FUENTES JUDICIALES.  
EL ENEMIGO Y EL PROCESO DE MESTIZAJE EN  
EL NORTE NOVOHISPANO TARDOCOLONIAL**

*Sara Ortelli \**

---

\* Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)  
- Instituto de Estudios Histórico-Sociales, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. E-mail: ortelli\_sara@yahoo.com.ar

**RESUMEN**

Este artículo coteja el discurso oficial y el que emerge de los documentos judiciales, y discute quiénes eran los protagonistas de la violencia a fines de la época colonial en la provincia septentrional de Nueva Vizcaya. El intenso mestizaje biológico, social y cultural que evidencia esta problemática no surge con claridad en todos los testimonios documentales. Así, las fuentes judiciales permiten abordar y analizar la definición del enemigo y constituyen una documentación privilegiada para discutir ideas fuertemente arraigadas en la historiografía del norte de México, e iluminar diversos aspectos de la dinámica interna de esta sociedad colonial.

**Palabras clave:** mestizaje - enemigo - documentación judicial - norte de México.

**ABSTRACT**

This article compares the official and judicial discourse, and argues about who were the protagonists of violence in Nueva Vizcaya, Mexico during late colonial times. The intense process of biological, social and cultural mestizaje implied in the above mentioned problem does not show clearly in the documental testimonies. Judicial sources enabled us to analyze the definition of enemy, and they were also essential to discuss some ideas deeply rooted in traditional historiography and to illuminate some aspects of the inner dynamics of this colonial society.

**Key words:** mestizaje - enemy - judicial documentation - north of Mexico.

Las fronteras hispanoamericanas coloniales han sido caracterizadas por la historiografía como zonas con un intenso movimiento de población en las que abundaban los trabajadores itinerantes y los hombres sin residencia fija, fenómenos como el amancebamiento y la ilegitimidad eran frecuentes, y la lejanía de los centros de poder permitía que los mecanismos de control social y de justicia fueran más laxos. Pero, al mismo tiempo, han sido reconstruidas a partir de modelos esquemáticos y estáticos, que entienden a los grupos socio-étnicos como organizados en compartimentos estancos, con escasa o nula relación entre ellos. Así, son contrapuestos indios y blancos, nómadas y sedentarios, indios de misiones y de paz *versus* no reducidos y de guerra. En ese contexto, la violencia es señalada como un fenómeno inherente a la realidad fronteriza y atribuida, casi exclusivamente, a los grupos indígenas no reducidos que, en el caso del norte novohispano de la segunda mitad del siglo XVIII, identifican a los apaches <sup>1</sup>.

Estas imágenes surgen, en gran medida, de la documentación oficial, como los informes de funcionarios y autoridades civiles y militares asignadas a los puestos fronterizos, y de mineros y comerciantes con intereses directos en dicha zona. Según estas fuentes, los objetivos que perseguían los apaches eran despoblar y dislocar la economía regional y acabar con el sistema colonial. Entre las acciones destructivas de las incursiones se destacaba el robo de ganado caballar y mular, que determinó la presentación de denuncias por parte de los perjudicados y generó documentos de carácter judicial. Tales testimonios permiten reconstruir un panorama étnico y social complejo que invita a abordar el problema del mestizaje, en tanto proceso de hibridación biológica, social o cultural. Este artículo coteja el discurso oficial y el que emerge de las fuentes judiciales y discute quiénes eran los protagonistas de la violencia a fines de la época colonial en la provincia septentrional de Nueva Vizcaya.

---

<sup>1</sup> Para un análisis del problema de los apaches, véase Ortelli 2003: 79-140.

## LA VIOLENCIA FRONTERIZA Y EL PROBLEMA DEL ENEMIGO

### El enemigo en las fuentes judiciales

se viene desde luego en conocimiento de no poder ser [los apaches] los autores de todas las hostilidades que bajo el concepto general de enemigos declarados se les atribuyen y acumulan, *las que real y verdaderamente han cometido las expresadas cuadrillas* <sup>2</sup>

si no se procura contener a estos *nuevos enemigos domésticos* serán más funestas las resultas <sup>3</sup>

El concepto de enemigo aparece con frecuencia en la documentación colonial y definía en la época a los no amigos, al declaradamente contrario y, entre ellos, al contrario en la guerra (Diccionario [1726] 1984: 84). Pero aludía también, de manera general, a quienes no participaran del modo de vida de los españoles representado, fundamentalmente, en los asentamientos fijos y en la tradición agrícola (Navarro García 1964: 375). Como señala Álvarez, la identificación de grupos enemigos sucedió varias veces en el ámbito americano desde la llegada de los españoles:

ya a principios del siglo XVI los caribes habían sido declarados también enemigos de la corona, y más tarde igualmente los chichimecas de Zacatecas se verían enfrentados al fantasma de la guerra de exterminio a sangre y fuego, y sus apelativos se convertirían en algo así como sinónimos de indios de guerra. Tal fue lo que sucedió con los tobosos, y lo mismo sobrevendría más tarde con los famosos apaches (Álvarez 2000: 351-352).

Desde mediados del siglo XVIII, los apaches fueron identificados como enemigos externos porque atacaban al sistema colonial desde afuera, sin estar integrados a él. Sin embargo, las fuentes judiciales permiten establecer

---

<sup>2</sup> Informe de Felipe Neve al Rey, Chihuahua, 1784, Archivo General de Indias (en adelante AGI), Guadalajara, 520; Ugarte y Loyola a Flores, 1785, Archivo General de la Nación de México, Ramo Provincias Internas (en adelante AGNM, PI), vol. 162, f. 242. El destacado es mío.

<sup>3</sup> Bucareli a O'Connor, México, mayo de 1773, AGI, Guadalajara, vol. 47, f. 23, Center American History, Texas U. (en adelante CAH). El destacado es mío.

que los apaches no eran los únicos ni los mayores responsables de la violencia desplegada en diversos asentamientos de Nueva Vizcaya<sup>4</sup>. En efecto, las denuncias por robo de ganado describen a sectores de la población que las autoridades provinciales creían formalmente integrados a la sociedad colonial y consideraban súbditos de la corona: una multitud de hombres y mujeres de heterogénea composición étnica y social, entre los que se contaban indígenas de pueblos y misiones que huían de manera permanente o temporal, negros, mulatos, lobos, coyotes, españoles, trabajadores estacionales, vagos, desertores y fugitivos que conformaban bandas asentadas en las serranías, a salvo del control de las autoridades. Por estar integrados al sistema colonial, y en contraposición a los apaches, los integrantes de las bandas fueron caracterizados como enemigos internos y, por su condición de súbditos de la corona, fueron acusados de infidencia o deslealtad al rey (Diccionario 1984: 770).

En la conformación de las bandas confluían varios fenómenos que estaban presentes desde décadas atrás y formaban parte de la dinámica de la sociedad neovizcaína. Entre los aspectos que más preocupaban a las autoridades provinciales se encuentran: la desertión de pueblos y misiones y la

---

<sup>4</sup> Las acciones de los enemigos son mencionadas en la documentación de la época como hostilidades ¿A qué hacía referencia este concepto en el siglo XVIII? Hostil aludía a “cosa contraria o enemiga” y el término hostilidades se relacionaba con el daño que una potencia hacía a otra estando ya en guerra, o antes de declararla formalmente. Así, las hostilidades eran las acciones llevadas a cabo durante las incursiones de los enemigos en Nueva Vizcaya en un contexto de guerra declarada o incipiente (Diccionario 1984 [1726]: 460, Escriche 1998: 298). Entre las acciones caracterizadas como hostilidades la más importante, por su recurrencia, era el robo de animales, principalmente mulas y caballos. Como acciones complementarias figuraban el robo de ropa y cargas de leña, harina y maíz; la matanza de ganado vacuno y lanar; el asesinato de personas y la toma de cautivos. A medida que avanzó el siglo XVIII, en un contexto de temor y exageraciones, fueron referidas como hostilidades circunstancias en las que aparecieran indios no reducidos en escena. Por ejemplo, en abril de 1774 un vecino informó como parte de las hostilidades que “estuvieron en la loma cerca de Mapimí veinte indios enemigos a las ocho de la noche, y todo lo restante de ella anduvieron alrededor de este expresado real tocando un tamborcito y un pito que los dichos indios acostumbran para bailar su mitote y que llegaron al ojito de agua llamado Santa María que está dentro de este real, donde dejaron unas sonajitas de hueso de venado ensartadas” (“Información relacionada con los desmanes cometidos por los bárbaros, en el lapso de algunos años”, 1777, AHED, cajón 9, exp. 22). En este caso se trató -como el mismo testigo manifiesta- de uno de los ritos que formaba parte del *mitote*. Es muy probable que sea un dato correcto puesto que coincide con las fechas -el mes de abril- en que estas manifestaciones tienen lugar, actualmente, en la región (comunicación personal con habitantes de Santa María de Ocotán, Durango, abril de 2000).

presencia de no-indígenas viviendo con los indios. Así, en abril de 1805 el presidente de las misiones de la Tarahumara, fray José María Joaquín Gallardo, escribió un informe en el que describió la situación y características de la población asentada en las misiones de la provincia a cargo del Colegio Franciscano de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas <sup>5</sup>. Este informe señala con elocuencia varios problemas que enfrentaban de manera recurrente las autoridades civiles y religiosas en ese rincón del imperio español en América. Así -lejos de constituir la “república de indios” pensada desde los primeros tiempos coloniales- los pueblos de indios y las misiones tenían una conformación multiétnica que incluía españoles, mestizos, negros, mulatos y castas.

En sus comentarios al *Nuevo método de gobierno espiritual y temporal* de principios de la década de 1770 el gobernador de la provincia de Nueva Vizcaya, José de Faini, había aconsejado que las reducciones donde se asentaran españoles se dividieran de los indios por barrios, dejando entre ambos grupos espacios intermedios para evitar su contigua vecindad <sup>6</sup>. Hacia la misma época, fray Antonio de los Reyes elevó al virrey Bucareli un informe acerca de la situación de las misiones de la provincia de Sonora. Una parte importante de dicho documento está dedicada a describir que las misiones se encontraban amenazadas por españoles y gente de castas que se establecían entre los indios.

A principios de la década de 1770 las autoridades parecían asombrarse frente a un fenómeno que había sido documentado, por lo menos, desde el siglo XVII: los pueblos y las misiones no eran comunidades cerradas, en ellas habitaban no solo indígenas de diversos grupos sino también españoles, mestizos, mulatos, negros y gente de castas <sup>7</sup>. Según Reyes una de las causas

---

<sup>5</sup> Representaciones del reverendo padre fray José María Joaquín Gallardo, presidente de las misiones de la Tarahumara sobre el estado de ellas y mejoras de que son susceptibles: providencias tomadas en consecuencia para poner en práctica las proposiciones de dicho prelado acerca de reducir los gentiles que habitan las barrancas de la misma tarahumara y las dictadas a consecuencia de acuerdo de la junta superior de real hacienda de 23 de abril de 1805, AGI, México, 2736.

<sup>6</sup> Faini sobre nuevo método de gobierno espiritual y temporal, 1773, AGNM, PI, vol. 43, exp. 2, f. 175v.

<sup>7</sup> En 1681 el obispo de Durango, Bartolomé de Escanuela, observó la composición heterogénea de las misiones de tepehuanes: “Hoy día hay muy pocos indios en estos pueblos [...] y en el mismo pueblo hay españoles, mestizos, mulatos, negros esclavos, y libres sirvientes y trabajadores” (Informe del obispo Escanuela al virrey, Durango, 13 noviembre de 1681, México, Archivo Franciscano, Biblioteca Nacional de México -en adelante AFBN-Caja 12, exp. 200).

principales de la decadencia y ruina de la provincia era la inestabilidad de los asentamientos de los no-indígenas de la zona, cuyos incesantes desplazamientos respondían a los vaivenes de la producción minera. Decía Reyes:

Los españoles comerciantes, mulatos, negros y todas castas, han entrado y entran en Sonora con el único fin de utilizarse de lo que ofrece la presente ocasión en que se hallan las minas y placeres, hasta que se descubre en otra parte mayor utilidad <sup>8</sup>.

Unos años más tarde el alcalde mayor del Real de Basis, Luis de Roche, afirmaba que en 1779:

por haberse minorado las leyes de los metales se hallaba tan reducido el número de operarios que no pasarían de cincuenta, y si se encontrase bonanza en una o dos minas, bastaría este solo incentivo para que en el término de un mes pasasen de trescientos, y para que a proporción acudiesen comerciantes y otras gentes que se ocupasen en las artes y oficios mecánicos <sup>9</sup>.

La situación que describía Reyes estaba presente también en la provincia de Nueva Vizcaya <sup>10</sup>. Los pueblos no eran asentamientos estables y habitados solo por indios sino que la población desplegaba una intensa movilidad que permitía entrar y salir con facilidad, comunicarse con habitantes de otros pueblos y misiones, con los gentiles asentados en las barrancas de la Sierra Madre Occidental, así como con fugitivos, vagabundos y malhechores. Los gobernadores de los pueblos, quienes debían cuidar que no se produjeran deserciones temporarias o permanentes, participaban de la misma dinámica que sus gobernados <sup>11</sup>.

Esta dinámica aparece claramente reflejada en los documentos de carácter judicial que surgieron durante los interrogatorios realizados por el corregidor de Chihuahua, Pedro Antonio Queipo de Llano, a un grupo de

---

<sup>8</sup> Noticia de las Provincias de Sonora, estado de sus misiones, causas de su ruina y medios para su reestablecimiento, formado por el Padre Fray Antonio de los Reyes, misionero apostólico de aquellas provincias y presentado al Exmo. Virrey de México, 20 de abril de 1774, AGI, Guadalajara, CAH, f. 196.

<sup>9</sup> Dictámen del asesor de la Comandancia General, Manuel Merino, 1787, AGNM, PI, vol. 69, exp. 6, f. 345v.

<sup>10</sup> Informe de Jesuitas de 1754 y 1764, William B. Stephens Collection, 66, pp. 17-19, Nettie Lee Benson Library, University of Texas at Austin.

<sup>11</sup> Representaciones del reverendo padre fray José María Joaquín Gallardo.

indios tarahumaras sospechosos de los robos de ganado que se verificaron en ese corregimiento entre 1772 y 1773. En esa oportunidad se fue demostrando que los indios de los pueblos, en teoría reducidos y formalmente integrados al sistema colonial, mantenían una alta movilidad. Esta movilidad tenía que ver, en muchos casos, con el modo de vida que caracterizaba a las sociedades indígenas desde los tiempos previos a la llegada de los europeos a las latitudes del norte y que luego continuó. A partir de la implantación del sistema colonial los indígenas combinaron temporadas de estancia en las misiones con momentos en los que se iban a las sierras a cazar y pescar (Urías 1994: 46 y 138). Este movimiento era particularmente notorio después de las cosechas, cuando debían trabajar en los propios pueblos y misiones o en ranchos y haciendas de la región como indios de repartimiento (Dunne 1948: 303). En efecto, muchos de estos hombres trabajaban de mandamiento en las haciendas de la zona, situación que aprovechaban para obtener información, detectar a los animales y salir disimuladamente a ejecutar muertes y robos <sup>12</sup>. El objetivo principal del robo de animales era -según las propias declaraciones de los inculpados- intercambiarlos con los apaches por flechas, pieles y frazadas (Ortelli, en prensa).

Las relaciones entre los habitantes de pueblos y misiones y los indios no reducidos fueron consideradas ocasionales, esporádicas y poco significativas hasta bien entrado el siglo XVIII <sup>13</sup>. A principios de 1773 Faini afirmó que “las armadas cuadrillas de éstos [indios bárbaros y apóstatas] sean de

<sup>12</sup> Testimonio de autos y diligencias, 1770, AGNM, PI, vol. 42, exp. 2.

<sup>13</sup> Por ejemplo, a mediados del siglo XVII habían tenido lugar robos y muertes perpetrados por varios grupos de salteadores, entre ellos una banda de tobosos, negritos, salineros y tarahumaras capitaneada por un indio conocido como Jiménez quien le pasaba yeguas a los tobosos asentados en las inmediaciones del Bolsón (Causa contra Francisco, Antonio y Juan, naturales del Tizonazo, por haberse alzado contra la real corona, 1652, Archivo Histórico de Parral -en adelante AHP- Criminal, Parral, 159, 161v y 171v). En la tercera década del siglo XVIII un grupo de indios del pueblo de Tizonazo, actuaba al mando de Juan Cuete, robaba caballos de la hacienda de Ramos (Domingo de Rivas, Averiguación practicada por el alcalde de Indé, 1727, AHP, Criminal, Parral, G-37, 1-2). A fines de la década de 1750 el capitán José Gabriel Gutiérrez de Riva aseguraba que los apaches eran ayudados por los tarahumaras y expresaba que “se teme que con la coligación que los indios tarahumaras comienzan a tener con los enemigos, se alce la Tarahumara por la libertad de conciencia a que son inclinados sus naturales y se acabe de perder enteramente todo el reino” (Certificación del capitán Gabriel Gutiérrez de Riva, Diligencias practicadas a pedimento del síndico procurador general de esta villa, 1759, Archivo Histórico del Ayuntamiento de Chihuahua -en adelante AHACH- Guerra, 2, 4, 56v; Carta de fray Pedro Retes, visitador de las misiones jesuitas, 1732, AHP, Administrativo, Parral, G-4; Certificación del capitán Gabriel Gutiérrez de Riva, Diligencias practicadas a pedimento del síndico procurador general de esta villa, 1759, AHACH, Guerra, 2, 4, 56v).

tanto número como las de mulatos, lobos y otras castas”<sup>14</sup>. Desde ese momento se comenzó a señalar que estaban involucrados en los ataques indios tarahumaras y tepehuanes, así como hombres de los más variados grupos y castas. Con estas palabras, el gobernador reconocía que el enemigo no venía de afuera sino que surgía de la entraña misma del sistema colonial y de grupos que, en teoría, estaban formalmente integrados al mismo.

Durante las décadas de 1770 y 1780 los acusados de los robos, sus espías y cómplices, llegaron a sumar pueblos enteros. Así, en 1788 el comandante general Jacobo de Ugarte y Loyola afirmaba que casi todas las desgracias que sufría la provincia debían ser atribuidas a los enemigos internos y aseguraba que “la quietud y tranquilidad de Nueva Vizcaya pende esencialmente del exterminio de las cuadrillas de tales malhechores [conformadas por] los indios prófugos de las misiones y las gentes de castas infectas”<sup>15</sup>. A fines de ese año elevó información al virrey Manuel Antonio de Flores acerca de los “insultos cometidos por los indios bárbaros”, entre los meses de enero y abril, en las distintas alcaldías mayores de la provincia de Nueva Vizcaya. De diecisiete incursiones solo una se relacionó exclusivamente con los apaches. Casi todos los casos fueron atribuidos a tarahumaras y a tarahumaras mezclados con malhechores o infidentes. En menor medida, aparecían como culpables apaches mezclados con tarahumaras o con infidentes<sup>16</sup>.

¿De qué manera se determinaba la identidad de los enemigos? Entre 1778 y 1787, a pedido del comandante general Teodoro de Croix y en cumplimiento de una Real Orden, el teniente José Gabriel Gutiérrez de Riva concentró la información recabada por los alcaldes mayores sobre las “hostilidades ejecutadas por los indios enemigos” en la jurisdicción del Real de Parral. Ante todo, conviene señalar que los datos acerca de los ataques que se encuentran en los archivos son casi siempre dispersos y fragmentarios, de ahí la relevancia de esta lista que otorga información sistemática de las incursio-

---

<sup>14</sup> Faini sobre nuevo método de gobierno espiritual y temporal, fs. 178-178v.

<sup>15</sup> Ugarte y Loyola, 1788, AGNM, PI, vol. 128, f. 347v; El comandante general sobre hostilidades de los indios, 1783, AGI, Guadalajara, 517, número 905; Extracto de los insultos cometidos por los indios bárbaros en la provincia de Nueva Vizcaya en los cuatro primeros meses de este año, según acreditan los partes originales de los justicias que en cuatro cartas dirijo al exmo. sr. virrey don Manuel Antonio Flores para su conocimiento y calificación, Chihuahua, 1788, AGNM, PI, vol. 128, fs. 348-350.

<sup>16</sup> Ugarte y Loyola, Extracto de los insultos cometidos por los indios bárbaros en la provincia de Nueva Vizcaya en los cuatro primeros meses de este año, Chihuahua, 1788, AGNM, PI, vol. 128, fs. 393-397v.

nes de los enemigos en una jurisdicción de la provincia a lo largo de diez años. Durante esa década (en la cual 1785 y 1787 aparecen sub-representados ya que señalan únicamente un caso para cada año) se contabilizaron 85 incursiones <sup>17</sup>.

De los 85 casos se registra el dato de quiénes habían sido los culpables de los ataques para 77 de ellos y, como era de esperar, los apaches aparecen como los mayores responsables. Para William Griffen este informe es una prueba contundente del protagonismo de los apaches en las incursiones a Parral de las décadas de 1770 y 1780 (Griffen 1979: 24). Sin embargo, esta información debe ser sometida a crítica. En el informe que le fue enviado a Croix, a partir de los datos recabados por los alcaldes mayores, pueden reconocerse dos partes. Entre 1778 y 1781 -salvo en dos ocasiones en que se mencionó que se trataba de indios en octubre de 1779 y de tarahumaras en julio de 1781- se apunta, con un profundo grado de generalización, a que los atacantes eran apaches; se daba por hecho, sin más y de manera apriorística, que estos eran los responsables. En cambio, entre 1782 y 1787 se nota un esfuerzo -o, por lo menos, quienes registraban estos sucesos parecen haber contado con la información suficiente- por develar con mayor precisión la identidad de los protagonistas de las incursiones. En tales casos aparecen involucrados otros grupos actuando solos o en combinación con los apaches.

La primera vez que los atacantes aparecieron mencionados como tarahumaras fue el 21 de julio de 1781. En esa oportunidad el alcalde mayor declaró que “habiendo salido a seguirlos se reconoció fueron tarahumaras” <sup>18</sup>. A partir de 1782, como ya mencionamos, es mucho más frecuente que sean señalados los autores con mayor grado de detalle y se asienta con frecuencia que la identidad pudo reconocerse porque se los persiguió. Los indicios a partir de los cuales se identificaba a los protagonistas de los ataques eran: la clase de flechas (“los enemigos eran apaches y tarahumaras según las flechas que dejaron”) <sup>19</sup>, la vestimenta (“según el traje de los indios advirtieron ser apaches”), la lengua (“eran ocho y hablaban en tarahumara”; “vino uno que dice que hablaba en castilla [léase, en español]”; “no se pudo advertir la clase de los enemigos y solo si que solían hablar algunas razones en castilla,

---

<sup>17</sup> Noticias que por orden del Caballero de Croix rendían los alcaldes de este real sobre las incursiones de los indios a esta jurisdicción, durante los años 1778 a 1787, AHP, Serie Parral, Southern Methodist University, (en adelante SMU), Guerra, G-32.

<sup>18</sup> Noticias que por orden del Caballero de Croix, AHP, SMU, Guerra, G-32, f. 3v.

<sup>19</sup> A pesar de las repetidas alusiones a las diferencias entre las flechas apaches y las tarahumaras no hemos encontrado descripciones que nos digan cómo eran estas armas y en qué consistían las diferencias.

en tarahumara y en apache”) y el color de la piel (“uno era tarahumara y el otro era de razón por ser blanco”) <sup>20</sup>. Así, la aparente mayoría de apaches que, según esta documentación, incursionaron en Parral durante esos años constituye una generalización que se desvanece al profundizar el análisis, reconstruir el contexto y hacer una crítica de las fuentes.

Los apaches poco tenían que ver con el intenso movimiento de hombres y mujeres que se registraba entre pueblos, misiones, haciendas y serranías, robando animales, escapándose a vivir a los montes, estableciendo comunidades étnicamente heterogéneas al margen de la organización colonial, cuestionando y amenazando el orden que pretendían establecer las autoridades civiles, militares y eclesiásticas. La violencia desplegada en Nueva Vizcaya estaba relacionada sistemáticamente con las acciones de estas bandas y la alusión a los apaches era, en la mayor parte de los casos, un lugar común que encubría un fenómeno que no provenía del exterior del sistema sino que surgía de la médula misma de la organización colonial neovizcaína. En los años 80 el comandante general Felipe Neve afirmó que “la mayor parte, si no todas, las referidas hostilidades las han causado los reos de infidencia descubiertos en esta provincia” <sup>21</sup>, y agregó que delincuentes y malhechores solapaban robos y muertes atribuyéndolas a los apaches “que no las han cometido ni aún tenido noticias de ellas” <sup>22</sup>. La lista de reos acusados de infidencia que se reproduce en el siguiente cuadro permite observar la heterogeneidad étnica de los hombres que participaban en los robos de animales e integraban las bandas.

La situación era más grave de lo que las autoridades se habían imaginado y pronto comenzaron a darse cuenta de que el universo de personas que representaba el concepto general de enemigo interno, o infidente, era más amplio y extendido de lo que habían supuesto en los primeros momentos. Así como el gobierno español había tratado de abarcar extensos territorios septentrionales, pero no tenía sobre todos ellos un dominio verdadero <sup>23</sup>; la sujeción y dominio efectivos sobre pueblos y misiones quedaba en entredí-

<sup>20</sup> Noticias que por orden del Caballero de Croix, AHP, SMU, Guerra, G-32, fs. 8-11v.

<sup>21</sup> Neve a Gálvez, Novedades de Nueva Vizcaya, 6 de julio de 1784, AGI, Guadalajara, 520, número 22.

<sup>22</sup> Informe de Felipe Neve a la Corona, Dictamen del asesor de la comandancia general, 1787, AGNM, PI, vol. 69, exp. 6, f. 353v.

<sup>23</sup> Citado por Alessio Robles en Lafora, *Viaje*, p. 16, con base en el *Dictamen del marqués de Rubí*, AGNM, Historia, 51. Rubí habla de que parte de los dominios españoles eran posesiones imaginarias.

**CUADRO 1.** Extracto de la “Lista general de los reos citados en todas las causas seguidas a los acusados de infidencia”

| Nombre          | Pueblo de origen      | Características   |
|-----------------|-----------------------|---|
| Juan            | Cuevas                | alto, delgado, trigueño, picado de viruela, poca barba, narigón   |
| Juan Domingo    | Cuevas                | pequeño, grueso, prieto, poca barba, viejo que pinta en canas   |
| Antonio         | Cuevas                | cuerpo regular, delgado, trigueño, chato, es mozo   |
| Juan José       | Cuevas                | chapelón, delgado, trigueño, mozo   |
| Andrés          | Cuevas                | alto, grueso, trigueño, picado de viruela, lampiño, ya hombre   |
| Francisco       | Satevó                | ya hombre, con una cicatriz en la frente, un poco picado de viruela, prieto   |
| Francisco Novoa | Satevó                | mozo, lampiño, color coyote, narigón  |
| Domingo         | Santa Rosalía         | alto y gordote, trigueño, poca barba, hijo de Rosa  |
| Santiago Moreno | Babonoyaba            | alto y delgado, trigueño, poca barba, viejo, blanca la cabeza, casado con María   |
| Pedro           | Joya                  | alto, grueso, trigueño, lampiño   |
| Rafael          | Guadalupe             | Cojo  |
| Pascual         | Cuevas                | alto, delgado, coyote, lampiño  |
| Juan María      | Cuevas                | cuerpo regular, delgado, mozo, acoyotado, nieto del viejo Jacinto   |
| Ramón Chacón    |                       | hijo de José Chacón, el manco   |
| Matías          | Carichic              | alto, gordo, picado de viruela, prieto, lleva una mujer llamada Gertrudis, con una muchachita   |
| Pedro           | Matachic              | color coyote, chico de cuerpo, carga una mujer llamada Efigenia   |
| Gregorio        | Zape                  | que vive en la otra banda del río donde está un corral de vacas   |
| Pedro           | Pueblito junto al Oro | alto, delgado, coyote, picado de viruela, lampiño, pelo corto, que le hacen de comer en casa de un vaquero de razón llamado Juan Pablo, que está casado con una mujer María, que tenía un hijo que mató un rayo junto con el mayordomo Reyes de Sextín debajo de un álamo |
| Manuel Gamboa   | Santa Cruz de Nazas   | chico de cuerpo y gordito, color trigueño, pelo corto, poca barba, como de treinta años, casado con María, hija de Anastasia ya difunta   |

|                                 |                     |   |
|---------------------------------|---------------------|---|
| Gregorio                        | Tizonazo            | chapo, fornido, indio de bastante edad  |
| Santiago Romero                 | Zape                | alto y grueso, medio acoyotado y hombre de edad   |
| José Tuerto                     | Cuevas              | alto, gordo y mozo  |
| José                            | San Lorenzo         | bermejo, chico de cuerpo, picado de viruela   |
| Juan Pablo de la Cruz Hernández | Santa Cruz de Nazas | de razón, chapo, color trigueño, pelo largo, poca barba, como de treinta años casado con Matilde hija de Juan Bueno   |
| Antonio Rafael                  | Nonoava             | alto y delgado, color coyote, un poco picado de viruela, hijo de Manuel y de María Antonia  |
| José Domingo                    | Nonoava             | hijo de Manuel ya difunto y de Petrona, alto, delgado, rosadito, un lunar pequeño con pelos blancos en el cachete izquierdo, vivía en un ranchito al lado de dicho pueblo           |
| Gabriel                         | Nonoava             | alto, delgado, trigueño, ya hombre, le falta un diente  |
| Reyes                           | San Borja           | muchacho de diez años, hijo de Manuel del mismo pueblo  |
| José Antonio                    | Norogachi           | coyote, alto, grueso, con una cicatriz en el cachete izquierdo desde junto al ojo hasta cerca de la boca, le falta el dedo chiquito de la mano izquierda                            |
| Francisco                       | Papigochic          | de cuerpo regular, lampiño, con una cicatriz en la pantorrilla de la pierna izquierda del lado de afuera  |
| Antonio de la Cruz              | Chuvíscar           | alto, delgado, color trigueño, picado de viruela, lampiño, vivía en las minas del estaño de Coneto, carga una mujer del pueblo de San José arriba de San Felipe llamada Juana María |
| Francisco                       | Santa Ana           | alto, delgado, medio bermejo, parece mulato en el cabello, carga una mujer llamada María  |
| Dionisio                        | Santa Ana           | padrastro del antecedente, de buen cuerpo, delgado, prieto, pinta en canas, carga una mujer llamada Teodora   |
| Tomas                           | Cuevas              | de cuerpo regular, delgado, prieto, picado de viruela, trae una mujer hurtada llamada Dolores   |
| Antonio Calamaco                | Coyachic            | alto, picado de viruela, prieto y barbón, muy de razón, trae una mujer hurtada del mismo pueblo llamada María   |
| Bacilio                         | Nonoava             | alto, gordo, chato, feo y prieto, carga una mujer del mismo pueblo llamada Gertrudis  |
| José                            | Cuevas              | que le dicen el coyote, alto y delgado, carga una mujer de San Ignacio llamada Gertrudis que era mujer de Antonio   |

**Fuente:** basado en “Órdenes del comandante general don José Antonio Rengel para la aprehensión de los acusados de infidencia y listas de los acusados”, 1785. AHP, Guerra, G-13, Parral.

cho cuando se verificaban las desertiones y la participación de los indígenas y otros pobladores en actividades contrarias a los intereses coloniales.

### **El mestizaje y las bandas de prófugos, malhechores y abigeos**

*casi todo es una mezcla de indios apóstatas, tarahumaras, tepehuanes, cholomes, mulatos, negros, lobos y otras castas de gente que en este país denominan de razón* <sup>24</sup>.

*hay tarahumaras, tepehuanes, mulatos, coyotes, mestizos y otras castas de gente ociosa, perdida y vagamunda [...] ranchados en la sierra de Barajas* <sup>25</sup>.

Más allá de las evidencias generales y anónimas han quedado registros documentales de dos grupos que actuaron en Nueva Vizcaya y que produjeron una enorme cantidad de folios de indagaciones judiciales, declaraciones de testigos, descripciones y cartas. A principios de 1773 un indio del pueblo de Guadalupe, en la jurisdicción de Chihuahua, confesó ante el corregidor su participación en los robos de ganado y en las muertes de varias personas ocurridas unos meses antes en las inmediaciones de esa villa. Los caballos y las mulas obtenidos como botín habían sido entregados a los apaches <sup>26</sup>. Unos días más tarde, el alcalde mayor del valle de Santiago Papasquiario aprehendió a cuatro indios sospechosos de haber robado animales <sup>27</sup>. Aunque estos sucesos habían sido atribuidos a los apaches el desarrollo de las investiga-

<sup>24</sup> Faini a Bucareli, 1773, AGNM, PI, 40, 12v; Declaración de Alejandro de la Carrera, Expediente formado sobre colusión y secreta inteligencia, 21 de junio de 1773, AGNM, PI, 132, 19, 283-283v; Carta de Faini a Bucareli, 26 de junio de 1773, AGNM, PI, 43, 11-13. El destacado es mío.

<sup>25</sup> Declaración de un mulato capturado en la jurisdicción de Batopilas, Órdenes del comandante general don José Antonio Rangel para la aprehensión de los acusados de infidencia y listas de los acusados, 1785, AHP, Guerra, Parral, G-13. El destacado es mío.

<sup>26</sup> Expediente formado sobre la colusión y secreta inteligencia de los indios tarahumaras con los apaches y excesos que cometieron en las inmediaciones de la villa de Chihuahua, 1773. Consulta del gobernador de Durango, José Faini, al virrey Don Antonio de Bucareli y Ursúa, marzo de 1773, AGNM, PI, vol. 132, f. 231.

<sup>27</sup> Consulta, marzo de 1773, AGNM, PI, vol. 132, f. 231v.



ciones condujo al encarcelamiento de indios tarahumaras adscritos a pueblos considerados pacíficos <sup>28</sup>.

El 23 de marzo se encontraban apresados en la cárcel de Chihuahua veintidós tarahumaras de los pueblos de Guadalupe, Babonoyaba, Satevó, La Joya y Las Cuevas acusados de fungir como entregadores a los apaches en seis oportunidades. Nueve de ellos confesaron haber entregado mulas, caballos y ropa a cambio de flechas, un arco, un fuste (asta de lanza) y unas gamuzas <sup>29</sup>. Como parte de la misma causa se esperaba que aparecieran otros doce sospechosos que estaban ausentes de sus pueblos <sup>30</sup>. Francisco Carrasco, quien había vivido seis años con los apaches, declaró en abril de 1773 que en varias rancherías había visto indios tarahumaras encargados de darles noticias y consejos sobre la forma de realizar robos en el interior de Nueva Vizcaya <sup>31</sup>.

En el mismo año entró a robar ganado en la hacienda de San Salvador de Horta, jurisdicción de San Juan del Río, un grupo integrado por 200 individuos, muchos de los cuales eran tarahumaras y uno de ellos fue reconocido como sirviente de la misma hacienda <sup>32</sup>. También un mulero que transitaba la zona aseguró que el grupo que durante el mes de junio del mismo año había asaltado los pueblos de San Jerónimo y San Antonio de Chuvíscar estaba conformado por tarahumaras <sup>33</sup>. Don Juan de San Vicente, vecino de la jurisdicción de Chihuahua opinaba, al igual que Faini que se trataba de tarahumaras unidos con los apaches <sup>34</sup>. El 4 de mayo de 1773 se había tomado declaración a 36 de los 90 presos encarcelados en el tiempo transcurrido desde el inicio de las indagaciones y se sospechaba la existencia de 140 cómplices entre “tarahumaras, indios criados, cholomes y españoles fugitivos de la justicia” <sup>35</sup>.

<sup>28</sup> Consulta, marzo de 1773, f. 231v-232.

<sup>29</sup> Correspondencia del corregidor de Chihuahua a José Faini, AGNM, PI, vol. 42, exp. 2, f. 399.

<sup>30</sup> Respuesta del fiscal Areche, 30 de abril de 1773, AGNM, PI, vol. 132, f. 242v.

<sup>31</sup> AGNM, PI, vol. 73, exp. 1, fs. 11-12.

<sup>32</sup> Oficio del alcalde mayor de San Juan del Río, Francisco Ortiz de Saracho, 8 de mayo de 1773, AGNM, PI, vol. 132, f. 257v.

<sup>33</sup> AGNM, PI, vol. 41, exp. 6, f. 379v.

<sup>34</sup> AGNM, PI, vol. 41, exp. 6, f. 379v.

<sup>35</sup> Oficio del corregidor de Chihuahua, Pedro Antonio Queipo de Llano, 4 de mayo de 1773, AGNM, PI, vol. 132, f. 248v. La nación cholome aparece registrada en la Carta del maestre de campo don José Francisco Marín al conde de Galve, Parral, 30 de septiembre de 1693, en AGI, Guadalajara, 67-4-II (Valdés 1995: 105-106).

Los testimonios que en 1773 surgieron en esta causa por robo de ganado seguida por el corregidor de Chihuahua, Pedro Antonio Queipo de Llano, y el gobernador de Durango, José de Faini, permiten reconstruir las acciones del grupo liderado por los jefes Calaxtrin, el viejo, "intitulado gobernador de las naciones hostiles" y su hijo Calaxtrin, el mozo, ambos mencionados como apaches. El caso del grupo de Calaxtrin ha sido investigado por Merrill quien lo caracteriza como la banda multiétnica más grande de las que operaban en Nueva Vizcaya en el siglo XVIII (Merrill 1994: 126). El ex-cautivo José Tomás de la Trinidad declaró que la banda de Calaxtrin el viejo estaba conformada por cuatro rancherías: la principal de 300 hombres y las otras tres de 200 hombres cada una <sup>36</sup>. Entre sus integrantes había "bárbaros apaches, gileños, apóstatas tarahumaras de los pueblos reducidos, mulatos, lobos, negros y coyotes" <sup>37</sup>. La organización era de tipo militar y Calaxtrin tenía sus favoritos a quienes mantenía cerca de su persona, entre ellos un coyote llamado Francisco Lozano que hacía de teniente, otro coyote llamado Carrillo y un negro que tenía el cargo de alférez <sup>38</sup>.

Cada grupo estaba al mando de un capitán que en general era tarahumara <sup>39</sup>. Uno de estos capitanes, hombre de 40 años originario del pueblo de Santa María de las Cuevas y vecino del de Las Bocas, conocido como Tortuga estaba a cargo de cinco o seis grupos <sup>40</sup>. Su captura se había producido junto con la de otro compañero y dos indias, una de las cuales llevaba los zapatos de Hilario Terrazas, vecino que había sido muerto por los enemigos días antes. Este elemento hizo que se pudiera trazar una relación con los enemigos <sup>41</sup>.

Más detalles acerca de las acciones de los grupos que integraban la banda de Calaxtrin surgieron de los interrogatorios a los reos José del Río y José Manuel Moreno de los Reyes, ambos mulatos y trabajadores de campo. Según los testimonios la banda estaba compuesta por negros, mulatos, lobos, coyotes, tarahumaras, cholomes de los pueblos reducidos e indios de Tizonazo identificados como tepehuanes <sup>42</sup>. También la integraban mujeres tarahumaras,

<sup>36</sup> Relación del cautivo José Tomás de la Trinidad, que logró liberarse, 17 de julio de 1773, AGNM, PI, vol. 43, exp. 1, fs. 193-193v.

<sup>37</sup> Declaración del reo Alejandro de la Carrera, 21 de junio de 1773, AGNM, PI, vol. 132, fs. 283-283v.

<sup>38</sup> Declaración del reo Alejandro de la Carrera, f. 283.

<sup>39</sup> Relación del cautivo José Tomás de la Trinidad, fs. 193-193v.

<sup>40</sup> Declaración del reo José del Río, 21 de junio de 1773, AGNM, PI, vol. 132, f. 288.

<sup>41</sup> Declaración de Manuel Velásquez, vecino de Chihuahua, 11 de junio de 1773, AGNM, PI, vol. 132, f. 310.

<sup>42</sup> Carta de José Faini al virrey Bucareli, 26 de junio de 1773, AGNM, PI, vol. 43, fs. 11-13.

vestidas como hombres, que sabían manejar las armas con gran habilidad <sup>43</sup>. Los hombres *de razón* iban a los ataques enmascarados ya que eran en su mayor parte fugitivos de la justicia <sup>44</sup>. Entre ellos había un español, Antonio de la Campa, que tenía autoridad en el grupo y vestía un uniforme de presidencial, lo que puede sugerir que se trataba de un desertor del ejército <sup>45</sup>.

El grupo de Calaxtrin estaba asentado en la sierra del Rosario, una línea de montañas bajas y áridas, cerca del lugar donde se unen los actuales estados de Durango, Chihuahua y Coahuila. Allí tenían labores de maíz de riego el cual era almacenado en sacos de cuero de caballo. También sembraban frijoles, calabazas, melones y sandías y contaban con carne de caballo, de mula y de cíbola y con pulque <sup>46</sup>. Por los rastrojos y labrados viejos que se observaban en el sitio hacía bastante tiempo que el grupo vivía en esa sierra <sup>47</sup>.

El otro grupo que puede analizarse con cierto grado de detalle a partir de documentos judiciales es la banda que respondía a Anicote. Los detalles fueron relatados durante un interrogatorio a Juan José Armenta, quien describió a una banda que actuó durante muchos años en la provincia (Ortelli 2004: 481-484). Este sexagenario declaró que había sido jefe de banda por espacio de una década, entre 1767 y 1777 <sup>48</sup>. Antes de unirse al grupo se había desempeñado como sirviente del padre del pueblo de Navogame. Durante un viaje a Parral fue invitado por cuatro indios tarahumaras hasta un paraje donde estaban establecidos más de treinta hombres que respondían a José Ignacio Armendáriz, español originario de Atotonilco, conocido como Anicote. Una vez que ingresó al grupo fue amenazado de muerte si delataba al resto de los integrantes o hablaba de las actividades que realizaban. Así, según el testimonio del reo, el reclutamiento voluntario se convirtió en la obligación de permanecer formando parte del grupo.

---

<sup>43</sup> Carta de José Faini al virrey Bucareli, 26 de junio de 1773, f. 12v.

<sup>44</sup> Declaración del reo José Manuel de los Reyes, 22 de junio de 1773, AGNM, PI, vol. 132, f. 300.

<sup>45</sup> Declaración del reo José Manuel de los Reyes, fs. 298v-299; vol. 43, f. 11.

<sup>46</sup> AGNM, PI, vol. 43, exp. 1, f. 193v; Declaración del reo José Manuel Moreno de los Reyes, f. 296. Merrill plantea que la economía de la banda de Calaxtrin era mixta, y se basaba en la captura de ganados complementada con algo de agricultura, caza y recolección de productos silvestres (Merrill 1994: 137).

<sup>47</sup> Relación del cautivo José Tomás de la Trinidad, f. 194v. Diario de la marcha de Hugo O'Connor, emprendida el 11 de junio de 1773, con la primera compañía de la expedición militar de estas fronteras a fin de conseguir la pacificación de los indios tarahumaras, AGNM, Cárceles y Presidios, vol. 9, f. 167v.

<sup>48</sup> Ugarte y Loyola, 1784, AGNM, PI, vol. 162, f. 242.

La mayor parte de los inculpados declaraba que había sido capturada por los indios. Según José del Río los enemigos lo habían hecho cautivo mientras cuidaba una milpa en el rancho de la Zarca y lo habían conducido por el circuito formado por la sierra del Chivato, la sierra Mojada y la sierra del Rosario <sup>49</sup>. También José Moreno de los Reyes había sido capturado por un grupo de siete enemigos -dos ex cautivos integrados luego a la banda y cinco indios tarahumaras- que respondía a Calaxtrin el mozo. Sin embargo, la noción de voluntad es relativa y se transforma con el tiempo. De hecho, muchos “voluntarios” pueden haber optado por integrarse al mundo indígena como única solución a la situación de ilegalidad en la que vivían en su sociedad de origen; es paradójica esta situación de incorporación “voluntaria” pero forzada por las circunstancias. Al mismo tiempo, muchos cautivos (los “involuntarios”) que ingresaron a las rancherías forzosamente terminaron integrándose y decidieron permanecer entre los indios de manera voluntaria (Saignes 1989: 13-51).

La banda de Anicote se asentaba la mayor parte del tiempo en la sierra de Barajas, paraje áspero que le permitía refugiarse después de cometer ataques y en el que se establecía con más frecuencia, aunque en ciertas temporadas (como durante los tiempos de frío y lluvia) cambiaban de sitio <sup>50</sup>. Estaba integrada por más de 100 hombres, entre los que se contaban tarahumaras, españoles, mulatos, negros, coyotes, gente de castas, gentiles, huidos de los pueblos y misiones, malhechores y fugitivos de la justicia <sup>51</sup>. En la información referente a las cuadrillas y al robo de animales aparecen involucrados con frecuencia mulatos y, en menor medida, negros. Muchos de estos hom-

---

<sup>49</sup> Declaración del reo José del Río, 21 de junio de 1773, AGNM, PI, vol. 132, fs. 289v-290v.

<sup>50</sup> Sandoval a Amesqueta, Papeles varios, 1777, AHP, Administrativo, Parral, G-16.

<sup>51</sup> Felipe Neve al Rey, Chihuahua, 1784, AGI, Guadalajara, 520; “Órdenes del comandante general don José Antonio Rangel para la aprehensión de los acusados de infidencia y listas de los acusados”, 1785, AHP, Guerra, Parral, G-13. Conviene destacar que no se trata de un fenómeno exclusivo del Septentrión. Daniel Santamaría analiza este fenómeno para el caso del Chaco y expresa: “estos grupos se integran con indios neófitos migrados temporariamente (o fugados definitivamente) de las misiones y una masa de españoles, mestizos y mulatos. Todos ellos mantienen estrechos contactos sociales y culturales con el mundo aborígen chaquense, con el cual configuran progresivamente una sociedad mestiza ya plenamente reconocible en la segunda mitad del siglo XVIII. Esta convivencia multiétnica que muchos funcionarios consideran casi siempre pacífica, no puede ser vista por las autoridades estatales más que como una amenazante alianza militar y, simultáneamente, como una fuente incontrolable de promoción y amparo del comercio ilegal, con perniciosos efectos económicos, sociales y políticos” (Santamaría 1998: 16).

bres se dedicaban a las actividades de pastoreo y arriería <sup>52</sup>. En un informe elevado acerca de las incursiones de los indios en la jurisdicción de Mapimí, entre 1771 y 1776 casi todos los vaqueros y pastores eran descriptos como mulatos y lobos <sup>53</sup>. Entre varios casos de negros y mulatos juzgados por el tribunal de la Inquisición por pactos demoníacos en el norte de Nueva España se registra que la gran mayoría eran vaqueros, y que en muchas ocasiones realizaban invocaciones para ser buenos en dicha actividad (Reyes Costilla y González de la Vara 2001: 205 y 209-210). La incorporación de afroestizos a los grupos de vagos y huidos, así como su adscripción a actividades relacionados con el cuidado y manejo de animales, han quedado registradas en otros contextos del mundo novohispano colonial <sup>54</sup>.

La banda estaba organizada en tres grupos: uno a cargo de Anicote, otro de Juan de la Cruz Arévalo, conocido como Manta Prieta (originario de la misión de Santa María de las Cuevas) <sup>55</sup> y el tercero, que era el mayor de todos, fue puesto bajo el mando de Armenta. Los tarahumaras que formaban parte del grupo estaban capitaneados por un tal Roque, originario del pueblo de Carichic <sup>56</sup>. Armenta confesó que el grupo se dedicaba a robar. Su testimonio coincide con el de una india tarahumara, llamada María Paula quien aseguró que el grupo asentado en la sierra de Barajas estaba integrado por más de 100 personas que realizaban continuas incursiones para robar animales “con especialidad los [hombres] de razón que no cesan de hacer campa-

---

<sup>52</sup> Informe del gobernador de Nueva Vizcaya, 1773, AGNM-PI, vol. 43, exp. 1; f. 6.

<sup>53</sup> Información relacionada con los desmanes cometidos por los bárbaros en el lapso de algunos años, 1777, Archivo Histórico del Estado de Durango (en adelante AHED), cajón 9, exp. 25, f. 3v.

<sup>54</sup> Para finales del XVI y el siglo XVII hay evidencias de que participaban con éxito en la ganadería como vaqueros o caporales en el actual estado de Guanajuato. Esto respondía, según una historiadora, a que muchos de ellos provenían de lugares donde se desarrollaba la explotación del ganado vacuno. La calidad de buenos vaqueros de la población negra fue aprovechada luego, a su favor, por los mulatos libres. Muchos de estos hombres escapaban a los malos tratos de sus amos y se iban a la zona de nadie, entre las fronteras de las audiencias de México y Nueva Galicia, convirtiéndose en cimarrones que huían y se escondían de las autoridades (Guevara Sanginés 1997: 158 y 165).

<sup>55</sup> Aviso de condena de siete reos de infidencia, 1783, AGI, Guadalajara, 285, número 93. En una lista levantada en 1785 figura que el principal capitán de la ranchería era José Ignacio, un español nativo de Atotonilco (Órdenes del comandante general don José Antonio Rangel para la aprehensión de los acusados de infidencia y listas de los acusados, 1785, AHP, Guerra, Parral, G-13).

<sup>56</sup> Órdenes del comandante general don José Antonio Rangel.

ñas y de introducir ganados y caballadas robadas”<sup>57</sup>. Al mismo tiempo, mantenían un modo de vida que los colocaba en una frontera entre dos realidades -la sociedad neovizcaína colonial, en teoría organizada y controlada por autoridades civiles, militares y eclesiásticas, y el mundo de las serranías, espacios inaccesibles al dominio español- y les permitía transitar permanentemente de una a otra.

Los integrantes de las bandas eran, con frecuencia, trabajadores del campo que habían tenido anteriormente problemas con la justicia razón por la cual, desde hacía tiempo, andaban como fugitivos, ausentes de sus lugares de residencia y de trabajo y se unían a los grupos asentados en las serranías. En efecto, más allá de lo que declaraban a las autoridades, en general se trataba de individuos que se ausentaban de sus lugares de residencia y de trabajo por problemas con la justicia. Por ejemplo, hacía tres años que Moreno de los Reyes se encontraba ausente de la hacienda de San Salvador por estar prófugo luego de haber asesinado a José Andrés López, ranchero mayor de dicho establecimiento. Otro de los reos interrogados por Faini, un negro llamado José Rodríguez, declaró que en principio fue hecho prisionero pero luego continuó como voluntario, acompañando a los enemigos en las incursiones a las haciendas de la zona<sup>58</sup>. Rodríguez también estaba huyendo de la justicia pues había cometido un homicidio en la hacienda San Juan Bautista<sup>59</sup>.

Por estas razones cambiaban de nombre, mentían acerca de su lugar de origen y, durante las incursiones, se cubrían los rostros con pañuelos para no ser reconocidos. Para hacer más creíble la apariencia de apaches se tiznaban con carbón molido y almagre. Armenta, como responsable de una cuadrilla, llevaba consigo un saquito del ingrediente utilizado para tiznar y se ocupaba de que todos los integrantes cumplieran con tal premisa. Cuando iban a los pueblos se quitaban la ropa de apache y vestían de algodón con un pañito en la cabeza, aparentando ser trabajadores y gente de buen vivir. Acerca de este fenómeno Felipe Neve comentaba que había aumentado “el número de facinerosos y malhechores y que agregándoseles muchos naturales fugitivos de sus pueblos y misiones forman cuadrillas y cometen robos, muertes y otros graves daños en que no es fácil averiguar los verdaderos autores porque

<sup>57</sup> Órdenes del comandante general don José Antonio Rangel.

<sup>58</sup> Declaración del reo Alejandro de la Carrera, 21 de junio de 1773, AGNM, PI, vol. 43, fs. 6-6v; vol. 132, fs. 278v-279.

<sup>59</sup> Declaración del reo Alejandro de la Carrera, f. 283v.

ejecutándolos disfrazados en traje de apaches se atribuyen comúnmente a éstos”<sup>60</sup>.

El tema del vestido es importante porque -junto con la lengua, el tipo de flechas y el aspecto de la cara- era una de las variables que se usaba para determinar la identidad de los atacantes. En el caso de la banda de Calaxtrin los atuendos eran variados. Antonio de la Campa se vestía como soldado de presidio y durante las ceremonias que precedían a las incursiones a las haciendas, los jefes de cuadrilla usaban calzones españoles, que obtenían durante los robos<sup>61</sup>. Algunos se vestían con cueros a la usanza de los apaches pero también hay referencias a individuos con trajes de manta, como las tarahumaras de la sierra<sup>62</sup>.

## EL MESTIZAJE Y EL PROBLEMA DE LA MOVILIDAD

*que todos los pueblos de naturales se purguen y limpien de negros, mulatos, lobos y otras castas de gentes advenedizas, o vecinas, baldías, vagabundas*<sup>63</sup>.

En el norte de Nueva España, como en otras fronteras coloniales, el criterio ordenador de los españoles estaba basado en contraposiciones que intentaban dar cuenta de los indios de guerra frente a los de paz, y de los nómadas frente a los sedentarios<sup>64</sup>. En la provincia de Nueva Vizcaya establecie-

<sup>60</sup> Órdenes de Felipe Neve, 1784, Archivo Municipal de Saltillo (en adelante AMS), caja 36, exp. 78; f. 1.

<sup>61</sup> Bucareli a Arriaga, Extracto de las novedades ocurridas en las provincias de Nueva Vizcaya y Coahuila y de las noticias comunicadas por el comandante inspector Hugo O’Connor, agosto de 1773, AGI, Guadalajara, 514, número 1054.

<sup>62</sup> Un ex-cautivo aseguró que lo habían apresado diez indios vestidos de gamuza y manta como la que usan los tarahumaras de la sierra y que entre ellos iban comprendidos un mulato y un bermejo (AGNM-PI, vol. 73, exp. 1, fs.12-13).

<sup>63</sup> Faini sobre nuevo método de gobierno espiritual y temporal, f.161. El destacado es mío.

<sup>64</sup> Cabe señalar que hasta hace pocos años aún se seguía pensando en la frontera como un límite que separaba dos sociedades. Según esta concepción era una raya o límite de separación, bien definida, que marcaba la transición entre dos mundos diferentes, tan ajenos e irreconciliables, que sólo se podían relacionar a través de la violencia y de la guerra. En este trabajo frontera representa un espacio de encuentro, de interrelación e interacción entre dos o más sociedades (Weber 1998: 148). Como bien señala un historiador, las fron-

ron diferencias entre los habitantes de la sierra y los de las llanuras, quienes recibieron un extenso abanico de denominaciones. Por su modo de vida y organización, previos a los tiempos coloniales, los primeros se consideraron susceptibles de ser organizados en misiones y pueblos y fueron entendidos como integrados al sistema implantado por los conquistadores. Entre los grupos serranos mayoritarios se contaban los tepehuanes y los tarahumaras. Frente a estos grupos los nómadas habitantes de las llanuras se identificaron como apóstatas, gentiles, bárbaros e indios de guerra a los que era difícil organizar o reducir. En diferentes períodos los destinatarios principales de tales caracterizaciones fueron transformándose. Así, como mencionamos, en el siglo XVII los tobosos irrumpieron en el escenario neovizcaíno como los violentos indios de guerra (Álvarez 2000: 352-352; Guevara Sánchez 1989: 62) y, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, las contraposiciones se expresaron entre los indios de la sierra (tepehuanes y tarahumaras) y los apaches.

Estos criterios clasificatorios generales constituían una visión esquematizada de los grupos nativos de la provincia de Nueva Vizcaya. Desde el punto de vista del avance del poblamiento y de la incorporación de los indígenas al sistema colonial los indios, establecidos en pueblos y misiones, pasaron a formar parte de los indios reducidos que estaban bajo la autoridad colonial y, por lo tanto, eran actores internos del régimen. Frente a ellos los grupos no reducidos, los que quedaban fuera del sistema, se convertían en actores externos al mismo. A estas caracterizaciones se sumó la de enemigo, cuando algunos grupos comenzaron a ser identificados como tales.

En ese contexto, el tema del robo de ganado -atribuido a la violencia desplegada por los apaches y relacionado directamente con sus ataques e incursiones- permite discutir estas ideas y entrever el denso entramado de relaciones étnicas y sociales que atravesaban a la sociedad neovizcaína<sup>65</sup>. Para solucionar parte de estos problemas se insistió en la necesidad de poner en práctica controles estrictos sobre la movilidad de los indios a través de varios mecanismos. Entre ellos: procurar que vivieran congregados y estuvieran custodiados de cerca por las autoridades civiles y religiosas, prohibir que se ausentasen de sus lugares de residencia por mucho tiempo y se trasladasen portando una autorización firmada por un cura o doctrinero, reubicar

---

teras hispanoamericanas eran zonas complejas de interacción cultural, social, económica, genética, militar, política, religiosa y lingüística entre algunos grupos diferentes de gente (Stern 1998: 157).

<sup>65</sup> Hemos profundizado el tema de las redes de robo de ganado en Sara Ortelli, "Los circuitos" (en prensa).

a los indígenas que estuvieran fuera de sus lugares de origen y controlar periódicamente a los indios forasteros en pueblos y haciendas <sup>66</sup>.

El proceso de mestizaje que se advierte con claridad en los pueblos y misiones de Nueva Vizcaya obedeció a una situación de hecho, con la que no parecían estar conformes las autoridades coloniales civiles ni religiosas. Las leyes de finales de siglo que venían a revertir tal orden de cosas -como la suspensión decretada durante la Visita General de José de Gálvez en la década de 1760- no hacían más que sancionar una situación que ya se había dado en la práctica. Por ejemplo, el pueblo de San Gregorio -que había sido en sus orígenes una misión jesuita cercana al real de San Andrés, cedida al clero secular en 1753- es registrado a principios del siglo XIX como habitado por mulatos. En una causa criminal labrada en ese momento contra los habitantes de dicho pueblo quedó asentado que José Pablo Sánchez era “de calidad mulato, aunque reputado por indio del pueblo de San Gregorio” <sup>67</sup>. Estos mulatos fueron acusados por el justicia de San Gregorio, Nazario Hernández, como los instigadores de los continuos robos de maíz y animales que se cometían en la región. No eran “legítimos indios sino mulatos, y el uno de ellos de los que llaman advenedizos o de distinta jurisdicción” <sup>68</sup>. Sin embargo, el hecho de que San Gregorio estuviera habitado mayoritariamente por mulatos no impedía que funcionara como un pueblo de indios o que fuera reconocido como tal.

Pero las autoridades locales no parecían estar de acuerdo en legitimar estas situaciones mediante leyes pues seguían dando argumentos en contra de la conformación multiétnica de pueblos y misiones. Una de las consecuencias de este escenario fue la formación de parejas interétnicas, situación que condenaba al gobernador Faini, quien en 1773 culpaba a los no-indígenas de:

enlazarse en matrimonio con indias que nacidas de sangre pura proliferan una mezcla contagiosa y de índole depravada resultando que en los tiempos progresivos no pueda ya en algunos pueblos clarearse determinadamente cuáles sean indios engendrados de ascendencia legítima, porque todos casi descienden de una generación inversa <sup>69</sup>.

<sup>66</sup> Faini sobre nuevo método de gobierno espiritual y temporal, fs. 152, 161 y 167. Estas medidas no fueron privativas de Nueva Vizcaya sino que se extendieron a otras jurisdicciones del Septentrión y siguieron preocupando a las autoridades a lo largo del tiempo.

<sup>67</sup> Causa criminal contra los indios del pueblo de San Gregorio, AHED, cajón 20, exp. 13, f. 14v.

<sup>68</sup> Testimonio de Nazario Hernández, Causa criminal contra los indios del pueblo de San Gregorio, f. 21.

<sup>69</sup> Faini sobre nuevo método, 1773, AGNM-PI, vol. 43, exp. 2, f. 168.

Este proceso se refleja, por ejemplo, en la cuestión de la lengua. Así, la castellanización de los indios de los pueblos y misiones operaba también desde momentos anteriores a las últimas décadas del siglo XVIII; es decir, cuando según Urías se había comenzado a desarrollar la medida de enseñar a los indios la lengua de los españoles. Durante la visita de 1732 a los pueblos de la jurisdicción de Real del Oro el padre visitador anota que los indígenas de Zape “entendían el castellano y algunos lo hablaban”, los de San Miguel de las Bocas “eran ladinos”<sup>70</sup> y los de Tizonazo “entendían el castellano”<sup>71</sup>.

La movilidad no era un problema nuevo para las autoridades coloniales sino más bien uno crónico. El padre Miqueo se quejaba de que “los indios pasan tres partes del año fuera de sus pueblos y no se sabe donde han estado en ese tiempo [...] muchos andan ausentes de sus nativos pueblos”<sup>72</sup>. En este sentido, gran parte de los problemas que aparecen reflejados en la documentación de principios de la década de 1770 no respondían a una nueva coyuntura ni a una serie de acontecimientos inaugurados en los años setenta, cuando los documentos oficiales hablan del descubrimiento de la participación de diversos grupos étnicos y sociales en las bandas de robo de ganado y de las relaciones que unían a los indios de las misiones con los apaches y los gentiles<sup>73</sup>.

Estas ideas respondían a la manera en que los españoles entendían el Septentrión y las relaciones entre los indígenas de distintas tradiciones culturales. Estos grupos no estaban aislados ni definidos por características estáticas. Los serranos y los de las llanuras, los “nómadas” y los “sedentarios”, los agricultores y los cazadores-recolectores mantenían relaciones de intercambio y lo continuaron haciendo a pesar de los reajustes y transformaciones que ocurrieron con la presencia española. Los límites que trazó el dominio colonial definieron a los “externos” y los “internos”, a partir de una nueva categorización y de una contraposición que no tenía sustento en la dinámica de la región.

---

<sup>70</sup> Este concepto se refería a “el que con viveza o propiedad se explica en alguna lengua o idioma” (*Diccionario* 1984 [1726]: 347).

<sup>71</sup> Visita de misiones de la sierra de Chínipas, 1731-1732, Archivo Histórico de la Provincia de los Jesuitas en México (en adelante AHPJM), documento 1020.

<sup>72</sup> Carta edificante del padre José María Miqueo (s/f), AHPJM, documento 1566.

<sup>73</sup> Recopilación de las Ordenaciones para misiones, 1662-1764, AHPJM, documento 1020, f. 11.

## REFLEXIONES FINALES

El tema del enemigo y el despliegue de la violencia en el Septentrión novohispano se vinculaba a un doble juego: su presencia surgía, en gran medida, de la explotación y las transformaciones del modo de vida que se cernía sobre los indígenas y que llevaba a que muchos buscaran medios alternativos de supervivencia al margen del sistema colonial. Al mismo tiempo, el enemigo era necesario para justificar algunos de los engranajes que movían a esa sociedad. Por debajo de estos problemas internos de Nueva Vizcaya operaba el negocio que significaba el robo, traslado y venta o intercambio de animales cuyos destinos finales, en ocasiones, se encontraba a muchos kilómetros de los lugares del robo, en sitios ubicados allende el Río Grande del Norte, en los que era cada vez más necesario el abastecimiento de ganado, especialmente caballar. En otras oportunidades los robos respondían a necesidades de abastecimiento locales, representadas fundamentalmente por la alta demanda de animales de la actividad minera.

Las acciones emprendidas por estos grupos no deben incluirse necesariamente en el contexto de los movimientos de resistencia frente al avance y poder españoles (Merril 1994: 124-126; Urías 1994: 88-90). En tal sentido, vale preguntarse hasta qué punto cuestionaban el orden colonial. Así, Jones propone que en los territorios extremos del imperio español en América -el norte novohispano y la frontera rioplatense- se registraron economías de ataque o invasión sorprendentemente parecidas. Para Jones, la naturaleza extralegal de las relaciones sociales y económicas vinculadas a los ataques y la caracterización de los atacantes como enemigos según el juicio colonial no invalida el hecho de que la participación de los grupos indígenas no reducidos y considerados marginales al desarrollo del sistema colonial lo eran no en un sentido económico (Jones 1998: 97-98 y 102). A través de esta actividad se relacionaban e integraban a una serie de circuitos de intercambio y circulación de bienes, vinculados al comercio regional clandestino de ganados (Ortelli, en prensa).

En torno a esa actividad aparecen relacionados grupos de heterogénea composición étnica y social, fenómeno que contribuyó a un proceso de mestizaje biológico y sociocultural mucho más profundo de lo que hasta ahora parecía posible en el norte novohispano. La violencia, el robo de ganado y la definición del enemigo constituyen solo algunos de los hilos que integran la densa trama de la vida fronteriza y que, a veces, para el historiador es difícil desentrañar. El intenso mestizaje biológico, social y cultural que dibujan estas problemáticas no surge con claridad en todos los testimonios documentales. En este sentido, las fuentes judiciales constituyeron una documentación privilegiada que permitieron discutir ideas fuertemente arraigadas en la

historiografía del norte de México y arrojaron luz sobre diversos aspectos de la dinámica interna de la sociedad norteña colonial.

Fecha de recepción: julio 2005.

Fecha de aceptación: septiembre 2005.

### ABREVIATURAS

|       |   |
|-------|---|
| AFBN  | Archivo Franciscano, Biblioteca Nacional de México          |
| AGI   | Archivo General de Indias                                   |
| AGNM  | Archivo General de la Nación de México                      |
| AHACH | Archivo Histórico del Ayuntamiento de Chihuahua             |
| AHED  | Archivo Histórico del Estado de Durango                     |
| AHP   | Archivo Histórico de Parral                                 |
| AHPJM | Archivo Histórico de la Provincia de los Jesuitas en México |
| AMS   | Archivo Municipal de Saltillo                               |
| CAH   | Center of American History, Texas U.                        |
| PI    | Provincias Internas   |
| SMU   | Southern Methodist University, Dallas                       |

### BIBLIOGRAFÍA CITADA

Álvarez, Salvador

2000. Agricultores de paz y cazadores recolectores de guerra: los tobosos de la cuenca del Río Conchos en la Nueva Vizcaya. En Hers, M. *et al.* (eds.); *Nómadas y sedentarios en el Norte de México*. México DF, Universidad Nacional Autónoma de México.

Diccionario

1984 [1726]. *Diccionario de Autoridades*. Madrid, Editorial Gredos.

1984. *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*. Madrid.

Dunne, Peter

1948. *Early Jesuit Missions in Tarahumara*. Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.

Escriche, Joaquín

1998. *Diccionario razonado de legislación civil, penal, comercial y forense*. Edición y estudio introductorio por María del Refugio González. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Congreso del Estado de Guerrero - Porrúa.

Griffen, William

1979. *Indian assimilation in the Franciscan area of Nueva Vizcaya*. Tucson, University of Arizona Press.

Guevara Sánchez, Arturo

1989. Los atapascanos en Nueva Vizcaya. *Cuaderno de Trabajo* 6. México, Dirección de Arqueología, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Guevara Sanginés, María

1997. Participación de los africanos en el desarrollo del Guanajuato colonial. En Martínez Montiel, Luz María (coord.); *Presencia africana en México*. México, Conaculta.

Jones, Kristine

1998. Comparative Raiding Economies. En Guy, D. y T. Sheridan (eds.); *Contested Ground. Comparative Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire*. Tucson, The University of Arizona Press.

Lafora, Nicolás

1939. *Relación del viaje que hizo a los Presidios Internos situados en la frontera de la América Septentrional*. México, Editorial Pedro Robredo.

Merril, William L.

1994. Cultural creativity and raiding bands in eighteenth century northern New Spain. En Taylor, W. y F. Pease (eds.); *Violence, resistance and survival in the Americas*. Washington and London, Smithsonian Institution Press.

Navarro García, Luis

1964. *Don José de Gálvez y la Comandancia General de las Provincias Internas del Norte de Nueva España*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Ortelli, Sara

2003. Trama de una guerra conveniente. "Apaches", infidentes y abigeos en Nueva Vizcaya en el siglo XVIII. México, El Colegio de México. Tesis de Doctorado. MS.

2004. Enemigos internos y súbditos desleales. La infidencia en Nueva Vizcaya en tiempos de los Borbones. *Anuario de Estudios Americanos* 61-2: 467-189. Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

(en prensa). Los circuitos del ganado. Robo e intercambio en el noroeste de Nueva España, siglo XVIII. *Anuario IEHS* 21. Tandil, Instituto de Estudios Histórico-Sociales.

Reyes Costilla, Nora y Martín González de la Vara

2001. El demonio entre los marginales: población negra y el pacto con el demonio en el norte de Nueva España, siglos XVII y XVIII. *Colonial Latin American Historical Review* 10-2: 199-221. Albuquerque, University of New Mexico.

Saignes, Thierry

1989. Entre bárbaros y cristianos. El desafío mestizo en la frontera chiriguano. *Anuario IEHS* 4: 13-51. Tandil, Instituto de Estudios Histórico-Sociales.

Santamaría, Daniel

1998. Apóstatas y forajidos. Los sectores sociales no controlados en el Chaco. Siglo XVIII. En Teruel, A. y O. Jerez (comps.); *Pasado y presente de un mundo postergado. Estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco y Pedemonte Surandino*. Jujuy, Unidad de Investigación en Historia Regional, Universidad Nacional de Jujuy.

Stern, Peter

1998. Marginals and acculturation in frontier society. En Jackson, R. (ed.); *New views of Borderlands History*: 157-188. Albuquerque, University of New Mexico Press.

Urías, Margarita

1994. Rarámuris en el siglo XVIII. En González Rodríguez, L. *et al.* (comps.); *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara*. Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

Valdés, Carlos Manuel

1995. *La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la colonia*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - Instituto Nacional Indigenista.

Weber, David

1998. Borbones y Bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos. *Anuario IEHS* 13. Tandil, Instituto de Estudios Histórico-Sociales.



***NO HA TENIDO HIJO QUE MÁS SE LE PAREZCA  
ASÍ EN LA CARA COMO EN SU BUEN PROCEDER.  
UNA APROXIMACIÓN AL PROBLEMA DEL MESTIZAJE  
Y LA BASTARDÍA EN LA RIOJA COLONIAL***

***Roxana Boixadós \****

---

\* Universidad Nacional de Quilmes. CONICET. Universidad de Buenos Aires. E-mail: rboixados@unq.edu.ar

**RESUMEN**

El trabajo analiza el problema del mestizaje en relación con la bastardía tomando a una familia de la élite riojana colonial -los Brizuela- como estudio de caso. La reconstrucción de los derroteros personales de mestizos, naturales e ilegítimos permite explorar los mecanismos de integración familiar y los diferentes contextos de tolerancia y rechazo en el medio social local.

**Palabras clave:** mestizaje - bastardía - familia - La Rioja colonial.

**ABSTRACT**

This article analyzes the link between mestizaje and bastardy through the history of an elite family from colonial La Rioja, the Brizuelas. By reconstructing the personal trajectories of some illegitimate or mestizo family members we were able to explore several strategies of family integration and also different contexts of rejection or tolerance in the local society.

**Key words:** mestizaje- bastardy- family- colonial La Rioja.

Las investigaciones de las últimas décadas sobre las sociedades coloniales hispanoamericanas han renovado y ampliado las perspectivas de análisis sobre el tema de los mestizos y del mestizaje, mostrando la gran diversidad de aspectos que involucra este complejo proceso a lo largo de los siglos. A partir de preocupaciones comunes los avances pueden agruparse en áreas; una de ellas se concentra en el problema de la miscegenación, en tanto proceso biológico de mezcla de “razas”, y la consecuente formación de un sector social intermedio de mestizos y castas de creciente importancia durante el período colonial (Rosenblat 1954, Esteva-Fabregat 1995, Bernard 2001, entre otros). Otra analiza la presencia de estos móviles sectores o grupos en censos y padrones para mensurar su crecimiento, discutiendo además los contenidos de significación de las categorías clasificatorias que en estas fuentes aparecen -mestizos, cholos, zambos, mulatos, morenos, etc.- las que varían según momentos y contextos (Castillo Palma 2001). Aportes más recientes se sitúan en el campo de la gestación de un universo culturalmente híbrido que integra, de manera desigual, elementos del mundo indígena y español, creando y recreando contenidos y formas culturales diversos (Grusinzi 1995, 2000 y 2003). O bien en el terreno de la ideología, en el análisis del complejo y dinámico conjunto de principios, valores y creencias -diferenciales según clase, raza y género- que configuran los criterios de autorreconocimiento y de clasificación de las personas y sectores incluidos en el colectivo de las castas y mestizos (por ejemplo, Smith 1997).

En el marco de estas amplias y complejas dimensiones del mestizaje como proceso y como problema se encuadran aproximaciones más acotadas, como las que vinculan al mestizaje con la ilegitimidad (Seed 1991, Kusnesoff 1991) o bien las que enfocan el tema desde las relaciones de género y poder -cuya particular configuración resultó frecuentemente el marco de generación de los mestizos (Stolcke 1992, Stern 1999). Últimamente se destacan las investigaciones sobre los mestizos en su rol de mediadores socioculturales, como transmisores y partícipes de dos mundos, aproximación que coloca en primer plano a las trayectorias individuales de estos “pasadores” y su inserción en cambiantes mosaicos contextuales (Bernard 1997, Ares Queija 1997, Moro 1997). En conjunto, el desarrollo de estas líneas de investigación nos ofrece un panorama rico y multifacético del

proceso de mestizaje, uno de cuyos intersticios nos proponemos explorar en este trabajo.

La información que hemos reunido en el transcurso de nuestras investigaciones sobre familia, parentesco y élite en La Rioja colonial nos permite ensayar una aproximación al problema del mestizaje en relación con la bastardía o ilegitimidad, tema que ha sido analizado de manera exhaustiva debido a la importancia que reviste para las etapas iniciales de la formación de la sociedad colonial. En sentido amplio, sabemos que durante los primeros años de la conquista -y por razones conocidas- la mayoría de los mestizos eran ilegítimos, motivo por el que ambos términos se empleaban como sinónimos. Aunque las primeras generaciones de mestizos fueron generalmente integradas al ámbito social y familiar de los padres, las siguientes comenzaron a ser discriminadas, en especial, debido a las limitaciones que la legislación les imponía para ocupar ciertos cargos y oficios y para heredar bienes de sus progenitores españoles (Ares Queija 1997 y 2000, Marchena Fernández 1994, Kusnesof 1991). Según los casos, lugares y momentos, los mestizos e ilegítimos enfrentaron en mejores o peores condiciones el desafío de labrarse sus propios destinos, muchas veces ocultando su origen para recrear una identidad propia que, por lo general, no estaba exenta de ambigüedades y conflictos al ser confrontada con los valores de la sociedad. De este modo, el estudio de las primeras generaciones de mestizos e ilegítimos posteriores a la conquista revela una enorme variedad de situaciones que solo se iluminan a partir de la reconstrucción de los derroteros personales (Bernand 2001).

En este trabajo nos proponemos explorar la relación entre mestizaje e ilegitimidad pero desde un ángulo poco estudiado hasta ahora: el de las relaciones de parentesco que vinculaban a personas de condición mestiza e ilegítima (también natural) tanto con sus progenitores españoles como con el conjunto de consanguíneos y afinales que componían su familia. A pesar de las diferencias que importaba en esta sociedad el pertenecer a la descendencia legítima o a la ilegítima de la familia, las mismas no negaban la existencia de lazos de relaciones entre ellos -de sangre- a través de los cuales se integraban como miembros de una amplia parentela. Por lo tanto, nuestra mirada se focaliza en esta dimensión relacional donde se articulan las vidas de los mestizos e ilegítimos con la vida familiar; este abordaje a escala intermedia quizá nos permita comprender más de cerca cómo operaban los mecanismos de generación, integración y discriminación de este sector social, saltando la polarización entre el análisis de los derroteros individuales y las caracterizaciones generales en torno a los mestizos.

El planteo de este tema surgió durante la investigación realizada sobre la familia Brizuela, una de las más importantes de la élite riojana colonial

(Boixadós 1999 y 2003). Entonces ya reparamos en la existencia de personas que si bien portaban el apellido Brizuela no eran mencionadas por los miembros legítimos de esta familia en sus testamentos (o en la genealogía oficial). El registro de estos datos sueltos fue adquiriendo significación en la medida en que aparecían otras referencias sobre ellos en fuentes diversas. Quiénes eran estas personas, cuál era su filiación, qué relación tenían con la familia Brizuela, cómo y dónde vivían fueron las preguntas elementales que guiaron los primeros análisis. Fue preciso identificar a cada uno de ellos, reconstruir los contextos de crianza y socialización, tratar de definir sus condiciones socioétnicas y jurídicas -hijos naturales, ilegítimos, mestizos o no-, conocer de qué manera se integraban a la familia y a la sociedad local, si es que lo hacían. En particular indagamos acerca del rol jugado por la familia -los progenitores y otros consanguíneos- en los procesos que conducían a “situar” a estos miembros espúreos en determinados contextos sociales, estableciendo de alguna manera su “ser en el mundo”.

A pesar de haber reunido un conjunto variado de fuentes que aportaban datos acerca de la familia Brizuela -lo que no es poco para una jurisdicción que se caracteriza por la escasez de documentos del período colonial- obviamente los relacionados con los ilegítimos y mestizos resultaron pocos, fragmentados y difíciles de reconstruir. Empero, fue posible identificar con certeza doce miembros espúreos de la familia descendientes de tres personas distintas ubicadas en generaciones contiguas. Las vidas de cada uno de ellos fueron diferentes pero si se las observa desde la perspectiva de la familia a la que pertenecieron se advierten coincidencias que remiten a patrones comunes de relaciones, sentimientos, actitudes, disposiciones y comportamientos.

Se requiere una breve reseña de la historia de la familia Brizuela para contextualizar los casos de mestizaje y bastardía que se desarrollarán a continuación <sup>1</sup>. La historia comienza hacia 1630 con la llegada del hidalgo español Pedro Nicolás de Brizuela (en adelante, PNB) a La Rioja, sacudida en ese momento por una rebelión indígena que afectaba a la zona sur de la gobernación del Tucumán. Los méritos acreditados durante las guerras favorecieron su promoción -con los años llegó a ser teniente general de la Gobernación-, la obtención de una encomienda y le franquearon el acceso a oficios de prestigio -como juez visitador, regidor, fiel ejecutor, entre otros-. A lo largo de treinta años, Brizuela consiguió reunir una importante extensión de tierras bajo su propiedad, buena parte de las cuales integraron el vínculo de Sañogasta, pri-

---

<sup>1</sup> Los clásicos trabajos de Armando R. Bazán (1979) y de Félix Luna (2004) ofrecen un completo panorama sobre La Rioja colonial, su historia, problemas y protagonistas.

mer señorío fundado en tierras riojanas por disposición testamentaria, en forma conjunta con su esposa Mariana de Doria en 1663. La hacienda de Sañogasta producía trigo, aceite de oliva y en sus tierras se criaba ganado en gran escala para la comercialización; esta fue probablemente la base de la fortuna de Brizuela que ascendía a 50.000 pesos en 1663, monto elevado para una región marginal donde los recursos no abundaban.

La reconstrucción de la historia de esta familia mostró una inusual articulación entre la herencia unipersonal afectada al señorío y la herencia distributiva aplicada al resto de los bienes, modalidades que operaron de manera complementaria resultando óptimas para la reproducción económica y simbólica de la familia Brizuela. Comprobamos que aunque todos los hijos legítimos del matrimonio (Blas, Pedro Nicolás, María, Menciana, Paulo y Francisco) habían recibido una suma equivalente de bienes, uno de ellos - Gregorio Gómez de Brizuela- fue elegido “señor” del mayorazgo, e investido de privilegios. La fundación del vínculo creaba, entonces, una jerarquización dentro del grupo de hermanos encumbrando una línea de descendencia -la de los herederos del vínculo- sobre las otras, al menos en términos simbólicos. Esto se evidencia en las cláusulas y condiciones que PNB y su esposa establecieron en relación con quiénes podían acceder al señorío y gozar de sus beneficios; no solo instituyeron un estricto orden de llamada para la sucesión sino que excluyeron del derecho a los descendientes “manchados”, aquellos que tuvieran mácula de moros, judíos, herejes, indios o mulatos<sup>2</sup>. Garantizando la limpieza de la sangre en los señores del vínculo preservaban la “alcurnia” del linaje de los Brizuela y Doria, apellido que los sucesores debían portar como rasgo distintivo de su condición de nobleza.

En las últimas décadas del siglo XVII, tanto el apellido Brizuela y Doria (asociado al mayorazgo) como otras formas combinadas (Gómez de Brizuela, Baigorri y Brizuela) e incluso la portación del “de Brizuela” connotaban prestigio y pertenencia al sector de la élite y no solamente en La Rioja. Esto estaba a punto de ponerse a prueba.

\* \* \*

---

<sup>2</sup> El orden de llamada establecía como primer sucesor al tercero de los hijos legítimos de Pedro Nicolás de Brizuela y Mariana de Doria, Gregorio Gómez de Brizuela, y a sus descendientes; en segundo lugar al último de los hijos legítimos de la pareja, Francisco Gómez de Brizuela y a sus descendientes; en tercero, a Pedro Nicolás de Baigorri y Brizuela, nieto de la pareja fundadora -e hijo mayor de María de Brizuela y Juan Martínez de Baigorri- y descendientes; en cuarto y último, al segundo de los hijos de la pareja, Pedro Nicolás de Brizuela y descendientes (Archivo Histórico de Córdoba, escribanía 2, legajo 86, expediente 21; Boixadós 2003).

Pudimos reconstruir un primer “caso testigo” a partir de un pleito civil que tuvo lugar en La Rioja en 1683/4, en donde el alcalde Francisco de Herrera y Guzmán demandaba al “indio Bayuní” de su encomienda por no haber pagado los tributos <sup>3</sup>. Los casi 50 folios que componen este documento desvendan una historia fascinante, muy diferente a lo que sugiere el título con el que fue catalogado. En verdad, el imputado “indio Bayuní” era Andrés Gómez de Brizuela, hijo de María Chantán, india noble descendiente de caciques, y del general Pedro Nicolás de Brizuela. Los testimonios aportados a la causa afirmaron de manera unánime que Andrés había nacido tres años después de que su madre enviudara del tributario Felipe Bayuní o Bayuniman y que se trataba de su hijo natural. Igualmente confirmaron que Andrés era hijo del general Brizuela, motivo por el cual llevaba su apellido.

Andrés, hijo de india y español, era mestizo aunque este término no aparece en el documento; tampoco hay referencias acerca de su condición de ilegítimo, circunstancia silenciada por los testigos. No caben dudas respecto a su ilegitimidad dado que nació hacia 1645, varios años después de que su padre se casara con doña Mariana de Doria quien sobrevivió a su esposo. Por lo tanto, Andrés era a la vez hijo natural por parte de madre e ilegítimo por parte de padre. Bastardía y mestizaje son las dos condiciones no connotadas por la fuente; los testigos presentados por Andrés para demostrar su identidad y la falsedad de la demanda (considerada maliciosa) obviaron mencionar las máculas que pesaban sobre su persona y que configuraban su ambigua posición en el medio social local. Paradójicamente -y refiriéndose a Andrés-, el maestro don Lázaro de Villafañe y Guzmán declaró que Pedro Nicolás de Brizuela “no tuvo hijo que más se le parezca así en la cara como en su buen proceder y trato”. Este testimonio aporta un juicio valorativo contundente: a pesar de ser mestizo e ilegítimo, Andrés se parecía a su padre por su fisonomía y comportamiento, quizá más que otros hijos legítimos y de “sangre pura”. Es más, si este pleito no se hubiese producido, nunca habríamos podido entrever las complejas dimensiones de la identidad de la persona que portaba el nombre de Andrés Gómez de Brizuela.

Pero el caso de Andrés -como bastardo y mestizo- no fue el único en la familia; en realidad identificamos a una primera generación de descendientes bastardos de PNB compuesta, además, por Miguel y Domingo de Brizuela. Dos rasgos comunes comparte este “grupo de hermanos”: todos llevan el apellido Brizuela -lo que muestra un explícito reconocimiento del padre como parte de su prole y familia- y todos eran ilegítimos. Sobre el primero se pue-

---

<sup>3</sup> Archivo Histórico de Córdoba. Expedientes del Crimen. Juzgado Capitulár, legajo 1, expediente 11 (1684).

de afirmar su condición de mestizo, sobre los otros la presumimos (fuertemente) ¿Qué datos hay sobre la o las madres de estos hermanos Brizuela; dónde, cómo y en qué contextos se criaron?

Sabemos que la madre de Andrés, María Chantán, formó parte de un grupo de indios pertenecientes a la encomienda de Puluchán, administrada durante unos años por PNB. Como solía ocurrir los tributarios “en depósito” trabajaban para el administrador -incluso la propia María- y, en este caso, en su chacra de la ciudad. Después de la muerte de su marido, Felipe Bayuniman, María continuó viviendo en la chacra de Brizuela; esta proximidad sin duda fue el marco para la relación extramatrimonial de la que dos o tres años después nacería el primer mestizo documentado en esta familia. En algún momento madre e hijo se trasladaron -o fueron trasladados por PNB- a la casa de una familia vecina, la de Gregoria de Illanes quien vivía con su esposo -Francisco Núñez Pinaso- y sus hijos. Instalados allí, Andrés creció junto a las dos hijas menores de doña Gregoria quienes declararon que María era “querida y estimada de la susodicha madre”. Más aún, Andrés fue criado en esa casa por Juana Álvarez de Correa, una especie de ama -posiblemente pagada por Brizuela- para atender a su hijo. Juana declaró como testigo en la causa contra Andrés afirmando que este era hijo de PNB, “y que por tal lo había recogido”. Andrés creció entonces en un hogar de españoles cerca de su madre india, ya hispanizada, y de su padre siendo estas referencias los cuadrantes de su identidad.

Andrés recibió, además, educación formal en las instituciones donde estudiaba la élite hispano criolla: en el colegio jesuita de La Rioja y en Córdoba donde se lo vio cursar “en traje clerical”. Sin haber concluido sus estudios regresó a su ciudad donde fue nombrado ayudante en la milicia. Años más tarde fue electo alcalde de la Santa Hermandad por los miembros del cabildo, presidido en ese año por su medio hermano Gregorio Gómez de Brizuela. Miguel, por su parte, también recibió educación: su firma clara y de trazos definidos quedó registrada en varios documentos donde ofició de testigo; en particular, en las visitas realizadas por su padre como juez a los pueblos de indios de La Rioja, en 1666. Indicio éste también de la estrecha relación que ambos mantenían, al igual que la donación en vida que su padre le hizo de las tierras de Amaná. Nada sabemos en cambio, respecto a Domingo -y esta ausencia casi total de información es significativa en relación a los otros dos casos- su nombre figura en una donación intervivos que su padre hiciera a su favor meses antes de morir, donde se refiere a él como “mi hijo”.

Salvo para el caso de Andrés, no contamos con información sobre la identidad de la madre -o madres- de este grupo de descendientes ilegítimos de PNB. Doña María Chantán afirmó durante el pleito que “para que constase y se supiese quién fue su padre y quién lo alimentó dándole escuela y

estudios, no excusando ni desdeñando el hacerlo, por ser yo mujer noble como su padre, atendiendo a lo que el derecho le permitía”. Es decir, la preocupación de PNB por Andrés se debía a su condición de india noble - nótese que ella se presenta como una mujer de igual estatus social que PNB; nobleza indígena y nobleza hispana aparecen equiparados desde su perspectiva-, de ahí que fuera su obligación alimentarlo y educarlo. Pero vimos que PNB tomó similares recaudos con Miguel; ¿podemos colegir entonces que ambos eran hijos de la misma madre? Si esto fue así, es posible que PNB mantuviera una familia de manera paralela a la legítima; si en cambio sus hijos bastardos eran el resultado de relaciones ocasionales se infiere una actitud común hacia Andrés y Miguel ya que les dio su apellido, los educó y les procuró una ocupación. Quizá esto se relacione con que para la sociedad española la nobleza o hidalguía se transmitía por línea paterna, incluso a los ilegítimos, sin que la condición de la madre lo afectara (Ares Queija 1997). Sin embargo, esto no permite entender la actitud diferencial que tuvo respecto a su hijo Domingo, a quien aunque le donó tierras para su sustento lo llamó con esta sugestiva expresión: “este pobre por serlo...”<sup>4</sup>. Justamente Domingo es el que parece haber estado más alejado del padre y sabemos que murió en la más extrema pobreza ¿Fue Domingo un bastardo cuya madre era de condición social inferior a la otra u otras progenitoras de Andrés y Miguel? ¿Una esclava quizá?

A pesar de estos matices, Miguel y Domingo recibieron tierras (Amaná y Aicuña respectivamente). Ningún testimonio da cuenta de que Andrés recibiera alguna suerte de herencia en vida; una afirmación del sacerdote Lázaro de Villafaña contenida en el pleito que protagonizara Andrés permite sospechar que este disponía de ciertos recursos: “actualmente esta haciendo la iglesia del Señor Santo Domingo y gastado mas de tres mil pesos y que es limosnero y que este declarante lo ha visto por vista de ojos las limosnas que ha hecho”.

Los datos hasta aquí analizados muestran que al menos esta primera generación de descendientes bastardos de PNB se crió en relación directa con él y su familia legítima; no fueron negados ni ocultados y crecieron sabiendo quiénes eran. Recibieron educación y ciertos recursos que les permitieron moverse dentro del contexto familiar mayor y, por ende, dentro del

---

<sup>4</sup> Archivo de los Tribunales de La Rioja. Expediente de protocolización de las tierras de Aicuña. El documento reza: “Yo, el general Pedro Nicolás de Brizuela he hecho donación de esta estancia de Aicuña [...] a mi hijo Domingo de Brizuela [...] y es mi voluntad que este pobre por serlo goce de un pedazo de tierra con que pueda sustentarse”, folio 1. Fechado en Sañogasta, 23 de enero de 1674.

sector hispano-criollo. Esto es aún más claro en el caso de Andrés quien se presentó a sí mismo de la manera siguiente:

yo nací del vientre de doña María Chantán, viuda mi madre [...] *soy amparado en los fueros que debo gozar y he gozado de español en cuya posesión me hallo amparado* y como tal he procedido y estoy procediendo dando de mi persona muy bastante satisfacción a todo el mundo.<sup>5</sup>

La cita no deja dudas respecto de cómo Andrés se asumía como persona y qué lugar ocupaba en su sociedad. Sin embargo, es obvio que su identidad no se definía de manera autorreferencial, según se aprecia en la última frase de la cita. Andrés debía demostrar con acciones concretas las señas de su identidad, construida para ser aceptado en el mundo español -y “a todo el mundo”-. Si el conflicto obligó a Andrés a exponerse públicamente, descubriendo las máculas que con tanto esfuerzo y empeño esperaba esfumar, a la vez muestra que no todos en ese pequeño mundo estaban dispuestos a considerarlo como español. Es posible que su silencioso pero efectivo ascenso dentro del mundo hispano-criollo -su puesto en la milicia pero sobre todo, el nombramiento como alcalde de la hermandad; es decir, como un juez para el ámbito rural- haya despertado resquemores en quienes cifraban sus privilegios de pertenencia al sector en la legitimidad y en la limpieza de la sangre ¿Hasta dónde pretendería llegar Andrés si no se le imponía un límite? Atravesar ciertos umbrales liminales suponía riesgos que, tal vez, Andrés no sospechaba: así, una falsa imputación sirvió para desvendar su identidad y para apartarlo de la escena pública. Por su parte, sus hermanos de igual condición, menores que él en edad, se abstuvieron de hacerse notar: Miguel no superó su condición de ayudante de milicias y se retiró a vivir en Amaná; lo mismo ocurrió con Domingo, instalado en la distante y desolada Aicuña. Pero veremos más adelante que no todos lograron mantenerse en un segundo plano de visibilidad; un miembro de la generación siguiente debió enfrentar una situación análoga a la de Andrés, hacia 1720.

\* \* \*

El segundo grupo de descendientes bastardos o naturales -tal vez también mestizos- se relaciona con don Gregorio Gómez de Brizuela, el tercero

---

<sup>5</sup> Archivo Histórico de Córdoba. Expedientes del Crimen. Juzgado Capitular, legajo 1, expediente 11, 1684.

de los hijos legítimos de PNB y el primer señor del vínculo de Sañogasta. Casado con doña Isabel de Toledo y Pimentel, la pareja no tuvo hijos; sin embargo, Ana y Juan fueron hijos suyos aunque desconocemos la identidad de su o sus madres y las condiciones de sus respectivos nacimientos. Ana aparece citada en la documentación en una cesión de tierras en el valle de los Capayanes -otra vez en el oeste riojano- que Gregorio hiciera a su favor en 1694<sup>6</sup>. Aquí consta también que Ana tenía un hijo llamado Diego Felipe de Contreras -a quien Gregorio menciona como “mi nieto”-, pero no hay referencias aquí sobre su condición de casada, viuda o soltera. Otra fuente, de 1697, nos permite precisar la información pues en esta un sacerdote menciona a “la hija bastarda de Gregorio de Brizuela” cuyo marido, Bartolomé de Contreras, era mayordomo de la hacienda de Sañogasta<sup>7</sup>; este grupo familiar vivía en la hacienda, aunque no sabemos si en la misma casa que Gregorio y su esposa.

Volvemos a examinar el documento de la cesión de tierras ya citado; se trata de una donación efectuada por Gregorio a favor de tres personas de manera conjunta: su hija, su nieto y su *sobrino carnal*, Marcos Páez de Espinosa ¿Cómo interpretar esta decisión y qué implicancias tuvo? y ¿quién es este sobrino beneficiado por la generosidad de su tío? En este punto fue necesario desplazar la atención hacia Marcos Páez de Espinosa quien no lleva el apellido Brizuela pero pertenece a esta familia. No puede ser hijo de alguna de sus hermanas legítimas, todas casadas y establecidas fuera de La Rioja, cuyas descendencias portaban otros apellidos. La alternativa más plausible parece ser que fuera hijo de una media hermana de Gregorio, es decir, de una hija ilegítima de PNB. Podría tratarse de Tomasina de Brizuela quien figura en la fuente de 1697 como “la hija bastarda del general Pedro Nicolás de Brizuela” y que también vivía en la hacienda o bien de otra cuyo nombre no ha trascendido. Sospechamos que PNB casó a esta hija con Juan Páez de Espinosa, viejo compañero de armas que seguramente estaba bajo su servicio o protección, y que Marcos Páez de Espinosa fue uno de sus hijos.

Marcos, Ana y su pequeño hijo fueron así pioneros en el proceso de colonización de unas tierras en el oeste riojano, región que había quedado prácticamente despoblada desde el fin de la rebelión diaguita. Documentos posteriores muestran que en el mismo sitio vivía como morador, ya anciano, Juan Páez de Espinosa, padre de Marcos. Otra fuente nos permitió identificar a un hermano de Marcos, Francisco Páez de Espinosa, casado con Leocadia

<sup>6</sup> Archivo Histórico de Córdoba, escribanía 2, legajo 18, expediente 9.

<sup>7</sup> Archivo y Bibliotecas Nacionales de Bolivia, EC 39, 1697. Gentileza Raquel Gil Montero.

Brizuela, hija natural de Domingo de Brizuela -uno de los hijos ilegítimos de PNB- y heredera de las tierras de Aicuña <sup>8</sup>. Estamos ante un matrimonio de primos cruzados de peculiar condición dentro del conjunto de la extensa parentela Brizuela; una estrategia que buscaba mantener estas heredades marginales en manos de los miembros bastardos, naturales y/o mestizos de la familia.

Pero volvamos a Marcos quien también registra un derrotero ascendente de movilidad social, aunque acotado a espacios periféricos. Participó de las campañas al Chaco y obtuvo el grado de sargento mayor, superando a sus tíos ilegítimos que una generación antes solo habían alcanzado el grado de ayudantes (Andrés y Miguel). De regreso a La Rioja se instaló definitivamente en el valle de los Capayanes, donde fue oficial de justicia y juez nombrado por el cabildo para actuar en comisión en aquellos lejanos parajes. Hacia 1722 Marcos debió defender la posesión de sus tierras ante un vecino de Belén que las pretendía suyas; los testigos presentados por Marcos dieron cuenta de que éste y su familia estaban establecidos allí desde hacía veintiseis años -tiempo que coincide con la fecha de la donación- y que gracias a su trabajo la tierra había prosperado y atraído a muchos moradores a poblarla <sup>9</sup>. Con el tiempo, sus parientes y descendientes se congregaron para solicitar la fundación de la villa de Guandacol, hacia fines del siglo XVIII. Así, estos miembros marginales de la familia -entre otras personas- resultaron *fundadores* de un pueblo acreditando ese honor para la posteridad.

Con respecto a Juan de Brizuela, el otro hijo de Gregorio, contamos con más información, también a raíz de un proceso que lo tuvo por protagonista <sup>10</sup>. Los datos reconstruidos permiten advertir que Juan se crió próximo a su padre y que recibió educación, a juzgar por el estilo y redacción de sus escritos ante la justicia. Se formó en el oficio de “tratante” acompañando a su padre en las transacciones comerciales que realizaba vendiendo los productos de la hacienda (ganado, granos, vino) en Córdoba, Cuyo y el Alto Perú lo que marca una opción diferente en relación con los destinos elegidos para los otros miembros no legítimos de la familia Brizuela. Es posible que Juan viviera en la hacienda de Sañogasta; los testimonios de la visita de Luján de Vargas muestran que para 1693 estaba allí propinando castigos por orden de su padre a los indios que trabajaban (Boixadós y Zanolli 2003). En 1705, año

---

<sup>8</sup> Archivo de los Tribunales de La Rioja. Expediente de protocolización de las tierras de Aicuña.

<sup>9</sup> Archivo Histórico de Córdoba, escribanía 2, legajo 19, expediente 19.

<sup>10</sup> Archivo Histórico de Córdoba, escribanía 2, legajo 15, expediente 4.

en el que murió Gregorio de Brizuela, también se encontraba en la hacienda acompañando a su viuda, Isabel de Toledo y Pimentel, lo cual prueba que ambos se trataban con familiaridad. Más aún, en 1723 Juan fue presentado como testigo por Francisco Páez de Espinosa a raíz de un conflicto suscitado por la propiedad de las tierras de Aicuña; allí Juan se declaró como “hijo del maestro de campo Gregorio de Brizuela [...] y que se crió en su casa”<sup>11</sup>. Tiempo atrás (en 1701), Juan se había presentado como *hijo natural del Teniente Gregorio de Brizuela* ante las autoridades eclesiásticas de Salta, ciudad donde se casó con una dama local. Tal vez fuera hijo natural o quizá aprovechó la distancia para mejorar su origen ilegítimo.

En 1723, Juan de Brizuela fue acusado por el teniente de La Rioja, Juan Fernández Roscales, del delito de amancebamiento perpetrado con la esposa de un vecino riojano. Roscales, en una sumaria investigación, le dictó primero el destierro de la ciudad y luego le ordenó ir a Salta a buscar a su esposa, obligándolo de este modo a residir en La Rioja y hacer “vida maridable con ella”. Juan reclamó ante el gobernador y su caso pasó a manos de otro alcalde quien al reexaminar a los denunciadores y otros testigos comprobó la falsedad de la acusación.

Fue víctima de una imputación infundada, pero el pleito revela algunos aspectos interesantes de la vida de Juan. Por ejemplo, los frecuentes desplazamientos que su oficio le imponía y los tratos comerciales que mantenía con vecinos y personas de variado estatus, todos ellos vinculados a través de una intrincada red de intercambios de bienes, créditos, favores y obligaciones. Otro dato interesante es que Juan argumentaba haber sufrido daños morales y económicos a raíz del destierro y la persecución; tenía muchas deudas que pagar y se encontraba en una situación difícil afirmando que “soy pobre y depende de mi sudor y trabajo el mantenimiento de mi pobre familia”. Virtualmente “separado” de su mujer con la que no había tenido hijos, ¿a qué familia se estaba refiriendo Juan?

Cuatro testigos presentados en la causa declararon que Juan había vivido años antes amancebado con una mujer soltera, ya fallecida, con la que había tenido tres hijos: el varón se estaba criando con su padre y las mujeres con su abuela (¿materna o paterna?). Ningún testigo, ni el propio Juan, desmintieron estos hechos. La fuente revela el nombre de la manceba de Juan: Antonia Toledo, “hija de doña Gabriela”. Aunque su apellido remite al conjunto de notables de la élite local (los Toledo y Pimentel, Sotomayor y Toledo, Toledo y Velasco, etc.) ya sabemos que los progenitores acostumbraban a legar su apellido -a veces simplificado o sin anteponerle el “de”- a su descen-

---

<sup>11</sup> Archivo de los Tribunales de La Rioja, protocolización de las tierras de Aicuña.

dencia natural, ilegítima y/o mestiza ¿Sería ella misma una hija espúrea? ¿Por qué Juan convivió con ella varios años pero no llegó a casarse? Tal vez su opción preferencial era casarse con una mujer de legítima condición que le permitiera mejorar su situación de origen y la de su descendencia.

Si Juan fue víctima de acusaciones falsas la causa civil sirvió para exponer públicamente aspectos sesgados de su origen y censurables conductas privadas ¿Estamos nuevamente ante un mecanismo de control orientado a limitar el accionar de estos personajes que estaban cobrando cierta notoriedad? A pesar de la manera en que se retrata a sí mismo, Juan parece haber sido un nexo importante dentro de la red mercantil local, con aceitados contactos fuera de ella, lo que le permitía manejar un variado conjunto de bienes y el crédito. Su acusador, Fernández Roscales, también combinaba sus actividades de gobierno con el comercio; ¿hubo aquí un conflicto de intereses comerciales -y personales- que lo llevó a utilizar su poder en el cabildo para arruinar a Juan? En definitiva frente al teniente Roscales Juan era un “pobre tratante”, una persona socialmente más débil y expuesta por su origen y condición, como ocurriera otrora con Andrés Gómez de Brizuela ante el alcalde ordinario Herrera y Guzmán.

Por otro lado, al centrar la atención en la historia de Juan de Brizuela cobra protagonismo el tema del amancebamiento, práctica frecuentemente relacionada con la bastardía y el mestizaje. Juan y Antonia convivieron durante varios años y fue la amancebía el espacio de procreación de descendientes bastardos, naturales y mestizos -cuyos nombres y destinos ignoramos-. No podemos afirmar lo mismo respecto de PNB o Gregorio de Brizuela; ellos eran hombres de la élite legítimamente casados pero los indicios sugieren que ambos mantuvieron, una o más, relaciones paralelas y que los descendientes nacidos en estos contextos no fueron el resultado de contactos efímeros u ocasionales ¿Cómo puede entenderse sino la preocupación de ambos por estos hijos, la cercanía de trato y convivencia, la educación, protección y los medios que les proveyeron? ¿Podemos atribuir estas actitudes al afecto que sentían por ellos, por sus madres o fueron modos de salvar sus “errores” respondiendo a una responsabilidad cristiana?

Resta considerar en este grupo de descendientes a Leandro Gómez de Brizuela, hijo natural de Francisco de Brizuela, el menor de los hijos legítimos de PNB. Un documento de mediados del siglo XVIII nos permitió establecer la filiación de Leandro y reconstruir algunos otros aspectos de este grupo familiar <sup>12</sup>. Para ese entonces varios personajes estaban litigando por

<sup>12</sup> Archivo Histórico de Córdoba, escribanía 2, legajo 27, expediente 5.

los derechos de propiedad de las tierras de Vilgo, en los Llanos riojanos; por un lado, los descendientes de Leandro y por el otro, los de Andrés Gómez de Brizuela. Como ocurre en estos casos los testimonios se retrotraen a tiempos pasados para establecer los derechos y consta entonces cómo Francisco de Brizuela, fallecido soltero hacia 1681, dejó encargado a *su hermano* Andrés -sabemos que es su medio hermano ilegítimo y mestizo- que se ocupara de sus bienes destinando unos pesos a cubrir “una manda secreta en descargo de su conciencia”. A él le comunicó su voluntad de instituir como su heredero universal a *su hijo* Leandro y le nombró su tutor. A través de este documento sabemos que Andrés se casó con Francisca de Herrezuelo, sobrina de un antiguo mayordomo de su padre, con la que tuvo al menos una hija legítima. Por su parte, Leandro se casó en primeras nupcias con Úrsula Álvarez -en Anguinán, pueblo de indios, en cuya parroquia fue luego enterrada- y tuvo hijos legítimos y si bien no consta que se radicara en la estancia de Vilgo, sí lo hizo su hijo Tomás de Brizuela con su descendencia. Esta fuente muestra un aspecto importante de las vidas de estos personajes pues tanto Francisco como Andrés fallecieron sin testar -aunque otorgaron poder a terceros- además muchos de los acuerdos sellados de palabra y en confianza mutua no se plasmaron en escrituras públicas dejando la puerta abierta para que muchos años después sus descendientes litigaran por los derechos de herencia a la estancia de Vilgo. En 1768 Francisco Torres, descendiente de Andrés, continuaba el pleito contra los descendientes de Leandro, quienes vivieron por décadas en la estancia, e incluso la habían vendido para esa fecha.

\* \* \*

Según hemos visto, las fuentes disponibles nos permiten solo reconstruir aspectos parciales de la vida de los mestizos y bastardos de la familia Brizuela que hemos identificado, quedando muchos interrogantes sin respuestas. Tal como señala Carmen Bernand, “los mestizos se reducen a un conjunto de individuos y solo se puede uno acercarse a ellos mediante el análisis de sus itinerarios personales [...] el mestizo plantea la cuestión de la emergencia del individualismo, en este caso por la imposibilidad misma de fundirse en un grupo determinado” (2001:123). En efecto, continuar buscando información para completar las historias de vida de los personajes esbozados puede convertirse en un fin en sí mismo, sin que esto nos permita avanzar en la problematización del tema. Resulta aún menos viable trabajar sobre la construcción de los mestizos como grupo o sobre su identidad, sin contar con la documentación adecuada para ello. Elegimos entonces poner en relación a las personas identificadas como mestizos y bastardos con la

familia Brizuela y, a través de esta articulación, buscamos visualizar ciertas pautas comunes que nos permitan diseñar un esquema donde enmarcar los destinos de estos personajes. Indagar acerca de las relaciones que estos miembros bastardos y mestizos tenían con la familia legítima de los Brizuela puede darnos pistas para comprender el tipo y grado de inserción que mantenían con ella para luego evaluar las modalidades de integración a la sociedad local.

Comencemos por evaluar un primer aspecto de la relación entre estos bastardos y mestizos y el entorno familiar en el que crecieron y se formaron. Dijimos ya que la portación de un mismo apellido, Brizuela o Gómez de Brizuela, constituye un claro indicador de reconocimiento como miembros de la familia por parte del genitor. Pero además, estos padres biológicos (o tíos) cumplieron con ciertos aspectos de su función social de padres proveyéndoles cuidados, medios de subsistencia -tierras o la posibilidad de formarse en un oficio u ocupación específica-, educación, protección y amparo. Nuestra primera constatación es, por tanto, que los itinerarios personales de estos miembros bastardos, naturales y mestizos de la familia Brizuela estuvieron fuertemente condicionados por sus padres, quienes se hicieron cargo, al menos parcialmente, de ellos. En conjunto, observamos que sus vidas transcurrieron en estrecho contacto con los Brizuela legítimos e integrados dentro de la esfera familiar.

La información analizada en la primera parte del trabajo nos ofrece otros aspectos recurrentes. En efecto, Marcos Péaz de Espinosa, su prima Ana de Brizuela y su hijo recibieron tierras en el valle de Capayán Guandacol, en el oeste riojano; Domingo y Miguel las de Aicuña y Amaná, localizadas en el sudoeste; finalmente Leandro las de Vilgo, ubicadas en Los Llanos. Todas estas tierras se encuentran en regiones semi despobladas, alejadas de la ciudad de La Rioja; se trata de zonas pobres en recursos hídricos, más aptas para el pastoreo y donde los cultivos eran solo posibles en pequeños oasis. Es posible que estas cesiones de tierras buscaran no solo dotarlos de un medio de subsistencia sino, además, ofrecerles la oportunidad de afincarse lejos de la ciudad. Podemos entonces formular una segunda constatación: los Brizuela donaron a su descendencia natural o ilegítima (lineal o colateral), mestizos o no, tierras de su propiedad localizadas en sus límites y bastante alejadas de la ciudad de La Rioja, donde pudieran desarrollar sus vidas a prudente distancia de la sociedad que conocía su condición y situación. Como alternativa, el prepararlos para desempeñar el oficio de tratantes también condicionaba fuertemente su presencia en la ciudad; de hecho, Juan y Leandro de Brizuela pasaban largo tiempo fuera de La Rioja y ambos se casaron en Salta procurando quizá establecer uniones legítimas que en su ciudad natal no hubieran conseguido formalizar. La distancia los protegía invisibilizándolos,

favoreciendo las posibilidades de recrear sus identidades personales y familiares en contextos diferentes, volviéndolos menos vulnerables a la exposición pública.

Hasta aquí entonces, vemos que estos descendientes bastardos, naturales y mestizos no fueron personas desligadas de las redes de la familia Brizuela, de sus actividades o de su ámbito de influencia. La portación del apellido les aseguraba un reconocimiento -familiar y social- suficiente como para integrarse en el medio, aunque seguramente no podían aprovechar los beneficios de una pertenencia plena. En este sentido, su incorporación a la sociedad hispano-criolla fue efectiva a través de la relación con la rama legítima de la familia Brizuela que los contenía; ninguno de ellos mantuvo vínculos estrechos con el mundo nativo ni se instaló en los pueblos de indios, recibieron educación y se hispanizaron.

Por otra parte, el derrotero de sus vidas tampoco describe un itinerario errático; esto surge analizando información que, aunque fragmentaria e incompleta, permite ver la recurrencia de ciertos patrones de conducta. Así, y más allá de las disposiciones en las que fueron situados por sus padres (clero, milicia, comercio, etc.), todos ellos terminaron estableciéndose en la periferia o directamente lejos de la ciudad. Varios se convirtieron en pobladores de tierras deshabitadas donde crearon nuevos espacios de sociabilidad y reproducción para sus familias. La tendencia a abandonar el escenario de la ciudad de La Rioja es importante; hemos identificado a otros miembros de esta familia -aunque por falta de datos no hemos podido establecer su filiación precisa- en Arauco y en el valle de Famatina. Es indudable que estamos ante un patrón de conducta relacionado con la necesidad de evitar exposiciones públicas como las sufridas por Andrés o Juan, o bien para beneficiarse de la distancia que favorece el anonimato y las posibilidades de construirse una identidad alternativa (Moro 2000).

Resta considerar un último aspecto en este problema, el de las relaciones más directas que pueden reconstruirse entre la descendencia legítima de los Brizuela y la rama de los bastardos, naturales y mestizos. Todos los datos relevados hasta el momento apuntan a afirmar que ambas ramas de la familia mantenían relaciones estrechas, de protección y apoyo. Esto es evidente en las relaciones entre padres e hijos pero también entre hermanos, medios hermanos y entre tíos y sobrinos (Boixadós 2003). Ya mencionamos, por ejemplo, que hacia 1680 Andrés fue electo alcalde de la Santa Hermandad, a pesar de su doble condición de ilegítimo y mestizo. No cabe duda de que presidiendo la sesión del cabildo su medio hermano Gregorio -como justicia mayor y lugarteniente de gobernador- nadie debió objetar su postulación. En otros casos se constata que muchos de los ilegítimos y/o naturales de esta familia

actuaron como testigos en causas, presentaciones y legalizaciones de títulos entre ellos y en relación con sus parientes legítimos. En 1722, Miguel actuó como oficial de justicia otorgante de la posesión a Marcos Páez de Espinosa de las tierras que había tenido en litigio. Durante los trámites de este pleito, Marcos cayó enfermo y consta que pasó un tiempo residiendo en la hacienda de Sañogasta hasta que se recuperó. Una de las personas que actuó como mediador en este pleito -a pedido de Marcos- fue el sacerdote doctor don Josep Mateos de Toledo y Pimentel, pariente de la esposa de su tío Gregorio. Por su parte Francisco eligió antes de morir a su medio hermano ilegítimo, Andrés, para encargarle la tutoría de su hijo natural y la administración de sus bienes.

Estos y otros ejemplos muestran que los vínculos entre las dos ramas de la familia eran cotidianos, y que fluían sobre la base de la ayuda mutua y la dependencia de los ilegítimos de los legítimos. Pero también las relaciones fueron estrechas entre los bastardos, naturales y mestizos: Marcos Páez de Espinosa se hizo cargo de su prima, Ana de Brizuela, y luego aparece asociado al segundo marido de esta, Ignacio Vides Candidato -ambos se mencionan como *cuñados*- en reclamos por tierras. Vimos que un hermano de Marcos, Francisco, se casó con la hija natural de Domingo de Brizuela siendo, por lo tanto, primos. Juan y Leandro solían viajar juntos, residieron por un tiempo en Salta y cada uno fue testigo de casamiento del otro presentándose como *primos*.

Puede esbozarse entonces una red que conecta a los bastardos entre sí, red que se explaya en sentido horizontal y está cruzada por líneas verticales que los vinculan, a la vez, con los miembros de la rama legítima en las diferentes generaciones. Se trata de una red delineada sobre la base de relaciones de parentesco, relaciones reconocidas y asumidas por los miembros de la familia, aunque las condiciones de ilegitimidad, de descendiente natural y de mestizo señalan diferentes modalidades de articulación en su interior. Se advierte, por ejemplo, una clara posición de subordinación de estos respecto de los legítimos cuando figuran en las fuentes como sus acompañantes, colaboradores, representantes, testigos y albaceas. Es obvio, aunque no haya datos directos para probarlo, que los ilegítimos vivían de los recursos, bienes y relaciones que los legítimos les permitían aprovechar. La proximidad de la convivencia, el trato y las diversas formas de relacionamiento entabladas entre ellos nos llevan a plantear que los Brizuela conformaban una suerte de familia extensa, unida por vínculos asimétricos dentro del marco de un modelo patriarcal. Los “cabeza” de esta familia fueron sucesivamente el fundador Pedro Nicolás de Brizuela y quienes ocuparon el sitio de “señor” del mayorazgo. De manera análoga la estancia de Sañogasta y la casa “señorial” se convirtieron en el punto de referencia de estas relaciones, en donde convivieron varios miembros de la familia -sino en la misma casa, al menos dentro de los límites de la hacienda-. También puede plantearse que Sañogasta

constituyó el símbolo de unidad de esta gran familia, integrada en una estructura vertical a partir de diversos posicionamientos diferenciados.

Sin embargo, esta caracterización no excluye la existencia de conflictos al interior de esta familia. El más destacado y complejo fue el que se inició en 1705 cuando falleció el primer Señor del mayorazgo de Sañogasta, don Gregorio de Brizuela, sin dejar descendencia legítima que lo sucediese <sup>13</sup>. Aunque su padre, el general Pedro Nicolás de Brizuela, había fijado un orden de llamada en su testamento que establecía los derechos de quienes podían acceder a la sucesión del vínculo, lo cierto es que los tres candidatos que seguían a Gregorio habían muerto para esa fecha. Gregorio en su testamento nombró como sucesor a su sobrino Juan Clemente de Baigorri, hijo de su hermana legítima María de Brizuela y de Juan Martínez de Baigorri, y hermano de Pedro Martínez de Baigorri -tercero en el orden de llamada- que ya había fallecido <sup>14</sup>. El lugarteniente de La Rioja, Juan Gregorio Bazán de Pedraza, reconoció a Juan Clemente como legítimo sucesor, descartando la presentación de una mujer, María de Acosta, en nombre de su hijo Ignacio de Brizuela, hijo legítimo de Pedro Nicolás de Brizuela (el mozo) -cuarto en el orden de llamada- y que tenía en ese momento solo tres años ¿Qué razones se alegaron para negarle a Ignacio sus derechos?

Nuevamente aquí aparece un tema recurrente en esta familia, el mestizaje. La madre de Ignacio, María de Acosta, fue reputada como mestiza y esa mácula inhabilitaba a su descendencia para acceder al título de “señor”, de acuerdo con las cláusulas impuestas en la fundación del mayorazgo <sup>15</sup>. A pesar de que María de Acosta presentó testimonios que probaban su “limpieza”, no fue admitido el derecho de su hijo y en 1707 el gobernador Esteban de Urizar y Arespacochaga dio la posesión a Juan Clemente -quien en adelante se apellidó Brizuela y Doria- pasando de este modo la sucesión del mayorazgo a una rama colateral de la familia <sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Archivo Histórico de Córdoba, escribanía 2, legajos 16, expedientes 15 y 18.

<sup>14</sup> Juan Clemente era miembro de una numerosa e importante familia cordobesa (los Martínez Baigorri), jurisdicción en la que eran encomenderos, estancieros y participaban de la red comercial.

<sup>15</sup> “en contradictorio juicio fue excluido este en conformidad de la cláusula de la fundación de este vínculo y mayorazgo *que resiste entren a su goce los que aunque más inmediatos no fueren puros españoles y tuvieren mezcla y raza de indios pasando a los siguientes en grado libres de tal contagio*”. Archivo Histórico de Córdoba, escribanía 2, legajo 16, expediente 18. El destacado es mío.

<sup>16</sup> María de Acosta presentó otra información que llegó a la Real Audiencia en 1708, en la que menciona el testimonio probatorio de su “limpieza” el que no se adjuntó en este docu-

¿Quién era María de Acosta? En su presentación alegó que su condición de mujer viuda, pobre y cargada de hijos -residente en el valle de Catamarca- había quitado la posibilidad de pleitear por el mayorazgo para su hijo. Entre tanto, el otro postulante había sido elegido por Gregorio de Brizuela y, además, formaba parte de una rama rica, poderosa e influyente de la familia. En este sentido, una falsa imputación habría sido suficiente para descalificar los derechos de su hijo Ignacio; una alianza entre los Baigorri y ciertos miembros de la élite local que controlaba el cabildo habría dejado a la desamparada viuda sin chances. Pero si los Brizuela formaban parte de la élite, ¿por qué el mayor de los hijos de Pedro Nicolás de Brizuela -que tenía el mismo nombre que su padre- había muerto en la más miserable pobreza dejando a su familia sin recursos? Por cierto, las figuras de Pedro el mozo y su mujer María de Acosta están rodeadas de sombras en las fuentes y pocos datos podemos aportar para responder estas preguntas. Pedro abandonó muy joven la escena riojana -no figura en la documentación local- y ahora sabemos que se radicó en algún momento en el valle de Catamarca con su esposa e hijos. En 1674 pasó fugazmente por La Rioja para reclamar la encomienda de Sañogasta en segunda vida -su padre acababa de morir-, encomienda de título pero sin tributarios. Su mujer testimonió que el matrimonio tuvo cinco hijas y un hijo varón; éste tenía solo tres años en 1705 y su padre ya había muerto. Estos pocos datos parecen sugerir que Pedro el mozo llevaba una vida apartada de su familia de origen y de su ciudad natal; siendo la suya una familia prominente, ¿qué razones pudieron motivar este distanciamiento?, ¿tal vez su matrimonio con una mestiza?

Sin embargo, el tiempo iba a otorgarle a María de Acosta y a su hijo Ignacio de Brizuela una segunda oportunidad. En 1720 murió el señor Juan Clemente de Baigorri y Brizuela y nuevamente Ignacio presentó su reclamo de restitución del vínculo, esta vez como joven emancipado. En primera instancia su pedido fue denegado por el gobernador del Tucumán, se instituyó como sucesor legítimo a Juan Lorenzo de Baigorri y Brizuela -hijo de Juan Clemente- en 1723. Dos años después, el lugarteniente de gobernador de La Rioja -general Juan José Briosó Quijano- dio curso a la nueva presentación de Ignacio y analizando las pruebas decretó la restitución del vínculo en su persona, reconociéndole el derecho a percibir las rentas y beneficios del mayorazgo desde 1705 <sup>17</sup>. Confirmado en su posesión por el nuevo goberna-

---

mento. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, EC nº 55, 1708. Gentileza Raquel Gil Montero.

<sup>17</sup> La decisión del lugarteniente Briosó fue apelada por Juan Lorenzo ante el gobernador

dor del Tucumán, Ignacio de Brizuela y Doria se convirtió en “señor” del vínculo.

Más allá de los diversos aspectos que intervienen en estos conflictos -y que no podemos reconstruir por falta de información completa-, los mismos exponen las diferentes modalidades de manipulación que, al menos, la élite hacía en relación con el mestizaje. Nunca podremos saber si verdaderamente María de Acosta fue mestiza; si no lo fue queda claro que no pertenecía al pequeño conjunto de familias prestigiosas que componían la élite riojana. Sin embargo, la resolución de los conflictos muestra que era plausible y verosímil echar mano del mestizaje para accionar la cláusula que hacía de esto un impedimento para acceder al mayorazgo. Entre los Brizuela había antecedentes evidentes de mestizaje y bastardía; algún caso, como el de Andrés Gómez de Brizuela resulta elocuente en el sentido de que no parecía ser quien realmente era -recordemos la semejanza de semblante con su padre-.

\* \* \*

Dejamos de lado algunas pistas poco certeras acerca de otros bastardos, mestizos y naturales en la familia Brizuela para avanzar en la reflexión del problema planteado al inicio de este trabajo. Comencemos por señalar que a lo largo de tres generaciones bajo estudio identificamos a doce miembros de la familia que reunían alguna de estas condiciones (o más de una a la vez); se trata de un número significativo de personas de diferente condición y calidad cuyas vidas se desarrollaron no al margen sino en estrecha relación con los Brizuela de la rama legítima. Los términos y categorías de parentesco que emplearon para designarse y reconocerse dan cuenta de qué manera unos y otros se hallaban integrados en una misma familia: ya mencionamos que Pedro Nicolás de Brizuela aludía a Andrés, Miguel y Domingo como a *hijos*; Gregorio hizo lo propio respecto de Ana y Juan, mientras que al hijo de Ana lo llamó *mi nieto* en la donación de tierras. Francisco de Brizuela nombró como *hermano* a Andrés al designarlo como albacea y a Leandro, como su *hijo* y heredero. Juan y Leandro de Brizuela se reconocían como *primos*, Marcos Páez de Espinosa se presentaba como *sobrino carnal* de Gregorio de

---

del Tucumán, Alonso de Alfaro, quien ordenó volver atrás con la medida restituyéndole en la posesión. Posteriormente, este dictamen fue revisado por sucesivos reclamos y presentaciones que realizó Ignacio de Brizuela quien finalmente logró la posesión efectiva, definitiva y perpetua del mayorazgo de Sañogasta. Archivo Histórico de Córdoba, escribanía 2, legajo 16, expediente 18. Sus herederos continuaron usufructuando el derecho hasta la década del 40 del siglo XX (Coghlan 1965).

Brizuela. La lista podría completarse con el resto de las relaciones recíprocas; lo importante es que estos términos traducen un reconocimiento expreso de los vínculos de parentesco y de pertenencia al núcleo familiar, revelando proximidad, familiaridad, naturalidad y afecto en el trato, al tiempo que invisibilizan las diferencias en la condición de legitimidad o de mestizaje.

Pero tal como algunas de las historias personales reconstruidas permitieron ver, esas diferencias existían y no solo se hacían sentir desde el medio social sino que operaban también al interior de la misma familia Brizuela. Por ejemplo, este particular grupo de descendientes tenía vedado el acceso al mayorazgo de Sañogasta, según lo había establecido el fundador del vínculo:

y si Dios Nuestro Señor no permita totalmente falte la sucesión de hijos, nietos y bisnietos de legítimo matrimonio pueda a falta de todos y de varones que lo han de ser nomás *entrar en él cualquier hijo natural* de los mencionados hijos, nietos y bisnietos *con que de parte de madre no tenga raza de judío, hereje, moro, mulato ni indio* y esto es si totalmente faltare la sucesión legítima de varón de descendientes y ascendientes y transversales y faltando el natural por alguna de las causas dichas de macula y raza, entre en el dicho vinculo y sucesión cualquier mujer como sea legitima y sucesora de nuestra sangre y que tenga los apellidos y alcornias de Brizuela y Doria [...] *porque a todos comprehende lo que decimos del hijo natural por razón de que por intereses o afisión natural puede cualquiera incurrir en algun dolo de los que hemos puesto* <sup>18</sup>

Pedro Nicolás de Brizuela -y su esposa- fundaron el mayorazgo para que quedara en usufructo de sus descendientes legítimos varones y fue esta primera decisión la que introdujo una importante diferenciación jerárquica en la familia, como antes señalamos. La segunda, se refleja en el orden de llamada o sucesión que establecieron para el mayorazgo, que no respetaba la ley de la sucesión regular (dos de los hijos de PNB y un nieto tenían más derechos que el mayor laico de los hijos). La tercera -y que es lo que aquí más interesa- es que antepusieron los derechos de sucesión de los hijos naturales a los derechos de las hijas legítimas, haciendo la salvedad de que estos naturales no debían ser portadores de máculas. La contaminación que aquí se previene es la derivada de la unión con las “razas” de judíos, herejes, moros,

---

<sup>18</sup> Testamento conjunto del general Pedro Nicolás de Brizuela y su esposa legítima doña Mariana de Doria, Archivo Histórico de Córdoba, escribanía 2, legajo 86, expediente 21. El destacado es mío.

indios y mulatos; evidentemente en el contexto de La Rioja colonial son las dos últimas las que preocupaban a PNB. Es decir, las palabras del fundador del vínculo revelan una fuerte discriminación hacia los mestizos -y por supuesto, hacia a los ilegítimos y a las mujeres- para ocupar el rol de “señor”. Sin embargo, las disposiciones del fundador revalorizan la condición de la descendencia natural, producto de uniones no legítimas con mujeres españolas o criollas (posiblemente los casos menos frecuentes).

Aunque estas restricciones operaron solo para ejercer la titularidad del mayorazgo, las mismas se suman a las diferencias de estatus ya existentes dentro de la familia Brizuela derivadas de la articulación del sistema de herencia unipersonal -sobre las tierras afectadas al vínculo que no podían ser subdivididas ni vendidas- con el distributivo sobre el resto de los bienes muebles e inmuebles, partibles según el número de herederos legítimos de cada generación. De este modo, una línea de descendencia legítima quedó asociada al vínculo -que eventualmente podía admitir a los naturales sin mácula-, a la élite local y a la nobleza, portando sus miembros el doble apellido Brizuela y Doria. Mientras la “limpieza” y las “alcurnias” quedaban reservadas a los titulares del vínculo y sus descendientes, otra familia más amplia y variopinta crecía y se reproducía en su entorno: aquella compuesta por líneas y ramas que agrupaban a legítimos con bastardos, mestizos y naturales con máculas. Integrados de manera diversa y diferencial al sector hispano-criollo -a veces de manera simbólica, a través de la portación del apellido Brizuela- su situación económica podía ser muy variable.

Sabemos que ni PNB ni los hijos legítimos (Gregorio, Francisco, tal vez Pedro) denostaron unirse con mujeres indias, mestizas o de inferior condición procreando hijos e hijas producto de relaciones configuradas por las asimetrías de género, poder y situación social. Esto muestra que las ideas sobre la “sangre impura” operaban en ámbitos restringidos y que la discriminación era mucho más flexible y adaptable según los contextos sociales (Zúñiga, 1999). Al interior de la familia, encontramos la coexistencia de valores y conductas que resultan contradictorios en la dimensión de las normas pero que se presentan articulados en las prácticas personales y de grupo familiar, involucrando aspectos privados y públicos de la vida doméstica con amplia proyección en el medio social local. Fueron estas prácticas las que generaron la existencia de “alteridades” al interior de la familia Brizuela, cuya condición y situación suele estar encubierta, para nosotros, por la portación del apellido pero no así para el entorno social en el que crecieron y vivieron.

En efecto, la presencia de bastardos, mestizos y naturales de la familia Brizuela era conocida y tolerada en un medio social estrecho y en una ciudad pequeña, donde seguramente no eran una excepción. En buena medida la portación del apellido -y más aún desde que quedó asociado al señorío-

los situaba en el sector hispano-criollo donde crecieron e incluso algunos se educaron. No gozaban de los privilegios plenos de la pertenencia a la élite riojana colonial pero se movían en sus márgenes respaldados por sus familiares directos, insertos en las redes de relaciones horizontales y verticales que estos habían construido a lo largo del tiempo. Una mirada atenta a las fuentes permite advertir la presencia de personajes destacados en torno a los mestizos, bastardos e ilegítimos de la familia Brizuela quienes intervinieron en momentos decisivos en sus vidas, o bien, los favorecieron con sus declaraciones durante los pleitos (Villafañe y Guzmán, Bazán de Pedraza). En estos casos, sus testimonios dejan ver que había un profundo conocimiento personal, más allá de la vecindad que compartían, lo que justamente les permitía ofrecer información detallada sobre su historia o proceder. En esta pequeña comunidad de vecinos, los Brizuela eran una familia muy importante y sus descendientes -cualquiera fuese su condición o calidad- no eran seres anónimos sino personas públicas y bien conocidas. Ellos mismos desempeñaban roles importantes en la reproducción y consolidación de este sistema de relaciones en el que muchas veces oficiaban de mediadores.

La tolerancia, en cambio, se difumina cuando vemos a los mestizos, naturales o ilegítimos moverse en espacios donde su presencia altera el orden social local; es entonces cuando aparecen en escena personajes que al hacer público su origen y condición de nacimiento les recuerdan su lugar, mostrando además que ciertos espacios y beneficios les estaban vedados por definición. Recordemos que la legislación no les permitía heredar bienes, salvo en el caso de que fueran hijos naturales, ni ser electos en oficios consejiles importantes (regidor o alcalde); tampoco acceder a cargos de prestigio en la milicia o ser nombrados en puestos destacados.

En el dinámico espacio signado por la integración, la tolerancia y el rechazo se ubican los ejemplos de bastardos, naturales y mestizos de la familia Brizuela, en conjunto constituyen muestras parciales de las complejas dimensiones que asumía su ambigua alteridad para la familia y la sociedad local. Hemos explorado algunas relaciones entre el mestizaje, la bastardía, la condición de la descendencia natural e, incluso, el amancebamiento. Un expediente judicial de 1697 agrega a este conjunto de problemas otro: el incesto <sup>19</sup>.

\* \* \*

---

<sup>19</sup> Archivo y Bibliotecas Nacionales de Bolivia, EC n° 39, 1697.

Quien fue acusado de perpetrar este gravísimo delito es el ya conocido don Gregorio Gómez de Brizuela, por ese entonces señor del vínculo y miembro del cabildo. En realidad, la acusación de incesto está citada como agravante dentro de una causa judicial iniciada en su contra por el bachiller Bernardo Carrizo de Andrada, comisario de la Santa Cruzada (nombrado por el gobernador eclesiástico). Sostenía este que don Gregorio no podía ser nombrado como lugarteniente de gobernador de La Rioja -nombramiento efectuado por el gobernador Zamudio- dado que tenía cuentas pendientes con la justicia eclesiástica y capitular; entre ellas una excomunión que pesaba sobre él por haber agredido de palabra y acción (violencia manifiesta) al cura vicario y juez eclesiástico del valle de Famatina, Lic. Francisco Acosta. La disputa se había planteado en la propia hacienda señorial cuando el cura Acosta -acompañado por cinco caciques del valle de Famatina, cuya presencia fue considerada por Brizuela como un desafío y una amenaza- le exigió el pago de unas mulas y la “devolución de unas muchachas” que don Gregorio se había llevado de los pueblos de indios.

En la cabeza del proceso que en grado de apelación llegó a la Real Audiencia se mencionan las causas y pleitos que tenían a don Gregorio de Brizuela como protagonista: entre ellas figura la denuncia por “mala amistad” que mantenía con su *hermana*, Tomasina de Brizuela, “hija bastarda de su padre Pedro Nicolás de Brizuela”, con quien convivía en su casa de Sañogasta. La acusación resulta aún más grave debido a que el sacerdote presumió no solo que ambos cohabitaban y mantenían relaciones sexuales -lo que de por sí configura el incesto- sino que además sus dos hijos ilegítimos -Ana y Juan- eran resultado de su “ilícito trato” con su hermana <sup>20</sup>.

Lamentablemente, dentro de este expediente no fueron incorporados los autos obrados en relación con la acusación de incesto por lo que no podemos analizar la información de manera adecuada. No constan los testimonios que a su favor seguramente presentó don Gregorio de Brizuela y tampo-

---

<sup>20</sup> “un incesto que había cometido con escándalo activo y pasivo continuándolo por muchos años”, “Y dando principio a ella [la información, llevada adelante por el comisario de la Santa Cruzada, bachiller Bernardo Carrizo de Andrada] fueron llamados por mi nueve testigos y examinados y preguntados si sabían que dicho capitán Gregorio de Brizuela había causado algún escándalo en dicho valle de Famatina declararon todos era público y notorio y uno de vista de cómo dicho capitán Gregorio de Brizuela de muchos años a esta parte vivía mal amestado con escándalo público con Thomasina de Brizuela hermana bastarda suya hija de su padre y que en ella tenía una hija casadera (que ya hoy es casada) y otro pequeño de siete años a ocho años” (folio 8). Las referencias a las edades de los hijos bastardos de don Gregorio muestra que la información debió levantarse hacia 1691 (Juan habría nacido hacia 1683). Archivo y Bibliotecas Nacionales de Bolivia, EC 39, 1697.

co figuran las declaraciones de seis testigos en su contra. Pero sí sabemos que la excomunión le fue levantada y que, a pesar de la resistencia del cura vicario, don Gregorio se convirtió en lugarteniente. Conociendo el funcionamiento de la justicia colonial esto no constituye prueba de que las imputaciones fueran falsas.

Aún con estas limitaciones, este expediente nos corrobora algunas sospechas; por ejemplo, que don Gregorio tenía una media hermana ilegítima, llamada Tomasina de Brizuela, y que vivía en la hacienda con él y su esposa <sup>21</sup>, al igual que con Ana y Juan de Brizuela, el marido de Ana -el mayordomo de la hacienda- y el hijo pequeño de ambos. Sabemos además que Andrés Gómez de Brizuela (¿con su mujer e hijos?) y Marcos Páez de Espinosa también moraron allí. La hacienda de Sañogasta fue entonces el hogar de un buen número de consanguíneos -legítimos, ilegítimos, naturales, mestizos- que compartían la común ascendencia del general Pedro Nicolás de Brizuela, lo que en sí no resulta extraño puesto que se consideraban miembros de una misma familia.

Los escasos datos disponibles no nos permiten corroborar que Tomasina fuera la madre de los hijos ilegítimos de don Gregorio; el relato del sacerdote denunciante contenido en la fuente -retratando un romance pasional entre ambos que hasta el visitador charqueño Luján de Vargas intentó interrumpir- da cuenta de la formación de un proceso por este pecado que debió haber causado un enorme revuelo, y del que no quedaron otros signos en la documentación salvo el que ahora estamos citando. El hecho de que pocos años después de este escándalo don Gregorio le otorgara la cesión de tierras de Cocayambis a su hija Ana, a su nieto y su sobrino Marcos Páez de Espinosa para que se establecieran resulta sugestivo y refuerza la idea de que el señor de Sañogasta decidió proteger a su prole y también a la de su media hermana, sino de las consecuencias de los pecados cometidos, al menos, de las maledicencias locales <sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Sabemos que doña Isabel de Toledo Pimentel vivía en la hacienda porque fue ella una de las personas que intervino para apaciguar a su marido cuando este desenvainó su espada para atacar al padre Acosta.

<sup>22</sup> Otros indicios parecen sugerir que Tomasina no fue la madre de Ana y Juan de Brizuela. En el pleito por amancebamiento levantado contra Juan, que ya fue comentado, éste se refirió en varias oportunidades a Sebastián de Acosta, como “mi hermano” y era en su estancia de Aminga donde Juan paraba al regresar de sus viajes a La Rioja. Si la expresión traduce una relación de parentesco real, podemos pensar que Juan y Sebastián eran hijos de distinto padre pero de la misma madre, aunque desconocemos su identidad. El apellido Acosta puede utilizarse como marcador para establecer vinculaciones; justamente en Aminga -donde Sebastián poseía una estancia-, había otras familias de probable origen

Podemos sospechar que este lugar apartado de la ciudad de La Rioja, la hacienda señorial, era el espacio de convivencia de relaciones familiares diversas; las que junto a la existencia conocida de miembros ilegítimos, mestizos y naturales daban pie a suposiciones de todo tipo y tenor. Los sacerdotes pudieron ver aquí un clima de cierta promiscuidad, el que sumado a un entramado de intereses y conflictos en relación con don Gregorio -que no podemos reconstruir- coadyuvó a la presunción del incesto. Como sacerdotes, ellos debían velar por el respeto a las normas morales y asumieron que los hechos que ocurrían en Sañogasta superaban los límites de lo permitido y tolerado en esta sociedad. De hecho, el incesto alude a la transgresión del tabú que prohíbe las relaciones sexuales -y el matrimonio- entre parientes consanguíneos -y en el caso de esta sociedad hay que agregar los afinales-, y la negación de este principio como ley social de carácter universal solo puede acarrear caos, desorden y disgregación <sup>23</sup>. Don Gregorio, a quien por otras fuentes podemos retratar como un hombre despótico, violento y arrogante, se habría convertido en una suerte de amenaza para el orden y la moral pública y, por lo tanto, debía recibir una sanción; la excomunión fue una medida tomada en ese sentido, si bien sabemos que sus poderosas influencias entre el clero y las autoridades de la gobernación lograron que fuera liberado de la pena.

\* \* \*

Después de haber recorrido las múltiples historias ensambladas de los miembros de la familia Brizuela podemos apuntar algunas consideraciones para investigaciones futuras. En primer lugar, es preciso remarcar que los derroteros de estos mestizos, ilegítimos y naturales que hemos analizado se inscriben en el marco de la dinámica de una familia de élite. Esto significa que las vidas, destinos y caminos de personas de similares condiciones pero adscriptas a otros sectores sociales pudieron haber sido muy diferentes. Así lo sugieren los estudios sobre la sociedad riojana y catamarqueña basados en

---

mestizo con este mismo apellido, que tenían tierras contiguas al pueblo de indios (Boixadós 2003). Las posibles relaciones de parentesco entre Sebastián de Acosta, María de Acosta (madre de Ignacio de Brizuela y Doria segundo señor del mayorazgo) y el sacerdote Francisco de Acosta merecen ser consideradas para comprender los nexos que unían -o enfrentaban- a estas personas. Lamentablemente, hasta ahora los datos disponibles son insuficientes para clarificarlas.

<sup>23</sup> Cf. el excelente y sintético artículo de Hérítier (1989) en relación al incesto como problema.

fuentes demográficas -padrones y censos- y juicios, los que para el siglo XVIII desvenden realidades mucho más complejas en torno al mestizaje y la formación de castas <sup>24</sup>. La variabilidad de abordajes confirma, por un lado, las múltiples dimensiones del fenómeno y llama la atención, por otro, sobre la necesidad de analizar el ámbito doméstico y las relaciones familiares.

En segundo lugar, enfocando el problema desde la perspectiva de una familia de élite vimos que ésta integraba de manera desigual a miembros ilegítimos, naturales y mestizos, los que en conjunto parecen haber conformado pequeños subgrupos articulados a través de vínculos de parentesco, dependencia, obligaciones, favores y reciprocidades de toda índole. De aquí se desprende que pertenencia y desigualdad pueden ser dos dimensiones clave para comprender la dinámica de los procesos de formación de la identidad de estas personas y sus familias -y de las mismas en tanto grupo o sector diferenciado dentro de la sociedad-, aspecto que no ha sido tratado en particular en este trabajo.

Finalmente, es obvio que el “caso” de la familia Brizuela no fue en absoluto singular dentro del contexto de la élite; muchas otras familias prominentes tuvieron y criaron descendientes mestizos, ilegítimos y naturales y, según hemos podido apreciar en las fuentes, buena parte de ellos portaban el apellido del progenitor español. Este podría ser un indicio que señala a los lazos de parentesco como vitales articuladores del entramado de relaciones que los ligaban a sus respectivas familias y al medio social hispano-criollo. Sin embargo, aunque comprobamos esta premisa para la primera y segunda generación de mestizos, ilegítimos y naturales de la familia Brizuela -y esperamos se corrobore estudiando otros casos de familias de la élite- no tenemos certeza respecto del carácter que asumirán estos vínculos en las generaciones siguientes. Si como vimos las relaciones de parentesco estaban imbricadas con relaciones de dependencia, reciprocidad y ayuda mutua; es posible que la creciente distancia genealógica diluyera a las primeras y acentuara las complejas “solidaridades” que se derivan de la desigualdad y la asimetría.

En las postrimerías de los tiempos coloniales, o mejor en los inicios del siglo XIX, tal vez un mismo apellido apenas evocara una ascendencia común para quienes lo portaban aunque seguramente continuaba siendo una “marca” que, interpelada y puesta en juego en las relaciones sociales, podía desplegar múltiples significados. Si esto fue así, será preciso recurrir a otros

---

<sup>24</sup> Ver por ejemplo los trabajos de Endrek 1967 y 1988, Lorandi 1992, Guzmán 1995, 1999 y de la Orden, Trettel y Parodi 1996; de la Orden 2004, Gershani Oviedo 2004, entre otros.

conceptos y modelos para comprender las características que asumieron relaciones sociales y étnicas en la jurisdicción -o provincia- de La Rioja.

Fecha de recepción: junio 2005.

Fecha de aceptación: septiembre 2005.

### BIBLIOGRAFÍA CITADA

Ares Queija, Berta

1997. El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI). En Ares Queija, B. y S. Gruzinski (coords.); *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*: 37-59. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

2000. Mestizos, mulatos y zambaigos (Virreinato del Perú, siglo XVII). En Ares Queija, B. y A. Stella (coords.); *Negros, mulatos, zambaigos, Derroteros africanos en los mundos ibéricos*: 75-88. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Bazán, Armando Raúl

1979. *Historia de La Rioja*. Buenos Aires, Plus Ultra.

Bernand, Carmen

1997. Los caciques de Huánuco, 1548-1564: el valor de las cosas. En Ares Queija, B. y S. Gruzinski (coords.); *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*: 61-91. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

2001. Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica: un enfoque antropológico de un proceso histórico. En León Portilla, M. (coord.); *Motivos de Antropología Americanista*: 105-133. México, Fondo de Cultura Económica.

Boixadós, Roxana

1999. Transmisión de bienes en familias de elite. Los mayorazgos en La Rioja colonial. *Andes, Antropología e Historia* 10: 51-78. Salta, Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología, Universidad Nacional de Salta.

2003. Descendencia y familia. Bastardos, 'señores' y mestizos en la colonia riojana. En López, C. (comp.); *Familia, parentesco y redes socia-*

les: 15-63. San Miguel de Tucumán, Instituto de Estudios Geográficos. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Tucumán.

Boixadós, Roxana y Carlos Zanolli

2003. *La visita de Luján de Vargas a las encomiendas de La Rioja y Jujuy. Estudios preliminares y fuentes*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

Castillo Palma, Norma

2001. *Cholula. Sociedad mestiza en ciudad india. Un análisis de las consecuencias demográficas, económicas y sociales del mestizaje en una ciudad novohispana. 1649-1796*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Plaza y Valdéz.

Coghlan, Eduardo

1965. Los Brizuela y Doria. *Genealogía* 4:19-23. Buenos Aires, Revista del Instituto de Ciencias Genealógicas.

de la Orden de Peracca, Gabriela, Nhora Trettel y José Luis Parodi

1996. Indios encomendados del oeste de Catamarca (1689 y 1690). *Estudios* 19:11-34. San Fernando del valle de Catamarca, Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Catamarca.

de la Orden de Peracca, Gabriela

2004. El pueblo indio de Tinogasta, en Catamarca del Tucumán. Siglos XVII y XVIII. *Aportes Científicos desde Humanidades 4 (I)*: 110-124. San Fernando del valle de Catamarca, Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Catamarca.

Endrek, Emiliano

1967. El mestizaje en el Tucumán. Siglo XVIII. MS.

1988. La población de La Rioja en 1795: análisis de un padrón eclesiástico. *Revista de la Junta Provincial de Historia de Córdoba* 11:179-222. Córdoba.

Esteva-Fabregat, Claudio

1995. *Mestizaje in Ibero-America*. Tucson/Londres, The University of Arizona Press.

Gershani Oviedo, Marcelo

2004. El pueblo de indios Choya en el valle de Catamarca. Siglo XVIII.

*Aportes Científicos desde Humanidades 4 (I)*: 125-143. San Fernando del Valle de Catamarca, Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Catamarca.

Gruzinski, Serge

1995. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica.

2000. *El pensamiento mestizo*. Barcelona, Paidós.

2003. Monarquía católica, mundialización y mestizajes: algunas pistas para el historiador de hoy. *Memoria Americana - Cuadernos de Ethnohistoria* 11: 9-32. Buenos Aires, Sección Ethnohistoria, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Guzmán, Florencia

1995. Una aproximación al matrimonio. El caso de la ciudad de La Rioja (1760-1810). *Cuadernos de Historia Regional* 17-18: 87-112. Luján, Universidad Nacional de Luján.

1999. De colores y matices. Los claroscuros del mestizaje. En Mata de López, S. (comp.); *Persistencias y cambios: Salta y el Noroeste argentino, 1770-1840*: 15-39. Rosario, Prohistoria y Manuel Suárez editor.

Héritiér, Françoise

1989. Incesto. En *Parentesco*. Enciclopedia Einaudi vol. 20: 95-194. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.

Kuznesof, Elizabeth

1991. Raza, clase y matrimonio en la Nueva España: estado actual del debate. En Gonzalbo Aizpuru, P. (coord.); *Familias Novohispanas. Siglos XVI al XIX*: 373-388. México DF, El Colegio de México.

Lorandi, Ana María

1992. El mestizaje interétnico en el Noroeste argentino. En Tomoeda, H. y L. Millones (eds.); *500 años del mestizaje en los Andes* 33: 133-166. Osaka, Senri Ethnological Studies, National Museum of Ethnology.

Luna, Félix

2004. *Temas de Historia Colonial de La Rioja*. La Rioja, Agencia de Cultura de La Rioja. Gobierno de la Provincia de La Rioja.

Marchena Fernández, Juan

1994. La herencia de la tierra. Familia, tradición y reivindicaciones en México y Perú en los primeros años del período colonial. En García, J., L. Garrigós y J.J. Sánchez Baena (eds.); *Familia, tradición y grupos sociales en América Latina*: 23-51. Murcia, Seminario Familia y elites de poder en el Reino de Murcia. Universidad de Murcia.

Moro, Raffaele

1997. Mobilitat, e “passeurs culturels”. Il caso dell’a America coloniale spagnola. En Ares Queija, B. y S. Gruzinski (coords.); *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*: 149-174. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Rosenblat, Ángel

1954. *La población indígena y el mestizaje en América*, tomos 1 y 2. Buenos Aires, Editorial Nova.

Seed, Patricia

1991. *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*. México, Grijalbo.

Smith, Carol

1997. The symbolic of blood: Mestizaje in the Americas. *Identities* 3 (4): 495-522.

Stern, Steve

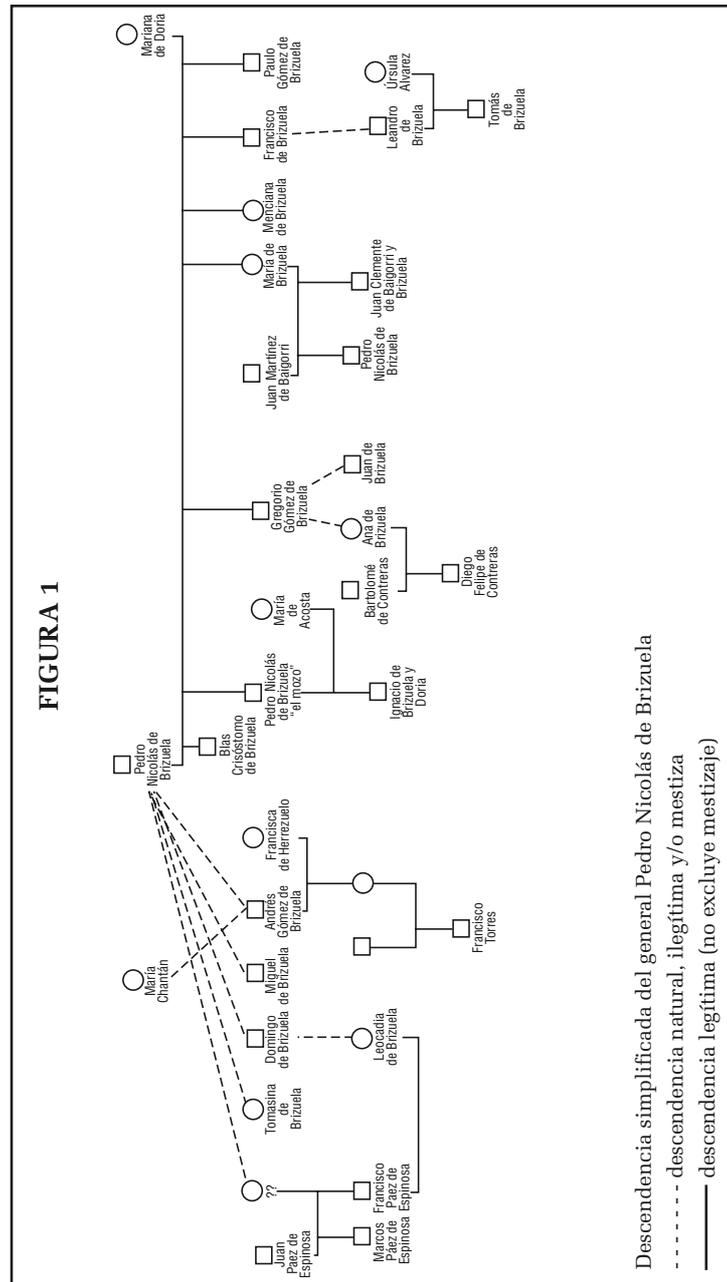
1999. *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del período colonial*. México, Fondo de Cultura Económica.

Stolcke, Verena

1992. *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid, Siglo XXI.

Zúñiga, Jean-Paul

1999. La voix du sang. Du métis à l’idée de métissage en Amérique espagnole. *Annales* 2: 425-452. París, École des Hautes Études en Sciences Sociales.





**LAS SALAMANCAS MESTIZAS.  
DE LAS RELIGIONES INDÍGENAS  
A LA HECHICERÍA COLONIAL.  
SANTIAGO DEL ESTERO, SIGLO XVIII**

*Judith Farberman\**

---

\* Universidad Nacional de Quilmes. CONICET. E-mail: jfarberman@unq.edu.ar

**RESUMEN**

La mayoría de los folcloristas ha coincidido en el origen hispano del estereotipo de escuela de magia conocida como salamanca, de amplia difusión en el noroeste argentino. Este trabajo postula la configuración mestiza del mismo y su desarrollo, a partir de la hibridación de elementos religiosos y culturales entre los siglos XVI y XVIII. Como fuentes principales me he valido de dos procesos civiles contra hechiceras sustanciados en Santiago del Estero y, secundariamente, de materiales como Cartas Anuas jesuíticas, catecismos y confesionarios de indios.

**Palabras clave:** mestizaje - Santiago del Estero - brujería.

**ABSTRACT**

In general folklore studies agreed upon the Spanish origins of the magic school known as Salamanca, widely spread in the northwest of Argentina. Based on the existence of hybrid elements, found in culture and religion, this article poses the existence of a mestizo influence in its development in Santiago del Estero during the XVI and XVII centuries. The main sources analyzed were judicial processes held against witches in the area under study, and secondarily some material such as the Jesuits' Cartas Anuas, and Indian catechisms and confessionaries.

**Key words:** mestizaje - Santiago del Estero - witchcraft.

## INTRODUCCIÓN

Las narrativas folclóricas sobre la salamanca se encuentran entre las más difundidas del noroeste argentino. Son muchos los estudiosos que las han recogido y publicado; también abundan las referencias al estereotipo en la *Encuesta Nacional de Folclore* de 1921<sup>1</sup>. De su sección santiagueña, extraje el relato que sigue a continuación y que resume bien los contenidos fundamentales de la leyenda:

Se llaman brujas a las personas que tienen relación con el diablo para hacer mal al prójimo. Éstas estudian en las salamancas, hoyos invisibles para otras personas, donde existe toda clase de animales que se envuelven en el cuerpo de la que entra. Dicha persona debe tener coraje para penetrar en las salamancas, solo así será bruja, en caso contrario no tiene efecto el estudio (Encuesta 1921: 14)<sup>2</sup>.

Los componentes más destacables y que más a menudo aparecen en los relatos folclóricos son: la existencia de un *espacio mágico virtual* -en esta versión se habla de un “hoyo invisible para otras personas” pero puede tratarse de una cueva o del cauce de un río seco, reconocible a través de la *música* que de allí emana-, el *pacto diabólico*, el *aprendizaje* de un *arte* -aunque sobresale el de la brujería también otras habilidades como la danza, la ejecución de instrumentos, la destreza en la doma, etc. pueden adquirirse- y el *coraje* que los candidatos a brujos han de tener para pactar con el Demonio y superar diversas y exigentes *pruebas* -en particular, el contacto con “los animales que se envuelven en el cuerpo de la que entra”-. Otros contenidos que el relato folclórico suele recoger, ausentes o implícitos en la versión transcrita, son la desnudez de los participantes -que sugiere la orgía y el desenfreno sexual-, la diferenciación de las salamancas entre las “de agua” y

<sup>1</sup> En adelante *Encuesta*. Utilicé las carpetas correspondientes a Santiago del Estero localizadas, como el resto de los materiales, en el Instituto Nacional de Antropología.

<sup>2</sup> *Encuesta*, Carpeta 15. Feliciano Cejas de Amil Feijoo. Ancocha. Escuela 248 (informante: Alfredo Leguizamón. 64 años).

las “de tierra”, el renegar de la religión cristiana escupiendo crucifijos o insultando imágenes sagradas y la pérdida de la razón que espera al arrepentido o al temeroso.

Sin embargo, más allá de las variaciones de contenido, los tópicos dominantes de la leyenda son los del *pacto diabólico* y el *aprendizaje*. Desafiando las contradicciones, aunque no se ponga en duda la maldad absoluta del diablo, algunas versiones folclóricas sostienen que en la salamanca es también posible estudiar “magia blanca” para “hacer el bien”. De aquí la existencia de cierto consenso en torno a la idea de que los curanderos o “médicos” estudian junto a los brujos en el antro infernal.

La mayor parte de los folcloristas se pronunció acerca del origen hispano de la leyenda; algo que el mismo nombre de la diabólica escuela sugiere intensamente. Félix Coluccio (2000), por ejemplo, sostiene esta hipótesis mientras que Pablo Fortuny (1965), sin renunciar a ella, se pregunta acerca de una posible derivación de la voz quichua *sallac manca* (olla maligna). Lo cierto es que, en rigor, aprendizaje y pacto diabólico son también los núcleos principales de una leyenda popular española que Cervantes, Ruiz de Alarcón y el padre Benito Jerónimo Feijoo, entre otros autores, evocan en sus obras<sup>3</sup>. En la comedia alarconiana el marqués de Villena, curioso por conocer la existencia de la mentada *cueva de Salamanca*, se traslada a un profundo espacio subterráneo en cuyo interior una cabeza de bronce -colocada sobre una cátedra- le enseña las ciencias ocultas a siete discípulos. Por su parte, el padre Feijoo le dedica en su *Teatro crítico universal* unos cuantos párrafos a la cueva de Salamanca -y también a su similar de Toledo- y varias páginas más a su legendario estudiante de magia, el Marqués de Villena. Su objetivo es demostrar su inexistencia y rastrear los orígenes de la leyenda, que él vincula a la presencia árabe en la península. Por último, tanto en Cervantes como en Ruiz de Alarcón sobresale un rasgo -común también a las versiones folclóricas del noroeste argentino-: la *velocidad* del aprendizaje. Así es que el mágico del entremés cervantino afirma que en la cueva se aprende sin esfuerzo, al punto que “el estudiante más burdo, ciencias de su pecho arranca”.

Por supuesto que los estudiantes salmantinos del siglo XVII acceden a una *variante culta y libresca* de la magia. En las cuevas, dicen los personajes teatrales, se enseña la quiromancia, la astrología y la nigromancia. Por otra

<sup>3</sup> Juan Ruiz de Alarcón, *La cueva de la salamanca*, [www.coh.arizona.edu/spanish/comedia/alarcon/cuevsala.html](http://www.coh.arizona.edu/spanish/comedia/alarcon/cuevsala.html), 20.8.02); Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764), *Teatro crítico universal*. Tomo séptimo, discurso séptimo, donde discute con Martín del Río de la tradición “crédula” ([www.Filosofia.org/bjf/bjf/707.htm](http://www.Filosofia.org/bjf/bjf/707.htm), 20.8.02); Miguel de Cervantes, *Entremés de la cueva de la salamanca* (1600) ([www.coh.arizona.edu/spanish/comedia/cervantes/cuesal1/html](http://www.coh.arizona.edu/spanish/comedia/cervantes/cuesal1/html), 20.8.92)

parte, en las tres versiones hispanas abundan las referencias a libros de magia. En sentido opuesto, el “estudiante” de la leyenda folclórica nortea se apropia de un saber práctico que le permitirá descollar en su comunidad. Sus vecinos podrán envidiarlo, temerle o admirarlo pero no permanecerán indiferentes ante él <sup>4</sup>.

Dejando de lado la cuestión de los orígenes de la leyenda, José Luis Grosso ha formulado, en un trabajo reciente, una hipótesis que compartimos según la cual “en la mesopotamia santiagueña -y tal vez en todo el actual Noroeste Argentino- se fue construyendo una trama sociocultural chola y las salamancas fueron uno de sus productos” (Grosso 1999:206). En el marco de un sólido estudio sobre la identidad santiagueña -caracterizada por la negación de las marcas negras y el consenso acerca de la “remotísima muerte” de los ancestros indígenas- Grosso rescata, en particular, la incorporación de elementos de origen africano al estereotipo. Así los custodios de las salamancas suelen ser negros, el mismo Diabolo tiende a ser representado como negro y el malambo -danza de origen afro- figura entre las destrezas que pueden aprenderse en el espacio mágico. Aunque la tesis de Grosso no desdeña las fuentes históricas, el grueso de su evidencia proviene del trabajo de campo antropológico. Mi análisis, en cambio, es histórico y recorre un sendero inverso al transitado por Grosso. Como se verá, en esta trayectoria la historia indígena ocupa un lugar más destacado y la información etnográfica será utilizada como complemento de la que proveen los documentos de archivo.

## LOS PROCESOS CONTRA HECHICERAS DE SANTIAGO DEL ESTERO

El Archivo Provincial de Santiago del Estero atesora en su fondo criminal una decena de procesos contra hechiceras. Todos ellos se sustanciaron en el siglo XVIII, remontándose el más temprano a 1715 y el más tardío a 1761. No fueron, sin embargo, los únicos episodios de persecución en esta cabecera colonial; se sabe a ciencia cierta que a fines del siglo XVI el gobernador Ramírez de Velasco mandó a quemar a 40 ancianos “hechiceros” y algunos datos dispersos contenidos en los expedientes remiten a otros procesos judiciales que tuvieron lugar en el siglo XVII <sup>5</sup>. Por ende, aunque con

<sup>4</sup> En versiones recogidas en la década de 1970 por Hebe Vessuri sí aparecen los libros de magia. Pero parece tratarse de una variante más reciente y, por cierto, ausente del todo en la *Encuesta*. Ver Vessuri 1970 y 1971.

<sup>5</sup> Según relató el gobernador en una carta dirigida al Rey, “en la maior parte de los pueblos de los indios había cantidad de hechiceros e que hacían mucho daño entre ellos” al punto que “un hombre de los quemados [...] confiesa haber muerto de veinte personas arriba”. El

cierta discontinuidad, la hechicería del “daño” y la muerte mágica parece haber suscitado preocupación y alarma entre los vecinos, los funcionarios estatales y, como se verá, también entre las autoridades y moradores de los pueblos de indios.

Solamente en uno de los documentos hallados -el más tardío- existen referencias explícitas a las salamanca. Se trata de un proceso iniciado en un pueblo de indios del río Dulce, Tuama, que comienza por involucrar a dos mujeres -las indias Lorenza y Pancha- para ampliar posteriormente el grupo de perseguidos por la justicia a una decena de personas <sup>6</sup>. Bajo el rigor del tormento, Lorenza reconoce haber dañado a una china de su pueblo a través de la hechicería, *arte* aprendido en una salamanca. Así es que en su segunda confesión, y en la ratificación subsiguiente, la india describe con detalle dos salamanca; una situada en Brea Pampa y la otra en Ambargasta. De la primera, dice Lorenza, habrían participado también Pancha, otras cuatro mujeres de Tuama y un único hombre, Marcos Azuela, morador de un pueblo cercano; de la segunda, ella misma y otros sujetos que no son nombrados. Finalmente, Pancha describe una tercera salamanca situada en la jurisdicción de Tucumán (Los Sauces). Lo hace sin ser sometida a tormentos -se desmayaba en cuanto se los aplicaban y el juez optó por suspenderlos- y su descripción es aún más minuciosa que las de Lorenza.

Los relatos que surgen de las confesiones de las dos reas tienen mucho en común con los recogidos por los folcloristas en el siglo XX. En primer lugar, el aprendizaje sigue manteniéndose como componente central del estereotipo, si bien solo se habla del *arte* de la hechicería -para el que se entregan a los salamanqueros insumos tales como cabellos, polvos y hierbas-. En segundo lugar, también el pacto con el demonio tiene un lugar destacado en las confesiones. Así es que Lorenza afirma que en Ambargasta “vinieron dos vestidos a lo español, muy grandes eran los Demonios y dos Chivatos” que la “llevaban para Aprender el Arte”, mientras que Pancha agrega que en Los Sauces un agresivo viborón se erguía de manera amenazante y le “pedía le diese de su sangre”. En tercer lugar, se señala aquí el carácter festivo y secreto de los encuentros. Según Pancha, en Los Sauces “había fandango” y “baile y canto con arpa y guitarra” y si había sido tentada a pesar de sus iniciales

---

governador auguraba que su decisión predicara con el ejemplo y desalentara a los especialistas mágicos “que quedan encubiertos”. Finalmente, su escueta descripción trazaba el perfil de los ajusticiados “viejos de más de sesenta años e algunos de más de ochenta”. Cita en Torre Revello 1941, tomo I: 128.

<sup>6</sup> Archivo Provincial de Santiago del Estero, Trib. 13, 1052 [1761]. Trabajé extensamente sobre este proceso en Farberman 2005.

reticencias era porque “como se había de saber tan lejos de su tierra” -aunque no se hablase de cuevas, las salamancas estaban ocultas en el monte, un lugar de refugio poco accesible para los no iniciados-. Finalmente, pese a que Lorenza y Pancha no mencionan las pruebas a atravesar, a la segunda se le advierte que “que aunque viese cualquiera cosas no tuviese miedo ni nombrase el nombre de Jesús, María y Jph porque se perdería y no sabría donde estaba”. En consecuencia, el pacto y la renuncia a la fe cristiana, amén del coraje preciso para tomar tal determinación, constituirían “la prueba” en la confesión de Pancha.

¿Cuáles serían, por el contrario, las diferencias que les otorgan especificidad a las salamancas coloniales? Un rasgo notable que las separa de las actuales y que las une, al mismo tiempo, a otros varios procesos de la muestra es la *cooperación y el intercambio* entre participantes mientras se hallan en ese espacio mágico. Aunque los demonios, en sus diferentes apariciones, enseñen y provean la materia para dañar, lo mismo hacen los salamanqueros entre sí. Horizontalmente, en perfecta comunidad, los aprendices de hechiceros intercambian conocimientos y se divierten gozando de la música y el baile. Luego, ya fuera de la salamanca, podrán tomar venganza individual o colectivamente. Siguiendo la confesión de Pancha, el objeto de las agresiones mágicas de los hechiceros serán “los que les mezquinaban alguna cosa”. Lorenza, por su parte, amplió el círculo de las víctimas potenciales cuando reconoció que los estudiantes de Tuama habían concertado en la salamanca “hacer daño a todos los que pudiesen”.

Por lo menos otros tres procesos coloniales de nuestro corpus, aunque no se refieren explícitamente a las salamancas, sugieren poderosamente su presencia. Uno es el caso del expediente contra la curandera Pascuala Asogasta procesada en 1728 <sup>7</sup>. En su confesión, la india reveló haber encantado al ex alcalde del cabildo “sin otras circunstancias que *una junta que tenían sobre el río en cierto paraje para aprender a bailar* y que con esta ciencia cierta tiene confesado” (el destacado es mío). No casualmente, el promotor fiscal interpretó que detrás del baile se ocultaban actividades poco santas, convicción tal vez abonada por la declaración de un testigo que narró cómo Pascuala abandonaba su compañía para refugiarse en el monte y reaparecer mucho más tarde “muy alegre y risueña”. En la misma dirección, un testigo de un proceso de 1730 describe a una madre y una hija, sospechosas ambas de practicar la hechicería, en el acto de regreso a su casa tras largas horas de ausencia nocturna <sup>8</sup>. Significativamente, las dos mujeres están desnudas como quienes ingresan a las salamancas...

<sup>7</sup> Archivo Provincial de Santiago del Estero, Trib. 9, 703 [1728].

<sup>8</sup> Archivo Provincial de Santiago del Estero, Trib. 10, 806 [1729].

No obstante, es un expediente de 1715 el que mejor permite presentir los rastros indígenas presentes en el estereotipo y, por lo tanto, deseo detenerme algo más sobre él <sup>9</sup>. La rea del proceso en cuestión es una india de nombre Juana Pasteles procedente, al igual que Pancha y Lorenza, del pueblo de Tuama. Juana es detenida junto a varias otras mujeres, en el marco de una verdadera campaña antihechiceril emprendida por el teniente de gobernador Alonso de Alfaro. Como sucedía al confeccionarse “sumarias generales” -tal era el procedimiento al encarar una campaña sistemática- no se acusaba a la rea de un único delito sino de múltiples fechorías mágicas, entre las que descollaban el maleficio de dos sacerdotes, de un indio de otro pueblo y de su propio esposo <sup>10</sup>. Al igual que Lorenza, también Juana terminó por confesar bajo tormento haciéndose cargo de otros varios crímenes mágicos inicialmente desconocidos por el juez.

En breve síntesis, estos son los contenidos principales de la declaración de Juana Pasteles:

- Juana reconoce haber atravesado por una etapa de *iniciación* en el *arte*, que parece ser individual. Siendo aun muy joven, Juana entra en contacto con una india de Tucumán, Juanita, quien la presenta, a su vez, al demonio. Este demonio tiene la apariencia de un chivato y para poder acercársele, como si se tratase del *sabbat* europeo, Juanita le ordena a la Pasteles deshacerse del rosario que lleva al cuello. Acto seguido, la novata le besa el rabo; a partir de entonces el chivato no se le apartará. Dado que las indias cuentan con sus propios rebaños de cabras, aquel “rosillo” que siempre la acompaña pasará casi desapercibido entre sus vecinos y parientes ¿Cuál es el lugar de los encuentros entre maestra y discípula? Un espacio temido, difícilmente accesible y huésped de salamancas: el monte.

- A la iniciación suceden los ensayos. De hecho, siendo una jovencita Juana *experimenta* el “efecto” de los polvos mágicos que recibe de, por lo menos, dos personas: su abuela y el indio Pedro Isla, este último víctima mortal de la prueba.

- Ya ducha en el *arte* Juana ejecutará sus venganzas individuales. Según confiesa, a la india Elvira la última “por haber reñido con ella”; a su marido

<sup>9</sup> Archivo Provincial de Santiago del Estero, Trib.14, 1145 [1715].

<sup>10</sup> Las sumarias generales recogían los testimonios de los testigos contra varios reos simultáneamente. La de 1715 se ha perdido pero sí constan en el proceso contra Juana las ratificaciones de los testigos que reiteran y completan los testimonios originales.

“que la martirizaba y maltrataba” le proporciona una bebida a base de estiércol de gallina; al indio Quimsa, resentida por una estafa en la venta de unos animales, lo envenena con unos “polvos sacados de las piedras disueltos en chicha pasada”.

- Aunque las afrentas mágicas responden a motivaciones individuales y la hechicera se confiesa como única responsable, Juana se reconoce como parte de una suerte de “secta de hechiceros”. En su confesión hace referencia a cuatro indios e indias pertenecientes a pueblos del río Salado: su comadre María, el indio Juan y otras dos personas ya difuntas, una de las cuales aparece como víctima del mal arte de su propio hijo. Con todos ellos Juana “comunica” el arte, del mismo modo en que lo hacen los salamanqueros.

- Por último, así como existe una secta de hechiceros, otros sujetos -la referencia es a los “indios de Amaicha”- parecen operar como médicos o contrahechiceros, deshaciendo los efectos de los hechizos. Así ocurre con dos de las víctimas de la Juana primeriza, cuyas vidas ellos se ocupan de salvar.

Como mencioné antes, Juana no utiliza en su confesión el término “salamanca” -o por lo menos el amanuense no lo consigna- pero, como se infiere de lo dicho hasta ahora, varios elementos del estereotipo están presentes y lo evocan intensamente. Aprendizaje del *arte*, pacto diabólico, el monte como espacio de reunión, la relación demonio (chivato) /maestra / discípula, aparecen entre los componentes más visibles. Habría que agregar que también el ambiente festivo es característico de los encuentros de estos hechiceros. De hecho, la tucumana Juanita es para la Pasteles “una mujer [que] me enseñó a bailar en Chiquiligasta, donde hubo un arpa en casa de Lasarte”. Sin embargo, si hasta aquí nos topamos con representaciones europeas del demonio -incluyendo el “ósculo infame”- e imágenes ya familiares y repetidas en el proceso de 1761 y en las versiones folclóricas, el resto del relato de la Pasteles nos remite a un mundo indígena seguramente arduo de imaginar para quienes interrogaban. Tres cuestiones cruciales nos conducen hacia él:

- Los insumos y dispositivos mágicos que la hechicera recibe. Así es que en su primer encuentro en el monte, la maestra Juanita le regala “una piedra por Vacanquí”, es decir un amuleto andino para “cuando los hombres no la quisiesen”. Aún más significativa es la presencia de tres especies vegetales mencionadas en el proceso, en su doble papel de remedio y de *encanto*: el coro (*nicotiana longiflora*), el chamico (*datura stramonium*) y el cebil (*adenanthera colubrina*). Se trata de sustancias alucinógenas de amplia

circulación entre las regiones chaqueña y andina, que habían jugado un papel muy importante tanto en los sistemas religiosos prehispánicos como en la terapéutica indígena (Pérez Gollán y Gordillo 1994).

- La ocasión de las celebraciones. En la confesión de Juana se sitúa la fiesta de hechiceros que Juana describe en coincidencia con la recolección de la algarroba. Es decir que el encuentro remite a uno de los eventos comunitarios más importantes de las comunidades de la región, en términos materiales y simbólicos. Textualmente, la Pasteles confiesa “q es hechicera cuia comunicación con otros más la tiene en su casa de esta confesante en donde se suelen juntar por tiempo de algarroba”. Son las famosas “juntas y borracheras” las que ahora aparecen en conexión con la hechicería y el aprendizaje, a la manera de “protosalamancas”.

- Una representación atípica del demonio que difiere sustancialmente con las ya presentadas, incluso por la misma Juana Pasteles. En efecto, en aquellas “juntas y borracheras”, dice Juana, “se les aparece el demonio en figura de indio y puesto un cuchillo vailan, cojiendo brasas en las rocas”. Este demonio con semblanza indígena aparece una vez más en la confesión: el encuentro se produce en el monte, donde Juana se halla recogiendo leña. “Aquí ando por enseñar a que seais hechicera”, le dice amigablemente el indio y en el mismo acto le entrega un atado de coro ¿No remite este sujeto, de algún modo, a los antiguos chamanes andinos o chaqueños? El ritual que se describe, la resistencia al fuego y la misma demonización del personaje - apropiación del discurso colonial- podrían leerse en ese sentido.

En otra parte he sostenido la hipótesis de que el estereotipo de la salamanca resignifica en clave demonista los contenidos de los antiguos rituales indígenas ligados al ciclo de recolección de la algarroba (Farberman 2005). La salamanca sería, entonces, la heredera mestiza de las “juntas y borracheras” indígenas, aquellos complejos festivos con contenido religioso de vasta dispersión entre los Andes y el Chaco que los agentes eclesiásticos y estatales se empeñaron con gran esfuerzo en suprimir <sup>11</sup>. Por supuesto que

---

<sup>11</sup> El combate contra las borracheras indígenas es un *leit motiv* de catecismos y confesionarios. Por ejemplo el *Tercero Catecismo* (1583) le dedica un sermón específico que titula “contra las borracheras. En que se enseña como la embriaguez de suyo es pecado mortal y los daños que hace en el cuerpo, causan enfermedades y muertes y en el sentido entorpecióndole y en el alma obrando grandes pecados, de incestos y homicidios y sodomías y sobre todo que es el principal medio para destruir la fe y sustentar las supersticiones y ydolatrias”. En el Confesionario de Pérez Bocanegra, de amplísima circulación durante el

en la medida que los consumos de aloja de algarroba se generalizan a toda la población campesina, estas fiestas irán perdiendo su antigua sacralidad y ganando nuevos sentidos. Así, la aloja de algarroba seguirá siendo el “alma” de los convites, animará las celebraciones que suceden a la *minga* y continuará despertando suspicacias entre las autoridades pero, esta vez, por los “desórdenes” y la disipación moral producto de las borracheras <sup>12</sup>.

Empero, las salamanca descritas por las reas indígenas en los procesos se parecen pero también se diferencian de los fandangos rurales de la sociedad mestiza. Como en aquellas fiestas, una variopinta concurrencia baila, bebe y celebra un evento socialmente significativo. Sin embargo, el motivo demonista que las acusadas introducen en los procesos *las acerca a la perspectiva eclesiástica sobre las juntas indígenas*. En efecto, como es sabido, las juntas fueron bien presto objeto de demonización: la documentación jesuítica local ofrece amplia evidencia de esta mirada sobre las religiones indígenas. Las descripciones de las Cartas Anuas del siglo XVII embisten parejamente contra las prácticas rituales (la borrachera y sus “excesos”), los productos de consumo ritual (alucinógenos y aloja de algarroba) y, sobre todo,

---

período colonial, la borrachera aparece ligada al incumplimiento de varios mandamientos pero en especial del quinto (no matarás). Entre otras muchas preguntas, se sugiere interrogar al penitente de esta forma: “¿emborracháste hasta perder el juicio? ¿Qué tantas veces te has emborrachado de esta manera? ¿Cuántas veces te has emborrachado quedando en tu juicio o casi borracho? ¿Sabiendo que te emborrachas y que pierdes el juicio, bebiendo pocas veces de chichas, has bebido todavía, no se te dando nada de te emborrachar? ¿Estás siempre con propósito de emborracharte? ¿Vas a las casas donde bebe, solo por beber y emborracharte? ¿Has dicho que Dios te crió para comer y beber y para emborracharte? ¿Cuando estás borracho, haces algunas idolatrías o haces algún daño? ¿Llevas a tu casa indios para que se emborrachen, con la chicha que tu haces y para que se venda más breve, sabiendo que es buena y que emborracha más presto?” (Pérez Bocanegra 1631: 194 - 195). A nivel local, el primer sínodo tucumano de 1597 reitera una preocupación ya presente en los concilios limenses y en diversos materiales eclesiásticos como los confesionarios e itinerarios para párrocos de indios, ampliamente utilizados y leídos en el virreinato del Perú. Así, el título de la séptima constitución de la tercera parte exige “que se quiten las borracheras y supersticiones de los indios” y recomienda que “tengan los curas cuidado de inquirir y castigar los indios hechiceros, porque son pestilencia que inficiona los pueblos, y de quitar los llantos y ritos supersticiosos que tienen en las muertes de los indios. Y asimismo les encargamos que procuren evitar en cuanto pudieren algarroba, en el cual suelen matarse y herirse muchos en las borracheras” (Arancibia y Dellaferrera 1978: 159).

<sup>12</sup> La *minga* es el trabajo solidario de parientes y amigos, “convidados” del beneficiario de la ayuda. Tradicionalmente, una vez realizado el trabajo (cosecha, levantamiento de un cerco, etc.) se reconocía la colaboración invitando con comida y bebida. Las referencias a la *minga* son numerosas en los documentos coloniales y también en la *Encuesta* de 1921, lo que habla de su larguísima perduración.

los especialistas religiosos que identifican como hechiceros y ministros diabólicos<sup>13</sup>. Este discurso descalificador, aplicado en las *Cartas* a los grupos andinos, se traslada a las misiones del Chaco en el siglo XVIII (Vitar 2001), si bien el diablo tiende ahora a meter menos la cola y las prácticas indígenas son más ridiculizadas que diabolizadas.

Sin duda las *Cartas Anuas* y las “etnografías” chaqueñas que produjeron los jesuitas remiten a mundos muy diferentes de aquel que Juana Pastel, Lorenza y Pancha conocieron. En el siglo XVIII Tuama era un pueblo de “indios cristianos”, sometido desde la conquista a la tutela de un encomendero y estrechamente integrado a la economía y a la sociedad coloniales. Sin embargo, el discurso religioso antihechiceril que domina los materiales jesuíticos referidos también había sido escuchado, alguna vez, por los tributarios de Tuama. El catecismo, la doctrina cristiana y la predicación se ocuparon con abundancia en asimilar la figura del chamán a la del hechicero y en condenar las prácticas “supersticiosas” de la población anciana, la más aferrada a las viejas tradiciones<sup>14</sup>. Es de suponer que, a pesar de la débil presencia

---

<sup>13</sup> Los ejemplos que recorren las *Cartas Anuas* son múltiples. El demonio puede aparecer “haciéndose ofrendar el brebaje que sirve en sus borracheras”, “presidiendo aquella bestial junta”, amancebado con una india como “un demonio incubo que se le mostraba en figura de un indio desnudo y con unos cuernos horribles al cual también adoraba” o bien bajo la forma “de venado con disformes cuernos y orejas”, persuadiendo a los indios de la falsedad de las enseñanzas jesuíticas. Hasta las funciones terapéuticas de los chamanes tienen que ver con el demonio, como el caso de la india que negó la fe con tal de recuperar la salud. El pacto con el demonio, de quien el médico es “ministro”, es refrendado en la descripción por “otros demonios en figuras de hombrecillos que se entretuvieron lascivamente con la enferma” (Maeder 1984: 34).

<sup>14</sup> Los ejemplos colmarían varias páginas por lo que escojo solo algunos pocos. En el *Terce-ro Catecismo* (1583) la palabra hechicero suele ser asociada a la de viejo, algo coherente con la idea de que estos sujetos procuran, a toda costa, la preservación de rituales y costumbres antiguas. Su principal objetivo, siguiendo el catecismo, es meramente material: engañar a los indios para que les den plata y comida. El sermón XIX, consagrado por entero a los “hechiceros y sus supersticiones y ritos vanos”, condensa buena parte de lo enunciado en su afán por “desenmascarar” a los especialistas religiosos: “Así el diablo envía sus ministros que son estos viejos hechiceros para que engañen a los hombres. ¿Vosotros no veis que estos hechiceros son unos necios y tontos, y miserables que no saben nada más de mentir y engañar? ¿No véis como todo cuanto hacen y dicen es por comer y beber para que les deis plata, ropa, comida? ¿No veis que las más veces y casi siempre os mienten y apenas sale verdad una vez lo que dicen? ¿No veis como viven mal y son peores que vosotros, que ni saben lo que está por venir ni saben las cosas secretas y que está lejos, ni saben curar enfermedades ni hacen cosa buena y si alguna vez aciertan es a caso y no porque ellos sepan nada y cuando no sucede lo que dicen echa la culpa a vosotros diciendo que no ofrecéis bien y por vuestra culpa está la guaca enojada y no os quiere decir lo que os conviene y finalmente tienen mil embustes y mañas para traerlos engañados como a

eclesiástica en las zonas de menor congrua, el impacto de estos discursos fue significativo y en buena medida apropiado por las comunidades indígenas.

Sin embargo, la demonización de las prácticas culturales tradicionales -homogéneamente consideradas como “borracheras”- y complementaria de la evangelización fue solo una de las direcciones del proceso de mestizaje. La operación intelectual involucrada alojaba en el polo negativo a los antiguos rituales y deidades nativas -originariamente neutrales desde el punto de vista moral- en el esquema binario y maniqueo proporcionado por la teología cristiana (Taussig 1980 y 1987; Silverblatt 1990). Así, la presencia del demonio -Zupay- en la salamanca, a la vez que señalaba la apropiación del discurso eclesiástico por parte de los celebrantes cambiaba por completo el sentido de aquellos ritos. Estos implicaban ahora la separación de un subgrupo (el de los hechiceros) capaz de funcionar como una suerte de contra sociedad.

Ahora bien, no menos relevante fue un proceso inverso y simultáneo al ya descrito, un mestizaje “de abajo hacia arriba” perceptible también a otros niveles <sup>15</sup>. En la causa de 1761 este fenómeno es bastante claro: de las

---

unos niños sin serlo para que les deis que coman y beban, que ningún otro fin tienen sino su vientre? A estos hechiceros manda Dios en su *Sagrada Scriptura* que no les preguntéis lo que está por venir, ni les pidáis remedio para vuestras necesidades (Catecismo 1583: 246-47). También los confesionarios están plagados de citas sobre los hechiceros. El ya citado de Pérez Bocanegra los registra en sus múltiples funciones. Por ejemplo, se pregunta al penitente “[c]uando se te pierde algo ¿vas a los viejos o viejas o a los sabios, o licenciados para que te digan donde lo hallaras? Cuando te hurtan algo ¿vas a los hechiceros para que te lo hagan parecer? ¿Has alquilado algún hechicero para que te ayude en alguna cosa? Cuando estás enfermo tu mujer o hijo o hija o alguno de tu casa ¿sueles llamar los hechiceros que te los curen?” (Pérez Bocanegra 1631: 129-130). Una de las reprensiones que se sugiere que el párroco debe dirigir a los penitentes está consagrada a los hechiceros, si bien se concentra en las prácticas “supersticiosas” y, en particular, en los agüeros y búsqueda de objetos perdidos. Concluye: “Hijo, solo Dios sabe las cosas por venir con certeza y con verdad. Y si alguna dice el Demonio por boca del hechicero o hechicera es envuelta con muchas mentiras. El hechicero es criado del Demonio, que siempre es mentiroso. Y lo que pediste no te lo dio, ni lo que perdiste, o te hurtaron, pareció: ¿no ves que te engañó? Y solamente lo hizo por cogerte tu dinero, o el maíz, o el cui, o lo que le diste” (Pérez Bocanegra 1631: 390). Por último, vaya un ejemplo rescatado de la *Doctrina* contenida en la obra recién citada. En el segundo capítulo, dedicado a los mandamientos, se lee “¿Cómo honramos a Dios con la Fe? No teniendo ni adorando los Idolos, ni huacas, ni dando crédito a herejías, ni a sueños ni a hechicerías, ni a agüeros que son vanidad y engaños del demonio. Según esto, todas las ceremonias que enseñan los indios viejos, que no son conforme a lo que los cristianos usan, son engaños del Demonio? Sí, hermano, y los que las usan son condenados con los Demonios” (Pérez Bocanegra 1631: 664).

<sup>15</sup> Por ejemplo la difusión del quichua entre los sectores subalternos de diversas condiciones socioétnicas o la ampliación del consumo de la algarroba, inicialmente un producto de consumo exclusivamente indígena, entre otros.

demoníacas “juntas” -aquellos espacios de reproducción social indígena hipotéticamente devenidos en salamancas- participan hombres y mujeres de diversas etnias y sectores sociales. Mientras suena la música ejecutada con instrumentos europeos, los demonios que “visten a lo español” intercambian insumos ligados a la herbolaria y a la magia indígena. Se explicita además la inclusión de mestizos y zambos en la fiesta: diversidad socioétnica que en la sociedad colonial se traduce en diferencias de casta y que parece diluirse en el espacio mágico. Desde el mismo acto de la desnudez, los salamanqueros participan casi como iguales en una nueva comunidad cuyos iniciados están reunidos por un afán común: el de tomar revancha frente a quienes los ofenden.

Es, en efecto, la venganza la que anima e iguala a los salamanqueros cuando aprenden los secretos de la hechicería. Y en el *arte*, la potencia de los *encantos* para dañar -al igual que la de los remedios- *deriva entre otras cosas de la superposición de tradiciones* por lo cual nos parece pertinente pensar en los encuentros salamanqueros como momentos de intercambio y mestizaje. En este sentido si las indias tienen un conocimiento centenario de las hierbas, las piedras y los insectos, el pacto diabólico llegado con los españoles será capaz de reforzar su eficacia.

## SALAMANCAS Y MESTIZAJE

El vasto territorio de la magia -y el de la hechicería, la medicina y la religión, dimensiones que tradicionalmente le son asociadas- resulta un ámbito privilegiado para la hibridación y el mestizaje. Como ha señalado Solange Alberro (1992: 101), su imperativo es que la operación ritual o el dispositivo mágico “funcionen”, vale decir, que produzcan los efectos esperados -una buena cosecha, la enfermedad del enemigo, la curación del cliente o del ser querido-. En consecuencia, la suma, superposición y mezcla de prácticas y especialistas de diferente origen, su imbricación en un heterogéneo y contradictorio conjunto, no presenta mayores objeciones ni conflictos ni a los especialistas mágicos ni a sus eventuales clientes (Estenssoro Fuchs 1997).

De los múltiples aspectos que la larga historia de la salamanca invita a analizar, en relación con los procesos de mestizaje, escogí cuatro que me preocuparon especialmente. Quiero presentarlos como problemas abiertos que, hasta ahora, he explorado con diferentes grados de sistematicidad. Los dos primeros se ocupan, por un lado, de las tensiones entre lo universal y lo local y, por el otro, de las aparentes contradicciones entre las nociones de alteridad y mestizaje. En tercer lugar, me detendré en un tópico recurrente en los estudios sobre mestizaje hoy disponibles, el de los intermediarios o pasadores culturales papel que, como se verá, desempeñan con frecuencia

los especialistas mágicos. Por último, y ahora pensando más estrictamente en el carácter ritual asignado a las juntas y borracheras y a las salamancas, intentaré evaluar el papel de los especialistas religiosos en el marco de la resignificación de las prácticas culturales del ciclo de la algarroba.

### Universal vs. local

Dos fundamentos permiten explicar el terreno de convergencia que representan los mestizajes en el campo de la magia: el primero remite a un universal -la magia es una estructura que responde a determinadas configuraciones sociales y culturales y, por lo tanto, está casi omnipresente- mientras que el segundo, en dirección opuesta, conduce al escenario local, a la “variante” chaco-santiagoenseña.

Lo primero ha sido ampliamente desarrollado por la antropología en discusiones que se remontan a fines del siglo XIX y que fueron temas centrales de la agenda de la disciplina, hasta hace unas dos décadas <sup>16</sup>. De estos desarrollos, y a los efectos de tender un puente entre lo universal y lo local, me interesa rescatar a Mary Douglas (1973), quien se preocupa por caracterizar el tipo de sociedad que hospeda aquella “cosmología propia del temor al brujo”. Esta última es una racionalidad que se resiste a naturalizar determinados infortunios, a los que interpreta como resultado de agencias personales -la acción de un hechicero o brujo- y que es típica de las “unidades sociales estrechamente limitadas”. No extraña, entonces, que la muy difundida teoría del *daño* -incluidos sus móviles (envidia, venganza, resentimiento), dispositivos mágicos y técnicas (“tormento” de muñecos y sapos, contaminación de la comida o la bebida, maldiciones y conjuros)- aluda a un lenguaje compartido por buena parte de la familia humana y en consecuencia localizado prácticamente “fuera de la historia” (Sahlins 1988: 129-144; Tambiah 1990: 139).

Uno de los desafíos de mi investigación consistía, justamente, en *contextualizar* los usos y las funciones de la magia, conferirles contenido histórico y evaluar los procesos de cambio. A mi juicio, en el marco de una sociedad cada vez más mezclada como la santiagueña del siglo XVIII, estos cambios se tradujeron en la proliferación de saberes y prácticas mestizas. Es

---

<sup>16</sup> Sobre la magia y sus relaciones con la ciencia y la religión existen múltiples trabajos antropológicos. En pro de la economía de este trabajo, remito a la selección de “clásicos” a cargo de Ernesto de Martino (1965) y a la reciente puesta a punto sobre esta problemática en Pier Paolo Viazzo (2003: 188-293).

aquí donde entra a jugar el segundo fundamento que enuncié, el anclaje local de este universal que es el pensamiento mágico ¿Qué características locales definían a las actividades mágicas coloniales tucumano-santiagueñas que, en lo formal, se diferenciaban muy poco de las de otros tiempos y geografías? La respuesta apuntaba a reconstruir el entramado social en el que estallaron los episodios de persecución, el mundo en que los sujetos involucrados desarrollaron su existencia. Intentar desentrañar las actividades mágicas y su persecución desde la extrapolación mecánica de fenómenos formalmente similares -la brujomanía europea de los siglos XVI y XVII y, en menor medida, la extirpación de idolatrías en el área andina- solo podía resultar en un acercamiento muy parcial al mundo de los hechiceros que pueblan los expedientes judiciales coloniales <sup>17</sup>.

Como se ha dicho ya, el mundo de Juana Pasteles, de Lorenza y de Pancha era el pueblo de indios de Tuama, prolongado en otras aldeas y estancias cercanas, en la ciudad de Santiago del Estero y en algunos parajes de la vecina jurisdicción de San Miguel de Tucumán. No era casual que también otras acusadas de hechicería vivieran o hubieran vivido en pueblos de indios: ello orientaba la búsqueda en esa dirección.

Significativamente, los pueblos de indios de Santiago resultaban bastante excepcionales en el contexto macrorregional. Para empezar, no habían atravesado por las traumáticas experiencias que golpearon a otras comunidades indígenas desmembradas después de las rebeliones calchaquíes, trasladadas a zonas ecológicas diferentes para mayor comodidad de los encomenderos, recreadas en estancias privadas en las que señoreaba el régimen de servicio personal (Boixadós y Farberman, en prensa). Bien que sobre bases demográficas muy débiles y bajo un severo régimen de explotación, el mantenimiento del sistema de autoridades, la preservación de la base territorial y de las capillas que los convertían en núcleos importantes de adoctrinamiento religioso y sociabilidad, los pueblos de Santiago del Estero alcanzaron una relativa solidez de sus estructuras comunitarias. En otros trabajos me he ocupado de las razones que explican la persistencia: la estructuración fuerte del campo de la alianza -repetición de matrimonios entre las mismas familias, no siempre pertenecientes al mismo pueblo de indios- la integración voluntaria de los tributarios a los circuitos comerciales y, por lo menos desde fines del siglo XVIII, la migración estacional (Farberman 2001 y 2002).

---

<sup>17</sup> Por ese motivo es que los libros que Carlos Garcés (1997) y Alicia Poderti (2002) han dedicado a esta problemática resultan por demás insatisfactorios: los episodios que estos autores narran carecen de densidad por su descontextualización.

Estos procesos simultáneos de cierre y de apertura de los pueblos de indios tuvieron consecuencias en el plano cultural. Es más, la existencia misma de ese doble proceso complica la idea de un mestizaje orientado exclusivamente en el sentido de la hispanización. Parafraseando a Boccara (2000), uno de los fenómenos que parece haber operado aquí es el de *asimilación de lo mestizo a lo indígena*. En otros términos, los “soldados” y “cholas” provenientes de parajes vecinos que ingresan al pueblo de indios a través del matrimonio con hombres y mujeres “originarios” y los “agregados” -indios libres, mestizos, hombres y mujeres de las “castas” que acceden al usufructo de las tierras de comunidad mediante el pago de un canon al cacique- se “convierten” también ellos en indios (Farberman 2001). Se trata, pues, de una microsociedad muy mezclada de sujetos extremadamente móviles pero que conserva, sin embargo, el sesgo indígena de la lengua (el quichua), el vestido, las prácticas de trabajo (minga) o los hábitos alimentarios.

Esta apretada descripción me conduce a retomar nuevamente el modelo que propone Mary Douglas para caracterizar las sociedades que creen en hechiceros: grupos reducidos, de bajo nivel de organización, con límites externos bien definidos pero con gran confusión de lazos sociales al interior. En este caldo de cultivo, la sociedad habrá de utilizar las creencias en la brujería como instrumento de control y como “una llamada a la conformidad”. En otras palabras, la acusación de brujería es funcional para *aclarar los límites* en la medida que “exalta la pureza y la bondad de una parte de la humanidad y condena la maldad del resto” (Mary Douglas 1973: 138). Me parece que el modelo de Douglas se ajusta bien a estos pueblos siempre amenazados en deshacerse por su fragilidad demográfica -que contrarresta abriéndose a otros grupos- y por la dispersión de las migraciones. También la escasa estratificación y la debilidad del sistema de autoridades -presumiblemente no reconocido por todos sus miembros, en la medida en que muchos no lo son plenamente- recuerdan esos contextos.

Sin embargo, como se dijo desde el inicio, la creencia en las capacidades destructivas de la magia excedía largamente al pueblo de indios para atravesar los diferentes sectores sociales y la tenue barrera que separaba las aldeas campesinas de la ciudad. En efecto, los procesos judiciales muestran que jueces, testigos y reos parecían creer por igual en la eficacia del *mal arte* de la hechicera. Si bien los significados culturales que el *daño* revestía para los actores, el lugar que este ocupaba en la explicación del infortunio y la identificación de sus profesionales habían sido inicialmente distintos; lo cierto es que dos siglos de historia y convivencia coloniales habían acercado bastante las posiciones y los procesos marcan un gran consenso al respecto. El episodio de 1761, especialmente, señala que bien entrado el siglo XVIII, la magia indígena, confinada al peligroso arte de la hechicería, había escapado

ya al dominio del operador religioso (el chamán) para transformarse en la artimaña de la mujer pobre, sola, envidiosa y resentida que la comunidad y los vecinos debían suprimir o, por lo menos, tener a raya. Junto a ella, el demonio -que en la salamanca va ajustándose gradualmente a las representaciones europeas- celebraba con los hechiceros el tiempo que había sido el más caro para los indígenas de esta región: el tiempo de la algarroba.

### **Alteridad y mestizaje**

Después de que Juana describiera aquel misterioso demonio indígena que bailaba junto a sus acólitos “cogiendo brasas en las rocas”, el amanuense interrumpió su tarea por considerar el juez que las “otras más circunstancias” que la rea prosiguió describiendo en su confesión no eran “esenciales ni de útil” para esclarecer los casos de hechicería. En mi opinión, el estupor de los oyentes frente a un relato que comenzaba a resultarles ininteligible tuvo mucho que ver en la decisión de pasar a otras preguntas. En otros términos, la alteridad cultural de la acusada le había interpuesto a la comprensión del alcalde de primer voto una barrera infranqueable: el discurso de Juana se había vuelto opaco e impenetrable para quienes la juzgaban.

La situación judicial suele plantear este tipo de confrontaciones entre alteridades. En este sentido, Carlo Ginzburg se ha referido al mundo de las creencias folclóricas que las confesiones inquisitoriales le descubrían al historiador como “de algún modo alternativo” a un catolicismo ortodoxo que no cesaría en sus intentos disciplinadores (Ginzburg 1972). Ingresando en la geografía indiana, y también centrado en el siglo XVII, el hermoso libro de Luz Ceballos Gómez sobre la Inquisición de Cartagena plantea los procesos contra hechiceros como un “duelo de alteridades”, de hombres doctos y poderosos que juzgan a una mayoría de reos y reas de casta con sus bagajes “supersticiosos” de raíz africana e indígena (Ceballos Gómez 1994). También es difícil escapar a este modelo si se estudian las campañas de extirpación del siglo XVII en el área andina. Las diferencias en esta última experiencia son todavía más ostensibles por tener los doctos visitantes “por clientela a las comunidades rurales no integradas culturalmente” (Duviols 1988: LXXIII).

En los últimos años el paradigma de la alteridad, que se expresa o implícitamente se sostiene en los trabajos mencionados ha sido criticado por quienes, como Serge Gruzinski, han concentrado su atención en los “espacios de mediación” en los que prospera el mestizaje (Gruzinski 2000: 62-63). La “retórica de la alteridad”, con su énfasis en la diferencia, especificidad y relativa autonomía de los conjuntos culturales, se encontraría emparentada

con conceptos que pueden resultar, a su juicio, igualmente tramposos como los de “cultura” e “identidad”, rechazados por apuntar a universos cerrados y, en última instancia, a una concepción esencialista. En contraste, la noción de mestizaje se propone como una categoría más relacional que, por su carácter fluctuante y movedizo, “pertenece al orden de la realidad de la nube” (Gruzinski 2000: 61). Los mestizajes son aleatorios, dice Gruzinski, capaces de integrar elementos irreductibles dada su naturaleza generalmente no intencional. En este sentido, el terreno religioso ofrece ejemplos históricos muy explicativos: cuando el clero católico, deliberadamente, procure a través de la evangelización anclar los nuevos conceptos religiosos en tradiciones ya existentes, los resultados impredecibles (y no deseados) de los procesos de mestizaje quedarán a la vista. En resumen, Gruzinski insiste en el carácter creativo del mestizaje, en la penetración recíproca de los mundos en contacto <sup>18</sup>.

Claro que el reconocimiento de la alteridad no niega necesariamente niega las creaciones híbridas. El concepto de sincretismo, hoy muy criticado y aplicado especialmente en el terreno religioso, es directamente tributario de aquel punto de partida (Nutini 2001: 13-72). La misma caracterización del *sabbat* europeo como una “formación cultural de compromiso: el híbrido resultado de un conflicto entre cultura folklórica y cultura docta” que ofrece Carlo Ginzburg (1989:XXIV) podría tomarse como el producto de una lucha entre alteridades. Por otra parte, la hibridación puede no ser la única respuesta frente al cambio cultural, incluso si este es impuesto represivamente como lo intentó, espasmódicamente y con suerte dispar, la Iglesia católica durante el régimen de cristiandad. Para explicar la trabajosa instalación del cristianismo andino colonial Thérèse Bouysse Cassagne (1997: 188) ha propuesto la seductora idea de posibles “miradas cruzadas en un mismo objeto, que permite a ambas partes [españoles e indígenas] desarrollar su propia interpretación”. La ortodoxia cristiana y el “bricolage” a partir de elementos familiares para la comunidad que se esperaba evangelizar representan dos posibles actitudes. Una tercera es la “duplicidad” del dominio del cristianismo en la esfera pública y el de la religión nativa, en la privada.

Me encuentro ahora en condiciones de regresar a los procesos. El estereotipo de la salamanca, como se expresó ya, llegaba a través de las confesiones de Juana, Lorenza o Pancha, confesiones vertidas en un interrogatorio

<sup>18</sup> No obstante, Gruzinski restringe el proceso temporalmente. En su opinión, el mestizaje es un fenómeno del siglo XVI, la herencia del gran choque que significó la conquista. Los procesos posteriores, “mezclas que se desarrollan en el seno de una misma civilización o de un mismo conjunto histórico -la Europa cristiana, Mesomérica- y entre tradiciones que a menudo coexisten desde hace siglos” entran en el concepto de hibridación (2000: 62 y 63).

construido sobre las informaciones de los testigos, las confesiones anteriores y las conjeturas del tribunal. Un forzado diálogo -no puede olvidarse el uso del tormento o la amenaza de aplicarlo- tenía lugar entre las partes, y la desigualdad extrema en la relación de fuerzas conducía irresistiblemente a enfatizar las diferencias. En efecto, de un lado, se encontraban los notables de la reducida élite santiagueña, los alcaldes ordinarios del cabildo que eventualmente se desempeñaban como jueces; en el polo opuesto, un reo cuyo perfil se dibujaba de modo bastante nítido: mujer, indígena o negra, de edad madura, sola y con rasgos de personalidad antisociales. Unos hablaban en español, los otros en quichua; unos poseían encomiendas de indios, los otros eran indios encomendados; unos vivían en la ciudad; los otros lo hacían sobre todo en las áreas rurales. Y si todo eso fuera poco, el “pueblo de indios”, en un caso, y la ciudad, en el otro, levantaban sus fronteras reales y simbólicas reforzando la idea de alteridad.

Sin embargo, una aproximación más ajustada a lo local vulneraba este esquema. Por empezar ya en el siglo XVIII, en esta deslucida jurisdicción de frontera y en el marco de una justicia de carácter vecinal como lo era la capitular, los contrastes parecían menos abruptos de lo que habían sido en el pasado. Vecinos y plebeyos formaban parte de una única y apretada trama, en la cual la ciudad no era más que una gran aldea, residencia muchas veces transitoria de los españoles que le daban su identidad hispana. Pero además, a diferencia de los inquisidores del Santo Oficio, los hombres del cabildo no eran sujetos doctos -apenas si conocían el derecho de forma-, ni ricos sino escualdidos encomenderos y mercaderes. En contacto cotidiano y fluido con el mundo rural -y en particular con pueblos de indios donde recogían tributos, hacían levantar cosechas e “internaban mercaderías”-, en convivencia con las “indias de servicio”, los “muchachos” y los peones extraídos de sus feudos, estos señores se hallaban ceñidos por estrechos vínculos personales a su mundo pequeño.

Aunque por un lado los discursos de fiscales y defensores “construían alteridad” apelando a ciertos estereotipos para caracterizar a la “nación india” (ignorancia, maldad, inclinación hacia la mentira), las distancias se acortaban en la vida cotidiana de estas gentes. Por supuesto que ello no significa la inexistencia de jerarquías de casta; estas seguían siendo operativas en el siglo XVIII y los actores de los procesos lo recuerdan permanentemente incluso, como se vio antes, en las descripciones de las salamancas. Sin embargo, la emergencia de contextos mestizos -y no solo la ciudad sino los mismos pueblos de indios, en esta época- rompe con la dualidad y la alteridad que admitimos como punto de partida, cuestionándola y relativizándola.

En relación con este mismo problema se impone el de la “autenticidad” de las confesiones de las reas. En otros términos, ¿hasta qué punto las confe-

siones, tan cruentamente obtenidas, traducidas del quichua al español y luego escritas, podían ser “de verdad” atribuidas a las reas? ¿Cómo descartar el “dictado” de su contenido, la presión de una respuesta sugerida por el juez? No espero agregar demasiado a lo mucho que se ha escrito sobre este tema, solo pretendo defender con dos argumentos mi abordaje de las confesiones de las “hechiceras”.

El primero se sostiene en la “rusticidad” de los elencos judiciales santiagueños. Sin conocimientos jurídicos ni teológicos firmes, los alcaldes se limitan a “escuchar” en silencio ciertos pasajes de las confesiones: *aquellos que menos les interesan*. Es por eso que “dejan hablar” a Juana sobre las “juntas y borracheras” y a Lorenza y a Pancha sobre las salamanca. Ni siquiera el pacto diabólico que las mismas reas introducen en los procesos es para ellos una preocupación central, ocupados como están en los aspectos criminales. Se limitan pues a obtener precisiones, a lo sumo persiguen discretamente a algunos de los “hechiceros” de 1761, pero siempre están aferrados al esquema del daño individual. Las preguntas que proponen en su cuestionario son fácticas, como las de cualquier otro proceso criminal, y las pretensiones muy concretas: quieren a toda costa (y por ello aplican la tortura) que las reas se confiesen culpables (la confesión es la prueba de las pruebas) y, sobre todo, que reparen el daño mágico; vale decir, que le devuelvan la salud a las víctimas sobrevivientes de los hechizos<sup>19</sup>. En conclusión, no se dicta una respuesta que carezca de interés para la prosecución de la causa judicial que, por cuestiones de fuero, privilegia los aspectos más puramente criminales<sup>20</sup>.

El segundo argumento fue en parte expresado en el apartado anterior: las confesiones de las reas abren una ventana desde la cual observar “su” mundo que, obviamente, excede el de la magia, bajo sus modalidades de hechicería o curanderismo. El reconocimiento de ese mundo -que supone el cotejo de la información de los procesos con la aportada por otras fuentes-

<sup>19</sup> Lo cual entra en abierta contradicción con la perspectiva eclesiástica que sostenía que acudir al hechicero para deshacer el daño era ilícito porque implicaba usar de un nuevo hechizo. Los modos lícitos consistían en quitar “las señales puestas por los magos, para que el demonio ofenda”; por ejemplo, retirar las espinas de una imagen, “curar con exorcismos de la Iglesia a los hechizados”, orar, ayunar y aplicar “la Cruz y las Reliquias de los Santos y agua bendita” (Peña Montenegro 1678: 295-296).

<sup>20</sup> Nótese la situación paradójica de una élite que no sostiene ni el esquema más sofisticado del pacto con el demonio ni el modelo ilustrado de la “ignorancia” de los reos y la del conjunto de acusadas indígenas o de castas, que se apropian de la figura del diablo europeo en pos de mejorar su situación. Es una peculiar combinación porque no se trata de jueces escépticos sino crédulos y auténticamente alarmados por los efectos prácticos de una magia, del daño en la que creen a pies juntillas.

provee la herramienta más eficaz para reconocer la “autoría” de los desgarrados discursos de las acusadas.

### **Pasadores culturales**

Como es sabido, los procesos de mestizaje se hallan intrínsecamente relacionados con la movilidad social -que en una sociedad de castas se traducen en “blanqueamiento”- y geográfica -íntimamente ligada a la anterior y sinónima del desconocimiento de los orígenes étnicos y sociales de los migrantes-. En este sentido, tal como ha sostenido Raffaele Moro (1997: 149-174-), los sujetos móviles, y por ende más expuestos a procesos de mestizaje, resultarán intermediarios culturales privilegiados. Por llevar de un lado a otro objetos, historias, técnicas e ideas; figuras tales como las de los viajeros, los religiosos itinerantes, los curanderos, los arrieros, los soldados o los lenguaraces -y también los hechiceros- son productores y portadores de una cultura híbrida que combina lo rural y lo urbano, la oralidad y eventualmente la escritura, “contaminando” los usos y costumbres de los lugares que transitoriamente los albergan. Si estos pasadores son agentes de mestizaje -y mestizos culturales ellos mismos- es justamente por “la pluralidad de las experiencias que han concurrido a formar sus específicos universos cognitivos” (Moro 1997: 161).

En el universo de los móviles pasadores culturales, los curanderos son los huéspedes más habituales de los episodios de hechicería. En efecto, las autoridades judiciales suelen involucrarlos en tareas de diagnóstico que consisten en acertar el carácter natural o preternatural de la dolencia y, eventualmente, en identificar al autor del daño. Es de destacar que, así como los hechiceros suelen ser indígenas de sexo femenino, *entre los médicos abundan los hombres mestizos o de castas*. Se trata, además, de sujetos que están “de paso” -y como tales vagan como fantasmas en las fuentes- y que encontrarán a los “culpables” (o a sus víctimas) *en el interior de la comunidad que transitoriamente los alberga* y a la que revolucionan temporalmente al introducir la semilla del conflicto. La medicina que estos sujetos practican, por otra parte, es típicamente mestiza. Al igual que la magia negra, su eficacia también deriva de la superposición de técnicas y tradiciones diferentes que incluyen la adivinación, la lectura de los orines, la interpretación del pulso de los enfermos y, tal vez, el consumo de especies alucinógenas <sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Esta característica de la medicina popular colonial ya había sido destacada por Aguirre Beltrán (1963) quien rescató el grueso de su evidencia de los archivos inquisitoriales.

En los procesos de 1715 y de 1761 los médicos están también presentes aunque esta vez no colaboren con la justicia. Se mencionó ya que Juana Pasteles cita a los “indios médicos de Amaicha” salvando a dos de sus víctimas hechizadas. No se dice más que esto pero es revelador que en este proceso temprano, hechiceros y contrahechiceros sean siempre y homogéneamente indígenas. La figura del curandero de 1761, Marcos Azuela, parece en cambio ajustarse mejor al curandero colonial típico. Potencia y aprendizaje se conjugan en su persona aunque él, para salvar el pellejo frente al tribunal, ponga siempre el énfasis en lo segundo. En cualquier caso, el juez no termina de creerle y su supuesto poder, además de una historia de fugas y choques con las justicias locales, lo convierte fatalmente en un hechicero. Aunque Marcos Azuela, valiéndose de sahumeros y masajes, logra mejorías transitorias en la mujer hechizada el tribunal no verá en esto más que un signo de la superioridad del *arte* del zambo sobre aquel de sus “discípulas” de la salamanca, Lorenza y Pancha.

Lo dicho hasta aquí parece remitir a un esquema binario según el cual el médico compone lo que el hechicero maliciosamente desarregla. Sin embargo, como ya se mencionó, según la tradición folclórica también el “buen” curandero aprende su *arte* en la salamanca y termina por “conversar con los diablos”, a cambio de poder terapéutico<sup>22</sup>. Además de la ambigüedad presente en cualquier tipo de poder -se lo puede usar para bien o para mal-, el hecho de que médicos y hechiceros estudien en la misma escuela también remite a un itinerario signado por los mestizajes. El punto de partida del mismo, ciertamente débil habida cuenta de lo poco que se sabe de las religiones prehispánicas de la región, es la concentración de las funciones religiosas, terapéuticas y hechicileras en un único sujeto: el chamán indígena (Rex González 1983; Pérez Gollán 2000: 229-256). Es el proceso colonial el que, al demonizar a estos sujetos, introduce un desdoblamiento de funciones que, además, conlleva un juicio ético rotundamente negativo. En efecto, como mencioné antes, el curandero -a menos que “resbale” en hechicero, lo que también puede suceder como lo muestra el ejemplo de Marcos Azuela- suele colaborar con la justicia y ser convocado por ella. La salamanca folclórica, pues, vuelve a juntar a los opuestos; los une en la potencia que el dominio de

---

Según el antropólogo mexicano, en Nueva España “el curandero, sustituto del viejo ticitá, se forma de diversas maneras. Indio, mestizo, negro o mulato absorbe sus conocimientos de las fuentes más variadas y aunque en él predomina siempre la antigua sabiduría nahuatl, no por ello desprecia la aportación de la magia cristiana y el fabuloso acervo de la ciencia africana” (1963: 82). Este aprendizaje se complementa con la “gracia” del sujeto nacido con el don de curar.

<sup>22</sup> *Encuesta*, Santiago del Estero, Carpeta 122. Benita E. de Flores, Frías, Escuela 28.

un saber le confiere. La novedad es que el Zupay de la salamanca es definitivamente malo y “mancha” el poder del curandero, volviéndolo irremediablemente ambiguo.

El otro sentido de la intermediación que quiero destacar concierne más directamente a la salamanca. He señalado ya que el chivato es una de las representaciones demoníacas más comunes que aparece en los procesos y que los chivatos son los portadores de los insumos para curar o matar. Ahora bien, sucede que el hechicero nunca recibe directamente las hierbas, polvos o cabellos de aquellas figuras sino de intermediarios que, siguiendo la leyenda folclórica, podríamos identificar como “porteros” de la salamanca. Ya se comentó antes que Juana Pasteles no recibe los polvos mágicos directamente del chivato sino de Juanita, su maestra, una suerte de intérprete que decodifica para ella los mensajes de la demonología europea. En contraste con la junta de Juana Pasteles, la salamanca de 1761 es el espejo de un mundo mucho más mezclado. Así lo refleja el nombre que remite a la “ciudad mágica” española como también la admisión de un público más variado en lo socioétnico. En este esquema, es lógico que los intermediarios del demonio -la mujer gorda que le ofrece a Pancha jume fresco; el hombre que le alcanza a Lorenza un atado de cabellos envueltos “en un papelón”- ya no sean indios como la maestra Juanita, sino mestizos.

### **Los rituales y sus oficiantes: del chamán al hechicero**

Es bien conocida la historia del consumo de bebidas fermentadas y el significado que las libaciones rituales revestían en el área andina antes de la llegada de los españoles. Siguiendo a los cronistas del Tawantisuyu y también a informantes más tardíos del siglo XVI, Thierry Saignes, uno de los referentes más importantes en este tema, ha sostenido la hipótesis de dos tipos de consumo prehispánico: uno limitado a ciertos grupos privilegiados (como el de los caciques y la élite religiosa) y el otro público aunque restringido a la celebración de determinadas fiestas (por ejemplo, la visita del Inca o la celebración de victorias militares). Estas ceremonias cumplían un crucial “rol de reactivador social y religioso” (Saignes 1989: 86), función que los españoles comprendieron muy bien y asociaron de inmediato a la idolatría y a la degradación moral -la borrachera como sinónimo de ocio y descontrol sexual-. El mismo Saignes postula que el consumo de alcohol (chicha y vino) y de excitantes (coca) se democratizó a partir de la conquista convirtiéndose en un proceso paralelo al de la secularización sociocultural de esos consumos. Las razones de tal ampliación estribarían, por un lado, en las mayores necesidades energéticas de la población sometida a un régimen de explota-

ción mucho más duro (en particular en las zonas mineras) y, por el otro, en la urgencia de recordar y de estimular la memoria.

La interpretación de Thierry Saignes es muy sugestiva para pensar también en las libaciones rituales de estas regiones fronterizas del Tawantisuyu. Previsiblemente, la información sobre la religión y los rituales indígenas en los Andes meridionales es más parca y deformante que la disponible para las regiones centrales: las Cartas Anuas ya citadas forman buena parte del corpus documental y son más bien pobres y escuetas en sus relatos. Por el contrario, las borracheras de aloja entre los grupos chaqueños, con los cuales las sociedades indígenas mesopotámicas tenían mucho en común, fueron descritas casi con criterio etnográfico por los sacerdotes jesuitas en el siglo XVIII.

¿Qué finalidades rituales se asignan a las borracheras en las fuentes jesuíticas? Las Cartas Anuas pocas veces las recogen, interesadas como están en registrar las nefastas consecuencias de la fiesta y el mérito eventual de los ignacianos al impedir las. No obstante, tres motivos de reunión son explícitamente señalados: la alianza militar, la ceremonia fúnebre y el rito propiciatorio para obtener buenas cosechas <sup>23</sup>. Para el Gran Chaco, la “junta de guerra” es la ocasión de borracheras más frecuentemente mencionada por los cronistas, aunque también los ritos de pasaje e iniciáticos son descritos con un lujo de detalles que está ausente en las Cartas Anuas <sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Cierta riqueza de información puede relevarse en una Carta Anua de 1653-54. Según reza el documento, en el Valle Calchaquí la cosecha de la algarroba convoca a “todo el valle con más solicitud que a la vendimia en Europa, porque de ella sustentan todo el año desatinadas las borracheras convertida en chicha, que beben a todas ocasiones y con público concurso, siendo estimado este como principal empleo y todas las demás ocupaciones como accesorias. Porque su distribución ordinaria en todos los días es hasta las ocho o nueve de la mañana comer, y beber sin tasa”. Las mujeres sirven la chicha y luego de varios brindis “beben largo y se calientan, al tiempo que los hechiceros entre muchachas livianas, que se afeitan y adornan a su usanza les dan música para los convidados apacibles, ofreciendo juntamente inmundos sacrificios al demonio, cuya defensa imploran el resguardo de sus sementeras” (Amigó 2001:195).

<sup>24</sup> Por no agobiar al lector con citas, permítasenos escoger el ejemplo que proporciona Lozano sobre los matará, grupos chaqueños luego trasladados parcialmente al río Salado, en Santiago del Estero: “Su dios era su vientre entregado del todo a la embriaguez, de manera que una borrachera se alcanzaba a otra y entre año eran algunas más solemnes y generales, que les dedicaban a sus muertos; correspondiendo a las honras que celebramos nosotros a los finados, porque con dichas borracheras dicen ellos, las hacen a sus difuntos. Celebran dichas borracheras de esta manera. Cada uno de los convidados trae algunos avestruces muertos, de manera que se juntan tantos, cuantos son los difuntos que se ha de solemnizar la memoria. Después se juntan en procesión, llevando por delante la doncella de mejor parecer un avestruz muerto sobre la cabeza y a ésta sigue toda la parentela del difunto, porque quien hacen el convite, representando en el avestruz. Luego van los de-

En cualquier caso, estos rituales en los que convergen lo económico, lo político y lo religioso, tienen en la figura del chamán indígena un protagonista de primer orden: si en las Anuas del siglo XVII este es visto sin más como un “ministro del demonio”; en las crónicas del Chaco ha sido degradado ya al lugar del farsante. En unas y otras fuentes, no obstante, se descalifica al especialista religioso con el mismo término que también emplearan los extirpadores del siglo XVII para el área andina: “hechicero” ¿Qué cualidades hacían del chamán un hechicero? Cuanto menos el desempeño de tres funciones que eran indivisibles en la cosmovisión indígena. La primera era la sacerdotal, accesible también a las mujeres. El consumo de chicha de algarroba y de alucinógenos se vinculaba íntimamente a ese rol, lo que no escapó a la percepción de los jesuitas<sup>25</sup>. La segunda era la función terapéutica, quizás la mejor registrada en las fuentes eclesiásticas por ser también la más “pública” y la tercera, el maleficio. En este terreno se da una convergencia con el estereotipo europeo y es ésta, y no otra, la actividad mágica que la justicia civil persigue.

En apariencia, las reas santiagueñas de los procesos civiles del siglo XVIII tendrían muy poco que ver con estos chamanes-hechiceros del Chaco y del Tucumán. Parecen más cercanas al estereotipo desviante y marginal de la hechicera europea que al modelo del especialista religioso tradicional. Son los rituales que ellas describen, especialmente en el proceso de 1715, los que permiten tender el puente hacia otra problemática; la religiosa que quedaba por su naturaleza fuera de la competencia y del interés de los capitulares. No obstante, existe un solitario testimonio contemporáneo que proclamó la relación entre “hechicería” criminal y las prácticas religiosas antiguas: el del jesuita Pedro Lozano. Vale la pena reproducir la cita por extenso:

---

más convidados cada uno con su ofrenda; porque es ley inviolable, que han de llevar todos alguna, la que gustaren. El que celebra la borrachera recibe todas las ofrendas, pero con condición, que cuando los demás hicieren semejante convite, han de contribuir otro tanto pasando trascendentalmente esta obligación hasta nietos y biznietos y sobre su cobranza suceden innumerables pendencies y muertes. Lloran sus difuntos derramando lágrimas forzadas por una hora y remata el llanto en reír, danzar, y beber muy a gusto” (Lozano 1733: 186).

<sup>25</sup> Lozano, por ejemplo, documentó el uso del cebil entre los lule: “Cuando desean agua para sus sementeras ruegan a los viejos que llamen la lluvia, y estos haciéndose soplar con un canutillo en las narices de suerte, que les penetren muy adentro los polvos de la semilla del árbol llamado sebil, que son tan fuertes, que les privan del juicio, comienzan ya fuera de sí a saltar y brincar en descampado dando gritos y alaridos, y cantando con voces desentonadas, con que dicen llaman la lluvia y porque algunas veces sucede, o ha sucedido llover después de este embeleco, creen / firmísimamente que por virtud de aquellas rogativas viene la lluvia” (Lozano 1733: 96-97).

Esta perversa canalla [los hechiceros] fue siempre muy válida entre las naciones de esta gobernación del Tucumán y aún con estar hoy casi todos extinguidos, no obstante quedan vestigios de lo que sería en la gentilidad, pues hay todavía no pocos que después de haber abrazado la ley de Cristo profesan estrecha familiaridad con el demonio, con cuyo magisterio salen eminentes en el arte mágico; unos para transformarse en varias fieras, para vengarse en tal figura de su enemigo otros, para acometer enormes maleficios en despiques de su odio rabioso; y donde se sabe cundir más este contagio es en los pueblos de Santiago del Estero, cuyo teniente general don Alonso de Alfaro no ha muchos años que persiguió a muchos y condenó a varios al bracerío para que las llamas abrasasen esta peste y se purificase el aire de tan fatal contagio (Lozano 1874: 430).

Tres cuestiones quiero destacar en relación con la cita de Lozano. En primer lugar, la definición de los hechiceros (la “perversa canalla”) como resabio de la *gentilidad*, una etapa casi pre-política -y en términos religiosos equivalente a la categoría de “idolatría no intrincada”- que las sociedades indígenas reducidas estaban, a su juicio, dejando atrás. En segundo lugar, interesa la identificación entre magia indígena y chamanismo. Los “eminentes en el arte mágico”, de los que se exalta su capacidad metamórfica, son discípulos del demonio y hechiceros y, en este sentido, la descripción no se aparta del remanido retrato característico del siglo anterior. Debe notarse, no obstante, que para Lozano el maleficio es solamente una de las formas, no excluyente, que el arte mágico indígena puede asumir. En tercer lugar, está la referencia específica a los “pueblos de Santiago del Estero” y a las *razzias* antihechiceriles de don Alonso de Alfaro. El lector ya sabe de qué se trata: el teniente de gobernador realizó dos campañas (1715 y 1720) que derivaron en no más de una decena de procesos criminales; el conducido contra Juana Pasteles fue uno de ellos. Aunque el maleficio ocupe el primer plano, lo novedoso es que Lozano vincule aquellas campañas de la primera mitad del siglo XVIII con los delitos de la época *gentil* de las sociedades indígenas tucumanas y con sus líderes religiosos. Claramente, no había sido aquélla la perspectiva de Alonso de Alfaro. Había querido combatir el daño mágico, pero había reconocido en sus portadores a otros sujetos que, tal vez, le resultaran más familiares por su bagaje hispano.

¿Cuál habría sido la mirada de Juana, Pancha o Lorenza? Postular continuidades entre las juntas que sucedían a la recolección y las salamanca coloniales involucra, necesariamente, la memoria de una comunidad. Como ha sido señalado por los antropólogos, los rituales funcionan como potentes dispositivos mnemónicos por su carácter estereotipado y reiterativo (Connerton 1989). El hecho es que si las “idolatrías no intrincadas” del Tucumán fueron de verdad erradicadas y sustituidas por la religión católica,

la recolección de la algarroba, actividad que dejaba lugar a rituales de carácter calendárico, era en cambio permitida y aún alentada por las autoridades civiles y eclesiásticas. La algarroba, en efecto, subsidiaba a la economía colonial por considerarse como alimento indígena por excelencia. Como contrapartida, mientras duraba, el tiempo de la recolección era “para los indios” y nadie debía perturbar ese paréntesis de residual libertad (Arana 1999).

La confesión de Juana Pasteles nos advierte acerca de los contenidos nuevos de las “juntas” del siglo XVIII que las acercan a las salamanca. Por un lado, el hecho de que se celebren en tiempos de recolección reclama y explicita continuidad con el pasado. En este sentido, para quienes participan de las celebraciones cíclicas, ellas son un modo de compartir y reconstruir la memoria. Por otro, interviene el sesgo demonista de la tradición “nueva” que se superpone con los viejos rituales y que parece dominar completamente el discurso de las reas de 1761. Esos discursos remiten a juntas (salamanca) a la vez más amplias -por la participación multiétnica- y más estrechas (por la necesidad de “iniciarse”, accesible a los pocos que tienen la osadía de hacerlo). En fin, la salamanca como estereotipo mestizo adquiere sentido en el contexto de un mundo también mestizo. Este contenido, sin embargo, se pierde en la leyenda folclórica en la que ha terminado por predominar el motivo del pacto diabólico europeo. Tal vez las salamanca de Lorenza y Pancha señalaban el momento en que los viejos rituales terminaban de vaciarse de su sentido original.

Fecha de recepción: junio 2005.

Fecha de aceptación: noviembre 2005.

### AGRADECIMIENTOS

A la John Carter Brown Library de Providence donde tuve la oportunidad de consultar los libros antiguos aquí citados en sus versiones originales. A Raquel Gil Montero y a Silvia Ratto que leyeron la última versión de este trabajo en tiempo record y me hicieron llegar sus comentarios. Y a los participantes del taller “El mestizaje como problema de investigación” organizado en la Universidad de Quilmes en noviembre de 2004.

### BIBLIOGRAFÍA CITADA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1963. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México, Instituto Nacional Indigenista.

Alberro, Solange

1992. *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. México, El Colegio de México.

Amigó, María Florencia

2001. Carta Anua de la Provincia del Paraguay, años 1653-1654. Introducción de María Florencia Amigó. Transcripción de segmentos. *Memoria Americana* 10, 177-236. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Sección Etnohistoria, Universidad de Buenos Aires.

Arana, María Margarita

1999. El tiempo de la algarroba. En Aschero, C., M.A. Korstanje y P. Vuoto (eds.); *En los tres reinos. Prácticas de recolección en el cono Sur de América: 197-203*. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.

Arancibia, José M. y Nelson C. Dellaferrera

1978. *Los sínodos del antiguo Tucumán celebrados por Fray Fernando de Trejo y Sanabria 1597, 1606, 1607*. Buenos Aires, Editora Patria Grande.

Boccaro, Guillaume

2000. Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político. En Boccaro, G. y S. Galindo (eds.); *Lógica mestiza en América: 21-59*. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.

Boixadós, Roxana y Judith Farberman

En prensa. Sociedades indígenas y encomienda en el Tucumán a fines del siglo XVII: un análisis comparado de la Visita de Luján de Vargas. *Revista de Indias*. Madrid, Centro de Estudios Históricos. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Bouysse Cassagne, Thérèse

1997. De Empédocles a Tunupa: evangelización, hagiografía y mitos. En Bouysse Cassagne, T. (ed.); *Saberes y memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes: 149-174*. París, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos.

Ceballos Gómez, Diana Luz

1994. *Hechicería, brujería e Inquisición en el nuevo reino de Granada. Un duelo de imaginarios*. Bogotá, Universidad Nacional.

- Coluccio, Félix y Marta Coluccio  
2000. *El diablo en la tradición oral de Iberoamérica*. Buenos Aires, Corregidor.
- Connerton, Paul  
1989. *How Societies remember*. Cambridge, Cambridge University Press.
- De Martino, Ernesto  
1965. *Magia y civilización*. Buenos Aires, El Ateneo.
- Douglas, Mary  
1973. *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid, Alianza.
- Duviols, Pierre  
1988. *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Cuzco, Centro Editorial Bartolomé de las Casas.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos  
1997. La construcción de un más allá colonial: hechiceros en Lima (1630-1710). En Ares Queija, B. y S. Gruzinski (coords.); *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*: 415-439. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos.
- Farberman, Judith  
2001. Los matrimonios de Soconcho. Endogamia, tierra y comunidad en tres pueblos de indios de Santiago del Estero. 1750-1809. *Memoria Americana* 10: 43-65. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Sección Ethnohistoria, Universidad de Buenos Aires.
2002. Feudatarios y tributarios a fines del siglo XVII. La visita de Luján de Vargas a Santiago del Estero (1693). En Farberman, J. y R. Gil Montero (comps.); *Pervivencia y desestructuración de los pueblos de indios del Tucumán colonial*: 59-90. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes-Universidad Nacional de Jujuy.
2005. *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Fortuny, Pablo  
1965. *Supersticiones calchaquíes*. Buenos Aires, Huemul.

- Garcés, Carlos  
1997. *Brujas y adivinos en Tucumán*. Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.
- Ginzburg, Carlo  
1972. Folklore, magia, religione. *Storia d'Italia*, vol. I, "I caratteri originali": 603-676. Turín.  
  
1989. *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Turín, Einaudi.
- Grosso, José Luis  
1999. Indios muertos, negros invisibles. La identidad santiagueña en Argentina. Tesis de doctorado inédita. Universidad de Brasilia, Departamento de Antropología.
- Gruzinski, Serge  
2000. *El pensamiento mestizo*. Barcelona, Paidós.
- Lozano, Pedro  
[1754-55] 1874. *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Buenos Aires, Imprenta Popular. Vol. I.  
  
1733. *Descripción chorographica del terreno, ríos, árboles y animales de las dilatadísimas provincias del gran Chaco Gualamba: y de los ritos y costumbres de las innumerables Naciones bárbaras e infieles, que le habitan con una cabal relación histórica de lo que en ellas han obrado para conquistarlas algunos gobernadores y ministros reales: y los misioneros jesuitas para reducirlas a las fe del verdadero Dios*. Córdoba, Colegio de la Asunción.
- Maeder, Ernesto J.A. (comp.)  
1984. *Cartas anuas de la provincia del Paraguay. 1637-1639*. Buenos Aires, FECIC.
- Moro, Raffaele  
1997. Mobilitá e "passeurs culturels". Il caso dell'America coloniale Spagnola. En Ares Queija, B. y S. Gruzinski (coords.); *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos.
- Nutini, Hugo  
2001. Aportaciones del americanismo a la teoría y la práctica de la an-

tropología moderna. En León Portilla, M. (coord.); *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*: 13-72. México, Fondo de Cultura Económica.

Peña Montenegro, Alonso

1678. *Itinerario para párrocos de indios, en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración*. Lima, León de Francia, Joan Ant. Huguetan y Compañía.

Pérez Bocanegra, Iván

1631. *Ritual formulario e institución de curas para administrar a los naturales de este reino los santos sacramentos de Bautismo, Confirmación, Eucaristía y viático, Penitencia, Extremaunción, y Matrimonio con advertencias muy necesarias*. Por el Bachiller Iván Perez Bocanegra, Presbítero. Lima.

Pérez Gollán, José Antonio

2000. El jaguar en llamas. La religión en el antiguo noroeste argentino. En Tarragó, M. (comp.); *Los pueblos originarios y la conquista. Nueva Historia Argentina*: 229-256. Buenos Aires, Sudamericana.

Pérez Gollán, José Antonio e Inés Gordillo

1994. Vilca Uturuncu. Hacia una arqueología del uso de alucinógenos en las sociedades prehispánicas de los Andes del Sur. *Cuicuilco* 1: 99-140. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Poderti, Alicia

2002. *Brujas andinas. La hechicería en el Noroeste argentino*. Salta, Consejo de Investigación Universidad Nacional de Salta.

Rex González, Alberto

1983. Nota sobre religión y culto en el noroeste argentino prehispánico. A propósito de unas figuras antropomorfas del Museo de Berlín. *Baessler Archiv*, Neue Folge, Band XXXI: 219-282.

Sahlins, Marshall

1988. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona, Gedisa.

Saignes, Thierry

1989. Borracheras andinas ¿Por qué los indios ebrios hablan en espa-

ñol? *Revista Andina* 7-1: 83-128. Cuzco, Centro Editorial Bartolomé de las Casas.

Silverblatt, Irene

1990. *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cuzco, Centro Editorial Bartolomé de las Casas.

Tambiah, Stanley

1990. Racionality, relativism, the translation and commensurability of cultures. *Magic, science, religion and the scope of rationality*. Cambridge, Cambridge University Press.

Taussig, Michael

1980. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

1987. *The devil and commodity fetishism in South America*. The University of Chicago Press.

Tercero Catecismo

[1583] 1773. *Tercero Catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones para que los curas y otros ministros prediquen y enseñen a los indios y a las demás personas: conforme a lo que se proveyó en el Santo Concilio Provincial de Lima el año pasado de 1583*. Lima.

Torre Revello, José

1941. *Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense*. Tomo I. Buenos Aires, Peuser.

Vessuri, Hebe

1970. Brujas y estudiantes de magia en una comunidad rural. *Revista Latinoamericana de Sociología* 70 (3): 443-458. Buenos Aires.

1971. Aspectos del catolicismo popular de Santiago del Estero. Ensayo en categorías sociales y morales. *América Latina* 1- 2: 40-67. Río de Janeiro.

Viazzo, Pier Paolo

2003. *Introducción a la antropología histórica*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Vitar, Beatríz

2001. La evangelización del Chaco y el combate jesuítico contra el demonio. *Andes 12*: 201-222. Salta, Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología. Instituto de Investigación de la Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Salta.

**EN CONTINUO TRATO CON INFIELES.  
LOS RENEGADOS DE LA REGIÓN  
PAMPEANA CENTRO-ORIENTAL DURANTE  
EL ÚLTIMO TERCIO DEL SIGLO XVIII**

***Daniel Villar y Juan Francisco Jiménez \****

---

\* Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur. Correos electrónicos: [dvillar@criba.edu.ar](mailto:dvillar@criba.edu.ar) y [jfranciscojimenez@hotmail.com](mailto:jfranciscojimenez@hotmail.com)

Una primera versión parcialmente distinta sobre el tema de este artículo fue presentada por los autores en el Taller de Discusión *El mestizaje como problema de investigación*, que tuvo lugar en la Universidad Nacional de Quilmes los días 18 y 19 de noviembre de 2004.

**RESUMEN**

Se considera el caso de los *renegados*, un conjunto poco numeroso de criollos, mestizos, negros y mulatos voluntariamente instalados entre los grupos indígenas de la región pampeana centro-oriental. Acogidos con flexibilidad por estos últimos, que los incorporaban a su vida y proyectos, los *renegados* representaron, en cambio, para la administración colonial la figura del traidor por antonomasia; totalmente volcados a auxiliar a los *infieles* para lo cual previamente debieron apartarse de dios y abandonar al rey, convirtiéndose en seres irredimibles y peligrosos. Una serie de diacríticos que revelaban su singular condición transcultural contribuyeron a aumentar el grado de exposición al riesgo implicado por su actividad como espías y baqueanos y, al tiempo que facilitaron su identificación y castigo, les confirieron una visibilidad documental que permite reflexionar sobre el contexto de miscegenación cultural en el que sus presencias cobran sentido.

**Palabras clave:** transculturalidad - mestizaje - *renegados* - intermedios.

**ABSTRACT**

The subject matter is the *renegadoes*, a small group of criollos, mestizos, black men and mulattoes voluntarily settled among the indigenous groups of the central-west region of the pampas. Received with flexibility by the latter, who incorporated them into their lives and projects, the *renegadoes* were seen as absolute traitors by the colonial administration since, after abandoning the Christian god and king, they dedicated themselves to helping the unfaithful becoming irredeemable and dangerous beings. A series of diacritics, that revealed their unique transcultural condition, contributed to increase the risk exposure implied by their activities as spies and scouts (*baqueanos*), facilitating their identification and punishment and also granting them a documentary visibility that allows us to think about the cultural miscegenation context in which their presence became significant.

**Key words:** transculturality - *mestizaje* - *renegadoes* - brokers - *go-betweenes*

[P]or ser en todas sus partes de abominables costumbres, y dedicados á herir y matar gentes, robar caballadas y mujeres; y muchos de ellos con continuo trato con los infieles; por donde sabian nuestros movimientos cuando se dirijian á buscarlos en sus tierras y siendo guias, ó vaqueanos de ellos cuando venian á cometer á la frontera sus insultos. Memorial del virrey Vértiz a su sucesor el marqués de Loreto, Buenos Aires, 1784.

## INTRODUCCIÓN

Entre los actores sociales emergentes de las relaciones interétnicas establecidas en la región pampeana, el segmento cordillerano adyacente y la Araucanía se encuentran los *renegados*, un conjunto poco numeroso de *criollos*, *mestizos*, *negros* y *mulatos*<sup>1</sup> convertidos en tales a partir de una decisión inicial voluntaria o de una transmutación verificada en el curso de una situación de cautiverio<sup>2</sup>.

Acogidas con flexibilidad por los indígenas que las incorporaron de buena gana a sus proyectos; para la administración colonial estas personas representaban, en cambio, la emblemática figura del traidor quien no solo se encuentra *en continuo trato con infieles* y los auxilia en sus propósitos sino

<sup>1</sup> Se presenta también algún caso en que el *renegado* en cuestión es nombrado *El Indio santiagueño*, *El Indio salteño* o *El paraguayo*, sin más datos. Esas procedencias, conjugadas con la peculiar actividad intercultural desarrollada en región pampeana, sugieren la existencia de historias interesantes que merecerían ser conocidas.

<sup>2</sup> En relación con los distintos momentos de los procesos de contacto, la situación del grupo captor y las condiciones personales del abducido (edad, sexo y pertenencia social originaria serían las más obvias), un cautivo podía transformarse -transmutar- en *renegado*. De estas características fue, en efecto, el cambio experimentado durante la segunda mitad del siglo XVIII, por algunos esclavos negros adultos, como el imbatible *Negro del Canónigo* (a quien nos referimos en la nota 23 de este mismo artículo) unánimemente detestado por los oficiales del rey.

que para hacerlo elige apartarse de dios y abandonar al rey, doble defección de su propia naturaleza que lo convierte en un ser irredimible y peligroso.

Nuestra atención se concentrará en los *renegados* de *Mamil Mapu* y de *Leu Mapu*<sup>3</sup>, durante el tercio final del siglo XVIII. También en este caso como en otros, la exhibición de una serie de rasgos diacríticos recurrentes trasuntaba la singularidad de su condición transcultural y reflejaba la lógica de su adhesión a los nativos, al tiempo que contribuía a facilitar su identificación y castigo. El alto grado de exposición al riesgo que implicó su actividad les confirió cierta visibilidad documental muy a propósito para sustentar una reflexión acerca del contexto de miscegenación cultural<sup>4</sup> en que su presencia cobra sentido.

### INTERMEDIARIOS CULTURALES Y *RENEGADOS*

La decisión de sumarse voluntariamente a un grupo social distinto al propio se refleja en centenares de casos desgranados a lo largo de la historia de las relaciones establecidas entre las sociedades nativas y los europeos y sus descendientes, a partir del momento inicial de la expansión colonial del siglo XV.

Esa decisión voluntaria<sup>5</sup> asumió dos modalidades diferentes: la intermediación cultural -los *truchement* en la terminología francesa del siglo XVI<sup>6</sup>, *brokers* o *go-between*s en la terminología anglófona contemporánea- y

<sup>3</sup> La superficie de *Mamil Mapu* coincidía con el monte pampeano extendido al este de la cuenca del río Salado-Chadileuvú hasta la llanura herbácea bonaerense; *Leu Mapu* era el nombre dado a la amplia faja medanosa ubicada a lo largo del borde oriental del territorio de la actual provincia de La Pampa (ver al respecto Villar y Jiménez 2003 a y b).

<sup>4</sup> El concepto *miscegenación cultural* alude precisamente a los contextos de mezcla (*mixtura*) que se produjeron en los numerosos espacios sociales de interacción generados por los contactos de sociedades indígenas y sociedades originarias de Viejo Mundo. Estas relaciones múltiples, complejas, prolongadas y cambiantes fueron acompañadas por el surgimiento de una cantidad de componentes mestizados, por ejemplo, el vasto conjunto de actores sociales peculiares entre quienes destacaremos aquí la significación de los *renegados*.

<sup>5</sup> Hallowell, en su ya clásica contribución, los denominó *transculturities*, definiéndolos como quienes “se desprenden temporarily o permanentemente de un grupo e ingresan en la trama de relaciones sociales que constituyen otra sociedad, colocándose en mayor o menor grado bajo el influjo de sus costumbres, ideas y valores” (Hallowell 1963: 523; traducción de los autores).

<sup>6</sup> *Truchement* -*truchimán* o *trujamán* en castellano- proviene de una palabra de origen árabe, *turgumân*, incorporada a las lenguas europeo-occidentales durante las cruzadas.

la condición de los *renegados*, constituidos en protagonistas principales de este artículo.

Con referencia a los primeros, diremos que su papel consistía en generar una comunicación fluida entre el grupo del que el intermediario se destacaba y aquellos *otros* entre quienes iba transitoriamente a instalarse. Merrell (1999: 37) ha señalado que, no obstante su eficaz comportamiento intercultural, los *go-betweens* se muestran anclados en su sociedad de pertenencia a la que abandonan solo para cumplir sus objetivos y a la que regresan una vez que los han alcanzado modalidad que, como vemos, permite distinguirlos claramente de los *renegados*.

Entre una multitud de ejemplos sobre *truchements*, en áreas donde se hizo notar la presencia francesa, destacan los del Brasil y Canadá (Navet 1994-1995, Bernand y Gruzinski 1999: 442-443). Algo similar ocurrió en las regiones nord-orientales de América del Norte, donde una simétrica necesidad de establecer relaciones fluidas con los indígenas del lugar aconsejaba promover no solo la adquisición de las lenguas, sino también un manejo eficiente del protocolo diplomático iroqués. Este conjunto de prescripciones originado en el seno de su Liga (Richter 1992: 30-49) y más tarde difundido a otros grupos (Richter 2001: 134) incluía un lenguaje ritual en el que solo un experto podía comunicarse, pero además la participación en complejas ceremonias y la interpretación de las sartas de *wampun* (Hagerdon 1988, Richter 1988, Merrell 1999: 20-27). Su importancia lo convirtió en un saber invaluable para todos los colonos que debieran tratar con vecinos indígenas y el acentuado interés que despertaba justificó el adiestramiento de expertos que fuesen capaces de conducirse con solvencia.

En cuanto a los dominios americano-meridionales del imperio español, recordemos por último a los capitanes de amigos del reino de Chile (Villalobos 1982, León Solís 1991) y de la frontera mendocina (Levaggi 1989-1990, Silva Galdames 1991) quienes, desde el punto de vista conceptual, se corresponden, por su tipología común, con otros *brokers* tanto de nuestro continente como de todos aquellos en donde también se hayan instalado colonias europeas.

No obstante, y paradójicamente, aquellas peculiaridades que volvían útil la intermediación cultural también convertían en sospechosos a sus agentes. Quien era capaz de vivir *entre los indios* demostrando que podía comer,

---

Navet (1994-1995: 41, nota 8) observa: "Le Petit Larousse illustré de 1908 donne la définition suivante du mot 'truchement': de l'arabe tourdjouman. Interprète dans la conversation entre des personnes qui parlent des langues différentes. Fig. intermédiaire servant à expliquer, interpreter les pensées de quelqu'un". Corominas & Pascual (1984: 676-677) relacionan el término árabe *-turgumân-* con el verbo *traducir* y señalan que su equivalente aparece registrado ya en el francés del siglo XIV.

beber, hablar y relacionarse con ellos, llegando inclusive a pensar según sus categorías, experimentaba tales modificaciones en su identidad individual y social que, a los ojos de sus contemporáneos, se transformaba no solo en sorprendente expresión de las peculiaridades de un mundo *sui generis*, sino -y principalmente- en un individuo cuya lealtad personal -en tanto podía concebirse dividida y, por lo tanto, falente- despertaba constante suspicacia <sup>7</sup>.

Precisamente y en punto a la cuestión de las lealtades las críticas se reiteraban. A principios del siglo XVII, Alonso González de Nájera, temprano cronista de las singularidades visibles en la frontera *caliente* del sur del reino de Chile <sup>8</sup> razonaba que siendo imprescindible contar con ellos y tratándose de una actividad en la que se dependía totalmente del sincero proceder del intermediario a quien no había forma de controlar y cuya eficacia solo se podría medir con posterioridad a la obtención de un resultado -es decir, cuando ya era tarde para lágrimas- debieron haberse preferido los españoles criollos a los mestizos, por ser aquellos españoles *legítimos por razón de ambos padres*, mientras que estos:

heredaron el ser no menos fallos de verdad que los mismos indios, y el ser de ruines inclinaciones en las cuales descubren bien a las claras el parentesco que con ellos tienen, aunque sean hijos de españoles nobles e ilustres; así como vemos en España lo poco que se aventaja entre los demás mulatos el que tuvo por padre caballero muy conocido [...] Y la razón es porque en la sangre de las indias y negras que conciben y crían a los mestizos y mulatos, se enturbia la de los que los engendran, por muy clara y limpia que sea. Así que no siendo menos aptos o suficientes para el oficio de farautes <sup>9</sup> los españoles criollos que los mestizos [...] y siendo aquellos de mas confianza

<sup>7</sup> Colin Calloway (1989: 38-58) re-escribió la historia de Simon Girty (1741-1818) cuya lectura resulta muy útil para quien se interese por asomarse al caso paradigmático de un intermediario cultural que despertó este tipo de suspicacias toda su vida.

<sup>8</sup> Las estrechas relaciones históricamente existentes entre los grupos indígenas de Araucanía, pampas y norte de Patagonia nos autoriza a presentar datos extraídos de fuentes referidas principalmente a los *reche*, nativos del sur del reino de Chile. En ellas, el tipo social que consideramos aparece descrito durante el 1600 con características análogas a las que presentarán los *renegados* de la región pampeana centro-oriental en el 1700.

<sup>9</sup> *Faraute* o *faraúte* -proveniente de *haraute* o *heraute*, heraldo- constituyó una de las denominaciones aplicadas a los intermediarios. En su sentido más antiguo (presente a principios del siglo XVI) el término designaba a un *intérprete* significado que mantenía un siglo después, como puede verse incluso en el texto de González de Nájera. Luego tomó acepciones peyorativas. A partir de la idea de *mensajero*, pasó a *alcahuete* (*criado de mujer pública o de rufián*) y a partir de la de *heraldo* viró a *individuo entremetido y bullicioso que quiere dar a entender que lo dispone todo* (Ver Corominas y Pascual 1984: VII-343).

y verdad que estos, con todo ello en el principio de aquella guerra <sup>10</sup> se introdujeron mestizos y no criollos en tal cargo, sin considerar cuan importante es y que todo el es oficio de confianza, porque ni se pueden tomar cuentas dél, ni averiguar con pruebas manifiestas si se administra mal, y no digo si se administra bien, porque los buenos efectos de la guerra lo dijieran (González de Nájera 1889 [1614]: 113-114).

Como se advierte, el cronista compartía el generalizado punto de vista de que las cualidades de un individuo se recibían por la sangre de sus progenitores y por la leche de su crianza (Bernand 1999: 78-79). Se pensaba que inevitablemente indios, negros, judíos y musulmanes transmitirían a sus descendientes peculiaridades negativas y lo mismo fatalmente ocurriría incluso si el padre -no obstante ser español- se reproducía con una mujer nativa o de castas que transmitiera al niño sus fallas raciales. Esa convicción bastaba para que el nuevo ser, a raíz de su turbiedad, quedase impedido de acceder a cualquier posición importante en la sociedad. La obsesión por la pureza de sangre demostrada por los españoles del siglo de oro (Bennassar 1985: 200-207; Bernand 1999: 65-67; Zúñiga 1999: 428-433) contribuyó a obstaculizar, entre otras cosas, la asimilación de los moriscos. Con independencia de la sinceridad de su conversión se les impidió ocupar puestos en la administración real o en la iglesia, estigmatizaciones que habían coadyuvado a que fuera imposible incorporarlos, según lo advirtieron algunos analistas poco después de la expulsión (Cardaillac 1979) <sup>11</sup>. Esta actitud contrastaba con la receptividad que demostraron las sociedades musulmanas de África del Norte. Se abrían aquí las puertas que allá estaban cerradas al punto que un converso podía llegar a ocupar cargos y puestos de máxima importancia (Bennassar y Bennassar 1989: 277-280) <sup>12</sup>.

El razonamiento acerca de la *mezcla de sangres* encerraba, desde luego,

<sup>10</sup> Se refiere a la guerra de Arauco.

<sup>11</sup> Louis Cardaillac cita un texto del licenciado Pedro Fernández de Navarrete con respecto a la asimilación de los moriscos: "Con todo eso me persuado a que si antes que estos hubieran llegado a la desesperación que les puso en tan malos pensamientos se hubiera buscado forma de admitirlos a alguna parte de honores sin tenerlos en nota y señal de infamia, fuera posible que por la puerta del honor huvieran entrado al templo de la virtud y al gremio y obediencia de la Iglesia Católica, sin que los incitara a ser malos el tenerlos en mala opinión" (Cardaillac 1979: 56).

<sup>12</sup> Así tenemos el caso de Euch Alí, renegado calabrés que llegó a ser rey de Argel, Trípoli y Túnez y almirante de la escuadra turca en la batalla de Lepanto, a quien Cervantes llama *Uchalí* en su relato -en buena medida autobiográfico- de la historia del cautivo (*El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, II-XXXIX); o la sorprendente trayectoria del holandés Simón Danser quien a principios del siglo XVII renegó súbitamente de su vida reposa-

una suerte de aporía: producida la traición del intermediario servía para justificarla pero, sin embargo, la *pureza* tampoco garantizaba su lealtad. La defección del *puro* pasaría entonces a adjudicarse a una contaminación derivada del trato continuo con *infieles*, argumento al que también era lícito recurrir cuando la defección alcanzaba el escandaloso e insuperable extremo que significaba instalarse definitivamente entre aquellos; *renegando* de su vida anterior. Pero más adelante veremos que los indígenas habían elaborado una fundamentación distinta -y más plausible- que esta.

En un trabajo anterior (Villar y Jiménez 1997) propusimos que en el marco de las relaciones interétnicas establecidas por hispano-criollos y criollos con las sociedades indígenas de Araucanía, región pampeana y Patagonia norte entre los exponentes locales de una condición transcultural (para utilizar la denominación creada por Hallowell ya comentada [1963: 523]) se percibían dos tipos singularizados por su instalación permanente o prolongada en el seno de los grupos nativos: los *aindiados* y los *renegados*.

Los primeros están lejos de nuestro actual interés y los dejaremos a un lado, remitiendo la atención del lector interesado a aquel aporte<sup>13</sup> y concentrándonos en la figura de los restantes.

## LA CONDICIÓN DE LOS *RENEGADOS*

A diferencia de los *aindiados* que conformaron grupos militarizados, los *renegados* se lanzaron a la aventura en forma individual. Esta alternativa parece haber estado disponible sobre todo para varones adultos y, de hecho, la categoría *renegados* los alude de manera explícita y excluyente, tanto se trate de hombres libres como de esclavos cualquiera sea el color de su piel<sup>14</sup>. Su presencia se advierte a lo largo del multiseccular período que duraron las relaciones interétnicas aludidas anteriormente, llamándoselos no solo de esa manera (*renegados*) sino también *refugiados* y *agregados*<sup>15</sup>.

---

da y se fugó a Argel donde se convirtió en el *Capitán Diablo*, legendario corsario de taifa y -al menos en apariencia- consecuente musulmán (Wilson 2003: 48). Una conducta de análoga accesibilidad tuvieron, por lo general, las sociedades nativas americanas.

<sup>13</sup> Agregándole Villar 1998: 79-133 y Villar y Jiménez 2003c y dejando anotado que los *aindiados* se hacen visibles con nitidez en la región pampeana y norte de Patagonia a partir de la iniciación de la *Guerra a Muerte* en el sur de Chile (1818-1824).

<sup>14</sup> No obstante y como lo señala Salomón Tarquini en su tesis inédita citada en la nota siguiente, las mujeres no deberían ser excluidas *a priori*: quizá las hubiera y se trate (una vez más) de *ausencia* documental.

<sup>15</sup> Ortelli 1999, 2000 y Salomón Tarquini 2002 son los únicos que, según nuestro conoci-

No obstante su utilización indistinta, estas denominaciones quizá introdujeran ciertos matices diferenciales en las situaciones de vida previas. *Refugiados* serían quienes se vieron compelidos a abandonar su grupo de origen debido a la incidencia de un problema generalmente de tipo legal o político que hubiera puesto en riesgo su libertad: cuentas pendientes con la justicia y elusión de obligaciones militares pudieron ser dos de las causas más frecuentes (Ortelli 2000: 188). A diferencia del anterior, el mote de *agregado* sugiere la ausencia de compulsión, comunica un mayor grado de voluntariedad en la decisión: la simple insatisfacción con una forma de vida fronteriza; por otra parte, no radicalmente distinta a la que se llevaría entre los nativos -como ha observado Carlos Mayo con acierto (1985)- pudo motivar la mudanza, lo mismo que el mal de amores, un conflicto familiar, el desagrado por una situación laboral desfavorable, o la simple expectativa de una mayor libertad.

La condición de *renegado*, en cambio, transmite más claramente la idea de una conducta *militante* en contra de la sociedad abandonada. Desde el primer momento de su instalación americana, no hubo para los europeos -como no la hubo en el curso de sus conflictivas relaciones con los musulmanes- una figura que representase mejor la apostasía, la desaprensiva ausencia de fidelidad al rey y un rechazo tan aberrante de la condición cultural originaria que la de estos hombres quienes, aliados a los infieles, y en contacto cotidiano con sus detestadas costumbres inciviles, facilitaban el acceso a la información que convertía en exitosos los asaltos e insultos contra su propia gente, y además tomaban las armas para participar en ellos.

Agobiados por la incomensurabilidad de esas transgresiones los cronistas no pudieron menos que subrayar la magnitud del escándalo. Así, decía el mismo González de Nájera:

En pasándose a los indios estos imitadores de sus vidas, y profesores de su perniciosa amistad, toda la que aquellos bárbaros les hacen, es darles mujer para más asegurarles en su compañía, con lo cual luego los prendan habiéndolos primero muy bien examinado para notar lo que pueden del intento de su vida a ellos (González de Nájera 1889 [1614]: 118).

Y refiriéndose a todo *cristiano* que hubiese mantenido contacto prolongado (voluntario o forzado) con indígenas, Jerónimo de Quiroga lanzaba con elocuencia un anatema en su contra:

---

miento, tratan con cierto detenimiento el tema de los *refugiados* y *agregados* en la región pampeana y norpatagónica.

Hace reconocido con grandes experiencias que todos estos españoles o mestizos cautivos, criados o nacidos entre los indios, aman tanto sus vicios, costumbres y libertad, que son perjudiciales entre nosotros, porque todos hacen lo que Simón hacía por el interés de una china o no se ha logrado y nos han dado muchas lanzadas, porque han sido prevenidos de estos espías. Y asimismo, entre los indios, son peores que los más fieros bárbaros, porque son bárbaros con discurso, y así fuera conveniente echar de la frontera a todos los que nacieron, se criaron o estuvieron muchos años cautivos, en especial si son hombres ruines [...] que una pequeña raza los hace declinar de sus obligaciones y he observado que en pasando diez años el cautiverio, en todos se hace naturaleza aquel trato continuado y vida suelta y viciosa, y son generalmente todos unos (Quiroga 1979 [1690]: 229).

Los miembros de la *pequeña raza*, por el contrario, veían en la conducta de los *renegados* mucho más que una claudicación individual potencialmente beneficiosa para ellos. Con ironía argumentaban que la renuncia demostraba la superioridad de sus costumbres: no habrían de ser tantas las excelencias de una vida cristiana, cuando el *ad mapu*<sup>16</sup> se imponía por sí solo. Por más empeño persuasivo que pusieran los celosos sacerdotes encargados de adoctrinarlos, no se conocía caso de *indios* sinceramente convencidos de abandonar, por negativo, su modo de vida. En cambio y aunque nadie los instruyese previamente en las ventajas que derivarían de esa audacia, los *cristianos* dispuestos a renunciar al propio eran muchos más de los que a regañadientes se reconocía, y lo hacían sin titubeos. Quiroga presentaba la cuestión de esta manera disculpando a conveniencia las debilidades de la carne:

Díjome un indio de porte [...] que era mejor su ley que la nuestra, o su modo de vivir que el nuestro, porque en el nuestro no entraba ningún indio aunque más se lo persuadían. Y en el suyo entraban los españoles sin que ninguno se lo persuadiese, y puso el ejemplo en los capitanes españoles que tenían en su reducción, los cuales luego compraban, pedían o quitaban muchas chinas a los indios, y lloraban durmiendo con todas, porque no tenían vigor para apagar el fuego que en ellas encendían, pero dejemos las propiedades de los lenguas<sup>17</sup> que obran como hombres solitarios puestos en la ocasión y no es posible que sean buenos sin muchas asistencias divinas con que vencer los incentivos de la naturaleza (Quiroga 1979 [1690]: 332-333).

<sup>16</sup> Brevemente definido, el *ad mapu* es el conjunto de normas, inscriptas en la memoria social y transmitidas oralmente, que regulaban el modo de vida indígena.

<sup>17</sup> Se refiere a los capitanes de amigos en su función de intérpretes.

Más allá de las argumentaciones con las que se quería explicar el punto, la ausencia de vacilaciones que un *renegado* evidenciaba al dar el paso decisivo constituía un buen signo para los grupos receptores; y sobre la base de un buen pronóstico los mecanismos de integración se ponían rápidamente en marcha. En una instancia liminar, el reemplazo de la identidad social e individual anterior se iniciaba con el abandono de la vestimenta -solo recuperada, al parecer en forma transitoria, cuando la apariencia cobraba valor táctico<sup>18</sup>- y la imposición u otorgamiento de un nombre indígena. González de Nájera señalaba:

no tienen los indios a los fugitivos españoles en más de estimación de lo que conocen que les importa su consejo, favor y ayuda, no dejando también de aborrecerlos, como a españoles, aunque se agradan de los servicios que les hacen [...] a fin de poder tratar con ellos sin que les turbe el sentido, la apariencia y muestra de españoles, los obligan desde el principio no solo a que anden descalzos a su usanza y vestidos en su hábito, pero a que traigan las barbas peladas como ellos, y porque hasta los nombres que tienen de españoles, les dan pesadumbre, les hacen que los muden, dándoles otros de los que ellos usan (González de Nájera 1889 [1614]: 118).

A medida que la permanencia se prolongaba iban sucediéndose una serie de adquisiciones en torno a las que el *renegado* en ciernes construía su nueva identidad, entre las cuales la de la lengua ocupaba, desde luego, un lugar principal. La incorporación a una red parental mediante matrimonio y la posterior filiación de los hijos, así como la participación en incursiones, constituían un conjunto de actos adscriptivos que implicaban ya el acceso a una situación de incorporación plena<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> El lector matizará los alcances de esta afirmación, teniendo en cuenta que la exhibición de diacríticos en la vestimenta fue variando con el paso del tiempo. No hay más que examinar la iconografía indígena del siglo XIX para observar los progresos de los procesos miscegenatorios en este tipo de rasgos. De todas formas, y aunque efectivamente haya ocurrido así, es evidente que para una persona socializada en la frontera o adiestrada en la interacción con indígenas solo por excepción resultaría difícil reconocer en alguien la condición de "indio" o de "cristiano entre indios" pero sí crecientemente arduo precisar a qué grupo étnico o parcialidad pertenecía. En el curso de un contacto prolongado y conflictivo los mismos nativos aprendieron la conveniencia de abandonar o manipular diacríticos identitarios; en ciertos casos para obstaculizar eventuales reconocimientos, en otros por cuestiones de prestigio.

<sup>19</sup> Téngase en cuenta que si una persona ingresaba a la condición de *renegado* a partir de su previo cautiverio -sobre todo cuando la captura se producía a edad temprana- el proceso adscriptivo adquiriría otras particularidades que no consideraremos ahora (ver Villar

### Su número....

La incorporación de *renegados* no fue, por cierto, un fenómeno masivo sino que adquirió la forma de un lento goteo que se prolongó desde las épocas más tempranas del contacto con los *reche* -a quienes se refieren los testimonios que hemos presentado hasta aquí y que presentaremos a continuación- hasta tiempos tardíos, tanto de uno como de otro lado de la cordillera. A principios del siglo XVII, el mismo González de Nájera refiere la existencia de medio centenar en toda la Araucanía:

Es, pues, que hay entre los indios más de cincuenta españoles fugitivos que los industrialian, enseñan y amaestran en todas las cosas que exceden a su capacidad. Destos fugitivos algunos son mestizos, y parte mulatos, y otros legitimos españoles, que en todos hacen el número que he dicho, sin otros miserables que los mismos indios han muerto, no porque los han hallado tibios o remisos en ser perjudiciales a los nuestros, sino por sus particulares pasiones que las más veces son celos, cosa que los ofenden mucho (González de Nájera 1889 [1614]: 118).

Y el ex-cautivo Diego de Molina, aunque refiriéndose únicamente a aquellas parcialidades que lo mantuvieron aprisionado, informaba en la misma época:

Fuele preguntado que qué tantos españoles tenían armas juntandose con los indios de guerra= Dijo que serian como hasta diez españoles que vienen en las juntas a pelear i quatro son los que él ha visto (Declaración de Diego de Medina, que estuvo cautivo entre los indios sobre el estado de aquellas cosas. Concepción, 13 abril 1615. Biblioteca Nacional de Santiago de Chile, Manuscritos Medina, Tomo 111, Documento 1.872, fojas 260-261).

Tampoco en el siglo XVIII y en la pampa centro-oriental los renegados alcanzaron una numerosidad que se distancie de la que muestran los datos provenientes de un siglo antes en Araucanía <sup>20</sup>. Por ejemplo, en Córdoba,

---

1997, Villar y Jiménez 1999 y 2002 [2001]) aunque presenta puntos en común con el descrito en este texto.

<sup>20</sup> Los datos que se procesarán a continuación provienen, sobre todo, del testimonio de cautivos tomados en jurisdicciones mendocina, cordobesa y bonaerense, por grupos aucas, pegüelches, y ranqueles, estos últimos tanto de *Leu Mapu* como de *Mamil Mapu* durante la segunda mitad del siglo XVIII. Lógicamente, una buena cantidad de referencias a los *renegados* proceden de tales testimonios, ofrecidos a su regreso a las fronteras por las

durante el año 1784, el miliciano Gabriel Naguarque, capturado por un indio pampa cristiano de la reducción de Río IV y vendido más tarde en tierra adentro, pudo identificar a tres renegados en medio de doscientos mocetones:

En la conversación que tenían algunos indios ladinos, en los seis días que estuvo entre ellos conoció a un cautivo que llevaron de este Río 4º de el paraje que llaman de las Barrancas, llamado Juan José Fernández, uno de los mayores corsarios que hay entre los indios, como que él veía lo que les aconsejaba a los enemigos. Este es alto, blanco y pelo largo. También dice que conoció a otro que le dijo era de Buenos Aires. Este era blanco, pelo rubio y ya bien cerrado en el castellano porque -le dijo- le llevaron muy pequeño. Este le mostró a otro mozo que asimismo era cristiano; este muy cerrado, porque también lo cautivaron pequeño. Hasta aquí es lo que puede decir con verdad en todo el tiempo que estuvo entre ellos; y que la partida de indios (la que le apresó) se componen de 203 o 204; que varias veces, cuando se formaron, los contó (Declaración de Gabriel Naguarque, Córdoba, 12 agosto 1784, en Sumaria contra Miguel Indio Pampa, transcripta en Grenon 1927: 146-147).

Pedroza, capturado por los ranqueles de *Leu Mapu*, también mencionó un número pequeño de renegados; en especial uno:

Que en este tiempo ha conocido á diferentes Naciones de Yndios sujetos á varios Caziques como son Huilliches, Peguenches, Chilenos, y Ranquelches, que tienen de 15 á 20 Toldos cada uno, y su total fuerza ascenderá á 600 Hombres de pelea sin yncluir Mujeres ni niños de ambos sexos: que tienen ynfinitos cautivos pero q.<sup>e</sup> duda se sirvan de ninguno para Baqueano á esepcion de Anteman a quien acompaña voluntariamente un Español vesino de S.<sup>a</sup> Juan del Pico cazado en la Tolderia con una Yndia y llamado Juan de Dios, que se exersita en servir de Espia á este Cazique en las Ynvasiones anticipandose a los parajes en los que premeditan, vestido a la Española y Ynstruido de las proporciones, y puntos por donde puede hacerse la Entra-

---

personas fugadas o rescatadas. Son pocas, en cambio, las oportunidades que tenemos de *escuchar* a los *renegados* hablando de sí mismos, no solo por la escasa numerosidad del conjunto sino también porque en este caso el relato presupone la captura y está enturbiado por el esfuerzo extremo de engañar, bajo presión, a un interrogador nada benevolente y esquivar así a la Parca. En ese sentido, algo de razón tiene Peter Lamborn Wilson cuando, en su divertido y estimulante libro sobre los corsarios moriscos y los *renegados* europeos, señaló que “[t]he pen of history is in the hand of the enemies of the Renegadoes; they themselves are silent” (Wilson 2003: 15).

da buelve á la tolderia y dirige la Accion: Que estas las ha executado en repetidas ocasiones, y con especialidad en Areco el Año de 1779, matando por si mismo muchos christianos, Hiriendo a otros, y yevando á todos con el trozo de Yndios que llevaba á su orden; Y ultimamente cometiendo toda clase de maldades a que naturalm.<sup>te</sup> le ynclina, su caracter yntrepido, ynumano, y opuesto á los Catholicos, calidades con que lisonjea á los Ynfieles y le adquieren entre ellos amor y respeto: que tendra como veynte y sinco Años de edad, de estatura proporcionada, ojos azules, color blanco, pelo Rubio y que tiene una sicatriz grande en una de las rodillas (Declaración del cautivo Blas de Pedroza, Buenos Aires, 8 diciembre 1786, Archivo General de la Nación [en adelante AGN] IX 1, 3, 5, folios 663 vuelta y 664).

Varios testimonios muestran coincidencia acerca de la poca cantidad de personas que integraban el conjunto en cuestión al punto tal que los declarantes no tienen dificultad en recordar los nombres *cristianos* y describir la apariencia de los *renegados* que conocieron, como de hecho lo hicieron Naguarque y Pedroza. Su transcripción demandaría ocupar un espacio que preferimos utilizar para referirnos a otras cuestiones que también consideramos de interés. Por lo tanto, nos conformaremos con remitir la atención del lector a una selección de la documentación disponible <sup>21</sup>.

### ... y sus funciones

Baqueanos y espías fueron las funciones que los *renegados* desempeñaron con mayor frecuencia e incontestable maestría <sup>22</sup>. A ellas se suma una

<sup>21</sup> Se trata de las siguientes declaraciones: 1) Fermín Restoy, cautivo de los *Aucas*, Luján, 31 agosto 1780. AGN IX 1, 6, 2, fojas 170 vuelta; 2) Mateo Funes, cautivo de los *Aucas*, Luján, 26 octubre 1780. AGN IX 1, 6, 2, fojas 212 vuelta; 3) Francisco Galván, cautivo de los *Pegüelches*, Rincón del Salado, 27 octubre 1780. AGN IX 1, 4, 5, fojas 561 vuelta; 4) Pedro Zamora, cautivo de los *Aucas*, Buenos Aires, 22 febrero 1781. AGN IX 1, 7, 4, fojas 310; 5) Francisco Obejero, cautivo de los Ranqueles de *Leu Mapu*, Buenos Aires, 10 mayo 1781. AGN IX 30, 1, 1; 6) Marcos Gomez, cautivo de los mismos Ranqueles, Buenos Aires, 10 mayo 1781. AGN IX 30, 1, 1; 7) Juan Cuello, cautivo de los Ranqueles de *Mamil Mapu*, San Carlos, 1 junio 1782, Archivo Histórico Provincial de Mendoza, Carpeta 65, Documento 23; 8) Pedro Morales, cautivo de los Ranqueles de *Mamil Mapu*, Salto, 27 septiembre 1782, AGN IX 30, 1, 2; 9) Cautiva Cordobesa no identificada, Carilauquen en *Mamil Mapu*, 24 mayo 1784, Diario de la Expedición que de orden del señor Gov.<sup>or</sup> Intend.<sup>te</sup> Marques de Sobremonde acabo de hacer con las Milicias de esta ciudad de Mendoza contra los indios pampas, en AGN IX 24, 1, 1, 124 vuelta.

<sup>22</sup> Todos los documentos enumerados en la cita anterior mencionan ambas funciones.

tercera -la de hombres de guerra- que se da a menudo por sobreentendida en los testimonios disponibles pero que sin duda revistió mucha significación. La buena disposición para participar de actividades incursivas o bélicas contra las sociedades de origen parece haber adquirido un significado especial dentro del proceso adscriptivo. Dirigir las armas contra aquellos que fueron los suyos -incluso encabezando un grupo de guerreros, como lo hizo el mentado Juan de Dios- constituía en los *renegados* un gesto definitivo, cuyos alcances no escapaban a la inteligencia de nadie. Entre los casos consultados, sobresale uno en el que el parricidio y el robo de la caballada familiar, contrapuestos al afecto conquistado en el *otro mundo*, condensan en forma descarnada el contexto de la ruptura y su irreversibilidad:

Que le contaban las cautivas á Juan Josef mui sigilosamente hay un cristiano en aquellos Toldos como de edad de veinte y ocho años de buen cuerpo, bien parecido, y rubio el que está actualmente bombeando y bicheando en todos los pagos de las Fronteras de Buen.s Ay.s donde tienen mas ganado, donde hay mas descuido, y buenas mosas, y en fin és el unico confidente y Baqueano que tienen los Indios para su entrada y robos, sin el qual no pueden hacer nada con acierto. Que lo mas del tiempo está ocupado en esta diligencia y quando les avisa á los Indios, inmediatamente van á dar el golpe, pero con tanta inteligencia, acierto y seguridad que no les sucede contra tiempo alguno, que quando dieron el ultimo abance en el pago de la Magdalena, de donde es natural, este maldito hombre mató a su Padre y se trajo consigo todos los caballos: lo que savian las expresadas cautivas, porque los mismos Indios lo havian contado. Que quando sale de los Toldos suele decir que vá á correr yeguas, viene á pocos días, y le cuenta á los Indios lo que pasa por las chacras, y se vuelve otra vez. Que tiene los mejores caballos, que los Indios le quieren en extremo, y no hacen nada sin él, y que hacia cinco años que estaba entre ellos (Viedma 1938: 521-522).

Está muy claro que una violencia de tal entidad no podía ser perdonada y merecía la muerte como único castigo. Por lo tanto, la decisión de quemar las naves a ese extremo lógicamente implicaba no solo el afianzamiento de la concomitante adhesión al grupo indígena receptor, sino un reaseguro muy valioso para este.

En su papel de espías o *bomberos* una de las ventajas que presentaban los *renegados* era su habilidad para pasar desapercibidos mientras merodeaban con disimulo por las dependencias fronterizas. Tomemos ejemplos referidos a las fronteras de Buenos Aires y de Córdoba. Las observaciones del parricida que acabamos de dejar atrás, hechas "*con inteligencia, acierto y seguridad*" por una persona que evidentemente había adquirido una enorme

experiencia, constituyen el primero, fechado en junio de 1781. Un mes después, Viedma recibía otro reporte de las actividades de este mismo *renegado*, consignando nuevamente su eficacia:

el muchacho que tiene el Cacique Negro le informó del cristiano que está entre los Indios y hace referencia el peon Juan Josef había muerto á su padre el qual se hallaba por aquel entonces en las fronteras de Buenos Ayres, usaba vestido completo de cristiano con lo que no lo echan de ver ni es conocido entre los nuestros, y que este mal hombre nos hace mas daño que todos los Indios juntos, pues si les faltara no habian de dar sus avances tan seguros (Viedma 1938: 536).

Un buen espía podía hacer la diferencia a la hora de eludir un enfrentamiento. Durante la entrada general de 1784, los esfuerzos de las columnas expedicionarias de Córdoba y Mendoza fracasaron en gran medida debido a los informes que el afamadísimo *renegado* Lorenzo Bargas Machuca proporcionó a los indígenas sobre los movimientos de los milicianos, permitiéndoles eludirlos. José Francisco de Amigorena, comandante de armas de la frontera de Mendoza, se enteró más tarde de las solitarias actividades de espionaje por boca de una cautiva rescatada. La mujer, además de proporcionar un listado de los *renegados* que vivían en las tolderías de *Mamil Mapu*, le relató las andanzas de Bargas Machuca:

Examiné a una de las cautivas de Cordova como de 40 años y muger bastante racional, la que declaró: [...] que los Indios ya tenían noticia de esta entrada aun estando en aquel lado del Rio por lo que debia temerse (q.<sup>e</sup> ello ) digo q.<sup>e</sup> no lo ignoraban los que avitaban Mamel Mapu y Las Vivoras; q.<sup>e</sup> no tenían q.<sup>e</sup> pasar rio alguno para ir a Cordova y demas fronteras, y les era mas facil bombearlas: que el conducto por donde estos tuvieron la noticia fue por medio de un Christiano Mendocino llamado Lorenzo Bargas Machuca, q.<sup>e</sup> salio de Carulauquen a bombear las fronteras de Cordova y San Luis donde vio las disposiciones q.<sup>e</sup> se hacian p.<sup>a</sup> esta entrada, que hacia una luna que havia llegado de evacuar esa diligencia p.<sup>r</sup> cuyo motivo se avian retirado con el a internarse tierra adentro varios indios de estos toldos, q.<sup>e</sup> creyeron la noticia, con el negro del Difunto canonigo Cañas, q.<sup>e</sup> mataron en el Saladillo; otro xptiano llamado el Retaco, un Paraguay xptiano tambien cautivo (Diario de la Expedicion que de orden del señor Gov.<sup>or</sup> Intend.<sup>te</sup> Marques de Sobremonte acabo de hacer con las Milicias de esta ciudad de Mendoza contra los indios pampas. Mendoza, 1784, AGN IX 24, 1, 1, fojas 124).

Todos estos individuos eran peligrosos para las autoridades coloniales pero Bargas Machuca lo fue en grado superlativo, pues a su habilidad para no hacerse notorio añadía gran conocimiento del territorio. Amigorena, en distintos informes que envió al gobernador intendente de Córdoba, se lamentó reiteradamente de no haberlo podido capturar:

Para prueba de que éstos indios heran propiamente los que frecuentaban las irrupciones por los campos de B.<sup>s</sup> Aires, remito a V.S: con el correo Martín Quirós una casaca de uniforme, una cota de malla, un retazo de grana con dos y media varas, otro de paño azul con una vara y unas borlitas de cingulo que según declara la cautiva, robaron los indios cuando mataron al canónigo Cañas, cuio negro subsiste entre los indios. No fué poca fortuna haber conseguido esta ventaja <sup>23</sup> de unos indios que ya tenían noticias de esta entrada general por Lorenzo Vargas Machuca (el retaco), cristiano mendocino que vive entre ellos y hacía pocos días había llegado de recorrer en traje de tal las fronteras de Córdoba y Ciudad de la Punta según dicen las cautivas y cuia prisión y de otros malvados de esta clase, pienso conseguir por medio del famoso y nuestro amigo, Casique Ancán (Borrador de la correspondencia mantenida entre la comandancia de armas de Mendoza y el gobernador intendente de Córdoba. José de Amigorena al marqués de Sobremonte, Mendoza, 4 mayo 1784, Archivo Histórico Provincial de Mendoza, Carpeta 55, Documento 11).

La fama de Bargas Machuca trascendió los límites locales. Hasta José de Gálvez, el todopoderoso ministro de Indias de Carlos III, fue informado de su existencia y de los esfuerzos por neutralizarlo, dato revelador que permite formarse una idea precisa de la importancia estratégica que revestían los *renegados* -además de la simbólica que les cupo como emblemáticos traidores- tornando impostergable su captura y castigo. A los ojos del virrey, el escollo representado por el *bombero* quedaba equiparado en magnitud a las fuerzas de la naturaleza:

---

<sup>23</sup> Se refiere a la ventaja de haber alcanzado la toldería de Carulauquén donde recuperó algunos bienes que habían pertenecido al canónigo José Ignacio Cañas, atacado por el cacique Llanquetruz en Saladillo de Ruy Díaz (jurisdicción de Córdoba), a fines de 1777 (cfr. Villar & Jiménez 2000 y 2003b). Uno de los esclavos del prebendado -*El Negro del canónigo*- se unió a los indígenas, “subsistiendo entre ellos” como un renegado “sui generis” de insuperable calibre; a todas las características negativas que connotaban al conjunto sumó la de *fugitivo* acompañándolas de una palpable agresividad y un alto grado de exposición que lo tornaba muy visible durante las incursiones, colocándolo en el foco de la atención de los oficiales del rey.

La [guarnición] de Mendoza consig[ui]o destruir las tolderías que existían al Ocsidente de los Ríos nombrados Atue, Diamante, Tunuvian y Bevedero después de una marcha de 240 Leguas venciendo muchos obstáculos [...] y fuertes crecientes de los mismos Ríos que le ympidieron pasar mas adelante teniendolo tambien p.<sup>r</sup> ynfructuoso a vista de que los Yndios noticiosos de la expedicion, por vn Cristiano que entre ellos hay a quien se desea aprender para el exemplar castigo que esta dispuesto para tan grave Delito (Oficio del marqués de Loreto a José de Gálvez. Buenos Aires, 3 abril 1784. Archivo General de Indias, Audiencia de Buenos Aires, Legajo 56).

Si los saberes que los *renegados* tenían adquiridos sobre los territorios y sus recursos, su cómodo desempeño intercultural y su experiencia en coleccionar y circular información estratégica, constituyeron motivo de preocupación para las autoridades coloniales imaginemos el desasosiego que les provocaría pensar que estas pocas personas, en base a su conocimiento del manejo de armas de fuego, pudiesen llegar a transferir con éxito a los indígenas la tecnología que había constituido, en buena medida, una de las claves de la predominancia bélica del imperio.

Durante el grave conflicto con el *toki* Ayllapangui de Malleco, en Araucanía (León Solís 1999) y en un oficio remitido por el gobernador del reino -Jáuregui- al mismo ministro de Indias, este le manifestaba su alarma frente a la recuperación de un fusil en acción de guerra contra los indígenas, anunciándole que se realizaban diligencias por intermedio de los caciques aliados con la administración para capturar al *renegado* que había proporcionado el arma:

Y que había llegado a la plaza el capitán Guircal noticiando la muerte del capitanejo o comandante de guerra de Aillapan nombrado Achiguaiant, a quien le habían quitado los caciques el fusil que traía en campaña contra ellos por saber el uso de armas de fuego [...]. Que sin duda le habría dado el referido mestizo Matheo Perez, intimo amigo de Aillapan cuya aprensión tenía encargado a los caciques (Carta del gobernador Jáuregui al ministro José de Gálvez, 30 diciembre 1776, Biblioteca Nacional, Manuscritos Medina, Volumen 197, fojas 17) <sup>24</sup>.

Pocos años después, Viedma le informaba al virrey rioplatense la existencia entre indios hostiles de un *renegado* que les enseñaba el manejo de la pistola:

<sup>24</sup> Este documento también se encuentra citado en la mencionada obra de León Solís (1999: 223).

que de los tres Peones que al principio fueron desertados de este Establecimiento solo habían cogido dos tapes, y el otro que era Santiagueño dijeron había muerto de hambre, pero las noticias que habían adquirido se persuadieron era mentira, y que los dos tapes le mataron por robarle, lo que fundan que el Santiagueño llevaba mucha plata, y los tapes ninguna y á estos se la habían encontrado los Indios: Que a poco tiempo de haberlos cautivado se escaparon a pié, y haviéndolos seguido los Indios, intentaron resistirse, y hacer armas contra ellos, por lo que mataron á uno de los dos llamado Ignacio, y al otro llevaron tierra adentro, no se sabe en que parage, que este que quedó vivo tenía una Pistola y enseñaba á los Indios como se tiraba, y entre ellos había uno que tenía un par de ellas de Dragones muy buenas como de oficial (Viedma 1938: 519-520).

Desde luego que aquella transferencia no se produjo, naturalmente no por falta de voluntad de los interesados en adquirir la tecnología, sino por la dificultad en abastecerse de munición y obtener otros insumos imprescindibles para el mantenimiento de las armas, en un contexto de severa prohibición de proporcionárselos a los indígenas, al igual que el armamento mismo. El hecho de que en la región no se haya verificado la instalación, o la presencia continuada de potencias europeas competidoras, obró a favor de que Madrid pudiese mantener esa política a lo largo del tiempo pero lo cierto es que los *renegados* pusieron empeño en transgredirla.

Por su parte la corona durante la segunda mitad del siglo XVIII, y con el propósito de sumar poder de fuego a las fuerzas de sus aliados nativos recurrió a la instalación entre ellos de pequeños grupos de milicianos y soldados que los apoyaban con sus armas (incluso con alguna pieza liviana de artillería) durante un lapso corto y en oportunidad de alguna actividad bélica específica. De esta manera, inauguró una forma combinatoria de hacer la guerra que se potenciaría en la región hasta límites nunca vistos luego de 1810, cuando los dos bandos enfrentados (*realistas e independentistas*) constituyesen cuerpos mixtos de jinetes indígenas y *aindiados*, estos últimos diferenciados de sus antecesores del XVIII por el largo tiempo de permanencia entre los nativos y su adscripción a ellos (Villar & Jiménez 1997, 2003c, y Jiménez 1998).

### **SON SEÑAS PROPIAS DE YNDIOS: IDENTIFICACIÓN Y CASTIGO**

El uso táctico de ciertos diacríticos a la hora de pasar desapercibidos mientras desarrollaban sus actividades de espionaje en las fronteras pudo volverse en contra de los *renegados*. Alguno de los elementos constitutivos

de la vestimenta, el apero o el armamento que portaban, e inclusive su olor corporal *a potro* con frecuencia indisimulable -según se trasluce en las fuentes-, característico de los indígenas y distinto -por lo que se ve- del que exhalarían los cuerpos de los oficiales y funcionarios de las fronteras podían servir para poner en alerta a los encargados de controlar el accionar de los espías. Así, Luis Ignacio Coria, detenido en el fuerte de Santa Catalina (frontera de Córdoba) a fines de mayo de 1777, pocos días antes de una incursión, fue encarcelado y sometido a interrogatorio. En el transcurso del mismo el instructor lo acusó de *bombero* basándose en las ropas que el prisionero vestía, en sus boleadoras, y en el revelador aroma que despedían su persona, su atuendo y el recado:

Ytt. Siendole preguntado si entiende el Ydioma de aquellos Yndios dijo q.<sup>e</sup> no lo save, ni entiende en cosa alguna.

Ytt. Echole cargo como seria facil no haver tratado ni hablado con dhos ynfiles, siendo assi q.<sup>e</sup> las bolas con q.<sup>e</sup> salio ala Front.<sup>a</sup> confiessa ser delos Pampas, y constar q.<sup>e</sup> todo el y su recado salio con olfato a Potro como se reconoce en los Yndios y tener declarado no haverse mantenido de otro sustento q.<sup>e</sup> el de las Perdizes y mathacos: Dijo que las Bolas que se le hallaron es cierto heran de los dhos Indios; pero q.<sup>e</sup> estas las tubo el q.<sup>e</sup> declara de otro Peon camarada suio, llamado Pasqual p.<sup>r</sup> haverlas comprado este de dhos Ynfiles y q.<sup>e</sup> el olfato q.<sup>e</sup> se le ha denotado infiere sea de la caza q.<sup>e</sup> lleva relacionada: y responde q.<sup>e</sup> esta es la verdad de lo q.<sup>e</sup> save y se le ha preguntado, vajo del juramento q.<sup>e</sup> tiene fho (Declaración de Luis Ignacio Coria, Córdoba, 22 junio 1777, Fondo Documental Monseñor Pablo Cabrera, Instituto de Estudios Americanos, Universidad Nacional de Córdoba, Documento 63).

La calidad de las ropas también proveía información útil para la pesquisa. Al ser sorprendidos en actitudes sospechosas los *renegados* solían argumentar que, en realidad, eran cautivos en fuga. Sin embargo, en el caso que proporcionaremos como ejemplo, el alegato no bastó. La conducta del mismo sospechoso, remiso a presentarse en la guardia, contribuyó decisivamente a confirmar la previa lectura que sus experimentados captores hicieron de su equipo, principalmente del poncho, *pilcha* a la que un cautivo propiamente dicho difícilmente pudiera acceder, sobre todo en los primeros tiempos de su cautiverio:

Pasa el Soldado Mateo Gonzales llevando a un cautivo que se encontro en estas inmediaciones con la declaracion q.<sup>e</sup> da el Besino q.<sup>e</sup> lo encontro, y la del cautivo, la bestimenta q.<sup>e</sup> trae no és de cautivo, pues trae poncho, y

biene bien equipado para en la conformidad q.<sup>e</sup> salen otros siendo asi de q.<sup>e</sup> se sabe q.<sup>e</sup> los Yndios la rropa q.<sup>e</sup> les dan son los cueros mas biejos q.<sup>e</sup> tienen; El haver rresistido segun declara el Becino en no querer venir ala guardia y ber el traje q.<sup>e</sup> trae me ha echo formar alguna desconfianza por lo q.<sup>e</sup> e mandado ha rreconoser por el paraje q.<sup>e</sup> dise ha benido, y de lo q.<sup>e</sup> hubiere de nuebo abisare a VE con toda prontitud.” (Oficio de Pedro Nicolás Escribano al virrey Vértiz, Chascomús, 21 febrero 1781, AGN IX 1, 4, 3, foja 181).

Declaracion de Andres Rodrigues el q.<sup>e</sup> encontro aun cautivo oi dia de la fecha el qual declara q.<sup>e</sup> habiendo hido a campear por el otro lado de Vitel encontro al dho cautivo y preguntandole para donde hiba rrespondio q.<sup>e</sup> p.<sup>a</sup> lujan le dijo el declarante q.<sup>e</sup> como no havia llegado a la Guardia p.<sup>a</sup> q.<sup>e</sup> alli lo llebaran ala Ciudad a lo q.<sup>e</sup> rrespondio q.<sup>e</sup> no queria hir ã otra parte q.<sup>e</sup> a Lujan, y disriendole el q.<sup>e</sup> declara q.<sup>e</sup> habian de hir al a Guardia, le empeso a suplicar de q.<sup>e</sup> no lo llevara, pidiendole por Dios, por su Mujer y sus Yjos y biendo lo q.<sup>e</sup> se rresistia hiso mas empeño a traerlo amenazandolo de q.<sup>e</sup> lo habia de matar a lo q.<sup>e</sup> lo rredusio a q.<sup>e</sup> se biniera con el a esta Guardia (Declaración de Andrés Rodríguez, Chascomús, 20 febrero 1781. AGN IX 1, 4, 3, fojas 182).

El hecho de que, aunque muy peligrosos, los renegados fueran pocos permitía que los instructores judiciales y los oficiales de la corona confiasen en que una actividad sostenida podría mantener el problema controlado dentro de límites acotados.

Los primeros, bajo el influjo de esta perspectiva de la cuestión, parecían preocupados por actuar con el máximo rigor emitiendo regularmente condenas capitales que tenían el efecto de disciplinar y disuadir -además de adelgazar el número de los reos- sin reparar demasiado en la solidez de los medios probatorios. En este sentido, cierto tipo de antecedentes como la genérica sospecha de vagancia recaída en un criollo pobre que había tenido problemas con las autoridades en San Luis, el reconocimiento (en base a las características de la vestimenta) efectuado por un único cautivo después de dudar si se trataba o no de la misma persona a quien había conocido como *bombero* de los indígenas, la denuncia de un familiar -resentido vaya a saber por qué sórdidas disputas domésticas- que acusaba al reo de ser *renegado* podían concurrir a generar en el instructor una convicción desfavorable apoyada en bases endebles, inclinándolo a pronunciarse por la aplicación de una condena.

Aunque en el caso particular de Francisco Mercado, peón rural y miliciano de Cruz Alta, no conocemos la decisión final; en principio tuvo la oportunidad de ofrecer prueba en su favor para desactivar la mala predispo-

sición que percibía en su contra. Otros testigos convocados no lo habían señalado, luego de dos rondas de reconocimiento en las que lo obligaron a vestir ropas distintas, y el mismo imputado aprovechó esas fisuras para solicitar que se colectasen testimonios entre prácticamente toda la oficialidad de las milicias del sur de Córdoba, que según aseguraba lo tenía favorablemente conceptuado <sup>25</sup>.

En otras situaciones mediante la aplicación de tormentos se lograba que el sospechoso se autocondenase velozmente, declarándose culpable de todo aquello que se le imputaba:

Preguntandole que de donde venia ó que buscaba respondió que venia de los Puestos de Chapa, que fué conchavado llevando una tropa de Mulas, a esto le dijo un cabo de Caravineros llamado Bartholome Amarillo que mentia que hera Bombero y registrandole le encontró barias señas las que demostraban ser señas propias de Yndios, como heran accioneras de estribos, correas de espuelas de Potro, como igualmente todo el hedia a Potro. Al otro dia por la mañana Declaró de que hera cierto ser Bombero, que benia mandado del Cacique Lorenzo, y Cacique Negro (Declaracion que dá el Comandante de la Cruz Alta D.<sup>o</sup> Josef Manuel Arnaza, de lo que ha Declarado el Bombero que fue aprehendido el dia 19 del corriente en la noche, Pedro Pablo Juárez...Cruz Alta, 26 octubre 1789, AGN IX 1, 6, 3).

Por último y en el plano castrense los oficiales, una vez agotados los medios a su alcance para neutralizar a un *renegado*, recurrían con resultados variables al expediente de delegar la captura -y el ajusticiamiento- en los caciques "*amigos*", como se intentó, según vimos, con el célebre Bargas Machuca. Esta solución, desde luego, no sería sencilla de alcanzar. Ni siquiera un líder importante -Ancan Amun lo era en 1784- podía vulnerar sin más las redes parentales y sociales que protegían a la víctima exponiéndose a desatar el riesgo de una venganza.

## FINAL

Durante el último tercio del siglo XVIII, las sociedades indígenas de la región pampeana centro-oriental evidenciaban gran plasticidad para incor-

<sup>25</sup> El sumario contra Francisco Mercado se encuentra en Archivo Histórico Provincial de Córdoba, Criminal de la Capital, tomo 40, Legajo 30. Las testimoniales, demasiado extensas para transcribirlas aquí, se levantaron en Cruz Alta y en Córdoba durante los meses de septiembre y octubre de 1787, luego de una incursión indígena contra la primera.

porar en forma permanente a un nutrido conjunto de alógenos, o para establecer con ellos cierta clase de relaciones intermitentes y específicas. Dejando de lado el caso de los cautivos, singularizado en sus momentos iniciales por el drama de la inclusión forzada, encontramos una serie de tipos transculturales definidos en torno a la voluntariedad de sus conductas de vinculación e inserción. En primer término, los denominados intermediarios culturales, diestros operadores de las lenguas y de los protocolos nativos y capaces de gestionar una comunicación fluida con los grupos de su conocimiento pero irreversiblemente atados a su sociedad de origen que solo abandonaban para cumplir un objetivo determinado entre los indígenas y regresar a ella. Esa relación discontinua los diferencia claramente del conjunto de *renegados*, *refugiados* y *agregados* -y también de los *aindiados* que surgirán en la primera mitad del siglo XIX- debido a que estos se sumaban a los grupos nativos con la expectativa de una inserción permanente o prolongada.

Aunque todos los actores sociales enumerados -inclusive los cautivos rescatados o fugados- despertaban una desconfianza acentuada aún más respecto de los *mestizos* o personas nacidas por cualquier otra combinación de castas, en tanto se consideraba exacerbada en ellos la impureza ya sea por la mezcla de sangres o por efecto de su trato con *infieles*; en el caso de los *renegados* esa suspicacia llegaba al extremo. Estos traidores emblemáticos habían optado por negar a dios, abandonar al rey, y auto-excluirse del puesto que, por el solo hecho de su nacimiento, les correspondía en el mundo con el único propósito espúreo de sumarse a los indígenas, auxiliándolos activamente en sus empresas para lo cual era insoslayable que se volvieran en armas contra su propia sociedad.

Esa triple defección unida a su militancia bélica -rasgo que eventualmente puede contribuir a diferenciarlos de los *refugiados* o *agregados*-, y a su pericia como baqueanos y espías, los colocó en la mira de los administradores coloniales que no escatimaron esfuerzos para adelgazar su de por sí acotada cantidad, haciéndolos perseguir con denuedo.

Un haz de indicadores críticos -aspecto personal, conductas sospechosas o remisas, cabalgadura, armas, equipo, vestimenta, olores corporales- servían para identificarlos y someterlos a la justicia del rey que solía cobrar sus vidas luego de una sumaria por lo general breve y, a menudo, basada en pruebas precarias. Esas actuaciones, y sobre todo los testimonios que acerca de sus acciones transmitían ex-cautivos, hablan de la complejidad de sus relaciones sociales y de su diestra condición de operadores en mundos en conflicto algo que hemos tratado de reflejar en este artículo.

Fecha de recepción: mayo 2005.

Fecha de aceptación: noviembre 2005.

**BIBLIOGRAFÍA CITADA**

- Bennassar, Bartolomé  
1985. *Los Españoles. Actitudes y mentalidad; desde el siglo XVI al siglo XIX*. Madrid, Swan, Avantos y Hakeldama.
- Bennassar, Bartolomé y Lucile Bennassar  
1989. *Los cristianos de Alá. La fascinante aventura de los renegados*. Madrid, Editorial Nerea.
- Bernand, Carmen  
1999. Los híbridos en Hispanoamérica. Un enfoque antropológico de un proceso histórico. Boccara, G. y S. Galindo (eds.); *Lógica mestiza en América*: 61-84. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas.
- Bernand, Carmen y Serge Gruzunski  
1999. *Historia del Nuevo Mundo. Tomo II. Los mestizajes, 1550-1640*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Calloway, Colin G.  
1989. Simon Girty: Interpreter and Intermediary. En Clifton 1989: 38-58.
- Cardaillac, Louis  
1979. *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Clifton, James A.  
1989. *Being and Becoming Indians. Biographical Studies of North American Frontiers*. Chicago, The Dorsey Press.
- Corominas, Joan y José A. Pascual  
1984. *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*. Madrid, Editorial Gredos.
- González de Nájera, Alonso  
[1614]1889. *Desengaño y reparo de la Guerra del Reino de Chile*. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello.
- Grenon, Pablo  
1927. *Las Pampas del Sud*. Colección de Documentos Históricas, número 18. Córdoba, Talleres Gráficos de la Penitenciaría.

Hagerdon, Nancy L.

1988. A Friend to Go Between Them: The Interpreter as Cultural Broker during Anglo-Iroquois Councils, 1740-1770. *Ethnohistory* XXXV (1): 60-80. Durham (N.C.), American Society for Ethnohistory, Duke University.

Hallowell, A. I.

1963. American Indians, White and Black: the Phenomenon of Transculturation. *Current Anthropology* 4: 519-531. Chicago (Illinois), University of Chicago Press.

Jiménez, Juan Francisco

1998. De males y armas de fuego. Guerras intra-étnicas y transformaciones en la tecnología bélica en Araucanía y las Pampas (1818-1830). En Villar, D., J. F. Jiménez y S. Ratto (eds.); *Relaciones interétnicas en el Sudoeste bonaerense*: 47-77. Bahía Blanca, Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur - IEHS-UNICEN.

León Solís, Leonardo

1991. *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800*. Temuco, Ediciones de la Universidad de la Frontera, Serie Quinto Centenario.

1999. *Apogeo y caída del Toqui Ayllapangui de Malleco, 1769-1776*. Santiago de Chile, DIBAM - LOM - Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Levaggi, Abelardo

1989-1990. Una institución chilena trasplantada al Río de la Plata: el "capitán de amigos". *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* XIII: 99-107. Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Mayo, Carlos

1985. El cautiverio y sus funciones en una sociedad de frontera. El caso de Buenos Aires (1750-1810). *Revista de Indias* 45 (175): 235-243. Madrid, Instituto de Historia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas /Departamento de Historia de América.

Merrell, James H.

1999. *Into the American Woods. Negotiators on the Pennsylvania Frontier*. Nueva York/Londres, W. W. Norton & Company.

Navet, Eric

1994-1995. Le rôle des truchements dans les relations franco-amérindiennes sur la côte du Brasil au XVIe. siècle. Quelques réflexions sur les notions de découverte, d'échanges et de communication. En Actes: La "découverte" des langues et des écritures d'Amérique, *Amerindia* 19/20: 39-49. París, Centre d'Etudes de Langues Indigènes d'Amérique.

Ortelli, Sara

1999. Historias de cautivos y agregados. La incorporación de no-indígenas entre los comanches y los ranqueles en el siglo XIX. *Cuicuilco* 6 (17): 153-171. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

2000. Marginalismo y relaciones inter-étnicas: blancos e indios en la frontera rioplatense en el siglo XIX. *Revista Complutense de Historia de América* 26: 181-198. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

Quiroga, Jerónimo de

[1690] 1979. *Memorias de los sucesos de la Guerra de Chile*. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello.

Richter, Daniel K.

1988. Cultural Brokers and Intercultural Politics: New York-Iroquois Relations, 1664-1701. *Journal of American History* LXXV: 41-67. Bloomington (Indiana), Organization of American Historians.

1992. *The Ordeal of the Longhouse: The Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

2001. *Facing East from Indian Country. A Native History of Early America*. Cambridge (Ma)/London, Harvard University Press.

Salomón Tarquini, Celia Claudia

2002. Rehenes, cautivos, aindiados y refugiados: funciones económico-sociales de los alógenos incorporados por las sociedades indígenas en la región pampeano-nordpatagónica (Siglos XVIII-XIX). Tesis de Licenciatura (inérita), Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa.

Silva Galdames, Osvaldo

1991. Acerca de los Capitanes de Amigos: un documento y un comenta-

rio. *Cuadernos de Historia* 11: 29-46. Santiago de Chile, Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Historia, Filosofía y Educación, Universidad de Chile.

Viedma, Francisco de

[1781] 1938. Diario de Francisco de Viedma, sobre las exploraciones y descubrimientos en las zonas de Río Negro. *Revista de la Biblioteca Nacional* II (7): 503-552, Buenos Aires.

Villalobos, Sergio

1982. Tipos fronterizos en el ejército de Arauco. En Villalobos, Sergio *et al.* (comps.); *Relaciones fronterizas en la Araucanía*: 175-222. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile.

Villar, Daniel

1997. Sobre la condición de los cautivos en las sociedades indígenas de la región pampeana (siglo XIX). *Actas de las Décimas Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Humanas*: 269-283. Santa Rosa, Universidad Nacional de La Pampa.

1998. *Ni salvajes, ni aturdidos*. La guerra de los indios comarcanos (y extra-comarcanos) contra la Vanguardia de Pincheira, a través del Diario del Cantón de Bahía Blanca, 1830". En Villar, D., J. F. Jiménez y S. Ratto (eds.); *Relaciones inter-étnicas en el Sur bonaerense (1810-1830)*: 79-133. Bahía Blanca, Departamento de Humanidades Universidad Nacional del Sur -Instituto de Estudios Histórico Sociales UNICEN.

Villar, Daniel y Juan Francisco Jiménez

1997. Aindiados, indígenas y política en la frontera bonaerense (1827-1830). *Quinto Sol, Revista de Historia Regional* I (1): 103-144. Santa Rosa, Instituto de Historia Regional, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa.

1999. *Róbanse las indias i cholillos*. Conflictos inter-tribales y cautiverio intra-étnico en los Andes meridionales (segunda mitad del siglo XVIII). *VII Jornadas Inter Escuelas-Departamentos de Historia*. Neuquén, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue.

2000. Botín, materialización ideológica y guerra en las pampas durante la segunda mitad del siglo XVIII. El caso de Llanquetruz. *Revista de Indias* LX (220): 687-707. Madrid, Instituto de Historia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas /Departamento de Historia de América.

[2001] 2002. *Para servirse de ellos: cautiverio, ventas a la usanza del pays y rescate de indios en las pampas y Araucanía (Siglos XVII-XIX)*. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XXVI: 31-55. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

2003a. Los Indígenas de *Leu Mapu*. Pozos de agua, campos de *castas* e identidad ranquel (1780-1806). *Actas de las IX Jornadas Inter-Escuelas y Departamentos de Historia a veinte años...* Córdoba, Escuela de Historia, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. CdRom.

2003b. *Un Argel disimulado*. Aucan y poder entre los corsarios de Mamil Mapu (segunda mitad del siglo XVIII). *Nouveau Monde, Mondes nouveaux*, Revista del *Centro de Estudios Regionales del Mundo Americano* 3. París, *École des Hautes Etudes en Sciences Sociales*.

2003c. Conflicto, poder y justicia. El cacique Martín Toriano en la cordillera y las pampas (1818-1832). En Villar, D., J. F. Jiménez y S. Ratto (eds.); *Conflicto, poder y justicia en la frontera bonaerense, 1818-1832*: 131-286. Bahía Blanca-Santa Rosa, Departamento de Humanidades Universidad Nacional del Sur - Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional de La Pampa.

Wilson, Peter Lamborn

2003. *Pirate Utopias. Moorish Corsairs & European Renegades*. Nueva York, Autonomedia.

Zúñiga, Jean Paul

1999. La voix du sang. Du métis à l'idée de métissage en Amérique espagnole. *Annales E. S. C.*, 54 (2): 425-452. París, Centre National de la Recherche Scientifique.

**ROMPECABEZAS PARA ARMAR: EL ESTUDIO DE  
LA VIDA COTIDIANA EN UN ÁMBITO FRONTERIZO**

***Silvia Ratto\****

---

\* UNQ/UBA/CONICET. E-mail: [sratto@unq.edu.ar](mailto:sratto@unq.edu.ar)

## RESUMEN

Lejos de la noción turneriana de la frontera como límite de separación existe actualmente un consenso historiográfico en definir a las regiones fronterizas como lugares de encuentro de culturas. Se desprende, de esa idea central, que estos espacios se caracterizan por su multiculturalidad pudiendo detectarse prácticas mestizas que recogen elementos culturales de muy diverso origen. La preocupación central de este trabajo está puesta en indagar el tipo de fuentes y las estrategias analíticas que permiten acercarse al conocimiento de la vida cotidiana en el espacio fronterizo bonaerense. Para ello, presentaremos los resultados que pueden obtenerse a través de dos vías de indagación: el seguimiento de los intermediarios culturales y el análisis de fuentes judiciales relacionadas con conflictos interétnicos.

**Palabras clave:** frontera - mestizaje - intermediarios culturales - prácticas judiciales.

## ABSTRACT

Far from Turner's definition of border as limit to separation, current research defines frontier regions as places of cultural encounters. Racially mixed practices gathering cultural elements belonging to quite different origins can be detect in these spaces. The main goal here is to determine what type of sources and analytic strategies allow a closer knowledge to everyday life in Buenos Aires' frontier. In doing so, we present some results obtained through two different ways of inquiry regarding the role of cultural brokers and the judicial sources concerning interethnic conflicts.

**Key words:** frontier - cross-breeding - cultural brokers - judicial practices.

## INTRODUCCION

En las últimas décadas se ha consolidado una nueva mirada historiográfica sobre los espacios de frontera que significó una modificación fundamental de los primeros planteos que, sobre esta temática, postulara Frederick Jackson Turner. Las ideas de Turner fueron fundamentales para sustentar la construcción teórica de la identidad americana, a la que se caracterizó como fuertemente individualista y sin barreras para su expansión y desarrollo. Pero, más allá de este fundamento ideológico, el modelo de frontera turneriano fue duramente criticado poniéndose en duda su validez histórica. Uno de los grandes errores que se le imputaron al modelo fue el de circunscribir el sujeto que protagonizó el avance fronterizo al “pionero blanco” de descendencia europea, lo que borraba del escenario tanto a diferentes minorías que acompañaron el proceso (esclavos, mestizos, mujeres, asiáticos) como a los mismos pueblos nativos con quienes los pioneros debieron encontrarse (Ratto 2001).

En esta línea crítica se produjo una profunda redefinición del papel jugado por los pueblos nativos en situaciones de contacto. Tradicionalmente, se presentaba solo una doble alternativa en cuanto a las posibilidades que desarrollaron los indígenas en contextos coloniales: la aculturación o la resistencia. Se postulaba, asimismo, que estos dos procesos habían tenido lugar en territorios distintos y bajo modalidades radicalmente diferentes. Así, mientras el proceso de aculturación se ubicaba en espacios que habían sido conquistados a través de una triple actividad que involucraba la acción evangelizadora de la Iglesia, la normalización jurídico-política y la organización de la producción colonial, los casos de resistencia se localizaban fundamentalmente en espacios fronterizos tomando la forma de enfrentamientos bélicos <sup>1</sup>.

La reformulación de estos presupuestos derivó en la constatación de una amplísima gama de relaciones que involucraron a los pueblos indígenas, a los colonizadores europeos y a distintos grupos de migrantes que arribaron

---

<sup>1</sup> Para un desarrollo sobre la evolución de estas posturas historiográficas remitimos al trabajo de Boccara 2001.

asimismo a la frontera. De manera que, en contraposición con lo sostenido anteriormente, es en los espacios fronterizos “donde se operan los cambios más radicales” (Boccara 2001). Dentro de las nuevas propuestas metodológicas para analizar el encuentro entre los pueblos nativos y los conquistadores europeos son particularmente útiles los conceptos de “*middle ground*” de Richard White (1991), “pensamiento mestizo” de Serge Gruzinski (2000) y “lógica mestiza” de Guillaume Boccara (2000) los cuales tratan de dar cuenta de los diversos préstamos culturales que se produjeron entre los grupos en contacto para lograr una comunicación adecuada.

Estos autores plantean que el mestizaje no fue solo biológico sino que se extendió a todo tipo de contacto en los que el préstamo y la mezcla de rasgos culturales fueron una parte intrínseca. El mestizaje, planteado de esta manera, refleja la necesidad que tenían los contemporáneos para “inventar” a diario modos de coexistencia y soluciones para sobrevivir. En los primeros momentos del contacto, o producto del desinterés y/o la imposibilidad de cada uno de los grupos en contacto por imponer su fuerza, se llegaría a la “construcción” de un mundo que fuera mutuamente inteligible para lo cual debía apelarse a símbolos y valores del otro.

Un elemento central en estas propuestas se encuentra en mostrar la existencia de dos esferas de contacto: la diplomática que hace referencia a la relación “oficial” entre los dos grupos y la cotidiana. Acceder al conocimiento del mestizaje producido en este último ámbito presenta indudablemente dificultades derivadas de la escasa documentación que pueda brindar elementos en esa dirección. En la esfera diplomática, por el contrario, es relativamente más sencillo percibir actos de adecuación ya que estos se hallan explícitamente consignados en las fuentes. En efecto, en la documentación oficial que describe los encuentros diplomáticos, o en las actuaciones judiciales pueden distinguirse los intentos de ambas partes por llegar a un acuerdo apelando a nociones y/o costumbres de cada una de ellas. No ocurre lo mismo con los encuentros cotidianos que, por su naturaleza espontánea al hacer referencia a la vida día a día, no derivan en la producción de testimonios escritos. De modo que acercarse al conocimiento de esa “cultura mestiza”, que indudablemente habían conformado los habitantes de la frontera, resulta una tarea mucho más difícil de realizar.

A pesar de estos acuerdos iniciales es posible encontrar algunas diferencias analíticas en las investigaciones de los tres autores mencionados, basadas fundamentalmente en la dirección en que cada uno de ellos analiza las relaciones de contacto. El planteo de Boccara se centra exclusivamente en la sociedad nativa analizando los procesos de contacto desde una perspectiva de resistencia nativa a los intentos de dominación de los hispanocriollos. Al estudiar de manera conjunta los conceptos de etnogénesis y

etnificación -“la compleja obra de construcción de las diferencias por parte de los agentes coloniales”- a los que señala como las dos caras de un mismo proceso, el análisis tiende a la unilinealidad. Ese es precisamente el objetivo del autor quien explícitamente pretende, a través de su planteo de lógica mestiza, “analizar [...] los procedimientos utilizados por los agentes estatales para imponer la legitimidad de una dominación y de un ejercicio centralizado de la fuerza pública” (Boccaro 2000:461).

A diferencia del anterior, los modelos de White y Gruzinski están centrados en el doble proceso de contacto; es decir, en las adecuaciones que debieron realizar ambas sociedades para lograr el entendimiento. En efecto, los autores remarcan el hecho de que los conquistadores, así como los pueblos nativos con los que se encontraron, no formaban un grupo homogéneo sino que incluían una diversidad de actores con sus propios valores, costumbres y formas de vida. Por tal motivo, en la relación con el nativo se ponían en juego solamente fragmentos de la cultura europea. Otro elemento central en sus planteos es que caracterizan a las situaciones de contacto como experiencias únicas e irrepetibles. Cada hecho conflictivo, o aún cotidiano, sería resuelto de manera singular teniendo en cuenta la situación coyuntural en que se encontraba la relación interétnica. Es lo que, en el planteo de White, se llama el “*middle ground*” entendido como un espacio tanto real como simbólico donde se desarrollan nuevas formas de comunicación y comportamiento. En este espacio la noción fundamental que guía la convivencia cotidiana es la persuasión; un grupo intenta persuadir al otro apelando a lo que percibe como valores y prácticas del segundo.

El concepto de “*middle ground*” fue utilizado por muchos historiadores norteamericanos como una herramienta muy útil para interpretar la frontera como un espacio que involucraba un complejo proceso de intercambio cultural, balance de poder y creación de nuevas formas sociales. Esta idea de sociedad fronteriza multicultural ofrecía una visión alternativa del encuentro entre indígenas y conquistadores donde era posible detectar la convivencia pacífica y el acomodamiento creativo realizado por ambos <sup>2</sup>.

En estos nuevos enfoques interpretativos adquirieron un papel relevante aquellas personas que compartían rasgos culturales de las sociedades en contacto, lo que les permitía una mejor comunicación entre ellas. Un trabajo pionero en estudiar el papel de estos intermediarios es el de Thierry Saignes publicado en 1989. En este trabajo, el autor analizó los itinerarios de cuatro mestizos fronterizos en los Andes sur orientales de Charcas planteando que “[e]stas figuras clave en su vinculación al Otro nos ayudan a discutir el clisé

<sup>2</sup> Cayton y Teute 1998:9.

del hombre desgarrado por su doble pertenencia a comunidades antagónicas (Saignes 1989:15).

En la década de 1990, el estudio de los intermediarios culturales se expandió notablemente surgiendo diferentes conceptualizaciones para nombrar a estos sujetos que no necesariamente eran mestizos biológicos. Así, para Ares y Gruzinski se trataba de:

“individuos (intérpretes, traductores, misioneros, cronistas, curanderos) o sectores (mercaderes, caciques, mestizos) que por su posición económica, social, política, religiosa, desempeñaron el papel de ‘*passseurs culturels*’ o mediadores culturales entre varios mundos” (Ares y Gruzinski 1997).

De manera que, ante la imagen metafórica de una frontera cultural entre dos mundos, encontramos a estos intermediarios que se ocupan en hacer pasar elementos de un lado a otro desdibujando esos límites.

Otro concepto similar al anterior es el de “*cultural brokers*”. Según Margaret Szasz estos personajes constituyen un fenómeno universal y surgen en aquellos espacios donde las culturas se encuentran. Dotados de habilidades especiales logran obtener perspectivas multiculturales al ser repositorios de dos o más culturas, y cambian su rol de acuerdo con las circunstancias. Según la autora, “ellos saben cómo piensan y se comportan ‘los del otro lado’ y actúan en función de ello” (Szasz 1994:3). Más centrado en el rol de intermediarios diplomáticos, William Hart analiza la trayectoria de los “*go betweens*”. El éxito de estos personajes dependía no solo de su manejo de la lengua de los grupos en contacto sino también de un sólido dominio de la etiqueta diplomática puesta en juego en los encuentros oficiales (Hart 1998:109). Finalmente, varios autores han enfocado el rol de la mujer indígena como pieza clave en el inicio y desarrollo de relaciones multiculturales, tanto diplomáticas como comerciales<sup>3</sup>.

Esta nueva concepción del espacio fronterizo y sus habitantes no ha pasado desapercibida en estudios que se ocupan de la campaña bonaerense. En efecto, algunos autores habían planteado la existencia de un sustrato cultural semejante entre las poblaciones criollas e indígenas en dicho espacio. Así Carlos Mayo y Amalia Latrubesse al preguntarse sobre la adecuación de los “renegados” de la sociedad hispano-criolla a la vida en las *tolderías* planteaban que esa interrelación habría hallado una base común sobre la cual edificarse debido a que:

<sup>3</sup> La producción historiográfica norteamericana sobre este tema es extensísima por lo que remitimos solo a algunos trabajos puntuales que desarrollan la problemática: Hagendorn 1988; Kidwell 1992; Shoemaker (ed.) 1995.

las diferencias entre la *toldería* y el medio rural [...] de la frontera eran todo menos abismales. Ambas economías giraban, en buena medida, en torno al ganado [...] Las formas de vida material ... eran extremadamente sencillas y en absoluto incompatibles [...] [por lo que] vivir entre los indios no comportaba, pues un cambio radical en las condiciones de vida material ni implicaba un largo proceso de readaptación laboral (Mayo y Latrubesse 1993: 99-100).

Sin hacer una relación tan directa con las similitudes que pueden encontrarse con respecto a la organización social de los grupos indígenas, Garavaglia sugería que el mundo campesino en el espacio rioplatense se hallaba cruzado por extendidas relaciones de reciprocidad. Estas les permitían acceder a instrumentos de labranza, ganado y fuerza de trabajo sin recurrir al mercado sino a través del préstamo de algún vecino. La obtención de bienes por esta vía creaba una situación de deuda que, en otra oportunidad, sería compensada de manera similar. En palabras de Garavaglia, “en esta sociedad campesina [rioplatense] [...] la costumbre de ayuda mutua, regida por reglas de reciprocidad, es una realidad indudable y ampliamente difundida” (Garavaglia 1999:132) ¿Es muy diferente la práctica social de las sociedades indígenas en el espacio pampeano? Sabemos que la economía de las sociedades primitivas se basaba en la triple obligación de dar, recibir y devolver (Mauss 1971). En esta estructura, una persona estaba obligada a aceptar el obsequio que se le daba lo cual, a su vez, lo comprometía a devolver, en algún momento, otro bien en retribución. De esta manera se creaba un círculo de dones y contradones generando relaciones personales constantemente deudoras unas de otras.

Otros autores se han centrado en el estudio de intermediarios culturales en el espacio pampeano. Así, Mandrini se refería a los “agregados” o “allegados” para describir a “los pobladores hispano-criollos existentes en las *tolderías* indígenas estrechamente vinculados con los caciques y jefes de familia actuando a veces como secretarios o escribientes” (Mandrini, 1992:63). Mayo y Latrubesse definieron a los “renegados” como aquellos que se alejaron voluntariamente de sus pagos para ir a vivir entre los indígenas (Mayo y Latrubesse 1993). Villar y Jimenez formularon la existencia de “*aindiados*” en el espacio pampeano a quienes caracterizaron como adultos, de sexo masculino; por lo general, *bíglotas* y militares que ingresaban a la sociedad indígena de manera colectiva y por orden de mandos superiores incorporándose a las redes socioeconómicas nativas a nivel doméstico y político (Villar y Jimenez 1997:109).

Ahora bien, aunque existe un acuerdo inicial sobre la existencia de un espacio fronterizo mestizo -planteado no solo en términos demográficos sino

también culturales- en la campaña bonaerense, es necesario iniciar de manera sistemática el estudio del mismo. La pregunta que se impone es, ¿qué tipo de fuentes deben usarse y qué estrategia debe seguirse para poder realizarlo? El objetivo de este trabajo es mostrar las posibilidades de un acercamiento a esta problemática a través de dos vías de análisis: el seguimiento de algunos intermediarios culturales y el análisis de fuentes judiciales relacionadas con conflictos interétnicos.

### LOS INTERMEDIARIOS CULTURALES

El período rosista es un momento muy fructífero para indagar sobre la constitución de un espacio mestizo en la frontera debido a la aplicación del sistema de “negocio pacífico”, que derivó en el asentamiento de numerosos grupos indígenas en la campaña bonaerense. Los caciques y las autoridades fronterizas eran los personajes que, de manera más clara, servían de nexo entre los dos mundos culturales. Pero, al lado de ellos existían diversos personajes que también actuaron de puente para la convivencia interétnica. Se trataba de vecinos, militares de frontera y lenguaraces que, en virtud del contacto constante y fluido con las poblaciones indígenas del espacio fronterizo, habían establecido lazos personales con algunos indios en pos de la obtención de determinados objetivos dentro de los cuales el comercio se presentaba como el vínculo más notorio.

Frecuentemente se resalta la habilidad de Rosas como hacendado de campaña para establecer sólidos vínculos con los indígenas “fronterizos”. Pero Rosas no fue el único que consiguió esto. Muchos vecinos de campaña utilizaron sus contactos previos con caciques de importancia para actuar como mediadores entre estos y el gobierno, en ocasión del inicio de relaciones diplomáticas. Otros, recorriendo un camino inverso, tuvieron un comienzo más “humilde” desempeñándose como baqueanos o lenguaraces y basaron su ascenso social precisamente en la importancia de esa tarea.

Como ejemplo del primer caso podemos mencionar al vecino de Salto, Juan Francisco Ulloa, quien en el año 1819 era alcalde de hermandad del partido y era nombrado en los documentos como protector especial de los indios. Ulloa cumplió un papel fundamental como comisionado del gobierno en las negociaciones con algunos grupos ranqueles en el lapso 1819-1821, acompañado en esta tarea por otro “vecino de probidad” de Salto, Don Martín Juan Quiroga (Abril de Ciafardini 1997:43). En el año 1820, la superposición de comisiones enviadas por el gobierno a distintas tolderías ranqueles mostraría la competencia creada entre los sujetos anteriormente mencionados y otro vecino, Matías Gutiérrez, por monopolizar el contacto

interétnico <sup>4</sup>. Para los comisionados sería fundamental mostrar a los caciques quién era el interlocutor más válido para concertar un acuerdo con el gobierno que derivara, esencialmente, en la percepción de ayuda económica (vía regalos de ganado y otros bienes) y militar.

Dentro del segundo grupo, encontramos a Ventura Miñana quien comenzó su actuación en la campaña como baqueano de la tercera expedición al sur realizada por el gobernador Martín Rodríguez en 1823. Trece años después sería un próspero vecino propietario del pueblo de Azul. El camino recorrido por Miñana para llegar a esta última condición estuvo estrechamente vinculado al contacto interétnico. Luego de la expedición de Rodríguez siguió desempeñándose como baqueano de la campaña mencionándose sus constantes idas y vueltas “a los toldos”. En uno de estos viajes avisaría sobre los preparativos de un malón que estaba planeándose sobre el partido de Monsalvo (Ratto 2003:376). En el levantamiento rural del año 1829 su participación al frente de fuerzas compuestas de paisanos e indígenas fue muy clara <sup>5</sup>: en febrero organizó una partida de más de 100 personas en el partido de Dolores <sup>6</sup> y más tarde comandaría una división de indios de Tapalqué en la batalla de “Las Vizcacheras”, donde las fuerzas de Lavalle fueron derrotadas y el coronel Rauch encontró la muerte (Sarramone 1994: 113).

Es probable que estas acciones fueran premiadas con un ascenso militar ya que en 1832 integró, como comandante, el escuadrón fundador de Azul junto a Juan Zelarrayan y Francisco Sosa (Sarramone 1997:57). Su asentamiento en dicho sitio podría haberse originado en ese momento. Lo cierto es que en un censo de Azul realizado en el año 1839 ya figuraba como propietario de dos estancias pobladas con 500 vacunos, 91 lanares y 400 caballos y un capital de \$25.446 <sup>7</sup>.

La relación tan estrecha que lo había vinculado con los indios desde mediados de la década de 1820 se mantuvo en Azul. Precisamente en su estancia se alojaban veintidós indios de los cuales cinco eran indios adultos, un muchacho de catorce años, ocho mujeres y ocho chicos de ambos sexos <sup>8</sup>.

<sup>4</sup> El desarrollo de estas negociaciones ha sido señalado en nuestra tesis doctoral inédita, Ratto 2003: 60-65.

<sup>5</sup> Esta relación con los indígenas habría llevado a Pilar González a caracterizarlo como un cacique indígena en su análisis sobre el levantamiento en la campaña durante el año 1829 (González 1982).

<sup>6</sup> El Pampero, 12 de febrero de 1829.

<sup>7</sup> Censo de propietarios de Azul (1839) en Infesta 1994:269-286.

<sup>8</sup> Miñana a Rosas, 5 mayo 1834. Archivo General de la Nación (en adelante AGN) X, 24.9.1. Es bastante razonable suponer que estos indios cumplían algún tipo de tarea rural dentro de la estancia. De hecho, como encargado de cuidar una caballada de Estado existente en

Su contacto con los caciques pampas lo convertía asimismo en un interlocutor de importancia. Durante los acontecimientos de fines de 1836, cuando la región sur de la provincia se vio prácticamente arrasada por los malones indígenas, Miñana invitó a los caciques Cachul y Catriel “para tener con ellos una entrevista y tratar de los últimos sucesos ocurridos en las estancias del Azul”<sup>9</sup>. Poco después, ante la inseguridad de la zona y sin consultar previamente a Echeverría, el caciquillo Nicasio dependiente de Catriel le había consultado “si el cacique [...] podía venir a Azul”<sup>10</sup>. En el ataque de enero de 1837 el cacique Reilef, que había vivido en Tapalqué hasta 1836 y se presentaba como uno de los promotores del malón, había elegido a Miñana como interlocutor para lograr un entendimiento con el gobierno y obtener el canje de prisioneros conociendo que “el Coronel Miñana [...] era muy caritativo y muy dispuesto a favor de los cautivos y cautivas”<sup>11</sup>.

Si en los casos anteriores la pertenencia de esos personajes a la sociedad criolla es clara, en los *lenguaraces* esto se diluye bastante adquiriendo características más cercanas al *aindiado*<sup>12</sup> que se mueve de manera armónica entre los dos mundos. Esta doble pertenencia llevaba a que, en ocasiones, su “fidelidad” resultara bastante dudosa pero, paralelamente, debían disimularse algunas prácticas *non sanctas* por la necesidad de contar con sus servicios.

Veamos el caso del *lenguaraz* Dionisio Morales cuyo desempeño tuvo una gran centralidad en los inicios de la década de 1820 como nexo entre el gobierno de Buenos Aires -enfrentado a las fuerzas de Carrera en esos momentos- y algunos caciques ranqueles. De él se diría que junto a Ulloa “mueven a estos casiques a favor de Buenos Aires”<sup>13</sup>. A pesar de su importancia en el contacto interétnico el gobierno tenía una gran desconfianza hacia su persona. En 1820, se recibieron noticias de que Morales se hallaba en unas *tolderías* ranqueles negociando la entrega de cautivos sin conocerse quién había impulsado esa misión. Se decidió entonces ordenar su captura y remisión a Buenos Aires para indagar el motivo de su presencia en los *toldos*,

---

Azul Miñana informaba que había puesto en servicio a algunos indios “que tengo en mi chacara y han aceptado voluntariamente la ocupación seis indios”. Como dato adicional vale señalar que mientras los peones criollos cobraban un sueldo de treinta pesos, los indios eran retribuidos con la suma de veinte pesos.

<sup>9</sup> AGN, X, 25-5-1.

<sup>10</sup> AGN, X, 25-2-5.

<sup>11</sup> AGN, X, 25-2-5.

<sup>12</sup> Para una caracterización de este “tipo fronterizo” ver el trabajo de Villar y Jimenez 1997.

<sup>13</sup> AGN, VII, Archivo Biedma, legajo 1041.

sospechándose que el objetivo era captar a los indios para algún tipo de incursión sobre la frontera. Sin embargo, la orden de arresto no fue acatada por Cornelio Saavedra, comandante de la frontera norte, quien desestimó esos temores y revalorizó el papel del lenguaraz como interlocutor válido para la realización de negociaciones. De hecho poco después, junto a Ulloa y Quiroga, encabezaría la misión de paz enviada a los mismos toldos reconociéndose que Morales “es sumamente amado de los dos caciques Leynan y Guaichu”. Pero esta estrecha relación con los indios lo llevaría a realizar ciertas prácticas indígenas no bien vistas por el gobierno que en marzo de 1822 ordenó, y esta vez logró, la prisión de Morales por “estar en los toldos y vender un cautivo cristiano por 25 cabezas de ganado y 60 pesos”. A pesar de esta penalización, Morales debe haber vuelto a cumplir tareas esenciales para el contacto interétnico ya que, completando su sinuoso derrotero, al morir el gobierno decidió entregar a su viuda una pensión por los “invalorables servicios realizados por su marido en la campaña”<sup>14</sup>.

Un caso similar al de Miñana, en cuanto al ascenso social, fue el de Francisco Iturra, oficial chileno que formó parte del contingente de “aindiados” que arribó a las pampas en 1827 junto con el cacique Venancio. Entre 1820 y 1827 formó filas en el ejército patriota durante la llamada Guerra a Muerte en Chile. En 1828, ya establecido en Bahía Blanca, alcanzó el grado de alférez y se convirtió en el lenguaraz del fuerte<sup>15</sup>. Su estrecha relación con indios de distintas agrupaciones lo llevó a convertirse en sospechoso para las mismas autoridades del fuerte, quienes en ocasiones dudaron de su fidelidad. En agosto de 1831, en momentos en que el fuerte se hallaba en una difícil situación por la llegada de la coalición borogano-Pincheira, sucedió que habiéndoselo llamado “para que tradujese las expresiones de ciertos Indios que se han presentado no fue havido Iturra en el destino, contextando [...] su asistente que havia ido ha cuidar los cavallos [...] dos millas distante de este punto”. Esta situación creó gran sospecha y descontento en el coman-

<sup>14</sup> Esta y las anteriores citas relativas al caso Morales corresponden a AGN, VII, Archivo Biedma legajo 1041.

<sup>15</sup> Una evolución similar realizó Jose Bielma, capitán de milicias de la frontera de Penco, en Chile, quien se asentó en la campaña bonaerense y sirvió “de lenguaraz en las fronteras de esta capital en cuyo tiempo se ha desempeñado con el mayor celo”. En octubre de 1815 pidió la exención del servicio miliciano por su avanzada edad pero solicitaba “que no se le ponga inconveniente para ir a visitar a los caciques amigos”, pedido que fue concedido. Durante el enfrentamiento entre las fuerzas bonaerenses y Carrera, Bielma actuó como nexo fundamental en la coalición entre el cacique Pablo y el oficial chileno. Esta opción de Bielma contra las autoridades bonaerenses estaría fundada en la muerte de su hijo en manos de los “montoneros” federales. AGN, VII, Archivo Biedma, legajo 1041.

dante pues para impedir que con esa excusa el oficial se ausentara para tratar con los indios hacía tiempo que “fue preciso comprarle su tropilla de cavallos”. Como último recurso para lograr su obediencia se emitió un orden en donde se apercibía

al alférez lenguaraz Don Francisco Iturra que si buelve a delinquir en separarse a mas distancia de seis cuabras sin conocimiento de alguno de los señores Gefes sera [...] castigado con el rigor de la Ley [...]. Luego que el expresado lenguaraz Alferez Iturra hay regresado de su viaje a los campos se presentará arrestado en el cuarto de vanderas<sup>16</sup>.

Pero estas medidas no implicaron una caída en desgracia del personaje que siguió cumpliendo su papel como intérprete oficial e incrementado su relación con los indígenas. Los vínculos personales que anudó paralelamente con algunos oficiales del fuerte, incluido el mismo comandante Palavecino, le permitieron instalar, a fines de la década de 1840, una pulpería y establecer cierto monopolio en la compra de cueros a los indios derivado de su rol de lenguaraz al punto que, según otro vecino del fuerte, “Los demás negociantes muy raro cuero compran a los indios pues el mayor Iturra se los negocia”<sup>17</sup>. Al frente de la casa de comercio se hallaría su esposa Juana Seguel -que había sido cautiva de los indios y rescatada por el cacique Venancio quien la entregó en Bahía Blanca- y su hijo Francisco Pío. A fines de la década de 1840 el comercio interétnico del fuerte -a lo que se agregaban las raciones del gobierno- se incrementó notablemente por el arribo de un contingente transcordero liderado por el cacique Calfucurá. Precisamente este cacique se convirtió en cliente privilegiado de Iturra.

El ascenso de Iturra en el fuerte tuvo su punto culminante cuando en 1858 lo encontramos ejerciendo la comandancia. Tal vez, aprovechando esa posición elevó al gobierno seis solicitudes de terrenos en propiedad que se hallaban en poder de sus ocupantes desde el año 1844<sup>18</sup>. Entre esas denuncias se encontraba la de su mujer, Juana, quien argumentaba “haber sufrido [en la última invasión indígena de 1858] el cautiverio junto con sus hijos, muriendo uno de ellos por el cruel tratamiento recibido *por la gran preven-*

<sup>16</sup> “Diario de Bahía Blanca”, en Villar (ed.) (1998:151).

<sup>17</sup> AGN, X, 17-7-2.

<sup>18</sup> Las solicitudes eran propias, a nombre de su esposa, su hijo y otros parientes como Luis Iturra, Manuel Iturra y Miguel Seguel. AHPBA, Escribanía Mayor de Gobierno, 97-8124/0, 169-12750/0, 98-8194/0, 220-15653/0, 86-6709/0 y 74-5656/0.

ción de estos contra su esposo el comandante”<sup>19</sup> para obtener la propiedad del terreno.

¿Cómo interpretar la “gran prevención” de los indígenas hacia Iturra con quien aparentemente tenían tan buenas relaciones? Precisamente este fluir entre dos mundos representaba un serio peligro para los mediadores culturales. Según Kessell (1994), estos individuos podían, idealmente, vivir confortablemente en cada cultura, ir y volver con facilidad de una a otra. Pero difícilmente mantendrían ese equilibrio por mucho tiempo ya que podían ir demasiado lejos en su inserción en la otra cultura, volver desilusionados a la propia o sentirse rechazados por ambas<sup>20</sup>. Es probable entonces que Iturra al final de su vida, haya realizado una opción por la sociedad criolla que lo llevó a enemistarse con los grupos nativos que, hasta el momento, habían sido sus principales contactos con el mundo indígena.

## PRÁCTICAS MESTIZAS EN LA CAMPAÑA BONAERENSE

Otra vía de abordaje al mundo fronterizo se encuentra en el análisis de las actuaciones judiciales producidas en virtud de los conflictos interétnicos. Esta fuente aporta información sustancial para acercarnos a la forma en que el indígena se integró en la sociedad provincial a la vez que permite conocer algunos aspectos de la vida cotidiana en la campaña, las relaciones laborales, comerciales y, aún, de parentesco y compadrazgo que fueron articulando indios y criollos.

Un punto interesante para seguir en estas actuaciones se vincula con el lugar que ocupa la etnicidad en el espacio fronterizo ¿Puede hablarse de una progresiva dilución de la misma en los espacios fronterizos o, por el contrario, sigue operando como variable de diferenciación muy clara dentro de la sociedad rural? Dentro de esta idea central se encuentra un tema derivado que tiene que ver con la existencia de dos ámbitos diferenciados de relaciones interétnicas<sup>21</sup>. Por un lado, el diplomático que hace referencia a los vínculos oficiales entre ambas sociedades y define el curso de la política

<sup>19</sup> AHPBA, Escribanía Mayor de Gobierno, 86-6709/0 (el destacado es nuestro).

<sup>20</sup> Kessell plantea que frecuentemente los *cultural brokers* sufren una crisis cultural, una confusión y/o indecisión con respecto a su pertenencia, al adoptar la apariencia de un camaleón que asume la identidad del grupo en el cual coyunturalmente está viviendo (Kessell 1994:26).

<sup>21</sup> En este punto tomamos la formulación de Richard White (1991) en su trabajo *The Middle Ground*.

indígena de los gobiernos criollos y de la política hispano-criolla de los grupos nativos. Por otro lado, el ámbito de la vida cotidiana que une a ambas sociedades. Nos preguntamos concretamente si la problemática étnica es diferente en cada uno de estos ámbitos. Dicho en otras palabras, ¿la etnicidad encuentra un mayor campo de dilución en las relaciones cotidianas que en las diplomáticas? Si esto es así, ¿de qué manera opera en uno y otro campo la mayor o menor diferenciación étnica?

Para evidenciar las posibilidades que presenta este tipo de documentación nos centraremos en el análisis de algunos procesos judiciales que tuvieron lugar en momentos muy diferentes de la relación “oficial” interétnica pero que, sin embargo, presentan imágenes de la vida fronteriza muy similares. Esto nos permite sostener la idea de que las relaciones diplomáticas y las cotidianas no tenían siempre, ni necesariamente, el mismo signo. Es decir, en momentos de gran conflictividad diplomática no necesariamente se interrumpía el vínculo cotidiano establecido entre los integrantes de las dos sociedades.

En 1819, el alcalde de Hermandad del partido de San Vicente, Zenón Videla, elevó al gobierno una presentación pidiendo la expulsión de los llamados “Indios Medina” por estar involucrados en el robo de ganado <sup>22</sup>. Estos indios se hallaban asentados dentro del territorio provincial, en un terreno despoblado cerca del arroyo del Siasgo, límite entre los partidos de Monte y Ranchos localidades que, en ese momento, se hallaban en el extremo sur del territorio ocupado. En lo que respecta al curso de la relación diplomática entre el gobierno y los grupos indígenas de la pampa señalemos que, desde mediados de la década de 1810, algunas incursiones indígenas comenzaron a sentirse sobre los establecimientos de la campaña bonaerense con el objetivo de apoderarse de ganado y hacer frente a los avances realizados por el gobierno sobre el sur de la provincia <sup>23</sup>.

Videla había elevado al gobierno la denuncia del hacendado del partido, Don Ignacio Arista, sobre los “frecuentes robos” cometidos por estos in-

---

<sup>22</sup> El expediente relativo a los “indios Medina” que se analiza en las siguientes páginas se encuentra en AGN, X, 9-9-6.

<sup>23</sup> En 1815 se estableció el presidio de “Santa Elena” cruzando el río Salado, junto con un destacamento miliciano en la laguna de Kaquel Huincul. Estas fundaciones se completaron con la “Estancia de la Patria”, cuyo objetivo fue abastecer de ganado a los establecimientos anteriores. En agosto de 1817, una nueva fundación tuvo lugar cerca de los montes del Tordillo: el curato de Nuestra Señora de los Dolores y la Comandancia política de las Islas del Tordillo. Al año siguiente se fundó el pueblo de Dolores. En ninguno de estos casos medió una negociación con las poblaciones indígenas existentes en la zona sino que se trató de acciones unilaterales del gobierno. Ver Ratto 2003:54.

dios a quienes en esta oportunidad se los había hallado con el objeto del delito, una vaca que le habían robado a Arista y habían carneado encontrándose todavía en los alrededores de su vivienda el cuero con la marca del propietario. El alcalde Videla elevó las actuaciones al gobierno notificando que se había logrado que los indios pagaran una indemnización por el robo y que se trasladaran a la guardia de Ranchos donde “se les dio tierras quitándolos del despoblado en tierras de propiedad ajena” y donde no podrían robar. Para justificar su decisión Videla decidió levantar un sumario que tituló “Ocupación, vida y costumbres de los indios Medina” poniendo en conocimiento del gobierno el tipo de convivencia que se había originado alrededor de estos indios, a los que caracterizaba como:

hombres sin ninguna ocupación pues *no labran, no crían ni trabajan* y solo se ocupan de ir y volver de los Indios. Unos indios que ni rancho tienen y *su toldería es paradero de infractores y partidas de Indios* que se conducen sin tocar en los asuntos de frontera, unos hombres a tener el *nombre de religión sin ejercerla* solo sirve de pretexto para residir impunemente entre nosotros cuando la acomoda *asegurándose el nombre de indios si se les trata de reprender*, a unos hombres que llamándose *crístianos jamás concurren a ningún acto religioso* y que entre ellos hay varios casados al estilo pampa con infieles, y por ultimo a unos hombres *situados de autoridad propia en despoblado* donde eran abrigo de la mayor parte de los robos [...] y servían de espías de los pampas <sup>24</sup>.

Si nos dejáramos llevar por una primera impresión podríamos suponer que el grupo Medina era una verdadera avanzada de la “barbarie indígena” asentada dentro del territorio provincial. Sin embargo, analizando un poco más en detalle la actuación iniciada por Videla esta imagen cambia sustancialmente. El primer elemento en el que vale la pena detenerse es el propio comentario de Videla acerca de que los Medina reivindicaban “el nombre de indios si se les trata de reprender”. Esto haría referencia a una estrategia conciente de los indígenas para evadir la justicia provincial alegando ser “indios” y por ello, presumiblemente, no imputables. De manera que, en este caso podría decirse que la etnicidad juega como salvaguarda para no ser penalizados por algún delito.

Sobre los distintos puntos de la descripción de Videla -ocupación, viviendas, religión, relación con la población criolla y con los indios de las pampas- se realizarían las preguntas que contestaron los doce vecinos (ha-

<sup>24</sup> AGN. Sala X, 9-9-6, el destacado es nuestro.

cendados y labradores) que fueron llamados a declarar. Aunque estos avalarían esencialmente los dichos del alcalde hay algunas desviaciones y/o agregados que permiten armar una imagen un poco mas compleja sobre la vida de este grupo.

El primer elemento que Videla quería remarcar era la holgazanería de los indios que según varios testimonios llevarían en el lugar entre “6 a 8 años”. De manera reiterada en las declaraciones se expresa que los indios a pesar de tener sus toldos siempre provistos de trigo, maíz, frutas y carne fresca, “no trabajan ni se les conoce mas ocupación que ir y volver de los pampas”. Aún los vecinos más próximos a las tolderías señalaron que “no les han visto nunca rastros”. Sin embargo, uno de los declarantes expresó que “nadie trabaja *excepto uno que se conchaba en la siega*”. Y otro testigo invocado por Videla, Juan Gregorio de Igarzabal que fuera comandante de Monte en el año 1817, señalaba que existiendo ya en ese momento denuncias por robos perpetrados por los Medina los había conminado a que abandonaran el lugar y se trasladaran al otro lado del Salado “luego de levantada la cosecha” de su sementera la que “con dificultad alcanza a 1/2 anega de trigo”. De manera que pese a los denodados intentos de Videla por mostrar, a través de la declaración de unos testigos convenientemente seleccionados, el ocio de los indios Medina algunos de los declarantes dejaban entrever algún tipo de actividad económica realizada por aquellos. Esto nos lleva a preguntarnos si no nos encontramos ante la misma situación denunciada, allá por 1810, por Pedro Andrés García al hablar de la “polilla de los campos”<sup>25</sup>, aquella población que apenas arañaba la tierra con una o dos fanegas de trigo ¿El hecho de ser indio agregaba a esta situación un motivo más de queja por parte de los propietarios de campaña? Esto podría ser así pero, a medida que avanzamos en el documento, nos enteramos que los “Medina” no eran solo indios.

En los reiterados robos que, según los vecinos, se venían produciendo desde hacía años los Medina no actuaban solos. El dueño de la vaca que se halló en las tolderías reconocería que el hurto fue realizado en complicidad con un criado negro suyo que hacía tiempo “dormía en los toldos con las chinas, con el permiso de los indios”. Pero este negro no era el único criollo

---

<sup>25</sup> Pedro Andrés García fue un militar español que desempeñó varias misiones expedicionarias y militares en la frontera bonaerense durante la etapa tardo-colonial y a comienzos del período independiente. En la expedición realizada a las Salinas Grandes en el año 1810, García se refería a los pobladores precarios que vivían en tierras realengas o de otros pobladores como “la polilla de los labradores honrados y de los hacendados a cuyas espensas se mantienen” (García 1974:25).

en las tolderías. En una declaración que se repetía prácticamente sin cambios en todos los testimonios se decía que en las mismas había “una mezcla que no se entendía porque unos son bautizados y otros no y [...] hay cristianos casados con pampas y pampas casados con cristianas a su estilo”. Este caso nos muestra una estrecha relación entre pobladores criollos e indígenas que llevaban cerca de diez años viviendo en la campaña. Las relaciones entre ellos habían derivado en matrimonios interétnicos sancionados tanto por las costumbres indígenas como por la iglesia creándose en el asentamiento de los Medina un verdadero mundo mestizo habitado por indios, desertores y pobladores criollos que habían adoptado la vida en toldos. Las tolderías, además, eran refugio de partidas de indios pampas que constantemente cruzaban la línea de frontera, de “todos los cristianos tratantes sin licencia y criminales [...] y aún pulperos sin licencia del gobierno”. Si aceptamos las declaraciones de los testigos sobre las actividades delictivas de “los Medina” este grupo era verdaderamente un estorbo para el desarrollo de la vida en el partido. Sin embargo, no solo la población “marginal” estaba vinculada con los Medina.

Uno de los vecinos invocados como testigos, don Luis Gómez teniente de milicias, señalaba que los Medina luego de su detención “se empeñaron con él para que con su influjo mediase a que no se siguiese causa proponiendo pagar todos los perjuicios y despoblarse del paraje en que estaban”. El vecino aceptó el pedido agregando que los mismos indios le “confesaron la indulgencia con que fueron tratados y que han mejorado con exceso en el destino en que se les ha puesto”. Gómez había sido alternativamente, en años anteriores, comandante y juez territorial y había recibido quejas constantes de los vecinos con respecto a los robos de estos indios pero “ha sido de necesidad disimularlos y no llevarlos a efecto por las consideraciones políticas de *su mucho trato, parentesco y conexiones con los Indios*” (el destacado es mío). Gómez no sería el único declarante en señalar asimismo hechos delictivos que serían tratados de una manera muy peculiar. Don Gerónimo Arista, Labrador inmediato a los Medina, confirmaba que estos no cultivaban ni tenían ganado para criar. La huerta de este vecino había sido saqueada en varias oportunidades por los indios hasta que “acosado de los robos considerables que le hacían los persiguió y quitó dos caballos blancos”. Pero Arista no terminó aquí su actuación ya que, de manera bastante inexplicable, su enojo por estos robos reiterados dio lugar, al día siguiente, a que “de compasión” les devolviera los caballos que les había quitado ¿Cómo compatibilizar las quejas de los vecinos-testigos con sus mismos dichos sobre las relaciones de *mucho trato, parentesco y conexiones* creadas entre las dos poblaciones y la “compasión” hacia los Medina? Las expresiones del último testigo en este sumario pueden ayudarnos a comprender.

Esta es la de don Juan Gregorio de Igarzabal, comandante mayor de campaña en esos momentos, quuien se había desempeñado como comandante de monte dos años antes. Durante su desempeño había recibido constantes quejas de los vecinos por robo de ganado pudiendo deshacer un intercambio que se hallaban realizando los Medina con una partida de comercio indígena. Igarzabal logró desbaratar la operación, devolver el ganado robado a sus dueños y enviar a la partida de comercio a que hiciera sus tratos en la guardia de monte. Inmediatamente se dirigió al asentamiento de los Medina y los exhortó a que abandonaran el lugar y se retiraran al otro lado del Salado, medida que “ofertaron obedecer puntualmente”. Sin embargo, el traslado no se verificó ya que:

estando ya próximos a ejecutarlo se les intimó por el teniente alcalde de ese partido que lo era entonces el teniente de milicias D. Manuel Barda una *orden del alcalde Manuel Izeta y el párroco de san Vicente para que no se moviesen de donde estaban situados aun cuando la comandancia mandase otra cosa; la cual he oido decir que obra agregada al expte promovido por don Antonio Dorna contra algunos pobladores intrusos* de suerte que con semejante arbitrariedad resultaron ilusorios mis facultades, desairada la alta autoridad que las ha concedido y burlados con escándalo mis determinaciones al paso que *nadie se havia avanzado a oposición alguna en otras iguales que he tomado con otros mucho menos gravosos y criminales que los Medina* (el destacado es mío).

La declaración de Igarzabal pone de relieve un conflicto bastante habitual que enfrentaba a las autoridades militares y civiles en la campaña bonaerense. En este caso, el alcalde había contado con el apoyo del párroco de San Vicente. Pero no son éstos los únicos personajes del conflicto. Se menciona también al hacendado Dorna, suegro del alcalde Videla, quien según el informe precedente habría iniciado, en un momento previo a los hechos relatados, una acción tendiente a desalojar a “pobladores intrusos” entre los que posiblemente se encontraran los Medina. Esta acción parece haber sido la que rechazaron tanto el alcalde como el párroco actuando en defensa de estos pobladores. No es casual que el traslado de los Medina se logre finalmente cuando Videla, yerno de Dorna, ejercía como alcalde de hermandad del partido.

De los datos anteriores podríamos plantear que la situación de los Medina no era muy diferente a la de tantos pobladores precarios; aquella “polilla” denunciada en la época por García, o los labradores estudiados por Garavaglia. A medida que se va expandiendo el territorio provincial el interés por la tierra cobra mayor importancia y se suceden una serie de pleitos por desalojo entre los nuevos denunciantes y los pobladores que, de hecho ocupaban

esos espacios. Sin embargo, en ocasiones estos últimos habían creado vínculos personales y redes con algunos vecinos del partido que los defenderían del despojo que pretendían realizar algunos hacendados. Volviendo a los Medina nos preguntamos ¿de qué manera jugó la adjudicación de etnicidad indígena que en realidad fue extendida a todo el grupo donde, como hemos visto, vivían también cristianos? Cabría preguntarse si ellos mismos se sentirían tan indios y tan diferentes a la población criolla junto a la cual convivían.

El siguiente caso que presentaremos se desarrolló a inicios del segundo gobierno de Rosas en la Guardia de Luján. Para ese momento la relación con los grupos indígenas de la pampa se había estabilizado notablemente merced a la política del negocio pacífico que derivó, entre otras cosas, en el asentamiento permanente de grupos nativos en el espacio fronterizo. Contamos con dos procesos judiciales realizados en las cercanías de la estancia del hacendado Felipe Barrancos, vecino de dicha Guardia. El primero de ellos se inicia en agosto del año 1836 como consecuencia del asesinato del cacique Felipe Alarcón en inmediaciones de la estancia. Felipe era hermano del indio Baldivia, perteneciente a la tribu de Caneullan ubicada en fuerte Mayo<sup>26</sup>, y se había instalado en la Guardia de Luján cerca de Barrancos, al frente de una pulpería. El asesinato del cacique y otros indios produjo un extenso procedimiento judicial para encontrar a los culpables.

Según las indagatorias realizadas en julio de 1836 tres personajes con sus caras cubiertas ingresaron en la casa pulpería del cacique Felipe Alarcón diciendo: “Venimos a matar al Indio Felipe” (subrayado en el original), tras lo cual acometieron con sables contra el cacique, su mujer Clara y su hermano Santiago. Jacinta, mujer del último, pudo esconderse en la cocina y luego escapar de los asaltantes; Santiago, el hijo mayor de Felipe de 10 años de edad, pudo hacer lo mismo. Perpetrados los crímenes los atacantes robaron la poca yerba, azúcar y tabaco que había y algunas prendas. El rastro de huellas y yerba encontrado se dirigía hacia la casa del vecino, Gabriel Torres. Veamos los datos que presenta el sumario: el motivo del crimen había estado, según algunos testigos, en una discusión suscitada entre el cacique Felipe y Gabriel Torres, asiduo visitante de la pulpería, por una venta de yerba. El episodio era conocido por todos los declarantes aún cuando se presentaron dos versiones distintas sobre el mismo en cuanto a quién había sido el culpable del altercado. Según Torres, viendo que la yerba que había comprado era muy poca le había pedido a Felipe la “yapa”<sup>27</sup> y este se había negado

<sup>26</sup> El sumario por el asesinato del cacique Felipe Alarcón se encuentra en AGN, X, 25-1-4.

<sup>27</sup> La “yapa” era una práctica habitual que realizaban los pulperos para retener a su clientela y consistía en un plus del artículo que se había comprado. Ver Duart y Van Hauvart (1996: 71-72).

terminantemente al punto de no venderle la yerba. El hijo de Felipe, y otros declarantes alegarían que Torres habría introducido en la platilla de la balanza donde se encontraba la pesa, unas espiguillas y un marlo para aumentar la cantidad de yerba que estaba comprando. Al descubrir Felipe la treta del vecino, “se enojó, le dijo que a él no lo había de gobernar, que se fuese a comprar yerba a la Guardia, [...] y se fue para la cocina”.

Luego de esta discusión, Torres relataría que “salió de la pieza y *se fue a un toldo que tenía separado la mujer de Felipe para tejer*, se sentó a su lado en el suelo y le dijo que su marido se había enojado injustamente con él” (el destacado es mío). En lo que coincidirían ambas versiones es que el incidente culminó con la invitación a tomar mate y la venta de yerba a Torres por parte de Santiago, el hijo de Felipe. El conflicto, aparentemente, se había distendido con estos gestos de amabilidad. Imaginemos la escena de Torres dentro del toldo, sentado en el suelo junto a la india que hacía sus labores de tejido mientras recibía un mate de Santiago; ¿puede encontrarse una imagen más mestiza que ésta? Nos encontramos ante una familia indígena perteneciente a la agrupación borogana que hacía escasos años había acordado las paces con el gobierno provincial no obstante lo cual se encontraba asentada en el interior del territorio provincial y, además, había establecido una pulpería cuyos clientes eran pobladores y vecinos criollos. Paralelamente, la familia mantenía ciertas actividades tradicionales como el tejido que, además, se desarrollaba en un toldo que habían levantado en las inmediaciones de la casa pulpería. Sus vecinos criollos no parecen haberse extrañado ante estas prácticas sino, por el contrario, se adecuaron a ellas.

Resulta lógico suponer que para establecer la pulpería cerca (¿tal vez dentro?) de la estancia de Barrancos, el cacique Felipe debía tener, o haber establecido, una relación cercana con el hacendado. Pero los contactos de esta familia borogana no parecen haberse limitado a este vecino. La relación de Felipe y su familia con el alcalde del partido, Rivero, parece haber sido también bastante fluida. La tarde de la noche en que fueron asesinados, según declaró Santiago, su padre, su “madrastra” Clara <sup>28</sup> y su tío Santiago “estaban en casa del alcalde tomando mate”. Posiblemente debido a esta relación de amistad, al conocer los hechos Rivero ordenó el inmediato embarco de los bienes de Torres y Domingo Porcel, otro vecino igualmente sospechado de haber participado en el crimen.

En el caso anterior veíamos que la etnicidad indígena operaba, en general, como indicativo de una conducta reprochable y penalizable y, tal vez, en

---

<sup>28</sup> No podemos dejar de notar que Santiago en todas las ocasiones en que mencionó a Clara, esposa de Felipe, se refirió a ella como su “madrastra”, concepto que difícilmente pueda considerarse de origen indígena.

ese sentido otros pobladores marginales de la campaña fueron incluidos dentro del grupo de los “indios Medina”. Esta estrategia podía asentarse en el deterioro cada vez más claro que padecían las relaciones interétnicas ¿Operaría la etnicidad del mismo modo en este momento en el que se había logrado una relativa estabilidad y amistad en las mismas? Veamos el descargo de Gabriel Torres, principal inculpado en el crimen. Torres era un santiagueño de 59 años que tenía su asentamiento dentro de la estancia de Barrancos, de quien era habilitado poseyendo a medias con el hacendado 39 cabezas vacunas “fuera las utilidades”. Además cultivaba una chacra que, en momentos del sumario, consistía en diez fanegas de trigo sembrado poseyendo además 300 ovejas, quince vacas y ocho más con cría. Para el cuidado del ganado contaba con dos peones indios, Pedro y su sobrino Gervasio, quienes vivían en su casa junto con su esposa y sus hijos. En una situación totalmente inversa a la que vimos en el caso de los indios Medina, aquí, la relación con los indígenas sería usada por Torres como un elemento a su favor. El vecino apelaría a este contacto para demostrar su buena disposición ya que “más que cualquier otro vecino ha hecho servicios a los indios: así es que cuando llegaban éstos con partida acostumbraban ir a casa del declarante y siempre tiene indios de peones”, lo cual esperaba sirviera para probar su inocencia en el asesinato del cacique. Además, al ser apresado pidió que se llamara como testigo de su buena conducta al indio Pedro que trabajaba con él.

La familia de Felipe y los peones indios de Torres no serían los únicos indígenas que habitaban la zona. Entre los testigos llamados a declarar se hallaba el indio Cristóbal Ñancubil quien declaró vivir también dentro de la estancia de Barrancos donde tenía “algunas vaquitas”. La noche del asesinato se hallaba en su casa cuando recibió la visita de la india Jacinta quien le contó lo ocurrido. Ñancubil envió a la pulpería a su hijo Mariano, al lengua-raz indio José María Barrancos que vivía cerca suyo “en el lugar de las Saladas [...] y a un cristiano llamado Narciso”. Al día siguiente Cristóbal, junto con los indios Ramón, Benancia, Alonso, Juan José y Mariano, sepultó los cuerpos de los indios asesinados. La declaración de este indio abre un panorama de extrema conexión entre indios y criollos. Sin embargo, genera también una serie de interrogantes que no estamos en condiciones de responder.

El hecho de vivir dentro de la estancia de Barrancos con algún ganado propio podría acercar la situación de Cristóbal a la del mismo Torres aún cuando no contamos con mayores datos sobre las actividades que realizaba. Es probable también que los otros indios mencionados por Cristóbal fueran vecinos y, posiblemente, también vivieran en la estancia de Barrancos. Si a ellos sumamos la familia del cacique Felipe (con su mujer y sus hijos) y la de su hermano Santiago (con su mujer y cinco hijos) nos encontramos ante un grupo bastante nutrido de indígenas viviendo muy cerca entre sí y con otras

poblaciones criollas como la de Torres y Porcel. Esto debería crear un estrecho espacio de sociabilidad entre los peones indígenas y criollos. El peón de Torres, Gervasio Quiñellan, declaró que se había enterado de la muerte de Felipe por su tío Pedro a quien se lo había contado un peón de Barrancos “que encontró en el campo”. Sin embargo, hay un elemento que crea cierta confusión en este esquema de sociabilidad que damos por sentado. De los seis indios que declararon en este sumario solo dos pudieron comunicarse sin necesidad de intérprete. Se trataba de Santiago Alarcón, hijo de Felipe, que ayudaba a su padre en la pulpería y había sido peón de Barrancos y, obviamente, el lenguaraz indio José María Barrancos. El resto de los testigos que debió recurrir a los oficios de un intérprete fueron Jacinta, cuñada del cacique Felipe, el ya mencionado Cristóbal Nancubil, Martín Cayuquen, hijo de Lorenzo y Jacinta que no vivía con sus padres ya que se había conchabado “en la estancia de Barroso”, y Gervasio Quiñellan que trabajaba con Torres ¿Significa esta evidencia que no era indispensable conocer el castellano para realizar trabajos rurales? ¿Serían los propietarios criollos quienes conocían la lengua indígena? En el caso de Torres, en particular, el vecino al hablar de sus peones indios no pudo dar el nombre de uno de ellos por ser “muy arrevesado”. Sin embargo, lo encontramos en el toldo de Clara, luego de la discusión con su marido, comentándole lo sucedido ¿En qué lengua habrán hablado? ¿Cómo se darían estos contactos periódicos y cotidianos? ¿Podría tratarse de un ocultamiento deliberado de la lengua por parte de algunos indígenas en circunstancias determinadas?

Sabemos que esa era una estrategia utilizada por algunos caciques para comunicarse con representantes del gobierno. En la década de 1870, cuando el nieto de nuestro conocido Catriel estaba a cargo de la agrupación indígena ubicada para esa fecha en Azul, el viajero francés Armaignac que se encontraba de visita en su toldería diría que: “el cacique fingía ignorar el español y aunque hablara sin tropiezos esa lengua se hacía traducir mis respuestas al idioma pampa cuando [el lenguaraz] Avendaño o alguna otra persona estaban presentes” (Armaignac 1974:123). Avalando esta hipótesis sobre el mantenimiento de la lengua, el mismo Armaignac en su bellissimo relato sobre la presencia de las mujeres indias comerciando en las joyerías o almacenes de Azul, señalaba que “[p]ese a sus relaciones diarias con los cristianos, los pampas ... muy pocas veces saben el español necesario para decir las cosas más simples y usuales de manera que los comerciantes se ven obligados a aprender su lengua” (Armaignac 1974:115-116).

Por lo visto hasta acá parecería bastante claro que para las autoridades provinciales la etnicidad indígena es un dato insoslayable. Dicho en otras palabras, no parece haber en estos casos una dilución de etnicidad aún cuando algunos indígenas llevaran tiempo viviendo en la campaña o tuvieran

estrechas relaciones con vecinos del lugar. Sin embargo, vimos también que el uso de la categoría de indígena sería diferente según el caso y el estado de la relación interétnica. Para el alcalde Zenón Videla, el ser indio agregaría un dato definitorio a la hora de decidir el traslado de población “indeseable” pero no todos los testigos llamados a declarar por el alcalde opinarían lo mismo. En el segundo caso partimos de la situación inversa en la cual el funcionario del juzgado de paz tenía una clara relación de amistad con la familia indígena involucrada en el hecho de sangre. El conocimiento de este hecho podría haber llevado al principal inculcado, como ya dijimos, a utilizar su propia relación con los peones indios de su chacra para diluir las sospechas en su contra.

Un caso muy diferente se daría en otro sumario judicial donde la muerte del cacique Felipe y sus familiares volvería a ser mencionada. El indio Queputripay, perteneciente también a la agrupación borogana, había arribado en agosto de 1836, pocos meses después de la muerte del cacique-pulpero, a la estancia de Barrancos con un pasaporte expedido por el gobernador para que fuese alojado durante una noche debiendo trasladarse luego a la chacra del indio Dámaso Tapia que vivía cerca de la estancia <sup>29</sup>. La desaparición del indio esa misma noche derivó en la realización de un sumario. El motivo de su fuga de la estancia de Barrancos, según la misma declaración de Queputripay que apareció días después, había sido que la mujer del hacendado le había quitado el pasaporte que tenía para llegar hasta la frontera y los obsequios recibidos del gobierno lo cual le hizo temer por su vida. Pero lo más interesante del proceso no está en el hecho en sí que se estaba investigando sino en la participación y caracterización de dos testigos indios convocados.

El primer declarante fue “*el vecino* de esta jurisdicción Juan Tapia *de nación pampa*” (el destacado es mío) quien dijo conocer a Queputripay de cuando vivían en Chile y que el año anterior había estado en su chacra cerca de dos meses, momento en el cual conoció también al cacique “pulpero” Felipe. Luego de la fuga del indio, Tapia intentó localizarlo en las casas inmediatas y cinco días después se apareció en la chacra de Don Manuel Biñas quien lo envió a la casa del hijo del declarante, *Don Dámaso Tapia*.

El caso de los indios Dámaso y Juan Tapia es bastante peculiar. Estos habían conocido pocos años antes al indio Queputripay en Chile, lo que habla de un asentamiento bastante reciente en Luján donde, indudablemente, se hallaban al suceder el crimen del cacique Felipe aunque no figuraban en el sumario que analizamos más arriba. En el partido cada uno de ellos poseía

<sup>29</sup> AGN, X, 21-2-2.

una chacra y algún ganado. Este hecho parece haber sido suficiente para que el teniente a cargo de la investigación les adjudicara el título de *vecinos* en el expediente judicial, aún cuando mantiene su designación como indios pampas. Sin embargo, en el censo de población realizado ese mismo año ambos Tapia serían censados como *blancos*<sup>30</sup>. De manera que por un lado, el teniente alcalde a cargo de la indagatoria consideró que la propiedad de ganado, el asentamiento en el partido y, además, el hablar castellano eran factores suficientes para categorizarlos como vecinos. Por otro, el censista que realizó el recuento del año 1836 los consideraría blancos ¿habrá comprendido que por el hecho de ser cabeza de unidad de producción les valía el reconocimiento social a través del título de Don y su conversión en vecinos “blancos”? La respuesta no es tan inmediata ya que este funcionario se encontró con boletas censales donde debía ubicar la población en las siguientes categorías: blanco, pardo-moreno o extranjero. En efecto, en las planillas diseñadas por el gobierno no se había previsto la categoría “indígena” ¿Por qué el gobierno no tenía interés en censar a esta población por separado? ¿Por qué el censista no incluyó a los Tapia en la categoría de pardos y morenos? Son otras preguntas sobre las que deberemos seguir avanzando.

## CONCLUSIONES

Los procesos descriptos más arriba permiten visualizar una compleja red de relaciones personales que unían a criollos e indígenas y, vinculado a ello, claros procesos de mestizaje cultural. Estos elementos no se dieron de manera aislada ni los casos analizados pueden ser considerados como atípicos sino que estas prácticas se extendieron por diversos lugares de la campaña. Para intentar resumir los ejes centrales que surgen de la documentación señalemos:

- Existencia de uniones interétnicas. Este es uno de los aspectos quizás más notorios del mestizaje y podemos suponerlo bastante extendido teniendo en cuenta las altas tasas de masculinidad que caracterizaban a los pueblos de frontera y, de manera inversa en este caso particular, la existencia de los grupos indígenas amigos asentados en dicho espacio que padecían una falta de hombres adultos<sup>31</sup>. Sin embargo, lo más interesante en rela-

<sup>30</sup> AGN, X, 25-6-2.

<sup>31</sup> Uno de los elementos que habría llevado al asentamiento fronterizo de grupos de indios amigos en el marco del Negocio Pacífico era el desequilibrio entre hombres y mujeres.

ción con este tema, se refiere a la manera en que se formalizaban estas uniones. La frase repetida por los testigos de Videla es muy expresiva al respecto: “hay cristianos casados con pampas y pampas casados con cristianas a su estilo”. Igualmente sugerente es la relación que hacía el comandante de Tapalqué sobre el vecino de ese partido, Don Juan Francisco Hollos, quien había entablado muy buenas relaciones con el cacique Reilef asentado en Tapalqué y este, creyéndolo amigo de Rosas, frecuentemente “le pedía consejos”. Pero Hollos no se limitaba a aconsejar a los indios; él mismo vivía con una “china” y, según el informe del comandante, había comprado otra al cacique Londao que vivía en el Azul <sup>32</sup>. Los bienes entregados por el vecino son interpretados por Echeverría como el pago por la “compra” de la india, a manera de la adquisición de una esclava ¿Sería una gran audacia pensar que los bienes entregados por Hollos representaron para la agrupación del cacique Londao el pago del precio de la novia? En ambos casos hubo una transferencia de bienes, mujer por otros objetos; sin embargo, el significado de la misma pudo haber sido bien diferente para las dos sociedades. En un caso se trataría de una simple transacción comercial; en el otro, actuaría como fundante de una relación de alianza entre ambos. Lo que es evidente es que una costumbre indígena había sido claramente adoptada por el buen vecino Hollos: la poligamia.

- La creación de redes de relaciones personales. En los casos expuestos es muy clara la conformación de vínculos personales entre indígenas y vecinos de la campaña. Pero los mencionados no fueron casos aislados. Hacia mediados de la década de 1830, e incentivado por la política del negocio pacífico, el movimiento de partidas indígenas y de los caciques con sus comitivas por el territorio provincial era constante. En ocasiones, los incansables pedidos de pase que solicitaban los indios para transitar se fundaban en el deseo de ver a sus “relacionados, amigos y compadres” en distintos puntos de la campaña. El pueblo de San Miguel del Monte se convertiría en un lugar de destino privilegiado, principalmente de algunos caciques. La importancia de este punto se debía a que los grupos que respondían a los caciques Catriel, Cachul y Venancio estuvieron alojadas en la estancia Los Cerrillos, ubicada en Monte, por un período de tres años manteniendo una fluida vinculación con vecinos de dicho pueblo. Esta larga permanencia había derivado en la creación de relaciones personales entre los indios y los vecinos de Monte y, aún, la instalación de manera permanente de algunas familias indígenas. En ocasión de la muerte

<sup>32</sup> Echeverría a Rosas, 21 de febrero de 1836. AGN, X, 25-3-2.

del cacique Venancio su mujer María solicitó permiso para pasar a la dicha guardia a ver “sus animales” que estaban al cuidado de un hijo suyo<sup>33</sup>. En febrero de 1835 el cacique borogano Caneullan, instalado en el Fuerte Mayo, pedía licencia para trasladarse a la guardia del Monte “con el fin de ver a sus amigos principalmente al coronel graduado Vicente González y demás conocidos en aquel destino”. Pocos meses más tarde González notificaba el arribo de la cacica Luisa, esposa del borogano Cañuquir, con el fin de “trasquilar las obejas que yo le entregue el viaje pasado y las había dejado a cuidar a un compadre de esta”<sup>34</sup>. También el cacique Reilef, quien había arribado posteriormente a las pampas, asentándose junto a Catriel y Cachul en Tapalqué, solicitaría licencia para pasar al Monte a ver a su “compadre Bejarano”.

- Finalmente, y retomando el interrogante inicial del trabajo, ¿estos procesos de mestizaje habrían llevado a la dilución de la etnicidad? ¿Jugaba de igual manera para la población criolla y para las autoridades provinciales? La multiplicidad de relaciones y los fuertes lazos entre criollos e indígenas haría pensar que en estos contactos la etnicidad no actuaba como principio diferenciador sino que la misma estaba cruzada por otro elemento: el establecimiento de redes sociales en los partidos de asentamiento.

Como se puede ver, hay un largo camino por recorrer para acercarse a un conocimiento profundo de la vida cotidiana en la frontera. Y aunque los resultados logrados hasta el momento presentan una gran cantidad de interrogantes no por ello dejan de reflejar la profunda interrelación entre los “dos mundos”.

Fecha de recepción: abril 2005.

Fecha de aceptación: agosto 2005.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

Abril de Ciafardini, Nobelda

1997. *Salto. Un pueblo con historia*. Arrecifes, Deferrari Hnos.

<sup>33</sup> AGN, X, 25-2-5.

<sup>34</sup> AGN, X, 25-1-4 y 25-2-2.

Ares, Berta y Serge Gruzinski

1997. *Entre dos mundos: fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos.

Armaignac, H.

1974. *Viajes por las pampas argentinas. Cacerías en el Quequén Grande y otras andanzas, 1869-1874*. Buenos Aires, Eudeba.

Boccara, Guillaume

2000. Antropología diacrónica. En Boccara, G y S. Galindo (eds.); *Lógica mestiza en América*: 11-59. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera.

2001. Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. *E-review* (CNRS-CERMA). París, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Cayton, Andrew y Fredrika Teute

1998. *Contact points. American frontiers from the Mohawk valley to the Mississippi, 1750-1830*. Chaper Hill/Londres, University of North Carolina Press.

Duart, Diana y Carlos Van Hauvart

1996. Las prácticas mercantiles de los pulperos. En Mayo, C. (dir.); *Pulperos y pulperías de Buenos Aires (1740-1839)*: 65-78. Buenos Aires, Editorial Biblos.

Garavaglia, Juan Carlos.

1999. *Pastores y labradores de Buenos Aires. Una historia agraria de la campaña bonaerense, 1700-1830*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.

García, Pedro Andrés

1974 *Diario de un viaje a Salinas Grandes en los campos del Sud de Buenos Aires*. Buenos Aires, Eudeba.

González, Pilar

1982. El levantamiento de 1829: el imaginario social y sus implicaciones políticas en un conflicto rural. En *Anuario IEHS* 2: 137-176. Tandil, Universidad Nacional del Centro.

Gruzinski, Serge

2000. *El pensamiento mestizo*. Barcelona, Paidós.

Hagedorn, Nancy

1988. A friend to go between them: the interpreter as cultural broker during Anglo-Iroquois councils, 1740-70. *Ethnohistory* XXXV: 60-80. American Society for Ethnohistory.

Hart, William

1998. Black "go-betweens" and the mutability of "race", status, and identity on New York's pre-revolutionary frontier. En Cayton, A. y F. Teute (eds.); *Contact points. American frontiers from the Mohawak valley to the Mississippi, 1750-1830*: 88-113. Chaper Hill/Londres, University of North Carolina Press.

Infesta, María Elena

1994. Propiedad rural en la frontera. Azul, 1839. En Barba, Enrique (*in memoriam*); *Enrique Barba, In Memoriam*: 269-286. Buenos Aires, edición Banco Municipal de La Plata.

Kessell, John

1994. The ways and words of the other: Diego de Vargas and cultural brokers in late seventeenth - century New Mexico. En Szasz, M. (ed.); *Between indian and white worlds: the cultural brokers*: 25-43. Norman, University of Oklahoma Press.

Kidwell, Clara Sue

1992. Indian women as cultural mediators. *Ethnohistory* XXXIX: 97-107. American Society for Ethnohistory.

Mandrini, Raúl

1992. Pedir con vuelta. ¿Reciprocidad diferida o mecanismo de poder? *Revista Antropológicas, Nueva Epoca*: 59-69. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Mauss, Marcel

1971. Ensayo sobre el Don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas. En *Sociología y Antropología*: 47-61. Madrid, Tecnos.

Mayo, Carlos y Amalia Latrubesse

1993. *Terratenientes, soldados y cautivos: la frontera (1736-1815)*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Mar del Plata.

Ratto, Silvia

2001. El debate sobre la frontera en la historiografía americana. *La New*

*Western History, los Borderland* y su repercusión en “las pampas”. *Boletín de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* 24: 105-126. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

2003. Estado, vecinos e indígenas en la conformación del espacio fronterizo. Buenos Aires, 1810-1852. Tesis doctoral. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. MS.

Saignes, Thierry

1989. Entre “Bárbaros” y “Cristianos”: el desafío mestizo en la frontera chiriguano. *Anuario IEHS* 4: 13-49. Tandil, Universidad Nacional del Centro.

Sarramone, Alberto

1997. *Historia del Azul*. Azul, Editorial Biblos.

Shoemaker, Nancy (ed.)

1995. *Negotiators of change. Historical perspective on Native American Woman*. Nueva York/Londres, Rutledge.

Szasz, Margaret (ed.)

1994. *Between Indian and White Worlds: the cultural broker*. Norman, University of Oklahoma Press.

Villar, Daniel y Juan Francisco Jiménez

1997. Aindiados, indígenas y política en la frontera bonaerense (1827-1830). *Quinto Sol* 1 (1): 103-144. La Pampa, Universidad Nacional de La Pampa.

Villar, Daniel (ed.)

1998. *Relaciones inter-étnicas en el Sur Bonaerense, 1810-1830*. Bahía Blanca-Santa Rosa, Dpto. de Humanidades Universidad Nacional del Sur, Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional de La Pampa.

White, Richard

1991. *The Middle Ground. Indians, Empires, & Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge, Cambridge University Press.



**MECANISMOS DE TRIBALIZACIÓN EN LA  
PATAGONIA. DESDE LA GRAN CRISIS AL  
PRIMER GOBIERNO PERONISTA**

*Walter Delrio\**

---

\* Investigador del CONICET, Sección Etnología y Etnografía, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. E-mail: aramos@velocom.com.ar

**RESUMEN**

En 1937 el gobierno argentino decide desalojar y trasladar a la tribu Nahuelpán bajo acusaciones de extranjería e in-civilización. Luego de seis años la medida es revisada y se inicia un proceso de restitución parcial de las tierras involucradas seleccionándose desde el estado a quienes se continuaría reconociendo como “tribu” Nahuelpán. A partir de este caso, enmarcado en el contexto de las relaciones establecidas por las comunidades indígenas del territorio nacional de Chubut con las autoridades nacionales y las redes locales de poder, se propone un análisis del proceso de construcción del espacio social para los pueblos originarios en la matriz estado-nación-territorio en el período que va de la gran crisis de 1930 al primer gobierno peronista. Se abordan en particular los mecanismos de tribalización en la interfase entre políticas oficiales y agencia aborigen.

**Palabras clave:** tribalización - comunidades indígenas - Patagonia - peronismo.

**ABSTRACT**

In 1937, the Argentine government decided to displace and remove the Nahuelpán tribe accused of foreign and uncivilized behavior. Six years later this measure was reviewed starting a process of partial land restitution in which the state selected who will continue to be considered as member of the above mentioned tribe. Focusing in that case, framed by the relationship established between indigenous communities of the national territory of Chubut and state authorities or local nets of power, this article analyzes the process leading to the construction of a social space in the state-nation-territory matrix since the 1930' great crisis until the first period of President Juan Perón.

**Key words:** tribalization - indigenous communities - Patagonia - peronism.

## INTRODUCCIÓN

Tribus salvajes, tribus argentinas, constituyen dos formas de pensar en un “otro” al que se marca como diferente, externo o en proceso de incorporación a la nación y habitante de un territorio que se reclama como nacional. Mi tribu -a la que represento-, nuestra tribu -a la que se pertenece- son dos usos del mismo término para hacer referencia a la representación y a la identificación comunitaria, también recortada del colectivo “nación”.

¿Cómo han ido cambiando los usos de estos términos a lo largo del proceso de sometimiento e incorporación de los pueblos originarios de la Patagonia en la matriz estado-nación-territorio? ¿Qué han significado para las elites de poder y los pueblos originarios en el momento de la llamada “Conquista del Desierto”, durante la “década infame” o el primer gobierno peronista?

Me propongo analizar los cambios producidos en el proceso de construcción del espacio social de los pueblos originarios, en tanto “otros internos” en la matriz estado-nación-territorio. Para ello, abordaremos un caso particular entre las comunidades rurales del Territorio Nacional de Chubut, en el período que recortamos entre la gran crisis del '30 y el primer gobierno de Juan Perón. Para la memoria social de las comunidades indígenas patagónicas estos se recortan como dos momentos significativos de la historia. Nos detendremos en el caso de la llamada Reserva Nahuelpán comunidad formada por un conjunto de familias indígenas que, por disposición del gobierno nacional fuera desalojada en 1937 bajo la acusación de ser consideradas como una “tribu chilena” y que en la siguiente década sería reinstalada selectivamente de acuerdo a criterios impuestos de “autenticidad tribal.”

Comencemos entonces por señalar los modos en que se han impuesto y definido las categorías y las clasificaciones sociales hegemónicas en la implementación de un sistema de dominación y una matriz de diversidad.

## DOS NARRATIVAS

El proceso de incorporación al estado-nación-territorio puede ser leído por lo menos, desde dos perspectivas: la historiografía nacionalista y la

historicidad indígena. La primera, luego de construir una épica del desierto, a partir de la incorporación de la Patagonia al territorio nacional ha estado continuamente dispuesta a interpretar los hechos de la historia patagónica bajo la clave del “desierto a conquistar.” De este modo en distintas versiones se ha actualizado dicha lógica; en algunos casos, referida a las dificultades de una geografía indómita e inabarcable; en otros, al despoblamiento; en otros, a la falta de medios técnicos o de capacitación de sus pobladores, a la escasa presencia de las autoridades estatales, etc. En otras palabras, luego de las campañas de conquista el “desierto” continuó representando un referente que continuamente ha aparecido una y otra vez a lo largo del tiempo. Así también, las “tribus” continuaron siendo objeto de esta narrativa. Las otrora “tribus salvajes” pasaron a ser, de acuerdo a la documentación oficial, “tribus de indios argentinos” o “restos de tribus dispersas” frente a las cuales era necesario continuar tomando medidas tutelares y ejemplarizadoras.

La segunda está compuesta por la cronología propia de las narrativas históricas indígenas, las cuales diferencian distintos contextos que han marcado a las comunidades actuales. Ellas son: una época mítica, las expediciones militares de conquista estatal y los sacrificios de los antepasados, los largos peregrinajes, la radicación, la gran crisis y la época de Perón (Briones 1988, Ramos 2004, Delrio 2005). Estos son los distintos momentos de una historia que comienza con las riquezas de los antepasados perdidas por acción de las expediciones, las expropiaciones y las relaciones de explotación establecidas desde entonces. En este hilo conductor, que explica el presente de las comunidades, la tribu también aparece como término para hacer referencia a la representación y a la identificación comunitaria, también recortada del colectivo “nación”.

Ambas historias se despliegan, aunque de modos diferentes, sobre una matriz de dominación definida en términos ideológicos de *nación*, *territorio* y *estado*. En otras palabras, sobre un conjunto de relaciones sociales establecidas a partir de construcciones que simultáneamente operan mecanismos particularizantes y homogeneizantes. En primer lugar, la *nación* como comunidad imaginada ha impuesto la homogeneidad de aquellos nacidos en el territorio como “argentinos” al mismo tiempo que ha reservado un lugar distinto para el “otro” indígena luego de su sometimiento; estos han sido una y otra vez marcados como los “ciudadanos indígenas” y desde este lugar han debido accionar. En segundo lugar, dicho *territorio nacional* como espacio geográfico de aplicación del *jus solis* -donde se aplicaría la “alquimia de la tierra” (Quijada 2000)-, reservaría espacios específicos para la concentración de las “tribus dispersas” o de aquellos indígenas que reclamasen sus derechos como “ciudadanos indígenas”. Por último el *estado*, posicionado como un arbitro pretendidamente neutro frente a la sociedad civil, ha negado -

parcial o totalmente- la posibilidad de acceso a la justicia a los pueblos originarios o bien ha venido generando disposiciones, leyes y decretos especiales y produciendo virtualmente un derecho especial.

A partir de esta matriz se ha ido construyendo un espacio social de la otredad. Me propongo analizar cómo se constituyó dicho espacio y cómo éste ha sido definido, también, a través del concepto de “tribu”. El uso histórico de esta antigua palabra fue concibiendo los límites y movibilidades posibles para los pueblos originarios en la nueva economía-política. Se trata de una dinámica histórica de etnicidad producida a través de lo que ha sido nombrado por distintos autores como procesos de etnificación-etnogénesis<sup>1</sup>. Desde esta perspectiva se ha buscado, en primer lugar, dar historicidad a la construcción de espacios sociales para grupos subalternos. En segundo lugar, y ligado a lo anterior, dejar de lado las explicaciones orientadas hacia las razones primordiales que intuían extinciones o destacaban continuidades en términos de cultura material en relación con los grupos sociales sometidos. En tercer lugar, reconocer la agencia de dichas personas en los procesos de dominación y, por último, elaborar aproximaciones interdisciplinarias que involucren enfoques sincrónicos y diacrónicos.

El caso aquí abordado es un proceso particular de etnicidad; uno definido en términos de la condición de preexistencia de los grupos involucrados. Esto es a lo que apunta la definición del concepto de aboriginalidad según Beckett (1991) y Briones (1998). Estos autores lo utilizan para describir un modo de marcación de subalternidad que se inscribe en la historia de quienes “no tienen una madre patria allende los mares” pero que, fundamentalmente, se constituye en modos localizados de dominación y extensión de hegemonía.

Como parte clave de este proceso ha operado un mecanismo que, siguiendo a Cornell (1988a, 1988b, 1990), llamamos tribalización. Este concepto da cuenta de un proceso de construcción de una identidad social que no solo se da en términos etno-culturales y de los proyectos homogeneizadores de nación, sino también en la construcción de la representación y modos de organización política. Este básicamente consiste en la espacialización del “otro” y la imposición de relaciones sociales cambiantes que han ido definiendo y redefiniendo a la tribu como categoría histórica. Esta categoría ha

---

<sup>1</sup> Los términos *etnificación* y *etnogénesis* han sido utilizados para enfocar la dinámica histórica de las construcciones sociales que han involucrado la visibilidad de grupos étnicos y la agencia de los mismos en distintos contextos y sistemas de dominación. Se destacan los trabajos de Jones y Hill-Burnett (1982), Roosens (1989), Abercrombie (1991), Schwartz y Salomon (2000) y Boccara (1998, 2003).

sido operativa en distintos contextos a la expropiación de recursos, implementación de medios de incorporación política y a la elaboración de teorías sociales que han justificado dichos procesos <sup>2</sup>. Se trata de una categoría dominante que describe una supuesta organización social aborígen naturalizada pero que, al mismo tiempo, ha sido utilizada por parte de los pueblos originarios para los cuales ha representado formas de identificación y organización política.

Por lo tanto, la tribalización no refiere a la definición teórica de “tribu” sino a los modos, política e históricamente situados, en que han sido implementados dispositivos de poder y estrategias indígenas a partir de sistemas de clasificación en los cuales el término “tribu” ha operado hacia la naturalización de la diferencia en términos de organización social y cultural.

El uso de dicho término antes y después de las campañas de conquista; es decir, las sucesivas marcaciones y auto-reconocimientos grupales en términos de tribu no implican una continuidad sociológica de los grupos a través del tiempo. Especialmente en el contexto de sometimiento e incorporación a la matriz estado-nación-territorio en el cual la población originaria ha padecido sucesivas expropiaciones, confinamientos y deportaciones masivas. Las identidades grupales indígenas se nutren de la continuidad social y cultural que establecen las prácticas de los vínculos de afinidad y los modelos de acción y pensamiento que evocan un origen compartido. Son estas prácticas, y sus orientaciones, las que constituyen el espacio social de la tribu como término para el auto-concepto. Como señala Cornell para el caso de los pueblos nativos de Norteamérica, el auto-concepto puede ser posterior o anterior a la organización.

Ahora bien, no toda marcación de un estatus subalterno sobre la base de la preexistencia implica una construcción de aboriginalidad del mismo tipo. Como señala Briones (1998) los mecanismos racializadores; por ejemplo, juegan un papel significativo y de forma dispar en cada caso. En efecto, existe una gran variedad de formas en las cuales se ha construido este espacio social del “otro indígena”. Cada caso debe ser abordado desde las relaciones de poder en una formación social dada en un contexto determinado (ver Briones 1999). En otras palabras, analizar el doble movimiento de etnificación / etnogénesis a través de cómo han interactuado las marcaciones desde las clases dominantes y las estrategias de los pueblos originarios. La tribalización es uno de los mecanismos que operan en estos procesos. Así como la racialización orienta una marcación que primordializa la diferencia y la ins-

---

<sup>2</sup> Parafraseamos en esto los tres puntos centrales señalados por Cornell (1990) para el análisis de dichos procesos.

cribe en los cuerpos de las personas (Briones 1998); la tribalización primordializa una diferencia en términos organizacionales y culturales ya que se supone que solo los indios forman tribus, obedecen a caciques y elaboran acciones políticas únicamente con fines predatorios.

Para las agencias hegemónicas la “tribu” ha sido el foco utilizado para enmarcar las relaciones políticas interétnicas y los mecanismos de control. De este modo, la naturalización de la noción de la tribu como una fórmula de dos términos, “el cacique y su gente”, ha sido operativa tanto para la implementación de sistemas de parlamentos y tratados entre administraciones coloniales y nacionales y “agrupaciones indígenas” o “naciones” independientes, como para dispositivos de localización -como la creación de colonias, reservas y misiones- luego de su sometimiento por los estados nacionales.

El pasaje de un reconocimiento de los pueblos originarios como “naciones indígenas” al de un conjunto de unidades -aunque variables en su tamaño- definidas por la asociación “el cacique y su tribu” forma parte del mismo proceso de sometimiento e incorporación subordinada. Esta aplicación del término tribu no necesariamente está en relación con el tipo de organización política y social indígena sino con la mirada de la agencia estatal. Esta elige un tipo de descripción que, sobre la base de algunas analogías, permite encuadrar básicamente cualquier tipo de organización social indígena reduciendo al campo naturalizado de las relaciones cacique-tribu el fundamento social de un orden evaluado como inferior. Se trata de un pasaje que puede ser asombrosamente dinámico. Por ejemplo, como hemos tratado en anteriores trabajos (Delrio 2000 y 2002), los términos utilizados para hacer referencia a los pueblos originarios durante un contexto específico como el de las campañas militares de 1882-1883 variaron, en el transcurso de semanas, de “agrupaciones” a “tribus salvajes” y luego a “indios emigrantes”, “indios rebeldes a su nación” para finalmente imponerse el uso de las categorías “indios argentinos”/ “indios chilenos”.

En la base de este uso de distintas categorías se encuentra la teoría conformada por una serie de supuestos en relación con las formas de organización social indígena y una valoración negativa de sus prácticas culturales<sup>3</sup>. Teoría que ha ido consolidando premisas y juicios valorativos que han devenido en una mirada hegemónica sobre los pueblos originarios. En ella la

---

<sup>3</sup> Desde las elites nacionales se desarrolló una identificación entre el “ser” y el “lugar” mediante una particular construcción del “desierto” y el “salvaje,” las que construyen un deber ser de la nación con respecto al “otro” y su mundo. En términos de Said (1990:58 y ss.) se trata de una “teoría general” cuyo razonamiento consiste en afirmar que hay dominados y dominadores y que el territorio debe ser ocupado, controlándose las riquezas y hasta la propia sangre del dominado.

tribalización, o atribución de entidad tribal a los pueblos originarios, ha constituido un elemento central en los procesos de sometimiento e incorporación al estado-nación-territorio, procesos en los cuales dicha noción de “tribu” ha cobrado características particulares. La “tribu” ha sido visualizada por parte de las elites morales y políticas del país como un tipo de organización propia de las sociedades indígenas que posibilita el alineamiento de distintos grupos y que prontamente -se anuncia- irá desapareciendo y siendo reemplazada por el orden social de la “civilización”<sup>4</sup>. Se la concibe como fruto social en directa relación con determinantes de una naturaleza racial, étnica y medioambiental. Al situarse en el plano de una supuesta organización natural este mecanismo de tribalización ha operado hacia la despolitización del proceso de subordinación y territorialización. La tribu se constituye en un estereotipo que -siguiendo a Bhabha (1994)- se sitúa dentro de la matriz del fetiche “indígena”. Este da acceso a una identidad que se predica como “superioridad”, conocimiento o dominio, la cual se encontraría amenazada por las diferencias de raza, color y cultura. Dicho estereotipo impide la circulación y articulación del significante más allá de su fijación al racismo.

Este mecanismo de tribalización se reforzará abrevando en el discurso académico que, a lo largo del tiempo, ha operado también este tipo de distinciones entre sociedades más o menos determinadas por razones naturales, detenidas en estadios de una evolución y por fuera de la historia. En Argentina la llamada escuela histórico-cultural, principalmente, consolidó los supuestos de “atraso”, “nomadismo” y “extranjería” del llamado proceso de araucanización<sup>5</sup>. Como señala Boccara (2003) las categorías utilizadas para la clasificación de los pueblos americanos por José de Acosta en el proyecto colonial del siglo XVI pueden reconocer su descendencia, en muchos de los modos de representar las sociedades indígenas americanas hasta el presente, desde perspectivas evolucionistas y discontinuistas. Lo que los no-indígenas han concebido como “tribu” ha participado en la visualización de la historia de la humanidad en términos de evolución desde formas “primitivas” a “modernas.” Por lo tanto se refuerza y origina en discursos políticos de “civilización” que enuncian interpretar este mandato de la historia.

Los mecanismos de tribalización comprenden tanto proyectos de deportación y localización/ radicación de grupos como, paradójicamente, proyectos que declaman la necesidad de la “destribalización”. En especial, estos proyectos consolidaron dicha mirada naturalizada y la percepción de un

<sup>4</sup> Para una descripción de las distintas imágenes del indígena entre las elites en el período ver Lenton (1992, 1994, 1999) y Navarro Floria (2001).

<sup>5</sup> Ver Mandrini y Orтели (1995) y Lazzari y Lenton (2000).

permanente estado de extinción en el cual serán pensados los pueblos originarios. Se trata de un mecanismo que opera en distintos contextos, temporales y espaciales, de forma diferencial de acuerdo a particulares expropiaciones de recursos y frentes de avance del capital. No obstante, en todos los casos se piensa y declama un límite entre un adentro y un afuera: sedentarismo-nomadismo, urbano-rural.

Este mecanismo se apoya en -y refuerza- la racionalización del tiempo en una única trama: la historia “universal” en la que pretende inscribirse la constitución del estado-nación-territorio. Reclamando su participación en la historia de occidente las elites nacionales interpretan, a partir de ella, la heterogeneidad constitutiva de los estados americanos como resultado de una serie de combinaciones. En el caso argentino existen dos momentos clave. Mientras que el mestizaje explicaría la relación entre indígenas y españoles en el surgimiento de la sociedad criolla, el “crisol de razas” terminaría de configurar la identidad nacional de los argentinos como combinación de la población criolla y los contingentes de inmigrantes. De esta forma, la presencia de los indígenas luego del crisol constituye o bien un otro foráneo -tesis de extranjería del pueblo mapuche, por ejemplo- o bien una rémora del pasado, tara ancestral, símbolo del atraso o de aquello no soluble en el crisol. En este último caso como fruto de razones “naturales” y no políticas.

Ahora bien, ¿cómo ha sido visualizado este “lugar” del “otro indígena” por parte de los pueblos originarios? ¿Qué ha representado la tribu en la elaboración de estrategias, la organización política y social y el auto-concepto? Como hemos señalado, el espacio social para los pueblos originarios en el estado-nación-territorio devino en una localización física, temporal e ideológica. Esto adquirió significado a través de prácticas y agentes: una legislación que contempla a los indígenas como sujeto colectivo homogéneo, discursos públicos y académicos que los consagran como parte del pasado en extinción, administradores oficiales que implementan la expropiación de sus tierras y trabajo. Distintos tipos de localizaciones que constituyen una territorialización o espacio social de subordinación. Para los pueblos originarios, desde allí se tuvo que actuar a través de prácticas tendientes a ocupar dichos espacios de forma diferente o producir una habilitación o reterritorialización de otros nuevos, a través del reclamo de territorio, legislación, derecho a la representación, a una historia propia y a un presente.

El término tribu para el discurso hegemónico ha sido utilizado para hacer referencia tanto a las “tribus salvajes”, aquellas así calificadas cuando se avanzaba con el ejército y que ameritaban leyes especiales, como a las tribus de “indígenas argentinos”, aquellas sometidas por el estado nacional y que, alternativamente, o no serían objeto de una legislación especial -ya que deberían ser encuadradas en la ley común para todo ciudadano- o bien se-

rían destinatarias de medidas especiales. En ambos casos se ha simplificado la organización social indígena, deviniendo en etiquetas. Para los pueblos originarios el término tribu ha sido utilizado para referir a la comunidad amplia formada por distintas familias y linajes como también a uno solo de ellos. En ambos casos, la tribu no es un término fijo ni primordial sino un término de uso social.

En breve, constituyó un modo de simplificar lo desconocido para las elites morales y políticas: las relaciones sociales al interior de los pueblos originarios, los criterios propios de representación, parentesco e intercambio. De esta forma y así etiquetados los grupos podían ser trasladados, disueltos, deportados o eliminados de acuerdo al contenido arbitrario de dichas etiquetas: tribu salvaje, chilena, nómada o argentina. Estos significados eran completados de acuerdo a los distintos frentes de avances del capital. Al ser “culturales” estas etiquetas se presumía que la decisión sobre los respectivos destinos de los grupos así marcados no formaría parte de la discusión política. Esto fue lo que sucedió en la década de 1930 cuando numerosas familias y comunidades enteras fueron desalojadas, acusadas de mantener una organización tribal; es decir, de continuar siendo visiblemente “indios.”

## LA CRISIS Y LA TRIBU

La expropiación de la “tribu Nahuelpán” en 1937 es quizás el hecho más conocido de este proceso extendido en el espacio patagónico durante la década. El caso de la población que habitaba hasta esa fecha las tierras del Boquete Nahuelpán<sup>6</sup> nos permite recorrer los dos momentos que recortamos para nuestro análisis.

Los pobladores desalojados ocupaban tierras fiscales que formaban parte de una “reserva” para el futuro ensanche de la colonia 16 de Octubre. Contaban con un decreto del 3 de julio de 1908 que entregaba al “cacique Francisco Nahuelpán y su tribu” la posesión de la tierra, medida acordada en agradecimiento público del gobierno argentino por el reconocimiento de “argentinidad” de dicho grupo frente al árbitro inglés en el conflicto de límites con Chile<sup>7</sup>. No obstante, los motivos alegados para que luego de casi treinta años se desalojara a los pobladores allí establecidos se sustentaron en

<sup>6</sup> Sobre el caso Nahuelpán, ver Briones y Lenton (1997), Díaz (2003) y Delrio (2004, 2005).

<sup>7</sup> Para el estado constituía una medida especial que no formaba parte de una política general destinada a radicar a los indígenas. Sería considerada solo como un permiso de ocupa-

dos puntos clave: la extranjería y la falta de civilización de dicha población indígena.

Este fenómeno se extiende en la documentación oficial de la década de 1930 donde se encuentra una clasificación arbitraria de los pobladores indígenas, aún en términos de su supuesta condición de “salvajes”, de “extranjeros” y de formar agrupamientos “tribales”. Estas clasificaciones se relacionan con los procesos de expropiación de tierras que se intensifican en este período.

En efecto, la gran crisis, en la memoria oral, no está solo enmarcada por la caída de los precios agropecuarios y los consecuentes efectos en la comercialización, el empleo y la provisión de recursos por parte de los pobladores rurales. El tiempo de la crisis expresa un contexto de relaciones de explotación en el cual lo señalado constituyó un agravante. El proceso de mayor duración es la progresiva expropiación de tierras por parte de miembros de las nuevas elites locales en los territorios nacionales de la Patagonia. Luego de las primeras cesiones de tierra a los grandes capitales, inmediatamente concluida la anexión de dicho territorio por parte del estado argentino, durante las décadas de 1920 y 1930, se acentúa la acumulación de dicho recurso por parte de medianas y pequeñas compañías comerciales. Esto fue llevado a cabo a partir de distintos mecanismos de expropiación de pobladores de tierras fiscales y de comunidades indígenas. La prenda agraria, el manejo de expedientes en el sistema judicial y burocrático y la utilización de la fuerza física para perpetrar desalojos requirieron de la complicidad de funcionarios administrativos, judiciales y de la policía quienes formaban parte de las nuevas redes locales de poder (Delrio 2005).

Para el funcionamiento de dichos mecanismos resultó central el control de los modos de clasificar y representar al “otro”, en este caso identificado y construido como el teniente “indeseable” de la tierra. Los informes de los inspectores de tierras, los expedientes judiciales, ministeriales y policiales identifican y describen a estos sujetos en un proceso que en la época era denominado como “producción de la información.” En estos expedientes es donde aparecen estos dos elementos clave definidos como carencia de civilidad y de civilización por parte de la población indígena.

El primero de ellos está en relación con la acusación de extranjería, la cual posee una connotación especial en este período. Como señala Lenton (1999) la exacerbación del discurso nacionalista de diferentes raíces ideológicas durante la década de 1930 revisó y redefinió las categorías de “extran-

---

ción en tierras que continuaban siendo consideradas como “reserva fiscal”. De allí proviene el nombre por el que popularmente sería conocida la comunidad: “reserva Nahuelpán”.

jero” e “inmigrante”, entre otras, atendiendo especialmente a las políticas de control selectivo de los inmigrantes que se agudizan hacia 1938. La autora encuentra en la documentación de la década un progresivo desuso del término “inmigrante” y su reemplazo por el de “extranjero”, el cual señala los límites -en los así marcados- para el acceso a una plena ciudadanía. Para los legisladores de la derecha esta imposibilidad de acceder a la ciudadanía involucraba aún a los hijos de aquellos extranjeros, esto tendría su explicación en la herencia de “raza y tradición” (Lenton 1999).

En esta misma dirección, la “acusación” de que el cacique Francisco Nahuelpán tuviese un origen chileno -“un indígena, de origen chileno, que se hizo llamar Francisco Nahuelpan, sin duda por vincular su persona al nombre de los lugares -boquete y Cerro- de aquella misma denominación”<sup>8</sup>-, perpetrada por los hermanos Nicanor y Lorenzo Amaya, quienes recibirían gran parte de la tierra expropiada a los Nahuelpán, a través del diario *La Prensa* y otros medios se extendía también a todos sus descendientes, aún a los nacidos en la reserva Nahuelpán desde su otorgamiento en 1908. La deslegitimación del cacique involucraba, por extensión, a toda la tribu.

Además, la “incivilidad” tenía sus alcances diferenciales para los indígenas ya que se los distinguía también del conjunto de habitantes de los territorios nacionales. Por ejemplo, desde el Ministerio del Interior se ordenaba no contar a la población indígena que viviera en toldos para establecer el número de habitantes de una jurisdicción<sup>9</sup>. Por su parte, un elemento destacado de este período es la carencia de documentación por parte de la mayor parte de la población indígena del país. Esto se debía a distintos motivos y regionalmente ha tenido alcances dispares. Por un lado, se debía al hecho que no eran incorporados al servicio militar y, por lo tanto, carecían de Libreta de Enrolamiento; por otro, a que las modalidades de contratación laboral eran sin documentación. Esto se vinculaba con la voluntad de no dar documentación civil a quienes continuaran viviendo en agrupaciones. Por lo tanto, más allá de medidas espasmódicas gran parte de la población indígena no era considerado parte de la ciudadanía.

La dilatada cuestión del derecho al voto de los ciudadanos de los territorios involucró también a los pueblos originarios. Sobre este punto Lenton

<sup>8</sup> Instituto Autárquico de Colonización y Fomento Rural (IAC), Exp. 5754, F. 868 y Ss (3/12/43). De Lorenzo Amaya al Ministro de Agricultura, Diego Mason.

<sup>9</sup> El número de habitantes de los territorios nacionales era un elemento central en la legislación ya que se suponía que su aumento llevaría a formar progresivamente consejos municipales, legislatura y, finalmente, al reconocimiento como provincia. *Memoria del Ministerio del Interior*, 1900: 21.

(1999) describe dos vertientes ideológicas al interior del bloque hegemónico. Una concebía a las culturas indígenas con un alto grado de exterioridad (e inferioridad) respecto de la “nacional” considerando, en consecuencia, incompatibles la práctica activa de elementos culturales indígenas con la ciudadanía y el derecho al voto. La otra vertiente establecía en cambio la legitimidad del voto indígena; no obstante ambas sostenían la existencia de diferencias entre distintas culturas indígenas en cuanto a sus capacidades de “asimilar” la noción de ciudadanía. Esto llevaba a la visualización de diferentes gradientes de “salvajismo.”

Este constituye el segundo de los elementos. La carencia de “civilización” contemplaba la existencia de distintos estados de “inadaptación” los cuales eran arbitrariamente atribuidos a la población originaria, de acuerdo a los recursos a expropiar en un contexto determinado. Volviendo al caso de la “tribu Nahuelpán” el decreto que ordena su desalojo, firmado por el presidente Agustín Justo el 5 de mayo de 1937, señalaba en sus fundamentos “la falta de hábitos de trabajo de los ocupantes de esas tierras” y que vivían “precariamente y en el más completo abandono, acusando ausencia de trabajo metódico, orden y moral”<sup>10</sup>. La alegada incapacidad para adquirir hábitos de trabajo y vida civilizada continuarían siendo uno de los argumentos esenciales en los procesos de expropiación de recursos indígenas. Las argumentaciones que asociaban las condiciones materiales de vida con supuestas taras ancestrales de la población indígena estaban fuertemente instaladas en el sentido común. Estas eran reforzadas por los discursos académicos sobre los indígenas. Existían imágenes naturalizadas de los pueblos originarios sobre su cultura, organización social y forma de explotar los recursos. Así, por ejemplo, la habitación de un toldo era asimilada a la continuidad, al mantenimiento de la organización tribal y, en consecuencia, a la imposibilidad de civilización.

Esto era utilizado en los informes de los inspectores de la oficina de tierras para marcar a un determinado poblador de tierras fiscales como “indígena” u “ocupante indeseable” y así recomendar su exclusión como poblador. Es el argumento que también utilizó; por ejemplo, el subcomisario de Sierra Colorada (territorio nacional de Río Negro) para informar a las autoridades que le habían encomendado “producir información” para un expediente iniciado a raíz de las denuncias de un grupo de mujeres de la localidad de Los Menucos sobre las causas de la situación de pobreza que atravesaban<sup>11</sup>. Mientras que en la carta de denuncia las pobladoras encontraban en

<sup>10</sup> Decreto 105137 del 5/5/1937. IAC, Exp. 5754-1947 (781). Tercer Cuerpo, F. 361.

<sup>11</sup> Archivo General de la Nación (AGN), Ministerio del Interior 1933, Leg. 7, Exp. 8.473.

el accionar de los bolicheros amparados por el juez y la policía local las causas de su pobreza, el subcomisario cerrará el expediente con un informe en el cual sostiene que “no existe de ninguna manera en forma alarmante desocupación ni carencia de recursos en la jurisdicción.” Sostenía que no era necesaria la ayuda a los pobladores ya que no había otros culpables de la situación más que los mismos aborígenes, entre otras cosas, debido a sus propias “taras ancestrales”, entre las que incluía el hurto: “Es ello fatal; puede hallarse en las mejores condiciones, pero se le presenta la posibilidad de hurtar una oveja, una vaca, una yegua y el indio sigue su instinto, maquinalmente”<sup>12</sup>.

La incivildad y la in-civilización fueron los ejes de los sistemas de clasificación utilizados en las expropiaciones durante la década de 1930. Consolidaron así la imagen “presente” de la tribu, que legitimaba, por otro lado, a las agencias encargadas de producir el cambio: la escuela, la Comisión Honoraria de Reducción de Indígenas y los delegados del gobierno.

Volviendo a la comunidad de “reserva Nahuelpán” se destaca que el concepto de tribu, en este caso conformada por “el cacique Francisco Nahuelpán y su gente”, operaba en la elaboración de una política grupal indígena. Distintas familias engrosaron el número de los pobladores de las tierras entregadas en 1908 solicitando “permiso”, de acuerdo a las reglas del *admapu*, a Francisco Nahuelpán. Mediante la creación de lazos de parentesco y el prohijamiento, el colectivo al que refería el término “tribu Nahuelpán” fue creciendo en número y diversificándose en origen. Procesos similares se desarrollaron en distintos parajes de la Patagonia donde la radicación obedecía a la existencia de un decreto de entrega de tierras a un determinado cacique y su familia/tribu. El parentesco por filiación y el *lacutun*, es decir la adopción del apellido del cacique, *lonko* de la comunidad, fueron los mecanismos por los cuales se consolidaron sentidos de pertenencia grupales bajo la territorialización estatal. Así, bajo las redefiniciones oficiales del concepto de tribu y su utilización por parte de agencias estatales subyacía una utilización estratégica por parte de la agencia grupal indígena que colocaba a la tribu como nivel de integración de segundo orden, más allá del linaje. La tribu era, entonces, también el referente de la organización e identidad grupal.

La posición del “cacique”, en este caso a quien el estado reconocía en el otorgamiento de un decreto o una ley especial, adquirió dimensiones particulares luego del sometimiento estando en directa relación con la radicación y las posibilidades de acceso a la tierra. No obstante, esta posición estaría

---

<sup>12</sup> AGN, Ministerio del Interior 1933, Leg. 7, Exp. 8.473.

sujeta al cambio a lo largo del tiempo, así como también las redefiniciones de la tribu.

En efecto, durante la crisis de la década de 1930 también la representación política en las comunidades se vio afectada. En el caso de la comunidad de Nahuelpán los disensos internos incidieron también en el proceso. Poco antes del decreto de desalojo un sector de la comunidad, representado por las familias sin descendencia por línea paterna del cacique Francisco Nahuelpán, se oponía a los hijos varones del cacique que reclamaban títulos de propiedad de acuerdo a derechos de sucesión. Los primeros señalaban que el “campo fue acordado para la tribu y esta la explote en comunidad”<sup>13</sup>. La “tribu” era entendida como “toda la comunidad” y no solo el patrilineaje, pedían que se contemplase los “derechos de la tribu y miembros de la familia Nahuelpán” y “no individualizar ningún derecho particular en perjuicio de la comunidad”. Finalmente las autoridades optaron por considerar como “tribu” al conjunto de la comunidad, tanto a los descendientes como a las familias que fueron agregándose mediante el acuerdo con Nahuelpán. También fueron incluidas en el desalojo las personas no-indígenas que allí residían. Las clasificaciones de extranjería y carencia de civilización se ampliaban a todo el conjunto.

En el caso Nahuelpán el destino de las familias desalojadas debía ser, de acuerdo al decreto, las colonias de Gualjaina y Cushamen donde estaban radicadas otras familias indígenas. La propuesta del estado solo consistía en concentrar en ellas a la población indígena, aunque tomando el recaudo de separar las familias deportadas para evitar los peligros de volverlas a reunir en algún punto. Algunas llegaron a estos sitios, otro grupo finalmente se radicaría en Lago Rosario, mientras que muchas permanecerían en las proximidades de Esquel.

En este período se destacan dos medidas especiales tomadas con respecto a los pueblos indígenas que, en parte, parecieran contradecir lo señalado con anterioridad. En primer lugar, la condonación del pago de pastaje adeudado. Esto respondía a varios informes presentados por la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios en los que se solicitaba esta medida para contemplar la situación de los pobladores aborígenes del sur, estableci-

---

<sup>13</sup> IAC, Rawson, Exp. 5754, F. 348 (19/5/36). Carta dirigida al Director General de Tierras y Colonias Coronel don Melitón Díaz de Vivar, subscripta por Mariano Antieco y Domingo Suárez, ganaderos, mayores de edad, domiciliados en la Reserva Nahuelpan, por sí y por Avelina Nahuelpan de Suárez, Isabel Nahuelpan de Antieco, Catalina Nahuelpan de Neipán, Rosa Nahuelpan, viuda, Julia Nahuelpan, viuda, Avelino Nahuelpan, soltero y Antonio Santul.

dos en las tierras fiscales en estado de “extrema insolvencia.” Este organismo solicitaba se les eximiera del pago de los derechos de pastaje que adeudaban, hasta tanto pudiesen ser ubicados en colonias agrícola-pastoriles a crear para la concentración de familias indígenas. Ante este pedido, la Dirección de Tierras sostuvo que se debía limitar este beneficio “a los indígenas de nacionalidad argentina” que viviesen dispersos en los territorios nacionales, ya que “para las agrupaciones indígenas es de aplicación el decreto de fecha 1° de mayo de 1916”. Finalmente, el Poder Ejecutivo autorizó por decreto a la Dirección de Tierras para que condonara, en caso de “probada insolvencia”, los cargos en concepto de derecho de ocupación hasta el 31 de diciembre de 1935:

dejándose expresamente establecido que la condonación de deudas sólo podrá acordarse a favor de aborígenes argentinos que se encuentren dispersos en diversas zonas de dichos territorios y previa agregación de las constancias de las últimas inspecciones realizadas a las tierras por ellos ocupadas <sup>14</sup>.

El decreto favorecía a aquellos indígenas “dispersos” que no formaran agrupación. Se interpelaba a los “aborígenes argentinos” en tanto individuos en familias dispersas y no como tribu o grupo. También, se establecía que en el caso de “existir aborígenes cuya radicación en la tierra sea considerada favorable” se podría reducir el monto de la deuda en el porcentaje que la Dirección de Tierras juzgase equitativo. Esta medida solo afectaba a quienes fuesen considerados como “indígenas argentinos”, a quienes el discurso nacionalista utilizaba como emblema del ejercicio de soberanía.

En segundo lugar, la creación del Consejo Agrario Nacional en 1940 <sup>15</sup> que -como señala Lenton (1999)- será el primer organismo de alcance nacional a cargo de la inscripción sistemática en un Registro de Indígenas de todos los que “sean o puedan ser miembros” de las colonias indígenas cuya creación se le encomendaba. No obstante, en este período este organismo no tuvo demasiada actuación en este aspecto.

Por sucesivos decretos el Consejo Agrario Nacional (CAN) pasó a ser el encargado de la extensión de “documentación de estado civil” a quienes

---

<sup>14</sup> Decreto 76.904 del 18 de febrero de 1936.

<sup>15</sup> De acuerdo a la ley 12.636 de colonización y creación del Consejo Agrario Nacional (CAN), la cual en su artículo 66° establece la posibilidad de organización de colonias agrícolas y pastoriles en tierras fiscales, las que se otorgarían “en propiedad a los indígenas del país”.

carecieran de ella (Boletín Oficial, 11/10/1943). Con el fin de “resolver en forma permanente el problema de los indígenas” se estudiaron las medidas a ser tomadas con los colonos indígenas de acuerdo a los métodos y las costumbres en la explotación de la tierra de las distintas “tribus”. También se establecía la imposibilidad de venta o de embargos sobre sus tierras sin el consentimiento del CAN, la orientación técnica de las colonias indígenas y la instalación de escuelas primarias con orientación agrícola. Como se expresaba en el nombre de su publicación, el organismo procuraría solucionar “El problema indígena en la Argentina”. Para ello especificaba que este organizaría las colonias sobre la base de un régimen “apropiado a las características de los indígenas de cada zona, procurando su paulatina incorporación a la vida civilizada”<sup>16</sup>. Contemplaba, también, la instrucción elemental y la enseñanza católica como medios esenciales para lograr esa incorporación. La adjudicación de las tierras de las colonias indígenas sería a título precario durante un plazo de prueba de diez años, al cabo del cual se entregaría la escritura de propiedad “siempre que los concesionarios hayan demostrado las aptitudes técnicas y las cualidades morales necesarias para desempeñarse como colonos y que hayan cancelado su deuda por concepto de mejoras”<sup>17</sup>.

En breve, se desprende que el “presente” de los indígenas continuaba siendo considerado como un estado transitorio y necesariamente bajo tutela. Algunos más incorporados que otros a la civilidad, otros excluidos doblemente de ella. Todos, no obstante, señalados como en estado de pasaje hacia la vida civilizada. En este contexto, la tribu, constituía el lugar pensado desde el orden como el epítome de la aboriginalidad, la vara con la cual podían medirse distancias de pertenencia e inclusión/ exclusión.

### **EL “GRAN DEFENSOR DE LAS CLASES HUMILDES”**

Siguiendo el caso Nahuelpán se produce un cambio significativo en la década de 1940. Durante el gobierno de Pedro Ramírez, este decreta el 15 de noviembre de 1943 la caducidad de la entrega de tierras de la reserva Nahuelpán hecha luego del desalojo<sup>18</sup>. Dicha medida reconocía como fun-

<sup>16</sup> Decreto 10.063/43 que reglamenta la ley 12.636 de creación del CAN.

<sup>17</sup> Tomado de Lenton (1998).

<sup>18</sup> Los hermanos Nicanor y Lorenzo Amaya a quienes se le revocaba la concesión atribuirían esta medida a una réplica política del gobierno en respuesta a una solicitada de la que participaron adhiriendo a las críticas efectuadas por las Sociedades Rurales de la Patagonia al gobierno nacional.

damento el hecho de que desde 1938 las inspecciones daban como resultado “propietarios absentistas, unión de lotes, ninguna mejora y venta de lotes”<sup>19</sup>. Se decide reservar el lote número cuatro para el Departamento de Guerra y los lotes dos, tres y seis “para ser ocupados por los componentes de la tribu del indígena don Francisco Nahuelpán”. La Dirección de Tierras debería adoptar las medidas pertinentes para “ubicar, previa selección, los indígenas referidos” ¿Cuáles serían, entonces, los criterios para efectuar dicha selección?

Las “medidas pertinentes” con relación a la cuestión indígena continuaban estando en la esfera de acción de la Dirección de Tierras, la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios y el Consejo Agrario Nacional. Estas abordaban los casos de acuerdo a cómo fueron considerados y derivados por las autoridades políticas y cómo también la propia agencia indígena podía colocar sus reclamos en el nivel nacional: en tanto problema técnico de mensuras, “problema indígena” en general o como parte de la política económico-social. Así, por ejemplo, en un informe al ministro de agricultura Enrique Petracchi, director de asuntos jurídicos, sostenía que en caso de decretarse la caducidad a los indígenas “sobrevivientes de la tribu del cacique Nahuelpán” y “debido a los antecedentes negativos de la explotación de esas tierras por los indígenas de Nahuelpán” -lo que consideraba como un índice general de lo que sucedía con “el problema del indio”- debería encomendarse el estudio del tema, en forma integral, al Consejo Agrario Nacional<sup>20</sup>, el cual podría requerir la colaboración de los técnicos de la Dirección de Tierras y de la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios<sup>21</sup>. En otras palabras, Petracchi consideraba que la cuestión de la “tribu del cacique Nahuelpán” debía ser considerada, en principio, sobre la base de las potencialidades económico-sociales para que dichas tierras fuesen explotadas con rendimiento por una población que, en este caso, estaba constituida por indígenas. De allí, se afirma que de ser necesario las oficinas abocadas a las cuestiones específicas podrían devenir en potenciales fuentes de información, pero no podrían manejar el caso.

Los indígenas, por lo tanto, debían dirigirse a estas oficinas para elevar sus solicitudes teniendo en cuenta estas diferentes perspectivas. El Consejo Agrario Nacional fue, en gran medida, el destinatario de los pedidos de los “aborígenes desalojados de la ex-reserva Nahuelpán”<sup>22</sup> solicitando se cum-

<sup>19</sup> IAC, Rawson. Expediente 5754-1947 (781). Segundo Cuerpo. F. 86 (15/11/1943).

<sup>20</sup> Facultado por la ley 12.566 para adoptar soluciones al respecto (art 66).

<sup>21</sup> IAC, Rawson. Expediente 5754-1947 (781). Segundo Cuerpo. F. 301-2 (29/10/43).

<sup>22</sup> IAC, Rawson. Exp. 5754-1947 (781), F. 1018, 19/10/1945 y F. 1019 27/10/1945.

pliese con el decreto de 1943. También lo fue el director de tierras, coronel Carlos Gómez, a quien Francisco Nahuelpan hijo le escribía, con copia para el presidente Farrell, en carácter de representante de las familias aborígenes “mapuches” que poblaron la “Reserva Indígena Nahuelpán”, afirmando que eran “todos argentinos, hijos de la misma tierra”<sup>23</sup>. Por su parte, otro de los desalojados, Emilio Prane, se presentaba al inspector de tierras de Esquel en carácter de indígena argentino, representante de su “familia” y su “tribu” -brinda una lista de 108 personas que forman parte de su tribu y a los que define como “indígenas argentinos primitivos del país”- reclamando la entrega de tierras aptas para la ganadería y la agricultura “de acuerdo de la ley 12636, Artículo 66<sup>24</sup> de Colonización indígena Argentino del Paiz”<sup>25</sup>. El ministro de agricultura, Diego Mason, era también uno de los destinatarios de estos reclamos. A este último, Simón Nahuelpán le escribía en carácter de representante de la modesta tribu Nahuelpán para que se cumpliera el desalojo a quienes tanto daño ocasionaron a “esta humilde tribu argentina”.

No obstante, Nahuelpán también decidió escribir al “Ministro del Interior, Secretario de Trabajo y Previsión Coronel Don Juan Domingo Perón”. Lo hizo en estos términos:

Al gran defensor clases humildes tribu Nahuelpan solicita su intervención objeto conseguir inmediata posesión tierras restituidas en el patriótico decreto suscripto por excelentísimo señor presidente General Don Pedro Pablo Ramírez. Eternamente agradecidos, Francisco Nahuelpan (hijo)<sup>26</sup>.

La figura del “gran defensor de las clases humildes” deviene en un potencial interlocutor para el reclamo efectuado desde las comunidades indígenas. En este caso, Nahuelpán se posiciona como representante de la tribu y aparece en el registro oficial como “capitán de tribu de indios”. El breve texto de este telegrama hace referencia al desplazamiento que la agencia de los pueblos originarios intenta en su política de relación con el que devendrá en nuevo discurso hegemónico. Los dos elementos que señaláramos en el

<sup>23</sup> IAC, Exp. 5754, F. 949 (20/7/44).

<sup>24</sup> Prane se refiere a la ley de colonización y creación del Consejo Agrario Nacional.

<sup>25</sup> Prane escribe desde el paraje Mallín Grande, Ensanche de la Colonia 16 de Octubre, lote 111-112, jurisdicción Pueblo Tecka. IAC, Rawson, Exp. 5754-1947 (781), Segundo Cuerpo, F. 988.

<sup>26</sup> IAC, Rawson, Exp. 5754-1947 (781), Segundo Cuerpo, F. 850. La nota inicia un expediente en la Secretaría de Trabajo y Previsión, en este caso aparece como iniciador Francisco Nahuelpán “capitán tribu de indios.”

apartado anterior: la incivilidad y la in-civilización empiezan aquí a ser desplazados por la mención al “patriótico decreto” que devuelve tierra a la tribu y por la auto-adscripción de la misma al colectivo formado por “las clases humildes”.

¿De qué modo pudo percibirse un cambio en el discurso hegemónico y las políticas oficiales por parte de los pobladores de las comunidades rurales del territorio de Chubut? Dos elementos aparecen en la memoria social como centrales para el recuerdo de la llegada de Perón al poder como un momento de cambio para las comunidades indígenas: el estatuto del peón rural y la extensión de documentación a los pobladores indígenas con la consecuente incorporación del derecho al sufragio. El estatuto del peón rural es recordado en la memoria oral como el fin de una etapa en las relaciones de explotación laboral, constituyendo una medida que beneficiaba tanto a peones indígenas como no-indígenas. En este sentido se irá construyendo una nueva definición de pueblo, como clase trabajadora, que procura una nueva homogeneización de los habitantes del territorio nacional. Un poblador de Cushamen (provincia de Chubut) así lo expresaba:

A mí me aprovecharon mucho [...] los patrones me joderían en aquellos años. Nos cobraban hasta la cama, nos cobraban la pieza... le cobraban la luz, aunque tendía en un cuero uno, igual le cobraban el cuero que tendía, le cobraban la luz, le cobraban la pieza, le cobraban la... la cama, aunque tienda puro cuero uno, le cobraban todo el cuero que tendía, cuando vino Perón, ahí mejoró, cuando ya fue entrado Perón, ahí era... finado Perón ayudó mucho, no me cobraba ni una cosa (Agustín Sánchez, Esquel, Chubut, febrero de 2004).

El gobierno de Perón, sí hizo, que dejó documentadas, eso que trajo la Eva cuando le hizo documentar a las mujeres... que todos tenían que tener documentos para tener derecho [...]. Después por el asunto de los sueldos, también dictó una ley que tenía que pagarse, trabajar ocho horas en el día y pagar bien, lo mejor que se pueda, con comida libre por lo menos, esa es la ley que dictó él, el primer gobierno, y después otra cosa no (José Pedro Huenelaf, Cushamen, Chubut, enero de 2004).

En reiteradas oportunidades los testimonios enumeran estos dos aspectos del primer gobierno peronista <sup>27</sup>, mientras que muchos señalan también

---

<sup>27</sup> En la comunidad Ancatruz, provincia de Neuquén, Briones registra también estas narraciones que refieren a la época en que “Perón nos hizo gente”, en referencia a la obtención de documentos (Briones 1993: 7).

otras medidas como la entrega de distintos objetos en las escuelas, o a través de la gendarmería: calzado, vestimenta, libros y alimentos: “eso ayudó mucho... finadito Perón, mandaban eso alimento para comer, los que tenían muchos chicos mandaban seis, siete bolsas de esos de maíz” (Catalina Antilef, Esquel, Chubut, febrero de 2004).

Estos beneficios directos que el poblador percibía, y aún percibe como cambios sustanciales en las experiencias sociales, marcan un nuevo momento en la historia de relaciones con el estado nacional y los grupos locales de poder. La reglamentación del trabajo rural, la entrega de documentación, la extensión del derecho al voto y la creciente presencia del estado en la cotidianidad del poblador culminan en el recuerdo -casi excluyente entre las personas que manifiestan haber votado en aquellos años- de la elección de Juan Perón como presidente:

Me acuerdo bien que llegaron la gendarmería, vinieron la gendarmería y dice: “bueno, este... don José, bueno, tiene que ir y votar, van a votar por este presidente, por el general Perón, Juan Perón”. No sé como era que dijo: “bueno, tiene que votar por ese, dice”. Y bue, “tienen que votar” pero la gente esos años todavía no tenían la libreta ¿viste? la libreta que se usa ahora, la cívica, de enrolamiento. Tenían que primero enrolarse, sacar la libreta de enrolamiento y después votaban. Claro, con la gendarmería corrió a todos los pobladores y fueron toda la gente. A enrolarse, ya algunos tenían 20 años, o más de 20 años la gente [...]. Y bueno, fueron hombre, mujer ¡pero, cantidad a votar! (Segunda Huenchunao, Vuelta del Río, Chubut, febrero de 2004).

[la gente] contenta, contenta, alojar al campo, todo. Contenta de dar su voto a Perón, contenta, contenta. Ya habían valido los frutos, imagínese usted, ya los rurales le habían aumentado el precio, le habían hecho buenas comodidades, entonces, quién no iba a votar a Perón. ¿No es así? Claro, ya usted tenía sus derechos, si el patrón lo maltrataba, usted tenía sus derechos donde irse a quejar. Porque estaba enfermo y... ¡Tomá la puerta y andá a curarte! No, usted si iba, le hacía trabajo de previsión, y no, tenía que curarlo el patrón y no quitarle el trabajo. Así qué no iba a estar contento así, imagínese (Atilio Donati, Cushamen, Chubut, enero de 2003).

En la documentación de archivo los representantes de comunidades indígenas se dirigen a Perón como interlocutor. Como fue señalado, se destaca la ubicación de la “tribu” en la categoría de “clase humilde argentina” como estratégica. En esta dirección, por un lado la “humildad” permite desplazar a las acusaciones de carencia de “civilización” y, por el otro, amplía la

civilidad a los indígenas argentinos a quienes nuevamente se dirige el gobierno como sujetos de ciudadanía. No obstante, más allá de su política social y su construcción de la idea de pueblo de la nación que ampliaba la base de sustentación -entre otras medidas, extendiendo documentación y el derecho de voto a gran parte de la población hasta entonces excluida de ellos- el gobierno peronista consideró a los pueblos originarios como materia de las políticas de población <sup>28</sup>.

En efecto, la política del peronismo presentará cambios y continuidades en relación con los pueblos originarios. Dentro de las continuidades se destaca la percepción de diferencias internas al colectivo pueblo, sobre las cuales deberían operar mecanismos homogeneizadores. Estas diferencias son entendidas en términos étnicos y son consideradas como decisivas en el proceso de conformación poblacional. Habiéndoseles asegurado y conferido la ciudadanía, desplazándose parcialmente el fantasma de la extranjería, la población aborigen aún era percibida como carente de algunos elementos de civilización. A partir de este criterio se rediseñaron las estructuras oficiales para implementar las políticas poblacionales.

La Comisión Honoraria de Reducciones de Indios había sido incorporada, en noviembre de 1943, a la Secretaría de Trabajo y Previsión, dependiente de la Presidencia de la Nación. Lenton (1999) señala que con esta medida se produjo una amalgama entre el “problema indígena” y el “problema laboral”. En mayo de 1945 se decretan las nuevas funciones de dicha Comisión, mencionándose que no podría dejarse sin efecto las reservas indígenas en los territorios nacionales, ni reducirse ninguna superficie de tierra fiscal ocupada o explotada por indígenas “cualquiera fuera su título de ocupación, sin el informe previo y favorable del Estado Mayor del Ejército y la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios”. También daba participación en estas decisiones a la recientemente creada Comisión Nacional de Zonas de Seguridad en los casos en que dicha población ocupara tierras dentro de la zona de fronteras <sup>29</sup>.

Destaca Lenton (1999) que mediante este decreto se pretendía encuadrar el entonces llamado “problema indígena” en tanto “aspecto social”, considerándolo como una obligación del estado mediante una educación integral, “la asimilación y adaptación de los indios a la vida civilizada” convirtiéndolos en “agricultores estabilizados o propietarios.” Mediante la educación se esperaba convertir a los “habitantes” en “ciudadanos.” Poco después, en enero de 1946, durante el gobierno de Farrell se reemplaza a la Comisión

<sup>28</sup> En este punto seguimos lo propuesto por Lazzari (2002, 2004) y Lenton (1998, 1999).

<sup>29</sup> Boletín Oficial, 7/5/1945. Tomado de Lenton 1999.

Honoraria de Reducciones de Indios por la nueva Dirección de Protección del Aborigen, dependiente de la Dirección General de Previsión Social, a su vez dependiente de la Secretaría de Trabajo y Previsión.

La construcción de la identidad nacional colectiva aparece como un tema central que será profundizado durante el gobierno de Perón. La extensión del derecho al sufragio a partir de 1947 opera en esta dirección<sup>30</sup>. No obstante, en el discurso oficial aparece como una necesidad de intervenir desde el estado en la composición étnica de la población, mediante medidas que tendiesen al aumento de la natalidad, fomento de una inmigración seleccionada según criterios étnicos, y un activo papel otorgado a la educación (Lenton 1999). Este último punto sería clave en la medida en que se percibía a la “psicología del indígena” como uno de los problemas que generaban su “diferencia”<sup>31</sup>. Durante su gobierno se crea la Dirección Nacional de Migraciones (febrero de 1949) que tendrá amplias atribuciones sobre la cuestión de migraciones, étnicas e indígena. Quedaban a su cargo la Dirección de Protección del Aborigen, el Instituto Étnico Nacional<sup>32</sup>, la Delegación Argentina de Inmigración en Europa, la Dirección General de Migraciones y la Comisión de Recepción y Encauzamiento de Inmigrantes. Los Planes Quinquenales también van a acentuar esta posición del tema indígena dentro de la política de organización poblacional<sup>33</sup>.

No obstante, a pesar del énfasis puesto en la educación/ civilización de los indígenas la extranjería continuó siendo un elemento central en la

---

<sup>30</sup> Sostiene Lenton (1999) que la ampliación del colectivo nacional “conllevó la inclusión en un concepto más abarcativo de ciudadanía -que a partir de este momento se equipara con dicho colectivo- de los grupos postergados, i.e., habitantes de los territorios nacionales, mujeres e indígenas.” La autora subraya la existencia de proyectos presentados en la Cámara de Diputados de la Nación entre 1952 y 1953 que sostenían la inscripción de los indígenas en los registros civiles de los territorios nacionales.

<sup>31</sup> Lenton (1999) señala este énfasis en las características “psicológicas esenciales del indígena” y en la necesidad de “modelarlas” para su homogeneización con el modelo de ciudadano propuesto.

<sup>32</sup> Esta oficina debía brindar información científica para llevar a cabo la selección de la inmigración y para relevar la composición de la población nativa. Señalan Lazzari (2004) y Lenton (1999) que desde el Instituto Étnico Nacional, como desde el resto de los organismos que operaron durante el gobierno de Perón, se contempló a los pueblos originarios como dentro de la ciudadanía pero se resaltaron los aspectos que obstaculizaban su “aculturación” en la idea de “pueblo”.

<sup>33</sup> En el Segundo Plan Quinquenal, sancionado por ley en 1952, la única referencia a la población indígena aparece en el Capítulo 1, bajo el título “Organización del Pueblo” (Senado de la Nación, Diario de Sesiones, año 1952, sesión del 21/12). En Lenton (1999).

visualización de los pueblos originarios. Como señalan Lazzari y Lenton (2000), el discurso especializado de la Etnografía de la época -que postulaba tipologías étnicas esencializadas y aplicadas atemporalmente junto a la noción de “territorio nacional”- entraba en relación con el discurso político <sup>34</sup>. Como sostienen Briones y Lenton (1997) sobre determinados grupos como en el caso Nahuelpán la sospecha de disidencia no parece diluirse nunca.

### ¿Quiénes conforman la tribu Nahuelpán?

A partir del decreto que anulaba las concesiones realizadas sobre la reserva Nahuelpán, no solo los indígenas se dirigieron a Perón como interlocutor para elevar sus demandas. También los hermanos Amaya le enviaron, en febrero de 1945, una carta exigiendo se les reconociese como propias las mejoras realizadas en dichas tierras <sup>35</sup>. Las elites terratenientes también hacían hincapié en lo indígena como “problema social”, frente a una supuesta normalidad encarada por sí mismos y sostenida por la historia oficial del estado-nación. Desde este discurso que apuntaba a justificar la expropiación de la tierra a los indígenas se destacaban no solo la “barbarie indígena del pasado y del presente” sino también su condición de extranjería. En carta al ministro de agricultura, Diego Mason, Lorenzo Amaya se quejaba en estos términos por el resultado de la “obra de progreso y civilidad” que habrían cumplido en los “confines de la Patria”:

Allí hemos volcado nuestras vidas, nuestro capital, nuestra cultura universitaria, el empeño de muchos años viriles, para llegar a la postre, al trance tristísimo de comprobar que más nos hubiese valido usar taparrabos, o ser acaso extranjeros, a fin de obtener que se ampare nuestra propiedad y se respete nuestro honor [...] [desde la escuela] habíamos aprendido que la Civilización se extendió por el Desierto, a medida que las bayonetas fueron desalojando a la Barbarie. Roca, por eso, tiene estatuas en diversos sitios del país. Ahora, por desventura, hay quien piensa que debemos desandar camino, en franco proceso regresivo, desalojando al trabajo y a la cultura para restablecer sobre sus despojos al detritus humano -extranjero por lo demás- que sintetiza la ignorancia, el delito y el atraso.

<sup>34</sup> Lazzari (2004) señala como dato significativo de la relación entre discurso académico y político el hecho de que el etnólogo Salvador Canals Frau fuera director y subdirector del Instituto Étnico Nacional en distintas oportunidades entre 1948 y 1951.

<sup>35</sup> IAC, Rawson. Exp. 5754, Fs 979-982.

Amaya insiste con la calificación de “extranjeros” e “incivilizados” con respecto a los indígenas. Coloca a las instituciones de la nación: la escuela, el ejército, la Universidad, la Historia y sus monumentos como contrapartes del detritus humano, extranjero y vestido con taparrabos. Sostenía que no debía olvidarse a la Conquista el Desierto como una de las glorias del Ejército Argentino <sup>36</sup> y que “el indio debe ser amparado por el Gobierno, porque es incapaz, indolente, abúlico, borracho, ignorante de las normas morales que hacen posible la convivencia colectiva”. Pedía que la acción oficial se dirigiese hacia la niñez aborigen, “educándola al margen de la influencia y el ejemplo pernicioso de la vida de sus mayores” <sup>37</sup>.

Como ha sido señalado, en la década de 1940 las acusaciones de extranjería y carencia de civilización no dejaron de tener peso para las políticas de estado. Para evaluar el caso Nahuelpán, el gobierno comisionó en 1947 a Cándido del Prado para estudiar y practicar sobre el terreno a fin de llevar a cabo la “restitución de las tierras a los integrantes del grupo indígena de la tribu del cacique Nahuelpán”. El comisionado elevó a su superior, el director de Protección del Aborigen entonces dependiente de la Secretaría de Trabajo y Previsión, un informe detallado en el que subraya, entre otras cosas, “el carácter tribal de la reserva indígena Nahuelpán” <sup>38</sup> elevando una propuesta de resolución que reflejaba los principales lineamientos de la política oficial.

Del Prado relata la historia del caso destacando que en estas excelentes tierras habitaban muchas familias formadas por descendientes directos del cacique Nahuelpán y otras que, como las de Ainqueo, Catrilaf, Prane, Santul, etc., habían “ingresado a la tribu por su unión con mujeres de la misma o bien se hallaban radicados en esas tierras por permisos concedidos por el cacique o en carácter de intrusos”. Se refiere con detalle a la actual situación de miseria que atravesaban entonces los desalojados “quienes un día, de un pasado no lejano, fueron dueños absolutos de todas aquellas tierras”. En las proximidades de Esquel los hombres solo consiguen trabajos esporádicos y

---

<sup>36</sup> En otras cartas al ministro, Amaya sintetizaba que el problema había consistido en que luego de las campañas al desierto el ejército controló a las “tribus” en campos de concentración pero que luego, al dejarlas libres, terminaron en pocas décadas por extinguir la caza mayor y viviendo “totalmente entregados a la molicie y depravación, de la exclusiva caza de ovejas”. IAC, Rawson, Exp. 5754, F. 868 y Ss (3/12/43). Carta dirigida al Ministro de Agricultura, Diego Mason.

<sup>37</sup> IAC, Rawson, Exp. 5754, F. 852 y Ss.(15/2/44).

<sup>38</sup> Informe fechado el 4 de julio de 1947. IAC, Rawson, Exp. 5754, Sexto Cuerpo, F.1035 (4/7/47).

los precios de las mercaderías son muy elevados. Sus hijos están mal nutridos y muestran “a los ricos turistas del Sud Argentino sus figuras haraposas y sus rostros inexpresivos”, hecho que contrastaba con una “región donde se cuentan por millares los rebaños de ovejas”.

El problema que señala el comisionado consiste en que de las 22.000 hectáreas originales “hoy solo se hallan reservadas para los fines indígenas 7.500 ha.” lo que provocará que para concretarse la restitución haya una selección que tenga en cuenta los antecedentes del caso “dentro del espíritu más justiciero”. Reconocía que pese a que el decreto original identificaba solo al cacique, este representaba a un colectivo que había “servido a la patria” siendo correcto otorgar la tierra de acuerdo a un principio sucesorio igualitario: “no sólo de los descendientes de Francisco Nahuelpán, sino de todos aquellos aborígenes que en aquél entonces se hallaban junto a él”. Sin embargo, estimaba que esto no era factible ya que no se contaba con antecedentes sobre la constitución de dicha “tribu” original. Al mismo tiempo, consideraba imposible reconstruir el árbol genealógico de cada uno de los descendientes habidos desde aquel entonces por cada familia indígena integrante de “la primitiva tribu de Francisco Nahuelpán”, e imposible darles tierras suficientes para su radicación.

El comisionado señalaba que el caso representaba algo más que un simple litigio de tierras y que simbolizaba una época de injusticias de los sucesivos gobiernos hacia “sectores de población auténticamente argentinas”. Enmarcaba su propuesta en el espíritu del decreto de restitución que, de acuerdo a las “nuevas concepciones emanadas del intenso contenido social de la revolución de junio de 1943”, quiso “reivindicar para la Patria un atropello cometido contra argentinos”. Recomendaba, entonces, la entrega de los lotes dos, tres y seis para los componentes de la tribu Nahuelpán: “descendientes en línea directa del cacique Francisco Nahuelpan, sin perjuicio de contemplar en el futuro la situación de otros integrantes de la misma tribu”. Con este fin, Del Prado había reconstruido toda la descendencia del cacique originada en sus dos uniones matrimoniales, reconociendo un total de “7 hijos, 38 nietos y 44 bisnietos”<sup>39</sup>.

Este funcionario contradecía los informes de los inspectores de la Dirección de Tierras que fundamentaron el desalojo. Señalaba que la moral y hábitos de los descendientes de Nahuelpán “no se halla afectada por taras congénitas que puedan significar inútiles los esfuerzos que por su reeducación

---

<sup>39</sup> Se tuvo en cuenta a la descendencia que derivaba del primer matrimonio con Mercedes Inacayal y del segundo con Josefa Cano. IAC, Rawson, 5754, F. 1099.

el Estado realice”. Agregaba: “son gente de ideación simple, que poseen conceptos sociales sobre el trabajo y sobre todo un anhelo angustioso de incorporarse al ritmo económico de la Nación”. Evaluaba que su psicología no era como comúnmente se le quería atribuir (“de ociosidad y desidia”) y afirmaba que no tenían propensión por el delito, aunque “tampoco puede decirse que son un dechado de perfección, adolecen de muchos defectos de los cuales en gran parte no son culpables”:

Si muchas veces se subtrae al cumplimiento de la tarea diaria, si alguno de ellos va por la pendiente de la degeneración por efectos del alcohol que ingiere con exceso, si roba, si falsea la verdad, si odia la escuela, si tiene brujo o curandero cuando el dolor lo aqueja, no debe atribuirse esto a una propensión innata y si buscarse su origen en el total abandono social en que se ha visto sumido.

A partir de allí, encuentra el comisionado que las medidas a tomar deben encuadrarse en la misión del Estado -“en su carácter tutelar de todos los valores humanos que habitan la Nación”-, incorporándose a estos grupos aborígenes a la sociedad y dispensándoles sus beneficios “para que los mismos no representen un valor muerto y si contribuyan con su esfuerzo para el engrandecimiento de nuestra riqueza económica”. A tal fin sostiene la necesidad de la “Previsión social indígena” para evitar que una vez en el campo vuelvan -acosados por la necesidad- a convertirse en medieros, creándose situaciones de dependencia con los dueños de los ganados o que volviesen a contratarse como jornaleros abandonando la tierra. Para ello propone que se implementen los “modernos sistemas de Previsión Social Indígena”, especialmente el Crédito Rotativo Ganadero y la creación de Cooperativas Ganaderas Indígenas <sup>40</sup> -bajo la tutela de la Dirección de Protección del Aborigen- para adecuar la medida al Plan Quinquenal del gobierno nacional. Estos créditos debían ser entregados a los “jefes de familia indígena” en calidad de préstamo, garantizado por prenda agraria. La entrega de títulos sobre las tierras debía ser en carácter de arrendamiento por el término de dos años prorrogables por otros tres si la Dirección de Protección del Aborigen aprobaba el desempeño del colono. Esta misma oficina, luego de cinco años, debería comprobar las mejoras realizadas para justificar que se hubiere creado una “economía propia” y recomendaría otorgar el título definitivo. Esto impedi-

---

<sup>40</sup> Del Prado sostenía que la ganadería se adaptaba a la “natural idiosincrasia” de los indígenas y que las experiencias obtenidas en materia indigenista aconsejaban “extremar medidas a los fines de defensa de la tierra india”.

ría que los colonos indígenas enajenasen la tierra concedida y “desvirtúen el contenido social de esta restitución”.

En breve, la propuesta del comisionado incide en una devolución parcial de las tierras expropiadas a solo una parte de la población afectada, estableciendo una nueva interpretación de quiénes y porqué constituyen ahora la “tribu Nahuelpán”. No obstante, su propuesta incorpora -aunque de modo parcial- un elemento significativo: la noción de restitución / reparación histórica.

La propuesta de Del Prado es apoyada y completada por el comisionado especial de la Dirección de Tierras y Bosques, Manuel Bonini <sup>41</sup>, quien la encara sobre los viejos criterios de civilidad y civilización, como “un sano plan de patriotismo y humanismo” y como un posible resultado a mostrar a la oposición política. Este sugería a su superior, el ministro de Agricultura, que el indígena debía “entrar de lleno a la civilización, hasta llegar a ser hombres verdaderamente útiles a la sociedad y a la patria misma”. Proponía levantar también un aserradero y una escuela de oficios “porque es portadora de valores eternos y tiene la gran misión de educar y ganar para la Nación a los innumerables hijos de las fecundas indias, que hoy vagan por las calles del pueblo de Esquel”. También aconsejaba la construcción de una iglesia para que impartiese una educación cristiana a “los aborígenes que han de entrar a la civilización, por la ancha puerta que les brinda la acción pujante del actual Gobierno Nacional”. Para Bonini, se trataba de una “patriótica tarea de recuperación indígena”. Para ello sugería que una administración externa y experta en temas indígenas se hiciese cargo de la reserva y estableciese una “vigilancia permanente sobre los indígenas” para lograr “una verdadera revolución en lo que a recuperación aborígen se refiere”. La nueva reserva Nahuelpán finalmente dependerá de la Dirección de Protección al Aborigen, de acuerdo al decreto presidencial del 31 de marzo de 1948.

## Epílogos

En marzo de 1953 Juan José Brignoli, Inspector de la Dirección de Protección al Aborigen, informaba a su superior que los restantes 253 pobladores de la reserva Nahuelpán que no fueron reubicados vivían en las cercanías de Esquel y en Gualjaina en campos muy malos, trabajando en la esquila. Esto, junto al crecimiento vegetativo de la reserva, lo llevaba a proponer la devolución del lote cuatro que retenía el ejército. Sostenía que siendo la tie-

<sup>41</sup> IAC, Rawson, Exp. 5754, F. 1167-1177 (30/9/47).

rra “un bien de trabajo y no un bien de renta” debía devolverse esa tierra a “los verdaderos hijos de este suelo [...] a sus genuinos y antiguos dueños, los aborígenes de la tribu Nahuelpán”. Finalizaba afirmando que para hacer justicia real tendrían que restituirse las 21.588 ha que originalmente les fueron quitadas a los Nahuelpán “los más humildes y reales pobladores del campesinado de esa zona”<sup>42</sup>. La propuesta fue avalada por el director de Protección al Aborigen, Felipe del Giorgio, y el director nacional de migraciones. Sin embargo, esto no sería resuelto y el conflicto continuaría por medio siglo.

Luego de la caída del gobierno de Perón, la llamada Revolución Libertadora instala proyectos “desperonizadores” de la política y de la noción de “pueblo.” Los pobladores recuerdan que la misma gendarmería que solía andar por las casas entregando propaganda política -“Ahí lo conocí yo al finado Perón, por el libro y foto, la Eva Perón, la señora de él, que le dejaban al finado abuelo... le dejaban los mismos gendarmes”- ahora realizaría sus recorridas con otros objetivos:

Después cuando salió el finado Perón, ellos mismos hicieron traer la encuesta que no tenían que tener la foto del finado Perón, que tenían que hacer... nos hicieron quemar todo (Segunda Huenchunao, Vuelta del Río, Chubut, febrero de 2004).

Como señala Lenton (1998) una consecuencia de las nuevas políticas es que desaparecen del nivel nacional los organismos específicamente encargados de la política indigenista estatal, quedando en el nivel de las provincias la toma de decisiones con respecto a la cuestión indígena, produciéndose lo que la autora denomina una “regresión conservadora”; es decir una identificación casi excluyente de la indígena con la cuestión agraria.

La caída de Perón es también la marca de inicio de una nueva época en la memoria social. Ella aparece signada por la libertad de acción de los comerciantes para alambrar los campos, en cohecho con la policía, utilizando la coerción física frente a los pobladores:

¡Y sí! de esos años hubo un cambio total... porque yo mismo lo viví, lo noté ¡Por qué? Porque ya esos años hubo un cambio porque ya los comerciantes comenzaron a alambrar, ya empezaron a hacer cosas con la gente, a mandar la policía, a revisarle las casas, a llevar la gente que había en las casas, lo llevaban preso. Ya porque cuando esos años, ya no me acuerdo si fue en el año 54 o 55, cuando el finado Perón salió ya también de donde tenía el mando. ¡Y hacía lo que quería la policía! (Segunda Huenchunao, Vuelta del Río, Chubut, febrero de 2004).

<sup>42</sup> IAC, Rawson, Exp. 5754, F.1212-1213 (25/3/53).

Dijo Perón que no se podía alambrar los campos, como ser la Reserva Napal, no se podía alambrar, había que tener cada cosa así. Y pero cuando alambraron no le avisaron a él, alambraron así nomás (José Pedro Huenelaf, Cushamen, Chubut, enero de 2004).

### **PALABRAS FINALES**

Varias décadas después de producido el sometimiento de los pueblos originarios de la Patagonia, y al mismo tiempo que van siendo actualizadas las promesas de homogeneización poblacional, progreso y civilización encarnadas por la matriz estado-nación-territorio, la tribu continuaría siendo el foco utilizado para encuadrar a los grupos que serían considerados “visiblemente” indígenas. En el período recortado en este trabajo estos procesos tienen sus particularidades.

En primer lugar se destaca que los mecanismos de tribalización operan a lo largo de las décadas de 1930 y 1940 hacia la construcción de un espacio social en el que claramente los colectivos formados por población indígena solo son concebidos como enclaves rurales con un tipo de organización social tradicional y, por ende, con la imposibilidad de producir un cambio sustantivo en sus condiciones materiales de vida. Por lo tanto, las políticas destinadas a los pueblos originarios están orientadas hacia la plena tutela de dichas tribus/comunidades rurales. Como se destaca en el caso Nahuelpán, la presencia de dichos grupos en las áreas urbanizadas puede ser concebida como un hecho anormal y conflictivo.

En este sentido encontramos dos propuestas que atraviesan distintas ideologías y gobiernos. Por un lado, la percepción de diferencias de acuerdo a las “razas”, lo que lleva a concebir la necesidad de medidas especiales -teniendo en cuenta “taras ancestrales” o la “psicología indígena”-. Por el otro, la postulación de la necesidad de leyes universalmente aplicables destinadas a nivelar las desigualdades y a homogeneizar la población. En la tensión entre estas dos ideas operan selectivamente las acusaciones de carencias indígenas -incivilidad e in-civilización- en contextos de expropiación de recursos de los pueblos originarios.

En segundo lugar, como señala Lenton (1998, 1999), la noción de acción profesional del Estado para construir un nuevo pueblo a través de la modelación de la niñez aparece en escena en la década de 1930 y se consolida durante el peronismo (pedagogía, eugenesia, políticas poblacionales). La especialización que contempla la distribución administrativa durante el gobierno de Perón se construye bajo el mismo paradigma tutelar.

¿Cuáles son los cambios en el proceso de tribalización enmarcado en el período señalado? ¿Qué cambió para las comunidades indígenas? En primer

lugar, la reglamentación de las relaciones laborales, la extensión de documentación, la inclusión discursiva en el colectivo “pueblo” -o clase humilde, como lugar posible de habitación- no dejan de ser elementos menores, al punto de inscribir sus huellas en la memoria social. En segundo lugar, la creación de una nueva instancia de negociación y la política “cara a cara” entre el presidente Perón y los representantes indígenas recuperaba experiencias de relación valorizadas como positivas por las comunidades para mediar con las redes locales de poder y sus estrategias de expropiación. Finalmente, la noción de previsión y justicia social posibilita, aunque solo en parte, la idea de reconocimiento y reparación histórica.

Fecha de recepción: junio 2005.

Fecha de aceptación: noviembre 2005.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA

Abercrombie, Thomas

1991. Articulación doble y etnogénesis. En Salomon, F. y S. Moreno (comps); *Reproducción y transformación de las sociedades andinas*. Tomo 1:197-210. Quito, Abya Yala.

Beckett, Jeremy

1991. Aboriginality and the Nation-State. A Comparative Perspective. *Ethnic Studies Working Group*: 1-26. Austin, Institute of Latin American Studies, Univ. of Texas at Austin.

Bhabha, Homi K.

1994. *The Location of Culture*. Londres/Nueva York, Routledge.

Boccaro, Guillaume

1998. *Guerre et Ethnogenèse mapuche dans le Chili coloniale. L'invention du Soi*. París, L'Harmattan.

2003. Rethinking the Margins/Thinking from the Margins: Culture, Power, and Place on the Frontiers of the New World. *Identities: Global Studies in Culture and Power* 10: 59-81. Philadelphia, Taylor & Francis.

Briones, Claudia

1988. Caciques y estancieros mapuche: dos momentos y una historia. *46° Congreso Internacional de Americanistas*, Amsterdam.

1993. "Qué importa quién gane si nosotros perdemos siempre": los partidos políticos desde la minoría mapuche. *Cuadernos de Antropología Social* 7: 79-119. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

1998. *La alteridad en el cuarto mundo. Una construcción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

1999. Weaving "the Mapuche people": The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership. Faculty of the Graduate School of the University of Texas at Austin, for the degree of Doctor of Philosophy.

Briones, Claudia y Diana Lenton

1997. Debates parlamentarios y nación. La construcción discursiva de la inclusión/exclusión del indígena. *Actas de las Terceras Jornadas de Lingüística Aborigen*: 303-318. Buenos Aires, Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Cornell, Stephen

1988a. *The return of the native. American Indian Political Resurgence*. Nueva York/Oxford, Oxford University Press.

1988b. The transformations of tribe: organization and self-concept in Native American ethnicities. *Ethnic and Racial Studies* 11(1): 27-47. Oxfordshire, Taylor & Francis.

1990. Land, Labour and group formation. Blacks and Indians in the United States. *Ethnic and Racial Studies* 13(3): 368-88. Oxfordshire, Taylor & Francis.

Delrio, Walter

2000. De "salvajes" a "indios nacionales." Etnogénesis, hegemonía y nación en la incorporación de los grupos aborígenes de Norpatagonia y la Araucanía (1870-1899). Tesis para optar al grado de Magíster en Historia. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

2002. Indios amigos, salvajes o argentinos. Procesos de construcción de categorías sociales en la incorporación de los pueblos originarios al estado-nación (1870-1885). En Nacuzzi, L. (comp.); *Funcionarios, diplomáticos y guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y Patagonia*: 203-246. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

2004. Espacio e identidad: la expropiación de la tribu Nahuelpán. En Dávila, B. *et al.* (coords.); *Territorio, memoria y relato en la construcción de identidades colectivas*: 138-148. Rosario, Universidad Nacional de Rosario Editora.

2005. *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Buenos Aires, Editorial de la Universidad de Quilmes.

Díaz, Chele

2003. *1937: El desalojo de la tribu Nahuelpán*. El Bolsón, Editorial Musiquel.

Jones, Delmos y Jacqueline Hill-Burnett

1982. The political Context of Ethnogenesis: An Australian Example. En Howard, M.C. (ed.); *Aboriginal Power in Australian Society*: 214-246. Santa Lucía, University of Queensland Press.

Lazzari, Axel

2002. Indio argentino. Configuraciones de la “otredad indígena” ante los discursos institucionales. Población, Pueblo-Cultura e Indígena. 1943-1976. Ms.

2004. Antropología en el estado, Instituto Étnico Nacional. En Neiburg, F. y M. Plotkin (comps.); *Intelectuales y expertos, la constitución del conocimiento social en Argentina*: Buenos Aires, Paidós.

Lazzari, Axel y Diana Lenton

2000. Etnología y Nación: facetas del concepto de Araucanización. *Avá. Revista de Antropología* 1: 125-140. Programa de Posgrado en Antropología Social, Universidad Nacional de Misiones y CONICET.

Lenton, Diana

1992. Relaciones interétnicas: derechos humanos y autocrítica en la generación del '80. En Radovich, J.C. y A.O. Balazote (comps.); *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*: 27-66. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

1994. La imagen en el discurso oficial sobre el indígena de pampa y Patagonia y sus variaciones a lo largo del proceso histórico de relacionamiento: 1880-1930. Tesis de Licenciatura. Departamento de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires.

1998. Transformaciones en el discurso gubernamental sobre el indígena: Argentina, 1930-1955. Informe de Beca 1998, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

1999. Los dilemas de la ciudadanía y los indios-argentinos: 1880-1950. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* 8: 7-30. Buenos Aires, Colegio de Graduados en Antropología y EUDEBA.

Mandrini, Raúl y Sara Ortelli

1995. Repensando viejos problemas: observaciones sobre la araucanización de las pampas. *RUNA* XXII: 135-150. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Navarro Floria, Pedro

2001. El salvaje y su tratamiento en el discurso político argentino sobre la frontera sur, 1853-1879. *Revista de Indias* 61-222: 345-376. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Quijada, Mónica; Carmen Bernand y Arnd Schneider

2000. Imaginando la homogeneidad: la alquimia de la tierra. En Quijada, M. C. Bernand y A. Schneider (eds.); *Homogeneidad y nación con un estudio de caso: Argentina. Siglos XIX y XX*: Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Ramos, Ana

2004. Modos de hablar y lugares sociales. El liderazgo mapuche en Colonia Cushamen (1995-2002), Tesis de Maestría en Análisis del Discurso, Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.

Roosens, E.

1989. Creating ethnicity: the process of ethnogenesis. *Frontiers of Anthropology* 5. Londres/Nueva Delhi, Sage Publications.

Said, Edward

1990. *Orientalismo*. Madrid, Libertarias.

Schwartz, Stuart y Frank Salomon

2000. New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era). En Salomon, F. y S. Schwartz (eds.); *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas. South America* 2: 443-501. Cambridge, Cambridge University Press.

**VI CONGRESO INTERNACIONAL DE ETNOHISTORIA:  
ANTROPOLOGIA E HISTORIA.  
LAS NUEVAS PERSPECTIVAS INTERDISCIPLINARIAS**



## INTRODUCCIÓN

Entre el 22 y el 25 de noviembre de 2005 la ciudad de Buenos Aires volvió a ser la sede de un nuevo Congreso Internacional de Etnohistoria. Este Congreso, el sexto desde aquel que en esta misma ciudad inaugurara este ciclo de eventos en 1989, demuestra que a pesar del fuerte impacto de las políticas neoliberales en los ámbitos académicos universitarios, la Etnohistoria continúa desarrollándose con vitalidad en latinoamérica.

Sucedieron a aquel primer Congreso en Buenos Aires otras cuatro reuniones: en Coroico (Bolivia) en 1991, en El Quisco (Chile) en 1993, en Lima (Perú) en 1996 y en Jujuy (Argentina) en 1998. Esta vez el equipo de Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires <sup>1</sup> convocó a participar en el VI Congreso esperando recuperar el espacio de intercambio académico de esta disciplina y congregar el planteo de nuevas perspectivas teóricas y metodológicas que reflejen las tendencias que se han desarrollado durante estos quince años en nuestro medio.

La organización del Congreso se propuso, al mismo tiempo, construir este espacio como un homenaje a la trayectoria académica de 50 años de la doctora Ana María Lorandi, iniciadora en nuestro medio de los estudios en Etnohistoria y actualmente directora de esta sección en la Facultad.

Nuestra intención aquí es acercar a los lectores el discurso inaugural pronunciado por la Dra. Lorandi, en el cual aporta su perspectiva acerca de los planteos y protagonistas iniciales en esta disciplina en el ámbito latinoamericano, así como las transformaciones, los cambios y las continuidades que la disciplina ha hecho surgir en el seno de su propio desarrollo.

---

<sup>1</sup> Conformado por: Lidia R. Nacuzzi, Roxana Boixadós, Cora Bunster, Ingrid de Jong, Carlos Zanolli, Lía Quarleri, Lorena Rodríguez, Paula Irurtia, Claudio Biondino, María de Hoyos, Pablo Sendón, Mercedes Avellaneda, Ana Laura Drigo, Verónica Hopp, Macarena Perusset, Florencia Nesis, Carina Lucaioli, Silvina Smietanski, Pablo Semadeni y Julia Costilla.

Las entidades que ayudaron financieramente para realizar este evento fueron el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y la Facultad de Filosofía y Letras. El Centro Cultural de la Cooperación cedió las salas para el desarrollo de los Simposios.

Queremos asimismo proporcionar una síntesis de aquellos temas destacados entre los trabajos presentados al Congreso, según la perspectiva y la reflexión de sus propios coordinadores. La convocatoria inicial se realizó desde cuatro grandes Simposios coordinados por un investigador de reconocida trayectoria en la temática a nivel internacional, un investigador perteneciente a los diversos centros del país y un miembro del equipo de investigación en Etnohistoria de la Universidad de Buenos Aires. Así se constituyó el **Simposio I: Política, autoridad y poder**, coordinado por la Dra. Scarlett O'Phelan (Pontificia Universidad Católica del Perú), la Dra. Nidia Areces (Universidad Nacional de Rosario) y la Lic. Cora Bunster (Universidad de Buenos Aires); el **Simposio II: Sociedad, población y economía**, coordinado por el Dr. Guillaume Boccara (EHESS/CNRS, Francia), la Dra. Silvia Palomeque (Universidad Nacional de Córdoba/CONICET) y la Dra. Roxana Boixadós (Universidad de Buenos Aires/Universidad Nacional de Quilmes); el **Simposio III: Tradiciones orales, narrativa y simbolismo**, coordinado por la Dra. Thérèse Bouysse-Cassagne (CNRS, Francia), el Dr. Walter Delrio (Universidad de Buenos Aires/CONICET) y la Dra. Ingrid de Jong (Universidad de Buenos Aires/CONICET) y el **Simposio IV: Etnicidad, identidad y memoria**, coordinado por la Prof. Rossana Barragán (Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia), la Mgt. Gabriela Sica (Universidad Nacional de Jujuy) y el Dr. Carlos Zanolli (Universidad de Buenos Aires).

Las temáticas se mantuvieron expresamente bajo un perfil amplio, con el objetivo de que la diversidad de enfoques, perspectivas teóricas y metodologías pudieran apreciarse y discutirse. La evaluación de estas convergencias y disparidades se efectuó en el mismo cierre del congreso, y estuvo a cargo de los coordinadores. Estas reflexiones, a modo de balance final, son las que transcribimos en esta sección, y analizan la continuidad de viejas problemáticas así como la aparición de nuevos desafíos o planteos en cada uno de los ámbitos temáticos propuestos, permitiendo posteriores reflexiones e intercambios que enriquecerán a los congresos futuros.

## DISCURSO INAUGURAL A CARGO DE LA DRA. ANA MARIA LORANDI

Ante todo quiero darles la más cálida bienvenida tanto a nuestro VI Congreso de Etnohistoria, como a la bella ciudad de Buenos Aires y a nuestro país, y espero que puedan apreciarlo y disfrutarlo sin inconvenientes. Espero, también, que encuentren en el Congreso el espacio de discusión anhelado por cada uno de ustedes y que cuando regresen a sus respectivos países se lleven el mejor de los recuerdos posible y las maletas llenas de los libros, separatas y ponencias que más les hayan interesado.

Esta es la ocasión para hacer un poco de historia: historia de nuestros congresos e historia de la actividad del grupo organizador en el medio local. Hace dieciseis años, en 1989, nos atrevimos a iniciar los Congresos Internacionales de Etnohistoria, mientras nuestro país se debatía en durísimos problemas políticos y económicos. Solo cinco años antes habíamos reflatado en Argentina a la Etnohistoria disciplina que entre nosotros, por los vaivenes teóricos de las Ciencias Sociales y de la Arqueología en particular, aprisionadas en el positivismo cientificista, había caído en un cono de desprestigio y, descalificada bajo la acusación de pertenecer a las Humanidades, casillero en el que colocaban a la Literatura y a la Historia tradicional que no respondía, según sus detractores, a los patrones esperados para una verdadera Ciencia, dicha con mayúscula.

Por lo tanto, en ese momento y en este país, caracterizado por la presencia, aún en los medios académicos, de un fuerte patronazgo que distribuía arbitrariamente cargos y honores, la apuesta consistía en desafiarlo abriendo un nuevo campo de investigación que se desprendiese de los condicionantes que constreñían este tipo de quehacer intelectual. Felizmente, con el apoyo de la Universidad de Buenos Aires y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) se pudo seguir adelante sin grandes obstáculos.

Aquel Primer Congreso que se desarrolló en medio de condiciones paupérrimas, en las heladas aulas de la Facultad de Filosofía y Letras, y en medio de una inflación galopante tuvo una enorme e inesperada repercusión: más de 200 participantes colmaron las aulas recientemente inauguradas del edificio de la calle Puán. Brillantes maestros de la Etnohistoria como John Murra o Franklin Pease; Luis Millones y Jorge Flores Ochoa nos honraron con su presencia. Otros colegas de los países vecinos, de Estados Unidos y de Europa se unieron en esta especie de celebración de una disciplina que se había renovado fuertemente en los últimos diez o quince años. El éxito del Congreso superó las expectativas de ese momento. Fue organizado por un equipo inexperto y en su mayoría muy joven, entre cuyos integrantes quiero nombrar muy especialmente a Ana María Presta y a Mercedes del Río, quie-

nes fueron las secretarías del Congreso y además mis primeras y firmes aliadas tanto en la tarea de dar vida y difusión a la Etnohistoria local, como en la formación de los nuevos estudiantes que se fueron incorporando a nuestro equipo. Logramos así, entre todos, afrontar la organización de ese I Congreso y que nuestros vecinos bolivianos ofrecieran la sede para la subsiguiente reunión, iniciándose así una serie que -con distintos avatares propios de nuestras universidades y países que oscilan continuamente entre momentos de crisis y otros de cierta estabilidad- propició la continuidad de este primer esfuerzo. El II Congreso se celebró en Bolivia en 1991 estuvo organizado por un equipo encabezado por Fernando Cajías, en ese momento prefecto de la ciudad de La Paz, y tuvo lugar en la pintoresca localidad de Coroico. En 1993 José Luis Martínez y Jorge Hidalgo nos invitaron al III Congreso, celebrado en el hermoso paraje del Quisco, muy próximo a Isla Negra adonde fuimos en peregrinación para recordar al gran Pablo Neruda. Lima fue la sede del IV Congreso, en 1996, organizado por nuestro querido amigo y colega Franklin Pease cuya desaparición aún lloramos. Las coloridas montañas jujeñas nos recibieron para celebrar el V Congreso, organizado con gran esfuerzo por Daniel Santamaría en 1998. Luego se produjo un lapso durante el cual la propuesta de los amigos chilenos no pudo llevarse a cabo. Los acontecimientos políticos y económicos, por todos conocidos, que ensombrecieron la vida de los argentinos en los tres primeros años del nuevo siglo nos inhibió de tomar la iniciativa para sostener la regularidad de nuestros encuentros académicos. Llegamos así finalmente al año 2005, momento que nos pareció favorable para concretar la realización de este VI Congreso, una vez más en Buenos Aires, Argentina. Esperamos reiniciar así un nuevo ciclo de estas reuniones que recupere la periodicidad inicial y que nos permita sostener y, al mismo tiempo, renovar nuestro espacio disciplinar.

El desarrollo de determinadas líneas de investigación no es ajeno a situaciones de pujas de poder por prestigio académico y por el acceso a recursos escasos. El éxito depende de una correcta apreciación de las oportunidades brindadas en un determinado momento y un lugar adecuados. Cuando en 1984 nuestro país pudo superar el oscuro período del llamado Proceso de Reorganización Nacional, liderado por los militares, encontramos en el abanico político la receptividad necesaria para enfrentar la aventura de dar nueva vida a nuestra disciplina. El o los lugares adecuados fueron la Universidad de Buenos Aires que nos abrió sus puertas y el CONICET que colaboró activamente otorgándonos un “cheque en blanco” para avanzar en investigaciones sobre las que teníamos escasa experiencia previa ya que nadie ignora que, hasta entonces, y durante treinta años, mi actividad se había desarrollado en torno a la arqueología.

Las circunstancias del momento, como decía, obligaron a que el impulso para reavivar el rescoldo escondido bajo las cenizas del desprestigio se hiciera de manera programada, con metas claras y estrategias bien planeadas. Era necesario iniciar una agresiva política de captación de recursos humanos y, simultáneamente, conseguir fondos para becar y, al mismo tiempo, financiar los trabajos de campo de todos los que se incorporaban al grupo. Una disciplina no se puede desarrollar con el esfuerzo individual o de unos pocos “elegidos”, formando una capilla cerrada. Rápidamente comprendimos que la táctica consistía en ampliar todo lo posible el número de participantes en esta aventura y nos lanzamos a enseñar lo poco que sabíamos y a incitar a los estudiantes a que buscaran por sus propios medios lo que no sabíamos. Creo que lo mejor que aprendieron fue a hacerse buenas preguntas, lo demás se fue solucionando sobre la marcha. El camino no se hizo sin cometer errores de los que más de una vez nos advirtió a tiempo Gastón Doucet, con quien tenemos una deuda de gratitud. No obstante, nunca perdimos el rumbo. El objetivo era hacer que cada vez más gente pudiera interesarse en nuestros temas, perteneciese al grupo o no. Había que realizar una campaña de promoción de la disciplina, transitando congresos, publicando. Había que hacer frente a poderosas -y en este caso sí “capillas”- y ganar nuevos espacios pero no combatiéndolas, no enredándonos en sórdidas disputas, sino con trabajos que acreditasen la calidad de nuestras investigaciones. Debimos construir ese espacio con la carta de ruta en la mano.

Por supuesto, en esa situación inicial nuestros primeros trabajos sobre la sociedad indígena local intentaron reproducir los modelos y temáticas que tenían como marco el mundo andino. John Murra y María Rostworowski, que hoy no pueden acompañarnos por su precario estado de salud, y Tom Zuidema que felizmente nos honra con su presencia, Franklin Pease que nos colmó con su generosidad académica y personal, Pierre Duviols, Nathan Wachtel -con quien tengo una enorme deuda de gratitud por su constante apoyo y enseñanzas-, Luis Millones, Teresa Gisbert, entre otros, fueron nuestros primeros referentes obligados. Pero al poco tiempo comprendimos que la disponibilidad de fuentes para esta región era mucho más escasa que para los Andes Centrales, a raíz del menor desarrollo de las organizaciones políticas de las sociedades prehispánicas y porque los recursos naturales no suscitaban el mismo interés de los invasores europeos. Poco a poco debimos ejercitarnos en hacer preguntas diferentes, en plantear problemas que se adecuaban a las realidades que estudiábamos y, en paralelo, adaptar la metodología al tipo de fuentes y a la información que esas fuentes nos brindaban. De todas maneras, el centro de nuestras investigaciones en los primeros ocho o diez años fue la sociedad indígena del noroeste argentino y sus estrategias, tanto en el último período prehispánico, en particular, frente a la

conquista incaica como en el temprano período colonial. Al mismo tiempo, algunos trabajos abordaban la sociedad indígena altiplánica, lo que nos permitía ejercitarnos en los parámetros comparativos en relación con la diversa calidad y cantidad de fuentes y de información enriqueciéndonos con el constante intercambio de experiencias y metodologías.

Mientras tanto, en los Andes Centrales se estaban desarrollando diversos estudios sobre el mundo colonial en temáticas más variadas, en muchos casos realizados por discípulos de los grandes maestros que mencionamos antes. Entre ellos podremos nombrar a Thierry Saignes -cuya temprana desaparición tanto lamentamos aunque nos ha dejado un legado intelectual invaluable-; Thérèse Bouysse-Casagne, Rossana Barragán y Ximena Medinacelli que nos acompañan en esta ocasión, también Olivia Harris, Tristan Platt, Clara López Beltrán, Eric Langer, Frank Salomon y tantos otros que se han ido sumando a la hueste de los etnohistoriadores andinos. Las investigaciones en torno a lo que sucedía en Potosí adquirirían cada vez mayor relevancia. En parte, en el centro de esta problemática se encontraban los trabajos del prematuramente malogrado Enrique Tandeter, a quien queremos recordar con admiración y cariño muy especiales porque fue un indudable aliado en la aventura etnohistórica que habíamos decidido iniciar. Las personas que he mencionado forman parte del grupo que tuvo una influencia directa decisiva sobre nuestras propias investigaciones y por eso los destaco especialmente; pero no puedo dejar de reconocer la importancia de otros colegas, sobre todo los chilenos, peruanos y ecuatorianos, además de muchos norteamericanos y europeos que han alimentado constantemente el desarrollo y crecimiento de nuestros trabajos y que leíamos y leemos ávidamente dentro de las posibilidades de acceso a la bibliografía internacional.

A medida que el americanismo se abría en general a nuevos problemas, el equipo de la Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires fue escenario de varios procesos convergentes. Por un lado, muchos de nuestros jóvenes estudiantes, una vez graduados, se desplazaron a otras universidades y provincias del país y ellos, a su vez, fueron formando nuevos núcleos de investigación que se sumaron a otros grupos que se desarrollaron autónomamente, influidos por la multiplicación de los trabajos etnohistóricos en el mundo hispanoamericano. De esa manera el esfuerzo inicial, limitado a un pequeño grupo pionero, se vio rápidamente expandido al espacio nacional. Simultáneamente relanzamos la edición de la Revista Runa, de larga y muy honrosa trayectoria, que había tenido una circulación azarosa en las últimas décadas. Posteriormente, en 1991, iniciamos la publicación de una nueva revista, especializada en Etnohistoria: nuestra *Memoria Americana*, *Cuadernos de Etnohistoria* que continuamos editando hasta ahora.

En paralelo con estos esfuerzos editoriales ampliamos la esfera de nuestras preocupaciones temáticas y nos fuimos comprometiendo con investigaciones en otras regiones del país, ya no solamente sobre el mundo andino. Primero se iniciaron los estudios sobre Pampa y Patagonia, encabezados por Lidia Nacuzzi quien ha formado un sólido equipo con gran autonomía de gestión; posteriormente, un grupo de jóvenes afrontó el reto de estudiar la región del litoral argentino, en particular el área guaraníca, y la sociedad española colonial de esa región. De esa manera, nuestros trabajos abordaron tanto temáticas vinculadas a los primeros años de la conquista como a los siglos posteriores llegando, en algunos casos, a ocuparnos del período republicano. En suma, el abanico temático y temporal es muy amplio de modo que nuestro equipo, y lo mismo sucede con otros grupos nacionales, comparte preocupaciones temáticas, ya sea por las diferentes sociedades indígenas que poblaron el territorio y/o por los procesos de campesinización, mestizaje y demografía -incluso tenemos un investigador que trabaja con campesinos de la zona del Cusco-, como por el parentesco y familia del sector hispano, las formas del ejercicio político en diversas instituciones y períodos, el caudillismo, los conflictos entre la sociedad asunceña y los jesuitas, los efectos del avance colonial y republicano sobre los territorios de Pampa y Patagonia o de la política imperial en la frontera brasileña, para mencionar algunos de los trabajos que se han realizado en los últimos años y que aún hoy continúan.

El balance precedente me ofrece una buena oportunidad para hacer también lo propio con respecto a los cambios que se han operado tanto en Antropología como en Historia particularmente, además acompañados por otras líneas afines que convergen, cada vez más, para hacer que nuestra labor se desarrolle dentro de una perspectiva interdisciplinaria.

No es por azar que este VI Congreso haga alusión en su título a la Antropología y a la Historia; es más: hubiésemos preferido titularlo “de Antropología Histórica”. No obstante, para conservar la tradición inaugurada en 1989 lo continuamos llamando de Etnohistoria ¿Cuál es el problema que pretendemos plantear al llamar la atención sobre este cambio? El término Etnohistoria que ha sido utilizado con algunas críticas, pero que de todas maneras tomó carta de ciudadanía, hace hincapié en la dimensión étnica de nuestras investigaciones. Y si bien todo habitante del planeta puede reclamar una identidad étnica aún en caso de mestizaje en su acepción más amplia, los estudios étnicos tradicionalmente restringen el campo a la relación entre la sociedad nativa americana, sus hábitos culturales, sus estrategias frente a la sociedad dominante, sus estructuras internas de poder y temas similares.

Al hablar de Antropología histórica, en cambio, entendemos que ese campo se ensancha permitiendo abordar otros problemas que afectan a la sociedad, aplicando conceptos y metodologías antropológicas a sociedades, situaciones y hechos del pasado que tradicionalmente eran el campo exclusivo de los historiadores sin abandonar de ninguna manera, y esto quiero dejarlo claramente expuesto, a la sociedad indígena o al campesinado que constituyó el eje de las investigaciones originales. Desde esta nueva perspectiva, también es posible interesarse sobre la política de los grandes estados, los juegos y alternativas del poder entre funcionarios e instituciones, el derecho y la legislación, la violencia pública o privada o las prácticas de convivencia urbana o rural, etc., etc. que se incorporan de esa forma a nuestra disciplina. En esta ruta no estamos solos desde el momento que la Antropología cada vez más aborda temas similares. Para mencionar solamente el quehacer antropológico en nuestra propia Facultad debemos resaltar la importancia que tienen los estudios que desde la Antropología política se ocupan de la represión militar y de la violencia cotidiana o del género, entre otros; o de las expresiones urbanas del folklore, o de las estrategias de las colectividades para conservar sus tradiciones; o de las consecuencias de epidemias o enfermedades sexuales en ciertos grupos de población y las respuestas institucionales para contenerlos; o de la Antropología de la educación y sus vínculos con actitudes y creencias en ciertos espacios sociales. En suma: una Antropología no solamente de los grupos indígenas, sus mitos y tradiciones, sino una Antropología de las sociedades complejas ¿Qué es lo que hacemos nosotros, entonces? Abordar los mismos temas en un tiempo más remoto, consultando los registros que nos ha dejado la historia.

Me pregunto: ¿es posible pensar los caudillismos rioplatenses desde la Antropología? ¿Es posible analizar una ceremonia en homenaje a la real persona en la misma forma en que se analiza un ritual en Melanesia? ¿Es posible considerar los juegos de poder en un cabildo o en una Audiencia como campos donde se juegan distintos capitales económicos y simbólicos? Las preguntas podrían multiplicarse. Pero en esto hay una pregunta central, ¿estamos invadiendo el campo de la Historia desde la Antropología? Es probable, pero eso no me preocupa porque cada vez más los historiadores que se reivindican como tales, se han abierto por sí mismos a la Antropología, están utilizando nuestros métodos de aproximación a la realidad, al tiempo que están utilizando también algunos de nuestros conceptos clave. Sin ir más lejos, pongamos dos ejemplos que nos ilustren sobre una y otra perspectiva: en el discurso pronunciado por Franklin Pease con motivo de su incorporación a la Academia de Historia peruana, insistió que al hacer investigaciones sobre las sociedades nativas cualquiera fuera la época en cuestión y sin importar el método que se usara, ya sea arqueológico o etnohistórico, se estaba

construyendo la historia del país, con el mismo rango que la Historia de los períodos subsiguientes, ya fuera el colonial o el republicano. O sea, todo era Historia con mayúscula. En el caso inverso Bartolomé Clavero, referente indudable de la nueva historia del derecho, recurre a los conceptos de reciprocidad y redistribución basado en la teoría del don de Marcel Mauss para interpretar el sistema de relaciones políticas, el tan mentado “pacto” entre el rey y sus súbditos, en la España medieval y moderna.

¿Qué pasa, además, con los trabajos que enfocan la historia del arte? Imposible ignorar la influencia que en este tema ha tenido Teresa Gisbert con sus aportes sobre iconografía colonial, o las investigaciones sobre simbolismo en las manifestaciones artesanales indígenas como las de Verónica Cereceda. No olvidemos a la arqueología que con tanto ahínco interrogaba John Murra para encontrar verificaciones a su modelo de “control vertical”. O los aportes de los estudios de la música indígena o colonial.

En suma, la dimensión interdisciplinaria es un dato de la realidad. En la edición del año 2000 de *Memoria Americana* publicamos un trabajo donde planteábamos los principales aspectos desde los que podría abordarse esta relación entre la Antropología y la Historia, en particular, pero también con otras disciplinas tanto del ámbito tradicionalmente considerado de las Ciencias Sociales, como del de las Humanidades. Y estos aspectos incluían consideraciones tanto de tipo teórico como metodológicos porque si bien de la dimensión “científica” de los estudios sociales se pueden rescatar los fenómenos recurrentes de los comportamientos humanos colectivos, desde la dimensión “humanista” se puede recuperar al individuo como activo constructor de acontecimientos históricos. Si en sus orígenes la Antropología se ocupaba de la estructura de la sociedad y la Historia de los acontecimientos generados por determinadas personas con capacidad de decisión, o de movilización de ciertos segmentos sociales; el paradigma interdisciplinario permite abordar simultáneamente ambos aspectos evitando un enfrentamiento estéril. Desde esta perspectiva también es posible superar la falaz oposición entre objetivismo y subjetivismo, aceptando la relatividad de toda aproximación a la realidad ya sea del presente etnográfico como del pasado histórico, evitando los discursos “autoritarios” de los que Geertz acusaba a los antropólogos pero dejando espacio para interpretaciones de las que debe responsabilizarse el analista-autor-redactor del texto que se ofrece a consideración de los lectores.

Como expresan muy claramente los Comaroff, lo que le otorga originalidad a la antropología histórica con respecto a la historia social, y que nos permite abordar con solvencia diversas problemáticas que emergen en las sociedades complejas incluso las llamadas del primer mundo, es que “nuestra metodología está menos preocupada por los acontecimientos que por prác-

ticas significativas” porque debemos “ser capaces de capturar simultáneamente la unidad y diversidad del proceso social, la incesante convergencia y divergencia de las formas predominantes de poder y sus significados”.

O sea, ya no importa si los historiadores se apropian de la Antropología o si los antropólogos, o cualquier otro especialista, incursionan en la Historia; lo único que importa es cómo lo hacen, si sus perspectivas y objetivos han sido bien diseñados y explicitados y si la utilización de las fuentes, cualesquiera fueren, responde a las normas de verificación que determinan las reglas del arte.

Por lo tanto, la convergencia disciplinaria es hoy un hecho indiscutible aunque al mismo tiempo no está exenta de ciertas rispideces porque tampoco se puede ignorar que a medida que esta convergencia se va imponiendo, no dejan de existir resquemores, recelos por la competencia; competencia que se hace a veces más evidente cuando se trata de identificar esferas académicas y distribución de recursos humanos y financieros.

A pesar de algunos avatares y vaivenes, la Etnohistoria o Antropología Histórica está “vivita y coleando” como lo afirma un dicho argentino. Es cada día más rica en aportes, son más sugestivas sus interpretaciones diría, incluso, que podemos ofrecer una imagen en profundidad del quehacer humano, con sus glorias y sus miserias, sus logros y fracasos. Que brindamos una visión humanista del pasado, donde las múltiples facetas de la personalidad humana pueden mostrarse en la cotidiana lucha por la vida, por el poder, por la búsqueda de la felicidad.

En el diseño de este Congreso han predominado estos principios de convergencia interdisciplinaria. Para sorpresa de algunos, la temática de cada simposio parecía excesivamente amplia. Pero ese perfil fue expresamente seleccionado para que la diversidad de enfoques, de perspectivas teóricas y de metodologías pudiera apreciarse y, sobre todo, discutirse. Nos interesó explorar a fondo la realidad de esta convergencia para comprobar si, efectivamente, estamos trabajando en esa dirección y permitir, al mismo tiempo, que entre todos nos ejercitemos en evaluar los resultados. Espero que en la reunión de cierre del Congreso el balance final nos permita regresar a nuestros respectivos ámbitos de trabajo con la firme convicción de que la disciplina se ha enriquecido en beneficio de todos.

Sigamos andando, no nos detengamos, se puede.

**SIMPOSIOS DEL VI CONGRESO INTERNACIONAL DE ETNOHISTORIA****Simposio I: Política, Autoridad y Poder**

Coordinadores: Dra. Scarlett O' Phelan (Pontificia Universidad Católica del Perú)  
Dra. Nidia Areces (Universidad Nacional de Rosario)  
Lic. Cora Bunster (Universidad de Buenos Aires)

El Simposio reunió temáticas concernientes a las relaciones entre las sociedades que integraron las diversas formaciones estatales durante el período de desarrollo de los grandes imperios prehispánicos y la dominación colonial, llegando hasta la formación de las repúblicas independientes. En este Simposio se expusieron 31 ponencias -número que habla a las claras del éxito de la convocatoria- las que fueron organizadas en paneles cuya finalidad fue abarcar las diferentes líneas de investigación propuestas y promover el debate y la discusión entre los investigadores, los comentaristas y, eventualmente, el público presente. Esta tarea de organización previa al inicio del Simposio, compleja debido a la heterogeneidad de temas y problemas, mostró cabalmente la riqueza y originalidad de los enfoques abordados.

En definitiva el Simposio contó con ocho paneles: en el primero, "*Estado inca y gobierno en el Cuzco colonial*" se expusieron seis ponencias que discurrieron sobre el funcionamiento de los sistemas de parentesco y el rol de las panacas en la organización política del estado incaico, las prácticas políticas de los actores socio-étnicos durante la formación del orden colonial y la sucesión de mujeres en los cacicazgos. En el tema de la formación de los sistemas de parentesco se enfatizó la importancia de la poliginia en Andes y se hizo hincapié en la polisemia que encierran algunos términos quechua referidos al parentesco. Se cuestionó la idea de poder absoluto por parte del Inca y el Tawantinsuyu para resaltar el rol de las panacas cuzqueñas en la toma de decisión política. Las prácticas de poder de los soberanos incas fueron ilustradas a partir de la abjuración que realiza Tupac Amaru de su religión ancestral, momentos antes de ser ejecutado. La capacidad de negociación de los grupos cañaris en la naciente sociedad colonial nuevamente sacó a relucir el tema de las estrategias desplegadas por los pueblos andinos en su lucha por conquistar espacios de poder; tema que también estuvo presente en el análisis de la actitud ambigua de los nobles cuzqueños descendientes de las panacas *hanan* y *hurin* que rivalizaron por los privilegios coloniales. Finalmente, un análisis sobre el significado social y político de las cacicas en el Cuzco colonial trató de desentrañar no solo la política interna del pueblo y de la república de indios sino también la interacción de poder entre el estado colonial y las comunidades.

En el segundo panel “*Autoridades étnicas en América colonial e independiente*” se presentaron cuatro ponencias sobre los atributos, la naturaleza y diversidad de las autoridades étnicas en tierras bajas, Andes centrales y el Tucumán colonial. Se hizo hincapié en las transformaciones de la institución cacical durante el período colonial y republicano y hubo abordajes novedosos que se centraron en la figura de algunas autoridades étnicas un tanto descuidadas por la investigación de los últimos años. Así se expusieron interesantes análisis sobre el alcalde de indios y las segundas personas. Para el primer caso se ponderó la cuota de poder que lograron concentrar estas figuras en detrimento de los caciques, sobre todo al hacerse cargo de la recaudación tributaria. Por su parte, las segundas personas fueron presentadas como autoridades étnicas diferenciadas y distinguibles del *kuraka*, resaltando su función contable. El tema de los liderazgos indígenas en el área tupí-guaraní fue abordado desde un punto de vista teórico-conceptual, se cuestionaron los modelos de Sahlins y Clastres y se propuso una aproximación que tomara en cuenta los contextos históricos y revalorizara las acciones de los actores nativos. Finalmente se analizaron las transformaciones de la institución cacical en Tarapacá, norte de Chile, en el período tardo-colonial y republicano resaltando el resurgimiento de los caciques como salvaguardas de los abusos promovidos por los agentes externos. Con respecto a esta última categoría, frecuentemente utilizada por los investigadores en general, durante el debate surgió una interesante propuesta que apuntaba a problematizar sobre ella. En otras palabras, se advirtió acerca del peligro que conlleva el uso de categorías que no remiten a conceptualizaciones claras.

El tercer panel “*Comunidades indígenas en la colonia y en las repúblicas americanas*” contó con cinco ponencias referidas básicamente a los siglos XVIII y XIX. Temas tales como el funcionamiento del gobierno étnico, la conflictividad social al interior de las comunidades y la percepción de las nuevas concepciones de soberanía en los grupos subalternos fueron las temáticas abordadas. El funcionamiento del gobierno étnico en la costa de Piura demostró la existencia de cacicazgos erigidos en verdaderas élites regionales que concentraban el poder a través de redes. El tema de la conflictividad social en el Alto Perú fue abordado a partir de los conflictos intraétnicos por la tenencia de tierras en el pueblo de Pocoata, provincia de Chayanta, pero profundizando sobre las concepciones ideológicas y las causas económicas subyacentes en los mismos; incluso se planteó una relación directa entre la tensión agraria y la crisis de legitimidad de los caciques. Otro de los abordajes se centró en la construcción de alianzas y estrategias para evitar medidas perjudiciales para los ayllus, todo lo cual llevó a “refundar el contrato social colonial”. Se indagó sobre el impacto de las nuevas ideas de soberanía popular difundidas luego de la Constitución Gaditana entre los indígenas, y las

consecuencias que tuvo en la participación política de los mismos. Finalmente se dio cuenta de la activa participación de los aymaras de Tarapacá en la construcción de un pacto político con el estado chileno.

En el cuarto panel "*Insurrecciones indígenas y movimientos populares siglos XVI-XIX*" se expusieron tres ponencias cuyo eje común fue el análisis de las prácticas defensivas-ofensivas de los indígenas ante la presión del invasor español primero y del estado colonial posteriormente. Para el caso de los mapuche se estableció la existencia de diversos tipos de alianzas teniendo en cuenta aspectos cuantitativos y también atendiendo a la complejidad organizativa, producto de su constante rearticulación interna. El concepto de malón fue sometido a un pormenorizado análisis que dio cuenta de las motivaciones, la organización, los rituales previos y el perfil de los actores. Por último, un interesante análisis sobre el liderazgo indígena en la rebelión guaraní en Paraguay durante el siglo XVIII mostró la dinámica política al interior de la sociedad jesuítico-guaraní. Esta presentaba un sistema de autoridades organizado jerárquicamente, rivalidades entre cacicazgos vecinos y la amalgama entre la cultura política guaraní y la europea-jesuítica. En este marco se planteó que tanto las contradicciones de la ideología insurreccional como la ausencia de un liderazgo hegemónico restaron cohesión al movimiento.

En el quinto panel "*Agentes coloniales y respuestas indígenas*" se presentaron dos ponencias que indagaron sobre la categoría de experto en el Perú y la de especialista en rituales indígenas en México en los siglos XVI y XVII. Los primeros actuaron como informantes de la Corona pero se destacó también su rol de *passeurs* culturales y de *liasson* entre el mundo andino y el resto del planeta. El análisis resaltó la profunda experiencia de campo de dichos expertos y las redes de recepción de sus escritos. El tema de los especialistas rituales indígenas y el uso de la escritura alfabética dio cuenta de la existencia de proyectos intelectuales cuyo objetivo fue preservar ritos y devociones ancestrales pero, al mismo tiempo, quedó claro que la circulación de estos textos en redes clandestinas de lectores generó espacios de disensión y desacato. El debate resaltó cómo a través de la circulación de textos escritos producidos por expertos y especialistas, españoles e indígenas respectivamente, se construyó un saber mestizo alternativo dentro del proceso de occidentalización.

En el sexto panel "*Justicia, derecho y poder en América colonial e independiente*" se presentaron tres ponencias cuyo eje común fue analizar las diferentes facetas de los conflictos de poder que enfrentaron tanto las autoridades coloniales (siglos XVI y XVIII) como los líderes del movimiento independiente en el siglo XIX. El estudio de la propuesta de Gonzalo Pizarro para legitimar su poder permitió visualizar la dinámica jurídico-política de una

sociedad en permanente transformación. El análisis del discurso fue la herramienta metodológica utilizada para problematizar sobre los conflictos de poder entre autoridades e instituciones en el Tucumán Colonial, llegando a la conclusión de que el alto margen de flexibilidad en la aplicación de normas y disposiciones legales fue la consecuencia de la falta de consolidación estatal. Además se propuso un interesante abordaje con respecto al liderazgo de Güemes basado en tres variables principales: a) la relación ejército regular-milicias locales, b) las redes sociales que sostiene a los actores políticos y c) el rol de los mediadores. En definitiva, la ponencia apuntaba a mostrar la influencia de las prácticas sociales en los criterios de autoridad.

Los cinco trabajos presentados en el séptimo panel "*Proyectos republicanos en la frontera y respuestas varias*" indagaban sobre las conflictivas relaciones interétnicas y la construcción de sentidos y significados plasmada por los viajeros; también hubo aportes que analizaron la aparición de nuevas prácticas políticas de los sectores subalternos -a principios del siglo XIX- y las luchas sociales ocurridas durante el largo proceso de las guerras civiles -en la segunda mitad del siglo XIX. El tema de las relaciones interétnicas en la frontera sur de Córdoba mostró una gran tensión entre las expectativas de los agentes defensores del proyecto nacional y la de los padres franciscanos, a cargo de las reducciones de frontera. Los intereses políticos, sociales e ideológicos que representaban los viajeros que recorrieron el territorio de Misiones fueron analizados a partir de la reconstrucción de las redes de poder a la que pertenecían; también se dio cuenta de la visión que construyeron sobre esta región específica. Nuevamente el análisis del discurso permitió observar los cambios ocurridos en la concepción del derecho y en las prácticas judiciales, como consecuencia de la aparición de un sector subalterno y de la interacción de estos con la élite. Por último, el tema de la lucha social, concretamente referido al caso de la montonera de Felipe Varela en el Noroeste Argentino y Cuyo, fue abordado desde un enfoque por demás clasista empuñado en hacer referencia a categorías de análisis no aplicables para el contexto histórico planteado por la investigación. Esto produjo un fructífero debate entre los comentaristas, los expositores y algunos miembros del público.

El último panel "*Guerra y proyectos post-independientes*" deparó una grata sorpresa pues se expusieron temas relativos al accionar del estado frente a la población campesina en México y Colombia en el período contemporáneo. En los Congresos anteriores estas áreas prácticamente no estuvieron representadas por lo que pensamos que este panel simboliza un primer paso en la futura integración de investigadores de otras áreas de Latinoamérica.

En general los comentaristas aportaron interesantes observaciones y sugerencias a los autores sobre problemáticas específicas que necesitan un desarrollo de investigación más profundo, también destacaron la interco-

nexión entre algunas ponencias presentadas y aconsejaron, en la mayoría de los casos, no descuidar la perspectiva comparativa -siempre enriquecedora-, la contextualización histórica y la diversidad intra e interétnica.

### **Simposio II: Sociedad, Población y Economía**

Coordinadores: Dr. Guillaume Boccara (EHESS/CNRS, Francia)

Dra. Silvia Palomeque (Universidad Nacional de Córdoba/  
CONICET)

Dra. Roxana Boixadós (Universidad de Buenos Aires)

Este Simposio estuvo orientado al debate y a la reflexión sobre tres dimensiones centrales e interrelacionadas que configuran el perfil de las sociedades hispanocloniales y de la república temprana. La primera de ellas se relaciona con los procesos de construcción y transformación social vista desde el análisis de grupos socioétnicos, castas, estamentos, élites, nobleza, burocratas, funcionarios, comerciantes, clero, terratenientes, etc. Otra se vinculó a la problemática demográfica y su incidencia en los estudios de población, mestizaje o miscigenación, parentesco y familia. La tercera enfocó los procesos económicos que estructuran las relaciones de trabajo, producción y circulación de bienes y dinero al interior del espacio americano y en relación con el contexto internacional. Se convocó a la presentación de trabajos que dentro del amplio marco delineado aportaran estudios de caso, comparaciones y análisis de contextos locales y regionales, tanto para áreas centrales (espacios urbanos/rurales) como para las zonas periféricas y de frontera en diferentes escalas. En particular, se invitaba a privilegiar los abordajes dinámicos de las problemáticas relativas a la sociedad, la población y la economía que permitieran dar cuenta de las complejas interacciones, conflictos y relaciones que cruzan los diferentes mundos a lo largo del tiempo.

El Simposio se organizó en seis paneles que reunieron un total de 32 ponencias que recibieron comentarios críticos por parte de los comentaristas invitados.

En el panel "*Antropología, Historia, Arqueología. El desafío de la interdisciplina*" se presentaron trabajos de etnohistoria, antropología social, arqueología y antropología histórica que exploraron los contactos interdisciplinarios a partir de sus temas de trabajo. Se debatió en particular sobre las potencialidades que ofrecen las relaciones entre antropología, arqueología e historia; las distintas percepciones y usos de la temporalidad y los desafíos que implica historizar la práctica antropológica situando su objeto de estudio en el pasado.

El énfasis de los trabajos presentados en el panel “*Articulaciones económicas y políticas, trabajo y población*” estuvo puesto en el estudio de la participación mercantil de distintos sectores sociales durante el período colonial en el mundo rural y urbano. Se discutió el rol de los intermediarios o acaparadores en los sistemas de abastecimiento de la ciudad, y en los circuitos mercantiles de las economías locales o regionales.

El panel “*Hegemonías, clasificaciones etnopolíticas y protagonismo indígena, siglos XVIII-XX*” tuvo como meta analizar de manera crítica las denominaciones y las tipologías que fueron creadas durante los períodos colonial y republicano para dar cuenta de las realidades sociales indígenas. Los trabajos presentados se interesaron por los procesos de etnificación, de naturalización y de emergencia de categorías étnicas en su contexto. A partir de análisis de casos del norte de México, de la Patagonia argentina, de la provincias de Mendoza y de la Araucanía chilena se planteó que los dispositivos de saber/poder hegemónicos tendieron a generar nuevas etnias por un lado y, por otro, a invisibilizar o aniquilar otras. Frente a esto, se prestó atención a la manera cómo los pueblos indígenas desarrollaron prácticas y estrategias contrahegemónicas y se planteó la necesidad de incorporar las historias indígenas dentro de los trabajos etnohistóricos.

Los trabajos presentados en el panel “*Reproducción social, identidad y dominación*” se centraron en las élites urbanas y en el rol empresarial que desarrollaban las familias de élite, articulando el comercio transatlántico a gran escala o bien vinculando a las familias a entramados de poder que desde el cabildo enlazaban las economías locales con la práctica del contrabando. La familia fue también abordada desde la perspectiva antropológica, demográfica e histórica en estudios de comunidades indígenas de larga duración y en abordajes de corta escala para comprender las relaciones de género, discutiéndose en este caso la pertinencia del uso de los conceptos de hegemonía y dominación. Premisas similares cruzaron el debate sobre familia esclava en las jurisdicciones de Catamarca y La Rioja y su relación con la formación de subsectores mestizos y bastardos dentro de esas sociedades.

El panel “*Dominación, clasificaciones etnopolíticas y protagonismo de los grupos subalternos*” agrupó ponencias con enfoques y perspectivas muy diversas pero que, en general, se centraban en el estudio de sectores sociales subalternos visualizados en complejas situaciones de cambio (social, político, o económico). Así, un estudio sobre los esclavos de Lima en el período colonial los sitúa en relación con las actividades del Santo Oficio, analiza su rol de intermediarios culturales en un medio multiétnico y reflexiona de manera crítica en torno a las limitaciones de abordar tales procesos desde la perspectiva del mestizaje. Otro sector abordado en diferentes contextos y problemas fue el indígena, ya sea como sujetos educados y evangelizados

por los franciscanos en la zona de Valdivia, como parte activa de las milicias patriotas que enfrentaron a los realistas en la frontera del norte argentino, como intermediarios que oficiaban de “colchón” en la frontera chaqueña para frenar el avance de otros grupos, o bien como grupos en situación de frontera (Pampa -Patagonia) progresivamente controlados desde los fortines por la entrega de aguardiente.

Finalmente, en el panel “*Tierra y economía indígena. Adaptaciones y relaciones interétnicas*” todos los trabajos estuvieron referidos a los sectores de valles y quebradas del Noroeste argentino que fueron incorporados al Tawantinsuyu y, en particular, a los grupos étnicos o parcialidades que ofrecieron mayor resistencia al dominio español y que fueron finalmente derrotados y extrañados a partir de 1660. Se hizo hincapié en las continuidades y transformaciones de las sociedades indígenas que permitieron avanzar en el análisis de las formas de tenencia de la tierra por parte de unidades domésticas que se conformaron como herederas de las antiguas tierras comunales hasta el siglo XIX. Hubo aportes sobre el sistema de cacicazgos y de continuidad en el uso de nombres indígenas sobre la reorganización productiva y asentamientos poblaciones en el valle de Santa María. También se discutió sobre la visita de Luján de Vargas en dos zonas donde aún no ha sido analizada (Córdoba y Catamarca) y sobre la situación de la población desnaturalizada.

Durante el debate quedó en evidencia la importancia del tema de la resistencia calchaquí, la existencia de varios investigadores que continúan trabajando el tema (incluso desde Chile) y la necesidad de organizar simposios específicos con convocatoria amplia.

### **Simposio III: Tradiciones orales, narrativa y simbolismo**

Coordinadores: Dra. Thérèse Bouysse-Cassagne (CNRS, Francia)

Dr. Walter Delrio (Universidad de Buenos Aires/CONICET)

Dra. Ingrid de Jong (Universidad de Buenos Aires/CONICET)

El Simposio se propuso problematizar diversas expresiones de la conducta simbólica, tanto en el espacio religioso como en el privado de las élites y de los sectores populares, teniendo en cuenta las diversas tradiciones culturales, las reelaboraciones y procesos de resignificación operados dentro del marco del mestizaje y la hibridación cultural y sus vínculos con la historia y la cultura de las sociedades nativas en situaciones de frontera o bien ya incorporadas en las formaciones estatales.

Esta propuesta convocó ponencias de una gran diversidad temática que pusieron en la mesa de discusión los procesos de cambio y continuidad de

concepciones sobre tiempo, espacio y memoria, sistemas de simbolización y ritual en las tradiciones orales, como las narrativas o mitos, iconografía, ceremonias y otras expresiones de la conducta simbólica y sus vínculos con diversos contextos históricos, tanto coloniales como correspondientes a las etapas de conformación de las repúblicas y contextos actuales.

Fueron así presentados trabajos que propusieron el análisis de la absorción selectiva en la iconografía colonial en diversos contextos de Sudamérica, el abordaje de las concepciones de la muerte y el cuerpo en relación al lugar de las huacas entre los pueblos andinos, el análisis de las representaciones subyacentes a las transformaciones simbólicas en las leyendas sobre el proceso de conquista, la relación entre las concepciones religiosas cristianas y prehispánicas en el ámbito de las prácticas asociadas a la minería y los vínculos entre la heráldica y la mitología en el ámbito andino. Asimismo, tuvieron lugar novedosas propuestas metodológicas para la interpretación de quipus y de iconografías incas y coloniales en el arte cerámico del norte argentino.

Por otra parte, los conflictos y encuentros entre las poblaciones indígenas de Pampa y Patagonia y su expresión en el espacio ritual, así como las concepciones del indígena implicadas desde los ámbitos judiciales en el espacio bonaerense durante el siglo XIX, formaron parte de las presentaciones que enfatizaron el vínculo entre las representaciones simbólicas y sociales y su lugar dentro de procesos de relación inter e intraétnicos específicos.

La modernidad y la tradición fueron presentadas como elementos en juego en el empleo de la pintura mural con relación al proceso de presencia incipiente del estado en el norte de Chile, así como en el análisis de actuales re-escenificaciones de festividades religiosas en el sur de ese país. Asimismo contamos con interesantes propuestas acerca de la persistencia de metáforas populares y sus sentidos en diversos contextos temporales en el territorio español, como también con trabajos que abordaron el funcionamiento de la prédica bíblica mormónica como mito-praxis de práctica colonizadora, atendiendo a su re-contextualización y usos dispares entre poblaciones aborígenes del norte argentino.

Adaptación, resignificación, transformación, cambios y permanencias bajo la investidura de lo que la etnohistoria ha calificado muchas veces como imposición de formas occidentales o la resistencia de modelos culturales nativos. Merecen destacarse nuevas interpretaciones que complejizan el espacio del llamado "sincretismo" como una mera hibridación de formas culturales, proponiendo la continuidad de ciertas creencias bajo la adopción de símbolos coloniales, así como la posibilidad de que la persistencia de ritos tradicionales pueda contener importantes procesos de transformación de los sentidos preexistentes. En este sentido, el "mestizaje cultural" parece haber

devenido en un ámbito conceptual mucho más complejo, en el que coexisten procesos diversos de convergencias y disputas, cambios y resignificaciones culturales cuya dinámica debe ser interpretada atendiendo, particularmente, al análisis de las prácticas culturales en relación con sus contextos.

Sin embargo, siendo este uno de los ejes más relevantes por los trabajos presentados al Simposio es necesario destacar que así como algunos trabajos aportaron reflexiones novedosas sobre el análisis de este tipo de problemáticas, otros tendieron a reproducir este tipo de antinomias con una ingenuidad académica no siempre justificable. En este sentido, no puede negarse cierta disparidad en los trabajos presentados al Simposio, ya que en algunos casos, junto a propuestas metodológicas novedosas y el abordaje de temas hasta ahora no planteados, encontramos el análisis de temáticas que poseen una importante producción detrás, insustituible aún si se la adopta o se la critica, que no fue incorporada como lectura básica.

Por lo tanto parece no ser todavía anticuada la necesidad de insistir en el hecho de que los íconos, las técnicas, los ritos, todo aquello que conforma las dinámicas culturales de las distintas sociedades que estudiamos no pueden abordarse fuera de su contexto, incluso en el contexto de la producción etnohistórica, a riesgo de que esta producción deje de progresar.

En este sentido se hace evidente, y más en un campo tan difícil como el del llamado “simbolismo”, la importancia de prestar atención a los aspectos metodológicos. Quedan por explorar en muchos casos las posibilidades surgidas de confrontar los saberes del historiador, el antropólogo y el arqueólogo, no en el sentido de excluir a unos en relación con otros, ni en el de realizar una mera suma de ellos sino en el del logro de una articulación crítica. Cada disciplina tiene su propia metodología y sus objetos de estudio, que no son necesariamente reducibles unos a otros, pero es en la confrontación de sus resultados en donde puede llegarse a un adelanto.

Todo ello debería partir y conducir a una también necesaria reflexión sobre conceptos con potencialidad reificante, tales como “aculturación”, “inculturación”, “sincretismo”, “tradicición”, e incluso “mestizaje”, que tendrían que criticarse a la luz de los procesos reales y sus prácticas y no desde representaciones con significaciones autónomas y permanentes. Esto es particularmente significativo en las investigaciones que refieren a las características de las sociedades nativas previas a la conquista española. La búsqueda de una cierta “autenticidad” en un pasado prehispánico aún parece olvidar, en muchos casos, considerar el carácter múltiple y complejo de tales sociedades, lo que nos ubica ante realidades heterogéneas y procesos de cambio quizás distintos, pero que ejercían ya efectos en las representaciones, en sus sentidos y usos simbólicos.

Para finalizar merece destacarse la convocatoria que en torno a dos ejes

temáticos específicos articuló la participación de investigadores en dos Paneles de discusión. Este es el caso, fundamentalmente, del panel “*Oralidad y usos del pasado*” que propuso a sus participantes el dialogar sobre los usos actuales de las narrativas históricas indígenas. Esta reflexión sobre la revalorización de las fuentes orales adquiere relieve ya por ver en ellas fuentes legítimas, modos alternativos de leer e interrogar una misma realidad por los estudios históricos, antropológicos y lingüísticos, ya como espacio de reflexión que, sobre la memoria oral, han venido realizando los pueblos indígenas en las luchas por el reconocimiento de su territorio y sus derechos.

Se presentaron distintas perspectivas para el trabajo con narrativas orales, planteándose la necesidad de contemplar los distintos tipos de registros externos a la memoria, los distintos modos de circular el espacio social hegemónico y la necesidad de poner en foco las categorías de “memoria”, “oralidad” y “verosimilitud”. Se destacó también la necesidad de contemplar el diálogo entre producción académica y otros modos “subalternos” o “subyugados” como modos de conocimiento del pasado. Por otro lado, se señaló la potencialidad crítica y, a la vez situada, de las *performances* narrativas de los pueblos indígenas y las necesidades de una historización de las memorias que permita las relaciones entre las historias “oficiales” y “alternativas”. En este marco, se destacó la posibilidad de considerar el lugar de los distintos géneros discursivos en la construcción de identidades y percepciones del territorio y el tiempo entre pobladores indígenas mapuche.

En otro plano se ubicó el panel “*Metodología fuentes e interpretaciones para los estudios andinos*” que propuso en su convocatoria el análisis y la revisión de la manera en que se desarrolló, y continuará desarrollando, la etnohistoria a la luz de los cambios generales ocurridos en las distintas disciplinas. Uno de los ejes de debate se situó en las dificultades para superar la crítica relativista sobre la posibilidad de acceder a un conocimiento de la realidad prehispánica a partir de fuentes coloniales y la búsqueda de criterios de validación alternativos para ello. En otro plano, otro de los aspectos más relevantes del panel consistió en la aún pendiente discusión acerca “lo andino” como visión reduccionista de las sociedades tradicionales y la necesidad de atender a la heterogeneidad de situaciones que caen bajo esta denominación en general. Aspecto metodológico este último que se vincula a la transformación de la etnohistoria a lo largo de las últimas cuatro décadas, que pasó de ser un nuevo enfoque y metodología para abarcar la historia de las poblaciones indígenas y convertirse en una orientación preocupada por entender su incorporación al mundo globalizado, tarea que reclama cada vez mayores esfuerzos interdisciplinarios.

#### **Simposio IV: Etnicidad, Identidad y Memoria**

Coordinadores: Prof. Rossana Barragán (Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia)  
Mgt. Gabriela Sica (Universidad Nacional de Jujuy)  
Dr. Carlos Zanolli (Universidad de Buenos Aires)

El Simposio se propuso abordar tanto los problemas de identidad étnica y social y los mecanismos de construcción de esas identidades y etnicidades como las dificultades que ofrecen las fuentes y la bibliografía cuando interpretan y crean identidades. Vinculado a esto se tomaron en cuenta los problemas de relaciones interétnicas en distintos contextos espacio-temporales, políticos y socioculturales, incluyendo procesos de reconfiguración étnica, identidades impuestas, indigenismo y neoindigenismo, considerando la memoria oral y escrita y el reconocimiento de los respectivos patrimonios culturales. También hubo aportes sobre la conformación de nuevas identidades y el mestizaje cultural como estrategias de respuesta al cambio y presiones externas a lo largo de la historia de las comunidades nativas, como así también procesos de etnogénesis.

Dada la amplitud temática, el Simposio se organizó a partir de los siguientes ejes: reformulaciones étnicas, sociales y económicas a partir de la conquista y la evangelización; caciques, autoridades e identidades; la territorialidad de las identidades; representaciones y construcción de identidades; memoria, historia e identidades; misiones, reducciones e identidades.

A lo largo del Simposio observamos, en líneas generales, problemáticas que comprendieron análisis sincrónicos, localizados y precisos en el tiempo antes que procesos de cambios y transformaciones en la larga duración. No es que estos últimos hayan estado ausentes pero, sin duda, estuvieron en franca minoría respecto de los anteriores. Los análisis o visiones más puntuales que mencionamos comprendieron algunos ejes temáticos relacionados con los antes mencionados.

En primer lugar se ha hecho referencia a elementos de expresión y configuración de espacios ya sea político-administrativos o bien territorios tanto físicos como sociales. Se exploraron lo que podríamos llamar los anclajes de las identidades, o sea, el espacio y la territorialidad con fronteras socialmente construidas, móviles y en muchos casos fluidas. La particularidad, además, es que estos espacios no fueron analizados solo como escenarios sino, y sobre todo, como lugares de apropiación marcados por sus ocupantes.

Un segundo elemento de expresión e identificación se centró en el análisis de la cultura material en tanto demarcadora de universos de pertenencia y adscripción pero sobre todo de múltiples significados o bien para cons-

truir una visión del pasado prehispánico, en particular, sobre los incas. La temática se desarrolló a partir de estudios puntuales como la vestimenta, el tipo de tejido y el material utilizado para confeccionarlo; los adornos, el estilo del peinado, etc.

Otro eje que nos interesa señalar ha sido el de las representaciones y descripciones del “otro” que han ido incidiendo en la conformación de las identidades, tanto étnicas como sociales. Dentro de esta amplia temática, las fotografías, como sustratos materiales para moldear y materializar identidades, cubrieron un importante espacio dentro del Simposio. Todos los ejes antes mencionados se han insertado en un nivel estatal amplio. En los análisis señalados el Estado, por acción u omisión, ha ocupado un papel central.

Por último, nos gustaría señalar dos grandes olvidos o ausencias que hemos observado a lo largo del Simposio. El primero de ellos fue el término etnicidad, el segundo el término o expresión grupo étnico ¿Las ausencias se debieron a cuidados teórico-metodológicos frente a cierta reificación del concepto?, ¿o se debieron a recaudos frente a ciertas esencializaciones? Dejamos las respuestas a consideración de los lectores. Por cierto, estos cuidados, y si se quiere temores, no influyeron en la utilización, muchas veces discrecional, de la palabra memoria, concepto que en muchos pasajes del Simposio quedó flotando sin una definición precisa, o bien en pugna con el de Historia.

El Simposio se cerró con la convocatoria de la Dra. Martha Bechis (Instituto de Investigaciones Gino Germani, FCS-UBA) realizada a investigadores reconocidos en el campo de la antropología y la etnohistoria con el fin de discutir su trabajo “La interacción retroalimentadora o dialéctica como unidad de análisis de la Etnohistoria, un campo antidisciplinario del saber”<sup>2</sup>.

En la misma, al Dra. Bechis expuso lo que ella considera el equipo conceptual-metodológico básico de la Etnohistoria actual la cual adopta, por un lado, la apertura de la Antropología a la “historicidad” de las formas culturales y, por el otro la de la Historia hacia “la experiencia social de la cultura” vivida por todos los seres humanos. Sostuvo que si bien cuenta necesariamente con los conceptos básicos de la Historia y la Antropología, la Etnohistoria también necesita otros conceptos y teorías como, entre otros, los de la Sociología, la Psicología Social, la Antropología Social y las Matemáticas Cualitativas. El carácter “antidisciplinario” de campo del saber

---

<sup>2</sup> En esta mesa de discusión participaron la Dra. Nidia Areces (Universidad Nacional de Rosario), el Dr. Guillaume Boccara (École des Hautes Études en Sciences Sociales, CNRS), la Dras. Cecilia Hidalgo (Universidad de Buenos Aires), Catalina Teresa Michieli (Universidad Nacional de San Juan) y Mónica Quijada (Centro de Estudios Históricos, CSIC).

etnohistórico reside en que el mismo requiere la apertura de cada una de las disciplinas hacia las otras dado que necesita de la elaboración conceptual, las artes y las técnicas de dichas disciplinas.

Esta provocadora propuesta suscitó una pluralidad de reflexiones críticas las que se centraron en los siguientes ejes: la necesidad de repensar el campo disciplinario tanto desde el punto de vista teórico como desde una perspectiva histórica de constitución y emergencia de las etnicidades e identidades a través de múltiples procesos de etnogénesis y etnificación, pero también frente al multiculturalismo diferencialista neoliberal propuesto por las agencias multilaterales de desarrollo así como por las nuevas políticas indigenistas de los estados latinoamericanos.

En el acto de cierre del Congreso fue anunciada la fecha y sede del próximo evento: el *VII Congreso Internacional de Etnohistoria* tendrá lugar en Lima en el año 2008 y será organizado por la Pontificia Universidad Católica del Perú.



**RESEÑAS**



**Lucaioli, Carina.** 2005. *Los grupos abipones hacia mediados del siglo XVIII*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, 179 páginas.

**Nesis, Florencia.** 2005. *Los grupos mocoví en el siglo XVIII*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, 159 páginas.

Los libros de Carina Lucaioli y Florencia Nesis vienen a llenar un vacío en la literatura antropológica e histórica. En efecto resulta sorprendente que, no obstante el fácil acceso a un *corpus* documental publicado y de enorme riqueza como el jesuítico del siglo XVIII, los grupos chaqueños sean todavía relativamente poco conocidos. Para los que trabajamos regiones fronterizas con el Chaco, los guaycurúes, abipones o mocovíes - como diversas fuentes los designan- representan una suerte de enemigo esquivo que transita como un fantasma por los documentos administrativos o los expedientes judiciales.

Estos dos trabajos tienen el mérito de recoger lo mejor de los aportes ya clásicos de Branislava Susnik, Miguel Angel Palermo y Beatriz Vitar, entre otros autores, regresando sobre tópicos tradicionales de la antropología pero muy poco explorados por la literatura histórica. Son libros difíciles de separar porque han sido escritos en espejo. De su lectura surge como evidente que Lucaioli y Nesis han discutido abundantemente las problemáticas cuyo examen proponen, que han leído juntas bibliografía y fuentes y que han escrito sus trabajos simultáneamente. Como resultado de esta mutua y estrecha colaboración, la estructura de capítulos es similar y el tipo de preguntas que organizan los textos es generalmente coincidente. De aquí que esta reseña se ocupe de ambos libros como si se tratara de una unidad, más allá de que abipones y mocovíes presenten especificidades de las que las autoras dan cuenta, y de que también sean diferentes las fuentes principales sobre las que ellas trabajan. Aunque el *corpus* es amplio, Lucaioli se basará sobre todo en la "etnografía jesuítica" de Dobrizhoffer y Nesis en la de Florián Paucke y ambas la desmenuzan con agudeza e inteligencia.

Quizás el desafío más importante que las autoras afrontan es el de desmontar una imagen estereotipada de los grupos chaqueños que reproducía acríticamente la visión de los actores del siglo XVIII. Algunos componentes de esta imagen tradicional son muy obvios pero otros lo son menos. En cualquier caso, la *homogeneidad* sería el denominador común de esta mirada

estereotipada, denominador común del cual se deducen una serie de rasgos estructurales, a saber:

- El carácter prepolítico de los grupos chaqueños, lo cual explicaría el papel de la guerra como interacción casi exclusiva con la sociedad colonial. Guerra que, por otra parte, constituye, incluso en la literatura antropológica más renovadora, una suerte de esencia de estos sujetos.
- La inmutabilidad de los grupos chaqueños que terminan por hallarse prácticamente fuera de la historia. Y esto es así en un sentido aún más extremo que para otras sociedades indígenas. Es como si la existencia de estos grupos transcurriera en una temporalidad diferente, la del tiempo cíclico de los mitos y de las estaciones. Cautivos de la naturaleza como se los ha percibido, abipones y mocovíes parecen ser parte de ella. Como consecuencia, advierte Nesis, la literatura académica ha confundido a menudo a los antiguos pobladores indígenas del Chaco con los actuales. Etnografía e historia, pasado y presente se confunden en estos sujetos atemporales.
- La imagen de los grupos chaqueños como esclavos de su hábitat. Partiendo del supuesto erróneo del Chaco como ambiente homogéneo se deduce que sus habitantes reflejarían como un espejo esa misma homogeneidad. En otras palabras, todos estos grupos generarían las mismas respuestas adaptativas, configuradas en patrones de subsistencia “simples” de caza y recolección.

En consecuencia, los grupos chaqueños aparecen como actores que interactúan casi exclusivamente con su ambiente pero rara vez con otros grupos humanos -excepción hecha de los paréntesis de guerra-. Consecuencia de este aislamiento, de no formar parte de la sociedad colonial, es percibirlos en términos de oposición, en referencia a lógicas radicalmente opuestas. Los grupos chaqueños, destacan las autoras, han sido pensados a menudo como “radicalmente otros”.

Los trabajos de Lucacioli y Nesis vienen a cuestionar exhaustivamente estos supuestos presentes tanto en la literatura histórica y antropológica antigua como en la reciente. El cambio es justamente una variable relevante en el análisis de Lucacioli y Nesis: uno de los méritos más importantes de sus trabajos es, precisamente, el de introducir el devenir histórico en el análisis de estas sociedades indígenas. La periodización que proponen es clásica. Se ocupan de los abipones y mocovíes prehispánicos -lo que menos se conoce de una manera más especulativa. Introducen como segundo momento el contacto con los españoles y la adopción del caballo, con todas sus consecuencias, exponiendo hipótesis fuertes y repasando y criticando las existentes sobre las transformaciones internas a las sociedades indígenas (mejoras en el

transporte y las posibilidades bélicas, aumento del intercambio, asociación del ganado caballar con otros bienes como el hierro y el ganado vacuno, entre otras). Por fin el tercer momento, que parece más un punto de inflexión en el análisis de Nesis, es el de la instalación de las reducciones que retomaré más adelante.

Por abrir ambos libros un amplio espectro de propuestas de análisis, he elegido centrarme en cinco aportes que me parecen significativos y originales.

- En primer lugar, el saludable espíritu crítico que anima los estados del arte incluidos en ambos libros. En este sentido, la discusión de la bibliografía no está pensada como un mero apéndice sino a partir de un planteo historiográfico. En otras palabras, las autoras contextualizan históricamente la producción académica y es en ese contexto que dialogan con ella. Se trata de un diálogo a menudo muy áspero pero siempre presente, y no sólo en los capítulos introductorios sino que recorre la totalidad de los textos. En otras palabras, las autoras no pretenden “fundar” un tema sino discutir frontalmente (y no con fantasmas) con la literatura académica, incorporando o criticando los aportes de otros autores.
- En segundo término, se problematiza la definición de los sujetos que estudian, generalmente invisibilizados o subsumidos bajo rótulos tales como “grupos chaqueños”, “pueblos chaqueños” o “guaycurúes”. Y en este punto, Lucaioli y Nesis siguen caminos alternativos. Lucaioli no elude la difícil cuestión de la adscripción étnica y el farragoso análisis de las diversas denominaciones que recibieron los grupos abipones y mocovíes en las fuentes primarias y en la literatura histórica y antropológica. Los criterios exclusivamente lingüísticos no le alcanzan y bucea en las fuentes para identificar a sus sujetos y diferenciarlos de otros colectivos más abarcativos como el guaycurú ¿Qué sujetos sociales adjudican un nombre? ¿Se trata de una autoidentificación? ¿Hasta dónde el ámbito geográfico ayuda a la identificación étnica tratándose de grupos tan móviles? ¿De qué manera esas denominaciones permanecen en el tiempo? Problematizar estos datos, que en general se asumen por dados, es uno de los aportes más interesantes del libro de Lucaioli. Nesis, por su parte, plantea la cuestión focalizando el espinoso problema de la identidad y pensándola en términos dialécticos, reconociendo los sucesivos procesos de mestizaje y etnogénesis que conllevaron cambios identitarios -la inclusión de un apartado sobre el cautiverio y el matrimonio está muy ligada a eso-. En este sentido, la guerra, la antropofagia, los rituales son puertas de entrada válidas para ingresar al problema crucial de la autoidentificación de los grupos y de la definición de la alteridad.
- En tercer lugar, el regreso hacia tópicos clásicos de la literatura

antropológica, sistemáticamente revisados a partir de una lectura con lupa de las fuentes históricas. Sin temerle al uso de modelos y a la comparación con otras áreas de frontera, como la pampeano patagónica, Lucaioli y Nesis proponen rectificaciones o hipótesis alternativas para cada tema que afrontan. O bien formulan preguntas que quedan abiertas a la espera de encontrar evidencia más contundente. El resultado es una reconstrucción más compleja de las estrategias de subsistencia de los grupos, de los patrones estacionales de movilidad, de las formas de apropiación de los recursos, del control exclusivo o compartido del territorio, de las relaciones interétnicas. No voy a enunciar las conclusiones a las que llegan a partir de sus relecturas de los materiales jesuíticos pero puedo anticipar que proponen hipótesis muy interesantes, que alertan sobre el papel más importante del comercio y del intercambio en las estrategias de subsistencia, sobre transformaciones diferenciales en los dos grupos a partir de la adopción del caballo y que intentan explicar la guerra a partir de las lógicas complejas que incluyen un patrón de subsistencia en que la caza y la recolección conviven con técnicas de almacenamiento de alimentos, intercambio comercial de bienes de muy diverso origen, saqueo y explotación de los diferentes ecosistemas presentes en el Chaco así como sobre las oportunidades de reunión y de alianza interétnica para una guerra concebida como empresa puntual.

- En cuarto lugar, considero contribuciones importantes las que examinan las estructuras políticas de mocovíes y abipones que nos permiten ver en los caciques, bien que con una autoridad “limitada a lo ejecutivo y a lo logístico” (Lucaioli), a las cabezas de unidades políticas muy dinámicas y presentes en la organización de la subsistencia y la guerra. De esta forma, las autoras nos alejan de la idea esencialista del *ethos* guerrero, en parte responsable de dejar a estas sociedades indígenas fuera de la historia.
- Por último, quisiera detenerme un momento en el valor que le asignan las autoras a la instalación de las reducciones jesuíticas. Dejando de lado las aproximaciones recientes de Saeger y de Vitar, lo cierto es que el estudio de las reducciones jesuíticas en el Chaco ha quedado bastante relegado. En alguna medida se debe a que, a diferencia de las misiones guaraníes, las del Chaco son la historia de un fracaso habida cuenta de la escasa estabilidad de los grupos reducidos y de la imposibilidad de las reducciones para financiarse. Pero en estos libros la política reduccional no se piensa en términos de éxito o fracaso sino atendiendo a la redefinición de las relaciones entre grupos reducidos y no reducidos y entre ambos y la sociedad hispano-criolla. En efecto, siguiendo a Lucaioli y Nesis, la instalación de reducciones conllevaría cambios pro-

fundos. Muchas transformaciones antes adjudicadas a la adopción del caballo, al cambio ecológico y a dinámicas internas de los grupos indígenas, son atribuidas por las autoras a la instalación de las reducciones. Éstas estarían funcionando como centros comerciales, como bastiones defensivos y su instalación es el producto de pactos entre las diversas cabeceras tucumanas y Santa Fe y, además de todo eso, cumplirían sus específicas funciones evangelizadoras y “didácticas” de “civilizar a los bárbaros”. Para Nesis, desde la perspectiva indígena las misiones actúan como una suerte de “gran campamento base”, integrando y modificando las prácticas tradicionales pero sin llegar a producir una ruptura radical. Así, la autora se separa con una postura alternativa de las que proclaman la “disgregación social” de los grupos reducidos (Susnik) o el pasaje de liderazgos a cacicazgos (Saeger). En suma, los cambios que Nesis detecta se operan en otras esferas. A nivel económico, porque las reducciones invitan a la producción de mercancías, algo inexistente antes. A nivel de la estratificación social, ya que el ganado se convierte en bien de prestigio y heredable enriqueciendo a algunos caciques. Los liderazgos antiguos permanecen ya que los jesuitas los legitiman en el afán de ser obedecidos y la construcción del poder, y los mecanismos redistributivos y el reconocimiento de ese poder siguen las vías tradicionales pero la estructura social ya no es la misma. La homogeneidad, una vez más, se desdibuja. En el libro de Lucaioli, y en función del período abordado, las reducciones juegan un papel menos destacado. La hipótesis de una ampliación de los niveles de conflicto entre los grupos indígenas del Chaco, de la generación de nuevas tensiones y de la aceleración de procesos que ya estaban en acto -como el surgimiento de grupos más numerosos al mando de un número también mayor de caciques meritocráticos- hablan de estos enclaves misioneros como espacios plenamente integrados a las políticas coloniales e interétnicas.

En fin, esta es solo una invitación a la lectura de dos libros importantes, muy osados y que deberían ser objeto de fértil debate. Esperamos la continuidad de estas investigaciones ahora que las etnias chaqueñas nos resultan menos esquivas.

JUDITH FARBERMAN \*

---

\* Universidad Nacional de Quilmes. CONICET. E-mail: jfarberman@unq.edu.ar

**Zanolli, Carlos E.** 2005. *Tierra, encomienda e identidad: Omaguaca (1540-1638)*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, 246 páginas incluyendo apéndices.

El presente libro de Carlos Zanolli analiza el proceso de formación de una nueva identidad colectiva durante la etapa colonial temprana. Para esto el autor se apoya en un estudio de caso, como es la encomienda de Humahuaca entre los siglos XVI y XVII. En esta región de los Andes meridionales las sociedades nativas vivirán un complejo proceso de cambios y adaptaciones para amoldarse a nuevos sistemas de dominación; primero bajo la influencia de los incas y más tarde bajo el dominio español con lo que lograrán garantizar su reproducción social a la vez que cumplir con las demandas de los sucesivos imperios. De este modo, y como resultado de este proceso, el autor resaltaré el surgimiento de una nueva identidad colectiva a escala “local” cuyos referentes máximos serán, entre otros, el encomendero y sus indios, los caciques mediadores y el tributo como mecanismo unificador a nivel comunal.

La investigación llevada a cabo por el autor abarca buena parte de los siglos XVI y XVII, etapa en donde el medio social se hallaba en permanente “construcción”, momento ideal para el antropólogo ya que es el instante de “contacto” entre diferentes sociedades en cuya dinámica se irán conformando nuevos elementos materiales, identitarios y simbólicos.

En el capítulo uno del libro, Carlos Zanolli nos introduce en el marco geográfico en donde centra su investigación, a la vez que desarrolla un estado de la cuestión de los estudios realizados sobre el tema, junto con ciertas advertencias teóricas y metodológicas en que basa su aporte. La región de la Puna, aislada y de difícil acceso, que se extiende por los actuales países de Argentina, Bolivia y Chile es el escenario principal de los acontecimientos, aunque el análisis se centra en la quebrada de Humahuaca. Mientras tanto, la región de los valles orientales, o yungas, también es un espacio al que el autor le presta atención, región fronteriza de los incas y, más tarde, de los españoles en donde habitaban los chiriguano conformando una compleja trama de contactos, guerra e interacción.

Luego de repasar las características principales del espacio geográfico el autor realiza un análisis de los aportes realizados sobre su tema, tanto

desde el campo de la arqueología como desde la investigación histórica. Acordando con las evidencias que indican la presencia incaica en la región de la quebrada de Humahuaca con anterioridad a la llegada de los españoles, Zanolli matiza también las afirmaciones realizadas por Boman, quien veía a los omaguacas como una macro etnia encerrada en sí misma, sin tener en cuenta las modificaciones que había introducido el Inca con su política de control político y colonización. Un paisaje étnico heterogéneo y diferenciado es más factible de suponer, por lo tanto, en el área bajo estudio; a la vez que una orientación norte-sur de los procesos sociales e históricos que rompe con los postulados acerca de la antigua orientación valliserrana que no tuvo en cuenta la dinámica del incario primero y de la conquista española después. Esto, como menciona el autor, le permitió colocar a su tema de estudio bajo una nueva dimensión espacial y temporal, permitiéndole al mismo tiempo el acceso a un nuevo caudal de información y documentos, la mayoría provenientes de archivos locales y del exterior.

En el capítulo dos el autor analiza la región del sur de Charcas, espacio que incluía a la quebrada de Humahuaca contenida y bajo la sombra de dos imperios, el inca primero y el español después. Sobre la presencia incaica en la región el autor nos recuerda el dominio político que efectivamente ejerció el Cuzco sobre el extremo sur del Collasuyu, modificando el paisaje étnico a través de la introducción de mitimaes, y el espacial y social a través de la presencia de fortalezas, talleres lapidarios y guarniciones que influenciaron profundamente a la región. Más tarde, los españoles encontrarían los vestigios de esta política y, a su tiempo, introducirían también nuevos elementos, como la temprana demanda por tierras e indios de encomienda.

Francisco de Pizarro será el primer español que libraré cédulas de encomienda que involucran a la región bajo estudio, beneficiándose con ellas Martín Monje y Juan de Villanueva. Estas primeras encomiendas, en un momento en donde primaba la improvisación y la confusión entre los diferentes espacios y jurisdicciones -que abarcaban una discontinuidad étnica y territorial muy acentuada-, tenían como finalidad abrir nuevos espacios a la conquista, a la vez que “descargar de hombres la tierra” en donde la presencia española se iba consolidando. Es por eso que el autor destaca para este momento histórico la “imprecisión” como algo constante, a la vez que la pervivencia de un complejo panorama étnico que se remonta a la etapa del incario. Como muestra de este hecho, Zanolli realiza la propuesta de reconocer la polisemia del término Omaguaca, ya sea como gentilicio (omaguaca - humahuaca), como región geográfica precolonial y, al fin, como pueblo de reducción (San Antonio de Humahuaca) en donde los indios pasarán a ser agrupados.

En el capítulo tres del libro el autor se detiene en las vicisitudes de la

formación de la encomienda de Humahuaca, en cuyo proceso se dará el pasaje de una identidad étnica múltiple a una nueva identidad colectiva de matriz colonial, garantizada por la presencia del encomendero, los indios y los caciques locales y con el tributo y las Cofradías como elementos aglutinantes. En este capítulo, el autor resalta a la encomienda como factor de unificación de sucesivas generaciones de familias hispanas comenzando con la cesión hecha por Francisco de Pizarro a Juan de Villanueva que pasará a su esposa, Petronila de Castro, al no dejar descendencia (1540). En el transcurso de estos años la región de Charcas, en donde el autor sitúa a Humahuaca como parte del espacio bajo estudio, y aún las áreas fronterizas de esta región, como las yungas, se irán pacificando lentamente, e irá avanzando la obra pobladora española con la fundación de San Bernardo de Tarija en 1574 y de San Salvador de Jujuy en 1593. En el año de 1595 se fundará el pueblo de reducción de San Antonio de Humahuaca, obra concretada por Juan Ochoa de Zárate, el primero de los Zárate en tomar posesión de la vieja encomienda. Tanto la estrategia de Petronila de Castro como la de Juan Ochoa de Zárate estaba direccionada a maximizar los beneficios económicos y sociales que la colonia temprana iba generando, fundamentalmente, concentrando tierras e indios en el contexto del auge comercial y minero de Potosí que también tocaba a estos espacios. La relativa pacificación de la región y la concentración de tierras y mano de obra en la encomienda favorecieron esta evolución, situación que recién se pudo concretar a partir de 1593-1595 y no durante el período de los primeros encomenderos, en donde la situación era mucho más inestable y confusa.

Pero quizá el capítulo más sustancial del libro de Zanolli sea el cuatro, en donde el autor centra su análisis en la sociedad indígena y en las transformaciones sufridas a raíz del contacto con los españoles. Este capítulo se encuentra dividido en dos partes: el “Tiempo de la guerra”, momento signado por la inestabilidad y por las campañas militares españolas y el “Tiempo de la paz”, a partir de 1595 una vez fundadas San Salvador de Jujuy (1593) y San Antonio de Humahuaca (1595) y caracterizado también por la captura del cacique Viltipoco. A partir de este momento los indios serán agrupados paulatinamente en pueblos de reducción, con un control permanente por parte de los encomenderos. La estrategia de los indígenas hasta ese momento había fluctuado entre la beligerancia y la negociación, aunque producto del avance de la colonización hispana se va a ir ingresando en un “Tiempo de paz” que resignificará las relaciones materiales y simbólicas. El pueblo de San Antonio de Humahuaca, aunque también existían otros en la Quebrada como San Rafael de Sococha, se convertirá en un nuevo referente físico y en un centro aglutinador haciéndose visibles las relaciones entre indios y encomenderos, junto con el rol de los caciques locales que debían legitimarse

para movilizar el tributo y la mano de obra. De este proceso surgirá, por lo tanto, una élite colonial indígena a nivel comunal -analizada por el autor en la figura de don Andrés Choque I y don Andrés Choque II-, que se sitúa entre dos legitimidades, cohesionando a su grupo y sacando ventajas política y económicamente.

Y es precisamente en este contexto en donde se formó para Zanolli una nueva identidad colectiva característica de la colonia. Estaba basada en la existencia de la encomienda y del tributo que alimentó en la comunidad una conciencia de obligación colectiva y cierta solidaridad interna, al luchar por ejemplo por la tributación en dinero y no en servicio personal. Las Cofradías, y para el caso que analiza el autor la de Nuestra Señora de Copacabana, además de generar trabajo a nivel local fueron recreando también una peculiar identidad ya que desde allí, y a pesar de ser pensadas como una institución de control social, se pudieron mantener ciertas formas religiosas precoloniales, a la vez que se resignificaban los lazos de pertenencia a través de las fiestas del pueblo. De este modo se fue conformando entre los indios de Humahuaca una memoria y conciencia colectivas a nivel comunal, en la medida que avanzaba la pacificación y la concentración de los indios tributarios y asimismo el progresivo afianzamiento de la colonia y la jurisdicción de Tucumán.

En síntesis, el libro de Carlos Zanolli reformula el abordaje y la forma de estudio que se venía manteniendo sobre el tema de los omaguacas, ya que matiza su adscripción a un grupo étnico encerrado en sí mismo y utiliza una configuración norte-sur que le permite situar al problema desde otra perspectiva temporal y espacial. El análisis de los antecedentes de la dominación incaica y española en la región junto con la respuesta que realizan los nativos locales ante estos sucesivos “encuentros”, le permitió reconstruir un verdadero proceso de etnogénesis, sustentado en la memoria histórica de estos pueblos pero también en las innovaciones materiales e identitarias que trajo aparejadas la colonia temprana.

La obra concluye con un índice de fuentes y bibliografía y con una serie de apéndices documentales que pueden resultar de gran utilidad al investigador de este tema, espacio y período.

PABLO JOSÉ SEMADENI\*

---

\* Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. E-mail: pablosemadeni@hotmail.com

**Millones, Luis.** 2004. *Ser indio en el Perú: la fuerza del pasado. Las poblaciones indígenas del Perú (costa y sierra)*. Buenos Aires, Instituto Di Tella y Siglo Veintiuno de Argentina Editores, 154 páginas.

El objetivo de Luis Millones es responder a la pregunta: ¿qué es ser indio en el Perú hoy? Para tal fin, adopta una profunda perspectiva histórica pues entiende que sin ella es imposible comprender el presente de las poblaciones indígenas asentadas en el actual territorio peruano (en particular en la costa y la sierra).

El libro se sustenta en material bibliográfico y fuentes editas que el autor matiza con su propia experiencia como historiador, antropólogo y, por qué no también, como peruano involucrado en el devenir y constitución de su país. La lectura del mismo es amena, sin notas al pie ni demasiadas citas bibliográficas y con el agregado de unas cuantas fotos en color que ilustran el texto. Estos aspectos son importantes si se tiene en cuenta que esta es una obra de carácter general, dedicada a un público de amplio espectro. Cada capítulo incluye la bibliografía correspondiente al mismo al final, lo que facilita al lector la búsqueda por autores.

La obra cuenta con una introducción que describe someramente los temas que serán abordados y seis capítulos que se ordenan cronológicamente, del pasado al presente. Cada capítulo, a su vez, se subdivide en varios apartados que se relacionan con el tema general del mismo pero que desarrollan aspectos particulares. A fin de entrar de lleno en el contenido del libro haremos un recorrido sintético por cada uno de sus capítulos.

En los capítulos uno y dos, el autor sitúa la problemática de qué significa ser indio en el Perú actual en una perspectiva histórica de amplia escala: desde los primeros habitantes que llegaron a lo que después sería América del sur hasta el período republicano. Recorre así distintos temas en los que se destacan dos aspectos: las cuestiones del paisaje andino y la demografía. Con respecto al primer tema debemos decir que aunque el autor critica desde el comienzo del libro los análisis uniformadores y deterministas cae en su propia trampa al poner demasiado énfasis en la ecología. Es verdad que - como dice Millones- el Perú no es solo la sierra surandina, el paisaje es mucho más variado. Pero en definitiva esta variedad ecológica es la que determina, según su perspectiva, la pluralidad de culturas que hoy pueden en-

contrarse en el Perú. En cuanto la demografía, esta problemática le permite hilar cronológicamente las fluctuaciones que atravesaron las poblaciones indígenas, desde la llegada de los incas hasta el Perú contemporáneo. Si bien el análisis realizado por Millones es algo general, considero que es una herramienta argumental bien elegida por el autor para sustentar la idea que se trasluce en su libro: ser indio en el Perú nunca ha sido fácil. Ya sea a través del exterminio físico o cultural o a través de la estereotipación, los sectores hegemónicos de todos los tiempos han intentado “invisibilizar” al indio.

Los capítulos tres, cuatro y cinco están dedicados a responder la pregunta siguiente: ¿quiénes son los indígenas? En líneas generales, el autor describe las distintas miradas que sobre ellos se han realizado. En el capítulo tres la mirada, según el autor, es externa. Desde los primeros conquistadores, cronistas y religiosos hasta los viajeros de los siglos XVIII y XIX la imagen acerca de los indígenas fue construida sobre la base de un escaso interés por los mismos. Por otra parte, agrega a este capítulo los trabajos realizados por estudiosos extranjeros quienes, a partir de la década de 1950, ayudaron a consolidar el campo de las ciencias sociales en el Perú y, en particular, de la etnografía moderna.

En el capítulo cuatro, Millones se interesa por “la mirada de los otros peruanos”. Esos ‘otros’ peruanos son en primer lugar los criollos del siglo XIX cuya ideología estaba orientada a romper con el régimen colonial. Para alcanzar tal objetivo necesitaban de los indígenas pero estos nunca serían incorporados a la república como ciudadanos de primera. En esos momentos se refuerzan los prejuicios que hablan de la inferioridad de la raza indígena, prejuicios que se verán exacerbados en los años siguientes a la formación de los gobiernos republicanos -en particular luego de la Guerra del Pacífico- y que hasta las primeras décadas del siglo XX no serán revertidos. La reivindicación de los indígenas llegará al Perú con el movimiento indigenista que: “se expresó en términos de proclama laudatoria del pasado incaico y de propuesta utópica (más bien lírica) sobre los indígenas contemporáneos” (2004:88). Estos “otros peruanos”, entre los que el autor destaca especialmente a Valcárcel dedicando muy poco espacio a otros intelectuales como Mariátegui, acompañaron los movimientos insurreccionales indígenas de principios de siglo XX. Según Millones, el indigenismo nunca dejó de ser combatido y el debate en torno al indigenismo fue perdiendo fuerza. El capítulo es cerrado con un brevísimo análisis acerca de los prejuicios contemporáneos acerca de los indígenas. Un desarrollo más extendido de tal problemática hubiera completado el panorama de quienes no estamos tan familiarizados con la actualidad peruana.

El capítulo cinco, que aparece como capítulo seis por un error de edición, apunta a describir la mirada que sobre sí mismos han tenido los indíge-

nas a lo largo del tiempo. En primer lugar, el recorrido se inicia con los “cronistas indígenas” de los siglos XVI y XVII quienes -debido a los problemas del idioma y la oralidad- construyeron en sus escritos una imagen permeada por la cultura europea. El autor se dedica luego a mostrar cómo durante los siglos XVIII y XIX los nobles cuzqueños y los curacas quedaron en una situación desfavorable y perdieron definitivamente su poder. Finalmente, describe algunas rebeliones indígenas del siglo XIX como la de Pedro Pablo Atusparia, en la sierra norte peruana, evidenciando cómo las poblaciones indígenas quedaron presas “entre intereses diferentes en la conquista del poder.” Si bien los ejemplos descriptos por el autor a lo largo del capítulo resultan interesantes es difícil entroncarlos con el título del mismo: “Los indígenas a partir de sus testimonios”. En todo caso, lo que muestra el capítulo es que los indígenas han tenido poco espacio para expresarse en sus propios términos o bien que han sido poco escuchados.

En el capítulo seis, el último del libro, el autor analiza las relaciones que a lo largo del tiempo se establecieron entre distintas instituciones nacionales y las sociedades indígenas. Tres son las instituciones que describe: la iglesia católica, las iglesias protestantes y el estado peruano. Respecto de la primera, enfatiza el rol mediador que a lo largo del tiempo la iglesia católica tuvo entre las comunidades indígenas y las autoridades civiles; aunque destaca también el carácter multiforme de la empresa evangelizadora. Más interesante, por ser un tema menos conocido, resulta la cuestión de la presencia de las iglesias protestantes que llegaron al Perú en el siglo XIX -en plena crisis de la iglesia católica- y que a partir de 1950 ganaron importante cantidad de adeptos. El autor dedica unos párrafos a analizar el rol de estas iglesias en lo que él llama “la guerra interna que vivió el país de 1980 a 1993.” Y concluye: “En Ayacucho fueron muchos los miembros de estas iglesias quienes rehusaron abandonar a los fieles en zonas ocupadas por Sendero Luminoso y en más de un caso fueron ejecutados por la guerrilla. Su sacrificio merece todo nuestro respeto y es posible que haya contribuido a ganar fieles en la región” (2004:142). Por último, Millones analiza las acciones políticas del estado peruano en materia de asuntos indígenas en épocas más recientes. Este es un tema que adquiere relevancia puesto que los procesos descriptos por el autor vienen dándose con frecuencia en toda Latinoamérica, inclusive en nuestro país. El estado peruano ha comenzado a dar signos de que la cuestión indígena debe tratarse urgentemente, en particular -señala Millones- pues la problemática tiene un ángulo económico bien importante: el de las tierras de las comunidades. Sin embargo, aún es necesario “que la retórica oficial se transforme en acciones concretas” y que los reclamos y reivindicaciones de las poblaciones indígenas encuentren soluciones definitivas.

El amplio espectro temporal elegido por el autor para describir lo que

significa “ser indio en el Perú” es a la vez un acierto y una desventaja. Es innegable que “la fuerza del pasado” gravita fuertemente sobre el presente y que sin un análisis de los procesos históricos es imposible comprender el complejo devenir de las poblaciones indígenas. Ahora bien, me parece que la elección de un marco temporal tan extenso cuando se dispone de poco espacio se torna un obstáculo difícil de sortear. Muchos autores y nudos problemáticos quedan ausentes del análisis o apenas esbozados. De todas formas, el libro de Millones cumple con su cometido: mostrar la complejidad de la condición indígena, la “visibilidad” que tal problemática adquiere en los contextos actuales y la urgente necesidad de dar respuesta a siglos de injusticia y silenciamiento.

LORENA RODRÍGUEZ\*

---

\* Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Etnohistoria. E-mail: lbrodri@filo.uba.ar

**María Elba Argeri.** 2005. *De guerreros a delincuentes. La desarticulación de las jefaturas indígenas y el poder judicial. Norpatagonia, 1880-1930*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

El libro de María Elba Argeri representa un importante aporte en el estudio de los procesos de incorporación de la población indígena al orden estatal argentino con posterioridad a la Conquista del Desierto y, en particular, para aquellos interesados en comprender los procesos y prácticas por los cuales dicha incorporación fue paralela a una progresiva pérdida de visibilidad étnica.

En este trabajo la autora se propone analizar las transformaciones de las poblaciones indígenas que habitaron el Territorio Nacional de Río Negro en el período de 1880 a 1930. Identifica las resistencias y adaptaciones desarrolladas por éstas ante la coacción material y simbólica impuesta por los funcionarios estatales, desde la perspectiva particular dada por el seguimiento del accionar de la justicia letrada.

El énfasis de este análisis fue puesto en la necesidad de abordar los procesos de producción de homogeneidad como una práctica significativa de los estados y, en particular, del estado argentino en su proceso de conformación y construcción de hegemonía, cuyas implicancias para los indígenas sometidos han permanecido hasta hace pocos años por fuera de los intereses de la historia y la antropología. En este sentido, resulta sugerente en esta investigación el interés por identificar las diferentes construcciones ideológicas que confluyeron en el sostenimiento de un modelo de homogeneidad, como imagen de la nación argentina, paso inicial para analizar el proceso de integración de los indígenas a la sociedad nacional. En este posicionamiento se reconoce la influencia de los trabajos de Mónica Quijada cuya caracterización de la construcción de la “homogeneidad”, como uno de los ejes que incidieron en las construcciones nacionales, así como la reconstrucción de las prácticas que condujeron a la “ciudadanización” del indígena en la Argentina del cambio de siglo integran ya numerosas publicaciones. Según esta autora, el modelo de nación basado en la noción de “nación homogénea” imaginada como una comunidad amalgamada por una unidad de ideales expresados en una personalidad colectiva y, a la vez, como conformada por aquellos que compartían un mismo territorio se impuso con tal firmeza que

llegó a invisibilizar durante más de un siglo la diversidad que conformaba a la población argentina <sup>1</sup>.

Lo interesante en este caso reside en el recorrido seguido por Argeri para dar cuenta de la manera en que las prácticas e instituciones estatales participaron de la producción de la homogeneidad, ya que se orienta específicamente a analizar los efectos que tuvo la imposición del principio de igualdad ante la ley en la articulación del estado con los indígenas sobrevivientes de las campañas militares de fines del siglo XIX. De esta manera, “*De guerreros a delincuentes...*” intenta reflejar el cambio de categorización sufrida por la población indígena patagónica luego del proceso de conquista y subordinación; cuando la legitimidad de la presencia estatal fue fortaleciéndose paralelamente a la construcción de la imagen de la población sometida como “renuente al orden”, a su estigmatización como “inmorales, vagos y malhechores” y a acusaciones de “liviandad moral” en el caso de las mujeres. Este objetivo debió enfrentar la dificultad de reconocer en las fuentes la presencia de la población indígena, que para las instituciones y los documentos de la época componían una masa indiferenciada de “argentinos” y “chilenos” ubicadas en su mayor parte en los márgenes de la ley. Pero su consecución permite a la autora arribar a su tesis principal que vincula la conflictividad implícita en las categorías aplicadas a esta población rural con las resistencias que formaron parte de un proceso de desarticulación de las jefaturas y otros rasgos de la organización social indígena en función de su adaptación al orden impuesto por el estado. Sin embargo, y aunque la consolidación del estado mediante la coacción y la aplicación de la ley debilita las formas organizativas que, como el cacicazgo, caracterizaron la experiencia propia de los indígenas previamente a la conquista, tal proceso no se dio sin cierta capacidad de estos actores para resistir y negociar en este nuevo contexto las condiciones de su subordinación.

El libro se halla organizado en dos partes, la primera de las cuales, luego de una pormenorizada exposición de los problemas de investigación,

---

<sup>1</sup> Entre otras publicaciones de Mónica Quijada merecen destacarse las de “¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano del siglo XIX”, en Francois Guerra y Mónica Quijada, *Imaginar la nación*, Cuadernos de Historia Latinoamericana, AHILA, Hamburgo: 15-51; “La Question indienne” *Cahiers Internationaux de Sociologie*, volume CV, Presse Universitaires de France, Paris:305-323 (1998); “La ciudadanización del ‘indio bárbaro’. Políticas oficiales y oficiosas hacia la población indígena de la Pampa y la Patagonia, 1870-1920”, *Revista de Indias* vol. LIX, Nº217:675-704 (1999); (con Carmen Bernand y Arnd Schneider) *Homogeneidad y Nación: con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas (2000).

presenta las principales corrientes de la historiografía argentina en función de demostrar que el fin de las campañas militares implicó el inicio de un vacío historiográfico respecto al tema indígena que solo recientemente ha comenzado a ser objeto de las preocupaciones académicas.

Un recorrido que detecta estas ausencias tanto en la historia oficial como en el revisionismo, en la historia económica y la historia política se cierra con el reconocimiento de la conjunción productiva que para este tema significan el cruce entre la nueva historia política y la etnohistoria. La autora destaca la innovación que supuso la historia política al remarcar el papel de la construcción institucional y la de actores, como las élites y los inmigrantes, que posibilitaron la visualización de la construcción de la homogeneidad cultural y, finalmente, la incorporación a la ciudadanía argentina de las poblaciones indígenas con posterioridad a 1880.

A su vez, la recuperación de los avances de la antropología en términos de comprender la complejidad de las relaciones políticas y comerciales entre las sociedades blanca e indígena durante el período de fronteras, así como el grado de jerarquización política existente entre las poblaciones indígenas pampeano-patagónicas -tema que es objeto de debate entre distintos etnohistoriadores- completa esta primera sección, en la que también se detallan los pasos metodológicos diseñados para el tratamiento de la documentación.

Los seis capítulos que integran la segunda parte contienen el desarrollo central de la tesis de Argeri, en la que confluyen las que son sus principales líneas de interpretación: el proceso de incorporación a la órbita del estado de los territorios nacionales, las características que dentro de tal contexto tiene la actuación de la justicia letrada y las prácticas a partir de las cuales se produce la desarticulación de las jefaturas indígenas.

Merece destacarse, al respecto, la detallada y completa caracterización del proceso de organización legal y normativa de los territorios nacionales que permite entender la singularidad de dichos territorios y su gobierno en relación con las provincias. En este sentido, las facultades especiales concedidas a algunos funcionarios, como los gobernadores, la policía y los jueces de paz, resultarán centrales para contrastar las conductas desarrolladas hacia los indígenas por parte de estos poderes territorianos, guiados por el modelo de integración forzada a las normas de la propiedad privada y de trabajo asalariado, con el papel jugado por la institución judicial.

Así se ve a los gobernadores de estos territorios asumiendo las funciones de "jefe político", figura anclada en la tradición hispana, que involucraba responsabilidades múltiples en lo militar, policial, legislativo y ejecutivo, atribuciones que se diferencian de la de los gobernadores provinciales. En estas regiones la presencia de magistrados o jueces que integraban un poder del estado independiente del ejecutivo hizo de la justicia letrada un elemen-

to contrastante y ajeno al esquema de poder de los gobernadores, colaborando a desbaratar la consolidación de poderes personales.

Este desarrollo, que ocupa los dos primeros capítulos de la segunda parte, es seguido por un tercero destinado al análisis de las transformaciones del cacicazgo después de las operaciones de conquista territorial, así como de la caracterización de sus ámbitos de resistencia y negociación de recursos y ocupación del espacio. En tal sentido, tres son las etapas identificadas en torno a esta institución: la primera acusa el impacto desestructurante de la conquista y la segunda el surgimiento de nuevos líderes y la búsqueda de estrategias para sobrevivir bajo un modo de vida trashumante que, en muchos casos, los enfrentaba a una disputa por el espacio y los recursos con la nueva población de criollos e inmigrantes. La tercera, desde 1920, muestra un cacicazgo revitalizado a partir de su capacidad de reclamar tierras al estado, en un contexto en el que otros sectores, como los militantes anarquistas y los peones del sur patagónico, también fortalecen su capacidad de acción colectiva.

En los dos capítulos siguientes la autora aborda con mayor especificidad los efectos que el accionar judicial, sustentado bajo el imperio de la ley civil y penal, tiene en la configuración de una esfera privada o dominio patriarcal. Este contrasta notablemente con el sistema doméstico indígena y ejerce un rol de disciplinamiento moral de las pautas de conducta de estas poblaciones. En este sentido, el análisis de expedientes judiciales, de los Códigos Civil, Penal y el Código de Procedimientos en Materia Criminal, permite a la autora identificar los principales lineamientos del orden social prescripto en la época. Inspirado en estas doctrinas, el accionar judicial ejerció una fuerte violencia simbólica para modelar a los aborígenes en base a principios del derecho privado que otorgaban un dominio exclusivo al *pater familiae* sobre su grupo doméstico a través del matrimonio civil. Este parece haberse constituido en una condición para el acceso a la tramitación de los derechos que habilitaban la condición de ciudadano y su ausencia fue motivo de disciplinamiento moral e intervención judicial, especialmente en el caso de las mujeres. El matrimonio fue así un instrumento de homogeneización y violencia simbólica sobre los aborígenes, a quienes no se reconocía formas tradicionales de unión. Esto generaba situaciones de intromisión judicial especialmente en el caso de la poligamia y libertad sexual, consideradas como formas de prostitución. Otros dominios de la vida social también fueron intervenidos, como las pautas que regían entre los indígenas para la defensa del honor y la resolución de conflictos que generaban agresiones y homicidios y que daban lugar a la intervención de los jueces.

El lugar de la justicia parece haber sido así el de intentar una integración que implicaba disciplinar a los habitantes de los territorios y controlar la consolidación de poderes regionales, lo cual implicaba frenar las ambicio-

nes de gran parte de los sectores locales dominantes y el accionar de los comisarios que canalizaban los intereses en el comercio ganadero y el acaparamiento de tierras. Los jueces terciaron así entre los indígenas y los productores rurales y los comerciantes de ganados entre sí. El poder judicial parece haber protegido los derechos indígenas frente a los abusos de estos sectores pero sin crear, en lo que a la definición y sanción del delito se refiere, reglas o acciones de jurisprudencia diferentes para este grupo.

En este sentido, la autora diferencia el accionar judicial del de otras figuras de autoridad respecto al modelo de integración de los indígenas, ya que mientras los gobernadores utilizaron la fuerza, de acuerdo al modelo militar imperante luego de la conquista; los jueces intentaron hacer cumplir el principio de igualdad ante la ley. Sin embargo esta integración implicaba concebir a los indios como argentinos, con similares derechos y obligaciones, lo cual llevaba a imponer un cambio cultural a través del ejercicio de la violencia simbólica. De esta manera, las categorías de “bandolerismo”, “cuatrerismo” y “abigeato” reflejan la inadecuación y resistencia de estas poblaciones frente a las nuevas circunstancias dadas por la conquista blanca de estos territorios, en un contexto de deslegitimación de las instituciones indígenas.

En este sentido, resulta interesante en el trabajo de Argeri la forma en que logra reconstruir la problemática de la integración de los indígenas en el orden del estado, apuntando a demostrar que la conflictividad y la resistencia indígena no fue única ni unilateral en el contexto patagónico del cambio de siglo. Esta parece haber atravesado de varias maneras una sociedad en la que los intereses separaban el ámbito local del nacional, pero también a distintos sectores poblacionales y a los diversos poderes del estado entre sí. En este contexto la institución judicial aparece como un espacio de intervención estatal homogeneizador y contenedor de las diferencias bajo el principio de igualdad ante la ley, la pacificación y el monopolio de la violencia. Una ley que desconocerá las pautas organizacionales indígenas y que impondrá, bajo violencia simbólica, un modelo de ciudadanía contra el que toda resistencia será catalogada como “rebeldía” o “bandolerismo”.

En síntesis, esta laboriosa investigación proporciona una nueva luz a la imagen que la historiografía tradicional ha brindado de la Patagonia y sus habitantes. Constituye un avance sobre el conocimiento de las prácticas cotidianas del estado en relación a la población indígena y sobre las maneras en que fueron integrados e invisibilizados en las representaciones de la sociedad nacional. Al privilegiar a la institución judicial en el análisis de las prácticas estatales este trabajo ha logrado profundizar en el ejercicio cotidiano del poder, sus intersticios y confrontaciones, así como en el papel modelante del sistema normativo sobre las poblaciones sujetas al proceso judicial.

No obstante llama la atención la ausencia, en el pormenorizado estado

de la cuestión que nos presenta la autora, de una corriente de trabajos que merecerían entrar en diálogo con las perspectivas aquí sustentadas. Se trata de la extensa producción que, al menos desde la última década, ha intentado también poblar este desierto temático heredado de la historiografía tradicional, y que partiendo de la noción de “aboriginalidad”, propuesta inicialmente por la antropología australiana <sup>2</sup>, ha puesto el acento en las prácticas mediante las cuales el estado ha llevado a cabo la construcción de la población indígena, marcando y desmarcando selectivamente su “otredad” respecto de los referentes de identificación de las comunidades nacionales <sup>3</sup>. En este sentido, trabajos como el reseñado constituyen un aporte significativo a intereses de investigación compartidos también por otros investigadores, especialmente porque abren un camino hacia la diferenciación de las prácticas y modalidades de tratamiento de la población indígena desde diferentes instituciones del estado, enfatizan la importancia de los sistemas legales y normativos y su capacidad de penetración en la organización doméstica de las poblaciones, y destacan el peso de la acción homogeneizadora de las prácticas estatales, así como las orientaciones singulares que los límites jurisdiccionales y organizaciones territoriales le han impreso a las marcaciones y desmarcaciones de la etnicidad indígena en nuestro país.

INGRID DE JONG \*

<sup>2</sup> Jeremy Beckett “Aboriginality and the Nation-State. A comparative Perspective”, *Ethnic Studies Working Group*: 1-26, Institute of Latin American Studies, Austin, University of Texas, Fall Semester (1991).

<sup>3</sup> Entre ellos podemos citar los trabajos de Claudia Briones: *La alteridad en el cuarto mundo. Una construcción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol (1998); *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (ed.), Buenos Aires, Antropofagia (2005), de Walter Delrío; “Espacio e identidad: la expropiación de la tribu Nahuelpán”, en Dávila, Beatriz et al. (coords.) *Territorio, memoria y relato en la construcción de identidades colectivas*: 138-148. Rosario: UNR Editora (2004); *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad de Quilmes (2005), así como los Diana Lenton: *La imagen en el discurso oficial sobre el indígena de pampa y Patagonia y sus variaciones a lo largo del proceso histórico de relacionamiento: 1880-1930*. Tesis de Licenciatura. Departamento de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires (1994); (con C. Briones) “Debates parlamentarios y nación. La construcción discursiva de la inclusión/exclusión del indígena. *Actas de las Terceras Jornadas de Lingüística Aborigen*: 303-318. Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (1997).

\* Universidad de Buenos Aires. CONICET. E-mail: ildejong@hotmail.com



---

## NORMAS EDITORIALES E INFORMACION PARA LOS AUTORES

Los manuscritos que se envíen para su eventual publicación, deben ser presentados en dos copias en papel y un diskette en algún programa compatible con Windows. Deberán ser dirigidos al *Comité Editorial* en su versión definitiva, con nombres, direcciones y teléfonos o dirección de correo electrónico de el/los autor/es.

La Sección Etnohistoria no ofrece retribución monetaria por los manuscritos, ni servicios tales como tipeado, fotocopiado, diseño, cartografía, montaje de ilustraciones, los que quedan a cargo de el/los autor/es.

Los manuscritos serán sometidos a una evaluación académica que decidirá si pueden ser aceptados sin modificaciones, si se sugieren modificaciones o si deben ser rechazados. Para ser enviados a evaluación, deberán cumplir con las siguientes normas editoriales:

- Deben ser presentados escritos con interlineado 11/2 ó 2 *en todas sus secciones*, en hojas numeradas de tamaño A4. El ancho de la línea, el tamaño de las letras y los márgenes, deben ser los estándares del procesador de textos que se utilice. No se fija *a priori* una cantidad estricta de páginas, puesto que el Comité Editorial evaluará cada manuscrito con el criterio de priorizar aquellos que presenten discusiones pormenorizadas de datos básicos.

- Orden de las secciones:

1) Título en mayúsculas, centralizado, sin subrayar.

2) Autor/es, en el margen derecho, con llamada del tipo \*, indicando lugar de trabajo y/o pertenencia institucional o académica. Ésta debe ser la primera de las notas.

3) Resumen de aproximadamente ciento cincuenta palabras. El Comité Editorial encargará a un profesional su traducción al inglés, quedando a cargo de el/los autor/es el costo de la misma.

4) Texto, con subtítulos primarios en el margen izquierdo, en mayúsculas sin subrayar; subtítulos secundarios en el margen izquierdo, en minúsculas y cursiva.

Debe usarse teclado español o, en su defecto, escribir las letras con acento

y la ñ, en código ASCII (ejemplo: á = Alt + 160, é = Alt = 130, etc.). Cada subtítulo estará separado del texto anterior por triple interlineado y del que le sigue por interlineado doble. Cada párrafo debe ser iniciado con una sangría de 0.5. El margen derecho puede estar justificado o no, pero no deben separarse las palabras en sílabas. La barra espaciadora debe usarse sólo para separar palabras. Para tabular, usar la tecla correspondiente. La tecla "Enter", "Intro" o "Return" sólo debe usarse al finalizar un párrafo, cuando se utiliza punto y aparte. No usar subrayados, todo lo que aparezca así destacado será transformado en *cursiva*. Se escribirán en *cursiva* las palabras en latín o en lenguas extranjeras, o frases que el autor crea necesario destacar. De todos modos, se aconseja no abusar de este recurso, como tampoco del encomillado y/o de las palabras en negrita. De usar comillas, deben ser del tipo " ", código ASCII: Alt + 0147 (") y Alt + 0148 (").

Las tablas, cuadros, figuras y mapas no se incluirán en el texto, pero se indicará en cada caso su ubicación en el mismo. Deben entregarse numerados según el orden en que deban aparecer en el mismo, con sus títulos y/o epígrafes presentados en hoja aparte. Para los epígrafes, se creará un archivo diferente en el diskette. Las figuras y mapas deben llevar escala, y estar confeccionados sobre papel vegetal u obra de buena calidad con tinta negra o impresos en laser. No deben exceder las medidas de caja de la publicación (12 x 17 cm), y deben estar citados en el texto. No se aceptarán dibujos, croquis o mapas realizados en impresora de puntos.

Las referencias bibliográficas irán en el texto siguiendo el sistema autor-año, ordenados por año. Ejemplos:

\* (Rodríguez 1980) o (Rodríguez 1980, 1983) o (Rodríguez 1980a y 1980b, Fernández 1991) o "como Rodríguez (1980) sostiene, etc."

\* Se citan hasta tres autores; si son más de tres, se nombra al primer autor y se agrega *et al.*

\* Citas con páginas, figuras o tablas: (Rodríguez 1980: 13), (Rodríguez 1980: figura 3), (Rodríguez 1980: tabla 2), etc.

Nótese que *no se usa coma entre el nombre del autor y el año*. No usar las expresiones *Op. cit.* e *Ibid.*

Las citas textuales de más de tres líneas deben escribirse en párrafos sangrados a la izquierda en el equivalente a cinco espacios, y estarán separadas del resto del texto por doble interlineado antes y después. No usar comillas ni puntos suspensivos al comienzo y al final de estos párrafos.

Los números de las notas aparecerán en el texto entre paréntesis y en negrita, para facilitar su identificación, y antes del signo de puntuación, si lo hubiere. **No usar el modo “notas” (al final del texto o a pie de página)** de los procesadores de texto. En cambio, **abrir un archivo distinto para las mismas**. Sin embargo, la forma final será: la nota en número pequeño como sobreíndice y el texto a pie de página.

5) Agradecimientos.

6) Notas, numeradas correlativamente, con los números correspondientes pero sin paréntesis.

7) Bibliografía. Todas las referencias citadas en el texto y en las notas deben aparecer en la lista bibliográfica y viceversa.

La lista bibliográfica debe ser alfabética, ordenada de acuerdo con el apellido del primer autor. Dos o más trabajos del mismo autor, ordenados cronológicamente. Trabajos del mismo año, con el agregado de una letra minúscula: a, b, c, etc.

Se contemplará el siguiente orden:

Autor/es

Fecha. Título. Publicación volumen (número): páginas. Lugar, Editorial.

Nótese: que va un punto después del año, que no hay coma entre el nombre de la publicación y el número de volumen, que no se pone la abreviatura “pp.”, que luego de las páginas hay otro punto, que se pone primero el lugar de edición y, separado por una coma, el nombre de la editorial. No se encomillan los nombres de los artículos. Deben ir en cursiva los títulos de los libros o los nombres de las publicaciones.

Si el autor lo considera importante puede citar entre corchetes la fecha de la edición original de la obra en cuestión, sobre todo en el caso de viajes y/o memorias, por ejemplo: Lista [1878] 1975.

Ejemplo de lista bibliográfica (obsérvense: autores, ENTER. Sangría de 5 puntos y todo el texto continuado hasta el próximo punto y aparte).

Ottonello, Marta y Ana M. Lorandi

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

Presta, Ana M.

1988. Una hacienda tarijeña en el siglo XVII: La Viña de “La Angostura”. *Historia y Cultura* 14: 35-50. La Paz, Sociedad Boliviana de la Historia.

1990. Hacienda y comunidad. Un estudio en la provincia de Pilaya y Paspaya, siglos XVI-XVII. *Andes* 1: 31-45. Salta, Univ. Nacional de Salta.

Tedlock, Dennis

1991. Preguntas concernientes a la antropología dialógica. En Reynoso, Carlos (comp.); *El surgimiento de la antropología posmoderna*: 275-288. México, Gedisa.

Se solicita a los autores que acepten el principio de autorizar correcciones estilísticas que faciliten la lectura de los artículos sin alterar su contenido. En estos casos, serán debidamente informados.

El Comité Editorial



Se terminó de imprimir en el mes de julio de 2006  
en **Altuna Impresores**, Doblas 1968, Buenos Aires, Argentina.  
altunaimpresores@ciudad.com.ar