

Memoria Americana

CUADERNOS DE ETNOHISTORIA

12



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

Buenos Aires 2004

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

MEMORIA AMERICANA
CUADERNOS DE ETNOHISTORIA
Número 12

Directora
Ana María Lorandi

Editores Científicos
Lía Quarleri y Guillermo Wilde

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).

Comité Asesor

Rosana Barragán (Universidad Mayor de San Andrés, La Paz); Dora Barrancos (Universidad de Buenos Aires/CONICET); Martha Bechis (Universidad de Buenos Aires); Walter Delrío (Universidad de Buenos Aires/CONICET); Terence D'Altroy (Columbia University, Nueva York); Judith Farberman (Universidad Nacional de Quilmes/CONICET); Alejandro Fernández (Universidad Nacional de Luján); Raúl Fradkin (Universidad Nacional de Luján/Universidad de Buenos Aires); Juan Carlos Garavaglia (École des Hautes Études en Sciences Sociales); Christophe Giudicelli (Universidad de Paris III-EHESS); Ana María Gorosito Kramer (Universidad Nacional de Misiones); Eduardo Neumann (Universidad Federal de Rio Grande do Sul); Carlos Herrán (Universidad de Buenos Aires); Carlos Mayo (Universidad de La Plata/CONICET); Silvia Palomeque (Universidad Nacional de Córdoba/CONICET); David Robichaux (Universidad Iberoamericana, México); José Luis de Rojas (Universidad Complutense de Madrid); Irma Ruiz (Universidad de Buenos Aires/CONICET); Eduardo Saguier (CONICET); Cecilia Sheridan Prieto (CIESAS, México); Jorge Silva Riquer (Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey); Daniel Villar (Universidad Nacional del Sur y Universidad Nacional de La Pampa); Pablo Wright (Universidad de Buenos Aires/CONICET).

Editoras Asociadas

Lidia R. Nacuzzi
Cora V. Bunster

Secretaría de Redacción

Ingrid de Jong
Lorena Rodríguez

Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires
Puán 480, of. 405. C1406CQJ 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.

ÍNDICE

Prólogo del Editor	7
Artículos	
Dossier Misiones Jesuíticas de América	
La contribución indígena a la música misional en Mojos (Bolivia) <i>Leonardo J. Waisman</i>	11
Jesuitas, mujeres y poder: el caso de las misiones de las fronteras del Chaco (siglo XVIII) <i>Beatriz Vitar</i>	39
“¿Como mentiré que soy español por la ropa?” A manutenção das fronteiras e identidade guaycuru no Chaco – séculos XVI a XVIII <i>Doris Castilhos de Araujo Cypriano</i>	71
Los jesuitas en el Nahuel Huapi: aproximaciones a una breve misión en la Patagonia (1669-1717) <i>María Andrea Nicoletti</i>	97
La conquista jesuita del noroeste novohispano <i>Bernd Hausberger</i>	131
El sistema misional jesuítico en Baja California: dominación colonial y resistencia indígena <i>María Victoria Guevara</i>	169
The Yaqui Rebellion of 1740: Prelude to Jesuit Expulsion from New Spain <i>Evelyn Hu-DeHart</i>	197
The Guaycuros, Jesuit and Franciscan Missionaries, and José Gálvez: The Failure of Spanish Policy in Baja California <i>Robert H. Jackson</i>	221
Sección General	
Los tratados escritos con las sociedades indígenas en los bordes del río Salado durante el siglo XVIII, un análisis desde el derecho de gentes <i>Eugenia A. Néspolo</i>	237

Los novios – inmigrantes. Una indagación de los expedientes matrimoniales (San Isidro 1740-1816). <i>Mariana A. Pérez</i>	277
In Memoriam María Elena Cassiet por <i>Teodoro Hampe Martínez</i>	305
 Reseñas	
Fradklin, Raúl O. y Juan Carlos Garavaglia (editores). 2004. <i>En busca de un tiempo perdido. La economía de Buenos Aires en el país de la abundancia 1750-1865</i> . Buenos Aires. Prometeo Libros. <i>Valeria Mosse</i>	311
Bjerg, María M. 2004. <i>El Mundo de Dorothea. La vida en un pueblo de la frontera de Buenos Aires en el siglo XIX</i> . Buenos Aires, Imago Mundi. Colección Bitácora Argentina. <i>Melina Yangilevich</i>	316
Giudicelli, Christophe. 2003. <i>Pour une géopolitique de la guerre des Tepehuán (1616-1619). Alliances indiennes, quadrillage colonial et taxinomie ethnographique au nord-ouest du Mexique</i> . Paris, Centre de Recherche sur l'Amérique Espagnole Coloniale. Université de la Sorbonne Nouvelle. <i>Carlos Paz</i>	320
López de Albornoz, Cristina. 2003. <i>Los dueños de la tierra. Economía, sociedad y poder. Tucumán, 1770-1820</i> . San Miguel de Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán. <i>Lorena Rodríguez</i>	323
Sábato, Hilda y Alberto Lettieri (Comps). 2003. <i>La vida política en la Argentina del siglo XIX. Armas, votos y voces</i> . Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. <i>Claudio Biondino</i>	328
Peire, Jaime. 2000. <i>El taller de los espejos. Iglesia e Imaginario 1767–1815</i> . Buenos Aires. Editorial Claridad. <i>Macarena Perusset</i>	333
Normas editoriales e información para los autores	337

PRESENTACION DEL NUMERO

Este número de *Memoria Americana* está dedicado, en su mayor parte, a la dinámica misionera desplegada por la Compañía de Jesús en Hispanoamérica, durante los siglos XVII y XVIII, y a las respuestas indígenas a dicho proceso. La fundación de doctrinas indígenas en América a cargo de los jesuitas no fue un hecho menor en la expansión y estabilidad del sistema colonial. Estos religiosos intervinieron con mayor o menor éxito en espacios fronterizos conflictivos para los intereses de las Coronas Ibéricas a lo largo de toda América. Fundada en 1540, la Compañía de Jesús se diferenciaba de las órdenes religiosas creadas en la Baja Edad Media por su mirada renovada sobre la prédica misionera y por el hincapié puesto en la acción, en contraposición con la contemplación conventual de aquellas. En las Indias, donde la conversión al cristianismo de una amplia población indígena culturalmente diversificada exigía una dedicación y seducción particulares, los jesuitas fueron elegidos por las autoridades para encabezar el frente misionero desde Norteamérica hasta la Patagonia implementando los principios de evangelización y disciplina eclesiástica prescritos en el Concilio de Trento.

La acción de los jesuitas en América no siempre implicó una imposición unilateral de la doctrina cristiana entre la población indígena, los indios de servicio y aún los esclavos negros, en tanto fomento forzado de la devoción religiosa. También intervinieron otros dispositivos como los símbolos, el prestigio y el poder económico que los jesuitas fueron capaces de construir, los cuales generaron una fuerte atracción entre los neófitos y los vecinos de las ciudades -a través de sus colegios, iglesias, residencias y casas de ejercicios espirituales- y en el ámbito rural -mediante las misiones indígenas y los establecimientos productivos conocidos como estancias- y crecieron en virtud de las relaciones que los religiosos definían con cada grupo. En este sentido, la negociación con los líderes políticos indígenas fue clave para la fundación de misiones y su estabilidad en el tiempo, lo que implicó complejas y a menudo conflictivas relaciones entre las tradiciones socio-culturales nativas y las de origen europeo impuestas por los jesuitas.

Como ya sabemos, existe una profusa bibliografía académica y de difusión sobre las misiones americanas que generalmente ha oscilado entre posturas apologéticas y críticas de los diferentes niveles de accionar de la Orden. Sólo a partir del hallazgo y publicación de nuevas fuentes, el desarrollo de la historia económica, y la mirada etnohistórica se incorporaron nuevas problemáticas a los estudios sobre las misiones, en particular, y la colonia, en general, que comenzaron a considerar las realidades socioculturales lo-

cales de manera renovada. No obstante, todavía se observan algunos vacíos en relación con la comprensión de la vida cotidiana misionera, donde adquieren relevancia tanto las artes y el ritual religioso como la problemática de género y la ya mencionada dimensión del conflicto, el control social, la violencia y el poder.

Este número de *Memoria Americana* incluye ocho artículos sobre misiones jesuitas de diferentes regiones de Hispanoamérica que ilustran nuevas interpretaciones, conocimientos y dimensiones sobre la dinámica misionera. Los cuatro primeros trabajos están centrados en el ámbito sudamericano, en los actuales territorios de Bolivia (Mojos) y Argentina (Chaco y Nahuel Huapi) y los cuatro restantes tratan del espacio misional norteamericano: sudoeste de Estados Unidos (Baja California) y noroeste de México (Nueva España). Leonardo Waisman estudia la participación indígena en la práctica musical de las reducciones desmitificando el tan mentado tópico de la creación musical indígena y revalorizando la dimensión de la interpretación musical. Beatriz Vitar se centra en un tema ausente en la historiografía de las misiones del Chaco: la construcción social de la diferencia de género durante el proceso reduccional. La autora analiza específicamente la transformación del rol de la mujer indígena con la acción de los jesuitas. Por su parte y también en el contexto chaqueño, Doris Cypriano de Araujo describe la colisión entre el modelo de vida impuesto por los jesuitas y la identidad de los nómades toba (guaycurúes), deteniéndose en la persistencia de su identidad cazadora-recolectora. Completa la sección sobre Sudamérica el trabajo de María Andrea Nicoletti que aporta conocimientos sobre las misiones de Nahuel Huapi, entre los poyas. Los trabajos sobre América del Norte ilustran la dimensión conflictiva arriba mencionada. Bernd Hausberger brinda un amplio panorama de la acción de los jesuitas subrayando la dimensión de la violencia sobre varios grupos indígenas de la región del Noroeste de Nueva España y sus diversas respuestas. Evelyn Hu-Dehart se detiene en la descripción y análisis de un caso, la rebelión de los indios yaqui contra las presiones coloniales y jesuitas. Los dos últimos trabajos del dossier abordan la región de Baja California. María Victoria Guevara analiza una sublevación contra las prácticas jesuitas y la falta de contemplación o comprensión de las características del medio natural y humano de la Península. Robert Jackson muestra las adaptaciones e innovaciones en materia productiva tras las reformas de José de Galvez, orientadas principalmente a la secularización del sistema misional luego de la expulsión de los jesuitas.

Tomados en conjunto, los trabajos del volumen ilustran los diversos grados de estabilidad de las misiones según la región tratada. Mientras en Mojos encontramos un alto grado de estabilidad, en zonas como el Chaco,

donde el modelo reduccional se impuso tardíamente, hay poca permanencia. Entretanto, en la zona de Patagonia la experiencia fue efímera y en las zonas de Baja California y Noroeste de Nueva España predominó el conflicto. En este número no hemos incluido estudios sobre las misiones jesuítico-guaraníes del antiguo Paraguay por tratarse de un caso mucho más conocido, tanto para los ámbitos académicos como de difusión. Ese tema tuvo un espacio privilegiado en números anteriores de nuestra revista (Ver nros. 6 [1997], 8 [1999] y 9 [2000]).

El presente volumen también incluye una Sección General donde se presentan dos trabajos: unos de ellos sobre los tratados escritos con las sociedades indígenas en la frontera bonaerense de la segunda mitad del siglo XVIII y otro sobre la experiencia migratoria de los españoles en el Río de la Plata, durante el período tardo-colonial. Completa el número un obituario y una sección de reseñas.

En lo que respecta al dossier “Misiones Jesuíticas de América” somos conscientes de que aún estamos lejos de posibilitar una visión completa. No obstante, pretendemos que el presente número promueva el contacto entre los investigadores de diferentes regiones que estudian el tema para que en el mediano plazo pueda surgir una visión comparativa fructífera y un conocimiento más acabado del tema.

Buenos Aires, mayo de 2005

**LA CONTRIBUCIÓN INDÍGENA
A LA MÚSICA MISIONAL
EN MOJOS (BOLIVIA)**

Leonardo J. Waisman*

* Investigador del CONICET - Universidad Nacional de Córdoba.
e-mail: ljwaisman@yahoo.com

RESUMEN

En el intento por valorizar la acción indígena en la práctica musical de las reducciones, se ha hablado de “compositores indígenas” durante el régimen jesuítico. Centrándose en el área misional de Mojos, el presente estudio intenta establecer: 1) que la actividad compositiva indígena durante la administración jesuítica, si la hubo, careció de originalidad e importancia; 2) que inmediatamente después de la expulsión, como consecuencia de las nuevas relaciones establecidas por los músicos y del espíritu eficientista de algunos oficiales del gobierno, aparecen compositores presumiblemente indígenas que escriben en un estilo definido y diferente del europeo; 3) que durante la época jesuítica la práctica de la interpretación era el terreno donde los indígenas aportaban una contribución activa e idiosincrática.

Palabras claves: mojos - reducciones jesuíticas - composición musical - interpretación musical

ABSTRACT

In attempting to emphasize the value of indigenous agency in the musical practice of the Jesuit missions writers have posited the existence of “native composers” during the Jesuits’ regime. Focusing on the mission area of Mojos, this article aims to demonstrate that: 1) Indian compositional activity during the Jesuit period lacked importance and originality; 2) immediately after the Jesuits’ expulsion presumably some Indian composers emerge, writing in a characteristic style that differs from the European. This may have been a consequence of the new relationships established between musicians and the white society and the efficient spirit of some government officials; 3) during the Jesuit period, musical performance was the arena where Indians made an active and idiosyncratic contribution.

Key Words: Mojos - jesuit missions - musical composition - musical interpretation

INTRODUCCIÓN

La historiografía de las reducciones jesuíticas de Mojos, de la misma manera que la referida a otras áreas misionales, se ha caracterizado por pensar al indígena como un objeto, si no inerte, desprovisto de protagonismo en su propia historia. La mayoría de los textos describen la situación pre-misional en los términos de un naturalista del siglo XVIII (las características culturales de una etnia tienen el mismo estatuto que el medio geográfico, la flora y la fauna, que constituye su ambiente), para pasar luego a relatar la acción de los jesuitas -estos sí, dotados de capacidad de decisión, adaptación, e imaginación creadora. Sin embargo, desde hace unos años, y en consonancia con una concepción historiográfica más atenta al “otro” como sujeto, han asomado intentos de valorizar la re-acción de los indígenas ante la nueva situación creada por las reducciones. En el caso de Mojos, es paradigmático el estudio de Block (1994) con su propuesta de una “cultura misional”, en cuya construcción participan sacerdotes y aborígenes por igual. En lo que se refiere a la historia de la música, Piotr Nawrot ha postulado la existencia de “compositores indígenas anónimos” dentro del repertorio conservado en Mojos y Chiquitos apoyándose, más que en datos documentales¹, en la convicción de que era natural que los indígenas tuvieran una reacción creativa ante el don de la revelación del Evangelio².

En el presente trabajo intento aproximarme al fenómeno de la creatividad musical indígena y a la problemática de su posible canalización a través de la composición, principalmente a través de un grupo de piezas producidas en Mojos a fines del siglo XVIII, en las que se advierten elementos estilísticos no europeos.

¹ En algunos casos los datos documentales han revelado ser ilusorios: las misas atribuidas por Nawrot al indio Francisco Varayu eran, como reveló el mismo investigador, obras del compositor italiano Giovanni Battista Bassano, ver Nawrot (2000: 94-95) y la comunicación del mismo investigador al Simposio “Para una historia social de la música antigua en Iberoamérica”, Santiago de Chile, julio 2003.

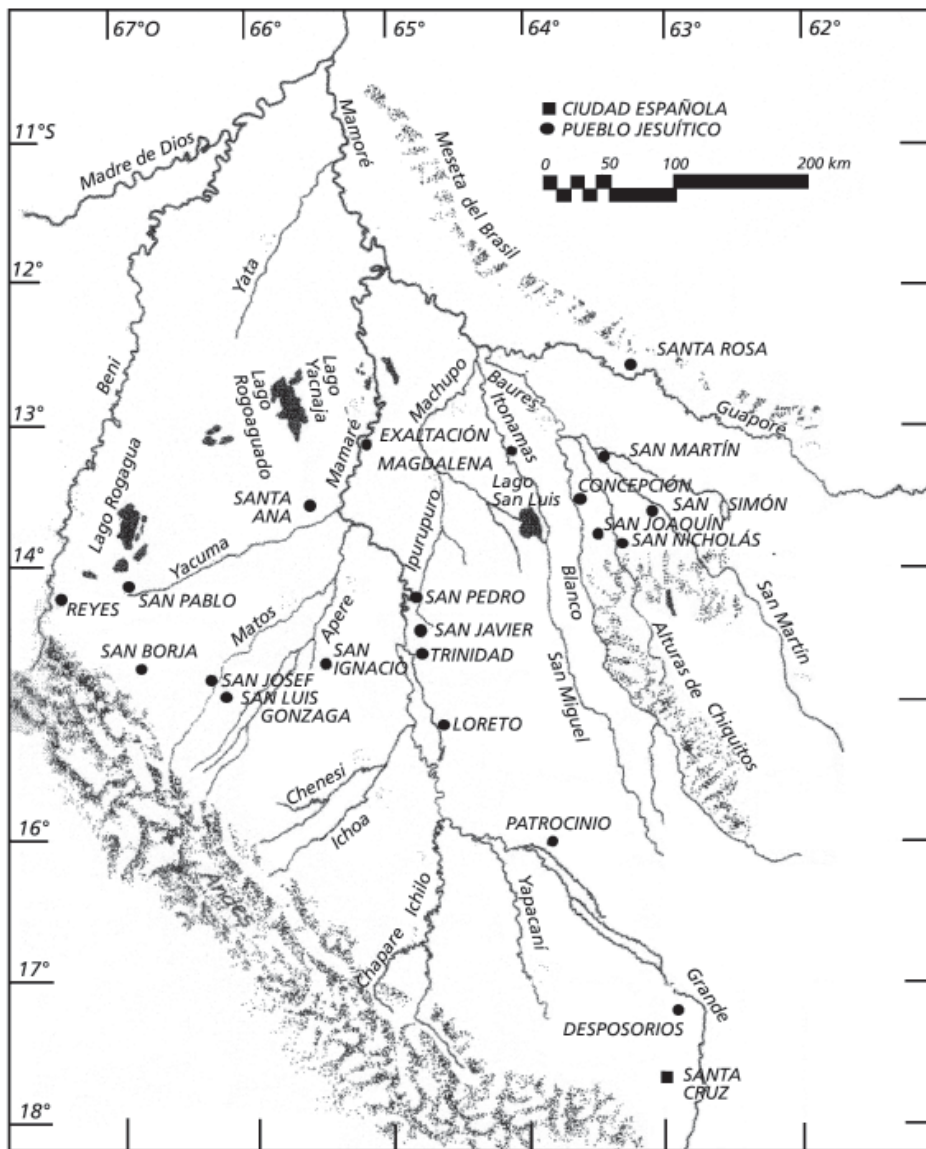
² Dicha convicción fue expresada en una comunicación personal con el autor.

LAS REDUCCIONES DE MOJOS

Las reducciones en la zona de Mojos (actual Bolivia) fueron establecidas a partir de 1682, luego de algunas exploraciones preliminares. Inicialmente ubicadas a lo largo del curso superior del río Mamoré (Loreto, Trinidad, San Javier) se extendieron en la década siguiente hacia el sudoeste (San José, San Borja, San Miguel). La expansión posterior hacia el noreste (cuenca del río Baures) y el oeste (río Beni) determinó que el área ocupada cubriera gran parte del ángulo determinado por los ríos Beni y Guaporé con el Mamoré como eje sur-norte. Hacia el suroeste las faldas de los Andes actuaban como límite; hacia el sur y el este lindaban con el área de influencia de la ciudad de Santa Cruz y con las tierras de los Guarayos que las separaban de Chiquitos (ver mapa). El área en cuestión formaba parte del gigantesco arco que, entre los llanos del Orinoco y el Golfo de Santa Catalina, formaba la mal definida frontera del imperio español frente al portugués y que las misiones jesuíticas ayudaban a consolidar para la corona.

Aunque se las suele englobar con las de Chiquitos, las reducciones de Mojos se diferenciaban de estas en varios aspectos. En primer lugar, estaban a cargo de la provincia jesuítica del Perú; mientras que Chiquitos dependía del Paraguay. Esto suponía una menor distancia de los principales centros de población de la provincia, lo que se refleja en una mayor proporción de criollos entre los misioneros: en Mojos constituyeron un grupo comparable al de los sacerdotes españoles (36 y 40 por ciento del total de misioneros, respectivamente), mientras que en el Paraguay solo fueron un cuarto del total, contra más de la mitad que representaron los españoles (Block 1994: tabla 9). En segundo lugar, la heterogeneidad étnica de la zona (mojos, canichanas, baures, yuracares, etc.) nunca pudo ser subsumida en una sola cultura: alguna diversidad lingüística subsiste en Mojos hasta hoy (Becerra Casanovas 1980). En tercer lugar, la estructura de clases, a la que solo se alude en forma imprecisa en otras provincias, estaba formalizada en Mojos en una división tajante entre nobles y plebeyos, llamados respectivamente “familia” (o “familias”) y pueblo, probablemente herencia, al menos entre los baures, de instituciones pre-misionales (Gantier 1991: Capítulo I, apartado 5.2, “Los nobles”). Casi todas las descripciones de estas reducciones, por breves que sean, aluden a esta partición. El estatus privilegiado de la “familia” se deja ver, por ejemplo, en esta carta del Coronel Antonio Aymerich, encargado de la expulsión de los jesuitas de Mojos:

En los Pueblos que más tienen de estas [vacas] matan un día sí y otro no lo muy necesario para los Indios, llamados de la familia que son los que tienen oficio y sirven al Cura y son los sacristanes, Mucicos, Carpinteros, he-



rreros, telaristas y los restantes oficiales, y a los restantes del Pueblo dan una o dos veces a la semana en cantidad de dos o tres libras de baca o toro a cada familia, y en los Pueblos escasos de ganado a los del Pueblo nada excepto las principales fiestas... (Aymerich 1767: ff. 84-85)

Por lo demás, la vida y organización de los pueblos seguía los patrones generales establecidos a partir de las primeras misiones entre los guaraníes: dos sacerdotes a cargo de cada población de alrededor de 1000 o 2000 habitantes, urbanismo planificado, economía no-monetaria y centrada en la producción agrícola-ganadera para el consumo interno. Los abastecimientos desde el exterior eran pagados, en parte, con las exportaciones de cacao y azúcar, y el resto con el rendimiento de las inversiones productivas de la Provincia en otras zonas del Perú. El gobierno de cada pueblo estaba en manos de funcionarios indígenas, elegidos de entre los miembros de la “familia” según las Leyes de Indias, pero la tutela del misionero jesuita por sobre estos era conspicua y efectiva. De hecho, aquellos historiadores que quieren demostrar el aporte indígena a la vida de las reducciones tropiezan con una falta de evidencia lamentable. Así, los pasajes en los que Block quiere desarrollar “la visión indígena” se reducen, en esencia, a la toma de posición de un historiador del siglo XX que suple con voluntarismo lo que no puede aportar con datos ciertos. Contra él, se levanta la masa de evidencia (interesada) de los misioneros mismos, cuyos escritos constantemente dan a entender que ellos ejercían efectivamente todos los poderes de decisión. Por mi inclinación (ideológica) a apoyar a Block, en el presente trabajo buscaré indicios que permitan demostrar un efectivo aporte mojeño a la práctica musical misional.

LA PRÁCTICA MUSICAL EURO-INDÍGENA

La vida en los pueblos reducidos estaba puntualizada y regida por eventos musicales, cuyos significados y cuya autoridad eran internalizados por los indígenas como parte de su proceso de aculturación. La música estaba así al servicio de una de las más importantes necesidades de la sociedad colonial: “civilizar” el sentido del tiempo de los aborígenes. Aunque carecemos de información detallada sobre la pautación litúrgico-musical del día en Mojos, los datos ofrecidos aquí y allá por diversas fuentes permiten suponer que, en líneas generales, su organización era similar a la existente en las reducciones de chiquitos y guaraníes. Según Alcides d’Orbigny (1845: 189, 343), quien visitó la región 65 años después de la expulsión de los jesuitas, “las horas de devoción se sucedían más a menudo que en [Chiquitos]”; el

viajero francés (generalmente un buen observador) no tiene ambages en calificar de “exageración” y de “fanatismo” al tiempo y la dedicación que los mojeños consagran al culto y su música.

Todas las mañanas, al son de la campana del Ave María, los jóvenes salen a la plaza con sus tambores para convocar a la población. Antes de misa, muchachas y muchachos desde los siete hasta los quince (mujeres) o diecisiete años (varones) se reúnen en el atrio para entonar en forma responsorial las oraciones diarias y algunos cánticos devocionales en el idioma vernáculo. Al abrirse la puerta de la iglesia entran entonando el *Alabado* en español o en la lengua local, seguidos de todo el pueblo.

Todas las misas son acompañadas por la orquesta, si bien la misa diaria es rezada; solo se menciona el canto de los oficiantes durante el servicio sabatino y en días festivos. Sonatas, conciertos y toques de órgano sirven de fondo musical desde el inicio de la celebración hasta la lectura del evangelio, después de la consagración, y hacia el final.

Después de la misa, mientras los adultos marchan a sus labores, los niños y niñas son reunidos en el patio para ser instruidos en el catecismo, lo que suele incluir la entonación de canciones en su lengua. Cumplido esto, también se dirigen a los campos para regresar al tañido de la campana una hora antes de la puesta del sol. Todas estas marchas son acompañadas por flautas y tambores. El servicio vespertino incluye el rosario, un *Salve* y las *Letanías loretanas* (aparentemente no cantadas), así como el canto del *Alabado* en castellano o en lengua indígena local. Al toque de campana del anochecer, desde cada casa “todos los habitantes ... de rodillas, mirando al templo ... con breve canto entonaban la alabanza del Santísimo Sacramento, de la Virgen, del Ángel de la Guarda, y de los demás patronos” (Eder 1985: 373)³.

El ritmo semanal también era marcado por eventos litúrgico-musicales: los lunes, servicio de difuntos, los jueves, doble sesión de catecismo para adultos (práctica dejada de lado posteriormente), los viernes, misa del Santo Cristo; los sábados, luego de la misa cantada de *Beata Vergine*, y el canto de *Salve* y *Letanías* cantadas:

salen con el rosario por las calles, llevando una imagen de Nuestra Señora bien adornada, la acompañan con música, voces e instrumentos. En cada cuadra entonan una copla a la Virgen, y el Padre que va con ellos, con sobrepelliz y estola, canta una oración a Nuestra Señora (Anónimo 1751: 182).

³ En latín reza: “Sub auroram a campano signo, uti et noctu, singulo domus inquilini, gestuo verso ad Ecclesiam facie, claraque voce orabant solitas preces, et cantu brevi Ssi altari Sacramenti, Virginis, Tutelariorum Angelis ac reliquorum Missionis Patronorum laudes decantabant” (Eder 1772 ca.: 272-73).

Los domingos, la misa solemne era cantada con participación plena de coro y orquesta.

La liturgia para los días de fiesta era más elaborada, incluyendo música solemne para primeras vísperas. Además de oír misa cantada y realizada por coro y orquesta todo el pueblo recitaba el catecismo. En una segunda misa, realizada para los que se habían quedado cuidando enfermos durante la primera, se escuchaba solo música instrumental. Muchas fiestas incluían desfiles o procesiones, danzas y pantomimas, y representaciones teatrales en castellano o en lengua vernácula. Las principales celebraciones eran Domingo de Ramos, Semana Santa, Corpus Christi, Navidad, San Ignacio, San Francisco Javier y las patronales de cada aldea⁴. En dichas ocasiones la cultura de las reducciones se relacionaba más con la de las ciudades vecinas, ya que los jesuitas utilizaron danzas y otros elementos de las tradiciones hispánicas y amerindias.

Las composiciones conservadas que sonaban en las reducciones⁵ son piezas europeas en estilos barroco y preclásico. El elemento diferencial de Mojos con respecto a Chiquitos era la mayor presencia de música con texto en castellano y de tradición hispánica, seguramente fruto de la mayor comunicación con los centros culturales de su provincia: Charcas, Cuzco y Lima. Si hemos de creer a los historiadores posteriores, el mundo musical de las reducciones era inmaculadamente europeo, el papel de los indios se reducía a reproducir las realidades sonoras importadas del mundo de los blancos.

Una lectura atenta de las fuentes, sin embargo, nos muestra que especialmente en el caso de Mojos la participación de los neófitos se traducían en una práctica musical híbrida donde la tradición indígena dejaba una fuerte impronta. Más que en ninguna otra zona de Sudamérica, la participación de instrumentos, danzas y juegos nativos en la vida litúrgico-musical de las reducciones de Mojos era masiva y constante. Las primeras descripciones no solo se refieren a las consabidas “borracheras”; también nos hablan de las danzas indígenas, sus vestuarios, sus movimientos y los instrumentos que las acompañan, ocupando una proporción mucho mayor de los textos sobre Mojos que la que existe para guaraníes, chiquitos, o mainas. Parecería que

⁴ La importancia del Domingo de Ramos y Navidad, poco subrayada en las fuentes descriptivas, es atestiguada por el repertorio musical conservado.

⁵ El archivo del Coro de San Ignacio de Mojos es el repositorio principal y se intenta reunir allí ejemplares o copias de los materiales supérstites de otras reducciones del Departamento del Beni. Si bien la cantidad de piezas originadas en época jesuítica es menor que la existente en el Archivo Musical de Chiquitos, constituye seguramente una buena proporción de lo que se ejecutaba entonces.

algunas tradiciones musicales mojeñas⁶ impresionaron a los europeos por su vigor, su orden y, en algunos casos, hasta por sus cualidades estéticas.

Esta sería a la vez una explicación del porque de las abundantes referencias a prácticas musicales aborígenes en *los pueblos cristianizados*. Con pocas excepciones, es este un asunto que en las otras zonas de misión se calla. Es de suponer que muchas de las danzas mencionadas en las crónicas de la Provincia del Paraguay, sobre todo conectadas con procesiones, incorporaban al menos algo de las tradiciones indígenas, pero el silencio en torno a ellas es llamativo. Tenemos que aguardar hasta la visita de algunos viajeros laicos, en pleno siglo XIX, para que nos informen no solo sobre esas danzas, sino también sobre una variedad de músicas e instrumentos aborígenes que, si hemos de creer a uno de esos informantes, habían sido no solo tolerados sino incluso, en parte, fomentados por los padres de la Compañía. La “monstruosa orquesta” que describe Moritz Bach en Chiquitos, no era sin duda una invención posterior a la expulsión de los jesuitas, sino la continuación de una práctica de hibridación de vieja data:

[con] una mixtura muy particular, que sin embargo armonizaba de forma excelente ... [con] todas las flautas traveseras de ... bambúes pequeños y grandes ..., instrumentos hechos de caparazón de *tatú* (armadillo), matracas ... , dos docenas de potentes tambores, trompetas, trompas, triángulos, un [carillón], un sinnúmero de violines, contrabajos, oboes, clarinetes y flautas, dos arpas, y finalmente ... el órgano (Bach 1843: 45),

En Mojos, en cambio, los mismos sacerdotes a menudo nos hacen tomar conciencia de la presencia de la música indígena dentro de la misión. Cuando llegó el superior Orellana en 1708 a Concepción lo recibieron “con arcos entretejidos de palmas, y aclamación festiva de voces sonoras a compás de instrumentos músicos y propios de aquel país, cuya consonancia consistía en lo bien templado de su afecto” (Altamirano 1979 [1712]: 115). En San Pedro, los soldados que cuidan el sepulcro el Viernes Santo “tocan sus instrumentos destemplados” (Irigoyen 1757: III: 186-88). Francisco Javier Eder dedica tres largos acápites a describir el “baile del caimán” que hacían sus indios baures, los instrumentos que utilizaban y sus atavíos (Eder 1985: 291-93). Como era una práctica oculta (reservada a los hombres adultos), el sacerdote casi tuvo que obligarlos para que lo ejecutaran en la plaza durante la

⁶ El término es empleado en sentido histórico-geográfico, es decir que se refiere al territorio ocupado por las reducciones jesuíticas en el siglo XVIII. Sin duda, sería necesario -y hasta cierto punto posible- diferenciar entre las tradiciones de los Mojo, Canichana, Baure, Yuracaré, etc.

celebración de la Epifanía; además narra con verdadera fruición las artimañas de que se valió para conseguir que las mujeres y los niños lo presenciaran, desafiando el tabú ancestral. Sus comentarios sobre el espectáculo en sí nos refieren algo sobre la actitud de muchos jesuitas frente a las músicas mojeñas: “No sé qué tiene de especial, feroz y con fragancia a cierta fiereza, pero al tiempo que me gustó mucho también me infundió cierto pavor”. Es también Eder el que nos narra una especie de procesión ecuestre hacia la iglesia para la fiesta de Reyes: “van por delante los músicos, tocando tambores, trompetas y otros instrumentos de viento; sigue el abanderado y detrás el grueso de los indios; a continuación, los negros, unos a pie y otros cabalgando; hacen sonar los cuernos de buey”.

Un ejemplo nos ilustrará sobre la estrategia seguida por los hombres de la Compañía para incorporar las tradiciones musicales indígenas a la vida “política” y al uso religioso. El autor anónimo de la “Descripción de los Mojos” de 1754, luego de describir con lujo de detalles un baile en doble hilera donde los mismos danzantes tocan instrumentos de la familia del bajón mojeño⁷, nos informa que:

desde que se redujeron a cristianos no se les ha permitido mujeres en sus bailes y su armonía desapacible se redujo a concierto de música por un maestro inteligente en el arte. Quedan todavía los mismos instrumentos y danzas dedicadas al culto divino en las procesiones solemnes y los indios demuestran igual deleite en verlos ...

Tenían también su música de voces con tal desaliño de poesía y desconcierto de solfa como las dichas flautas a cuyo son ... cantaban, acomodando el tono de la voz al compás de manos y cabeza. Y por ser estos cantares malos provocadores a embriaguez y lujuria y dedicados al demonio los prohibieron los Misioneros desde el principio con tanta eficacia que ya están desterrados del todo sin que haya alguno que los ejercite ni se acuerde de ellos; en su lugar introdujeron música concertada y poemas sagrados para celebrar a Dios y a sus Santos... y esto es lo que ahora cantan (Anónimo 1754: 35).

Es decir que el vigor de la tradición local llevó al jesuita a aceptar, previa adaptación, el baile con su música instrumental y orgánico específico; y

⁷ Aunque el instrumento haya sido repetidamente descrito en la literatura específica se puede resumir, para los que lo desconozcan, que consta de trompetas múltiples, constituidas por tubos de hojas enrolladas y provistos de boquillas de madera, atadas en forma de balsa o ala en la que tubos contiguos están separados por intervalos de tercera. Se emplean de a pares con una técnica similar a la del *siku* andino ya que entre ambos instrumentos se cubre una escala diatónica con algunas notas cromáticas.

rechazó en cambio la música vocal, por considerarla indeleblemente marcada por asociaciones paganas.

En cuanto a esta última, incluye un aspecto de la práctica musical en el Mojos jesuítico que quizás se deba relacionar también con el aporte indígena. Es que en estas reducciones, a diferencia de lo que ocurría en todo el mundo católico de entonces, las jóvenes indias cantaban en las iglesias frente a una congregación de ambos sexos. Eguiluz menciona un coro de indiecitas que cantan un romance al Santísimo Sacramento durante la misa sabatina en San Javier (Eguiluz 1884: 32). Más contundentes aún son dos listas de integrantes del coro de la iglesia de Trinidad en los años 1799 y 1802, (Padrón 1799) que incluyen una buena cantidad de muchachas (encolumnadas separadamente de los muchachos)⁸. No conozco otros ejemplos, americanos ni europeos, de esta transgresión al multisecular *mulier taceat in ecclesia*; por esto es dable sospechar una presión por parte de la cultura local, que en sus manifestaciones pre-jesuíticas incluía el canto femenino.

LAS COMPOSICIONES “EN ESTILO INDÍGENA”

Entre las numerosas piezas conservadas en San Ignacio y Exaltación en el Beni, San Calixto en La Paz y el Archivo de Indias en Sevilla, existe un pequeño grupo que se aparta notablemente de las normas estilísticas barrocas, galantes o europeas clásicas, sugiriéndonos la presencia activa de pautas culturales locales ¿Son estos los indígenas compositores tan afanosamente buscados? Veamos algunos ejemplos significativos.

Entre los ocho *Salve Regina* que contabilizo en el Archivo del Coro de San Ignacio de Mojos, existen dos -ambos en re menor⁹- que revelan inmediatamente la afinidad con músicas tradicionales del ámbito andino. Desde la frase inicial (ejemplos 1 y 2) se puede observar que ambos están basados en un esquema ampliamente difundido, que combina una relación tónica-dominante en modo menor con los mismos enlaces en su relativa mayor. Junto con una melodía que procede por los grados 1-7-1-2-3-2-1-7-1, aparece en huaynos y carnavales mestizos y se ha constituido en un lugar común para los compositores de folklore comercial que intentan representar o evo-

⁸ Eichmann y Seoane (1997: 79-80) también llaman la atención sobre la participación femenina en la música litúrgica de Mojos en época posjesuítica y argumentan que esta debió ser también corriente en época jesuítica.

⁹ La única parte preservada del catalogado provisoriamente como n° 2 carece de armadura de clave, pero está inequívocamente centrado en re, con tercera menor.

car las músicas andinas. Los ritmos del N° 1, con su insistente pie de corchea-dos semicorcheas, son casi una caricatura de los patrones rítmicos vulgarizados por estos mismos compositores. Los motivos fa-do-mi-re sobre “O clemens, o pia”, del n° 2 también se han transformado en *clichés* del folklore andino. En ambas piezas se destaca asimismo la falta de correspondencia de los ritmos anotados con las sílabas del texto: junto con la obsesión por las notas repetidas de a pares, esto resulta muy a menudo en una escritura “incorrecta”, como si el compositor hubiera partido de un esquema rítmico-melódico y le hubiera superpuesto el texto mariano.

Ejemplo 1: Salve Regina [en re N° 1]
Archivo del Coro de San Ignacio de Moxos

a)

Canto
Alto
Tenor
Violín unísono
Bajones

Sal - ve Sal - ve Re - gi - na, ma - ter mi - se - ri - cor - di -
Sal - ve Sal - ve Re - gi - na, ma - ter mi - se - ri - cor - di -
Sal - ve Sal - ve Re - gi - na, ma - ter mi - se - ri - cor - di -

⑤

⑩

⑮

vi - ta, dul - ce - do, vi - ta, dul - ce - do, dul - ce - do, dul - ce - do, dul - ce - do, dul - ce - do, dul - ce - do, et spes no - stra,
vi - ta, dul - ce - do, dul - ce - do, dul - ce - do, dul - ce - do, dul - ce - do, dul - ce - do, et spes no - stra,
vi - ta, dul - ce - do, dul - ce - do, dul - ce - do, dul - ce - do, dul - ce - do, dul - ce - do, et spes no - stra.

Vn
B

C
A
T

b)

no - bis post hoc e - xi - li - um no - bis post hoc e - xi - li - um os - ten - de.
no - bis post hoc e - xi - li - um no - bis post hoc e - xi - li - um os - ten - de.
no - bis post hoc e - xi - li - um no - bis post hoc e - xi - li - um os - ten - de.

Vn
B

c)

⑥0

Vir - go Ma - ri - a.
Vir - go Ma - ri - a.
Vir - go Ma - ri - a.

Ejemplo 2: Anónimo, *Salve Regina* [N° 2]
San Ignacio de Mojos, Archivo del Coro

Sal-ve Re - gi - na Ma-ter mi - se-ri - cor-di - ae, vi - ta, dul - ce-do, et spes no-stra, sal - ve. Ad te cla -

ma - mus, e-xu-les fi - lii He-vae, ad te su-spi - ra - mus, ge-men-tes et flen - tes in hac la-chry - ma - rum val - le. E-ia er-go,

ad - vo-ca-ta no - stra, il - los-tuos mi - se-ri-cordes o - cu-los ad nos con-verte. Et Je-sum be - ne-dic-tum fruc-tum ven-tris tu - i

no-bis posthoc e-xi-lium os - ten - de O cle - mens, O pi - a, O dul - cis Vir-go Ma-ri a

Hay dos copias de la única parte existente, inventariadas como S1 (incompleta) y S2. Ambas son del mismo copista; S2 lleva fecha 28/10/1921.
El título de S1 es "Salve Regina Canto 1º g"; el de S2 es "Salve Regina 1 Canto g".
Los corchetes representan correcciones en el valor de notas y silencios.

Aparte de la probable corrupción de la transmisión, seguramente responsable de algunas de las incómodas disonancias de la transcripción, la factura armónica y la conducción de voces del *Salve 1* está repleta de lo que cualquier conservatorio condenaría como "errores". El violín, obsesionado por mantener una figuración constante de semicorcheas, recurre a la reiteración mecánica de diseños que, a menudo, entran en conflicto con la armonía. Las diferencias entre la conducción melódica de las cadencias entre tenor y bajones (por ejemplo cc. 14-15) parecen explicarse como diferentes soluciones a la tarea de proveer de acompañamiento a la melodía de la soprano. Ambas son correctas en sí mismas, son fórmulas convencionales, pero utilizadas simultáneamente provocan disonancias intolerables para cualquier estilo europeo del siglo XVIII. A la manera de los motetes del siglo XIII, nuestro compositor solo parece pensar en que cada voz concuerde con la melodía principal, sin ocuparse de que responda a un sustrato armónico rector.

Aunque la falta de particellas del *Salve 2* (solo se conserva la parte de soprano) no permite comparaciones estrictas podemos observar algunas diferencias de configuración entre las dos piezas. El *Salve 1* toma al esquema inicial como una especie de *ritornello* sujeto a variaciones según el texto, entre cuyas reapariciones se colocan interludios instrumentales, frases a cargo de solistas, y algunos pasajes corales más independientes del modelo. El segundo, en cambio, muestra una rígida estructura en base a frases pareadas, de duración siempre decreciente (4-3-2-11/2), solo matizada por el episodio sobre *nobis post hoc* y el comentario instrumental que podemos quizás inferir de los silencios siguientes. Casi todas las frases descansan en la misma nota: re. Las terminaciones son siempre masculinas; las palabras latinas adquieren una persistente acentuación aguda.

Estas tres características (doble enunciación de cada frase musical, reiteración de la “tónica” para los finales de frase y acentuación aguda) se manifiestan insistentemente en las famosas canciones compuestas por los indígenas mojeños en 1790, en honor a los soberanos españoles (Ribera 1790), algunas de las cuales están reproducidas en el ejemplo 3¹⁰. Hasta tal punto se esperaba la repetición de cada frase, que un copista cometió errores al encontrarse con una frase ocasional no repetida (bajo de *Mayeé Don Carlos Quarto*). En todas las piezas se puede advertir una marcada división de las frases, casi todas ellas de cuatro tiempos-dos compases- cada una. Las frases más cortas funcionan a manera de ecos del final de la frase anterior. Los pies rítmicos son de muy poca variedad, con predominio del de cuatro semicorcheas o corchea - dos semicorcheas. Casi todas las frases descansan en un acento final, con terminación masculina: casi siempre cuatro corcheas-negra o corchea - dos semicorcheas - negra. Todas las palabras tomadas del castellano adquieren acentuación aguda: Usiá, Lazaró Ribera, María Luisá, Don Carlós Quartó, Señorá. Las fórmulas de terminación de frase pueden incluir también una configuración de alturas, como muestra el ejemplo 3d.

Ejemplo 3: Composiciones de los indios de San Pedro, San Javier y Trinidad

Sevilla, AGI, Documentos escogidos I-167 (Documentos adjunto a los originales de las cartas de Ribera, 15/2/ y 18/9/1790)

a)

Bue-nas no-ches Se - ñor, Se - ñor U - sí - a. Bue-nas no-ches Se - ñor, Se-ñor U - sí - a. Al Se - ñor Don Lá - za - ro Ri - be - ra. Va - chuai ha na - pha - cle chi-cule Jea - sa - ma, Va - chuai ha na - pha - cle chi-cule je que-gabe au - ta - te che bai ha na - Don Car - los quar - to au - ta - te che bai ha na - Don Car - los quar - to cu ha Ca - pi - ta uhal he - na uha Rey. Nua - si ha na - nem nau Co - chuai ha ta na nua - si ha na - nem nau Co - chuai ha ta na. O - Se - ño - ra Do - ña Ma - ri - a Lui - za de Bor - bón. O - Se - ño - ra Do - ña Ma - ri - a Lui - za de Bor - bón. Do - ña Ma - ri - a Ma - ri - a Lui - za Ma - ri - a Lui - za

Indios de San Pedro. Traducción (del mismo documento): Buenas Noches Señor Don Lázaro de Ribera. Queremos alegrarnos hombres y mujeres, festejando al Señor Don Carlos 4^o nuestro Capitán, nuestro gran Rey, y alegrarnos también por nuestra gran madre, mi Señora Doña María Luisa. Se sugiere la siguiente interpretación para los primeros compases:

Bue-nas no-ches Se-ñor, Se - ñor U - sí - a. Bue-nas no-ches Se-ñor, Se - ñor U - sí - a. Al Se-ñor Don Lá - za - ro Ri - be - ra. Al Se-ñor Don Lá - za - ro Ri - be - ra.

¹⁰ Las numerosas referencias y republicaciones de estas composiciones incluyen a Vásquez Machicado 1958, Inmaculada Cárdenas 1977 y Alfred Lemmon 1987.

b)

Indios de San Pedro. Traducción (del mismo documento): Nada es comparable, Señor Don Lázaro de Ribera, con la alegría de nuestros corazones, porque estamos festejando el día de nuestro Rey, y de nuestra madre mi Señora Doña María Luisa, que es nuestra Reyna. Para los primeros compases sugerimos la siguiente lectura:

c)

Indios de San Pedro. En las primeras dos frases se ha respetado la duración de las blancas, lo cual ha causado la modificación de las barras de compás originales. Se sugiere que se ejecuten como negras (todas las negras subsiguientes de la transcripción son blancas en el original). El compás ternario está indicado como 3/4 en el original; las barras de compás son las del original.

Traducción (del mismo documento): Vamos, vamos alegrándonos en este día, tengamos el gusto de obsequiar a nuestro gran Rey el Señor Don Carlos 4º y también a nuestra madre la Reina Señora Doña María Luisa ... Vamos, vamos todos juntos a repicar las campanas, y todo sea contento y alegría.

d)

Indios de San Javier y Trinidad (Francisco Semo, Marcelino Icho, Juan José Nosa?).


Se ha suprimido "quarto" a continuación del nombre del Rey, porque sobran las sílabas para la música.

Traducción (del mismo documento): Oigamos lo que hoy vamos a cantar delante del retrato del Señor Don Carlos 4º con contento y alegría, que es nuestro Rey. ... Hemos de agradecer a nuestro Rey, festejando también a la Reina nuestra Señora Doña María Luisa de Borbón

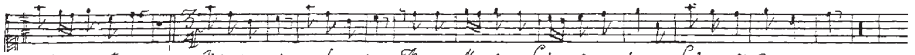
Las piezas están casi totalmente en compás binario y según Eder [1985: 288] solo los indios usan ese compás; cuando ocasionalmente aparece un metro ternario la melodía toma el carácter de las danzas criollas (ejemplo 3c). Los rasgos apuntados son comunes tanto a las composiciones de San Pedro (de lengua canichana) como a las de San Javier-Trinidad (de lengua moja), más allá de algunas posibles diferencias estilísticas menores¹¹.

En contraste, el aria para la Reina María Luisa, *Tiuri samure*, aparece escrita en un estilo totalmente diferente, no desviándose significativamente de la práctica europea corriente (ejemplo 4). Entre otras cosas, la acentuación de las palabras “España”, “Reina” y “María Luisa” es enteramente correcta, según el uso español aunque “señora” se transforme la segunda vez en


India *Indio*



Ita ti do no be surta xoi si na bi po zi sa che xe io no sachexaiono pōcaymūxabi
 E zoi yo po se l cha po fin cha España E chopo fin cha España bi ti porichu Indiano yndiano
 P̄ fa co pa bi po se zo Rey na pi ja pa nu = xoy gesachopabi pexachopabi pa
 Ju-xi bo co fin cha xo ma ta fi boru ma ta fi = boru ni bi ti be ne bi ti be ne acha



Señora señora Ji bo yuobo pexhpo bo Meme Ma ri a Lui za de Borbon Lui za de Bor bon
 E to su sache xa E to su sache xa Bioquienu Bioquienu be no su bo yu xe bo su pa chi na bo
 Ja pa nuobi yoboi Wesi moia abia bitixeyo exo xo be se xoy si bi ta ye pi pi chi na bo
 no = no E zo po si chu tamutuxa tamutuxa po ze bio no va ta copaco ya xey ni



Meme Ma ri a Lui za de Bor bon pi pa chi na fin cha pe co bi xa
 Bioquienu be no su bo yu xe bo su pa chi na bo su pa chi na bo
 E to xe be se xa xoy si bi ta ye pi pi chi na bo pi pa chi na bo
 tamutuxa po ze bio no va ta copaco ya xey ni

¹¹ De paso, podemos brindar algunos datos sobre los compositores indígenas de estos dos pueblos que Lázaro de Ribera se encarga de nombrar. Aparentemente, Francisco Semo y Juan José Nosa eran trinitarios, Marcelino Ychu, javeriano. Luego de la problemática fusión de los dos pueblos, debida a la inundación de 1773, se mantuvo en muchos aspectos una “separación de bienes y cuerpos” entre los pobladores originarios de una y otra reducción. Así, en censos e inventarios, se distingue entre “zapatería de trinitarios” y “zapatería de javerianos”, “herrería de trinitarios” y “herrería de javerianos”, “carpintería de trinitarios” y “carpintería de javerianos”. Pero la capilla musical parece haber sido unificada, alternando en su conducción las dos parcialidades, ya que en 1789 aparece Semo como maestro de capilla, y en 1792, Ychu (ANB Mojos E.C.-Año 1789 n.4, y ANB MyCh 13-V, fol. 33).

“señorá”. Es que mientras las demás composiciones fueron seguramente ejecutadas en la Plaza al aire libre, con el acompañamiento de 70 instrumentos de estilo europeo y “más de doscientos peculiares de los indios” [de San Pedro; para Trinidad Ribera habla de “más de trescientos”], el aria para el onomástico de la Reina parece haber tenido por marco un banquete “con cincuenta y seis cubiertos que fue ocupada por otros tantos Caciques y Capitanes que concurrieron de los pueblos inmediatos”. Más allá de la tradición europea de “música alta” y “música baja”, incorporada desde muy temprano en las misiones del Paraguay y del Perú, es un hecho significativo que el aria estuviera destinada a ser oída por la élite más occidentalizada de las reducciones, en tanto que las canciones eran para consumo popular.

Las obras reunidas en el Archivo de San Calixto han sido objeto de una descripción pormenorizada por Eichmann y Seoane (1997), con la transcripción de un *Salve Virgen pura* (ejemplo 5). Más allá de algunas variantes, como los puntillos en las frases iniciales, los rasgos que hemos delineado para las composiciones de 1790 están todos presentes. Como en el *Salve* 1 de San Ignacio, el violín se encarga de llenar con semicorcheas los intersticios entre las frases vocales y la conducción de las voces es poco académica. La introducción, en la que Seoane ve acertadamente “alguna reminiscencia de las introducciones de los tiempos jesuíticos”, es acompañada por un bajo que, con su repetición pareada de motivos, interrumpe a cada momento el flujo sonoro. En lugar de una transición fluida de introducción a copla, hay una cadencia de detención muy característica de las prácticas actuales del coro de San Ignacio de Mojos.

Entre los himnos del repertorio jesuítico mojeño y chiquitano abundan aquellos basados en un patrón rítmico constante, que aprovecha la caracte-

Ejemplo 5: *Salve Virgen pura*
 Archivo de San Calixto LV 1900.2 (Transcripción de Carlos Seoane)

The musical score is presented in two systems. The first system includes Violin I and Continuo staves. The Violin I staff is in treble clef with a key signature of one flat and a 2/4 time signature, marked with a circled '5'. The Continuo staff is in bass clef with the same key signature and time signature. The second system includes Violin I, Canto, and Basso Continuo staves. The Violin I staff is marked with circled '10' and '15'. The Canto staff includes the lyrics: "Sal-ve Vir-gen pu - ra, sal-ve Vir-gen Ma - dre, sal-ve Vir-gen be - la, Rei - na vir - gi - nal, sal - ve." The Basso Continuo staff is in bass clef with the same key signature and time signature.

rística versificación del género. En un ejemplo del género conservado en Exaltación¹², sin embargo, se transparenta el estilo del *Salve* 1 de San Ignacio (ejemplo 6). Esto ocurre a pesar de algunas concesiones al lenguaje corriente europeo, como los puntillos en las esdrújulas finales, algunos adornos en la voz de contralto y la inclusión del IV grado en el espectro armónico. La homorritmia fundamental de todas las frases, la repetición pareada de la primera y última, la acentuación en la sílaba final, las quintas y séptimas paralelas confieren a este himno un aire de familia inconfundible, más allá de su mayor sofisticación.

Ejemplo 6: Veni creator Spiritus (a 3 voces)
 Archivo de Exaltación, Depto del Beni

Violin I

Canto

Alto

[Tenor]

[Bajo continuo]

Primera de 17 estrofas. Se omite la introducción del violín por no concordar con el número de compases de silencio especificados en canto y alto. Estas dos, además, tienen 8 compases de silencio antes de la repetición de los primeros tres compases. No se conservan Tenor ni Bajo continuo; el editor los ha agregado a guisa de conjetura.

También en San Calixto encontramos un Tata Jesucristo que nos permite afirmar la especificidad local de alguno de los rasgos estilísticos discernidos hasta aquí. En efecto, se trata de la adaptación local de *Dulce Jesús mío*, un canto a cuatro voces, con compás ternario, introducido por los jesuitas para su uso durante la Cuaresma¹³. Anteriormente he mostrado cómo fue transformado en distintos medios a lo largo de los siglos: tenemos una versión acriollada en Santiago de Chiquitos y una versión chiquitana (*Iyai Jesuchristo*) en Lomerío (provincia de Velasco). Ahora, gracias al Archivo de San Calixto, tenemos también una versión mojeña. Las cuatro variantes conocidas están superpuestas en el ejemplo 7. En contraste con el ritmo casi libre de la versión chiquitana (Lomerío) o el cadencioso 6/8 de la acriollada (Santiago) son

¹² Fotocopias tomadas por Gabriel Garrido, Agustina Meroño y Eugenia Montalto en el Archivo de Exaltación, Departamento del Beni, en 1992.

¹³ Hay copias de época jesuítica en el Archivo Musical de Chiquitos, Ch 18 (Inv. 371).

destacables en la fuente mojeña: el compás binario, la anacrusa de semicorcheas y la acentuación aguda en “Jesuchristo” y “calvarió”¹⁴.

Por último, parece útil incorporar un ejemplo de tradición oral aún viva. En marzo de 1975, Rogers Becerra Casanovas registró en la iglesia de Trinidad un *Yorebabaste* ejecutado por la capilla (voces masculinas, violines y bajones) alternando con las “memes” y “abadesas” (mujeres ligadas a la iglesia). Como se puede ver en nuestro ejemplo 8, los mismos rasgos estilísticos

Ejemplo 7: Iyai Jesucristo - Dulce Jesús - Tata Jesucristo

The musical score is arranged in seven staves. The top four staves (Soprano, Alto, Tenor, Bajo) are in 3/8 time and share the lyrics: "I - yai Je - su - cris - to a - po - qui - ru - i I ta - cu ni - yu - ci - pi ni - nahit - ti so - bi". The fifth staff (Santiago) is in 6/8 time with lyrics: "Dul - ce Je - sús mi - o, mi - rad con pie - dad mi al - ma per - di - da por cul - pa mor - tal (mi)". The sixth staff (Lomerio) is in 3/8 time with lyrics: "I - yai Je - su - cris - to a - po - qui - ru - i I ta - cu ni - yu - ci - pi ni - nahit so - bi i - ta". The seventh staff (San Calixto) is in 3/8 time with lyrics: "Ta ta Je - su - chris - to pe - pe no - yo re - to ta ye si me - no cal - va - rio e ne pio - vio - ri".

Versión à 4: Concepción, Archivo Musical de Chiquitos, Ch 18

Santiago y Lomerio: Grabaciones realizadas por Irma Ruiz y el autor de este artículo en Julio de 1991. La transcripción de la versión de Lomerio es necesariamente aproximativa, ya que hay notorias diferencias entre los distintos ejecutantes y entre estrofa y estrofa. Han sido transportadas a Sol mayor para facilitar la comparación con la versión del AMC.

San Calixto: La Paz, Archivo de San Calixto, LV 1855. Después de las 25 estrofas aparece un (¿estribillo?) en sol menor

Ejemplo 8: Yorebabaste según Becerra Casanovas 1995:9-10

The musical score consists of two staves in 3/4 time. The first staff has lyrics: "Yo - re - ba - bas - te yo - na - ya mi - sa ni - pies - ta San Ma - la - le - na. Yo - re - ba - bas - te yo - na - ya". The second staff has lyrics: "San - ta Ma - ri - a Ma - la - le - na. Yo - re - ba - bas - te pi - es - ta San - ta Ma - ri - a Ma - la - le - na." Circled numbers 5 and 10 indicate specific measures in the first and second staves respectively.

Se suprime la introducción y el acompañamiento provisto por Becerra Casanovas

¹⁴ Las veintiseis estrofas que componen la oración son también características de las piezas mojeñas; en contraste, las versiones chiquitanas no pasan de siete.

perduran hasta hoy: compás de 2/4 con predominio de la célula rítmica corchea-dos semicorcheas, frases bien demarcadas y repetidas inmediatamente, con longitud decreciente, acentuación aguda no solo de la lengua trinitaria, sino también del castellano (Ma-ri-á Mag-da-le-ná, fies-tá).

¿POR QUÉ Y PARA QUÉ COMPONER?

Espero que el examen precedente haya hecho evidente la presencia de pautas compositivas no-europeas en la muestra que he tomado. ¿Quién o quiénes escribieron esas canciones en las que se deja ver al Otro? La plausibilidad de que se trate de indígenas es evidente. No solo porque resulta difícil imaginar a los blancos imitando rasgos culturales indios cuando la ideología de la sociedad de castas aún mantenía gran parte de su vigor, sino porque conocemos a algunos de los compositores: Francisco Semo, Juan José Nosa y Marcelino Ychu, cuyas obras fueron enviadas a España por el Gobernador.

¿Por qué, entonces, Francisco Javier Eder y la anónima “Descripción de Mojos” de 1754 niegan taxativamente la existencia de compositores indígenas? Eder confiesa que no ha logrado ni siquiera que agreguen una segunda voz o un bajo a una melodía muy simple, a pesar de que él se aseguró de que estuvieran técnicamente preparados para ello. Por otra parte, los testimonios provenientes de las misiones de guaraníes concuerdan: “no son capaces de inventar algo nuevo y ponerlo por escrito, es decir, no sirven para componer música”, dice Anton Sepp (1974:197-98). Y sin embargo, veinte años después de la expulsión tenemos no solo compositores indígenas con nombre y apellido, sino también elementos estilísticos que los caracterizan. La solución parece estar precisamente en ese desfasaje temporal: todos los ejemplos de “estilo compositivo mojeño” que hemos citado deben ser de época posjesuítica¹⁵. Sin negar la posibilidad de que los neófitos realizaran una actividad compositiva durante la época jesuítica debemos convenir, al menos, en que si esta existía antes de 1767 era oculta, y pasó a ser pública en los años subsiguientes. Más aún: si hubo indígenas compositores durante la era de la Compañía, los mismos no dejaron rastros perceptibles -compusieron en los estilos importados de Europa y adaptados por los Padres. Un examen de

¹⁵ Excepto en el caso de las melodías enviadas por el gobernador Ribera a España, esta afirmación es técnicamente indemostrable ya que en Mojos, hasta donde yo sé, no se conserva ningún material musical copiado en época jesuítica. Se trata de una hipótesis que permite explicar la contradicción apuntada y que se ajusta a datos y circunstancias históricas verificables.

las piezas efectivamente anteriores a 1767 en el Archivo Musical de Chiquitos nos convencerá de esto. Debemos preguntarnos qué cambió en esos veinte años para motivar un cambio de actitud en algunos músicos canichanas, mojos y baures

No hay indicios -y sería muy raro que los hubiera- de que alguno de los misioneros haya intentado aproximarse en el plano cognitivo a las culturas indígenas, para saber qué construcción hacían del campo que nosotros llamamos “música”. Pero algo se puede inferir de los datos lingüísticos: según el vocabulario del Padre Marbán (Marbán 1894 [1701]), “música” se decía “hirosaré” en mojeño; palabra sin duda ligada a los equivalentes que él mismo da para canción [“bihirosá”] y cantar [“nuhiró”]). Ahora bien, según Becerra Casanovas (1980), los indígenas de hoy conservan la raíz “hiro” (o “jira”) para “cantar” y “canción” (“pijira” y “tijiro” en loretoano, “jira” y “jiroroku” en trinitario, “njiro” y “jira” en javeriano, “nujira” y “jira” en ignaciano). Pero la voz para “música” es española: “músika o múshika” para trinitarios, loretoanos y javerianos; solo los ignacianos utilizan una voz de ascendencia indígena: “irimarapi”. Entre las distintas voces que señalan instrumentos musicales no parece tampoco haber elementos o raíces comunes. Si bien las fuentes no son totalmente fiables, parecería que el concepto occidental de música no tenía un equivalente real entre las lenguas mojeñas. Tampoco existen datos que nos informen sobre el prestigio que pudo haber tenido la composición musical en las culturas nativas -pienso, por ejemplo, en las nociones de algunas etnias norteamericanas sobre la revelación a un individuo, por parte de un espíritu, a través de un sueño, de una canción única, personal e identificatoria.

Por otra parte, bajo el régimen de los Padres, los indios recibían un “paquete” completo de lo necesario para el servicio divino. Es cierto que debían aprender a fabricar sus propios instrumentos pero la música les venía dada; solo necesitaban copiarla. Desde el punto de vista del culto, ¿qué sentido tenía inventar una nueva composición, cuando el sistema implementado por gente como Martin Schmid y Francisco Eder ya incluía música para todas las ocasiones? ¿En qué contribuía esto a una mejoría en la liturgia? Sabemos del respeto, rayano en la adoración, que tenían en general los indígenas por sus Padres. ¿Cómo podrían pensar en mejorar lo que ellos consideraban bueno? Para ellos dentro de las reducciones, uno de los motores principales del cambio estilístico en Occidente: la necesidad de “estar al día”, de renovar constantemente la producción artística, no tenía valor. Si compusieron fue seguramente para llenar algún vacío de las necesidades litúrgicas y trataron de asemejarse lo más posible a los modelos propuestos por los Padres.

Con la expulsión las condiciones cambiaron de tal manera que permitieron, y aún fomentaron, la aparición pública de compositores en las diver-

sas etnias mojeñas. En primer lugar, la ausencia de los eficientes sacerdotes jesuitas creó un vacío de gestión que los nuevos administradores y curas no pudieron llenar. Los maestros de capilla, generalmente las personas más instruidas y preparadas de cada reducción, ocuparon en parte ese lugar como mediadores entre la comunidad india y la sociedad nacional en formación. Sus múltiples y variadas actividades en el período colonial los pusieron en contacto con otras etnias indígenas, con blancos y mestizos de toda procedencia. Por ejemplo, en 1786 aparece Miguel Yelmani de San Pedro de Mojos, junto con su hermano y asistente Javier como intermediario comercial haciendo tratos con portugueses y españoles¹⁶; en 1791 como testigo “por el cacique y jueces” de un listado de los productos de toda la provincia¹⁷; en 1792 como receptor de “gratificaciones a indios beneméritos” otorgadas por el gobernador Lázaro de Ribera¹⁸. En un inventario de 1790 Yelmani no solo aparece como el responsable de los instrumentos y partituras musicales sino como custodio de las llaves de todos los depósitos y almacenes, junto con el cacique y en su carácter de secretario del Cabildo. Él es, además, quien redacta el inventario y los documentos anexos de los autos¹⁹. El maestro organero Javier Espinosa era el intérprete del Gobierno para las lenguas, moja, canichana, y baure²⁰. El líder de la terrible rebelión independentista de 1810 en Trinidad de Mojos, Pedro Ignacio Muiba, aparentemente era músico²¹, lo mismo que uno de sus asociados próximos, Baltasar Cayuba. A partir de 1789 muchos músicos no se formaban ya en las escuelas locales, sino en la de San Pedro, la capital. El mundo musical de los maestros de capilla no era ya el cerrado ámbito de la pequeña reducción y muchos, como Espinosa, habían adoptado un apellido español; la asimilación de elementos culturales españoles o criollos era de esperar.

En segundo lugar, se puede formular la hipótesis de que la nueva concepción del mundo representada por los funcionarios reales sirvió como detonante para esta transformación. A partir de 1767 entran en escena personajes como Lázaro de Ribera, agente de la Corona cuya mente y cuya acción están dirigidas a lograr que la Provincia o pueblo bajo su administración sea útil al Imperio. La producción es su obsesión y su ideal. Ribera pide ganado

¹⁶ Sucre, Archivo Nacional de Bolivia, Moxos y Chiquitos 9, XXV.

¹⁷ Sucre, Archivo Nacional de Bolivia, Moxos y Chiquitos 11, VII.

¹⁸ La Paz, Archivo Jesuítico de San Calixto, MM 1790 - 038.

¹⁹ Sucre, Archivo Nacional de Bolivia, Mojos E-C. Año 1790 n.8.

²⁰ Sucre, Archivo Nacional de Bolivia, Mojos E 1791 N° 5, fol. 130, citado en Restiffo 1997: 5.

²¹ Sobre la sublevación, ver Roca 1992. Muiba aparece listado como músico en La Paz, Archivo Jesuítico, MM 1799 1-2 - 0048.

para las estancias para asegurar la subsistencia de los indios; entonces “todos estarán dedicados a sus trabajos, y no tendrán que alimentarse de la casa, perdiendo el tiempo ... Las labores, y obgetos industriales tomarán incremento: habrá nuevos recursos...” (Ribera 1792: f. 320v). Además, respeta sus capacidades: “[en lo que hace al cultivo] los indios son a mi ver unos verdaderos Físicos...” (Ribera 1792: f. 322), reconoce sus limitaciones artísticas, pero las atribuye a la falta de incentivos:

En todos los pueblos se encuentran buenos Musicos, y en algunos compositores ... No tienen el talento de la imbension, y tal vez sus obras no estarán acabadas con mucho gusto; pero este defecto proviene a mi ver de la ignorancia en el Dibuxo, de no haber visto más Mundo que este retiro, y de no tener grandes modelos que agiten su imaginación. ...para que esta escuela y la de los otros pueblos ... no se atrasen, y se logre el fruto que prometen unos discípulos de tanta habilidad (Ribera 1792: f. 323).

De acuerdo con el programa de gobierno de la Ilustración, Ribera centraliza la enseñanza musical en San Pedro. El gobernador está en estrecho contacto con varios músicos: son sus capataces, sus intérpretes, sus testigos ¿Hemos de extrañarnos que les pida que produzcan música? A su vez, los maestros de capilla tienen, quizás por primera vez, la ocasión de contribuir con algo nuevo, no previsto por los jesuitas, como es el homenaje a los soberanos. Muestran entonces su capacidad como compositores. No creo que el homenaje al Rey y la Reina distantes haya sido concebido por ellos como algo esencialmente distinto a la glorificación de Dios -por cierto la palabra *bioquienu*, que se traduce como “señor” o “amo”, es aplicada a ambos reinos en las composiciones preservadas.

Parecería ser, además, que en el conflicto entre curas y administradores civiles, que tanto dio que hablar en los años del régimen colonial, los caciques se alinearon mayoritariamente con los curas; mientras los maestros de capilla se acercaron a los administradores y al gobernador²². Había, entonces, motivos para complacer a Ribera y, por supuesto, la capacidad y las destrezas técnicas necesarias siempre habían estado. Ignoro si las composiciones para la realeza fueron las primeras. De todas maneras, alejados los jesuitas, los indios se quedaron sin proveedores de composiciones. Salvo una ocasional misa -también para una coronación real- que distribuyó el

²² Así podemos entender episodios como la “traición” de Juan Marassa, cacique canichana, a la rebelión de Pedro Ignacio Muyba en Trinidad, 1810, que derivó en el sangriento aplastamiento de esta.

Gobernador Zamora en 1797²³ por todas las reducciones, y el *Santo Dios* -probablemente un trisagio- repartido en forma análoga en 1808 (Eichmann y Seoane: 66-67) el manantial que surtía a las misiones se había agotado, al tiempo que la condición inestable de la provincia impedía el recopiado regular y sistemático de toda la música vieja. Resultaba necesario, al menos ocasionalmente, “producir música”.

Las nuevas composiciones indígenas no eran música mojeña “química-mente pura”. Como hemos visto, los maestros de capilla se movían entre dos -o varios- mundos. Por ende algunos de los rasgos estilísticos que hemos analizado no son exclusivos de Mojos. Ya hemos indicado que los ritmos, contornos melódicos y esquemas armónicos de los dos *Salve* son hoy característicos del ámbito mestizo andino -resulta imposible saber hasta dónde habían penetrado esos elementos alrededor de 1800. La acentuación aguda de palabras castellanas graves es también hoy patrimonio de la cultura indígena y criolla de una vasta área andina, al menos desde Perú hasta el norte argentino. De manera que al poner por primera vez su estampa en la composición musical, el Mojos indígena se nos presenta como mestizo y parcialmente andino.

Si lo antecedente sugiere que durante el período en el que los jesuitas fundaron y rigieron las reducciones de Mojos no existió una actividad compositiva por parte de los indígenas debemos recordar, sin embargo, que la impronta aborígen, como queda también señalado, marcaba fuertemente la vida musical a través de la práctica de la ejecución. Insistir en la búsqueda de compositores indígenas no significa valorizar la contribución aborígen a la cultura misional, sino someterse a los dictados de la cultura occidental, glorificando al compositor como creador y relegando al intérprete a un papel subordinado como mero transmisor. Significa universalizar lo que Foucault llama la “función autor” utilizada en Occidente para “limitar, excluir y elegir; brevemente, para impedir la libre circulación, libre manipulación, libre composición, de-composición y re-composición de los textos” (Foucault 1979: 145).

No me cabe duda que la contribución única y original de los mojeños, era la manera en que ellos interpretaban las composiciones de raíz europea. Con esos medios profundamente creativos respondían al mensaje religioso y cultural que les proponían los padres jesuitas. Quizás lo característico de la “música misional” deba buscarse precisamente allí, en la intersección entre

²³ Sucre, ANB, MyCh. 14, XIX, fol.173v. “[Loreto] “misa primorosa de nueva composición que mandó regalar a este pueblo el Señor Don Miguel Zamora Gobernador de esta Provincia”.

las prácticas musicales importadas de Europa y su realización por manos y gargantas americanas.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco aquí a las personas e instituciones que me permitieron trabajar y obtener copias de materiales en los archivos de San Ignacio y Exaltación en el Beni, San Calixto en La Paz y el Archivo de Indias en Sevilla; al Coro de San Ignacio de Mojos, y especialmente a José Sátiva y a Avelino Masapaija quienes con paciencia nos acompañaron en el registro completo del Archivo (financiado por un proyecto PID del CONICET); a Gabriel Garrido, a Agustina Meroño y a Eugenia Montalto por las copias de Exaltación, al personal del Archivo de San Calixto, por su buena voluntad para permitirnos el ilimitado acceso al archivo, a Bernardo Illari por las copias del Archivo de Indias.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Altamirano, Diego Francisco, S. J.

[1712] 1979. *Historia de la Misión de los Mojos* (incluyendo “Breve noticia de las misiones de infieles que tiene la Compañía de Jesús de esta provincia del Perú en las Provincias de Mojos”). Ed. José Vicente Ballivián. La Paz, Instituto Boliviano de Cultura.

Anónimo

1751. Carta al P. Provincial Baltasar de Moncada. Manuscrito. Archivium Romanum Societatis Jesu, Perú 21 a. Publicada en Vargas Ugarte 1963-65: III: 180-83.

Anónimo

1754. Descripción de los Mojos que están a cargo de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Manuscrito. Alcalá, Archivo Jesuítico de la Provincia de Toledo, leg. 3 N^o 7.

Aymerich, Antonio

1767. Carta al Obispo de Santa Cruz, 20/10/67. Manuscrito. Sucre, Archivo Nacional de Bolivia, Moxos y Chiquitos 1, II.

Bach, Moritz

1843. *Die Jesuiten und ihre Mission Chiquitos in Südamerika*. Ed. y prólogo de Georg Ludwig Kriegk. Leipzig, Mittler.

- Becerra Casanovas, Rogers
1980. *De ayer y hoy. Diccionario del idioma moxeño a través del tiempo*. La Paz, s/e.
- Becerra Casanovas, Rogers
1995. *Canciones y danzas coloniales mojeña* [sic]. Santa Cruz de la Sierra, s/e.
- Block, David
1994. *Mission Culture on the Upper Amazon. Native Tradition, Jesuit Enterprise & Secular Policy in Moxos, 1660-1880*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- Cárdenas, Inmaculada
1977. Los festejos en la provincia de Mojos, con motivo de la coronación de Carlos IV. *Anuario de Estudios Americanos* 34: 759-776. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- D'Orbigny, Alcides
1845. *Descripción geográfica, histórica y estadística de Bolivia*. París, Gide y Compañía.
- Eder, Francisco Javier, S.J.
1772 ca. *Brevis Descriptio Missionum Societatis JESU Provinciae Peruanae vulgo Los Moxos*. Manuscrito. Budapest, Biblioteca de la Universidad.
- Eder, Francisco Javier, S.J.
1985. *Breve descripción de las reducciones de Mojos*. Trad. y ed. de Josep M. Barnadas. Cochabamba, Historia Boliviana.
- Eguiluz, Diego de, S. J.
[1696] 1884. *Historia de la Misión de Mojos en la República de Bolivia*. Ed. Enrique Torres Saldamando. Lima, Imprenta del Universo de C. Prince.
- Eichmann, Andrés y Carlos Seoane
1997. El Archivo de San Calixto: Informaciones sobre la vida cultural de Mojos (SS. XVIII-XIX). *Data* 7: 59-94.
- Foucault, Michel
1979. What is an author?. En Josué V. Harari (ed.). *Textual Strategies. Perspectives in Post-Structuralist Criticism*: 141-60. Ithaca, N.Y., Cornell

University Press. Publicado inicialmente en *Bulletin de la Societé Française de Philosophie* 63 (1969).

Gantier, Bernardo, S.J.

1991. Indios de mojos y jesuitas: orígenes de una cristiandad. Audiencia de Charcas, siglos XVII y XVIII. Tesina de Licenciatura Universidad Pontificia Comillas, Madrid.

Irigoyen, Miguel de, S.J.

1757. Carta al P. Baltasar de Moncada. San Pedro, 22 de Abril de 1757. En Vargas Ugarte 1963-65: III: 186-88.

Lemmon, Alfred E.

1987. *Royal Music of the Moxos. Composiciones músicas que en obsequio de Nuestros Augustos Soberanos hicieron los indios moxos de los pueblos de la Trinidad y San Xavier*. Nueva Orleans, New Orleans Música de Camera.

Marbán, Pedro, S.J.

[1701] 1894. *Arte de la lengua Moxa con su vocabulario y su catecismo*. Leipzig, B.G. Teubner. Facsímil de la edición original de Lima, Imprenta Real.

Nawrot, Piotr, SVD.

2000. *Indígenas y cultura musical de las reducciones jesuíticas*. Cochabamba, Editorial Verbo Divino.

Restiffo, Marisa

1997. La triste y desventurada historia de Xavier Espinosa, organero indígena. Trabajo presentado a la XI Conferencia Anual de la Asociación Argentina de Musicología, Córdoba.

Ribera, Lázaro de

1790. Cartas al Rey Carlos IV. Manuscritos. Sevilla, Archivo General de Indias, Documentos escogidos 1-167 y 1-168. Otra copia (parcial) en Sucre, Archivo Nacional de Bolivia, Moxos y Chiquitos 10/V.

Ribera, Lázaro de

1792. Relación que Lázaro de Rivera hace de los actos de su gobierno desde que llegó a Mojos en 1786. Manuscrito. Archivo Nacional de Bolivia, Mojos y Chiquitos 10, XXVIII.

Roca, José Luis

1992. *Mojos en los albores de la independencia boliviana (1810-1811)*. La Paz, Don Bosco.

Sepp, Anton, S.J.

1974. *Jardín de flores paracuario*. Trad. Werner Hoffmann. Obras, vol. 3. Buenos Aires, EUDEBA.

Vargas Ugarte, Rubén, S.J.

1963-65. *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, 4 vols. Burgos, Imprenta de Aldecoa.

Vásquez Machicado, Humberto

1958. Un código cultural del siglo XVIII. *Revista Interamericana de Bibliografía* 8(4): 351-67. Washington.

**JESUITAS, MUJERES Y PODER: EL CASO
DE LAS MISIONES DE LAS FRONTERAS
DEL CHACO (SIGLO XVIII)**

*Beatriz Vitar**

* Centro de Estudios Históricos. Fundación Carolina. e-mail: mukdsi@yahoo.com

RESUMEN

Este trabajo trata del impacto causado por la evangelización jesuítica entre las indígenas de los diversos grupos del Chaco, reducidos en sus fronteras en el s. XVIII, al imponerse un nuevo orden patriarcal con las misiones. A través de las prácticas y representaciones de los misioneros de la Compañía analizo el impacto que ejerció la construcción social de la diferencia de género dado que el poder y las funciones relevantes que desarrollaban las *chaqueñas* (papel político, económico, ceremonial) antes de la evangelización, quedó reducido a un rol histórico subordinado.

Palabras claves: Chaco - misiones - género - mujeres indígenas - jesuitas - relaciones de poder

ABSTRACT

This article studies the impact caused by the Jesuit conversion among of different female indigenous groups of the Chaco region, reduced in their borderlands during the 18th Century, while a new patriarchal order was imposed. Through the practices and representations of the missionaries of the *Compañía de Jesus*, I analyse the social construction of gender difference, since the power and relevant functions the *chaqueñas* had (politically, economically and ritually speaking) before evangelisation, was reduced to a subordinated historic role.

Key Words: Chaco - missions - gender - indigenous women - Jesuits - power relations

INTRODUCCIÓN: UNA MIRADA A LAS FUENTES Y A LA HISTORIOGRAFÍA

El tratamiento de las temáticas relacionadas con las indígenas en el periodo colonial de la América española supone reflexionar sobre una serie de cuestiones, constituyendo un paso metodológico que se torna ineludible para el estudio del caso aquí analizado: la condición femenina dentro de los distintos grupos étnicos del Chaco y la construcción cultural de la diferencia de género operada bajo el régimen jesuítico en el siglo XVIII. Es preciso, por un lado, revisar algunas cuestiones en torno a las fuentes básicas disponibles para este estudio -documentación jesuítica sobre los pueblos del Chaco, clásicamente encuadrados en las llamadas sociedades “primitivas”- y, por otro, hacer un repaso al menos somero, de la historiografía de género sobre el mundo indígena, determinando las características y aportaciones de ambos tipos de fuentes. Todo ello sin descuidar, por lo demás, la práctica de un ejercicio de autocritica a fin de reflexionar sobre el influjo de nuestros propios referentes culturales y el peso del discurso histórico androcentrista de Bermúdez (1992) al estudiar el papel femenino en esas comunidades.

Dentro de la historiografía jesuítica, considero tanto las crónicas etnográficas sobre los distintos grupos del Chaco, como otros documentos de la Compañía (Cartas Anuas, Relaciones, Memoriales, etc.) que aportan datos sobre las relaciones entre misioneros e indígenas en el área elegida y representan una fuente valiosa en su conjunto, pese a sus ya conocidas limitaciones. Con respecto a estos testimonios, conforme a lo ya señalado en otros contribuciones (Vitar 1995 y 2001a), debemos contar de antemano con el sesgo que ofrecen las narraciones de los padres jesuitas en tanto reflejo de una particular percepción de las culturas indígenas y de un sistema de representaciones fundado en el mundo de creencias y convenciones de la sociedad europea occidental. En líneas generales, y esto es aplicable tanto a los comentarios sobre las chaqueñas como a los referidos a cualquier aspecto de la vida indígena, los misioneros apelan a los patrones de su propia cultura para asimilar las diferencias con el Nuevo Mundo, imprimiendo a sus textos la marca que tales condicionamientos imponen (Clifford 1988)¹.

¹ Las contribuciones jesuíticas sobre los distintos grupos chaqueños no constituyen un conjunto que pueda definirse en bloque en cuanto a sus contenidos y miradas sobre los

Ahora bien, con relación a la mujer en particular debe además tenerse en cuenta ese “esplendor de la misoginia europea” que coincide con la conquista americana, y la homogeneidad del discurso de teólogos, médicos o juristas en torno a la inferioridad y debilidad del sexo femenino (Borja Gómez 1998: 269). El mismo se refleja en la organización misionera y en los roles asignados a las indígenas al igual que en los relatos escritos *a posteriori* de la experiencia reduccional. La misoginia de los misioneros puede ser considerada como un rasgo consustancial a su oficio y también como producto de los principios doctrinales del cristianismo (Sweet 1995: 26), desde cuya perspectiva toda mujer encarnaba, al igual que Eva, la tentación y el pecado original (Borja Gómez 1998: 271). Incluso en el contexto de la Europa ilustrada (que asiste, entre otras innovaciones, a una emergencia de las voces femeninas en la prensa)², cuando se escriben y editan las crónicas más acabadas sobre grupos del Chaco (Dobrizhoffer y Paucke) los principios de la vieja escolástica y la infravaloración de la mujer dejan percibir aún su sólido arraigo en la mente de los padres expulsos. Por lo demás, el surgimiento de una corriente renovadora de pensamiento dentro de la Compañía en lo que se refiere a la inteligencia de los indígenas, como es el caso de la posición sustentada por Paucke (Sustersic 2002: 145), no implicó ningún cambio en la clásica percepción del sexo femenino, del mismo modo que tampoco se registra en las ideas ilustradas una nueva mirada hacia las mujeres, a pesar del avance que significó este movimiento en el terreno intelectual (Molina Petit 1994).

grupos del Chaco, aunque en líneas generales podríamos hablar de alguna homogeneidad en lo relativo a la percepción de las mujeres indígenas. Entre los principales autores consultados para este trabajo destaco expresamente a Martín Dobrizhoffer, jesuita alemán cuya principal actividad misionera se desarrolló entre los abipones, y a Florian Paucke, original de Silesia y evangelizador de los mocovíes; las crónicas de ambos misioneros, además de la minuciosa descripción de la vida indígena, aportan el testimonio directo de las interrelaciones cotidianas en el marco de las misiones de las fronteras chaqueñas en el siglo XVIII. Una obra como la del Nicolás del Techo (publicada en francés en el siglo XVII) permite disponer -dentro de las mismas fuentes jesuíticas- de cierta perspectiva “histórica”, en tanto ofrece noticias de algunos grupos (los tobas, por ejemplo), que aun no habían sido reducidos; a su vez, los relatos de Pedro Lozano o de Domingo Muriel (aunque muy diferentes en cuanto a sus concepciones, sobre todo con relación a las costumbres nativas) representan una mirada *más institucional* -y también una versión *más oficial*, tratándose de Lozano- hacia las comunidades chaqueñas: en el primer caso, dado su carácter de “historiador” de la Compañía y, en el de Muriel, por sus funciones de Provincial de la Orden en la jurisdicción del Paraguay.

² El Siglo Ilustrado español nos ha dejado autores como Benito Feijóo, que criticó duramente los prejuicios religiosos y escolásticos en su polémico *Discurso en defensa de las mujeres*, de 1726 (Cantería 2003).

En cuanto al contacto entre jesuitas e indígenas, el discurso de las crónicas permite entrever que los conflictos de alteridad producidos por ciertas prácticas femeninas, eran resueltos, las más de las veces, a través de forzadas similitudes con la antigüedad clásica y con el mundo europeo moderno. Esta herramienta discursiva parecería extremarse al hablar de las indígenas, pues ante los misioneros se presentaba una triple alteridad, marcada por el sexo y los factores étnico-sociales, representando en su conjunto un producto mucho menos “digerible” que la distancia cultural experimentada frente a los hábitos masculinos. En este sentido, los aportes de la Orden a la historia de las mujeres indígenas deben mirarse a la luz de un esquema patriarcal de valoración de la diferencia, los roles y las relaciones entre ambos sexos, por lo cual es preciso discernir, dentro de la información ofrecida, los aspectos que se refieren a una situación pre-reduccional y los que conciernen a la vida en misión.

Las características culturales de los grupos del Chaco fueron objeto de una condena unánime por parte de los observadores coloniales. El *modus vivendi* de los cazadores-recolectores con una marcada vocación guerrera, en oposición al grado de desarrollo económico-político-social alcanzado por las grandes civilizaciones amerindias, se erigió como el más fuerte obstáculo para el desarrollo de la labor misionera que concentró sus primeros esfuerzos en la tarea de sedentarizar a los diversos grupos, creando núcleos de población estable como fase previa a la evangelización conforme al proyecto reduccional jesuítico. Gran parte del papel que tradicionalmente correspondía a las mujeres dentro de las sociedades chaqueñas³ derivaba de sus hábitos *salvajes*, incrementando el rechazo misionero hacia ellas. Por ejemplo, la intervención decisiva de las ancianas en ciertos rituales o las prácticas femeninas en el aspecto sexual-reproductivo, conformaban espacios de actuación exclusivos de las mujeres.

En lo que respecta a las relaciones entre ambos sexos, los jesuitas implantaron un orden jerárquico patriarcal fundado en el reconocimiento indiscutido de la supremacía masculina dentro de la sociedad. En la cúspide se situaban los misioneros, seguidos en la escala de mando por los caciques cuya autoridad era ratificada una vez establecidas las reducciones. La rigidez del modelo patriarcal jesuítico imponía la negación de cualquier poder o

³ Los testimonios jesuíticos que cito en el texto y que sirven para ejemplificar los distintos aspectos analizados en torno a la población femenina están referidos, sobre todo, a los pueblos abipón y mocoví (las crónicas de Dobrizhoffer y Paucke respectivamente constituyen dos obras claves en cuanto al tratamiento monográfico de estas dos etnias), por lo que las situaciones en ellos narradas no pueden ser aplicadas, en general, al conjunto indígena chaqueño.

protagonismo femenino conforme a la organización comunitaria tradicional, al tiempo que el ejercicio de funciones políticas o la participación en las actividades guerreras eran concebidas como dos esferas de acción masculina. El proyecto misionero diseñó un espacio hogareño para la mujer, reservando la esfera pública (la guerra, el gobierno) a los hombres; en este sentido, la historia de las indígenas escritas por quienes fueron sus evangelizadores, bien podría compararse con cierta producción historiográfica -la "historia contributiva"- referida a la mujer, conforme a la cual "su presencia en los ámbitos domésticos se contrapuso a su ausencia en el campo de lo público, considerado como el ámbito donde se ejerció y se ejerce el poder político" (Gil Lozano *et al.* 2000:9).

Así pues, a la vista de las crónicas de la Compañía de Jesús, la composición de la imagen de las indígenas reducidas ofrece ciertas distorsiones que ensombrecen los rasgos culturales originarios, indicadores de cierto estatus de consideración de este sector de la población con anterioridad al régimen reduccional. Desde la perspectiva jesuítica, la visibilidad de las mujeres chaqueñas aparece generalmente asociada a su capacidad para el trabajo doméstico reduccional -principalmente el tejido-, y también en relación a situaciones de excepcionalidad, como lo era ostentar el cargo de "cacicas" en función de su linaje o parentesco con los líderes comunitarios, por citar unos ejemplos. El discurso misionero subordina a la mujer, estableciendo la necesaria sujeción al hombre según la mirada occidental. Como sostiene Chartier, al comentar conceptos de M. Foucault, "el orden del discurso [...] está dotado de eficacia: instauration de divisiones y dominaciones, es el instrumento de la violencia simbólica y, por su fuerza, hace ser lo que designa" (Chartier 1996: 8).

Con respecto a la historiografía relativa a la mujer indígena, atendiendo a las contribuciones hechas desde los campos histórico y etnohistórico, hay que señalar la insuficiencia de trabajos sobre sus vivencias bajo el régimen misionero instaurado por la Compañía de Jesús y en particular referidos al área chaqueña, en contraste con los estudios sobre los ámbitos de los antiguos imperios prehispánicos y otras zonas incorporadas tempranamente al sistema colonial. En estos últimos ha habido una mayor dedicación al impacto de la presencia hispánica en las mujeres que se hallaban fuera de la esfera reduccional. En contrapartida, la cantidad cada vez mayor de aportes a la historia de género ofrece sin duda un enriquecimiento de las herramientas conceptuales para el análisis de la condición femenina en distintos espacios y tiempos. Sin discutir el valioso aporte de los criterios metodológicos aportados por esa disciplina para el estudio de la trayectoria histórica femenina, también es preciso ponernos a salvo de ciertas trampas etnocentristas que pueden inducirnos a ver una posición subalterna de las indígenas, bajo el poderoso influjo de la perspectiva androcéntrica (Bermúdez 1992) que ha

regido por mucho tiempo la labor historiográfica en Occidente, patrón del que ha sido difícil sustraerse. La tendencia a realizar ciertas consideraciones, refrendando de algún modo la inferioridad femenina consagrada por las prácticas y representaciones coloniales, bien puede revestir una connotación positiva, en tanto producto de una posición adoptada desde nuestra condición de mujeres y desde nuestra voluntad reivindicativa, a modo de denuncia de la opresión histórica de nuestras congéneres. En este aspecto, en cuanto a las fuentes jesuíticas se refiere, debemos prestar cuidadosa atención para discriminar qué elementos se refieren al estado femenino en la etapa pre-misionera y cuáles al régimen reduccional. Por otra parte, la utilización de la metodología de género supone el riesgo de aplicar conceptos que, en definitiva, han surgido de teorías elaboradas en los ámbitos académicos y en el mundo feminista, sin considerar las distancias existentes entre nuestros patrones culturales y los que regían la vida de los indígenas chaqueños⁴.

En esta línea también corresponde detenernos, a su vez, en las particularidades de ciertas contribuciones antropológicas sobre las sociedades cazadoras-recolectoras que han tendido a otorgarles un rol subalterno a las mujeres al considerar su estatus en la sociedad. Esta posición deriva, entre otras razones, del hecho de no haber tenido en cuenta los testimonios de mujeres informantes (Kidd 1995: 8). El análisis de la mirada antropológica sobre la condición de las mujeres en determinados grupos indígenas permite advertir la sujeción a un criterio homogeneizador, que sostiene la existencia de una inferioridad femenina generalizada, dada una supuesta “universalidad del carácter simbólico de subordinación de la mujer y sus labores”⁵.

En definitiva, el marco teórico de la historia de género -antes que aplicado a las sociedades indígenas y, en particular, al tipo de comunidades de las que aquí nos ocupamos- resulta más bien de utilidad para el análisis del modelo patriarcal jesuítico y de las consecuencias que su aplicación produjo en la condición de las chaqueñas reducidas. Conforme a ello, y poniendo el acento en la identidad de género en tanto elaboración social, puede analizarse el discurso y la acción jesuítica en el marco del sistema de valores que sirve de paradigma para la organización reduccional, lo que puede ayudar-

⁴ Todos los componentes de la cultura “se expresan a través de los roles, funciones y responsabilidades que se asignan a varones y mujeres, de forma *diferenciada y jerárquica*, dentro de la vida social” (Vega-Centeno 2002: 18).

⁵ La posición subalterna de las mujeres ha sido uno de los tres grandes temas abordados por los estudios de género dentro de la antropología clásica, junto con la existencia de un “matriarcado originario” y “la diversidad de ordenamientos socioculturales y atribuciones de rol en función del sexo” (Cardona López 2003: 352).

nos a interpretar la construcción cultural de la diferencia de género operada en las misiones y a delimitar su influencia en el rol histórico subordinado de las mujeres indígenas.

A lo largo de las páginas que siguen presentaré primeramente algunos de los rasgos usados por los jesuitas para diseñar un perfil de las indígenas sobre la base de los estereotipos vigentes en el mundo europeo moderno, destacando aquellos componentes de la personalidad femenina que -bajo tales parámetros- apuntaban su inferioridad. En segundo lugar, analizaré algunos aspectos de la vida chaqueña en los cuales la mujer contaba con una presencia significativa y con poder de decisión que experimentarán importantes alteraciones como consecuencia de la aplicación del régimen misional. Con ello pretendo avanzar unas primeras conclusiones acerca del estatus e importancia de las funciones que incumbían a las indígenas con anterioridad a la presencia misionera⁶.

IMÁGENES FEMENINAS EN LAS CRÓNICAS CHAQUEÑAS

En la visión jesuítica de la mujer es importante observar los rasgos con los que se “modela” su personalidad en tanto que tales señalamientos, desde la perspectiva de las representaciones y de la práctica misionera en orden a consolidar un orden patriarcal, corroboran la vigencia de un modelo estandarizado de comportamiento femenino, conforme al cual se re-crea la posición y papeles tradicionales de las mujeres (Burkett 1978: 121). Por otra parte, el discurso sobre las indígenas chaqueñas demuestra también los mecanismos por los cuales se construye su rol subalterno, descalificándolas para el desempeño de tareas de responsabilidad que, dentro del paradigma occidental, correspondían a los hombres (el poder político). En este sentido, citaré algunos comentarios sobre el carácter de las mujeres de algunos grupos chaqueños, elaborados dentro de los moldes del prototipo femenino que los misioneros tenían como referencia; en sus representaciones mentales sobre el sexo femenino figuraban una serie de atributos que precisamente eran inexistentes entre las chaqueñas, alejándose del modelo idílico de mujer que anidaba en el imaginario masculino de Occidente.

Así por ejemplo, las indígenas mbayá-guaycurú, compartían las características de *salvajismo* y belicosidad que hicieron famosos a estos guerreros del Chaco en el período colonial; las mujeres de este grupo -contrariando los

⁶ Un primer avance sobre la experiencia femenina en las reducciones de la frontera del Chaco ha sido publicado en *Anuario IEHS* 2001 (V. Bibliografía).

rasgos propios de su sexo, desde la perspectiva jesuítica- no hacían gala de dulzura ni de compasión, manifestándose su barbarismo en el beneplácito y, antes bien, en el aliento que prodigaban a sus maridos para emprender campañas bélicas y obtener lo que constituía el más preciado botín de guerra entre los chaqueños: la cabellera del enemigo: “Las mujeres, que deberían ser menos bárbaras, más dulces y compasivas por su índole, no pocas veces se muestran más crueles que sus maridos [...] Ellas los mueven y excitan [...] a llevarles de regalo un cráneo” (Jolís 1972: 314). Las abiponas, a su vez, eran juzgadas de pendencieras, pues a menudo se veían envueltas en “riñas, discusiones y querellas” en oposición a sus maridos, quienes “si no estaban ebrios, mantenían entre sí una permanente paz, mostrándose siempre enemigos de los gritos, las discordias y las riñas”, aunque en algo quedaban ellas perdonadas al comparar sus peleas con la lucha de los gladiadores de la antigua Roma (Dobrizhoffer 1968, II: 149-150). Los enfrentamientos entre mujeres -que obedecerían a motivos rituales- tenían su contrapartida en la función moderadora que ejercían cuando los hombres se enzarzaban en peleas bajo los efectos del alcohol -como se repite hasta la saciedad en las crónicas misioneras-; aunque, atendiendo a que estas “borracheras” eran la antesala de la guerra, más bien podrían considerarse como simulacros de combate ante la inminencia de un encuentro con los enemigos. Los tobos, por ejemplo, “frecuentemente riñen y se hieren, y se mataran muchos en sus borracheras cotidianas, si las mujeres en viendo que las palabras se van acalorando, no tuvieran la advertencia y costumbre de esconderles las armas” ([Murriel 1766], en Furlong 1955: 162).

En cuanto a la intervención de las indígenas en aras de defender las tradiciones y su identidad como pueblo -son ellas las que están “más empecinadas” en las costumbres antiguas, dice Dobrizhoffer (1968, II: 140) de las abiponas- hay que destacar su poder de convencimiento y capacidad de decisión entre los demás miembros del grupo. Para los jesuitas, esta resistencia femenina a las imposiciones misioneras se traducía en “terquedad”, rasgo especialmente endilgado a las ancianas por sus prédicas en contra del bautismo; entonces la obstinación se volvía además diabólica, pues todo aquello que significaba un obstáculo para el proyecto misional era interpretado como acciones del Maligno (Vitar 2001c).

Además de los defectos antes enunciados, que alejaban a las mujeres del perfil de docilidad requerido para la implantación de la organización misionera, tampoco se observaba en ellas la virtud del silencio, de extrema importancia dentro de las consignas que recibían los miembros de la Orden jesuita. La falta de esta práctica parece llevar implícitos otros comportamientos negativos, tales como la irreflexión y la imprudencia. Bajo la mirada jesuítica, las abiponas, no se mostraban nada proclives a mantenerse calla-

das (hábito que hace pensar también en la charlatanería, sin mencionarla expresamente), aunque en tales apreciaciones se anteponían los prejuicios de género a cualquier otro parámetro diferenciador, para el misionero-cronista eran características compartidas con las mujeres de Europa. Así, para no perderse conversación aquellas indígenas acostumbraban a montar de a dos o tres el mismo animal: “No es que les falte un caballo a cada una, ya que los poseen en abundancia; sino porque les gusta conversar mientras cabalgan -como a las europeas-, y son enemigas del silencio y la soledad” (Dobrizhoffer 1968, II: 116). En este sentido, la idiosincrasia femenina -que en este caso no reconoce fronteras étnicas- contradecía una de las normas ignacianas para la convivencia como era el “hablar poco” (Massimi 2001); si bien se trataba de una consigna instaurada como modelo de conducta para los jesuitas (el silencio era la norma por excelencia en los ejercicios espirituales y en el apostolado misionero) ese rasgo *tan* femenino de la charla excesiva, debidamente exaltado, contribuía a legitimar su falta de idoneidad para el desempeño del buen gobierno.

En cuanto a las *viejias*, sobre las que se vuelca la mayor carga de recelo jesuítico, su palabra era a menudo objeto de menosprecio y descalificaciones, sobre todo cuando era contraproducente para la conversión. Tal es el caso de las arengas en oposición a los bautizos que daba ocasión a misioneros y ancianas para medir sus respectivas fuerzas en cuanto a su capacidad de persuasión dentro del grupo de cada uno. En este terreno, los jesuitas no dejaban de contraponer -a veces de modo tácito- la sensatez de los argumentos cristianos a la exasperación y los gritos de quienes no llevaban la razón señalando que, ante el discurso evangelizador, la “anciana madre” de un cacique toba no hacía más que “vociferar y exclamar y hacer ruido contra el Padre que le estaba persuadiendo a convertirse” (Muriel 1918: 78).

Entre los componentes de la figura femenina que justificaban su inferioridad y su sujeción a la protección y autoridad del varón se hallaba, por sobre todo, su falta o escasez de razón; aunque, en tal sentido, las apreciaciones jesuíticas no eran sino reflejo de una concepción profundamente arraigada en el mundo ibérico y colonial. Esta ausencia de raciocinio, cercana a la imbecilidad⁷, como característica asignada de modo generalizado a las mujeres coronaba sus falencias y las hacía desmerecedoras del ejercicio de funciones comunitarias las que, desde la óptica patriarcal, solo podían corresponder a los hombres. Para resaltar la sinrazón de las indígenas se recurría, una vez más, a la comparación con los varones: al hablar de las mocovíes,

⁷ La imbecilidad, entendida como la falta de fuerza o debilidad, convertía a la mujer en menor de edad confiriéndole un estatuto de inferioridad que estaba incluso sancionado jurídicamente (Borchart de Moreno 2001: 165-181).

uno de sus misioneros aseguraba que el sexo femenino era “precipitado” en oposición a los hombres, que se mostraban “más razonables” (Paucke 1942-44, II: 230). Estos juicios constituyen otra manifestación de la fórmula consagrada por la Ilustración, que marcaba la antítesis naturaleza-pasión/cultura-razón en la caracterización de ambos sexos (Molina Petit 1994: 20-21). La falta de razón, aplicada en general a la humanidad amerindia, se exacerbaba en el caso de las mujeres y mucho más en las ancianas, sobre quienes de continuo se remarca su “corta capacidad” y “obstinación”, como ocurría entre las lules (Lozano 1941: 391). En especial cuando en calidad de baluartes de la tradición se resistían a la conversión, influyendo en el comportamiento de los demás miembros del grupo dado el ascendiente del que gozaban: cuanto mayor poder demostraban detentar las mujeres, mayor era la inteligencia o razón que se les negaba.

Por otra parte, los cambios de criterio y las corrientes internas opuestas que se perfilaron en la Compañía de Jesús en el siglo XVIII, y que tenían que ver con el reconocimiento de la capacidad creativa e inteligencia de los indígenas, no parecen haber tenido un impacto directo en el pensamiento jesuítico respecto de las mujeres; como bien sostiene Sustersic (2002: 145), la simpatía que pudiesen albergar los misioneros respecto a los indios al calor de una larga convivencia en las misiones no se tradujo en los escritos destinados al lector europeo puesto que, de alguna manera, el remarcar las dificultades de la evangelización, a causa de los defectos y carencias indígenas, resaltaba el valor de tal empresa (Vitar 1995).

SEXUALIDAD, MATRIMONIO Y MATERNIDAD

El control de la vida sexual indígena constituyó uno de los pilares fundamentales de la labor misionera y una de las facetas de la vida femenina más directamente afectadas por la evangelización. Dentro del orden reduccional, el cambio de la tradicional relación entre hombres y mujeres comenzaba a operarse a través de una estricta separación entre ambos sexos, que regía incluso para el cumplimiento de los deberes religiosos, como la asistencia a la catequesis o el momento de la oración: “No se tolera que los dos sexos se hallen confundidos ni aun en la iglesia” (Charlevoix 1912, II: 85).

La intervención jesuítica fue crucial, sobre todo, en orden a la persecución de ciertas prácticas que contradecían las normas de la fe católica y los sagrados principios de la procreación. La actuación misionera en este aspecto se centró en la erradicación del infanticidio, del aborto, de las uniones libres y de la poligamia (costumbres todas que se hallaban profundamente imbricadas en el modo de vida de los pueblos guerreros), instituyendo en su lugar el modelo de familia cristiana. El son de campanas que pautaba la vida

en las misiones también fue utilizado para señalar la hora de los deberes conyugales, con el fin de asegurar una prole numerosa que prometía la suma de neófitos y la incorporación de fuerza de trabajo en el futuro (Bareiro Saguier 1991: 42), en suma la propia existencia del pueblo misionero.

Las prácticas sexuales indígenas sufrieron el impacto de la colonización de modo mucho más acentuado en el ámbito estricto de la reducción, donde unos jesuitas obsesionados por el demonio condenaban cualquier práctica que tuviese lugar fuera del vínculo matrimonial. Dentro de los pueblos jesuíticos, las indígenas experimentarían una pérdida progresiva de su libertad, especialmente en lo que se refiere al control de su vida sexual-reproductiva tradicionalmente desarrollada de forma autónoma y sin injerencia masculina, como ocurría con los embarazos y partos (Vitar 1999 y 2001b). Vista la reducción como sistema de “encierro” de los indígenas para ajustarse a normas diferentes de conducta, el nuevo régimen se proyectó también en la imposición de un comportamiento sexual modélico basado en el pudor y en el espejo de virtudes que representaba la Virgen María como símbolo de maternidad casta, dando lugar a una potenciación del culto mariano (Socolow 2000: 7).

Los misioneros percibían la sexualidad indígena femenina como una amenaza a su integridad como siervos de Dios. La insistencia en vestir la desnudez cubriendo las *vergüenzas* y clausurando los cuerpos tras la barrera protectora de las prendas, confeccionadas las propias mujeres, pasó a constituir otra vía de combate contra el poder diabólico. Armas Asín (2001: 695) recuerda en este sentido que para los jesuitas una mujer en el convento era “un instrumento menos en poder del demonio”; su “infernál arte de seducir” (Maeder 1984: 77) representaba un peligro latente para la castidad de los misioneros. La seducción femenina y las prácticas relacionadas con la vida reproductiva, inducidas por el demonio desde la perspectiva jesuítica, promoverían una enfervorizada reconducción de la conducta sexual femenina bajo el régimen reduccional en aras de formar neófitas virtuosas, contando para ello con el poderoso recurso de la confesión (Santamaría 1994: 40 y Socolow 2000: 8). El pudor se volvía así un elemento aleccionador y también un tema recurrente de muchas de las anécdotas relacionadas con la mujer indígena, celebrándose con entusiasmo los logros que en tal sentido se obtenían tras la prédica cristiana: “Grande es el santo pudor de las mujeres [guaraníes], las cuales prefieren sufrir cualquier martirio, antes de mancharse con un pecado” (Maeder 1984: 106).

Por lo demás, los misioneros que iban a las Indias eran cuidadosamente seleccionados en virtud de su temperamento, prefiriéndose aquellos individuos capaces de eludir con éxito la tentación carnal; de este modo, un sacerdote que habría de someterse al impacto de la desnudez de las indígenas no

debía poseer una “complejión sanguínea” en tanto esta “predispone al individuo a una intensa vida sexual y a todo tipo de placeres de la carne” (Massimi 2001). Sin embargo, el más firme de los temperamentos exigiría además el refuerzo del enclaustramiento para preservarse de la presencia femenina, procurando los misioneros, en consonancia con ese propósito, mantenerse “encerrados en sus colegios o en sus casas, sin ver a ninguna mujer” (Azara 1923: 148).

En los relatos del exilio jesuítico el afán apologético de los autores ignacianos presenta una imagen pudorosa de la mujer indígena, enarbolada como ejemplo frente a la conducta poco virtuosa de las europeas. La visión idílica que se deseaba mostrar de las indígenas reducidas implicaba la alabanza de las prácticas nativas ancestrales cuando estas convenían al ritual cristiano, como la costumbre de las guaraníes de entrar a la iglesia con la cabellera suelta y despojada de cualquier adorno -como en las ceremonias adivinatorias tradicionales- que era, además, un hábito generalizado entre los pueblos del área chaqueño-paraguaya: “Todos los americanos están convencidos que esta observancia es muestra de la reverencia que se debe al lugar sagrado” (Dobrizhoffer 1968, II: 29).

No obstante, el estigma que recayó sobre las indígenas a raíz de los hábitos sexuales previos a la vida reduccional traspasaría la etapa jesuítica, prolongándose, a fines de la colonia, en los prejuicios de la sociedad blanca respecto de la promiscuidad femenina entre algunos grupos chaqueños como los guaraníes: “Las indias admiten indiferentemente a todos los hombres sean viejos, jóvenes, negros, esclavos, etc.”, a lo que se sumaba su precocidad: “[...] y acaso no haya un solo ejemplo de una india mayor de ocho años que haya rehusado las proposiciones que se le hayan hecho” (Azara 1923: 151). En los tiempos de conformación del Estado-nación en Argentina tales rasgos formarían parte de la identidad de género construida con relación a las mujeres de cualquier estrato étnico que habitaban las zonas rurales o áreas de frontera (Marre 2001). Fuera de los afanes legitimadores de la labor evangelizadora, las apreciaciones de Dobrizhoffer contrastan con el juicio de Azara sobre la indiscriminada aceptación de los hombres por parte de las indígenas guaraníes pues, en su elección de pareja, las mujeres abiponas desdeñaban a los españoles cautivos y a individuos de otros grupos indígenas: “si no son respetados, como los abipones, por la gloria de sus hazañas, por las muertes y robos, y por su nobleza” (Dobrizhoffer, 1968, II: 142).

En lo que respecta al matrimonio, la consideración de que era objeto la mujer abipona se ponía de manifiesto en el pago de la dote que el futuro cónyuge debía hacer efectivo para contraer enlace, siendo su monto y clase una decisión que concernía a los padres de la novia, pudiendo optar entre “cuatro o más caballos”, “manojos de bolas de vidrio”, “vestidos de lana de

varios colores” o “lanzas con puntas de hierro” (Dobrizhoffer 1968, II: 197). Además dentro de la vida conyugal, como en el caso de los mocovíes, las jóvenes esposas estaban sujetas a la influencia de sus abuelas y madres, costumbre intolerable para los jesuitas que instarían a los maridos a no “dejarse” dominar por ellas (Paucke 1942-44, II: 230). La imposición del modelo de matrimonio cristiano de familia no solo introdujo la sujeción de las mujeres a la autoridad marital sino que anuló también importantes funciones tradicionales. Al conllevar la prohibición de la poligamia este tipo de unión mantenida por los caciques se encontraba íntimamente asociada con la vida guerrera, en tanto que eran sus mujeres las encargadas de preparar la bebida que se consumía en las borracheras, oficiaban de anfitrionas en tales fiestas.

Los rasgos que presentaba el ejercicio de la maternidad entre las chaqueñas eran completamente opuestos a los patrones europeos destacándose la tendencia a tener una prole escasa, circunstancia que contrariaba las expectativas de una descendencia numerosa conforme a la tradición occidental. El aborto y el infanticidio, comunes entre las etnias chaqueñas, obedecían a las exigencias propias del modo de subsistencia de los pueblos guerreros cazadores; estas prácticas constituían una decisión exclusivamente femenina⁸. Este era uno de los ámbitos donde las mujeres demostraban, de modo incuestionable, su poder ante los hombres; al ser dadoras de la vida también podían serlo de la muerte (Clastres 1981: 250). Por lo demás, los deberes paternos se cumplían sobre la base de una equilibrada distribución de tareas entre ambos progenitores, según las noticias del padre Techo con relación a las abiponas:

Dan la razón del prolicidio diciendo que como no tienen residencia fija, pues viven en casas provisionales hechas de esteras y se dedican al pillaje, no le conviene tener sino dos hijos, uno que lleve el padre y otro la madre, no fuera que los restantes cayesen en manos de sus enemigos (Techo 1897, V: 161)

EL MUNDO DEL TRABAJO

La contribución laboral de las indígenas estaba determinada por el desarrollo de tareas básicas para el funcionamiento de la vida comunitaria, encontrándose íntimamente relacionada con el *ethos* guerrero de los pueblos

⁸ El aborto y el infanticidio eran prácticas desarrolladas por las mujeres de los diversos grupos chaqueños destacándose en este aspecto la libertad de decisión de las indígenas y la configuración de un espacio autónomo de actuación, en el que no tenía cabida la opinión masculina (véase al respecto Vitar 1999 y 2001a).

chaqueños. Por ejemplo, la función recolectora en ocasión de las campañas bélicas además de constituir una práctica que cumplían regularmente las indígenas se convertía en un apoyo invaluable para los hombres, tal como ocurría entre los guaycurúes, que en las guerras llevaban a “indias mocetonas” con el fin de que “les busquen raíces y cardos para comer” (Lozano 1941: 76).

El tradicional reparto de labores según el sexo -caza para los hombres, recolección en el caso de las mujeres- no se cumplía de modo taxativo, dado que entre algunos pueblos del Chaco, como los payaguás, los vilelas, mocovíes o malbalaes, la actividad cazadora era también una ocupación femenina (Paucke 1942-44, II 152). Salvo esta referencia no se encuentran en las fuentes consultadas otras alusiones a la práctica de la caza por parte de las mujeres pero es de suponer que, siendo una actividad de por sí demonizada por los jesuitas al no ser propia de los pueblos sedentarios, no podría llegar a ser reconocida como trabajo de las indígenas desde el momento en que estaba conceptuada como función masculina.

La recolección era una especie de tarea corporativa, que solían desarrollar las mujeres de modo independiente. Las abiponas, por ejemplo, se congregaban para ello en gran número practicando a lo largo de cierto tiempo la colecta de fibras para los tejidos y de raíces comestibles y frutos para su alimento, especialmente la algarroba que servía para elaborar las bebidas embriagadoras usadas en las ceremonias comunitarias. Aunque en ocasiones tardaban cuatro u ocho días en regresar del campo tras estas tareas, “no aceptaban a ningún varón como compañero de viaje” (Dobrizhoffer 1968, II: 137).

También en el caso de los abipones el recoger agua para las necesidades cotidianas se hallaba incluido entre las ocupaciones femeninas, aunque la participación relevante de “la vieja de mayor edad” que se encargaba de vigilar este recurso -de vital importancia, dadas las características del ambiente chaqueño- y aun de su reparto merecía una desdeñosa consideración, como toda función que incumbía a las ancianas y era acatada de modo unánime por toda la comunidad; para Dobrizhoffer (1968, II: 147) solo era una “ridícula costumbre” que los abipones mantenían como signo de “civilidad”.

Dentro de la vida misionera el tejido pasó a constituir, sin duda, el centro de la actividad femenina y exigía una dedicación intensiva: -“las mujeres no hacían otra cosa que hilar algodón” (Azara 1923: 148)- con el fin de engrosar las mercancías que sostenían el fructífero comercio jesuítico con las colonias españolas (Paucke 1942-44, II: 271-272). Aunque entre las abiponas ya existía la práctica de elaborar prendas con las fibras de caraguatá, pieles de animales o lana de oveja teñida de diversos colores (Dobrizhoffer 1968, II: 130) la introducción de un ritmo intensivo de trabajo con miras a disponer de excedentes aportaba otro matiz a esta labor tradicional. La confección de tejidos y prendas, conducentes en definitiva a la protección del cuerpo y

sobre todo a ocultar la pecaminosa desnudez, se transformaría en el baremo para medir la laboriosidad femenina, los misioneros celebraban la dedicación de las indígenas a unas labores que favorecían los hábitos sedentarios (aunque en ciertos casos el tejido estuviese precedido de la práctica recolectora a fin de obtener algunos de los materiales necesarios para elaborar los vestidos). Los adjetivos usuales para describir a la abipona tejedora aportan connotaciones positivas a su labor destacándose a propósito de ello: la “diligencia” y “elegancia” y el “amor al trabajo” de que hacen gala durante su ejecución (Dobrizhoffer 1968, II: 129-130); por lo demás era un trabajo encomiable en tanto convocaba a las indígenas a la quietud hogareña, en cuyo marco se ocupaban de las necesidades de abrigo de su familia. Por otra parte, la práctica del tejido también adquirió el rango de tarea servil para unas mujeres en relación a otras, tal como ocurría en el caso de las guananas que confeccionaban las mantas de algodón con las que se vestían sus señoras mbayás (Muriel 1918: 230).

La frecuente alusión al “ocio” indígena parecía cebarse con las mujeres, según observamos en el misionero Paucke quien se lamentaba del bajo rendimiento laboral de las mocovíes. La falta de un cupo de producción óptimo era de inmediato percibido como síntoma de holganza, más aún si la merma productiva era provocada por las mujeres. Para dicho misionero el ritmo de trabajo textil de las mocovíes no solo no cumplía con el requisito de la cantidad, con los consiguientes trastornos para el intercambio mercantil, sino que su dedicación a la caza, que hurtaba tiempo a la labor textil, no era considerada como trabajo:

Ya habían demostrado los indios lo que ellos podían trabajar pero las mujeres indias y sus hijas no sabían otra cosa que tejer lana al huso y esto ocurría solo por una u otra cosa que frecuentemente querían trabajar para sí. Las demás no sabían otra cosa que cabalgar a la caza y cuando volvían pasar todo el día en ocio (Paucke 1942-44, II: 271).

Lo que los misioneros tachaban de ocio representaba un elemento entorpecedor del ritmo de producción de excedentes que toda misión debía poseer. Además, cualquier ocupación que solo atendiese a las necesidades básicas de cada individuo -como en el ejemplo arriba citado- no encajaba en los cánones de la administración jesuítica, la que descansaba básicamente en el acopio de reservas que aseguraban la prosperidad de las reducciones.

Los misioneros aluden a lo doméstico al describir las ocupaciones femeninas, aunque al menos alguno valora el tiempo invertido por las mujeres en esos menesteres que resultaban interminables: las abiponas, comenta Dobrizhoffer, están “ocupadas día y noche en el quehacer doméstico”, afron-

tando en general “con buen ánimo y alegría las tareas [...] que deben realizar a diario” (1968, II: 58, 147). Siendo estas actividades domésticas (cocina, lavado, limpieza, etc.) las que las indígenas pasaron a cumplir, tanto en la vivienda del misionero como en las casas de los españoles, su ejecución contribuiría doblemente a una condición femenina subordinada, no solo por su condición de trabajo no vinculado a la esfera pública o del poder, sino también por su carácter servil. La diligencia que pudiesen ofrecer las indígenas al desarrollarlo, al igual que la docilidad para obedecer el mandato de sus patrones eran otras varas con que medir sus virtudes: “Un noble español que tenía como sirvienta a una abipona cautiva, me aseguraba que esta le era más útil que las de otras tribus, y que cumplía su oficio oportuna, cuidadosa y rápidamente, adelantándose a sus órdenes” (Dobrizhoffer 1968, II: 147).

SOCIEDAD Y POLÍTICA

A pesar de la ausencia de un poder centralizado entre los pueblos del Chaco existía entre algunos grupos una clase política y una clara jerarquía social, en cuya cúspide se encontraba la clase noble o “patricia” con un estatus y privilegios que la distinguían del resto de la sociedad. Si bien algunos trabajos sobre la mujer en el mundo ibérico y en la América colonial señalan la importancia del sexo en la determinación de la posición de los individuos dentro de su comunidad, por sobre los factores étnicos o sociales (Socolow 2000) ello no resulta aplicable al caso de los grupos chaqueños en la etapa pre-misionera. En la misma se destacan elementos diferenciadores dentro del propio sector femenino, según el estado civil, el grupo de edad o el ejercicio del liderazgo político o religioso; sin embargo, bajo el régimen reduccional el parámetro de sexo se impuso sobre cualquier otra distinción, al ser los caciques, y no las mujeres de esta condición, quienes eran ratificados en su cargo por los misioneros.

Dentro del grupo abipón, las mujeres nobles marcaban su condición mediante signos externos tal como el uso de pinturas en el rostro: “Aquella que fuere más pintada, punzada con más púas, la reconocerás como patricia, y nacida en un lugar más noble”, una práctica similar a la de la mujer tracia de clase alta, “herida por estigmas”; mientras que las “plebeyas” presentaban el rostro sin marcas (Dobrizhoffer 1968, II: 36-37). Como puede verse, el recurso a la referencia clásica servía a los jesuitas para atenuar cualquier extrañeza. Fuera del grupo de nobles y plebeyas se encontraban las mujeres esclavas de otros grupos étnicos tomadas como botín de guerra y las cautivas cristianas y negras.

Con relación al liderazgo político de las chaqueñas, aunque la informa-

ción jesuítica no se ocupa de las “cacicas” y de sus funciones, solo se mencionan casos aislados dentro de tal o cual grupo como se verá en los ejemplos que siguen, la mención a esta singularidad de la presencia femenina en un cargo directriz, así como la invisibilidad de las mujeres en muchas otras esferas de la vida colectiva no implica falta de protagonismo o participación en el poder. Dentro de los pueblos guerreros cazadores las mujeres tenían una importante cuota de mando, que bien podría justificarse por sus mismos hábitos de vida; esto contrasta con las culturas de los grandes imperios precolombinos donde la existencia de una fuerte centralización política y el mantenimiento de una importante fuerza militar para el control de los territorios bajo la autoridad imperial habrían favorecido una mayor especialización de los hombres en las funciones político-militares, reservando a la población femenina otras responsabilidades.

Entre los varones del grupo abipón la condición de noble y el derecho a la jefatura política eran obtenidos por quienes habían acumulado méritos suficientes en el ejercicio de la guerra, convirtiéndose en *Höcheros* (o nobles guerreros, llamados también capitanes o gobernadores por influencia del contacto con la población hispana); en ocasiones podían acceder a este cargo “por la propia virtud y por el sufragio del pueblo” (Dobrizhoffer 1967-70, II: 107). Respecto de las mujeres se señala “lo singular [de] que no pocas [...] son elevadas al grado de honor y nobleza” ejerciendo por ello como gobernadoras o capitanas, con el disfrute de iguales prerrogativas que sus pares masculinos. Los jesuitas preferían adjudicar la nobleza y el mando ostentado por tales mujeres no a su “edad” o “virtud” -esto último, como cito arriba, si se reconocía a los hombres- sino a “los méritos de sus padres, esposos o hermanos”⁹ lo que resultaba más fácil y menos comprometedor, en definitiva, que indagar sobre las verdaderas razones de esos honores femeninos: “temiendo una respuesta absurda, nunca me atreví a preguntar”, confiesa Dobrizhoffer (1968, II: 111 y 458).

Los mbyás, conocidos por la numerosa proporción de esclavos procedentes del grupo guaná que mantenían en su poder, fueron señalados también por sus pretensiones de señorío y nobleza: “se picaban de honra y [...]

⁹ Esta justificación de la existencia de indígenas gobernadoras podría estar fundamentada en el caso más conocido del mundo incaico, donde las mujeres *curacas* ostentaban este honor en virtud de sus vínculos con los varones dirigentes (Socolow 2000: 26). Una vez en Indias, las costumbres del antiguo Incario -convertido en “clásico” dentro de la conquista española en el sur americano, como el caso azteca en el otro extremo del continente-, pasaron a convertirse en un marco de referencia que, en ocasiones, sustituía los patrones culturales europeos en los juicios y observaciones coloniales sobre las costumbres indígenas dentro de las llamadas “sociedades de cacicazgos”.

había entre ellos respetos de subordinación”, según Muriel (en Furlong 1955: 138). Dentro de este pueblo las mujeres tuvieron una intervención importante en la diplomacia fronteriza mantenida con los españoles de Asunción: el rango y la presencia de las indígenas con funciones de liderazgo puede constatarse en los comentarios jesuíticos sobre el agasajo ofrecido por el gobernador San Just a los mbyayas, circunstancias en las que “dos indias no comían por servir a su cacica” (ídem). Techo proporciona algunos detalles más en alusión a esta misma embajada, aunque en su crónica la cacica solo es presentada como la madre que acompañaba al cacique, su hijo, junto a otra mujer “que expresaba cantando los deseos de los guaycurúes” (Techo 1897, III: 139-140). Los guanás, vecinos de los mbyayas-guaycurús, tenían un cacicazgo hereditario que recaía a veces en la mujer, en caso de no haber descendencia masculina (Azara 1923: 55)¹⁰.

Las fuentes jesuíticas también hacen mención a la nobleza y poder de las mocovíes y a su papel destacado en las embajadas pactistas, tal como ocurrió en las negociaciones de paz protagonizadas por el cacique Paikin y su familia en 1774. Allí la presencia femenina alcanza ribetes importantes en uno de los momentos decisivos de estas capitulaciones: el encuentro de la comitiva indígena con el gobernador del Tucumán, Gerónimo Matorras. Según se narra en un informe sobre esta campaña de pacificación, aquel gran jefe mocoví fue antecedido por una hermana suya “a quien en su lengua veneraban [los mocovíes] en calidad de princesa, y desde luego a su modo de compostura demostraba más nobleza que los demás” (Vitar 2001a, I: 36).

El jesuita Muriel destaca que entre los tobas: “los curacas o caciques suelen dar a sus hijas investidura de señoras en cumpliendo la edad de doce años” mediante una ceremonia en la que se los proclama “Señora”, quedando “con el título, cuyos gajes son el respeto que le tienen, la obediencia que le rinde su mismo padre, y que nadie pueda mandarla” (en Furlong 1955: 162). Tampoco carece de significación el modo en que las ancianas orientaban la opinión comunitaria hacia el rechazo de las imposiciones jesuíticas, en especial en temas relacionados con la religión. Tal es el caso de “una vieja [toba] de gran autoridad entre aquella gente, madre de una numerosa descendencia, [que] guardó la puerta de la casa para que no entrasen los padres” (Cypriano 2001: 166). Por lo demás, las ancianas tobas también actuaban como portavoces (o “pregoneras”) en las interacciones con los doctrineros:

¹⁰ Con relación a los cacicazgos la legislación indiana estipulaba que en caso de no existir un sucesor masculino las parientas más próximas al cacique podían heredarlo; las reales cédulas dictadas en este sentido tuvieron el fin de proteger estos derechos sucesorios de las “indias mestizas” (Muriel 1992: 322).

Enviáronle [los tobas al misionero] a decir un día con una vieja muy estimada entre ellos, que para que conociese cuánto le amaban, y se fiase de ellos con toda seguridad, le querían poner nombre de su nación, y ese habría de ser el de un cacique antiguo suyo muy famoso (en Cypriano 2001: 167).

Muchos son los indicios que permiten valorar el poder de las ancianas aunque los jesuitas, dominados por acérrimos prejuicios, rechazaron de plano tal autoridad. La vida cotidiana de las misiones -relatada con minuciosidad en las crónicas de la Compañía- se hallaba plagada de anécdotas alusivas a las batallas libradas por los misioneros contra esas viejas que ponían en entredicho el mando que aspiraban imponer de modo incuestionable entre los reducidos. El trasfondo cultural del mundo europeo moderno y su desdén hacia la ancianidad, etapa vital en la que los individuos experimentaban una considerable merma de sus capacidades físicas e intelectuales¹¹, se manifestó cabalmente en las relaciones entre indígenas y misioneros en el marco de la convivencia reduccional. En su experiencia entre los pueblos chaqueños los jesuitas lejos de encontrarse con una ancianidad marginal, conforme a los preceptos que regían dentro de la sociedad ibérica, debieron hacer frente a sus privilegios y funciones de mando, situación inadmisibles para el régimen patriarcal. Por lo demás, la nula contribución de las ancianas -como de los ancianos- a la vida productiva comunitaria (cuya prosperidad aseguraba el éxito de la administración económica jesuítica) y, en contrapartida, la actividad ritual y ceremonial que ostentaban como única ocupación exacerbaban hasta la intolerancia y la persecución esta animadversión hacia las viejas. Su identificación con el demonio, en tanto brujas que pactaban con él, completaba el cuadro negativo de quienes, en muchos aspectos, tenían la voz cantante en las sociedades indígenas. El odio jesuítico hacia las ancianas era tan visceral que ni siquiera con la distancia emocional del exilio europeo parecen superarlo; Dobrizhoffer, por ejemplo, subestimaba las pretensiones de “unas viejas [abiponas] despreciables, harapientas y llenas de arrugas” que se le habían presentado en la reducción como “capitanas o nobles” (1968, II: 105)¹². A la hora de realizar el balance de la labor misionera en América y de historiar los esfuerzos jesuíticos en aras de la evangelización

¹¹ Para el análisis de la visión de la ancianidad en el contexto ibérico véase Ortega López (2002) quien destaca también el rechazo social hacia las mujeres ancianas, pues conjugaban una serie de connotaciones negativas que la predisponían a las prácticas diabólicas. Este y otros aspectos relacionados con las “viejas” dentro de las misiones jesuíticas del Chaco han sido abordados en una ponencia presentada en el Congreso de Americanistas Españoles celebrado en Sevilla (Véase Vitar: en prensa).

brotó un acusado resentimiento hacia unas ancianas demoníacas que se resistieron con firmeza a la conversión: “Las viejas [abiponas] usan de sortilegios, y son muy difíciles de convertir” (Charlevoix 1912, II: 437). Tampoco se evita la comparación con el sexo masculino para acentuar la negatividad del ser femenino, como expresaba otro jesuita al comentar la reacción indígena ante la prédica cristiana: “diferente era [entre los abipones] la condición de los hombres, quienes con sincera benevolencia recibieron a los misioneros” (Techo 1897, II: 161)¹³.

Dentro de las comunidades de guerreros cazadores las ancianas sobresalían por su protagonismo en los acontecimientos más relevantes de la vida comunitaria, como las asambleas pre-bélicas, los ritos etarios o las ceremonias fúnebres (por citar algunos ejemplos) siendo, en su condición de “sacerdotisas”, verdaderas líderes espirituales de la comunidad como señalan la mayoría de los testimonios respecto de las ancianas abiponas¹⁴. Es precisamente este papel chamánico de las ancianas el que adquiere particular relieve, dada su importancia en la dinámica de los pueblos guerreros. Sin embargo, esta función femenina no ha sido tenida en cuenta dentro de la historiografía que ha abordado tradicionalmente la práctica del chamanismo como un campo “fuera de toda injerencia femenina, negando la multiplicidad de relaciones sociales y de ejercicios de poder que [...] intervienen en su ejecución” (Cardona López 2003: 349)¹⁵. Entre los abipones las viejas eran

¹² La presencia de mujeres de otros grupos chaqueños (las esclavas tomadas como botín de guerra, por ejemplo) o de cautivas cristianas bien podría haber inducido a esta auto-adjudicación de nobleza -por parte de las mujeres abiponas- en una manifestación etnocéntrica equiparable a la auto-denominación que se dan los propios grupos indígenas para marcar su humanidad respecto de los otros (véase al respecto Vega-Centeno 2002). En el caso de grupos indígenas de Colombia se ha señalado que las diferencias de clase se plasmaban en varias categorías, como las de “mujeres principales, secundarias, esclavas y mujeres como botín de guerra”, entre otras clasificaciones basadas en el grado de destreza de las mujeres en ciertos trabajos o en su participación en la guerra (Vila de Pineda 2003: 304).

¹³ No obstante la resistencia jesuítica a considerar el poder de las viejas en sus crónicas se cuelean comentarios que permiten corroborarlo. Entre los abipones, por ejemplo, una señal de consideración hacia las ancianas era su derecho a poseer los “mejores” caballos y utensilios (Dobrizhoffer 1968, II: 84) así como el privilegio de beber “chicha” en las grandes fiestas (Paucke 1942-44, II: 199, 208).

¹⁴ Aun faltan para el caso chaqueño estudios en profundidad sobre el liderazgo religioso y sus relaciones con la jefatura política y, mucho más, con relación a la intervención femenina en tales funciones. El aporte de Schmundt (1997) aunque referido al trabajo de campo desarrollado en la comunidad pai-tavytera en el Paraguay nororiental, resulta de interés para el estudio de la participación de las indígenas en el liderazgo, pues tratar de su papel como “ayudantes” de los líderes políticos y religiosos.

especialmente convocadas ante la posibilidad de una guerra inminente: “Para tranquilizar y preparar los ánimos, se encomienda a las hechiceras la tarea de consultar, de acuerdo a la costumbre del demonio su abuelo, sobre lo que hay que temer y hacer”, reuniéndose con tal motivo en asambleas bajo la dirección de “la principal entre ellas, más venerable por las arrugas y canas” (Dobrizhoffer, 1968, II: 81). El poder de curar, una de las facultades más apreciadas de los chamanes y chamanas, alimentaba sobremanera los celos jesuíticos; esta demostración del poder de las ancianas era concebida como una de las tantas manifestaciones del demonio; entre los mbayás-guaycurúes: “El diablo de los toldos son los médicos y médicas” (Sánchez Labrador 1910 [1770], II: 44). En su campaña por arrebatar este papel hegemónico a las ancianas, los misioneros pronto ensayarían como médicos en la administración de remedios que curaban “milagrosamente” la peste, como lo hicieron en las misiones guaraníes¹⁶.

Fue sobre todo en la esfera misional donde las funciones de mando, otrora ejercidas por las mujeres chaqueñas, se diluyeron o reconvirtieron ante la prioridad de las nuevas tareas que les asignó la organización misionera y que, vistas desde la perspectiva de género, asimilaban al mundo femenino con ciertas labores cuya realización estaba ligada a la satisfacción de las necesidades de la unidad familiar básica (hijos y maridos). La división del trabajo impuesta por los jesuitas ayudó a la configuración de un espacio doméstico (privado) alejado de la función pública. En las misiones la misma correspondía a los caciques, confirmados en sus cargos por los misioneros; así, por ejemplo, la dirigencia femenina fue reutilizada por los jesuitas para controlar ciertas facetas de la vida productiva como el hilado, el tejido y el teñido que, en el caso de los mocovís, se puso bajo la supervisión de una “vieja india, cacica enviudada” (Paucke 1942-44, II: 272) cumpliéndose de este modo ese señalamiento de un “campo de acción en ambos sentidos, práctico y simbólico” que correspondía a las mujeres (Molina Petit 1994: 21)¹⁷.

Por lo demás otras innovaciones implantadas por el régimen misional, como las escuelas creadas para la educación de los hijos de los caciques y los

¹⁵ Entre los pueblos Yukuna de la Amazonía colombiana, solo las mujeres ancianas podían desempeñar el papel de chamanas, al haber ya traspasado su edad reproductiva, tras lo que dejaban de pertenecer al mundo femenino “para entrar a formar parte del ámbito simbólico de lo masculino” (Cardona López 2003: 386).

¹⁶ Carta del P. Antonio Sepp al P. Guillermo Stinglheim (sin fecha; probablemente de fines del siglo XVII), en Matthei y Moreno Jeria 1969, XX: 241.

¹⁷ La división sexual del trabajo y con ella la configuración de los espacios público y

miembros de la nobleza, significaron la exclusión de las niñas¹⁸ y la discriminación social de algunos varones también dado el interés jesuítico en preparar a la futura dirigencia, exclusivamente masculina. Según el padre José Cardiel:

a las escuelas [de las misiones guaraníes] van los hijos de los caciques, de los cabildantes, músicos, sacristanes, mayordomos y oficiales de artes, que todos son estimados como nobles (en Bareiro Saguier 1991: 154).

PALABRAS Y RITUALES FEMENINOS

Hemos visto anteriormente cómo los jesuitas aluden de modo negativo a la afición femenina por la conversación lo que no oculta el afán de resaltar una costumbre que, a menudo, contrariaba las normas de convivencia que aspiraban a implantar en la misión. Las intervenciones de las mujeres a través de la palabra estaban íntimamente relacionadas con la ocupación de espacios de poder e importancia en la vida comunitaria, concretamente en el terreno de la lengua.

Entre los mocovíes ciertas prácticas implicaban el uso privativo de la palabra -en el sentido de nominación de personas u objetos- como privilegio que correspondía a los miembros de mayor edad; tal era, por ejemplo, la función de introducir “nombres nuevos a las cosas, [que] es derecho y trabajo de viejos”, aunque tal función es presentada como una facultad de los hombres al ser enunciada en el discurso mediante el masculino genérico, en un ocultamiento de las mujeres que, sin embargo, no se produce al comentar el papel que cumplían los “ancianos y ancianas” de poner los nombres a los recién nacidos (Paucke 1942-44, II: 175).

En lo que puede calificarse como paradigma del dinamismo de la lengua entre algunos pueblos del Chaco gracias a la intervención femenina conocemos, por el relato de Dobrizhoffer, otra faceta de la actuación de las ancianas en el ámbito de la comunicación verbal. Aquel cronista no sin sor-

privado, según la perspectiva de género, resultan en este caso de interés como herramientas conceptuales para analizar el desplazamiento de las mujeres chaqueñas en las posiciones de mando ocupadas tradicionalmente (Véase al respecto Urquiza 2000: 480).

¹⁸ Las experiencias educativas emprendidas entre los wichí hace pocos años para favorecer la escolarización de las mujeres demuestran los duraderos efectos de una exclusión femenina -además de la marginalidad étnica, en general- consagrada por la conquista (V. Organización de Estados Iberoamericanos (OEI) 2002: 61-69).

presa comentaba que “palabras dadas a conocer desde los más apartados caseríos, fuesen recibidas por todo el pueblo [abipón] por la arbitraria intervención de alguna vieja sin que nadie la rechazara” (Dobrizhoffer 1968, II: 185). El aporte de las mujeres al ámbito del lenguaje también es consignado por Muriel, quien da noticias de una vieja toba “habladora de muchos idiomas” (en Furlong 1955: 213).

Incluso aquellas ceremonias de gran solemnidad para los chaqueños, como las fiestas realizadas para imponer nombres a los guerreros consagrados -tarea que entre los abipones correspondía a una anciana- eran aprovechadas por los misioneros para introducir la contraposición hombre-mujer, aun a costa de poner en evidencia un vicio masculino que se intentaba erradicar como las borracheras. De este modo, mientras una vieja se ocupaba de narrar en detalle los méritos militares (matanza de enemigos, botín, etc.) del guerrero que ingresaba a la prestigiosa clase de los *Höcheros* y su nuevo nombre era “promulgado y murmurado por la rueda de mujeres circunstancias”, los varones, que “prefieren pocas palabras”, aguardaban impacientes para celebrar este ascenso a la gloria con las bebidas embriagadoras (Dobrizhoffer, 1968, II: 458). También podía darse el caso de que en estos rituales las mujeres viejas ejercitaran su capacidad creadora en el terreno lingüístico, lo que dejaba algo perplejo al misionero ya que el beneplácito dispensado por los guerreros abipones a la ocurrencia de las ancianas no parecía estar a la altura del orgullo y coraje de hombres valientes:

Era común que las ancianas sacerdotisas de estas ceremonias, cambiasen las antiguas palabras por otras nuevas, que ellas imaginaban. Lo que admira es que todo el pueblo acate el juicio de una vieja; sin que haya uno solo de los arrogantes abipones que no siga esta costumbre (Dobrizhoffer 1968, II: 275).

La palabra femenina, que dominaba por completo el espacio ritual chaqueño, pierde su valor bajo el orden reduccional. Los jesuitas, las más de las veces, ridiculizaban esta intervención verbal de las mujeres aunque en ocasiones, al estilo de los etnógrafos, solían entablar conversación con ellas -véanse al respecto los frecuentes diálogos que se reproducen en las crónicas jesuíticas- para indagar sobre las razones de su rechazo al bautismo y la persistencia del culto al antepasado común, identificado como ceremonia demoníaca.

La autoridad espiritual que ejercían las indígenas en tanto guardianas de las costumbres ancestrales, demostrada en la ejecución de importantes rituales y ceremonias, resultaba intolerable para los jesuitas; no solo era inadmisibles conforme a la tradición judeo-cristiana que había desterrado la participación de la mujer en las funciones sacerdotales sino por el hecho de

que la actuación femenina en este terreno arrebatara a los misioneros un espacio sagrado que debía ser ocupado por ellos¹⁹.

Las funciones rituales en las que participaban las mujeres estaban relacionadas con las diferentes etapas vitales de los individuos (nacimiento, tránsitos etarios, matrimonio y muerte). Dentro de la sociedad wichí (matacos, para la sociedad blanca), por ejemplo, la mujer “como dadora de vida está también asociada a la muerte”, razón por la cual tenía a su cargo las danzas y llantos fúnebres que tenían lugar tras la muerte de un miembro de la comunidad (Barúa 1986: 117). Entre los abipones, cuando moría un cacique, el llanto ritual de las mujeres se prolongaba “durante días y noches”, costumbre que no dejaba de ser vista con ironía por parte del misionero que apunta con sus apreciaciones a desacralizar esta función femenina al poner el acento en la desmesura del llanto: “A las mujeres les resulta más fácil llorar que callar” (Dobrizhoffer, 1968, II: 282-283). El comentario coadyuva también a confirmar el estereotipo de las mujeres como seres de llanto fácil, un claro signo de la debilidad que las caracterizaba conforme al imaginario masculino respecto del sexo opuesto.

Con relación a las ceremonias fúnebres, comunes a los pueblos indígenas del área chaqueña y a los grupos guaraníes (Pioli 2002), se buscó sobre todo la erradicación de uno de sus componentes, la danza. En este caso además de estar a cargo de las mujeres fue, por lo general, una costumbre largamente incomprendida por los misioneros jesuitas, quienes las juzgaban sencillamente de “abominables” (Maeder 1984: 170); por esta razón pusieron todo su esfuerzo en desterrarlas desde los inicios mismos de la evangelización en la provincia del Paraguay. El objetivo de la defensa de las misiones guaraníes había convertido ya el eco de los llantos en un rumor de espadas; los misioneros llegaron a prohibir en los pueblos guaraníes las danzas fúnebres de las mujeres e impusieron los entrenamientos militares para los hombres; como relata Azara (1923), con el tácito reproche que los detractores de los ignacianos lanzaban con relación a la militarización de las misiones. Si bien conocemos a este funcionario colonial, sobre todo por su crítica inmisericorde a los misioneros de la Compañía, la implantación de los ejercicios militares en las reducciones fue todo un tema; las medidas estratégicas surgidas de las amenazas que pesaban sobre el territorio jesuítico del

¹⁹ En lo relativo al liderazgo espiritual de las mujeres sería de interés para el caso chaqueño tratar su papel como mesías, el que fue destacado por Pioli (2002) entre los guaraníes. Dentro de los grupos del Chaco los testimonios jesuíticos aportan algunas referencias sobre la actuación de mujeres que se alzaron contra la autoridad de los misioneros adjudicándose atributos propios de la divinidad.

Paraguay bien pueden haber convertido a las misiones en guarniciones militares, en desmedro de las manifestaciones festivas y rituales: “los jesuitas no omitieron nada para animar e instruir a sus tropas, porque todas las danzas que establecieron en sus pueblos casi se reducían a lecciones de esgrima de la espada [...], y nunca dejaban danzar a las mujeres”, siendo de suponer entonces que los “bailes, fiestas y torneos” que animaban la vida reduccional guaraní (Azara 1923: 145-147) hubiesen pasado a ser cosa exclusiva de los hombres.

Al fracturarse el pensamiento jesuita único, como resultado de las diferencias de criterio que surgieron dentro de la Compañía en el siglo XVIII, aparecen ciertas discrepancias con respecto a la intolerancia demostrada por no pocos misioneros hacia las prácticas ancestrales indígenas. Frente a la rigidez de quienes veían agotarse su paciencia en la lucha cotidiana contra los hábitos ‘salvajes’ en las reducciones se alzó la postura de quines, como el P. Domingo Muriel -Provincial de la Orden-, se atrevían a sugerir alguna permisividad frente a las tradiciones nativas: “Si la costumbre admite moderación sin que del todo se mude, se corrija en lo vicioso, y en lo restante se conserve”. El peculiar método que Muriel sugería ante el fracaso de los misioneros en impedir que las indígenas trasnocharan dando “aullidos” al velar a sus muertos, consistía en redirigirlos hacia otro objetivo: “[...] menor fuera la turbación y mayor el fruto, si perdonando la costumbre las exhortaran a dar mayores aullidos por los que muriendo han caído en los infiernos” (en Furlong 1955: 153-154).

CONCLUSIONES

La evangelización del Chaco representó un fuerte impacto para la vida de las mujeres indígenas al imponerse un modelo patriarcal en la organización de la vida comunitaria, dentro de las misiones fronterizas fundadas por la Compañía de Jesús en el siglo XVIII. Tanto el discurso como las prácticas jesuíticas ponen de manifiesto la construcción social de la diferencia basada en el sexo, coadyuvando a la delimitación de un rol subalterno para las chaqueñas cuyas consecuencias aun perviven. En la Argentina de hoy es posible constatar la polifacética situación de marginalidad en la que vive la población femenina en territorios que, como el Chaco “tierra adentro”, parecen perpetuarse en su condición de fronteras.

A través de estas páginas, en un análisis que no pretende ser exhaustivo²⁰, he intentado esbozar algunas conclusiones sobre la experiencia de las

²⁰ En este aspecto menciono, en especial, la intervención directa de las mujeres en la

mujeres en las reducciones jesuíticas del Chaco en ciertas facetas de la vida social. Antes de la evangelización las indígenas ocupaban un lugar de consideración dentro de las diversas etnias chaqueñas, lo que se manifestaba en el ejercicio de unas funciones políticas, económicas y religiosas que resultarían profundamente alteradas por la aplicación de un orden patriarcal que consagró su inferioridad, confinándolas a una posición subalterna. Al colocarse los misioneros a la cabeza de la organización comunitaria y reconocer solamente la autoridad política de los caciques vemos cómo las antiguas gobernadoras o capitanas quedan relegadas a la vigilancia de labores -“domésticas”- interminables impuestas por los jesuitas como las del hilado y del tejido y vemos desdibujarse el discurso ritual de las ancianas bajo el peso de la palabra sagrada del Evangelio.

Queda aun mucho por hacer dada la multiplicidad de temáticas no exploradas con relación a las mujeres indígenas y la -me atrevo a decir- inagotable fuente de información que representan los escritos jesuíticos. Entre otros desafíos volver la mirada hacia la interdisciplinariedad, recurriendo a la diversificación de fuentes para el análisis de la problemática femenina en el marco de las reducciones jesuíticas. Está fuera de toda duda la riqueza que puede ofrecer, en este sentido, el estudio de los aspectos lingüísticos, de las representaciones iconográficas de la mujer o de los relatos orales y su trasfondo mítico, por sugerir algunas posibilidades. Es de esperar que el “despertar” de los estudios chaqueños, de no muy vieja data, anime a emprender las tareas pendientes a modo también de cumplir con una deuda histórica, rescatando del olvido el papel que tuvieron las indígenas con anterioridad a la presencia hispánica y evangelizadora en el Chaco.

Fecha recepción: junio 2004.

Fecha de aceptación: agosto 2004.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Armas Asín, Fernando

2001. Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes (siglos XVI y XVII). Un acercamiento provisional. *Revista de Indias* LXI-223: 673-700. Madrid, CSIC.

guerra dado los indicios que en ese sentido ofrece el relato de Dobrizhoffer (1968) para el caso de las abiponas. Este asunto, como muchos otros que aguardan un pronto estudio, definen un panorama de gran riqueza respecto de la vida femenina chaqueña.

Azara, Félix de

1923. *Viajes por la América Meridional* (Tomo II). Madrid, Calpe.

Bareiro Saguier, Rubén

1991. Tentación de la Utopía. Entre la 'ciudad celeste' y la 'ciudad terrestre'. En Barreiro Saguier, Rubén y Jean-Paul Duviols (Intr. y ed.); *Tentación de la Utopía. La República de los jesuitas en el Paraguay* [Prólogo de Augusto Roa Bastos]: 39-50. Barcelona, Tusquets/Círculo.

Barúa, Concepción

1986. Principios de organización en la sociedad matakó. *Suplemento Antropológico* XXXI-1: 73-129. Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.

Bermúdez, Suzy

1992. *Hijas, esposas y amantes. Género, clase, etnia y edad en la historia de América Latina*. Santa Fe de Bogotá, Ediciones Umandes.

Borchart de Moreno, Christina

2001. La imbecilidad y el coraje. La participación femenina en la economía colonial (Quito, 1780-1830). En Herrera, Gioconda (comp.); *Antología de Estudios de Género*: 165-181. Quito, FLACSO.

Borja Gómez, Jaime Humberto

1998. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Santa Fe de Bogotá, Editorial Ariel.

Burkett, Elinor

1978. Las mujeres indígenas y la sociedad blanca: el caso del Perú del siglo XVI. En Lavrin, Asunción (comp.); *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*.

Cantería, Cinta

2003. Lenguaje y poder en el siglo XVIII: la voz pública y la polémica de los sexos. En Glave, Luis M. (coord.); *Del pliego al periódico. Prensa, espacios públicos y construcción nacional en Iberoamérica* [Número monográfico de *Debate y perspectivas* 3: 173-187]. Madrid, Fundación Histórica Tavera.

Cardona López, M.

2003. Género, mujer y feminidad en los Yukuna de la Amazonía colombiana. En Tovar Rojas, Patricia (ed.); *Familia, género y antropología*.

Desafíos y transformaciones: 347-394. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Charlevoix, Pedro Francisco J.

1912. *Historia del Paraguay.* Madrid, Librería General de Victoriano Suárez. (Tomo II).

Chartier, Roger

1996. *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin.* Buenos Aires, Editorial Manantial.

Clastres, Pierre

1981. *Lecciones de Antropología Política.* Barcelona, Gedisa.

Clyfford, J.

1988. *Dilema de las culturas.* Barcelona, Gedisa.

Cypriano, Doris C. Castilhos de Araújo

2001. *Os toba do Chaco: missao e identidade. Séculos XVI, XVII e XVIII.* Sao Leopoldo (RGS), Instituto Anchietano de Pesquisas/Unisinos (Tesis Doctoral).

Dobrizhoffer, Martín

1968. *Historia de los Abipones* (Tomo II). Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral.

Furlong, Guillermo

1955. *Domingo Muriel, S. J. y su Relación de las Misiones (1766).* Buenos Aires, Librería del Plata (Escritores Coloniales Rioplatenses VII).

Gil Lozano, Fernanda; Pita, Valeria S. y Gabriela Ini (dirs.)

2000. *Historia de las mujeres en la Argentina. Colonia y siglo XIX.* Buenos Aires, Taurus.

Jolís, José

1972. *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco.* Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

Kidd, Stephen W.

1995. Relaciones de género entre los pueblos minimalistas del Chaco paraguayo: una perspectiva teórica y una consideración de los cambios actuales. *Suplemento Antropológico XXX(1/2): 7-44.* Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.

Lozano, Pedro

1941. *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba*. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.

Maeder, Ernesto

1984. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, 1637-1639*. Prólogo de Hugo Storni. Buenos Aires, FECIC.

Marre, Diana

2001 La continuidad de la exclusión en el proceso de construcción de la nación: ediciones y (re) ediciones. En Nash, Mary y Diana Marre (eds.): *Multiculturalismos y género. Un estudio interdisciplinar* 117-158. Barcelona, Ediciones Bellaterra.

Massimi, Marina

2001. A Psicologia dos Jesuitas: Uma contribuição a História das Idéias Psicológicas. En *The Jesuitic Psychology* XIV(3): 625-633. Porto Alegre, Electronic Document Format (ISO) Online.

Matthei, Mauro y Rodrigo Moreno Jeria

1969. *Cartas e Informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica*. Vol. XX (Selección, traducción y notas de Mauro Matthei y Rodrigo Moreno Jeria). Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica.

Muriel, Domingo

1918. *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767*. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez. Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia de América, (Tomo XIX).

Muriel, Josefina

1992. *Las mujeres de Hispanoamérica. Época colonial*. Madrid, Colecciones Mapfre.

Molina Petit, C.

1994. *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Madrid, Anthropos.

Organización de Estados Iberoamericanos (OEI)

2002. *Escuelas que hacen escuela. Historia de dieciséis experiencias*. Cuadernos de Iberoamérica. Buenos Aires, OEI.

Ortega López, Margarita

2002. Sospechosas, feas o brujas: las ancianas de la sociedad popular española del Antiguo Régimen. En Pérez Cantó, P. y M. Ortega López

(eds.); *Las edades de las mujeres*: 387-403. Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

Paucke, Florian

1942-44. *Hacia allá y para acá. Una estada entre los indios mocovíes (1743-1767)*, (Tomo II). Tucumán Buenos Aires, Universidad Nacional de Tucumán Institución Cultural Argentino-Germana.

Pioli, Alicia Juliana

2002. La mujer indígena en la Conquista espiritual del Padre Antonio Ruiz de Montoya: ensayo de etnohistoria. En Melià, Bartomeu (ed.); *Historia inacabada, futuro incierto. VIII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*: 53-62. Asunción, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”.

Sánchez Labrador, José

[1770] 1910. *El Paraguay católico*. Buenos Aires, Imprenta de Coni Hnos.

Santamaría, Daniel

1994. *Del tabaco al incienso. Reducción y conversión en las Misiones Jesuitas de las selvas sudamericanas, siglos XVII y XVIII*. Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.

Schmundt, Manuela

1997. El aspecto dinámico del liderazgo político pai-yavytera: Una comparación entre dos comunidades en el Paraguay Nororiental. *Suplemento Antropológico XXXII* (1-2): 329-351. Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.

Socolow, Susan

2000. *The Women of Colonial Latin America*. Cambridge, Cambridge University Press.

Sustersic, Darko B.

2002. Corrientes internas de la Compañía de Jesús durante el siglo XVIII a la luz de los testimonios de tres polémicas. En Melià, Bartomeu (ed.); *Historia inacabada, futuro incierto. VIII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*: 127-146. Asunción, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”.

Sweet, David

1995. The Ibero-American Frontier Misión in Native American History.

En Langer, Erick y Robert H. Jackson (eds.); *The New Latin American Mision History: 1-48*. Lincoln/London. University of Nebraska Press.

Techo, Nicolás del

1897. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Tomo II y V. Madrid, Librería y Casa Editorial A. de Uribe y Cía.

Urquiza, Emilia Yolanda

2000 Las prácticas políticas de las mujeres: notas en relación con cuestiones teórico-metodológicas. *Actas de las Quintas Jornadas Historia de las Mujeres y Estudios de Género: 477-484*. La Pampa, Universidad de La Pampa.

Vega-Centeno, Imelda

2002. Conceptos claves para trabajar 'género' en una perspectiva antropológica. *Allpanchis* 57: 9-19. Cuzco.

Vila de Pineda, Patricia

2003. Las mujeres antes de la conquista. En Tovar Rojas, Patricia (ed.); *Familia, género y antropología. Desafíos y transformaciones: 300-346*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Vitar, Beatriz

1995. Mansos y salvajes. Imágenes chaqueñas en el discurso colonial. En Pino, Fermín del y Carlos Lázaro (coords.); *Visión de los otros y visión de sí mismos: 107-126*. Madrid, CSIC.

1999. Prácticas abortivas entre las indígenas chaqueñas en el siglo XVIII. *Etnohistoria. Equipo NAYA*. Edición CD-Rom.

2001a. Algunas notas sobre la figura de los líderes chaqueños. En Teruel, Ana, Mónica Lacarriue y Omar Jerez (comps.); *Fronteras, ciudades y Estados I: 21-44*. Córdoba, Alción Editora.

2001b. Las mujeres chaqueñas en las reducciones fronterizas del Tucumán: entre la tradición y el cambio (siglo XVIII). *Anuario IEHS* 16: 223-244. Tandil, Universidad Nacional del Centro.

2001c. La evangelización del Chaco y el combate jesuítico contra el demonio. *Andes* 12: 201-222. Salta, Universidad Nacional de Salta.

(En prensa). *El poder jesuítico bajo amenaza: importancia de las viejas en las misiones del Chaco (Siglo XVIII)*. Ponencia presentada en el Congreso de Americanistas Españoles. Sevilla, julio de 2002.

**“¿CÓMO MENTIRÉ QUE SOY ESPAÑOL POR LA ROPA?”
A MANUTENÇÃO DAS FRONTEIRAS E IDENTIDADE
GUAYCURU NO CHACO (Séculos XVI A XVIII)**

*Doris Castilhos de Araujo Cypriano **

* Doutoranda PPGH-Unisinos. Instituto Anchieta de Pesquisas/Unisinos. Brasil. e-mail: doriscypriano@brturbo.com.br

RESUMEN

El presente artículo se ocupa de la corta duración de las misiones jesuíticas realizadas en el Chaco, específicamente aquellas emprendidas junto a los toba, grupo perteneciente al tronco lingüístico guaycuru, durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Analiza la brevedad de estas reducciones no solamente a partir del punto de vista de la adecuación o no al modelo reduccional implantado junto al grupo, sino también a través del mantenimiento y persistencia de la identidad de cazadores-recolectores nómades de los toba, a lo largo de las interconexiones con la Sociedad Colonial.

Palabras clave: toba - misiones jesuíticas - fronteras - identidad - Chaco.

ABSTRACT

The present essay analyzes the short duration of the Jesuitica missions developed at the Chaco area during the 16th, 17th, and 18th centuries. It emphasizes those developed towards the Toba: a group of nomad peasants, of the Guaycuru linguistic stock. It proposes the evaluation of the briefness of those strongholds from two different perspectives: the appropriateness or not of the model established by the missionaries, against the the maintenance and persistence of the Toba identity, through their relationship with the Colonial Society.

Key Words: Toba - jesuit missions - borderland - identity - Chaco.

INTRODUÇÃO

Durante os séculos XVI e XVIII foram feitas inúmeras tentativas para submeter os grupos nativos do Chaco à Sociedade Colonial, porém, mesmo sob a brutal pressão exercida pelo europeu, alguns grupos Guaycuru não se submeteram. Os relatos deixados por militares e missionários, que permaneceram por longos períodos no Chaco, evidenciam que não somente a força das armas ou a fuga foi empregada por estes chaqueños para a defesa de seu espaço e de sua pauta cultural. Ao contrário, como afirma Cypriano (2001), eles mantiveram diferentes níveis de contato com a sociedade colonial, desde o comércio nas cidades até a permanência em reduções sem, contudo, abandonar sua pauta cultural de caçadores e coletores. Tal dado traz consigo a dúvida sobre a forma como os Toba conseguiram manter sua identidade mesmo diante das diferentes formas de imposição do modelo colonial espanhol no Chaco.

Centrando a análise em parte deste complexo quadro, a inter-relação dos Toba e as missões jesuíticas, temos principalmente, nas *Cartas Anuas da Provincia do Paraguay da Compañía de Jesus* e na *Historia de los Abipones*, escrita por Martin Dobrizhoffer SJ, fontes ricas de informações para a abordagem da análise. Nestas fontes primárias foi possível encontrar registros das negociações feitas entre os Guaycuru e a Sociedade Colonial, sendo evidente nelas as estratégias empregadas para a manutenção de suas fronteiras e de sua identidade.

Para esta análise, parto dos pressupostos de Turner (1988:239) quanto à formação de um sistema de interação com uma estrutura própria, que inclui aspectos de ambas as sociedades, indígena e européia, e que, cada uma delas possuía estruturas próprias anteriores ao contato. Ao compreender que agiam em um mesmo plano, é possível constatar que as sociedades envolvidas submetiam constantemente suas pautas culturais a riscos, reavaliando-as em busca das melhores alternativas para a perenidade de seus grupos frente às contingências, originando exclusões e incorporações, mas não suprimindo seus padrões culturais em detrimento de outros.

Este posicionamento, que demanda reconhecer a condição de sujeitos de sua história, não apenas aos europeus, mas também aos grupos nativos americanos, permite utilizar os registros dos missionários e outros documentos

como fonte de ações significativas, de relatos que informam as estratégias encontradas pelos grupos para aceitarem, tolerarem ou oporem-se às reduções jesuíticas.

Sob este ponto de vista, emprego o aporte teórico de Barth (1998), relativo aos grupos étnicos e suas fronteiras, como importante ferramenta para analisar como foi possível para os Guaycuru estabelecerem articulações com a Sociedade Colonial, aceitarem missionários jesuítas em meio ao grupo e, até mesmo, a fundação de reduções, sem que estas alterações se configurassem em mutilações em sua pauta cultural de caçadores-coletores nômades.

Habitando a parte central do Chaco, mais precisamente a região entre os rios Pilcomayo e Bermejo e seus entornos, os Toba ocuparam uma das últimas áreas da América do Sul a serem exploradas pelos Europeus, pois, as dificuldades encontradas neste empreendimento seriam maiores do que as vantagens que, aparentemente, poderiam-se obter. Esta informação se torna importante quando levamos em consideração que, no momento em que iniciam as situações de contato entre as sociedades Guaycuru, particularmente os Toba, e os missionários jesuítas, os dois grupos já haviam experimentado alterações, provocadas por reavaliações funcionais nos critérios de avaliação e compreensão, um do outro.

Entre os anos de 1526 e 1550, aproximadamente, os europeus organizaram a primeira etapa de tentativas de reconhecimento, dominação e pacificação do Chaco através de campanhas militares. O objetivo era manter um caminho por terra que ligasse Buenos Aires e Asunción às minas do Peru, mas os resultados foram irrelevantes. Mais tarde, durante a segunda metade do século XVI, os espanhóis iniciaram um processo de reconhecimento, ocupação e povoamento. Implementando frentes de penetração, que visavam à fundação de cidades, visavam conter os ataques indígenas e manter a segurança nas rotas entre o Paraguai e o Peru.

Como tais empreendimentos da sociedade colonial foram fortemente atacados pelos grupos chaquenhos, os espanhóis passaram a organizar expedições militares punitivas, cujo único resultado foi o acirramento ainda maior da violência entre ambos. Diante destes insucessos foi iniciada uma terceira etapa para a dominação do Chaco: a tentativa de pacificação dos grupos através da ação de missionalização dos indígenas à doutrina da Igreja Católica.

AS TENTATIVAS DE MISSÃO ENTRE OS TOBA

Justamente durante esta etapa de apaziguamento, estabeleceram-se os primeiros contatos duradouros entre os Toba e os missionários jesuítas. As primeiras tentativas de conversão de parcelas deste grupo se deram em 1591,

durante as excursões apostólicas dos padres Bárcena e Añasco. Essa ação missionária permitiu a elaboração de um significativo vocabulário e gramática da língua Toba, que facilitou aos missionários não apenas se comunicarem como também, elaborarem catecismos e sermões.

Por sua vez, a primeira tentativa de estabelecer uma redução junto aos Toba somente foi efetivada após a fundação de Santiago de Guadalcázar, em 1626, quando o padre Gaspar Osório de Valderrábano foi enviado ao Chaco com planos de uma redução estável entre os grupos Toba e Mocovi. Acompanhado de militares, o missionário ergueu um forte, preparou a terra para plantação de trigo e legumes e manteve contato com algumas parciaisidades, localizadas a vinte léguas de distância do forte. Durante um ano e meio a missão entre estes grupos obteve bons resultados, motivando o padre Gaspar Osório a declarar que entre estas pessoas não havia nenhum tipo de superstição ou idolatria, mas sim devoção. Porém, findo este período, o missionário e toda a população de Santiago de Guadalcázar foi obrigada a abandonar a região, supostamente devido aos ataques intensos dos Mataguayo.

Temerosos que parte do insucesso da missão fosse causado pela ação em conjunto com militares, os jesuítas organizam duas tentativas de missão sem as armas espanholas: uma em 1639 e outra em 1653 (Cartas anuas 1994 [1668-1675]: 32). A primeira resultou na morte dos padres Gaspar Osório e Antonio Ripario e a segunda foi abortada pelo *Teniente Gobernador* de Jujuy devido ao rumor de risco de vida dos missionários.

Os movimentos seguintes dos jesuítas, para catequização dos chaquenhos, foram estruturados a partir de uma inicial ação militar em 1672 (Cartas anuas 1994 [1668-1675]: 32). Diversos grupos optaram pela redução diante deste risco imediato do ataque militar, porém, o temor de que a saída do exército permitisse vingança ou fuga dos indígenas moveu os missionários a uma reavaliação no modelo de redução a ser implantado com esta população. Para San Javier (Cartas anuas 1994 [1668-1675]: 39) foi erguido apenas um campanário entre o grupo dos Toba que aceitou a redução. Todas as noites os padres se recolhiam à cidade de Esteco, pois já reconheciam a dificuldade de estabilizar estas populações em povoados.

Esta forma de redução também não gerou a tranqüilidade esperada para as cidades próximas, que continuaram a serem atacadas. Reavaliado, em 1756, foi criado outro modelo para a redução de San Ignacio de Tobas: foi edificado um forte onde pernoitavam os missionários acompanhados de alguns soldados e fora deste edifício acampavam os Toba. Esta redução permaneceu ativa mesmo após a expulsão dos jesuítas da América, ficando a cargo dos missionários franciscanos.

Diversas outras tentativas foram feitas, mas nenhuma delas obteve os resultados esperados. Os relatos afirmam que a pequena população

permanecia por pouco tempo nas reduções, continuava a realizar ataques às cidades próximas e mantinha seus hábitos e costumes, assim como suas antigas rivalidades.

A SOCIEDADE COLONIAL E OS GRUPOS GUAYCURU

A relação entre os grupos do Chaco e a Sociedade Colonial era ambivalente, alternando-se entre o comércio, quando os Guaycuru visitavam as cidades, e os mútuos ataques que visavam fortalecer posições de ambos. Aos espanhóis interessava a dominação desta área da América do Sul, mas como os obstáculos relativos à ação militar e a reação das populações indígenas impediram tal aspiração, a convivência entre ambos era crítica.

A certeza da dificuldade em combater a grupos nômades -organizados em bandos dispersos, sem uma autoridade centralizadora das decisões- provocou dificuldades para a dominação do Chaco, pois obrigou os conquistadores a fracionar suas forças para atacar as diversas frentes indígenas. Como conseqüência, a pressão militar foi débil para sustentar o assentamento ou para vencer combates contra um número superior de guerreiros, que lutavam em seus próprios territórios.

Esta apreensão da população européia os obrigou, algumas vezes, a permitir concessões à atitude dos chaquenhos tanto por medo, quanto para poderem adquirir os cavalos e outros produtos de saques (Dobrizhoffer 1970: 270) motivando ainda mais os indígenas a prosseguirem com seus furtos.

A pesar da atitude de cautela, no contato que se estabelecia no âmbito da cidade, o temor de ataques também moveu aos europeus à organização de expedições militares que revidassem ou reprimissem ataques dos Guaycuru aos povoamentos espanhóis (Cartas anuas 1994 [1672-1675]: 32-33 e 39). Por vezes, estas ações resultavam na opção de algumas parcialidades pela redução, visto que suas alternativas eram a luta até o extermínio ou a submissão à *encomienda* (Cartas anuas 1994 [1672-1675]: 33). Entretanto, é possível constatar que esta opção pela redução visava apenas afastar um risco imediato (Lozano 1941: 238 e 377) e, pois como os valores culturais continuavam coagindo situacionalmente os papéis e as interações étnicas, freqüentemente, tais acordos não passavam de maneiras de garantir a segurança do restante do grupo indígena.

Além destas ações de extermínio, *encomienda* ou redução, a sociedade colonial buscou impedir que muitos indivíduos Guaycuru permanecessem juntos, visando minimizar o risco da organização de um contra-ataque. Em uma Carta anua (1994 [1672-1675]: 42) fica evidente o temor da concentração destes chaquenhos e, o próprio governador decide “que sería mejor desterrar

por completo aquella gente de su tierra natal, y repartirlos como botín entre los soldados”. Temiam que os Guaycuru “no aguantarían ser reducidos a un solo pueblo. Después de haberse licenciado el temido ejército, de seguro, romperían traicioneramente lo pactado, y se escaparían en masa a sus tierras antiguas.”

Estas precauções tomadas contra os Guaycuru não conseguiram bloquear a ação de suas parcialidades, que continuaram a reagir violentamente ao apresamento, como podemos verificar pelos relatos de Dobrizhoffer (1970: 311) e das Cartas anuas (1994 [1735-1743]: 524). Elas apenas compeliram este grupo chaquenho à permanente desconfiança com relação aos contatos, independentemente de serem estes militares ou missionários (Lozano 1941:143). A falta de eficácia desses empreendimentos levou Dobrizhoffer a afirmar que “Mientras yo estuve en Paracuaria los españoles, siempre lentos, fueron dispersados o destrozados” (1970: 335-336).

A relação estabelecida entre a Sociedade Colonial e os chaquenhos teve dois momentos definidos: enquanto ambos monopolizavam territórios separados, não competindo por recursos e não se sentindo ameaçados, puderam manter uma articulação, não de todo pacífica, mas meramente política, ao longo de suas fronteiras. Contudo, com o brutal avanço espanhol sobre o território chaquenho, o relacionamento sofreu alterações e moveu, tanto um quanto o outro, à completa dicotomização, o que implica, conforme Barth (1998: 15), o reconhecimento das limitações de compreensão comum, diferenças em critérios de julgamento, valor e ação, e a restrição da interação em setores de assumida compreensão comum e interesse mútuo.

Apesar do acirramento das diferenças e da violência decorrente dos confrontos, a Sociedade Colonial espanhola não foi capaz de organizar ações tão efetivas a ponto de exterminar os Guaycuru ou coagí-los a mudanças radicais em sua pauta econômica, social e cultural.

Ao contrário de pacificar, esta contínua agressão acentuou ainda mais a identidade de caçadores-coletores e nômades dos Guaycuru, movendo-os a ações cada vez mais audaciosas nos povoados ou em movimentações ainda maiores, em busca de locais inacessíveis aos espanhóis.

RELAÇÕES COM OUTROS GRUPOS INDÍGENAS

A chegada dos europeus na América alterou profundamente os vínculos entre as sociedades nativas de diversas maneiras, uma delas foi a forma como se procedeu o recorte e a identificação fictícia das sociedades locais. No caso específico dos Guaycuru, esta forma de compreensão das sociedades nativas, materializada nos relatos e descrições como grupos de aliados ou inimigos,

desconsidera muitas vezes a complexa relação estabelecida entre este grupo e outros chaquenhos.

Durante o período da Conquista e exploração do Chaco são freqüentes as descrições de ações conjuntas entre os Toba, os Mocoví e os Abipon. Dobrizhoffer afirma que: “no se producía un estrago de grandes proporciones en el que estos tres pueblos coligados no hubieran aunado sus fuerzas”. Mas, além deste juízo, se repetem os relatos das alianças feitas entre parcialidades destes três grupos nos relatos de Dobrizhoffer (1970: 10, 11, 35 e 207).

Nestes textos, entre outros, é descrita a atuação conjunta destes grupos, visando suprimir um inimigo comum que não poderia ser eliminado por forças isoladas. Estas alianças que, conforme Clastres (1987: 207), freqüentemente se estabeleciam a contragosto dos grupos, mas se justificavam como uma forma de enfrentar um oponente em melhores condições.

Esta associação temporária entre os grupos, embora fosse freqüente, não impedia que lutassem também entre si, e entre suas próprias parcialidades, que se reconheciam como diferentes. É provável que estes agrupamentos, que ocupavam locais distintos, elaborassem diferentes alianças, de acordo com as contingências.

Contudo, estes acordos de mútua ajuda poderiam ser desfeitos a qualquer instante, caso alguma das cláusulas implícitas fosse considerada rompida por alguma das partes. Entre algumas parcialidades Toba, Mocoví e Abipon, a ruptura aconteceu no momento em que algum deles, tendo sofrido um severo ataque organizado pelos militares, estabelecia relações com os espanhóis e iniciava um processo de redução.

Este é o caso dos Abipon, coagidos por Francisco Barreda, bem como, da fundação de San Jerónimo para os Riikahés e, de outras reduções organizadas neste grupo, que resultaram não apenas em uma aliança rompida com os outros chaquenhos, visto que se havia alterado o quadro de forças, como também em constantes incursões dos Toba e Mocoví a estas novas missões (Dobrizhoffer 1970: 152, 184, 207, 221, 246, 253, 258 e 260). Os registros dos missionários apresentam muitos relatos de principias que se queixavam aos espanhóis da alteração no quadro de forças. Segundo o cacique Abipon Pachieké: “Firmada la paz con vosotros, se encendió el odio de los mocobíes y los tobas, que fueron nuestros amigos y aliados cuando os atacábamos y asediábamos” (Dobrizhoffer 1970: 261).

No caso da redução de Santo Rosario e San Carlos, além deste conflito em virtude da aliança com os espanhóis, a situação foi agravada pela disputa do direito de uso do local escolhido para a localização desta missão. Tanto os Abipon quanto os Toba e Mocoví requeriam o uso desta área como um passo para alcançar a cidade de Asunción.

Ao mesmo tempo, as populações reduzidas que estavam coagidas pela

ação dos Toba, Mocoví e outros chaquenhos, reclamavam aos espanhóis maiores empenhos na sua defesa, pois já haviam tido indícios de que sua redução, muito mais que servir de proteção contra seus antigos aliados, era uma forma de proteger e amenizar as incursões dos chaquenhos às cidades.

Dobrizhoffer (1970: 260-261) relata o caso envolvendo o encontro dos principais Pachieké, Naré e o Tenente governador. Chegando com os rostos coloridos de negro, o tenente pede que retirem esta pintura, porém a resposta é rápida: “porque vinhas falar conosco é que estou com o rosto pintado de negro”. Afirmam que aceitaram contrariados a paz, que os espanhóis mendigavam, justamente por saberem que eram em número inferior ao de seus inimigos, e questiona: “¿Hasta cuándo quererás que vuestra seguridad se conserve a costa de nuestras cabezas?”

A forma de aproximação dos Abipon aos espanhóis, com os rostos pintados de negro, indicava que a insatisfação era extrema e poderia levar ao rompimento do acordo feito e à guerra. Porém, na continuação deste diálogo, o cacique afirma que: “Estamos decididos, cualquiera sea tu aposición, a marchar contra los mocobíes y cobrar con armas vengadoras los ultrajes recibidos.” Ou seja, poderiam desfazer o trato estabelecido com os espanhóis -onde estava implícita a defesa contra os ataques de outros grupos- mas, não eliminavam a vingança contra o grupo que os atacava. A lealdade se estabeleceu com a sobrevivência da própria população e suas pautas culturais, em detrimento de outros ganhos secundários que poderiam advir da aliança com os europeus.

É lícito, portanto, afirmar que a inserção do europeu na América causou alterações nos pactos existentes entre as sociedades chaquenhos. A corrente de sociedades existente ao início da Conquista do Chaco foi alterada para comportar este elemento novo, que utilizou sua superioridade militar para coagir rendições e atrair aliados com promessas de defesa. Empregando a estratégia de estabelecer vínculos com alguns grupos, tendo em vista diminuir o número de inimigos e desestabilizar as antigas alianças entre as sociedades nativas, a Sociedade Colonial provocou a reorganização das forças, afastando os Toba de seus antigos aliados Abipon, e aproximando-os ainda mais dos Mocoví. Apesar destas contingências, as características das alianças efetuadas entre os chaquenhos -a duração efêmera e os objetivos claros e imediatos- foi mantida.

RELAÇÕES COM A MISSÃO JESUÍTICA

Analisando os relatos de missionários jesuítas, pode-se verificar que os Guaycuru não tinham restrições iniciais ao contato com os missionários que

se aproximavam sós ou com pequena comitiva, visto que, após a aproximação cautelosa que avaliava as possibilidades e intenções, a recepção aos padres despertava o interesse de todos os componentes do grupo (Cartas Anuas 1994 [1929]:404 e [1658-1660]: 6). Ou, ainda, em evidentes intenções de aproximação para obter os pequenos presentes trazidos pelos jesuítas. Sobre este ponto, Dobrizhoffer (1970: 337) é irônico ao afirmar que um sacerdote poderia falar até ficar rouco, porém, caso não oferecesse algo aos ouvintes eles rapidamente se retirariam. E, ao contrário, caso os presentearse com roupas, alimentos e outros objetos, poderia estar seguro que iriam para o Céu.

Esta recepção amistosa era precedida por uma averiguação daqueles que se aproximavam das *tolderias* e, mesmo após alguns dias de convivência, devido as experiências prévias geradas por contatos com europeus os grupos indígenas mantinham sob observação seus visitantes. Esta constante vigilância fica clara quando o padre Lozano (1941: 144-145) relata a preocupação do grupo do cacique don Martín ao ver os padres Vicente Grifi e Roque Gonzáles fazerem anotações sobre o idioma, pois temiam que se tratasse de um bilhete chamando aos militares para atacá-los.

Diante da tentativa de avanço no andamento das missões jesuíticas, uma das primeiras reações dos Guaycuru era guardar uma distância segura, que permitisse a avaliação das intenções e a possibilidade de fuga, caso necessário. Ainda, por vezes, os próprios caciques se dirigiram aos jesuítas simulando interesse em pacto de paz ou desejo de redução (Lozano 1941:239, 244, 352 e 376-7). Contudo, tais aproximações e negociações de paz, na realidade, se configuraram em mecanismos que retardavam a entrada dos jesuítas e garantiam ao restante do grupo o tempo necessário para deslocarem-se até sítios mais distantes e organizarem suas defesas contra um ataque.

Como os avanços militares espanhóis eram frequentes, as desconfianças em relação aos contatos com os europeus foram intensificadas e motivaram a formação de pactos e alianças que proporcionassem a permanência de um missionário junto ao grupo, como garantia de paz. Diante da escolha entre “reducción o extinción”¹, a opção pela aproximação aos jesuítas se consolidava como uma estratégia de manutenção do grupo, como é claro no discurso do cacique Pachieké ao Tenente Governador de Corrientes: “Hemos accedido vencedores, contra nuestro gusto, a la paz que mendigasteis [...] Porque sabíamos que éramos inferiores en numero a nuestros enemigos” (Dobrizhoffer 1970: 260).

¹ Segundo carta apresentada por Pastells (1949:762-3) Pedro de Ceballos afirmava que “si continúe con vigor y buena armonía hasta lograr la reducción o extinción de las naciones bárbaras”.

É inequívoco, na afirmação acima, que a capitulação e concordância em participar da redução, foram devidas à consciência da desigualdade de forças e das promessas feitas, dado que confere à rendição a possibilidade de afastar um risco concreto às suas vidas e de garantir aliados contra seus inimigos.

Este posicionamento, de intimidar aos grupos chaquenos com a violência do exército, se concretizou na aproximação forçada destes aos espanhóis. Nas Cartas anuas são comuns as afirmações de que: “En realidad se juntó poco a poco un gran numero de indios infieles, atraídos por el buen recibimiento, que les hizo el gobernador, y obligados por la desgracia, que los amenazaba.” (Cartas Anuas 1994 [1672-1675]: 33).

As tentativas de “pacificação” executadas pelo exército espanhol causavam um desgaste extremo nas sociedades caçadoras-coletoras e, apesar da guerra ser uma atividade presente e desenvolvida por estas sociedades, a intensidade e a duração dos confrontos com os espanhóis demandaram um posicionamento e uma estrutura inexistente nestes grupos. Como afirma Service (1971: 83), a respeito da guerra, não apenas o risco de morte é contrário às tendências biológicas básicas, como também que uma economia caçadora e coletora não pode sustentar um esforço militar por um período prolongado, pois não tem víveres estocados que garantam seu sustento durante os combates.

Diante destas condições extremas, a estratégia de vincular-se aos missionários resultou na intervenção dos jesuítas em favor dos grupos do Chaco, perante as ameaças espanholas de ataque aos que, não obstante terem aceitado a redução, ainda mantinham o hábito do nomadismo e das incursões às cidades e estâncias. Este posicionamento de mediação dos jesuítas chegou mesmo a garantir a remissão das penas decretadas pelo Governador (Cartas anuas 1994 [1672-1675]: 35-36).

Como exceção a este caráter belicoso do avanço espanhol, apresenta-se a expedição comandada por Matorras, em 1774², cujo objetivo era executar um tratado de paz com parcialidades Toba e Mocoví. Na documentação da expedição de Jerônimo de Matorras (De Angelis 1972:241-301 - v. VIII a) é possível avaliar com mais detalhes a negociação de paz que se prolongou, conforme as anotações do diário, do dia 15 ao dia 30 do mês de junho de 1774, e que resultou em um tratado de onze tópicos entre espanhóis e a aliança de parcialidades Toba, representadas pelos caciques Quiyquiyrí e Quetaido, e das parcialidades Mocoví representadas por Paikin, Lachiriquin, Coglocoikin e Quiaagarí:

“1º Que se les han de mantener, sin enajenar a otros, los fértiles campos en que se hallan establecidos, con sus ríos, aguadas y arboledas. - 2º Que con

² Esta campanha partiu do Fuerte del río del Valle em 8 de junho de 1774.

ningún motivo ni pretexto han de ser tratados de los españoles con el ignominioso nombre de esclavos, ellos, sus hijos ni sucesores, ni servir en esta clase, ni ser dados a encomiendas. - 3º Que para ser instruidos en los misterios de nuestra santa fe católica, la lengua española y sus hijos a leer y escribir, se les ha de dar curas doctrineros, lenguaraces y maestros. - 4º Que la nueva reducción, nombrada *Santa Rosa de Lima*, establecida en las fronteras del Tucumán por el señor gobernador don Jerónimo de Matorras, que tiene ocupada varios indios de su parcialidad, han de tener libre facultad para pasar a ella todos los que quieran ejecutarlo, proveyéndoles de crías de ganados mayores y menores, herramientas y semillas para sus sementeras, como se ejecutó con los demás que están en ella. - 5º Que si a más de la dicha reducción pidieren otra, por no ser aquélla suficiente para todos ellos, se les ha de dar el paraje que eligiere el señor gobernador. - 6º Que, además de los vestuarios con que se veía cubierta su desnudez, ganados, caballos y demás baraterías con que habían sido obsequiados, esperaban que se continuase adelante, hasta que ellos pudiesen adquirirlo con sus agencias. - 7º Que por cuanto se hallaban en sangrientas guerras con el cacique Benavides, en la jurisdicción de Santiago del Estero y de la de Santa Fe de la gobernación de Buenos Aires, se había de interesar el señor gobernador, a fin de que por medio de unas paces fuesen desagraviados de los muchos perjuicios que habían recibido de dichos abipones, devolviéndoseles los caballos y yeguas que les tenían quitados. - 8º Que debajo de los antecedentes siete capítulos, esperando que les serían guardados, se entregaban gustosos por básalos del católico rey, nuestro señor de España y de las Indias; prometiendo observar sus leyes y mandatos, los de todos sus ministros, y, como más inmediatos, los de los gobernadores de Buenos Aires, Paraguay y Tucumán. Que igualmente esperaban que fuesen cumplidos todos los estatutos, leyes y ordenanzas establecidas a favor de los naturales de estos reinos. - 9º Que siempre que tuviesen alguna queja o agravio de los españoles, o de los indios puestos en las reducciones, los representarían por medio de los respectivos protectores para ser atendidos en justicia, sin que puedan de otro modo hostilizar ni hacer guerra ofensiva ni defensiva. - 10º Que será del cargo del señor gobernador interponer su ruego con S.M., a fin de que sean recibidos bajo su real patrocinio, recomendándolos también al Excmo. Señor virrey de Lima y Real Audiencia de la Plata. - 11º Que, sin embargo, de haberseles negado por el señor gobernador armas de pistolas, lanzas y machetes que le habían pedido para defenderse de sus enemigos, quedaban ciertos de la promesa que les había hecho, de atender a su pretensión cuando hubiesen dado pruebas de su fiel vasallaje al rey de España, con toda buena amistad y buena correspondencia que profesarían con todos los españoles.” (Matorras in De Angelis 1972: 286-287 - v.VIII-a)

Após optarem pela presença do missionário, a atitude dos Guaycuru surpreendia aos espanhóis: “y ellos les amaban tanto, que los llevaban y traían por sus tierras con toda seguridad, asombrados de ello los Españoles por ser cosa jamás vista” (Lozano 1941: 153). Porém, analisando estas atitudes de concordância como uma tentativa de negociar menores perdas, é possível concluir que esta questão não envolvia inicialmente amor ou aceitação, mas sim se estruturava como uma aliança que garantia aos chaquenhos não serem atacados por espanhóis, e aos jesuítas, a oportunidade de catequização em segurança.

Este relacionamento se configurava como uma aliança nominal, onde existia uma promessa implícita de respeito aos jesuítas, recebimento de alimentos que permitissem o início da redução, e a garantia de não violência por parte dos militares e indígenas. A opção por tal aliança e a consciência dos compromissos de ambas partes é marcante no registro, presente em texto de Dobrizhoffer (1970: 345), a respeito da diminuição do rebanho bovino pelo consumo excessivo: “No tengas cuidado Padre, los españoles nos enviarán más vacas. Nosotros se las pedimos cuando nos reunimos en esta fundación. Si dejan de cumplir con sus promesas, nosotros libres de la palabra empeñada volveremos a nuestra costumbre de degollarlos.”

Este relato demonstra, tanto a clara consciência dos termos do acordo realizado para a redução do grupo, quanto a noção da importância que os espanhóis atribuíam à diminuição dos ataques dos grupos indígenas às cidades e estâncias. Nessas condições, assim como nas que resultaram do acordo com Matorras, encontramos indícios de um posicionamento ativo nas negociações, fruto das contingências e, de um dado subjacente, a experiência prévia dos grupos em negociações e mediações, que foi ativado para permitir a obtenção de vantagens.

Lozano (1941: 277-278), detalhando um caso bastante específico, afirma que da negociação para o estabelecimento de uma missão, resultaram três condições: primeiro, que permaneceriam em suas terras, pois ali encontravam abundantes mantimentos; a segunda, que os missionários aceitassem aqueles que desejavam manter muitas esposas, e a terceira condição, era a de que este pacto não incluía a seus filhos, dos quais nem padres nem espanhóis deveriam tentar convertê-los.

Além destes pactos e alianças, outra forma de inter-relação, de caráter ainda mais transitório, proporcionava articulações entre as reduções e os grupos Guaycuru. As visitas às reduções, de parcialidades suas ou de outros grupos chaquenhos, seguidas ou não de breves permanências, como as executadas pelo cacique Toba Keebetavalkin que, conforme relatos: “vivió por un tiempo en la fundación da San Jerónimo, de abipones, y otro en San Javier, de Mocobies; pero sobre todo ambulante, y conoció nuestros asuntos

quando estuvo un tiempo entre nosotros con su mujer y sus dos hijitas” (Dobrizhoffer, 1970: 305).

Estas estadias nas missões jesuíticas podem ser compreendidas como acordos tácitos de não violência, que garantiam uma temporária paz, que poderia ser desfeita a qualquer momento por ambas as partes. Entretanto, como a conservação de tais pactos se apresentava como a hipótese menos prejudicial para seus envolvidos, buscavam-se constantemente formas que permitissem a interação com a outra parte.

Estes efêmeros pactos não eram precedidos de qualquer negociação formal. Configuravam-se, apenas, em uma aproximação e um convívio que permitia a avaliação da capacidade de ataque e de defesa de ambas partes ou, ainda, da possibilidade de obtenção de alguma vantagem relacionada à segurança.

À parte destas interconexões de curta duração, o missionário precisou estabelecer vínculos com aquelas parcialidades que pretendia reduzir. Esta tarefa se revelou particularmente árdua no Chaco, devido ao fato de que, a despeito de considerarem vantajosas ou interessantes algumas condições para a concordância da missão, esta não era facilmente implantada entre os grupos do Chaco, visto que divergia, em muitos aspectos, de seus modos de vida e definição de mundo. Para tanto, as práticas já empregadas com sucesso entre grupos Guarani, tiveram que sofrer alterações para que, inicialmente, despertassem o interesse das populações e, paulatinamente, permitissem a catequização.

A princípio, a atenção dos grupos foi atraída pelas cerimônias religiosas, que “se hacían a la vista de los bárbaros, los cuales se fijaban en todo, para hacer lo mismo” (Cartas anuas (1994 [1672-1675]:41). A consciência da curiosidade que despertava nestas populações tais ritos motivava os jesuítas a realizá-los com todo o aparato possível. São comuns relatos de procissões onde passavam “por el camino cubierto de flores, y por arcos triunfales hechos de ramas de árboles, en procesión solemne de aquellos distinguidos caballeros” (Cartas anuas 1994 [1672-1675]: 35).

Porém, uma das dificuldades presentes nestas tentativas de redução era, justamente, a forma diversa de interpretação das bênçãos e do batismo. Este lapso de compreensão entre os grupos chaquenhos e os jesuítas, gerou embaraços e riscos, pois sob ponto de vista do missionário, estes ritos garantiriam o maior bem que se poderia desejar: a salvação da alma. Contudo, para as populações indígenas, o fato de muitos morrerem após esta bênção, era o sinal manifesto de um poder capaz de eliminar as vidas.

Especificamente nos relatos que descrevem as ações do padre Romero junto aos Guaycuru, se evidencia esta divergência de interpretação entre ambos, bem como, as contingências que motivaram o missionário a adaptações

em sua ação, para que pudesse permanecer catequizando o grupo. No caso do batismo e morte de uma filha do cacique:

“Irritóse más con esto el ánimo del bárbaro cacique contra el Padre Romero, a quien en tal conflicto no le ocurrió medio más oportuno para aplacarle, que llorar con los que lloraban a ejemplo del apóstol; empezó pues a llorar al modo de los bárbaros y arrojándose sobre el cadáver, se lamentaba tiernísimamente, como si hubiese perdido la prenda más amada.” (Lozano 1941: 158)

Esta atitude pouco usual impressionou ao cacique e o motivou a concordar em não matar nenhuma pessoa em virtude do falecimento da filha. Tal pacto foi considerado nominal pelo cacique e, desta forma, não existiram impedimentos para que o restante do grupo buscasse formas de manter o antigo hábito: “No así sus vasallos, que faltando a la palabra, mataron secretamente una vieja infiel, y la querían enterrar con la difunta” (Lozano 1941: 158).

Neste caso, os Guaycuru conseguiram elaborar uma articulação que permitiu, tanto conservar o pacto travado entre o cacique e o jesuíta, quanto manter o ritual do grupo na circunstância desta morte. Assim, sob ponto de vista dos indígenas, houve uma composição entre a contingência que os fazia aceitar o funeral católico e a perenidade do ritual de sepultamento dos Guaycuru.

Podemos encontrar indícios deste mesmo exercício de conciliação na concordância de padre Romero diante da oferta do cacique de dar-lhe um novo nome, que havia pertencido a um antigo e valoroso cacique:

“Enviáosle a decir un día con una vieja muy estimada entre ellos, que para que conociese cuánto le amaban, y se fiase de ellos con toda seguridad, le querían poner nombre de su nación, y ese había de ser el de un cacique antiguo suyo muy famoso; con que le tendrían por propio, y le estimarían más. Vino el Padre Romero con gusto en la donosa petición (...) Llevada la respuesta, mandó luego el cacique a la misma vieja (que estas hacen entre ellos el oficio de pregonero) lo publicase por todo el pueblo, diciendo: que su cacique mandaba, no llamasen al siervo de Dios en delante Padre Romero, sino Yarusigá, que era el del mencionado cacique” (Lozano 1941: 154).

Ao que o autor segue, apresentando uma justificativa plausível para o missionário ter aceitado tal mudança de nome, argumentando que se tratava de um título nobiliárquico semelhante aos títulos de conde ou marquês (Lozano 1941: 154).

Apesar desta troca de nomes ter sido comunicada aos seus superiores sob a interpretação de título nobiliárquico, para o grupo Guaycuru os significados atribuídos a esta mudança são muito mais profundos que o simples fato de que “le estimarían más”. É preciso analisar esta situação, também, pelos significados atribuídos pela pauta cultural indígena à troca de nomes, ou mais precisamente, a esta forma de incorporação do padre Romero ao grupo, como um membro destacado que compartilha os atributos valorizados no antigo cacique. Como afirma Clastres (1987: 74), o pensamento indígena situa os ancestrais em um tempo primordial que abrange os diversos momentos da fundação da cultura e da instituição da sociedade, portanto a atribuição de um nome ao missionário pode ser compreendida como uma tentativa de integrar e adaptar a presença deste às normas e regras transmitidas pelos ancestrais e mitos.

Esta forma encontrada pelos Guaycuru, para talvez justificar a relevância e a duração do contato com este missionário que havia conquistado prestígio para intervir no grupo, empregou como marcadores de pertença ao grupo não as dimensões classicamente levadas em conta para definir grupo étnico (língua, território, religião, etc.) mas sim, a substancialização de qualidades inatas, naturalizadas por uma história mítica. Dito de outra forma, o grupo pode ter empregado critérios de pertença vinculados a uma história sedimentada por lembranças de um passado prestigioso, provocando a manutenção da identidade, como afirmam Poutignat e Streiff-fenart (1998: 165), “não sob a forma de uma substância imutável, mas sob a forma de uma fidelidade criadora em relação aos acontecimentos fundadores que os instauraram no tempo”.

Entretanto, nem todas as tentativas dos missionários conseguiram alcançar este nível de articulação ou tampouco a mesma duração. Os registros das expedições organizadas pelos padres Agustín Castañares e Ignacio Chome, por volta de 1741³, revelam que parcialidades Toba, que ocupavam região às margens do rio Pilcomayo, não apenas repudiavam a aproximação, como também organizaram estratégias para resgatar aos que foram cativados pela redução de San Ignacio de Zamucos e impedir novos contatos.

Os curtos relatos sobre as reduções entre os Toba, apresentados nas Cartas anuas que antecederam a deportação dos missionários jesuítas, se resumem ao comentário de que, à exceção das reduções de San Javier de Mocovíes,

³ O objetivo de ambos Padres nestas expedições, era encontrar um caminho seguro que os ligasse às reduções guaranílicas. Porém, tendo encontrado *tolderias* Toba nas proximidades do rio Pilcomayo, iniciaram um processo de aproximação. (Cartas anuas 1735-1743:521-548).

San Jerónimo, San Fernando, La Concepción de Abipones, San Juan Nepomuceno e de San Ignacio de Tobas, os jesuítas haviam fundado apenas outras duas missões (Cartas anuas 1994 [1750-1756]: 36).

Diante destas evidências, é lícito afirmar que, à exceção dos efêmeros pactos que possibilitavam interconexões e, das curtas durações das reduções, as tentativas de instalação de reduções entre os Guaycuru se revelaram infrutíferas. Evidentemente, houve motivos e desejos para a interconexão entre os padres jesuítas e os grupos chaquenhos e, nestas situações de contato, ambos mantiveram uma postura ativa na definição dos campos e optaram por pequenas mudanças que permitiram a convivência, sem alterar ou eliminar suas identidades como grupo.

MANUTENÇÃO DA PAUTA SÓCIO-CULTURAL E ECONÔMICA

Mesmo quando reunidos nas reduções, os Guaycuru mantiveram sua pauta de caçadores-coletores nômades. Optando por desenvolver estratégias que permitissem estas situações de contato, entre elas a que Barth (1998: 33) denomina ênfase da identidade étnica, este grupo desenvolveu novos padrões e organizaram novas atividades em setores não desenvolvidos adequadamente.

Através desta proposição quanto ao desenvolvimento de novos padrões, é possível relacionar, também, o aperfeiçoamento das táticas para apropriação dos rebanhos das estâncias, cidades e reduções, com a caça. Porém, essa atividade não suprimiu a caça e a coleta, nem motivou a acumulação, que poderia trazer transtornos pelo aumento populacional, dificuldade de movimentos, dificuldade de fuga em caso de ataque e cuidados com o rebanho. Os grupos chaquenhos continuaram em sua pauta nômade, chegando a surpreender Dobrizhoffer:

“Por más que tengan los mejores alimentos, si les faltan esos a que están acostumbrados, dirán que tienen hambre y se lamentarán que están en la miseria. Mientras estaban libres como las aves que vuelan de aquí para allá y sin ningún conocimiento de la agricultura, la liberal naturaleza les proveía espontánea y magníficamente de todo lo que necesitaban para vivir. Supieron por la práctica y la experiencia en qué lugar y en qué tiempo podían buscar y encontrar jabalís, ciervos, gamos, distintos tipos de conejos, avestruces, huevos de avestruz, osos hormigueros, carpinchos, nutrias y raíces comestibles, frutos de palmeras y otros árboles [...] no se qué atractivo tenía para ellos este cambio de suelo y variedad de caza” (1970: 352).

Também é possível encontrar esta atitude de sustentação, da pauta

caçadora, nos relatos de grupos que haviam optado pela estabilidade na redução: “Se les entregaron las vacas con que se alimentarían. Y aunque las mujeres siempre se quedaban en ese lugar con sus hijos, todos los hombres se ocupaban en sus habituales excursiones a los predios de Santa Fe y de San Jerónimo, de donde robaban grandes cantidades de caballos” (Dobrizhoffer 1970: 269). As estratégias que visavam a maior efetividade das incursões Toba e Mocovi se desenvolveram paralelamente às atividades caçadoras-coletoras, incluindo a escolha de horários e formas de atacar e fugir (Dobrizhoffer 1970: 428).

Tal agilidade, para ataques e fugas, foi proporcionada aos chaquenhos -originalmente pedestres- pela adoção do cavalo no século XVII. As parcialidades do baixo Rio Pilcomayo e Bermejo adotaram o cavalo através do contato com estâncias e missões próximas, e esta aquisição lhes permitiu atuar em uma área maior, com mais velocidade de ataque e de fuga. Porém, apesar destas inovações resultantes da adoção do cavalo, durante os confrontos as principais ações se desenvolviam a pé, com o cacique em frente do grupo:

“Los mocobíes, los tobas y los Guaycurues aunque son jinetes, apartándose de sus caballos se juntan en grupos a pie. El cacique o algún otro indio de mayor experiencia que dirige a los demás colocándose al frente del ataque. Pero una vez iniciada la pelea, abandonando tanto el caballo como aquella posición, pelean mezclado con los otros.” (Dobrizhoffer 1970: 431)

As facilidades que o cavalo ofereceu foram reelaboradas pelos Toba e inseridas nos mitos dos caçadores e coletores sem, contudo, criar um desequilíbrio na sua estrutura social. Entretanto, os Abipon e Mocovi⁴, desenvolveram uma diferenciação sócio-cerimonial para as classes de “distinguidos por sangue”, de “comunes-secuaces” ou de “destacados por merito-valor” (Susnik 1981:36). Entre os Toba, o cacique permaneceu com o prestígio baseado em qualidades pessoais -habilidades, valores, capacidade de consenso, amplitude de conhecimentos e experiência- valorizadas pelo grupo, mas sem um status formal como o atribuído aos *cabecilla de cuadrilla* ou *höcheri* dos Abipon. Susnik (1981: 38) já havia descrito esta peculiaridade do grupo, e atribuiu tal posicionamento ao fato dos Toba permanecerem valorizando mais às lutas interétnicas que ao êxito das incursões e *cacerías*, dado que teria contribuído para o grupo manter uma consciência de unidade frente aos cristãos.

⁴ Sobre esta afirmação SUSNIK (1981) faz uma avaliação mais profunda da questão dos reagrupamentos e segmentações endotribais surgidas com a adoção do cavalo pelas sociedades chaquenas.

Outra evidência desta organização de padrões ou posições para alcançar novos objetivos ou facilitar transações, efetuada pelos Guaycuru, é encontrada em uma descrição de Dobrizhoffer, do destino dado pelo cacique Ychoalay a um *pañó* recebido do governador de Tucumán como recompensa por serviços prestados:

“Con este paño adquirió las ovejas que le producirían la lana para hacerse según su deseo las ropas que usan los abipones, tejidas como un tapiz turco. Respondió a los Padres que le aconsejaban que vistiera con ese paño rojo a la usanza española: siendo indio, ¿cómo mentiré que soy español por la ropa? Vosotros que usáis ropas negras ¿las cambiarías acaso por otras nuevas? Yo no lo creo. Entonces sería obligado a retornar a mi vestimenta abipona, para risa de todos. Mis compatriotas dirían que me jacté de ser español mientras me duró la vestidura y que una vez que se me destruyó volví de nuevo a nuestra costumbre; que mientras me fue permitido ganar dinero del trigo que sembré y coseche, vestí como los españoles; y que iniciado por fin en los ministerios de la religión, me mostré como el español mas noble; que esclavizado por el cultivo del campo y de los ganados, cuan poca cosa fue suficiente para adornarme a mí y a los míos.” (Dobrizhoffer 1970: 144).

O grupo permitiu que se estabelecesse uma articulação com a Sociedade Colonial, apenas para sustentar uma atividade, mas restringiu este contato a alguns setores ou campos, garantindo assim um relativo isolamento de certas partes da cultura e impedindo o confronto ou modificação destas.

Esta mesma situação de isolamento de determinados campos, ou dito de outra forma, de manutenção daqueles pontos aos quais o próprio grupo atribuía importância para a manutenção de sua identidade, é visível nos relatos onde os jesuítas dão conta da instabilidade dos grupos nômades chaquenhos nas reduções:

“Diversas localidades en parte fundadas por nosotros, en parte por otros, ya no existen desde mucho tiempo, ya por la inconstancia de los habitantes que de nuevo añoraban su paradero anterior, ya por la maldad, pereza y avaricia de los Europeos. Según el testimonio del P. José Sánchez Labrador, que ha revisado en persona un manuscrito histórico, cerca de setenta y tres localidades Yndias, más o menos, de las varias naciones del Chaco han perecido” (Dobrizhoffer 1967: 239).

A evidência de mecanismos que garantiam a articulação dos grupos chaquenhos, em especial os Guaycuru, com a Sociedade Colonial, permite a

afirmação de que estas sociedades mantinham suas identidades perenes através de constantes, mas superficiais, alterações, sem que fosse necessário, para isto, a mutilação de sua pauta econômica e sócio-cultural. Mesmo nos períodos de relativa estabilidade nas reduções, os Guaycuru não viam vantagens práticas, e tampouco sofreram uma coação militar tão efetiva que motivassem a substituição de sua estrutura de bandos de caçadores-coletores nômades pelo padrão missionário jesuíta.

Das primeiras tentativas de missionalização dos Guaycuru, pelos padres Bárzana e Añasco, por volta do ano de 1591, até o desterro dos Jesuítas, somente as reduções de San Ignacio de Ledesma e San Juan Nepomuceno, conseguiram manter algumas parcialidades deste grupo, reunidas durante um breve período de tempo. E, ainda assim, contando apenas com catecúmenos. Temos, desta forma, um conjunto de dados que evidenciam a grande capacidade de negociação dos grupos Guaycuru em busca das melhores condições de sobrevivência física e manutenção de sua pauta cultural.

A MANUTENÇÃO DA IDENTIDADE

Ao analisar as fontes já citadas, aparentemente podemos concluir que as parcialidades Toba aceitavam a missão somente diante da força das armas ou da necessidade de viveres e, não permaneciam nelas por sua incapacidade de se adequar a um projeto que necessitava de uma grande população permanente e agricultora.

Entretanto, mudando o enfoque de análise, afastando-se da percepção etnocêntrica que concebe a ação do europeu como principal motivador das reações das sociedades nativas, e aproximando-se da compreensão de que as populações nativas e a sociedade colonial participavam de um sistema que interagiam através de estrutura própria -a qual inclui aspectos de ambas sociedades e que, cada uma delas tinha estruturas próprias- é possível compreender melhor as razões da curta duração das reduções jesuíticas.

A diversidade biológica do Chaco oferecia múltiplas possibilidades para a subsistência dos grupos que o habitavam. Esta capacidade potencial, não aproveitada pelos espanhóis, devido a forte tendência manifestada de impor conhecimentos e práticas adequadas à Europa em um ambiente de características absolutamente diversas, foi empregada pelas sociedades nativas de maneira a garantir sua subsistência.

Especificamente no caso dos Toba, existem relatos e narrativas que afirmavam as plenas condições deste grupo de obter, através da caça-coleta e nomadismo, resultados positivos que muitas vezes os próprios agricultores não puderam alcançar. Os gafanhotos são um bom exemplo desta forma

divergente de aproveitamento das riquezas do meio ambiente: considerado um castigo ou uma praga pelos parâmetros europeus, os gafanhotos eram tidos como algo extremamente positivo pelos Toba e outros grupos chaquenhos. Ao encontrar uma nuvem destes insetos, em pouco tempo e com menor esforço, as mulheres poderiam obter grande quantidade de alimento, da mesma maneira que ao encontrar grandes quantidades de algumas espécies de formigas, estas eram aproveitadas na alimentação.

Este sucesso na manutenção da população Toba foi garantido pela relação funcional entre a exploração de recursos e o controle territorial, sendo que, este último, oportunizou não apenas a subsistência material do grupo, como também a continuidade dos laços de solidariedade, a escolha dos sítios sagrados e festivos e a sua definição de mundo.

Quanto ao controle territorial, ele foi praticável, tanto devido ao desinteresse inicial da Espanha e, mais tarde, à incapacidade dos militares espanhóis em dominar o Chaco, quanto pela usurpação ou expulsão dos grupos que haviam sofrido um enfraquecimento e diminuição populacional, devido à maior intensidade da ação militar ou pelo contágio por doenças trazidas pelos europeus.

Tendo condições de determinar e manter sua própria forma de reprodução, o grupo Toba pôde, da mesma forma, sustentar sua capacidade de moldar as relações sócio-econômicas e políticas, em situações de contato, por meio de alterações superficiais e um baixo nível de articulação com a Sociedade Colonial. Manteve, desta maneira, suas fronteiras étnicas não apenas em eventos, como também no desenrolar do processo organizacional frente à situação colonial.

Especificamente quanto às missões, podemos encontrar registros de diversas vezes em que os Toba recusaram completamente a aproximação dos missionários e, até mesmo organizaram grupos para resgatar aos que haviam sido conduzidos a uma redução (Cartas anuas 1994 [1735-1743]: 524) no melhor dia e horário, para poderem cercá-la sem ser vistos.

No caso da aceitação da redução, após as brutais ações militares de pacificação, encontramos relatos onde lideranças se aproximam dos jesuítas simulando interesse em negociar um pacto de paz, ou o desejo de redução, apenas como um mecanismo que permitia ao restante da população o tempo necessário para deslocarem-se até sítios mais distantes e, em segurança reorganizarem suas defesas (Lozano 1941:203, 239, 244, 352 e 356).

Por outro lado, em diversas ocasiões, esta negociação para a missão se consolidava, sendo evidente nos registros os compromissos de cada uma das partes. Entendendo que havia uma aliança onde estava implícito o recebimento de alimentos que permitissem o início da redução em troca da garantia de não violência, os Toba surpreendiam aos missionários afirmando

que estes não precisariam se preocupar com a diminuição do rebanho bovino pelo consumo excessivo, pois haviam deixado claro que caso o *teniente gobernador* deixasse de cumprir suas promessas eles estariam livres da palavra empenhada e poderiam voltar aos ataques (Dobrizhoffer 1970: 354).

Porém, mesmo sob esta ameaça, os governadores descumpriam as promessas feitas. Cientes de sua posição, algumas lideranças exigiam o cumprimento dos acordos e, afirmavam terem aceitado contrariados a paz, pois sabiam que eram em número inferior aos inimigos, mas ameaçavam que o descumprimento das promessas feitas lhes permitia romper o pacto. Neste caso, a aceitação da redução poderia ser entendida como uma estratégia para garantir a intervenção dos jesuítas, em favor dos Toba, perante as ameaças espanholas de ataque aos que, não obstante terem aceitado a redução, ainda mantinham as incursões às cidades (Cartas anuas 1994 [1672-1675]: 35).

Em alguns casos específicos, acontecidos já no século XVIII, as negociações para aceitar reduções chegaram a durar quinze dias, como foi a que aconteceu entre o governador Jerónimo de Matorras e as lideranças *Quiyquiyri* e *Queitado*. Esta, em particular resultou em um acordo com onze pontos que incluía exigências Toba de permanência nas terras por eles escolhidas; de não serem tratados como escravos, ou serem encomendados, nem eles nem seus filhos; de que receberiam padres, professores e tradutores; que todos aqueles que desejassem entrar na redução de *Santa Rosa de Lima* recebessem também ferramentas, sementes e cabeças de gado; que continuassem a receber roupas e alimentos até que tivessem condições de subsistência; que o governador exigisse dos Abipon reparações por danos causados aos Toba e, também, que sendo os Toba proibidos de portarem quaisquer tipos de armas, o próprio governador se responsabilizasse por mobilizar forças para a defesa da redução.

Em outro caso, relatado por Lozano (Lozano 1941: 278), do consenso entre as parcialidades que aceitariam a redução, resultaram cláusulas como a de que permaneceriam em suas terras, que os missionários aceitassem àqueles que desejassem permanecer com muitas esposas e, principalmente, que este pacto não incluía aos seus filhos, os quais nem padres nem espanhóis deveriam tentar catequizar.

Tais pontos evidenciam que os Guaycuru, especialmente os Toba, não somente reagiram ao inevitável avanço espanhol como, também, que mantinham um posicionamento ativo nas negociações, fruto das contingências e de um dado subjacente: as experiências prévias do grupo em pactos e mediações, que foi ativado para permitir a obtenção de vantagens.

Diferente de outros grupos chaquenhos, os Toba elaboraram novos padrões apenas para sustentar atividades naqueles setores inadequadamente desenvolvidos para os novos objetivos ou, para facilitar as transações com a

Sociedade Colonial. Não permitiram, contudo, que tais alterações implicassem transformações sociais profundas: apesar de se apropriarem dos rebanhos das missões e cidades, esta atividade não suprimiu a caça, a coleta ou motivou a acumulação, que poderia trazer transtornos pelo aumento populacional, dificuldades de movimento e fuga em caso de ataque.

Mesmo tornando-se uma sociedade eqüestre -o que resultou em maior agilidade de ataque e fuga, no incremento na quantidade de alimentos e uma diminuição ainda maior da necessidade de cultivos- durante os confrontos, as principais ações continuaram a se desenvolver a pé, com o cacique à frente do grupo (Dobrizhoffer 1970: 431). Entre os Toba o cacique permaneceu com o prestígio baseado em qualidades pessoais, valorizando mais as lutas interétnicas que o êxito das incursões às cidades.

Esta estratégia de interconexão, movida por reavaliações funcionais que objetivavam a reprodução da cultura, envolveu aos Toba em um processo de exclusões, incorporações e, indiretamente, a uma potencialização de sua identidade em função da necessidade de segurança do grupo no que refere à violência do avanço europeu no Chaco. Como os indivíduos mantinham dependência em relação à comunidade nas questões de segurança, a auto-identificação com o grupo foi realçada, pois qualquer comportamento que fugisse de padrões pré-estabelecidos poderia ser tido como enfraquecimento da identidade e, por conseguinte, dos fundamentos da segurança.

Na luta para manter as definições convencionais das situações de contato, onde os parâmetros foram suas experiências prévias, os Toba mantiveram-se conservadores. Mesmo a formação de alianças com outros grupos chaquenhos se insere, neste sistema, como um pacto de semelhantes em oposição àqueles mais distintos, os europeus. Esta atitude conservadora na manutenção do grupo, somada às diferenças entre orientações valorativas, exerceu constrangimento sobre seus beneficiários limitando os papéis que cada indivíduo poderia desempenhar, fortalecendo ainda mais a identidade caçadora e coletora Toba.

A curta duração das reduções entre os Toba está diretamente ligada à articulação deste realce da identidade com o contínuo processo de reavaliações funcionais superficiais, que objetivavam a perenidade do grupo. O grupo manteve diferentes níveis de intensidade de contato com os jesuítas: desde os encontros casuais motivados pela curiosidade ou desejo de obter os objetos ofertados pelos missionários, até a permanência de algumas parcialidades nas reduções. Porém, em nenhum destes relacionamentos -incluindo aqueles de longa duração- houve a intenção, mesmo que temporária, de abandonar a pauta sócio-cultural e econômica de caçadores e coletores. Integrar-se à redução exigiria do grupo mudanças severas em sua concepção de mundo sem oferecer em troca vantagens significativas.

Portanto, mais do que a inadequação do modelo de missão, é preciso reconhecer nos Toba a condição de sujeitos de sua história, a recusa em aceitar as pautas culturais européias cristãs e o fracasso deste projeto jesuítico ao desejo e a capacidade dos Toba de manterem sua identidade.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Barth, Fredrik (ed.)

1998. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Prospect Heights, Waveland Press.

Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay

[1658-1660] 1994. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay*. São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas. Traducción de Carlos Leonhardt, SJ.

[1668-1675] 1994. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay*. São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas. Traducción de Carlos Leonhardt, SJ.

[1735-1743] 1994. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay*. São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas. Traducción de Carlos Leonhardt, SJ.

[1750-1756] 1994. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay*. São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas. Traducción de Carlos Leonhardt, SJ.

Clastres, Pierre

1987. *Investigaciones en Antropología política*. México, Gedisa.

Cypriano, Doris Castilhos de Araujo

2001. *Os Toba do Chaco: Missão e identidade - Séculos XVI, XVII e XVIII*. São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas/Unisinos.

De Angelis, Pedro

1972. *Colección de Obras y Documentos Relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata*. Buenos Aires, Editorial Plus Ultra (8 vol.).

Dobrizhoffer, Martín

1967 - 1968 - 1970. *Historia de los Abipones*. Resistencia, Facultad de Humanidades/ Universidad Nacional del Nordeste. (Tres volúmenes).

Hill, Jonathan D. (ed.)

1988. *Rethinking History and Myth-Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago, University of Illinois Press.

Lozano, Pedro

1941. *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba*. Tucumán, Instituto de Antropología.

Poutignat, Philippe y Jocelyne Streiff-Fenart

1998. *Teorias da Etnicidade*. Seguido de Grupos Étnicos e Suas Fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo, Fundação Editora da UNESP.

Service, Elman R.

1971. *Os Caçadores*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

Susnik, Branislava

1981. *Etnohistoria de los Chaqueños - 1650-1910*. En *Los Aborígenes del Paraguay*. Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero".

Turner, Terence

1988. History, Myth, and Social Consciousness among the Kayapó of Central Brazil. En Hill, Jonathan D. (ed.); *Rethinking History and Myth - Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago, University of Illinois Press.

**LOS JESUITAS EN EL NAHUEL HUAPI:
APROXIMACIONES A UNA BREVE
MISIÓN EN LA PATAGONIA (1669-1717)**

*María Andrea Nicoletti **

RESUMEN

La breve existencia de la misión de “Nuestra Señora del Nahuel Huapi” (1669-1717) fue una prolongación del proyecto misionero jesuita con base en la isla de Chiloé. Dos veces devastada y martirizados sus misioneros fue signo de resistencia de los indígenas transcordilleranos al proyecto de evangelización y “civilización” que partió desde el Reino de Chile. La resistencia de los “poyas” a la misión no respondió solamente al escenario político-social y económico de la Araucanía, o al celo indígena por salvaguardar su espacio. En este acotado escenario otras cuestiones relacionadas con percepciones antropológicas, culturales y teológicas movilizaron la reacción. La construcción de una imagen estereotipada del indígena patagónico reveló divergencias alrededor del alcance de la “conversión” y el acceso al bautismo para quienes miraban con recelo las incursiones misioneras en sus territorios.

Palabras claves: jesuitas - misiones - Patagonia - Nahuel Huapi- Chile

ABSTRACT

The brief existence of the mission “Nuestra Señora del Nahuel Huapi” (1669-1717) was a continuation of the Jesuit project based on Chiloé Island. Devastated twice, their missionaries martyred, the mission was a sign of indigenous resistance, beyond the Andes, to the project of conversion and “civilization” originated in the Kingdom of Chile. The “poyas” resistance of the mission did not only responded to the political, social and economic scenario of the Araucanía, or to the indigenous jealousy to save their territories. The reaction was also linked to anthropological, cultural and theological aspects that triggered it. The construction of a stereotyped image of the Patagonic Indian revealed discrepancies about the limits of “conversion” and the access to baptism for those who feared the missionary incursions on their territories.

Key Words: Jesuits - missions - Patagonia - Nahuel Huapi - Chile

INTRODUCCIÓN

La misión jesuita del Nahuel Huapi (1669-1717) desarrollada en la Patagonia Norte fue una penetración del proyecto misionero desplegado por la Compañía de Jesús en la Araucanía chilena. Esta misión fue pensada como un soporte para la búsqueda de espacios estratégicos por parte de la Iglesia y la Corona española con el objeto de ganar a los grupos indígenas transcordilleranos, identificados por los misioneros como “puelches y poyas”. En ese sentido, la misión funcionó como “zona de contacto” en donde los “sujetos se constituyen en y por sus relaciones mutuas (...) en términos de copresencia, de interacción, de una trabazón de comprensión y prácticas, muchas veces dentro de relaciones de poder radicalmente asimétricas” (Pratt 1997:26-27).

Durante los siglos XVII y XVIII, la política de las misiones establecidas desde la Araucanía se enmarca en un proceso social y económico configurado por una economía emergente y una tenaz resistencia indígena. El impacto del polo minero de Potosí, no solo como generador de riquezas sino fundamentalmente como articulador de economías regionales, reformuló el espacio económico y social del Reino de Chile. En este sentido, la resistencia indígena fue vista como un obstáculo para el desarrollo. “En cierta medida, el mundo indígena acorraló al europeo, obligándolo a buscar una alianza que se tradujo en la convivencia pacífica que predomina desde mediados del siglo XVII” (Pinto Rodríguez 2000:16).

La paz jugaba a favor de la prosperidad y resultaba conveniente para españoles e indígenas. Estos últimos, además, habían comenzado a acumular una significativa masa de ganado en las Pampas, que trasladaban a las estancias de la Araucanía (Mandrini 1997). Así “se inauguraba con esto una etapa en las relaciones fronterizas inspirada en una suerte de ‘pacto colonial’ que involucraba a casi todos los protagonistas del mundo fronterizo” (Pinto Rodríguez 2000:18).

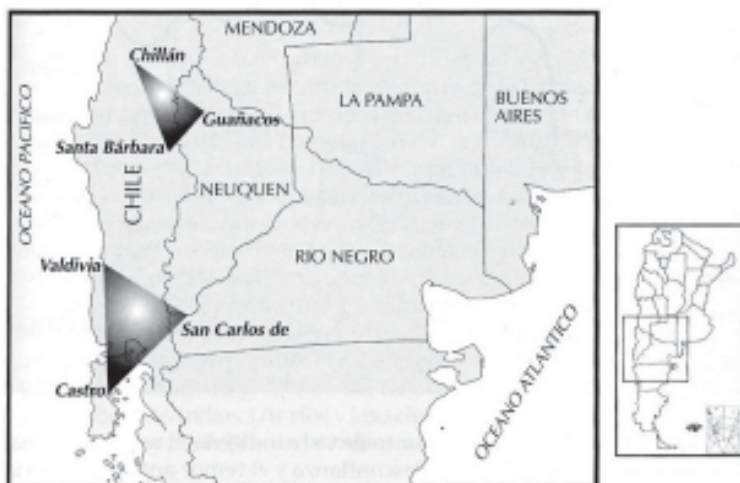
Los jesuitas, funcionales a este “pacto colonial”, apoyaron las relaciones pacíficas que resultaban convenientes para la expansión de su propia economía y para el alcance de sus misiones¹. “La política misional había

¹ La Compañía de Jesús llegó al Reino de Chile en 1593. Pertenecieron desde 1607 hasta

demostrado ser la más efectiva en el control de poblaciones indígenas de tierras bajas con escaso grado de centralización política” (Wilde 1999: 627).

En lo que respecta a la penetración jesuita en tierras transcordilleranas, la misión del Nahuel Huapi fue una prolongación del conjunto de misiones incluidas en un triángulo que iba desde Valdivia, el asentamiento más importante, hasta la isla de Chiloé penetrando como vértice en el lago. Chiloé fue un excelente ejemplo de misión circular mediante instrucción de los fiscales (González de Agüero 1791: 199)². Fue el centro desde donde partieron los jesuitas que misionaron en el Nahuel Huapi³.

MAPA 1. Misiones coloniales en la Patagonia.



Fuente. Navarro Floria, Pedro y Nicoletti, María Andrea (dir) 2001. *El Gran Libro del Neuquén*. Buenos Aires, Milenio- Alfa, p. 255.

Aclaraciones: Los triángulos ilustran el proyecto misionero jesuita (Valdivia- Castro-Nahuel Huapi) y el proyecto misionero franciscano (Chillán-Santa Bárbara- Guañaños), que penetraron en la Patagonia con la misión jesuita “Nuestra Señora del Nahuel Huapi” (1669-1717) y la misión “Santa María del Pilar de Raín Leuvú” (Guañaños) (1758-59).

1625 a la Provincia del Paraguay, hasta la fundación de la Viceprovincia de Chile dependiente del Perú, que se separa y transforma en Provincia de Chile en 1683. Hacia 1610 el padre Valdivia formuló su tesis sobre la “guerra defensiva”. Desde 1611 hasta la expulsión (1767) se sucedieron fundaciones de internados, residencias y, fundamentalmente, colegios (por ejemplo el Colegio San Pablo en Santiago fundado en 1679 donde se enseñaban lenguas indígenas o la escuela de Chillán de 1700, donde se educaba a caciques araucanos). La economía de la Compañía de Jesús estaba basada en la producción de las haciendas

La misión del Nahuel Huapi pasó por circunstancias difíciles, casi todos sus misioneros murieron como mártires, fue dos veces reconstruida a causa de incendios, los caminos de acceso estaban plagados de dificultades (De la Laguna 1704:233) y los poyas, sus habitantes originarios, demostraron mediante la hostilidad el rechazo a la misión y a la penetración de españoles en su territorio.

El conocimiento del interior del territorio, que estuvo casi vedado a los blancos hasta la Conquista del 'Desierto', era el principal factor de poder para los grupos indígenas. Ellos conocían a la perfección la topografía, el clima, las aguadas y las rutas factibles, lo que les permitía obtener y trasladar ganado en pie con mucha eficacia, abastecerse de presas de caza, obtener recursos específicos en parajes determinados, intercambiar productos con otros grupos vecinos (Nacuzzi 2000:152).

A pesar del rechazo demostrado mediante la destrucción de la misión y el asesinato de sus misioneros, esta tuvo un breve desarrollo que podemos rastrear a través del aporte de fuentes directas, producidas por los misioneros del Nahuel Huapi (Mascardi 1670 y De la Laguna 1704), y de otras fuentes indirectas, como los relatos de jesuitas que escribieron la Historia de la Compañía de Jesús mencionando este territorio (Enrich 1891, Olivares 1878, Molina 1795, del Techo 1897 y Sánchez Labrador 1772); los escritos de franciscanos (Espíñeira 1758, González de Agüero 1791 y Menéndez 1791-92) e informes particulares de funcionarios de la Corona sobre estas misiones

donde se construyeron molinos para sus trigos, toneles y vasijas para sus viñas, bodegas para el charqui, el sebo y los granos. La economía de las haciendas jesuitas chilenas "permitió una producción en gran escala. Los excedentes de las haciendas se concentraron en las bodegas de Valparaíso, Santiago y Talcahuano. Desde allí eran exportados al Perú sebo, cordabanes y trigo y partían a la Argentina vinos y licores" (Valdés Bunster 1993:245).

² El sujeto que es destinado a estos fines es conocido por el nombre de fiscal, y tiene también el cargo de celar que todos los del pueblo asistan los domingos y fiestas a la Iglesia a rezar el Rosario y todo el texto de la Doctrina Cristiana.

³ Las misiones de la isla de Chiloé utilizaron el sistema de "misión circular" y "actividad del fiscal" solventada desde 1624 por el erario real, las misiones comenzaban en septiembre hasta mayo del año entrante y consistían en un recorrido, en canoa o a pie, de los religiosos desde su sede en Castro a través de todas las capillas. En Castro tenían Iglesia y Colegio y allí pasaban los meses de lluvia haciendo, entre otras cosas, los ejercicios espirituales. Cuando salían a misionar permanecían en cada lugar de una semana a cuatro enseñando administrando sacramentos e instruyendo a los fiscales para que, en su ausencia, pudieran bautizar, llevando un registro minucioso de nacimientos, matrimonios y defunciones.

(Villarreal 1752 y Covarrubias 1846). Para una aproximación general a la misión del Nahuel Huapi analizaremos algunos aspectos de interés relacionados con el plan de evangelización y la imagen del indígena en función del objetivo misionero.

Los jesuitas buscaron la “civilización” de los indígenas transcordilleros de acuerdo a una imagen estereotipada de su propia metodología de evangelización, de su carisma, de su experiencia misionera, y de las enseñanzas que dejaron los misioneros precedentes. El adoctrinamiento, la “civilización” y la administración del bautismo a los indígenas de esta misión patagónica constituyeron un foco de discusión entre jesuitas y franciscanos, orden con la cual compartieron la evangelización en la Araucanía chilena. La resistencia a la evangelización por parte de los poyas en el Nahuel Huapi replanteó la problemática de evangelización reflatando la experiencia misionera con el “indio indómito” de la Araucanía, en lo relativo a la metodología misionera y a la posibilidad de aceptación de la fe católica por parte de los indígenas.

LOS JESUITAS EN EL NAHUEL HUAPI

La misión de “Nuestra Señora del Nahuel Huapi” fue un desprendimiento de las misiones establecidas en la Araucanía chilena; precisamente la isla de Chiloé fue el vértice de penetración de un triángulo que tuvo como base la Araucanía chilena y se internó en territorio transcordillerano, a la altura del Neuquén, desde centros misioneros más afianzados en el Reino de Chile⁴. Nahuel Huapi fue un espacio estratégico de comunicación entre los territorios cordilleranos. Esta misión estaba enmarcada dentro de un conjunto de misiones que partieron desde Valdivia, el asentamiento más importante, hasta Chiloé penetrando en proyección hacia el lago. De estas misiones, tal como las presentó el jesuita Enrich, solo se concretó la de Nahuel Huapi (Enrich 1891:94-95). “Nuestra Señora del Nahuel Huapi” se encontraba dentro del proyecto de un conjunto de misiones nuevas fundadas entre 1692 y 1695: Colue, Cule, Maquegua, Boroa, Imperial y Repocura, con ellas la Corona buscaba asegurar tierras ocupadas sin enfrentamientos que desgastaran al ejército español y con un gasto mínimo.

⁴ Si bien existieron dos misiones volantes jesuitas (Diego de Rosales, 1653 y Bernardo de Havestadt, 1751-52), una anterior y otra posterior a la misión del Nahuel Huapi, sus objetivos no fueron específicamente misioneros. Nuestro trabajo se centra solamente en esta misión que tuvo como objetivo central la fundación de una reducción y la evangelización de sus habitantes originarios, a diferencia de las dos misiones volantes mencionadas.

Su posición estratégica transformaba al lago en un:

centro de operaciones de la nueva conquista, que para el reino de Cristo habían resuelto emprender,... que por estar a los 41° 2' latitud sur, y a los 70° 44' longitud oeste de Greenwich; y por lo tanto, con facilidad de entrarse en ella ya por Valdivia, ya por Chiloé... por la posibilidad de evangelizar desde allí a los indios poyas, puelches y pehuenche y otras muchas tribus que vagaban al Norte y al Sur de la gran Laguna y se extendían también hacia el nacimiento de ella (Enrich 1891:51).

Olivares agrega un punto a tener en cuenta: el intercambio y relación de las distintas comunidades indígenas de la zona.

Y les mandó [El padre Mascardi] que fuese a otra nueva conquista donde no había llegado noticia de Nuestra Santa Fe, que era entre las cordilleras nevadas de los indios llamados puelches y poyas, y estos se continúan con los pehuenche y pampas; de suerte que esta era una puerta que patente, se descubrían muchas regiones, aunque parece que todavía no están sazonadas por la cosecha (Olivares 1878:390).

Planteada la posibilidad y proyección de la misión los jesuitas evaluaron los inconvenientes que el espacio les presentaba: la distancia con el centro misionero de Castro (Chiloé) y la dificultad para el transporte por tierra y por agua que los obligaba a navegar por dos lagos (Lago de Todos los Santos y lago Nahuel Huapi), entre montañas y despoblados (Olivares 1878: 505)⁵.

La fundación de una misión transcordillerana estaba asociada a la estrategia de penetración que se extendía desde la Patagonia hacia el Estrecho de Magallanes, que se temía fuera ocupado por navíos extranjeros. Joaquín de Villarreal llegó incluso mas lejos, describe un circuito económico autónomo que proveería a Valdivia y a la isla de Chiloé, a través de Villarica, de comunicación continua con Buenos Aires. De esta manera, según Villarreal, se facilitaría la entrada para la reducción de los indígenas y la salida al Atlántico para comerciar con España, “[al] impedir que los extranjeros formen alguna colonia en aquellas costas” (Villarreal 1752:271).

⁵ El camino podía hacerse por tierra desde Villarica pasando por Ruca Choroi al lago, o bien con piraguas atravesando desde Chile el lago de Todos los Santos hacia el Nahuel Huapi. De hecho Mascardi confirma este camino en su carta (Mascardi 1670: 495). Cuando se presentaron estas dificultades la solución práctica que ofrecieron los jesuitas fue la búsqueda de otro paso: el paso de los Vuriloche, reconocido por el padre Juan José Guillelmo.

Al obtener los misioneros el juramento de fidelidad de los indígenas al rey de España lograban que estos prestaran sus armas a favor de la defensa de los territorios de la Corona y sellaban un pacto de protección según el cual recibirían apoyo armado español en caso de un enfrentamiento con otras tribus, que pasaban a ser rebeldes y enemigas para el gobierno español local. Cuando el misionero jesuita Felipe de la Laguna volvió a Chile, dejando a cargo de la misión del Nahuel Huapi al jesuita Guillermo, indujo a los caciques a enviar, por su intermedio, una carta para obtener la protección del comandante Don Miguel Aulesia. Este respondió que: “una vez [que] hubiesen recibido el bautismo y jurado fidelidad y obediencia al Rey de España estuviesen seguros de su protección contra todos los enemigos” (De la Laguna 1704:234).

Los indígenas hicieron posible la misión a cambio de protección contra sus enemigos, y así “ejercer presión para lograr sus cometidos manipulando información y creando compromisos. Los indios utilizaban la información y planteaban las situaciones de manera tal que resultaban en beneficio propio” (Iruirtia 2002:269).

En función de este plan los jesuitas de la misión fueron conformando el espacio misionero en el Nahuel Huapi. El padre Nicolás Mascardi⁶ realizó cuatro viajes llegando al Estrecho y reconociendo distintos pueblos en busca de la ciudad de los Césares. Felipe de la Laguna⁷ fundó la misión. El padre Juan José Guillermo⁸ buscó el paso de comunicación de los vuriloches para acortar la distancia entre la Araucanía y la Patagonia y, finalmente, el padre Elguea tuvo relación comercial con otras tribus que poseían ganado para poder aprovisionar la misión.

Los caciques tuvieron un papel fundamental en el proceso de fundación de la misión pues fueron el primer contacto, y el más directo, con el misionero (de la Laguna 1704: 233). Se presentaron los “más principales y

⁶ El Padre Mascardi nació en Sarzona, Italia el 5/9/1624. Ingresó a la Compañía el 20/11/1638, realizó sus últimos votos el 7/2/1662 en Castro y murió mártir el 15/2/1674 en Santa Cruz, Argentina (Storni 1980).

⁷ Felipe de la Laguna o Felipe Van der Meerer, nació en Malinas, Bélgica, el 8/10/1667, ingresó a la Compañía el 26/9/1683. Realizó sus primeros votos el 27/9/1685. Llegó a Buenos Aires en 1698 y en 1699 a Chile. Fue ordenado sacerdote el 21/9/1697 y profesó su cuarto voto (voto de fidelidad al Papa) el 19/5/1703 en Santiago de Chile. Falleció en 1707 en el Nahuel Huapi (Storni 1980).

⁸ Juan José Guillermo nació en Tempio Pausania, Italia el 12/9/1672. Ingresó a la Compañía en Cerdeña el 22/12/1688, realizando sus primeros votos el 24/12/1690. Fue ordenado sacerdote el 26/1/1698, en Sevilla. Sus últimos votos los hizo en 1706. Murió en el Nahuel Huapi en 1716 (Storni 1980).

poderosos entre ellos” quienes asumieron la voluntad de ser evangelizados y reducidos (Mascardi 1670: 496, 497 y 499)⁹. Estos aparecen individualizados en las fuentes como interlocutores directos de los jesuita y son “obsequiados y consultados acerca de los movimientos y características de otros grupos vecinos” (Nacuzzi 2000: 155)¹⁰. Envían embajadores a recibir al misionero y los que conducen a los distintos grupos al lugar establecido por los misioneros (Mascardi 1670: 495, 497 y 498)¹¹ son los que “hablan en nombre de la sociedad cuando, ante determinadas circunstancias, se pone en relación con otras sociedades, asumiendo la voluntad colectiva” (Nacuzzi 2000:155)¹².

Según el relato del padre Enrich los caciques ofrecieron a Mascardi que fijara su sede entre ellos, pero el jesuita eligió una de las márgenes del lago, un lugar céntrico, porque “podría más fácilmente asistir a las naciones establecidas en las faldas y en los dilatados valles de los Andes y a las que moraban en las cordilleras del naciente, en los espaciosos campos del Norte y en las extensas campañas del sur hasta el Estrecho de Magallanes” (Mascardi 1670:740).

Tras la muerte de Mascardi, a manos de los poyas, la misión fue rehecha por el padre José de Zúñiga en 1683¹³ y se fundó definitivamente en 1703 con la llegada de Felipe de la Laguna (Enrich 1891: 54) quien invitó a los caciques “a que vivieran conmigo y fundaran allí una pequeña población para que pudieran, con todos los suyos, tomar parte más fácil, en el catecismo y en la oración” (de la Laguna 1704:233).

Cuando el Padre Guillermo llegó al Nahuel Huapi en 1704, de la Laguna aprovechó para viajar a Chiloé y encarar definitivamente la construcción de la misión. En tres semanas logró la construcción de una casa, una Iglesia pequeña y también en su entorno “algunas casas para habitación de los caciques” (Enrich 1891:58). La misión fue tomando forma, se buscó un punto fijo

⁹ Vignati hace un comentario etnocéntrico, racista y determinista sobre este texto basado en la ingenuidad de Mascardi porque argumenta que es “difícil transformar a un nómada en sedentario y hacer de un cazador un recolector. Sin desmerecer su capacidad proselitista, hubiera necesitado muchos meses -por no decir años- para hacer germinar la semilla de semejante cambio sustancial de costumbres” (Vignati 1963: 510).

¹⁰ Cichuelquian.

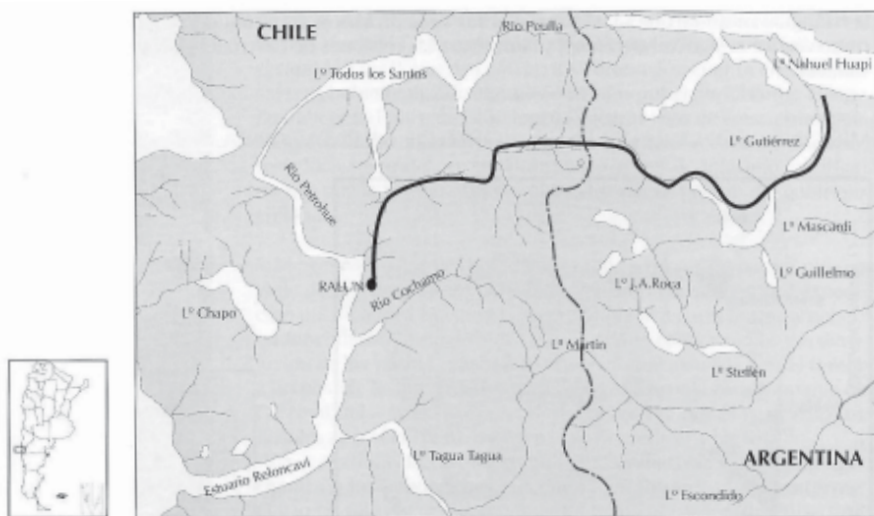
¹¹ En este caso la fuente menciona que este grupo viene en nombre de “catorce ulmenes”. Mascardi adopta en este caso la denominación de cacique utilizada en el Reino de Chile.

¹² Aparecen ante el misionero “veinte caciques y principales poyas”.

¹³ José de Zúñiga, nació el 13/4/1642 en Concepción, Chile. Ingresó a la Compañía el 2/3/1662, en 1688 se hace cargo de la misión de los poyas, realizando sus últimos votos el 2/2/1692, en Castro. Falleció en Concepción, Chile el 30/1/1727.

de atracción y que los caciques principales de las tribus la habitaran, pues esto constituía un elemento de gran importancia para atraer al resto de los indígenas. Una vez afianzada la construcción de la misión, Felipe de la Laguna volvió a viajar a Valdivia en busca de “apoyo y fomento, no tanto material, como moral de la naciente misión” (de la Laguna 1704:59). A pesar de los problemas, los enfrentamientos y la muerte del mismo de la Laguna -que fuera envenenado por los poayas- la misión siguió creciendo con la construcción de una nueva Iglesia (Enrich 1891:73). Este crecimiento se vio truncado por un incendio producido como consecuencia de la desconfianza que sintieron los indígenas ante el descubrimiento que el padre Guillermo hizo -en 1704- del paso cordillerano de los vuriloches, que ellos mantenían en secreto.

MAPA 2. EL paso de los vuriloches. Descubierto por los jesuitas en el siglo XVIII y usado nuevamente desde el siglo XIX.



Fuente. Alvarez, Gregorio 1988. *Neuquén: su historia, su geografía, su toponimia*. Neuquén, Pehuen. Cit: Navarro Floria, Pedro y Nicoletti, María Andrea (dir) 2001. *El Gran Libro del Neuquén*. Buenos Aires, Milenio- Alfa, p. 256.

A pesar del incendio de la misión y de la muerte del padre Guillermo los jesuitas insistieron nuevamente en la misión del Nahuel Huapi, la que fue reconstruida y quedó a cargo del padre Elguea, hasta tanto se nombrara provincial. El padre Elguea llegó en 1717 y volvió a proveer de ganado a la misión.

La particularidad de esta misión, además de su fugaz existencia, fue el asesinato de los jesuitas que la gobernaron. Mascardi, Guillermo, de la Laguna y Elguea fueron asesinados a flechazos o envenenados por los poyas del lago. La misión fue reconstruida dos veces a causa incendios. Los reiterados intentos de establecerla en tierras neuquinas comprueban la importancia y el valor estratégico del territorio que celosamente controlaban los indígenas de la zona.

La experiencia jesuita en la Araucanía chilena se reflejó también en su relación directa con los indígenas, en lo relativo a la prédica de la Palabra. Las experiencias misioneras y la irrupción de los jesuitas en el escenario chileno influyeron en la forma de encarar el proyecto evangelizador que cedió al monopolio franciscano dificultando incluso las relaciones entre ambas órdenes, debido a las diferencias en el estilo y en la forma de llevar a cabo la evangelización de los indígenas. La prédica y recepción del mensaje evangélico nos plantea, desde una visión orientada a lo pastoral, el análisis de la disyuntiva metodológica a través de la cual se dirimieron las diferencias entre franciscanos y jesuitas en torno a la administración sacramental, nudo del dilema para llevar a cabo la evangelización de estos pueblos.

Muchas de las diferencias planteadas entre jesuitas y franciscanos en la evangelización de los indígenas patagónicos provenían de su carisma particular y de los conceptos teológicos propios del período; pero también de la experiencia misional en la Araucanía chilena. Esta experiencia configuró, junto a sus postulados teológicos, una imagen estereotipada, factible de trasladar al otro lado de la cordillera.

ENTRE “PUELCHES Y POYAS”: EL APORTE JESUITA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IMAGEN DEL INDÍGENA PATAGÓNICO

Los misioneros del Nahuel Huapi llegaron al lago con una imagen estereotipada del indígena, moldeada en las misiones de la Araucanía. Sin embargo, esta homogeneidad conceptual no impidió identificar, aunque parcialmente y sin mayores precisiones, grupos, caciques y diferencias lingüísticas en un espacio en el “que se producen situaciones de contacto diferentes” y donde “había poblaciones nativas también distintas” (Nacuzzi 1998:25).

En las dos fuentes directas sobre la misión (Mascardi 1670 y de la Laguna 1704) predominan los rótulos de “poyas” y “puelches”¹⁴. Siguiendo a

¹⁴ Hacemos mención de los grupos indígenas que aparecen en la fuente sin adentrarnos en el análisis etnohistórico que no es el objeto de nuestro trabajo.

Nacuzzi, estos nombres no fueron inventados sino que eran usuales en la región, pero: “aquí funcionan como identidades impuestas a determinados conjuntos de nativos que eran organizaciones socialmente efectivas” (Nacuzzi 2000:142)¹⁵. Es claro que la mención de los “puelches” en las fuentes procedentes del Reino de Chile busca generalizar con el término “gente del este” a los habitantes originarios del otro lado de la cordillera.

Además, aparecen mencionados en un binomio “puelches y poyas” (Mascardi 1670:495, 496 y de la Laguna 1704: 233) e incluso de la Laguna aclara que estos grupos “proceden en su mayor parte de dos naciones, no muy bien quistos entre sí” [separados por] “un odio irreconciliable de una nación a otra”. De la Laguna puso además en boca de los “puelches” la caracterización de unos “poyas”: feroces y crueles que no han sido evangelizados porque los considera “infieles” (de la Laguna 1704: 234)¹⁶. Sin embargo, Mascardi al mencionarlos juntos en “las fiestas y juntas” dice que los “puelches”, imitando a los poyas, también se tiñen de negro “y con eso se hacen poyas” (Mascardi 1670:502).

Los “poyas” han sido caracterizados como “trigueños de rostro, con barbas y bigotes y de buena cara” (Mascardi 1670:502). Mascardi también alude a los poyas como indios “de a caballo”, es más preciso que de la Laguna y distingue; por ejemplo, en un parlamento a los caciques y a las lenguas procedentes de los puelches del Nahuel Huapi de “las que hablan solo los que viven en la isla, o a orillas de la laguna”, los poyas de lengua poya, “que hablan casi generalmente todos los que viven de la parte del sur de la laguna” y “los puelches de la otra parte del Norte que viven a la otra banda del Desaguadero” de lengua veliche “que es la lengua general de los que viven en la parte del Norte hacia Unolbilu”. En su escrito ubica “poyas” en otras zonas: “río abajo del Desaguadero”, “a quienes los españoles llaman bárbaros y que comían carne humana”¹⁷ y en “la parte principal de estas pampas” (Mascardi 1670: 496- 498).

¹⁵ Siguiendo a esta autora mantenemos la misma nomenclatura que aparece en las fuentes por tratarse además de un área reducida, es decir: puelches y poyas. Sin mencionar los rótulos abarcativos (tehuelches), espacial y temporalmente, que presentan algunos etnógrafos simplificando el panorama etnohistórico de la región (Nacuzzi 2000: 148 y 151).

¹⁶ De la Laguna menciona “puelches y poyas”.

¹⁷ Este grupo es identificado por Vignati, según una versión tomada de Harrington, como los “Buriloche” “una tribu que habitaba uno de los valles más escondidos de la Cordillera (vuri, ‘espalda, atrás, a escondidas’) y que gozaban de la terrible fama de ser caníbales (iloche, ‘bárbaro que come carne humana’). Agrupación que menciona Diego de Rosales, según Fonck (Viajes, II, 83) y reproducen Harrington (1946: 260) y Vignati (1963: 512). El jesuita Guillermo descubre el paso de los “Vuriloche” en 1704 y es asesinado por un grupo

Finalmente identifica a otras agrupaciones: unas que aparecen a parlamentar “muy lejanas, mas de cien leguas y cercanas a la mar del Norte y costa de Buenos Aires” que los “puelches y poyas” no han visitado en su territorio y que “aunque entienden la lengua poya general, no la hablan y hablan otra muy diferente” (Mascardi 1670: 498). Las otras, “Aucáes y Pehuenches” son enemigas de los “puelches y poyas” y se juntan para “venir a maloquear esta comarca e isla del Nahuel Huapi (Mascardi 1670: 503).

Aclarados los términos de las fuentes procederemos a centrarnos ahora en el objeto de nuestro trabajo: la construcción de la imagen de los indígenas como “sujetos de evangelización”. Dicha imagen se forjó al calor de las enseñanzas del padre Luis de Valdivia y su impronta determinante fue la obra del padre José de Acosta (1540-1600)¹⁸.

La experiencia peruana de los jesuitas que misionaron en el Reino de Chile fue clave en su visión del nuevo territorio a evangelizar. Debemos advertir que la llegada de los jesuitas al Perú ocurrió solo cuatro años después de finalizado el Concilio de Trento. La Compañía se propuso contribuir a una mejor formación del clero secular. Precisamente José de Acosta había abogado por pasar las doctrinas al clero diocesano (Saranyana 1999: 568-69).

Es necesario aclarar que las bulas de Pablo III -*Sublimis Deus* (1537) y *Altitudo Divini consilii*- tuvieron gran repercusión en las pastorales americanas¹⁹, no solo porque reconocían la dignidad humana de los indígenas sino porque arrojaban luz al tema de la administración del bautismo que, de todos modos, continuó como tema de discusión entre jesuitas y franciscanos, por lo menos en la Araucanía.

En este contexto teológico se reconoció la capacidad intelectual de los indígenas para entender el Evangelio, más allá del grado de “barbaridad” en el que se encontraban porque, como señalaba José de Acosta, “a la verdad no hay nación por bárbara y estúpida que sea que no deponga su barbarie, se revista de humanismo y costumbres nobles, si se educa con esmero y espíritu generoso desde la niñez” (Acosta 1954: 151). Para los jesuitas

“era menester domesticar y transformar la ‘barbaridad’ y el misionero era capaz de ello, porque el indio es de costumbres desvergonzadas, se deja llevar de la gula y de la lujuria sin control alguno y práctica con su increíble

de indígenas en 1716 (Olivares 1878: 524). La mención del paso “Vuriloche” fue reiterada por el franciscano Menéndez al relatar la restauración de la misión del Nahuel Huapi en 1776 realizada por el padre Guell (Menéndez 1791-92: 247).

¹⁸ Luis de VALDIVIA, 1561-1642, escribió la *Relación de lo sucedido en el reino de Chile*.

¹⁹ Carlos V prohibió la aplicación canónica de la Bula.

tenacidad la superstición. Pues también hay para él salvación si se le educa, doma su brío con freno bocado, impónole cargas según conveniencia, echa mano si fuese necesario de la vara” (Acosta 1954:141).

Además de las explicaciones del orden natural, franciscanos y jesuitas coincidían en que las dificultades en la conversión tenían una explicación sobrenatural que obligaba al misionero a combatirla con todas sus fuerzas: la acción del Demonio, que impedía el acceso a la Verdad y convertía al indígena en una víctima de su ignorancia. El indígena no era pues “infiel” por naturaleza, afirmaban los misioneros, sino por la acción del Demonio que produce su ignorancia y en consecuencia su “infidelidad”. La imagen de “infidelidad” modelada por la teología y los debates que generaron en la Iglesia la idea de “humanidad” del indígena responden a concepciones más abiertas a la libertad del individuo y la igualdad entre los hombres; sin embargo, chocan con la imposición reduccional y con la educación dirigida hacia la “civilización”, “como tratando de conciliar tendencias conservadoras y tendencias innovadoras [...] ideas de libertad e igualdad con tendencias a la sujeción y la jerarquización estática de la población indígena” (Wilde 1999: 632).

Entre los jesuitas y los franciscanos esta “imagen del indígena infiel” sufrió algunas transformaciones, particularmente en la Araucanía²⁰, cuando

²⁰ En la Araucanía el proyecto chocó, desde 1598, con la problemática desatada por la Guerra del Arauco contra el indígena. El punto significativo de este período 1622-1656 fue el Parlamento de Quillín que acordó la fundación de fuertes y misiones y se rompió, en 1654-1656, con la gran rebelión producida por las expediciones esclavistas provocando el abandono de los fuertes del Bío-Bío y la retirada a Concepción. Desde 1657 a 1883 predominó la paz y se afianzaron las relaciones fronterizas (1657-1682) Fue este el período de auge de las misiones en el que solo se produjeron rebeliones parciales en 1723, 1724, 1766, 1770. Cada uno de estos períodos tuvo influencia decisiva en la Patagonia a través de malones, malocas, expediciones punitivas, exploraciones o misiones volantes. Justamente la primer entrada al Neuquén fue a raíz de la leyenda de los Césares, en 1550, la realizó Jerónimo de Alderete, quien se internó para buscar los restos de la expedición del Obispo de Plasencia. Tres años después, Francisco de Villagra pasó por Villarrica en una expedición esclavista para obtener mano de obra para las minas chilenas y para buscar sal. Las incursiones a territorio neuquino tienen un *impasse* por la muerte de Valdivia, hasta que en 1563 el capitán Pedro de Leiva incursiona nuevamente en Neuquén, según registros de Mariño de Lovera. En 1593 se recrudece la guerra con la destrucción de Angol, Villarrica, Valdivia y la Imperial; los indígenas del Valle Central presionan sobre la Araucanía y se pierde una gran cantidad de mano de obra indígena. Las incursiones esclavistas vuelven al Neuquén en 1620 con Juan Fernández, quien parte de Chiloé y, a través, del paso Pérez Rosales llega al Nahuel Huapi distinguiendo mediante la crónica de

apareció el problema del “indio hostil”, reticente a la dominación española. La postura del padre Valdivia con su “guerra defensiva” jugó aquí el rol mas importante (Pinto Rodríguez 1988: 52). Valdivia presentaba una original solución: independencia político-territorial para el Arauco, unida a la aceptación de la evangelización pacífica” (Saranyana 1999: 536).

El enfrentamiento con grupos hostiles modificó la metodología de evangelización en ambos órdenes. La opción por el “sistema volante” presentaba una alternativa para la evangelización del “indio indómito”, surgió a mediados del XVII y se instaló en el siglo XVIII. La idea de evangelización cambió porque el contacto con el indígena pasó a ser circunstancial y no permanente, con lo cual el énfasis en la administración inmediata del bautismo, que por medio de la gracia santificante incorporaba a los “infieles” a la Iglesia, aumentaba en desmedro de la idea según la cual el indígena era capaz de comprender y aceptar el Evangelio. Esta modificación en la imagen del indígena trajo, como consecuencia, la modificación en la idea respecto a la evangelización.

Esta idea, de raíz teológica, constituyó un aporte en la construcción de la imagen del indígena americano como “sujeto de evangelización” pero no desterró ni a “la idea de bestialidad que sobrevive como matiz argumental”, ni a la “tesis del infantilismo aborígen” (Santamaría 1994: 66 y 70). Este concepto posiciona al misionero en su rol de mediador-protector de los indígenas frente a los españoles. Esta protección era utilizada, en la práctica, como un eufemismo para el control hegemónico (Sweet 1995: 47).

La imagen es clara: la catequesis constituye un aprendizaje para el cual, aunque requiera de tiempo, la mente del indio no opone obstáculos insalvables: El camino de la civilización se funde con una educación perseverante, paciente y esto dista de ser una utopía” (...) “Pero, por supuesto, la catequesis alcanzaría ese carácter solo mediante la misma paciencia metódica que los padres tienen con sus hijos; si se cayera en la intemperancia no

Diego Flores de León, a los dos grupos de la región: puelches y poyas. En 1641, a través de los parlamentos de Quillín, se busca un cambio fijando la frontera en el Bío Bío y reconociendo así la soberanía mapuche, devolviendo los prisioneros y permitiendo la entrada de los misioneros. A raíz de otra expedición esclavista efectuada por Ponce de León en 1650 se generó un levantamiento que se aplacó con la intercesión del Padre Diego Rosales, quien parlamentó con los pehuenches. Vuelve en 1651 con cuarenta caciques a Boroa para firmar la paz que rompe Salazar con otra expedición esclavista. Rosales devuelve esclavos puelches y llega al Huechulafquen en 1653. En el Nahuel Huapi concertó un parlamento garantizando la paz con los españoles. Finalmente Mascardi llegó al Nahuel Huapi en 1673.

habría para el niño-indio más que humillación y explotación, una nueva servidumbre éticamente opuesta a la libertad de cualquier hijo de Dios. La idea de la misión lleva a la práctica ese proyecto educativo. Su base paternalista tiene, sin embargo, la flexibilidad suficiente: el indio-niño no es un hijo natural de los jesuitas sino adoptivo. Son esencialmente otros (Santamaría 1999: 71 y 73).

Los misioneros jesuitas sumaron a esta imagen el conocimiento etnográfico directo de los indígenas norpatagónicos y de la Araucanía chilena: “Tan preocupados por su seguridad como por la salvación de las almas de esos primitivos, los jesuitas aguzan su capacidad de observación” (Santamaría 1999: 74).

En la misión norpatagónica los poyas fueron descriptos y observados en función de la implementación de la reducción. Sin embargo, estas observaciones no constituyeron una apreciación de la diversidad, “la diversidad sociocultural era concebida en definitiva como manifestaciones de ‘infidelidad y salvajismo’” (Wilde 1999: 620).

Los jesuitas de la Araucanía profundizaron, aún más que los franciscanos²¹, en el estudio y análisis de los indígenas americanos. Pero debemos tener en cuenta que esta profundidad siempre estuvo en función del interés evangelizador; de tal manera la “homogeneización étnica” prevaleció por sobre la “diversidad étnica”. Esta última constituye “un estorbo para la reducción y la conversión, conocerla es empezar a dominarla; el conocimiento etnográfico deviene método de conversión” (Santamaría 1999: 78).

La visión del indígena volvió a cambiar en los jesuitas exiliados cuando las corrientes ilustradas muestran un indígena humanamente inferior al europeo. Los jesuitas reaccionaron y defendieron ante esto una imagen de “buen salvaje” que se contraponía con aquella visión degradante y etnocentrista. El jesuita Juan Ignacio Molina fue el ejemplo más ilustrativo para la Araucanía (Molina 1795).

Para los jesuitas del Nahuel Huapi los poyas eran “bárbaros” (Mascardi 1670: 739) a los que había que “civilizar”, fundamentalmente en aquellos puntos que contrariaban no solo la doctrina de la fe, sino las costumbres occidentales y cristianas.

Bien se conoce también estorban el fruto la barbarie soberbia de estos indios, la poligamia de los caciques, las borracheras, la ociosidad, los machis

²¹ Fray Ramón Redrado, Antonio Sors y Miguel de Azacazubi describen al indígena apegado a sus costumbres, desconfiado, disperso e indiferente.

y la falta de todas leyes, natural y divina, de las gentes y civiles: la falta de jueces que lo repriman, porque todos temen; y no hay armas ni soldados, ni presidios que no estén destrozados; ni jueces eclesiásticos, porque no hacen concepto de excomuniones; y lo que es más pernicioso no vivir en policía ni vida sociable, sino separados en quebradas, montañas y barracas, y hallarse tan dueños del campo y opulentos en armas y soldados que en ocho días pueden poseer en campaña ocho mil lanzas (Covarrubias 1846: 280).

El contacto conflictivo que habían tenido los indígenas poyas con los españoles del Reino de Chile, a través de las malocas, los predispuso obviamente a presentar una mayor resistencia a la “civilización” y aceptación de la fe. No olvidemos que Mascardi llegó al Nahuel Huapi en 1670 a devolver “todas las piezas que se habían cogido en la última maloca” (Mascardi 1670:495).

La martirización de los misioneros fue seguramente una clara actitud de resistencia a “la implementación de pautas etnocidas, que buscaba desidentificarlos con su pasado, su sociedad y su cultura...desplegando dispositivos y actitudes que tendían a transgredir lo impuesto por el misionero” (Nofri 1998a: 14). La resistencia a la misión formó parte de las estrategias que relacionaron el mundo con el indígena.

¿CONVERTIR O SALVAR?: LA POLÉMICA DEL BAUTISMO

Cuando a mediados del siglo XVII, y claramente en el siglo XVIII, los jesuitas se propusieron misionar entre los “indios indómitos” e implementar el sistema de correrías mediante un contacto más breve y esporádico se confirmó que:

la sincera conversión de los indios a la fe es muy difícil. Es verdad, pero conviene tener cuidadosamente en cuenta que siempre la prédica de la Fe resultó difícilísima y la justificación del Evangelio mucho más laboriosa de lo que nos imaginamos (Acosta 1954: 99).

Además,

La conversión pasa a un segundo plano y cobra fuerza la idea de la salvación. No hay antagonismo entre ambas; es obvio que la conversión persigue también la salvación, ese es el principio que mueve al misionero, más aún, conversión y salvación van siempre de la mano; pero habiéndose reconocido la imposibilidad de lograrla, el énfasis se pone en la salvación. En otras

palabras se trata de buscar un camino alternativo que permita alcanzar el fin último (la salvación) sin que medie la conversión. Una actitud que calza muy bien en el espíritu de la Orden (Pinto 1988: 64).

Dentro de este esquema de evangelización se pretendía que la religión actuara sobre las diferencias culturales como una verdad consustanciada con la existencia humana. De allí que la polémica que originó la administración del bautismo se centrara, más que en la necesidad de adoctrinamiento -que nadie discutía-, en el grado que tal adoctrinamiento debía alcanzar para la real y conciente aceptación de la fe católica por parte de los indígenas.

La discusión teológica entre jesuitas y franciscanos sobre este tema (Acosta 1954: 99) priorizaba la administración casi inmediata del bautismo justificando, de alguna manera, la imposibilidad de cambio cultural y la adhesión a la Iglesia de parte de los indígenas. El propósito misionero no desapareció, la esperanza de lograr sus objetivos tampoco pero, poco a poco, la experiencia obligó -en este caso que presentamos- a poner un mayor énfasis en la administración sacramental en detrimento de una preparación doctrinal mas completa. La influencia que tuvo en los misioneros el rechazo de los indígenas a su propuesta “civilizatoria” fue decisiva a la hora de plantear este cambio en su accionar, si los indígenas se resistían a ser evangelizados había pocas posibilidades de impartir un adoctrinamiento mas acabado.

Ante el dilema que presentaba la “civilización” de los indígenas, el planteo se centró en la administración del bautismo, por ser la puerta de la justificación. Por otro lado, parecía claro que con la administración bautismal la aceptación formal de la fe formaba parte de las estrategias indígenas de supervivencia. “La conversión entonces, no es un término exacto para las verdaderas transformaciones que ocurrieron entre indios en la misión” (Sweet 1995: 44).

La administración de este sacramento fue discutida y debatida entre jesuitas y franciscanos. Se debatía, en definitiva, la preparación necesaria para una lícita administración del sacramento a los indígenas adultos.

Esta polémica se advierte claramente cuando Mascardi ante el pedido de los indígenas de ser bautizados justifica su acción porque “peligraba más su salvación” (Mascardi 1670: 499). En dos ocasiones al presentarse el tema del bautismo, el jesuita justifica su acción evadiéndose del discurso y apoyándose en la actitud de los indígenas, o en las palabras que pone en boca de los poyas. Ante el gesto de castigo corporal que un cacique realiza imitando a los penitentes de Semana Santa que Mascardi les relata, su conclusión fue que “era voluntad de Dios que yo los bautizase” (Mascardi 1670: 500).

En tanto, ante el pedido expreso de un grupo de ser bautizados, Mascardi les manifiesta: “el poco tiempo que habían estado conmigo oyendo la doctri-

na cristiana y que no me habían de ver hasta el otro año, y respondieron que, por el mismo caso que se apartaban de mí y no me verán presto (...) y que bastaba haberme ido tan lejos para que yo conociese la verdad de su corazón” (Mascardi 1670: 499).

La administración masiva de bautismo que hicieron los jesuitas fue duramente criticada por los franciscanos. Si bien en México, en un principio, los franciscanos se habían adherido al bautismo masivo (Saranyana 1999: 100)²² posteriormente rectificaron esta postura. Los franciscanos alegaban no compartir con los jesuitas la teoría del probabilismo, sosteniendo que ante la duda sobre la adecuada preparación de los indígenas era preferible asegurarla (Arroyo 1993: 193)²³.

En el caso del Nahuel Huapi los jesuitas optaron por una evangelización más “sacramental” en contraposición a la “doctrinal” que planteaban sus hermanos franciscanos; no obstante, los sacerdotes de la Compañía de Jesús cuidaron que la administración de los sacramentos fuera precedida por un conocimiento básico de las verdades cristianas, fundamentalmente en lengua indígena (Mascardi 1670: 499), tal como lo obligaba el II Concilio Limense (1567-68).

En las juntas pasadas, aunque casi todos mostraron deseos de ser bautizados, pero no haber habido lugar de catequizarlos y doctrinarlos y estar divertidos en su huelga, a ninguno quise bautizar. Pero en esta ocasión, viendo tan buena voluntad y obras, no se lo pude negar y bauticé con mucho gusto mío y de ellos, por ver ya brotando las primeras flores y primicias de esta gente bárbara ...Y los que han tenido lugar de más larga comunicación conmigo, como son los de Nahuel Huapi, no solo están bautizados, sino que todos, chicos y grandes y las mujeres, saben el catecismo y oraciones en lengua poya (Mascardi 1670: 498).

“La catequesis completa en la que se confiaba no fue posible, algunos intentos por mejorar la situación, que se vislumbran a partir de los últimos años de la centuria, habrían de ser insuficientes” (Martini 1993: 48). Por otro lado, siguiendo los replanteos de Sweet, los indígenas adultos no fueron los

²² En una de las Juntas eclesiásticas de 1536 los franciscanos contrapusieron su postura pastoral sobre el bautismo con los dominicos y agustinos sosteniendo una administración que simplificara los ritos, en orden a la realidad de la prédica entre los indígenas.

²³ Los teólogos de la Compañía defendieron la teoría moral del probabilismo que permite asumir aquellas posiciones que no son necesariamente las más seguras o las más probables, y por ello fueron tildadas de laxistas.

niños que los jesuitas imaginaron y el adoctrinamiento y persuasión incluso en la “arcilla blanda”, como se consideraba a los niños, fue seguramente parcial porque jugaba en contra de los valores ancestrales inculcados por la familia (Sweet 1997).

El bautismo fue sin duda un elemento de negociación en las relaciones entre misioneros e indígenas. Como plantea Sweet, si bien la relación no fue unilateral es posible sumarle a la coerción algún grado de negociación (Sweet 1997). En ese sentido, el bautismo podía ser planteado por los indígenas dentro del marco de negociación con los españoles.

Por otro lado, en la carta de Felipe de la Laguna aparece insistentemente la actitud de los indígenas ya bautizados tanto por Mascardi, “que asistían con asiduidad a la misa y oían con avidez el Evangelio” (de la Laguna 1703: 233), como por Guillelmo: “un gran número de catecúmenos que pedían con insistencia el bautismo y habían sido en el intermedio convertidos por el celoso p. Guillelmo” (de la Laguna 1704: 234). El tema de la libertad y la voluntad para recibir el bautismo había quedado asentado tan fuertemente que estas fuentes mencionan la voluntad de los padres, expresando su interés por el bautismo de sus hijos: “Con el consentimiento de sus padres, bauticé también a pequeñuelos” (de la Laguna 1704: 233).

En 1541, la Junta reunida en Salamanca para dilucidar sobre la polémica del bautismo determinó que en las Indias no bastaba la instrucción en la fe para recibir el bautismo, sino que había que conocer la moral cristiana y comportarse conforme a ella, al menos durante un tiempo prudencial (Saranyana 1999: 241). Para los franciscanos el bautismo contenía un compromiso que iba más allá de la aceptación de la fe, los indígenas debían “civilizarse” para encarnar la nueva religión. Porque opinaban que:

la esterilidad del terreno no permitirá a aquellos indios tener habitación fija, obligándolos a andar casi en una continua transmigración de un valle en otro para apacentar sus pocos ganados, llevando consigo sus ranchos, que son a manera de toldo, formados de cueros de caballos alimento ordinario de la nación pehuencha. Por esta causa, aunque los misioneros lograron instruir a muchos, no se resolvían a administrarles otros sacramentos que el bautismo en caso de necesidad, mientras no se redujesen a elegir establecimiento fijo, con lo cual se hacía más remoto el peligro de perversión que tanto encarga la sagrada congregación De Propaganda y pide se cautele en la administración de este sacramento santo a los infieles (Azcazubi 1846: 311).

Si esto ocurría el mayor peligro que veían los franciscanos era que “más bien que el nombre de cristianos cuadra a todos ellos el de bárbaros bautizados” (Espiñeira 1758: 322).

El bautismo suponía un compromiso que había que demostrar, primero con los hechos y los franciscanos tenían serias dudas sobre la verdadera aceptación de la fe cuando esta se iniciaba, sobre todo, con el método de agasajo o intercambio de obsequios propios de los jesuitas. Este servía “para captar y controlar las voluntades de los indios incluyéndolos en sus sistemas de jerarquías” (Irurtia 2002: 258). Sin embargo, trajo aparejados problemas entre franciscos y pehuenches los cuales les recriminaban que además de no llevarles objetos, se negaban a bautizarlos (Espiñeira 1758).

En conclusión, respecto a las controversias que aparecen descarnadamente en las fuentes los franciscanos opinaban que:

aunque se colige de los libros de registro en que se anotaban los frutos de sus espirituales expediciones fuesen tantos a los que administraron el bautismo que apenas se hallara en los distritos de sus misiones indio o india de aquel tiempo que no esté bautizado, y no pocos los que se casaron por la Iglesia; pero quedaron tan destituidos de luz, de instrucción y de noticias aún de las verdades fundamentales del cristianismo y tan de asiento en las tinieblas de sus errores, supersticiones y bárbaras costumbres, como las demás naciones de gentiles que jamás conocieron misionero (Azcazubi 1846: 323).

En tanto, los jesuitas observaron que “no dejaron de reconocer los PP. franciscanos y de lamentar que perecieran miserablemente tantos indios, no haber quienes les administrase el bautismo y la penitencia, únicas tablas de salvación, y para obviarlo determinaron que se erigiesen misiones cada seis leguas” (Enrich 1891: 436).

El tema del bautismo siguió dividiendo las opiniones de los misioneros, incluso después de Trento. Ambas órdenes partieron indudablemente del adoctrinamiento y el conocimiento de la fe para la administración bautismal, pero las diferencias se presentaban ante las respuestas de los indígenas y su resistencia a ser reducidos. Allí, para los jesuitas primó la administración sacramental con un mínimo de adoctrinamiento, descansando en la creencia de que la gracia santificante suplía el resto.

Las entradas de españoles maloqueros en tierras patagónicas generaron desconfianza y temor: “Entre la confrontación y la armonía un elemento era constante en la consideración de los indios hacia los ‘cristianos’: el recelo” (Irurtia 2002: 270). Este aparece en las fuentes del Nahuel Huapi no solo en función de la demostración directa del martirio de los misioneros asesinados, sino también cuando el misionero intentaba conocer el mundo fronterizo, sus caminos, sus intercambios y sus intereses (Mascardi 1670: 500).

La polémica y las posiciones encontradas fueron solo cuestiones de Juntas teológicas. El terreno de misión fue el campo en el que se dirimieron las

diferencias, aún cuando en este caso se trataba de una pequeña misión en la zona más alejada de la Corona española y de “la mano de Dios”.

OBSTÁCULOS PARA LA EVANGELIZACIÓN

En un contexto general la política indigenista de los siglos XVI y XVII tuvo un fuerte carácter segregacionista (Wilde 1999: 622). Su elección no puede ser reducida solamente al contexto político siendo este un “entramado complejo de niveles y variables” (Wilde 2000: 248). Otros factores jugaron además en la decisión de los jesuitas de la Araucanía para establecer una reducción en el Nahuel Huapi. La cuestión de reducir poblaciones de alta movilidad marca:

el origen de muchos de los prejuicios (salvajismo, primitividad, simpleza, desorganización, imprevisión), incluido el de ‘sustentarse solamente de la abundancia de carnes y ganados’. Un grupo que no conformaba un pueblo estable era nómada y, por lo tanto, imposible de reducir y, entonces, bárbaro, salvaje, primitivo, en contraposición a otros grupos mansos, reducidos, adoctrinados, bautizados (Nacuzzi 1998: 202-203).

En el Nahuel Huapi, ante el nefasto panorama que para los misioneros presentaban las malocas de los españoles, la reducción solucionaba el enfrentamiento violento con el indígena, la concentración para el adoctrinamiento, la separación de un mundo español pervertido y el cambio sistemático a la cultura occidental y cristiana para la lograr una “verdadera conversión”.

En aquellos lugares donde los indios se resistieron y mantuvieron su modo de vida tradicional, los misioneros que se propusieron evangelizarlos para fundar doctrinas representaron una nueva esperanza para todos aquellos que aspiraban a acceder a sus prestaciones laborales. Sin embargo el éxito de la empresa evangelizadora no siempre alcanzó los resultados esperados (Avellaneda 1997:145).

“El ‘Indio de reducción’ era, por otra parte, una categoría a mitad de camino entre el salvajismo y la civilización, entre la infidelidad y la fe” (Wilde 1999: 627). Mediante este sistema los misioneros entendían que la aceptación de la fe católica debía estar precedida por la “civilización” o sea la adaptación cultural. El padre Nicolás Mascardi ponía en boca de los poyas su propio “proyecto de civilización”: un asentamiento fijo con una actividad

que lo favoreciera, como la agricultura (1670: 449). La exhortación a asentarse y sembrar con la perspectiva de formar una misión estable fue la insistencia permanente del padre Felipe de la Laguna (de la Laguna 1704: 233).

Ante el planteo de cómo evangelizar y “civilizar” a los indígenas transcordilleranos los jesuitas hicieron un análisis sobre los problemas u obstáculos que impedían captar indígenas para la cristiandad (Sánchez 2004).

En el caso de las misiones norpatagónicas podemos especificar tres obstáculos que aparecen en las fuentes. El primero era el comportamiento de los españoles o lo que los misioneros denominaban el “antitestimonio”, es decir el mal ejemplo fruto de la violencia y la venta de alcohol (Mascardi 1670: 496). Mascardi se separó inmediatamente de esta figura poniendo en la voz de los poya su propósito pacífico “porque a mi venida empezaban a vivir sin temores ni recelos de ser maloqueados, conforme yo les había prometido” (Mascardi 1670: 496).

Por otro lado, y en función de esta identificación, debemos señalar que el término “cristiano” apareció como un concepto genérico en las fuentes para señalar la presencia de españoles, había una identidad entre “cristiano” y español que obviamente perjudicaba la labor de los misioneros.

La utilización del término ‘cristiano’ se hizo tan frecuente que ya no se reflexionaba sobre su significado sino que, simplemente, se usaba. Así es como el nombre ‘cristiano’ se utilizaba sin estar necesariamente unido a connotaciones religiosas -aunque no puede restarse importancia al rol jugado por la religión durante la Conquista- de manera generalizada para referirse a personas u objetos provenientes del mundo de los blancos (Iruetia 2002:262).

El segundo era un obstáculo externo: el Demonio que se manifestaba con apariciones directas y concretas. Mascardi relató cómo el Demonio “procuró darme en la cabeza y quebrarme las piernas o ahogarme o estorbarme la venida o dilatarla” (Mascardi 1760:495). El Demonio no solo se presentó directamente ante el padre Mascardi, sino que lo hizo también descaradamente ante los ojos de los indígenas, “haciendo burla de ellos en los caminos y en sus casas o toldos; apareciéndoseles en figuras varias y tirándoles de la ropa” (Mascardi 1670: 502-503).

La lucha contra el Demonio como obstáculo externo y sobrenatural de la conversión, proviene de una tradición muy arraigada en la Edad Media y en el pensamiento agustiniano. La manera más eficaz de derrotarlo era la administración de la gracia santificante por medio de sacramentos, especialmente el bautismo. Por eso Mascardi puso en boca de los indígenas el éxito de su acción contra el Demonio: “pero dicen todos, que después que han

empezado a bautizarse y a poner cruces en varias partes no ven nada de esto” (Mascardi 1670: 503). La cruz funciona como símbolo contra el Demonio: “en virtud de esa cruz se ha librado toda esa tierra de muchas enfermedades y trabajos con que el demonio los apuraba” (Mascardi 1670: 503).

El Demonio aparece, según las fuentes, a través de engaños y artilugios que no solo atacaban a los misioneros sino a catecúmenos y neófitos para hacerlos desistir de su cristianización. Estas representaciones simbólicas no solo se presentaban en la batalla del misionero contra el mal también estaban relacionadas con la imagen del “indígena infiel” como ser redimible.

De acuerdo a la óptica jesuita, su presencia se revelaba a cada paso, en los “vicios y pecados”, en sus prácticas hechiceras, en su resistencia al dominio hispánico y en su rechazo a la predicación evangélica. Engañados por Satanás, según el jesuita Rosales²⁴, los nativos volvían la espalda al camino verdadero de la salvación y hacían cruda guerra a los cristianos. He aquí claramente, la raíz de la demonización: su obstinada rebeldía frente al Estado y la Iglesia colonial (Casanova Guarda 1994: 109).

Por eso Mascardi pone énfasis en su presentación ante los “puelches” diciéndoles que “el demonio no era ya dueño de sus tierras y que, a vista de esa cruz iría huyendo muy aprisa” (Mascardi 1670: 495).

La prédica del Evangelio se convertía en un combate no solo natural sino sobrenatural que le otorgaba mayor importancia y trascendencia al hecho:

Conociendo, pues, esta gravísima obligación y de tanto escrúpulo, al Rey nuestro Señor he informado del inmenso gentío de Chile y penuria de operarios para su conversión, y de las dificultades y óbices que ponen los hombres y demonios, conjurándose todo el infierno contra estas pobres almas redimidas con la sangre de Cristo (Covarrubias 1846: 275).

Los jesuitas con sus entradas frecuentes se presentaban como el ejército salvador procurando que los cristianos no se sometieran de nuevo al yugo del Diablo y “con ímprobo trabajo obtuvieron resultados felices, que lo eran más teniendo en cuenta la condición del país” (Chile) (Del Techo 1897: 33).

Los misioneros del Nahuel Huapi sufrieron, según el padre Mascardi, la actuación directa del Demonio que impedía el establecimiento de aquella misión: “Bien se echa de ver lo que temía el demonio esta venida, pues tan-

²⁴ Se refiere a Diego de Rosales.

tas veces procuró darme en la cabeza y quebrarme las piernas o ahogarme o estorbarme la venida o dilatarla” (Mascardi 1670: 495). Sin embargo, “los misioneros, se saben amparados por la Divina Providencia al cumplir con una misión encomendada por Dios. Pero al mismo tiempo se sienten resguardados por las otras armas simbólicas que Dios les ofrece: entre ellas la oración, las reliquias de los santos, el Rosario de la Virgen, las imágenes sagradas y los sacramentos y sacramentales que poseen gracia santificante y alejan al demonio y sus ardides” (Sánchez 2004: 28).

Dentro de la simbología utilizada por el Demonio referida por los relatos jesuitas también estaba la emulación. El Demonio se valía de imágenes cristianas para engañar y ganar adeptos, como también de un ritual paralelo con sacerdotes propios formalizando un culto:

un indio que vivía cuando los padres estaban allí, decía: “Los españoles dicen que Mascardi murió; más si murió ¿cómo lo ven los poyas bajar y hablar con ellos?, porque los muertos no hablan”, Algo conjeturó el demonio también de esta entrada de los padres a esta misión (Olivares 1878: 508).

También la acción diabólica aparece en las fuentes a través de hombres que detentan su poder: los hechiceros. El otro aspecto del tema demoníaco se refiere a la relación de los misioneros con los hechiceros y los brujos. Era lógico que, en consecuencia, los misioneros se enfrentaran con los hechiceros a los que creían representantes de Satanás. Estos mediadores de la religión indígena eran englobados dentro del concepto occidental de “hechiceros” o “brujos” que los jesuitas conocían por su contacto con los pueblos indígenas de la Araucanía, aunque no precisaban con claridad sus funciones y diferencias. “Por lo general, los llamaban a todos ‘hechiceros’ y, producto de las ideas diabólicas provenientes de Europa, los caracterizaron como ‘agentes o colaboradores del demonio’” (Casanova Guarda 1994: 127-139)²⁵. En nuestras fuentes aparece el término impuesto de “brujo” y un término en lengua indígena “chahueli” en clara alusión al demonio²⁶.

España trasladó al mundo americano las concepciones respecto de la

²⁵ En este estudio la autora identifica en la Araucanía, de acuerdo a las fuentes, al *Kalku* como equivalente a brujo o bruja, el *wekufe* que se asocia al poder del *kalku* que provoca enfermedad y muerte. La *machi*, en cambio, ahuyenta o purifica el mal y restituye la salud mediante conjuros y ritos.

²⁶ Para el siglo XVII a través de los cronistas jesuitas Alonso de Ovalle y Diego de Rosales “comienza a gestarse un principio reflexivo más complejo, que da cuenta de diferencias y de distinciones de planos y niveles (por ejemplo entre MACHI y hechiceros, etc)” (Foerster 1993: 24). Para Ovalle el demonismo estaba asociado al arte de la magia y la hechicería y

brujería existentes allí y partió de ellas para juzgar las prácticas hechiceras indígenas (Casanova Guarda 1994: 93). Para los europeos los brujos o hechiceros eran agentes y servidores del demonio y, “en general, los misioneros (sobre todo los pertenecientes a órdenes religiosas) partieron del pensamiento teológico ‘culto’ para evaluar la cuestión de la hechicería y no de expresiones ‘populares’” (Sánchez 2004: 2).

Felipe de la Laguna tuvo un serio inconveniente con un brujo, al que amonestó por su comportamiento:

‘Esto es decirme que tú me has de matar o tu Dios. Yo moriré si entra en mi cuerpo el chahuelli; y si este no entra en él no moriré. Yo estoy bueno y sano y no te temo ni a tí ni a tu Dios’. Y diciendo y haciendo le descargó en el rostro una recia bofetada; e hincándose de rodillas el paciente misionero, siguió el brujo dándole de bofetadas, prorrumpiendo en sarcásticas exclamaciones: ‘¿Dónde está tu Dios?, ¿Cómo no me mata?’, ‘Si yo quisiera matarte lo haría; y tu Dios no te libraría de mi manos (Enrich 1891: 60 y Olivares 1878: 516-517).

Cuando la vía argumentativa contra los misioneros no causaba efecto “los brujos” infundían miedo respecto al bautismo, al igual que los misioneros aprovechaban el momento cercano a la muerte para apremiar a los indígenas a convertirse los “brujos” crearon así una imagen que relacionaba inevitablemente el bautismo con la muerte: “Esta india, por el miedo que los brujos la pusieron de que se había de morir si se bautizaba, estuvo tan cerca en no querer recibir las aguas saludables del santo bautismo, por temor de no morir, y lo mismo huían otros en aquel tiempo” (Olivares 1878: 291).

La competencia por el poder sanatorio e influencia moral sobre las tribus fue otro de los problemas que enfrentó a los “brujos” con los misioneros. Por esta razón muchos de los misioneros cuando se los llamaba para asistir a un enfermo se cuidaban de ir o se excusaban, salvo para bautizarlos antes de su muerte, conscientes del riesgo que corrían si el enfermo moría. “La muerte es pensada y vivida como una acción provocada por la acción de los brujos” (Foester 1993: 90); por lo tanto, la muerte se volvía contra el misionero que aparecía como causante del mal y en este desequilibrio era determinante la intervención del “brujo”.

los *machis* no son una clase que deba identificarse con los hechiceros aunque tengan fama de consultar al demonio. Para Diego Rosales la hechicería es una práctica generalizada en las sociedades indígenas que tiene como representantes principales a los *calcu-che*, los *boquibuyes* y las *machis*.

El Padre Felipe, por este motivo, se vio nuevamente en peligro de muerte por no poder salvar a un indígena herido de su comitiva:

Viéndolo así herido el buen misionero lo exhortó a prepararse para la muerte, mas él solo respiraba venganza. Todas las razones fueron ineficaces para vencer su obstinación, por confirmarlo en ella los circunstantes; quienes vueltos contra el Padre, lo hacían culpable de aquella desgracia, diciéndole que era un chahuelli y lo amenazaban de muerte si no lo curaba cuanto antes. En vano les protestaba el Padre que solo tenía remedios para curar las almas, a saber, los sacramentos, pero no estaba en su mano curar los cuerpos. El motín se aumentaba por momentos; crecía el furor de aquellos bárbaros; y el inocente jesuita, resignándose a la muerte se hincaba para recibirla. Felizmente otros indios trajeron en aquel instante la lanza y el caballo del agresor, atestiguando con estas prendas haberlo ya asesinado, con lo cual se calmó la irritación, y prosiguieron su camino (de la Laguna 1704:61-62 y Olivares 1878 :519).

El Padre de la Laguna tuvo dos enfrentamientos con los indígenas provocados por “brujos”, el recientemente relatado y otro a causa de una epidemia de viruela en el Nahuel Huapi. El jesuita enojado los exhortó a terminar con estas creencias:

¿Hasta cuando también, nosotros, les decía, os habéis de impresionar de semejantes simplezas?, ¿Qué tiene que ver el haber yo pasado por esas tierras tantos meses ha, con su enfermedad y muertes?, ¿Qué influjo puedo tener yo para su natural desconcierto del estómago y su violenta evacuación? ¿Por ventura no sería más acertado el atribuirlo a la mucha chicha de manzana que han bebido?, ¿Si por lo padres viniera ese mal, esta tierra donde están, no estuviera infestada de él? ¿Raro embuste de vuestros brujos, y más raro y singular el que nos queráis inducir a concurrir a sus maleficios! (Olivares 1878: 518).

Sin embargo “lo(a)s machis constituyeron, el sector que por estar más vinculado a la persistencia de la tradición, vehiculizó una serie de estrategias grupales de oposición a las prácticas deculturadoras de los misioneros y que por cumplir con esa función y asumir la actitud de resistencia más tuvo que soportar los embates de estos” (Nofri 1998b:15).

Finalmente, los jesuitas percibieron a la poligamia (Mascardi 1670: 498) y a la embriaguez, (Mascardi 1670: 496) como obstáculos para lograr la evangelización. En ese contexto, también la religión indígena fue señalada como una idolatría (Olivares 1878:518). La Iglesia entendió que las manifestaciones que el cuerpo convertía en excesos debían ser condenadas. Después

de Trento, la disciplina y la penitencia acentuaron aún más la concepción dualista del hombre y la condena a aquellas situaciones relacionadas con excesos corporales, tales como el alcohol, el erotismo, las fiestas populares y los juegos. La concepción bíblica cristiana de la mujer como objeto de perdición y pecado estaba relacionada con la pasión y el goce, fuente de desorden que tentaba el espíritu y la carne del hombre. A esto hay que agregar la concepción monogámica de la familia occidental, basada en la estabilidad matrimonial, que resultaba opuesta al esquema familiar del indígena patagónico que fue -desde este punto de vista- absolutamente condenable: “solo temía hubiese estorbo de parte de algunos de ellos por la multiplicidad de mujeres” (Mascardi 1670: 500).

En el Nahuel Huapi al Padre Mascardi se le presentó un caso de poligamia cuando un polígrafo fue a bautizarse:

uno de estos había venido con dos mujeres que tenía y luego que del catecismo y enseñanza supo que los cristianos no podían tener sino una sola mujer se quedó con la mujer principal y sin decirme nada, despachó a la otra a su tierra y al día siguiente vino a ser bautizado y casado con su legítima mujer (Mascardi 1670: 498).

Los jesuitas combatieron la embriaguez porque se asociaba con el contacto con los españoles, por estar vinculada a las fiestas religiosas y ceremonias indígenas y por las consecuencias sociales que acarrearaban las borracheras colectivas. Mediante esta vinculación, que respondió básicamente a la percepción de los misioneros, los jesuitas señalaban a la propia cultura indígena como generadora de “pecados”. La consecuencia directa fue mostrar las borracheras generalizadas como “ceremonias religiosas” con el fin de condenar la propia religión indígena.

En el Nahuel Huapi, el jesuita Mascardi temió que la bebida generase riñas pero se asombraba al observar que, pese a lo fuerte que era la chicha, ninguno se emborrachaba; por ello no dijo nada al respecto para no generar conflictos pero recurrió a un artificio para asustarlos en el momento en el que bebían:

Quise en esta huelga, ya que no había querido admitir su chicha, agasajarle de otra manera y fue dispararles de repente tres arcabuzazos mientras estaban bebiendo. Todos se dejaron caer luego en el suelo y derramaron la chicha que tenían en las manos; y luego que pasó el susto, comenzaron todos a reírse unos de otros y se levantaron los caciques principales y me vinieron a agradecer el agasajo que les había hecho y a contar el suceso y desgracia de su chicha (Mascardi 1670: 496).

Los misioneros refuerzan el sentido de este “obstáculo” al relatar que cuando Felipe de la Laguna llegó a la misión, entre los agasajos, se les ofreció un vaso de vino y “ellos no lo quisieron recibir, alegando haberles encargado el P. Mascardi que no lo bebiesen” (Olivares 1878: 503).

La identificación de estos aspectos como obstáculos reforzaron la búsqueda de “civilización” para la evangelización. Desde el momento en el que los misioneros se plantearon la necesidad de “civilizar”, para evangelizar, comprendieron que la diferencia cultural denotaba un serio obstáculo para llevar a cabo el adoctrinamiento. La crítica que los jesuitas hicieron sobre la imposibilidad de lograr este objetivo eludió el fondo del problema, que apuntaba fuertemente a representaciones distintas de lo sobrenatural y lo natural, y se limitó solo a señalar aquellos aspectos culturales que podían ser claramente visualizados en los aborígenes. De esto modo, el “fracaso” de la evangelización deslizaba las culpas más hacia rasgos culturales externos de los indígenas que a la imposibilidad de comprensión de las diferencias culturales por parte de los misioneros.

CONCLUSIONES

La breve misión de “Nuestra Señora del Nahuel Huapi” fue una penetración desde las misiones jesuitas de la Araucanía, conformando un triángulo con base en Chiloé como punto de partida hacia el lago. Su conflictividad, cristalizada en los incendios y asesinatos de sus misioneros fueron signos claros de resistencia de los indígenas transcordilleranos. Estas parcialidades fueron identificadas genéricamente como “puelches” (gente del este) por los misioneros y, particularmente, como “poyas”. Más allá de las “identidades impuestas” los jesuitas construyeron una imagen estereotipada del indígena patagónico, en función de su objetivo de evangelización y civilización. Dicho objetivo respondía a la ocupación efectiva del espacio patagónico por la Iglesia y la Corona.

Esta ocupación inicialmente violenta, debido a las malocas chilenas, continuó con las misiones el camino de pacificación que transcurría en la Araucanía, como una suerte de “pacto colonial” que buscaba sostener la prosperidad y afianzar los circuitos económicos con los indígenas. En ese sentido, las misiones en los pueblos indígenas que resistieron colaboraron con las apetencias colonizadoras de los españoles. Aunque, como el caso analizado, estas misiones no siempre alcanzaron con éxito este propósito.

La resistencia de los “poyas” a la misión no respondió solamente a este escenario político-social y económico, o al celo indígena por salvaguardar su espacio; otras cuestiones relacionadas con percepciones antropológicas, cul-

turales y teológicas, a las que nos asomamos en este trabajo, jugaron en desmedro de la continuidad de la misión del Nahuel Huapi.

La imagen estereotipada del indígena, que contenía en sí mismo el pensamiento teológico y la experiencia misionera, se mezclaba con la imposición de un modelo claramente “civilizador” y colisionaba con la resistencia del “indio indómito” y el rechazo explícito de la propuesta evangelizadora. De estas problemáticas derivaron las divergencias teológicas que se ocuparon de debatir sobre la conversión plena, o la salvación inmediata del indígena que resistía. El núcleo duro de este debate se centró en la puerta de entrada del “infiel” a la Iglesia: el bautismo. Este sacramento los incorporaba al sistema colonial como “vasallos de la Corona” y a la Iglesia como “hijos de Dios”.

Fecha de recepción: abril 2004.

Fecha de aceptación: agosto 2004.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acosta, José de

1954. *Procuranda Indorum salute o Predicación del Evangelio en las Indias* (T LXXII). Madrid, Biblioteca de Autores españoles.

Arroyo, Gonzalo

1993. La justicia como camino para vivir la fe. *Mensaje 1593-1993 Jesuitas en Chile* 420: 190-196. Santiago de Chile, Mensaje.

Avellaneda, Mercedes

1997. Poder y conflictos religiosos por el control de las reducciones en el Paraguay colonial. *Memoria Americana* 6: 142-170. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Azcazubi, Miguel de

1846. Informe cronológico de las misiones del Reino de Chile, hasta 1789. En Gay, Claudio; *Documentos de la Historia física y política de Chile*, tomo I. París, Mauld y Renou.

Casanova Guarda, Holdenis

1994. *Diablos, brujos y espíritus maléficos. Chillán, un proceso judicial del siglo XVIII*. Temuco, Universidad de la Frontera.

Covarrubias, Antonio de

1846. Memorial dirigido a la Junta de misiones. En Gay, Claudio; *Documentos de la Historia física y política del Reino de Chile*, tomo I. París, Mauld y Renou.

Enrich, Francisco

1891. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. Barcelona, Rosales.

Espiñeira, Pedro Ángel

[1758] 1988. Relación del viaje y misión a los pehuenches. En Pinto Rodríguez, Jorge y otros; *Misioneros en la Araucanía*. Temuco, Universidad de la Frontera.

Foerster, Rolf

1993. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile, Universitaria.

González de Agüero, Pedro

1791. *Descripción e historial de la Provincia y Archipiélago de Chiloé en el Reino de Chile y Obispado de Concepción*. Madrid, Benito Cano.

Harrington, Tomás

1946. Contribución al estudio del indio Gününa Küne. *Revista del Museo de La Plata* (nueva serie) II, Antropología 14: 237-275. La Plata, Instituto del Museo.

Irurtia, María Paula

2002. La visión de los indios respecto de los “cristianos” y “huincas” en el norte de la Patagonia, siglos XVIII y XIX. En Nacuzzi, Lidia (comp.); *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y patagonia (siglos XVIII y XIX)*: 247-287. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Laguna, Felipe de la

[1704] 1930. Carta al Superior de la Nueva misión de la Compañía de Jesús en Sudamérica en Nahuel Huapi hacia el estrecho de Magallanes. El Río de la Plata visto por viajeros alemanes del siglo XVIII. *Revista del Instituto Geográfico del Uruguay* 7: 231-235. Montevideo.

Mandrini, Raúl

1997. La frontera y la sociedad indígena en el ámbito pampeano. *Anua-*

rio del Instituto de Estudios históricos y sociales 12: 23-34. Tandil, Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Martini, Mónica

1993. *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial*. Buenos Aires, Prehisco-CONICET.

Mascardi, Nicolás

[1670] 1693. *Carta relación*. En Vignati, Milcíades; Antecedentes para la protoetnografía del Norte de la Patagonia. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* 34(2): 495-528. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

Menéndez, Francisco

[1791-92] 1900. Diario para descubrir la Laguna de Nahuel Huapi (1791-92). Fonk, Francisco. *Viajes de Fray Francisco Menéndez*. Valparaíso, Niemeyer.

Molina, Juan Ignacio

[1795] 1878. Historia natural y civil de Chile. Libro IV. En Medina, J.; *Colección de Historiadores de Chile y Documentos relativos a la historia nacional* XI, Santiago, Mercurio.

Nacuzzi, Lidia

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

2000. Estrategias sociales en una situación de contacto. El caso del Norte de la Patagonia. Boccara, Guillaume y Sylvia Galindo (eds.); *Lógica mestiza en América*: 139-163. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas.

Nofri, María Clarisa

1998a. El rol de los shamanes en las reducciones jesuitas del área pampeana (mediados del siglo XVIII). *Segundas Jornadas de Arqueología histórica y de contacto del centro oeste de la Argentina y Seminario de Ethnohistoria*. Universidad Nacional del Río Cuarto.

1998b. La elaboración de estrategias de *resistencia-permanencia* de los indígenas ranqueles frente al establecimiento de las misiones franciscanas como mecanismos de dominación (1868-1880). *XII Jornadas de investigación de la Facultad de Ciencias Humanas*. Santa Rosa, Universidad de la Pampa, 4-6 noviembre de 1998.

Olivares, Miguel de

1878. Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1736). *Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos a la Historia Nacional*. T VII. Santiago de Chile, Mercurio.

Pinto Rodríguez, Jorge

1988. Frontera, misiones y misioneros en Chile. La Araucanía, 1600-1900. En Pinto Rodríguez, Jorge *et al.*; *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900. Un capítulo de Historia fronteriza en Chile*: 17-121. Temuco, Universidad de La Frontera.

2000. *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. Santiago de Chile, Instituto de Estudios Avanzados.

Pratt, Mary Louise

1997. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Santamaría, Daniel

1994. *Del Tabaco al incienso. Reducción y conversión en las Misiones Jesuitas de las selvas sudamericanas. Siglos XVII y XVIII*. San Salvador de Jujuy, Centro de Estudios indígenas y coloniales, Universidad Nacional de Jujuy.

Salas, José Perfecto de

1963. Informe sobre el reino de Chile. En Donoso, Ricardo; *Un letrado del siglo XVIII, el Dr. José Perfecto de Salas*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Sánchez, Sebastián

2004. Obstáculos para la evangelización en las misiones jesuitas y franciscanas de la Norpatagonia (1650-1794). Tesis doctoral (en evaluación). Buenos Aires, Universidad del Salvador.

Sánchez Labrador, José

[1772] 1936. *Los indios pampas, puelches, patagones*. Buenos Aires, Viau y Zona.

Saranyana, Joseph (dir.)

1999. *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Volumen I. Madrid, Iberoamericana-Vervuert.

Storni, Hugo

1980. *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay. Cuenca del Plata, 1585-1768*. Roma, Institutum Historicum.

Sweet, David

1995. The Ibero- American Frontier Misión in Native American History. Langer, Erick y Robert Jackson (eds.); *The New Latin American mission History*: 1-47. University of Nebraska Press, Lincoln and London.

Techo, Nicolás del

1897. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Madrid, Uribe.

Valdes Busnter, Gustavo

1993. Las riquezas de los antiguos jesuitas de Chile. *Mensaje 1593-1993. Jesuitas en Chile 420*: 243-245. Santiago de Chile, Mensaje.

Vignati, Milcíades

1963. Antecedentes para la protoetnografía del Norte de la Patagonia. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* 34(2): 495-528. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

Villarreal, Joaquín de

[1752] 1876. Informe a Fernando VI sobre contener y reducir a la debida obediencia los indios del reino de Chile. *Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos a la Historia Nacional X*. Santiago de Chile, Mercurio.

Wilde, Guillermo

1999a. ¿Segregación o asimilación? La política indiana en América meridional a fines del período colonial. *Revista de Indias* 217: 619-644. Madrid, CSIC.

2000. Se hace camino al andar: el análisis de los procesos de formación de identidades socioculturales a fines del período colonial. *Memoria Americana* 9: 235-252. Buenos Aires. Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

**LA CONQUISTA JESUITA DEL
NOROESTE NOVOHISPANO**

Bernd Hausberger *

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

RESUMEN

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

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

ABSTRACT

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

Key Words: mission - conquest - war - interethnic relations

1. INTRODUCCIÓN

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

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

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

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

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

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

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

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

2. EL TERRITORIO Y SUS HABITANTES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. MISIÓN Y CONQUISTA

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

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

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

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

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

Sinaloa y Sonora

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tarahumara y Chínipas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Pimería Alta y Apachería

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Baja California

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nayarit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

REFLEXIONES FINALES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Fecha de recepción de este trabajo: octubre de 2004

Fecha de aceptación: marzo de 2005

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acosta, José de, S.J.

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

Baegert, Johann Jakob, S.J.

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

Barco, Miguel del, S.J.

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

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

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

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

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

Gerhard, Peter

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

Gómez Canedo, Lino

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

González Rodríguez, Luis (ed.)

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

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

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

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

Hausberger, Bernd

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

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

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

Hers, Marie-Areti

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

Hillerkuss, Thomas

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

Hu-DeHart, Evelyn

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

Jackson, Robert H.

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

Kino, Eusebio Francisco, S.J.

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

Kino, Eusebio Francisco, S.J.

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

López, Atanasio (ed.)

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

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

Mange, Juan Mateo

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

Magriña, Laura

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

Meyer, Jean (ed.)

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

Mirafuentes Galván, José Luis

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

Moorhead, Max L.

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

Nápoli, Ignacio María S.J.

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

Navarro García, Luis

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

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

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

Neumann, Joseph S.J.

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

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

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

Obregón, Baltasar de

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

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

Reynoso, Salvador (ed.)

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

Río, Ignacio del

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

Rivera, Pedro de

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

Rozat, Guy

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

Ruiz, Antonio

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

Scott, James C.

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

Segesser, Philipp A. (ed.)

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

Spicer, Edward H.

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

Swann, Michael M.

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

Taraval, Sigismundo S.J.

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

Velarde, Luis Xavier, S.J.

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

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

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

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

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

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

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

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

*María Victoria Guevara **

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

RESUMEN

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

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

ABSTRACT

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

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

INTRODUCCIÓN

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

LA PENÍNSULA Y SUS HABITANTES

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

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

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

MAPA 1. Baja California



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

INTENTOS DE CONQUISTA Y COLONIZACIÓN DE LA PENÍNSULA

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

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

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

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

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

EL SISTEMA MISIONAL JESUÍTICO EN BAJA CALIFORNIA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LA RESISTENCIA INDÍGENA A LA DOMINACIÓN: LA REBELIÓN DE 1734

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

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

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

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

Primera etapa de la sublevación (1734-1736)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Fecha recepción: abril 2004.

Fecha aprobación: mayo 2004.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Baegert, Juan Jacobo

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

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

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

- Barco, Miguel del
1988. *Historia Natural y Crónica de la Antigua California; adiciones y correcciones a la noticia de Miguel Venegas*. México, UNAM.
- Bayle, Constantino
1933. *Historia de los descubrimientos y colonización de la Baja California por los Padres de la Compañía de Jesús*. Bilbao, Edit. Cultura Misional, S.A.
- Bernabéu Albert, Salvador
1994. La religión ofendida. *Revista complutense de Historia de América* 20: 169-180. Madrid, Editorial Complutense.
- Caballero Carranco, Juan
1966. *The pearl hunters in the Gulf of California, 1668*. Los Angeles, Dawson's Book Shop.
- Colección de diarios y relaciones para la historia de los viajes y descubrimientos.*
1942. Madrid, Instituto de Cultura Naval.
- Cook, Sherburne
1937. *The extent and significance of disease among the indians of Baja California, 1697-1773*. Berkeley, University of California Press.
- Crosby, Harry
1994. *Antigua California: Misión and colony on the peninsular frontier, 1697-1768*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Díaz, Marco
1986. *Arquitectura en el desierto, misiones jesuitas en Baja California*. México, UNAM.
- Fullola, J.M., M.A. Petit, A.Rubio, V. del Castillo y M.M. Bergadá
1993. Esquema crono-cultural del poblamiento prehistórico de las sierras centrales de la península de Baja California, México. *Arqueología* 9-10: 3-15. México, INAH.
- González Rodríguez, Luis
1985. Hernán Cortés, la Mar del Sur y el descubrimiento de Baja California. *Anuario de Estudios Hispano Americano* XLII: 573-644. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Jackson, Robert H.

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

Kino, Eusebio Francisco

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

León-Portilla, Miguel

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

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

Martínez, Pablo

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

Navarro García, Luis

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

Piñera Ramírez, David

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

Portillo y Diez de Sollano, Álvaro del

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

Río, Ignacio del

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

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

Río, Ignacio del y María Eugenia Altable Fernández

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

Rodríguez de Montalvo, Garci

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

Rodríguez Tomp, Rosa Elba

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

Salvatierra, Juan María

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

Taraval, Sigismundo

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

Velázquez, María del Carmen

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

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

*Evelyn Hu-DeHart **

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

RESUMEN

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

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

ABSTRACT

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

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

INTRODUCTION

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

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

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

THE REBELLION OF 1740

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

The Potam incident deeply embarrassed the lieutenant governor and

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EXPULSION AND SECULARIZATION

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

Fecha de recepción: junio de 2004

Fecha de aceptación: agosto de 2004

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Decorme, Gerardo

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

Fuenclara, Conde de

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

Lizasoain, [Tomás] Ignacio

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

Navarro García, Luis

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

[Nentuig, Juan]

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

Och, Joseph

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

Rodríguez Gallardo, Jose Rafael

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

Sánchez Salvador, Fernando

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

Tamaron y Romeral, Pedro

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

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

*Robert H. Jackson **

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

RESUMEN

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

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

ABSTRACT

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

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

INTRODUCTION

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

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

BACKGROUND

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

REFORM OF THE PENINSULA MISSIONS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ANALYSIS

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

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

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

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

Fecha de recepción: diciembre 2003.

Fecha de aceptación: diciembre 2004.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Armenta, Josef y José Salcedo, O.P.

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

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

Baegert, Johann, S.J.

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

Burrus, Ernest, S.J.

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

Crosby, Harry

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

Gibson, Charles

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

Guillen, Clemente, S.J.

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

Jackson, Robert H.

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

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

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

Lizasoain, Ignacio, S.J.

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

Padron de Yndios

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

Palou, Francisco, O. F. M.

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

San Miguel Cadandegomo

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

Utrera, Joseph, S. J.

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

Venegas, Miguel, S.J.

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

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

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

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

SECCIÓN GENERAL

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

Eugenia A. Néspolo *

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

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

RESUMEN

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

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

ABSTRACT

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

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

INTRODUCCIÓN ¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

DERECHO NATURAL Y EL DERECHO DE GENTES: BREVE PRESENTACIÓN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EL DERECHO NATURAL Y DE GENTES: LOS TRATADOS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL ORDENAMIENTO JURÍDICO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La buena correspondencia que deben guardar las naciones entre sí se

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CONSIDERACIONES FINALES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Fecha de recepción: julio 2004.

Fecha de aprobación: agosto 2004.

FUENTES DOCUMENTALES

AGN. Archivo General de la Nación, Buenos Aires.

AHL. Archivo Histórico de Luján, Enrique Udaondo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Altamira, Rafael

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

Altamira y Crevera, Rafael

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

Avila Martel, Alamiro de

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

Azara, F.

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

Bechis, Martha

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

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

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

Bello, Andrés

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

Boccaro, Guillaume

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

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

Canals Frau, Salvador

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

Casamiquela, Rodolfo

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

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

Cansanello, Oreste C.

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

Chiaramonte, José Carlos

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

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

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

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

Ciriaco Morelli, Presbítero (Padre Domingo Muriel)

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

Crivelli Montero, Eduardo

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

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

Cutrerá, María L.

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

D'Alambert, Jean Le Rond y Denis Diderot

1750-1760. *La enciclopedia*.

Diccionario enciclopédico universal

1994. Barcelona, Océano.

Escriche, Joaquín

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

García Gallo

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

González de San Segundo, Miguel Ángel

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

Lázaro Avila, Carlos

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

Levaggi, Abelardo

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

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

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

Levene, Ricardo

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

Mandrini, Raúl

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

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

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

Maravall, José Antonio

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

Marín y Mendoza

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

Matienzo, Juan

1911. *Gobierno del Perú*. Buenos Aires.

Méndez, Luz María

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

Miranda Borelli, José

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

Morrone, Ariel J.

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

Nacuzzi, Lidia R.

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

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

Néspolo, Eugenia A.

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

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

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

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

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

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

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

Ots Capdequi, José María

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

Palermo, Miguel A.

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

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

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

Pufendorf, Samuel Von

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

Ratto, Silvia

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

Sáez, Antonio

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

Suárez, Francisco

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

Tau Anzoategui, Víctor y Eduardo Martire

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

Tau Anzoategui, Víctor

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

Torre Revello, José

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

Vattel, Emer

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

Vilar, Pierre

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

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

*Mariana A. Pérez **

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

RESUMEN

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

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

ABSTRACT

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

Key Words: migrations- Spanish- River Plate - colony

INTRODUCCIÓN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EL TRASLADO A AMÉRICA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

YA EN AMÉRICA: LAZOS DE SOCIABILIDAD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LA ALIANZA MATRIMONIAL

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

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

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

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

La elección del cónyuge apropiado

La ocupación y los recursos económicos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁹ Posiblemente este término signifique “aparzéro”.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sobre el uso del "Don"

La utilización del Don durante la colonia era, sin duda, un signo de prestigio social. En el Río de la Plata, como en el resto de América Española, todos los que pertenecían a la elite eran identificados como "Don" o "Doña". Inversamente, aquellos que pertenecían a las castas jamás lo portaban. Pero la constatación de esta diferencia no basta para comprender acabadamente los criterios utilizados para el otorgamiento de dicho distintivo, en especial, al interior de grupos sociales que no pertenecían a la elite, pero tampoco a las castas. En estos grupos, compuestos de individuos reconocidos como españoles pero sin los recursos sociales ni económicos suficientes como para ser incluidos dentro de los sectores dominantes, el uso del Don o Doña varía entre los distintos individuos. No es sencillo determinar los criterios que regulaban su uso, puesto que no existían definiciones legales claras al respecto, y tampoco el acceso a ese privilegio era resultado de algún proceso administrativo o judicial.

Eran la costumbre y la "opinión común" las que determinaban su uso. Un oidor de la Audiencia de Santo Domingo, con motivo de la propuesta de regular el uso del "Don" en América, escribió al Consejo de Indias en 1779:

La costumbre es la que debe servir de regla para su decisión, y que así hay notable variedad, no solo de Reino a Reino, sino entre las provincias de una misma denominación³⁷.

El uso del apelativo "Don" o "Doña" era fuertemente situacional y, por lo tanto, variaba sustancialmente tanto en el espacio como a lo largo del tiempo. Las diferencias en los criterios para su uso en las distintas regiones que componían el Imperio Español obedecían a las características de cada sociedad, y a la visión que los distintos grupos que la componían tenían de la misma. El acceso a dicho privilegio expresaba la posición de cada persona en la sociedad y su reconocimiento por los demás miembros del grupo. Este reconocimiento estaba influenciado por múltiples factores, tales como el oficio ejercido, la capacidad económica, el origen geográfico, la reputación y las relaciones personales de cada individuo.

Durante los últimos 70 años de la colonia, la gran mayoría de los novios- inmigrantes que contrajeron matrimonio en San Isidro y sus consortes pertenecían al grupo de españoles que no eran de la elite porteña. Por lo tanto, no todas las novias, ni sus padres, ni tampoco todos los novios acce-

³⁷ AGI. Audiencia de Santo Domingo, "Consulta de la cámara de las Indias sobre un proyecto de extender la gracia y el título del uso del Don". Publicado en Konetzke, R. (1953).

dían -al menos en los expedientes- al privilegio de ser denominados “Don” o “Doña”. No sabemos cuáles eran los criterios de clasificación en cada caso. Si comparamos, por ejemplo, el censo de 1738 con los expedientes matrimoniales veremos que en aquél de los siete hombres, que más tarde serán suegros de peninsulares, solo dos llevan el distintivo de “Don”; aunque como vimos esta diferencia no se debe a una distinta posición económica. Empero, al momento del matrimonio de sus hijas serán seis los que lo portarán. Posiblemente, la causa de este progreso social se deba al paso del tiempo, dado que las bodas de las hijas de los cuatro hombres que accedieron a ese privilegio se realizaron entre veinte y treinta años más tarde. Por el contrario, la boda de la hija del único suegro que no pudo acceder al distintivo del “Don” se realizó apenas cuatro años después del censo. En estos casos, el tiempo transcurrido pudo haber permitido a estos hombres ascender socialmente o, tal vez, la mayor edad era un factor que influía en el respeto social de las personas. Pero atendiendo a la posibilidad de que ser reconocido como “Don” dependía de cómo la sociedad consideraba y clasificaba a los distintos individuos que la componían, este cambio de categoría podría ser el resultado de transformaciones en la visión que la sociedad tenía de algunos de sus miembros. En este último sentido podemos interpretar la variación en el porcentaje de matrimonios entre blancos, consumados en la Parroquia de San Isidro, en los que ambos novios llevaban el distintivo de “Don” y “Doña” a partir de 1808. Desde 1731 hasta aproximadamente 1807, el porcentaje de matrimonios entre novios “dones” sobre la totalidad de matrimonios entre blancos varió de un 13% a un 32%. En cambio entre 1808 y 1816 este porcentaje se elevó al 72% de los matrimonios.

Pero, la clasificación de las personas en torno a este distintivo podía variar incluso en el mismo lugar y tiempo. Así parecen demostrarlo los extraños casos en los que el novio o la novia son identificados como “don” o “doña” por testigos del expediente, pero no así por el cura³⁸. La posibilidad de ser reconocido como “Don” o “Doña” podía variar en función de quién era el que juzgaba. Aparentemente, en algunos casos, este distintivo era otorgado por pares o personas de condición social inferior, no así por quienes estaban por encima en la escala social.

Considerando lo expuesto hasta el momento, no podemos establecer los motivos por los cuales algunos novios peninsulares eran identificados como “Don” y otros no. No encontramos ninguna correlación positiva entre la utilización del “Don” y la edad, la ocupación o la capacidad de escribir. Por lo que, evidentemente, el reconocimiento social se formaba a partir de otras premisas que no son observables en la lectura de los expedientes.

³⁸ APSI. Expedientes matrimoniales, libros 1B, 2 A y 2 B.

Aunque no podamos definir con claridad los criterios sociales para el uso de este distintivo podemos afirmar que los inmigrantes peninsulares tenían más chance de obtenerlo que los españoles americanos, de similar situación socioeconómica.

En los expedientes matrimoniales el 53,7% de los novios peninsulares eran reconocidos como “Dones”, mientras que apenas 29,7% de los españoles americanos lo poseía. Además, el 76,5% de los peninsulares se casó con mujeres “doñas”, pero solo el 47,3% de los españoles americanos pudo hacer lo mismo. De los peninsulares que no llevaban el “Don” al momento del matrimonio, el 71,8% se casó con una mujer que era “doña”, mientras que el porcentaje de americanos “no don” que contrajeron matrimonio con mujeres “doñas” solo asciende a un 12,4%³⁹. Estas cifras nos demuestran que los inmigrantes peninsulares solían ser mejor reputados que sus pares americanos: más de la mitad eran considerados “dones”, la gran mayoría se casó con mujeres “doñas” y aún muchos de los que no llevaban el distintivo de “don” pudieron contraer matrimonio con mujeres de reputación social positiva.

Al respecto, el funcionario autor de la “Breve descripción...” escribía:

[En el Río de la Plata] (...) el agasajo y trato libertino... embelese a cuantos Europeos aportan a su situación, *pues lo primero con que se encuentra Juan o Francisco es con la añadidura de un Don*, que el no está acostumbrado a ver, sino en los Señores (...)⁴⁰.

Posiblemente, la mayoría de los novios peninsulares “dones” no eran reconocidos como tales en su tierra de origen y, por lo tanto, debieron vivir este cambio como una clara señal de ascenso social.

Si bien a partir de los expedientes matrimoniales no es posible reconstruir los motivos de la elección de los cónyuges, las cifras obtenidas nos inducen a considerar que los españoles europeos eran seguramente más queridos para una alianza matrimonial que los españoles americanos. Las

³⁹ Estos porcentajes están realizados sobre un total de 447 matrimonios entre blancos asentados en los Expedientes Matrimoniales de la Parroquia de San Isidro entre 1731 y 1808. De este total, contabilizamos a 363 novios americanos, 84 peninsulares y a 447 novias americanas. La muestra no incluye 6 matrimonios de portugueses con mujeres americanas. De los 84 peninsulares, solo 1 contrajo matrimonio con una mujer no blanca y lo hizo con una parda.

⁴⁰ AGI. Buenos Aires, 326. “Breve descripción de las Circunstancias en que se halla la Provincia de Buenos Aires e Islas Malvinas y el modo fácil de reparar la imperfección en su actualidad”.

opiniones de los funcionarios anónimos sobre este tema son coincidentes con nuestra conclusión:

A cualquiera Chacara que llegue [el español europeo] le obsequian con cariño, franqueándole con liberalidad cuanto tienen en sus Casas (...) dándose el chacarero por dichoso de tenerlo en su compañía, y con particularidad las mujeres que generalmente les tienen singular afición: es tanto lo que abunda de este sexo, que estaba para decir que a cada hombre le tocará a lo menos una docena (...)⁴¹.

Ninguna investigación sobre la demografía del período demuestra semejante desproporción entre los sexos. Sin embargo, más allá de lo exagerado de la cifra, acrecentada sin duda en función de la argumentación que sostiene el escrito, cuyo objetivo es demostrar la necesidad de obligar a los españoles europeos solteros a casarse para ayudar al orden social y a poblar el territorio; la observación que contiene no deja de ser interesante pues nos muestra la especial deferencia con que eran considerados los peninsulares. Y, tal vez, en la relación doce a uno el autor no se refiere a cifras absolutas, sino a la gran cantidad de candidatas dispuestas a contraer matrimonio con la que cualquier europeo podía contar.

Nos preguntamos, por último, por qué en el Río de la Plata los peninsulares, aunque proviniesen de modestos orígenes, podían acceder a este reconocimiento social ya que de no haber inmigrado a América jamás lo hubieran obtenido. Una primera respuesta proviene de las características de la sociedad colonial. Como señalamos al comienzo de este apartado, esta era fuertemente jerárquica y clasificaba a los individuos tanto en función de su pertenencia a determinado grupo étnico como a su posición de clase. Por supuesto, para pertenecer a los grupos sociales dominantes se debía cumplir con dos requisitos: ser español (blanco) y económicamente poderoso⁴². El ser español europeo alejaba al individuo de cualquier sospecha de mestizaje y esto le otorgaba ventajas a la hora de elegir consorte. Un peninsular aseguraba a las familias *decentes* una descendencia fuera de toda sospecha de mestizaje y, además, permitía a las mujeres de modesta condición que no podían asegurar un pasado limpio de mezclas raciales avanzar en el *blanqueamiento* de su persona y sus hijos. Pensamos que el prestigio de los españoles europeos se debía, sobre todo, a que su condición de hombre prove-

⁴¹ AGI. Buenos Aires, 326. "Breve descripción de las Circunstancias en que se halla la Provincia de Buenos Aires e Islas Malvinas y el modo fácil de reparar la imperfección en su actualidad".

⁴² Para una síntesis explicativa de las características de la estratificación social durante la colonia en Hispanoamérica, ver a Lockhart (1990).

niente de España le permitía establecer relaciones, en especial a través de vínculos de paisanaje, con los sectores políticos y económicamente poderosos de Buenos Aires, lo que potenciaba sus posibilidades de ascenso social. Así podemos creerle a María Susana Cremar cuando en 1783 declaró ante un tribunal que se había casado con el peninsular Antonio Herrera, quien resultó ser mal marido por su vagancia y poca afición al trabajo, porque él le había hecho creer que “era pariente de las personas más condecoradas de este gobierno”⁴³. Del oficio judicial se desprende que, evidentemente, Herrera no tenía ninguna relación con hombres de la elite de Buenos Aires; sin embargo, ella pensó que era verdad al momento de elegirlo como un cónyuge aceptable.

El matrimonio y las relaciones de paisanaje

Según hemos visto, a través de las declaraciones de los testigos, los inmigrantes tendían, preferentemente, a entablar relaciones con otros hombres originarios de su mismo pueblo y/o región. Nos preguntamos, si estas relaciones conllevaban también la creación de lazos familiares a través del matrimonio. Con este objetivo, buscamos en los expedientes casos de hermanas que se hubiesen casado con inmigrantes peninsulares -concuñados- y determinamos si estos pertenecían a un mismo pueblo o región; además, buscamos casos de padres peninsulares que casaron a sus hijas con inmigrantes y observamos cuál era el origen de esos padres y sus yernos.

Contrariamente a nuestras expectativas, solo en una minoría de los casos -consignados en la Parroquia de San Isidro- pudimos notar este fenómeno. Encontramos ocho familias en las cuales las hermanas se habían casado con inmigrantes peninsulares -dieciséis matrimonios-. De estas ocho familias, dos tenían concuñados pertenecientes a un mismo pueblo, en dos los concuñados eran originarios de una misma región y en las cuatro familias restantes los concuñados eran oriundos de distintas regiones de España.

Apenas dos padres peninsulares casaron a sus hijas con españoles europeos. Un padre tenía dos yernos procedentes de su misma región de origen y el otro tenía un yerno de una región diferente a la suya.

Por último, encontramos a dos mujeres casadas con españoles europeos que al enviudar se casaron nuevamente con peninsulares; una con un hombre del mismo pueblo que su primer marido y la otra con un hombre de una región diferente.

Lamentablemente, en los expedientes las declaraciones de los novios y testigos no nos dicen demasiado al respecto. La información que proveen trata de los casos de los concuñados oriundos de un mismo pueblo y se refiere a la relación que tenían entre ellos, puesto que cada uno atestigua en el casamiento

⁴³ AGN. Sala IX, legajo 32-3-2.

de su concuñado. Como es de esperar, en las declaraciones manifiestan conocerse ya desde España aunque no viajaron juntos al Río de la Plata.

El porcentaje de novios peninsulares que establecieron alianzas familiares con otros peninsulares -veintitrés matrimonios sobre ochenta y seis- nos induciría a concluir que la utilización del vínculo matrimonial como mecanismo de reproducción de una identidad sociocultural, no revestía demasiada importancia entre los inmigrantes. Sin embargo, consideramos que esta afirmación es poco consistente. Primero, es necesaria la ampliación de la muestra mediante el estudio de matrimonios en otras parroquias. La elección de la Parroquia para el casamiento dependía del lugar de residencia de uno de los cónyuges. Es muy posible, entonces, que las hermanas o las hijas de los peninsulares hayan contraído matrimonio en Parroquias diferentes a la de sus padres y/o hermanas, por lo que, al estudiar una sola parroquia la práctica de establecer lazos familiares entre inmigrantes se vea desdibujada. Además, las frecuentes migraciones durante la colonia probablemente contribuyen a ocultar las relaciones entre suegros y yernos, dado que gran parte de las parejas que se casaban en una Parroquia se mudaban y sus hijas contraían matrimonio en otra Iglesia⁴⁴. Seguramente, es por esta razón que hacia 1815 apenas cinco peninsulares casados en la Parroquia de San Isidro vivían en el Partido de San Isidro⁴⁵.

Segundo, a falta de información cualitativa cualquier interpretación sobre estas cifras es necesariamente precaria. Dado que las cifras, en sí mismas, no nos indican nada sobre la importancia y el significado que los sujetos le otorgaban a la consumación de este tipo de alianzas, solo, cruzando los testimonios de hombres y mujeres de la época nos será posible arribar a conclusiones más seguras al respecto⁴⁶.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En este trabajo hemos procurado analizar tres aspectos de la inmigra-

⁴⁴ En relación con las migraciones y las características demográficas del partido de San Isidro a principios del siglo XIX, las mujeres nativas emigraban a partir de los veinte años, en especial a la ciudad de Buenos Aires, muy posiblemente al casarse. A partir de esa edad el escalón de la pirámide poblacional se reduce prácticamente a la mitad del escalón inmediato inferior (García Belsunce 1976: 184).

⁴⁵ “Censo del Partido de San Isidro de 1815”. Esta cifra es significativamente baja si consideramos, por ejemplo, que entre 1790 y 1814 treinta y dos peninsulares contrajeron matrimonio en dicha Parroquia.

⁴⁶ Existe un interesante trabajo que analiza la endogamia intergeneracional entre los gallegos en Buenos Aires a fines de la época colonial. Sin embargo, la autora realiza únicamente un análisis cuantitativo del fenómeno (De Cristóforis 2002).

ción de los peninsulares al Río de la Plata durante los últimos años coloniales centrándonos en el análisis de un tipo de fuente particularmente rica: los expedientes matrimoniales de la Parroquia de San Isidro. Primero, hemos visto cómo los hombres realizaban el viaje y cómo las migraciones al Nuevo Mundo podían constituir, en muchos casos, una continuación de los movimientos migratorios internos de la península. Segundo, analizamos algunos aspectos de las relaciones que los inmigrantes mantenían entre sí, en las cuales los lazos de paisanaje y los vínculos establecidos en España tenían central importancia. Tercero, establecimos algunos rasgos de la situación social y económica de los inmigrantes y sus esposas.

Aunque los expedientes matrimoniales presentan algunos límites al investigador, en especial en lo referente a la carencia de indicadores socio económicos, tales como las ocupaciones o las propiedades de los novios y sus familias, constituyen una fuente importantísima para el historiador interesado en los movimientos migratorios, puesto que el investigador tiene la posibilidad de leer testimonios de los inmigrantes en los que ellos se refieren a sus propias experiencias migratorias. Lamentablemente, en lo relativo a los expedientes matrimoniales de la ciudad de Buenos Aires y sus alrededores solo sobreviven los de San Isidro, lo que hace que su importancia sea aún mayor, por su carácter singular

Fecha de recepción: diciembre 2003.

Fecha de aceptación: abril 2004.

Tabla 1
Procedencia de los testigos en relación con el origen del novio

<i>Procedencia</i>	<i>Cantidad de Hombres</i>	<i>Porcentaje</i>
De la misma región	21	18.91%
Del mismo pueblo	40	36.04%
De otra región	14	12.62%
De España (*)	27	24.33%
De Bs.As.	8	7.2%
Sin Datos	1	0.9%
Total	111 (a)	100%

(*) Proceden de España pero no se especifica pueblo o región de origen

(a) La muestra revela información de 63 matrimonios de peninsulares realizados entre los años 1740 y 1816 de los que se han conservado las declaraciones de los testigos.

Tabla 2
Edad de llegada de los inmigrantes al Río de la Plata

<i>Edad</i>	<i>Cantidad de Hombres</i>	<i>Porcentaje</i>
15-19	13	31.7%
20-24	17	41.46%
25-29	6	14.63%
30-34	4	9.75%
35 o más	1	2.43%
Total	41(a)	100%

(a) La muestra fue construida sobre 41 expedientes en los que consta la edad del novio a la llegada al Río de la Plata.

Tabla 3
Edad de los inmigrantes al momento de contraer matrimonio

<i>Edad</i>	<i>Cantidad de Hombres</i>	<i>Porcentaje</i>
Menos de 30	21	42%
30-39	24	48%
Más de 40	5	10%
Total	50 (a)	100%

(a) Número de casos en los que se pudo establecer la edad del novio al momento de su casamiento.

Tabla 4
Años transcurridos entre la llegada al Río de la Plata y el momento del matrimonio

<i>Años transcurridos</i>	<i>Cantidad</i>	<i>Porcentaje</i>
0-5	16	39.0%
6-10	17	41,5%
11-15	6	14,7%
16-20	1	2,4%
Más de 20	1	2,4%
Total	41 (a)	100%

(a) Muestra construida sobre 41 expedientes en los que consta la edad del novio a la llegada al Río de la Plata.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alvarez Gila, Oscar y Nora Siegrist de Gentile
1998. *De la Ría del Nervión a Río de la Plata*. Portugalete, Ayuntamiento de Portugalete.
- Brading, David
1975. *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*. México, FCE.
- De Cristóforis, Nadia
2002. La conformación de una temprana identidad post-migratoria: gallegos en Buenos Aires en el Buenos Aires tardo colonial. Ponencia en las *III Jornadas de Historia Moderna y Contemporánea*. Rosario, Universidad Nacional del Litoral.
- Devoto, Fernando
1988. Las cadenas migratorias italianas. Algunas reflexiones a la luz del caso Argentino. *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 8: 103-122. Buenos Aires, Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos.
2002. *Historia de la Migración en la Argentina*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Garavaglia, Juan Carlos
1993. Los labradores de San Isidro (Siglos XVIII y XIX). *Desarrollo Económico* 32: 513-541. Buenos Aires.
- García Belsunce, Carlos
1976. *Buenos Aires: su gente: 1800- 1830*. Buenos Aires.
- García Belsunce, Carlos y Susana Frías
1996. *De Navarra a Buenos Aires: 1580 1810*. Buenos Aires, Instituto Americano de Estudios Vascos.
- Haslip-Viera, Gabriel
1993. La clase baja. En Hoberman, L. y S. Socolow (comps.); *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*. Buenos Aires, FCE.
- Instituto Argentino de Ciencias Genealógicas
2001. *Documentos eclesiásticos y civiles de San Isidro. Siglos XVIII y XIX*. Buenos Aires.

Johnson, Lyman

1974. The artisans of Buenos Aires during the Viceroyalty. Tesis inédita, Universidad de Connecticut.

Kicza, John E.

1986. *Empresarios coloniales. Familias y negocios en la ciudad de México durante los Borbones*. México, FCE.

1995. The social and Political Position of Spanish Immigrants in Bourbon América and the Origins of the Independence Movements. *Colonial Latin American Studies Review* 4 (1): 105-127. Albuquerque.

Konetzke, Richard

1953. *Colección de documentos de la formación social hispanoamericana*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Lemus, Encarnación y Rosario Márquez Macías

1992. Los Precedentes. *Historia General de la Emigración Española a América*. Madrid, Historia 16.

Lockhart, James

1990. Organización y cambio social en la América española colonial. En Bethell, Leslie; *Historia de América Latina*. Volumen 4. Barcelona, Crítica.

Lozier Alamazán, Bernardo

1987. *Reseña Histórica del Partido de San Isidro*. San Isidro, Municipalidad de San Isidro.

Mac Donald, J. y L. Mac Donald

1964. Chain Migration, Ethnic Neighbourhood Formation and Social Networks. *Miliband Memorial Found Quaterly* 42: 82-96.

Macías Fernández, Antonio

1991 La emigración española a América (1500-1914). En Eiras Roel, A. (coord.); *La emigración española y portuguesa a América*. Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil Aubert.

Mayo, Carlos

2000. *Pulperos y Pulperías de Buenos Aires (1740- 1830)*. Buenos Aires, Biblos.

Martínez Shaw, Carlos

1993. *La emigración Española a las Indias*. Colección "Cruzar el charco". Sevilla, Archivos Indianos.

Pérez, Mariana

2001. Los soldados inmigrantes: el ejército como vía migratoria de los peninsulares pobres al Río de la Plata durante el período tardo colonial. *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 49: 555-583. Buenos Aires, Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos.

Rípodaz Ardanaz, Daisy

1977. *El Matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*. Buenos Aires, Fundación para la Educación la Ciencia y la Cultura.

Siegrist de Gentile, Nora

1996. Familias de origen vasco-navarras santanderinas en Buenos Aires y sus enlaces con el litoral desde fines del SXVIII hasta mediados del XIX. Congreso Nacional y Regional de Historia Argentina. Rosario, Universidad Nacional del Litoral.

Socolow, Susan

1987. *The Bureaucrats of Buenos Aires, 1769-1810: amor al Real Servicio*. Durham, Duke University Press.

1991. *Los comerciantes del Buenos Aires virreinal: familia y comercio*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.

IN MEMORIAM.
MARÍA ELENA CASSIET, BIBLIOTECARIA SIN PAR

Palabras de gratitud, aprecio y estimación sincera se agolpan en la mente de quienes conocimos a esta espléndida mujer: María Elena Sosa de Cassiet, bibliotecaria y amiga dilecta de la John Carter Brown Library, de Providence, Rhode Island, quien falleció el domingo 18 de enero de 2004. Ella se desempeñó por cerca de cuarenta años como referencista y catalogadora de libros en la JCB Library, una institución de sólido prestigio (cobijada por Brown University) que reúne la más grande colección de impresos pertenecientes a Hispanoamérica colonial en el mundo entero.

Nacida en Buenos Aires, Argentina, de ilustre prosapia criolla, María Elena fue hija de Rafael Sosa y María Floclo de Sosa. Estuvo casada con el doctor Alfredo C. Cassiet, un distinguido médico, con quien abandonó su país en 1952 durante los tiempos más agitados del gobierno de Perón. Juntos vivieron en las ciudades de Nueva York y Boston antes de radicarse, definitivamente, en el estado de Rhode Island, a partir de 1958.

La señora Cassiet había realizado estudios de arte escénico en Buenos Aires. Al establecerse en Norteamérica, optó por seguir su formación en la University of Rhode Island, de Kingston, donde al cabo de cuatro años se graduó como bachiller en humanidades y luego continuó su capacitación hasta obtener el título de Maestra en Bibliotecología (Master in Library Science) por el Simmons College, de Boston. María Elena fue elegida miembro de Phi Beta Kappa, una afamada y antigua corporación estadounidense, gracias a sus méritos académicos cuando estudiaba en la University of Rhode Island. Con justa razón, nuestra amiga estaba muy orgullosa de ello.

A pesar de sus frecuentes achaques de salud, María Elena Cassiet sirvió como bibliotecaria en la John Carter Brown Library desde 1963 hasta su sentida jubilación -por razones de enfermedad- en el año 2002. Por tratarse de una mujer sin hijos se puede decir que trasladó muchos de sus sentimientos maternos, protectores y afectivos hacia los investigadores de diversa procedencia que pasaban por este gran centro bibliográfico. Con singular desprendimiento María Elena y Alfredo C. Cassiet instituyeron desde 1984, poco más o menos, un fondo especial de ayudas de viaje para permitir que estudiosos de la América española vinieran a realizar estadías de investigación en Rhode Island. Años más tarde esa ayuda creció y se transformó en uno de los programas regulares de becas que ofrece la JCB Library.

A nuestra buena amiga, esa bibliotecaria generosa y sin par, le tocó su-

frir una larga y penosa enfermedad terminal. Quedó recluida por varios meses en cama con una dolencia progresiva en los pulmones, que le obligaba a valerse de respiración artificial las 24 horas del día. Aún en los momentos postreros, luchando contra la muerte en su discreta y confortable residencia de Warwick, Rhode Island, la señora Cassiet demostró gran vitalidad y conservó su mente lúcida.

Por esas amargas jugadas del destino llegué a Providence con una invitación del director de la JCB Library, Norman Fiering, solo un día después que María Elena falleciera en el crudo invierno de este año (2004). Un servicio fúnebre de cuerpo presente se realizó el jueves 22 de enero en la iglesia del Sagrado Corazón de West Warwick, Rhode Island, ocasión en la cual ella fue acompañada por su esposo, sus amigos más cercanos y los que habían sido sus compañeros de trabajo. La inhumación de sus restos tuvo lugar en el cementerio de San Fernando, provincia de Buenos Aires, Argentina. Le ha sobrevivido una hermana, Angélica Sosa de Migliaro, residente en la capital argentina, junto con varios sobrinos y sobrinas, y una legión de estudiosos de la historia y la cultura hispanoamericana ...

En una emotiva nota, despachada el 26 de noviembre de 2003, Norman Fiering refería el cariño con que su colaboradora de tantos años recordaba a los investigadores locales y extranjeros que habían llegado -mejor dicho, habíamos llegado- para consultar los fondos de esa riquísima biblioteca. Fiering compiló una lista de aquellos con quienes la distinguida catalogadora había trabado más cercana amistad.

En esa lista de cordiales memorias figuran: Izaskun Álvarez Cuartero, Mordechai Arbell (y señora), Ramón Arzápalo Marín, Nieves Avellán de Tamayo, Monica Barnes, Paolo Bernardini, José Manuel de Bernardo Arés, David Brading, Manuel Burga, Rodrigo Cánovas, José Carlos Chiaramonte, Ricardo Cicerchia, Ángel Delgado Gómez, Felipe Fernández Armesto, Margarita Gascón, Fernando Gil, Raquel Gil Montero, María Isabel Grañén Porrúa, Francisco Guerra (y señora), María Alejandra Irigoin, Jorge Hidalgo Lehuedé, Domingo Ledezma, Raúl Mandrini, María Luisa Martín Merás, Carlos A. Mayo, María Cristina Navarrete, Moisés Orfali, Yari Pérez Marín, Horst Pietschmann, Álvaro Pineda Botero, Gabriela Siracusano, O. Carlos Stoetzer, Juan Tazón Salces, Jaime Valenzuela Márquez, Guillermo Wilde y el autor de esta nota, entre otros.

Todos estos colegas y amigos, y muchas personas más, guardaremos por siempre el recuerdo de una mujer extraordinaria, dinámica, afectuosa, vital. María Elena Cassiet, sepulta bajo la tierra y los libros, descansa en paz.

Teodoro Hampe Martínez
Lima, Perú

RESEÑAS

Fradklin, Raúl O. y Juan Carlos Garavaglia (editores). 2004. *En busca de un tiempo perdido. La economía de Buenos Aires en el país de la abundancia 1750-1865*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 345 páginas.

La obra, una compilación de textos de diferentes autores, propone un análisis de la economía y la sociedad de Buenos Aires entre la colonia y la etapa previa a la expansión agroganadera de fines del XIX. Dicho período se ha estudiado, por lo general, con cortes cronológicos que no habían permitido una reflexión de largo plazo. Reuniendo a historiadores que se han dedicado a la historia rural y al estudio del comercio y las finanzas, el libro pretende sumar esfuerzos en pos de un ámbito de estudio mayor que supere categorías de análisis y problemas segmentados.

El primer trabajo, titulado “*La sociedad rural bonaerense a principios del siglo XX. Un análisis a partir de las categorías ocupacionales*”, estudia la sociedad de Buenos Aires a través de los padrones de población confeccionados entre 1813 y 1815. El análisis se realiza a través de sus indicadores demográficos y, regionalizando el espacio, se comprueba hacia 1815 la existencia de una campaña poblada por una sociedad compleja, algo que se confirma al analizar las actividades laborales. Estas son abordadas en función de las ocupaciones descriptas en los padrones. La atención se centra en dos puntos: las actividades que no fueron abordadas habitualmente en los estudios de caso, ligadas a la provisión de servicios (salud, educación y administración) y las actividades numéricamente relevantes, o sea aquellas asociadas a las actividades productivas y comerciales. Una vez demostrada la importancia de la fuerza de trabajo familiar, también se subraya y analiza la presencia de mano de obra externa. En general, se corrobora la ya demostrada hipótesis de una sociedad variada, numerosa y tempranamente diversificada, pero se agrega una visión más general y matizada al trabajar con la totalidad de los distritos al norte del río Salado.

En “*La propiedad de la tierra en la región pampeana bonaerense: algunos aspectos de su evolución histórica (1730-1863)*”, Juan Carlos Garavaglia recurre a recientes análisis micro regionales sobre el tema para ejemplificar casos de acceso a la propiedad, tanto al norte como al sur del río Salado. Encuentra así diferentes comportamientos en función de factores como la antigüedad de poblamiento, la cercanía a los mercados y la proximidad o no

a la frontera. Mientras en San Nicolás, por ejemplo, no hay nada parecido al dominio de la gran propiedad, al sur del Salado se observa una división entre un pequeño y poderoso grupo de muy grandes propietarios y un sector numeroso de propietarios medios, ya desde el siglo XVIII. El mencionado autor considera luego el papel de la oferta estatal en el acceso a la tierra y la aparición de mecanismos de mercado. Sobre el primero, pone de manifiesto las estrategias de concentración que propició la enfiteusis al permitir, con una ínfima parte del “procreo” anual, pagar el canon y luego compras de tierras. Además insiste en considerar como objetivo del estado la consolidación de la gran propiedad, argumento que parece contradecir el otro aspecto sostenido con énfasis por el autor relativo a la importancia del mercado de tierras, tempranamente constituido aunque necesariamente imperfecto en sus inicios.

El tercer trabajo también del citado autor se titula *“La economía rural de la campaña de Buenos Aires vista a través de sus precios: 1756-1852”*. Mediante el estudio de 787 inventarios Garavaglia realiza estimaciones de precios en valores corrientes y constantes de distintos productos (tierra, vacas de cría, ovejas, etc.). Luego analiza la variación de los mismos a lo largo de la primera mitad del XIX, determinando los motivos que causaron las fluctuaciones, así como los comportamientos relativos de los productos asociados. Estas oscilaciones le permiten afirmar que en la primera mitad del siglo XIX el stock vacuno creció en forma gradual y acelerada, determinando un descenso general de su precio. La tierra, en cambio, habría tenido un movimiento ascendente, incrementándose su precio de forma paulatina al concluir la oferta estatal de tierras y al convertirse esta en una mercancía privada. Para el autor, esta operación sería una manifestación de la historicidad presente en el proceso de constitución del mercado de tierras, fase que se habría dado desde la primera mitad del siglo.

En *“Las exportaciones pecuarias bonaerenses y el espacio mercantil rioplatense (1768-1854)”* Miguel A. Rosal y Roberto Smith analizan el desempeño del comercio exportador, la inserción de las producciones pecuarias en el nuevo contexto, y la vinculación del antiguo esquema exportador al nuevo espacio económico mediante los puertos atlánticos. A través de un minucioso tratamiento de las fuentes y una adecuada revisión bibliográfica afirman que las exportaciones pecuarias de Buenos Aires tuvieron una tasa de crecimiento del 4.65% anual entre 1814 y 1854, incremento que habría contado con fases de estancamiento y de nuevos impulsos por motivos tanto locales como del contexto internacional. Los autores sostienen que a comienzos del XIX se habría originado un nuevo patrón exportador pecuario rioplatense, profundizándose la exportación de productos ya presentes en la etapa colonial. Ese nuevo patrón habría determinado una nueva jerarquización te-

ritorial, la cual se organiza ahora en torno a los puertos que conectaban con el mercado atlántico (tanto Buenos Aires como Montevideo). Las exportaciones pecuarias ubicaron al Río de la Plata en un nivel equiparable al de otras economías exitosas de América, expansión que fue favorecida por la dotación de factores y, a la vez, por factores institucionales.

Raúl O. Fradkin propone un cambio de problemática. En *“Los contratos rurales y la transformación de la campaña de Buenos Aires durante la expansión ganadera (1820-1840)”* analiza dos tipos diferentes de fuentes agrupadas, de manera general, en contratos de compañías y contratos de arrendamiento. El autor indaga estas modalidades contractuales a partir de una muestra de 94 contratos escritos protocolizados ante escribano. Estos documentos estarían mostrando una manera diferente de combinar productivamente tierra, trabajo y capital, modo surgido tempranamente y que indicaría un avance *gradual* de la ganadería, en vez de una expansión lineal y rotunda. Asimismo, este análisis permitiría establecer modificaciones a la afirmación que sostiene que el arrendamiento es una modalidad relacional capitalista propia de la segunda mitad del XIX. Las inferencias presentadas por Fradkin permiten demostrar que las modificaciones efectuadas en los contratos se debían a una mayor flexibilidad por parte de los actores involucrados. Los pequeños productores autónomos demuestran su capacidad de negociación, a la vez que su inserción mercantil, lo cual va más allá de la actividad de autoconsumo a los que dichas interpretaciones los reducían. Los empresarios, por su parte, verían en estos contratos una manera de cubrirse ante las incertidumbres del período obteniendo, a la vez que una diversificación ante el riesgo y la inflación, la disponibilidad de los factores de producción más difíciles de conseguir, principalmente el trabajo. La tarea de gestión y administración aparece aquí como otra habilidad que puede ser mercantilizada a través de los contratos, estableciendo diferentes obligaciones entre socio principal y socio administrador. Esto demuestra también las modificaciones en el estatus jurídico de quienes intervenían, complejizando tanto el rol y las estrategias de los pequeños productores como de los empresarios, a la vez que resaltando la pluriactividad y la capacidad de resistencia de los primeros.

Jorge Gelman y Daniel Santilli, en *“Expansión ganadera y diferencias regionales. La campaña de Buenos Aires en 1839”*, proponen analizar la etapa de la expansión aportando datos más precisos en lo relativo a variables de importancia, tales como el stock de ganado vacuno. Los autores analizan una fuente sumamente rica como el padrón levantado a fines de cobrar la Contribución Directa. A través de ella logran medir el stock ganadero en 1839, para analizar luego la riqueza de los partidos de la campaña bonaerense, la que zonifican en seis espacios diferentes. Así, infieren un stock menor al que las crónicas tradicionales mencionaban, aunque no por ello poco importante,

con cantidades considerables de ganado ovino en la zona denominada Sur y una superioridad de ganado vacuno en el nuevo sur o Sur II. Observan asimismo una concentración mayor de la riqueza en esta zona, con espacios más cercanos a la línea de frontera y, por ende, de poblamiento reciente quedando de manifiesto la magnitud de la expansión en las zonas nuevas. Del mismo modo, miden la importancia de las zonas más próximas a Buenos Aires, que se especializan de modo diferenciado en actividades agrícolas, comerciales o en actividades mixtas. Para finalizar los autores destacan, como hecho importante, que fue en la zona más rica, la del nuevo sur, donde se produciría en el mismo año de 1839 el mayor levantamiento contra Rosas quedando en evidencia que no habría sido esta una cuestión de sectores marginados sino un emergente de grupos enriquecidos que no querían perder lo que habían logrado.

Finalmente, en *“La expansión ganadera en la campaña de Buenos Aires, 1820-1860: ¿una consecuencia de la financiación inflacionaria del déficit fiscal?”* María A. Irigoín aporta quizá el trabajo más rico. Se trata de una excelente síntesis de explicación de la expansión ganadera por la vía monetaria y fiscal. Los objetivos del trabajo son analizar el período revisando y buscando nuevos motivos a los argumentos tradicionalmente utilizados. Repasa primero las explicaciones en torno a los estímulos que llevaron a la expansión ganadera, como la que habla del papel de los precios internacionales como motor de la demanda. Al respecto concluye que estos estuvieron en constante descenso a lo largo de la época, por lo que difícilmente pudieron haber sido un móvil. Analiza también la rentabilidad de la explotación agropecuaria, y plantea los “beneficios” de la inflación para ciertos grupos. Sostiene que la estancia no tuvo una rentabilidad tan alta como tradicionalmente se pensó, pero que la misma era superior a la de otras actividades en esa coyuntura. La inflación actuó beneficiando indirectamente la producción que más demanda internacional tenía, explicando así la caída de la agricultura y de la ganadería ovina en momentos de crisis. Finalmente, considera el rol del financiamiento inflacionario en la distribución de la tierra pública como mecanismo que redujo los costos de producción de la ganadería y propició, a la vez, la búsqueda de rentas, determinando un patrón desigual de acceso a la tierra y favoreciendo a aquellos que podían destinar su capital a tal inversión.

Considera que la emisión constante del estado en épocas de crisis y la ulterior depreciación de la moneda papel son elementos que deberían tenerse más en cuenta a la hora de elaborar argumentaciones sobre el período. Recurriendo a ellos logra determinar ritmos en la expansión, la que se habría visto acelerada en la década de 1830. Los mecanismos utilizados por quienes disponían de más capital (básicamente, los comerciantes) para preservarlo

ante la inestabilidad cambiaria, combinaron la inversión en nuevos activos - como bienes inmuebles, tierras y ganado- con el crédito sobre todo para aquellos que no podían cubrirse tan favorablemente de las condiciones de volatilidad. Del mismo modo, al invertir el capital en los rubros menos riesgosos lograron combinar de modo favorable los efectos que la política fiscal y monetaria provocaba. Así, la exportación de cueros les generaba divisas “ fuertes” que no llegaban al estado, ya que este percibía un porcentaje cada vez menor en concepto de impuestos a la exportación, debido a la pérdida de valor de la moneda a la que se sumada a la falta de ajuste del importe correspondiente. El que los beneficiados fueran en su mayoría comerciantes no revela un “ vuelco” en la producción, sino la estrategia de un sector que aprovecha las condiciones monetarias y fiscales locales. Así se generó un sector propietario “ multi-implantado”, con una cartera variada de inversiones, una fuerte aversión al riesgo y una continua preocupación por protegerse de la inflación y de la incertidumbre, consecuencia esta de las reglas del juego impuestas por las políticas inflacionarias del déficit fiscal.

En síntesis, esta es una obra de sumo interés ya que, más allá de las limitaciones propias de las compilaciones, logra una considerable amplitud temática y posibilita un diálogo fluido entre los diferentes artículos. A pesar de lo ambicioso del marco temporal mencionado en el título se consigue una sólida construcción argumental en torno al eje constituido por la etapa de la expansión ganadera, y se delinear explicaciones densas sobre un período crucial para la historia del siglo XIX. Finalmente, la obra deja de manifiesto que en el estado actual de la historiografía argentina se impone necesariamente el cruce de ejes comunes de problemas entre las diversas especialidades de investigación, a los efectos de obtener conclusiones matizadas y complejas como las que nos brinda esta obra.

VALERIA MOSSE*

* IEHS-UNCPBA / CONICET, e-mail: vmosse@yahoo.com.ar

Bjerg, María M. 2004. *El Mundo de Dorothea. La vida en un pueblo de la frontera de Buenos Aires en el siglo XIX*. Buenos Aires, Imago Mundi. Colección Bitácora Argentina, 123 páginas.

El trabajo de María M. Bjerg constituye una invitación a ahondar en el mundo de las fronteras bonaerenses en la segunda mitad del siglo XIX. El texto se enmarca en un movimiento de renovación de la historiografía argentina que ha dado como resultado trabajos orientados a dar cuenta de las relaciones y prácticas de los sujetos desde una perspectiva micro. Sin embargo, aún persisten interrogantes y temáticas que no han sido abordadas con la profundidad requerida o directamente no han merecido atención¹. *El Mundo de Dorothea* propone una mirada analítica del mundo social de la frontera y su trama de relaciones desde un ángulo novedoso. La autora recrea el universo de una joven inmigrante danesa que llegó al pueblo de Tandil del brazo de su marido -y tío- Juan Fugl desde la isla de Lolland (Dinamarca), en marzo de 1860. En la Introducción Bjerg adelanta que se trata de un estudio de historia social en el cual utilizó “una mirada microscópica y una estrategia narrativa” para reconstruir la vida de estos protagonistas insertos en una densa sociabilidad local.

Las fuentes utilizadas cubren un amplio espectro. No obstante, dos poseen un lugar preponderante y constituyen documentos casi excepcionales para una sociedad como la analizada. La primera es el diario personal que Dorothea Fugl escribió entre 1859 y principios de la década de 1870. En él se

¹ Algunos problemas han comenzado a ser abordados por la historiografía argentina recientemente, entre los trabajos más distintivos de este proceso de renovación pueden mencionarse Carlos Mayo, *Porque la quiero tanto. Historia del amor en la sociedad rioplatense (1750-1860)* Editorial Biblos. Buenos Aires, 2004. Un primer acercamiento a estas temáticas lo constituye el libro editado por el mismo autor -aunque con resultados dispares: *Vivir en la frontera. La casa, la dieta, la pulpería, la escuela (1770-1870)*, Buenos Aires, Biblos, 2000. Para cuestiones más generales sobre el mundo de las fronteras debe consultarse Raúl Mandrini y Carlos Paz, *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX. Un Estudio Comparativo*, Tandil, 2002; Silvia M. Ratto, *La Frontera Bonaerense (1810-1828): espacio de conflicto, negociación y convivencia*. La Plata. Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires “Dr. Ricardo Levene”, 2003.

vuelcan impresiones sobre diversos aspectos que atravesaron la vida de esta joven que rompió con las pautas establecidas por la sociedad campesina danesa del siglo XIX. Este testimonio atraviesa diferentes temas: nociones de familia, maternidad, vida conyugal, prácticas sexuales, sociabilidad local y relaciones entre indígenas y cristianos en un espacio atravesado por una “calma tensa” y un “equilibrio inestable”. La segunda fuente significativa está constituida por las memorias de Juan Fugl, escritas cuando la familia se hallaba instalada definitivamente en Dinamarca. Estos testimonios fueron complementados con otro tipo de documentación que permitió reconstruir el ambiente social y cultural en el que vivieron los Fugl. Esta gama de documentos está conformada por expedientes de archivos de paz y de justicia criminal, partes de frontera, catastros, sucesiones, censos y registros de la vicaría local.

La autora propone un recorrido que recrea el realizado por Dorothea, quien es impulsada por el amor hacía un hombre al que la ligaban vagos recuerdos y fantasías. En el primer capítulo Bjerg describe la sociedad campesina de la isla de Lolland, donde eran originarios los protagonistas, y de la que Juan decidió emigrar en 1844. En otra parte reconstruye los primeros años del Fuerte Independencia -luego Tandil- entre 1823 y mediados de la década de 1850. El uso de un variado conjunto de fuentes permitieron a la autora dar cuenta del impacto de ciertos sucesos en el pueblo: la expedición militar de Rosas en 1833, el levantamiento de los Libres del Sur en 1839, las levadas militares así como los acontecimientos cotidianos que daban la tónica de la vida de este pueblo que hasta la caída del gobierno rosista no era más que “una avanzada de la civilización” (p. 36). En el segundo capítulo, la autora se interna en un mundo más íntimo a partir de las percepciones de Dorothea. Ella es testigo y narradora de la existencia de una complejidad y multiplicidad de formas familiares en ese espacio. En esta sociedad hostigada por el imaginario de los ataques indígenas y las consecuencias de las luchas políticas coexistían las uniones libres, el concubinato, la ilegitimidad y la bastardía junto con los matrimonios de la “gente decente”; así como morales sexuales, modelos de familia y actitudes hacia la infancia disímiles y divergentes. La autora muestra este diverso entramado social complementando las impresiones de Dorothea con los registros del juzgado de paz y de la vicaría eclesiástica.

El tercer apartado sigue transcurriendo por el mundo de Dorothea y en él se hace referencia a las rutinas domésticas y a las relaciones sociales que la tienen como protagonista. Allí se ve a la joven mujer al frente de la organización del trabajo, el hogar y el cuidado de los hijos. Las tareas cotidianas y la rutina eran interrumpidas por las numerosas visitas que acudían permanentemente. A partir de esta circulación continua de personas, Bjerg reconstru-

ye “la densa red de relaciones” en las que los Fugl se hallaban insertos. La autora muestra las particularidades de la sociabilidad femenina, donde las “misisas del pueblo” oficiaban de anfitrionas y huéspedes respetando escrupulosamente la reciprocidad de la visita. En esta parte también se recrea la sociabilidad de los “espacios públicos”, entre los cuales el principal era la Iglesia²; en la misa era posible ponerse al tanto de rumores sobre temas diversos como la invasión indígena o las intimidaciones de los vecinos. Otros espacios analizados son las fiestas mayas y los exámenes finales de las escuelas de varones y de niñas.

El cuarto capítulo está dedicado a la vida pública y a la política local, la dinámica del poder municipal y los ecos de los enfrentamientos que atravesaban la política nacional. La autora enlaza los rasgos de las relaciones entre el poder local y el estado provincial que estuvieron mediados por prácticas y circunstancias que dieron lugar a una tradición autónoma. Asimismo analiza el impacto que tuvieron ciertos sucesos durante la primera mitad de la década de 1870 y los hilos que ligaban a la política local con las problemáticas a nivel nacional. La matanza del Tata Dios³, la elección local de municipales que enfrentó a alsinistas y mitristas y la revolución de 1874 son puestas bajo la lupa incisiva de Bjerg, quien da cuenta de la manera en que tales sucesos cambiaron la vida pueblerina y abrieron un espacio de conflicto entre los vecinos.

El capítulo final describe uno de los ejes sobre los que giraba la vida del pueblo y que le había dado origen: las incursiones indígenas. La autora recrea las impresiones de Dorothea sobre la historia del malón de 1855 y la inminencia de un nuevo ataque que nunca se concretó, pero que tuvo en vilo al pueblo y sus autoridades hasta la década de 1860. La última parte de este capítulo muestra los cambios que se habían producido en Tandil cuando Dorothea y Juan Fugl emprendieron el regreso definitivo a Dinamarca, en 1875. La vida en el pueblo de Tandil no era la misma que cuando ella había llegado en 1860. Este espacio que había sido descripto como “una avanzada

² No obstante los Fugl eran protestantes concurrían asiduamente a la Iglesia Católica, incluso Juan era uno de los vecinos encargados de la recolección de dinero para la construcción del edificio parroquial.

³ La madrugada del 1 de enero de 1872 un grupo de 15 individuos asaltó el juzgado de paz para hacerse con las armas y comenzando una excursión sangrienta gritando consignas contra los extranjeros pasaron a degüello a más de treinta personas entre hombres, mujeres y niños -la mayoría foráneos. La banda respondía aparentemente a un curandero conocido como Tata Dios, recientemente llegado al pueblo. Este fue ultimado mientras se hallaba en la cárcel. El incidente nunca fue debidamente aclarado pero tuvo una honda repercusión en el pueblo y debilitó el poder de algunos notables locales.

en el desierto” era testigo de otro proceso en el que la autora muestra los rasgos que evidenciaban: “el ocaso de la sociedad de frontera” (p.116). El libro se cierra con un epílogo en el cual Bjerg recuerda sus intenciones iniciales -por cierto logradas- de “recrear la complejidad social de una época en la que del agonizante mundo de frontera emergía una comunidad [...] que parecía conducir[se] de manera inexorable y halagüeña hacia la civilización” (p. 117).

Uno de los aportes más significativos del libro es mostrar a la frontera como un espacio de convivencia -ambigua y en ocasiones violenta- de sujetos que, aunque pertenecientes a sociedades diferentes, mantenían contactos que trascendían lo económico. Estos tratos eran el producto de decisiones, necesidades y deseos asumidos por las partes que componían la relación. Otro de los aspectos logrados del texto es el juego permanente entre lo micro y lo macro que invita a reflexionar sobre el asunto de si la elección entre una de ambas perspectivas constituye un interrogante válido, o una necesidad a la hora de dar cuenta de un proceso histórico. Por otra parte, el libro contiene la extraña virtud de combinar el rigor académico con una narrativa que fluye entre el universo local y la referencia a contextos más amplios. Todo ello coadyuva para que el trabajo de María Bjerg sea de lectura obligada para quien pretenda conocer en profundidad el mundo de las fronteras bonaerenses del siglo XIX, así como accesible para un lector no profesional que desee conocer el proceso histórico que dio lugar a la conformación del estado central en Argentina.

MELINA YANGILEVICH*

* IEHS-UNCPBA / CONICET, e-mail: myangilevich@yahoo.com.ar

Giudicelli, Christophe. 2003. *Pour une Géopolitique de la Guerre des Tepehuán (1616-1619). Alliances Indiennes, quadrillage colonial et taxinomie ethnographique au nord-ouest du Mexique.* París, Centre de Recherche sur l'Amérique Espagnole Coloniale. Université de la Sorbonne Nouvelle, 174 páginas.

La conquista de los territorios americanos supuso algunas transformaciones importantes en la vida de los pueblos originarios. La invasión continental no solo enfrentó a los indígenas con problemas de nuevo cuño: agentes biológicos para los cuales aquellos no estaban preparados, imposición de nuevas formas de organización socio-políticas, etc; además, provocó, en buena medida, la pérdida de su identidad. El ejercicio de reconstrucción histórica del derrotero de las comunidades indígenas americanas debe sortear el obstáculo metodológico, en pos de poder brindar un acertado panorama de las realidades políticas americanas, de la imposición identitaria que los españoles llevaron adelante durante los procesos de conquista y ocupación del espacio. Junto a este problema se encuentra el uso, muchas veces acrítico, de categorías como “rebelión”, que sin pretenderlo remite directamente a las imágenes que los conquistadores brindaban de los pueblos; es decir que niega *a priori* la legitimidad de las acciones políticas indígenas así como la complejidad de las mismas. Estos son algunos de los problemas que aborda el trabajo que comentamos.

La denominada *Rebelión de los Tepehuanes (1616-1619)* es un hecho histórico mediante el cual podemos conocer el accionar y composición étnica, de las denominadas «naciones» indígenas hispano-americanas. Aquí ya nos topamos con un problema de difícil resolución ¿Qué catalogaban los conquistadores como nación? y, ¿aquellas alianzas que los indígenas implementaban como respuesta a las transformaciones violentas que los colonizadores implementaban, eran realmente una manifestación cristalina de la natural indolencia de los indígenas? Ambas preguntas tienen su respuesta en el primer capítulo donde podemos tomar conocimiento de que aquello que los conquistadores percibieron como un mundo indígena atomizado no era nada más que un intento de “etnificación” de los grupos, con el objetivo de poder poner orden en un mapa geográfico y mental que los colonizadores pretendían comprender y controlar. La profunda movilidad de las alianzas

políticas y la fluidez de las identidades étnicas muestran la gran articulación de los grupos involucrados en el levantamiento lo cual, a su vez, nos permite cuestionar las ideas sobre las fronteras -en el sentido de demarcadoras de diferencias- existentes entre los distintos grupos indígenas. Esta idea de frontera como demarcando diferencias creadas por los colonizadores apuntaba a una necesidad administrativa urgente más que a un afán de conocimiento etnográfico de los habitantes de Nuevo México; por lo tanto, no debemos dejarnos seducir por las categorías con las que los conquistadores ordenaron el nuevo mundo. Debemos tratar de ordenar las categorías mismas para poder echar luz sobre esas realidades sociales que los conquistadores desarticulaban. No obstante, los cronistas españoles pronto cayeron en la cuenta de que esas realidades político-sociales por ellos creadas poco tenían que ver con las realidades políticas amerindias. La guerra que se desató, junto con el levantamiento, pronto los convenció de que aquello no era más que una imagen falsa del mundo que creían conocer y controlar, a los efectos de administrar más efectivamente el trabajo de los indígenas en los establecimientos productivos de las fronteras de la Nueva España. Siguiendo este tópico se analiza la creación de la nación de los Salineros (pp. 61-90), nombre impuesto por los encomenderos durante la década de 1640 a un grupo de tepehuanes a los que se les atribuían todos los hechos violentos producidos en las porciones orientales de Nueva Vizcaya.

Los capítulos II y III están dedicados en exclusividad al análisis de la guerra desatada en 1616, poniendo énfasis en las dificultades que los administradores coloniales tuvieron para identificar a los violentos como pertenecientes a la nación tepehuana, ya que las alianzas indígenas habían puesto sobre el tapete la inutilidad de los esfuerzos de catalogación de los españoles. En las guerras, además de percibirse el talento diplomático de los tepehuanes, aparecían en el campo rebelde los acaxéé, los cora, los tarahumaras, etc. mostrando la continuidad del mundo indígena que seguía existiendo a pesar de los intentos taxonómicos de los conquistadores. Estas alianzas movilizadas por la guerra nos dejan ver, al igual que a los conquistadores, que el mundo indígena poseía una continuidad cultural que nada tenía que ver con el modelo de separación que se les había querido imponer. Los distintos grupos indígenas, que los administradores habían agrupado bajo el nombre de distintas naciones, se encontraban unidos por alianzas matrimoniales y políticas que generaban un mundo indígena sumamente complejo.

Las conclusiones de este trabajo señalan que por más que las fuentes con las que contamos para reconstruir la historia de los grupos indígenas nos den un “claro” panorama étnico, debajo de él siempre se encuentra una riqueza social velada. La guerra de los tepehuanes no solo los tuvo a ellos como actores, un conjunto extenso de pueblos indígenas participó del alza-

miento. La guerra, con su maquinaria, nos demuestra que no podemos confiar en la grilla clasificatoria con la que los españoles pretendían catalogar a los indígenas. Lejos de la rigidez que se pretendía demostrar, las alianzas indígenas nos ponen delante de un mundo por demás móvil con una lógica por demás compleja.

En resumen, se trata de un trabajo de ágil lectura que se enfoca en un problema muchas veces desatendido por la historiografía: la lógica de las acciones políticas indígenas; lógica que en más de una oportunidad es negada en análisis que nos presentan el pasado de los indígenas desde ópticas muy cercanas al discurso que elaboraron los administradores coloniales, para quienes las guerras eran solo eran una manifestación de la natural indolencia indígena. Como lo demuestra de manera excelsa Giudicelli, las guerras indígenas son un tamiz a través del cual podemos adentrarnos tanto en las estructuras políticas indígenas como en las formas alternativas que poblaciones nativas americanas ensayaban frente a los procesos de control social que sobre ellos se quería imponer.

CARLOS D. PAZ*

* IEHS-UNCPBA / CONICET, e-mail: paz_carlos@yahoo.com

López de Albornoz, Cristina. 2003. *Los dueños de la tierra. Economía, Sociedad y Poder. Tucumán, 1770-1820.* San Miguel de Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 406 páginas.

El libro, recientemente publicado por Cristina López de Albornoz, es el resultado de su tesis doctoral y fruto de un trabajo minucioso de investigación realizado entre los años 1989 y 2000. La obra trata, en palabras de la autora, “de cuestiones sociales y económicas que debieron afrontar los pobladores de San Miguel de Tucumán durante las últimas décadas del siglo XVIII y las primeras del siglo XIX” (p. 9). Dentro de este marco general, Cristina López de Albornoz se preocupa -entre otras cosas- por analizar temáticas como la organización político-administrativa del espacio estudiado, el impacto de las reformas borbónicas, las consecuencias de la expulsión de los jesuitas, los cambios en el territorio como efecto del crecimiento demográfico, la consolidación del poder de la élite local y su accionar, el surgimiento de un sector agrario de pequeños y medianos productores y la dinámica de las relaciones entre diferentes sectores de la sociedad.

El enfoque teórico de la autora es múltiple y en muchos casos interdisciplinario. Si bien la perspectiva de la historia económica permea todo el texto, la obra está matizada y complejizada a partir de conceptos y debates provenientes de la historia social, la demografía histórica y la antropología histórica. Asimismo, es importante destacar que los estudios regionales -de la región que comprende actualmente el Noroeste argentino- se tornan esenciales para enmarcar algunas de las discusiones e interpretaciones propuestas. Respecto a la metodología, la autora se mueve ágilmente entre datos cuantitativos y cualitativos y combina, sin mayores problemas, datos seriales con análisis de casos. La investigación se sustenta en un acabado conocimiento bibliográfico y en un amplio manejo documental que no solo incluye fuentes del Archivo Histórico de Tucumán, sino también de otros archivos provinciales y nacionales donde se relevó una vasta gama de documentos, tales como padrones y censos, informes de autoridades, actas de Cabildo, testamentos, juicios, contratos de compraventas, arrendamientos, etc.

El libro, de lectura amena aunque orientado a un público especializado, está ilustrado con mapas, tablas y gráficos que facilitan la visualización de algunas problemáticas. En cuanto a la organización, el texto se estructura en

cuatro partes de acuerdo a los objetivos de la investigación y cada una de ellas incluye varios capítulos que, si bien se entroncan en la temática general de esa parte, también desarrollan aspectos particulares y complementarios de la misma. A fin de dar cuenta de las contribuciones desprendidas del texto puede resultar ilustrativo hacer un breve recorrido por cada una de las partes y capítulos del mismo.

En la primera parte, denominada “La apropiación y ordenamiento del territorio” e integrada por un solo capítulo, se vuelve central el concepto de espacio como construcción social a partir del cual se articulan aspectos como el poblamiento, la organización jurídico-administrativa y los cambios de percepción de los habitantes respecto de los sentidos de pertenencia a la comunidad territorial. Aunque, como expresa la autora, el énfasis está puesto en el análisis del espacio rural, su ocupación, organización y los cambios introducidos con las reformas borbónicas, en ningún momento se dejan de lado las vinculaciones entre ese espacio y la ciudad. Asimismo, introduce en este apartado una temática que retomará con mayor detalle más adelante: las redes de parentesco; en este caso en relación al impacto que produjeron sobre la identidad territorial de la jurisdicción. Finalmente, inserta la problemática de la organización del espacio estudiado dentro del contexto regional más amplio, ubicando a la jurisdicción de San Miguel de Tucumán como un eslabón en la cadena de producción e intercambio de mercancías del eje Potosí - Buenos Aires. En este apartado llama la atención que, a pesar de referirse centralmente al espacio o describir los ecosistemas que constituyen el mismo, el primer mapa de la jurisdicción aparece varias páginas después, en la parte dos. Al lector que no está totalmente familiarizado con la región puede resultarle difícil ubicarse en esa geografía.

La segunda parte, denominada “La población y la tierra”, comprende tres capítulos. El primero de ellos, centrado en la temática de la población, describe tres procesos demográficos que se dieron simultáneamente a fines de la colonia: el crecimiento de la población, la consolidación de la urbanización del espacio y el mestizaje generalizado. De estos tres procesos, se desprenden infinidad de temas como la estructura socio-étnica de la población, la movilidad espacial y social, la composición de los hogares, entre otros. La riqueza de este capítulo se basa en el análisis minucioso de las fuentes censales -ilustradas con tablas y gráficos- y la incorporación de datos provenientes de archivos parroquiales que completan la información demográfica.

El capítulo siguiente está dedicado al estudio de diferentes aspectos ligados a la cuestión de la tierra. La autora reserva una buena parte del mismo al análisis de las políticas del Estado colonial en materia de tierras, con especial énfasis en aquellas implementadas a fines de siglo XVIII que inserta

en el clima ideológico de ese siglo. Asimismo, describe las distintas formas de tenencia -propiedad, arriendo, préstamo, sistema de agregados y peones- y el proceso mediante el cual, por un lado, la tierra fue fraccionándose como consecuencia de los efectos de la herencia y, por el otro, debido a las coyunturas socio-económicas finiseculares.

Finalmente, en el último capítulo de este apartado, la autora describe el proceso de mercantilización de los inmuebles rurales y su relación con el capital mercantil a través de créditos y gravámenes de distinto tipo. Debido a que este número de *Memoria Americana* toma como eje central la temática de las misiones jesuíticas, me parece importante destacar que López de Albornoz analiza a lo largo de su libro distintos aspectos relativos a la instalación de la Compañía de Jesús en la jurisdicción de Tucumán. En particular, en este capítulo, realiza un análisis detallado de las propiedades que la Compañía poseía en la región y el impacto que provocó la expropiación y posterior venta de tales inmuebles.

La tercera parte, “Los ecosistemas agrarios, la producción y los mercados”, se compone de dos capítulos y es quizás el apartado de carácter más netamente económico. En primer lugar, ubica a la jurisdicción dentro de lo que se conoce como el espacio económico peruano y señala, en particular, los cambios producidos hacia la segunda mitad del siglo XVIII. Describe de forma general la producción de la región -dedicada mayoritariamente a la explotación ganadera aunque completada con algunos productos agrícolas- y analiza los circuitos mercantiles en los que se insertaban esos productos.

El capítulo siguiente, basado en el análisis de testamentos, inventarios y remates de diezmos, describe el crecimiento de la producción agraria tucumana a fines de la colonia así como el de las manufacturas rurales -cueros y suelas, pellones, textiles, etc.-. Destaca el papel del capital comercial dentro de la economía tucumana y, en este sentido, resulta muy sugestivo el estudio que la autora realiza en torno al negocio del transporte y, en particular, acerca de los carreteros. A su vez, intenta delimitar las características de las unidades productivas de la región -chacras, estancias, potreros, tierras, etc.- tomando como elemento clave para tal caracterización la modalidad de producción asociada a cada una de tales unidades.

En la cuarta parte, titulada “La sociedad rural tucumana” y constituida por dos capítulos, la autora caracteriza los diferentes segmentos sociales del mundo rural y describe no solo las interacciones entre ellos sino también las tensiones y conflictos. En uno de los capítulos la élite tucumana -presentada como heterogénea y jerarquizada- teje las redes del poder y despliega diversas estrategias para preservar propiedades, preeminencias y prestigio. Paralelamente, el mundo del trabajo se hace visible a través del análisis de las diferentes formas contractuales de fines del siglo XVIII. Arrendatarios, agrega-

dos, peones y conchabados caracterizan las relaciones de producción de los establecimientos rurales de Tucumán.

En el capítulo siguiente una de las ideas centrales de la autora gira en torno a lo que ella llama “corroborar lo obvio”; es decir, mostrar la complejidad social de un mundo rural en el que tanto la élite, los pequeños y medianos productores y el campesinado se interrelacionan y, a la vez, compiten entre sí. Ahora bien, aunque tal aspecto queda demostrado, considero que la autora no termina de aprovechar -en este capítulo- la cuestión de las diferencias étnicas al momento de analizar el acceso de los distintos sectores a los recursos -entre ellos la tierra principalmente-. Al respecto señala que no existía “una discriminación en relación con las diferencias étnicas para acceder a algunos de estos recursos. Incluso, algunas familias de indios y pardos llegaron a reunir patrimonios superiores a la de muchos mestizos y españoles pobres.” (p.324). Entiendo que la etnicidad -como variable de análisis- puede constituirse como un elemento importante para ilustrar la complejidad de la sociedad rural tucumana, aún en un contexto en el que las identidades étnicas se volvían más difusas. Es indicativo, por ejemplo, que para la misma época en la jurisdicción de Salta solo una ínfima minoría de indígenas accediera a la compra de tierras e incluso cuando lo hicieron tuvieron que enfrentarse a grandes resistencias¹.

El aspecto que acabamos de señalar se vincula directamente con unos de los problemas centrales de este capítulo: las tensiones sociales. La élite intentó “inmovilizar” a la población rural para mantener el orden social y sostener el lugar de privilegio que venía sustentando desde los primeros años de la colonia. Es un acierto de la autora el haber cerrado el capítulo, de modo casi etnográfico, relatando la historia de algunas familias de la élite del curato de Los Juárez en su vida e interacción cotidianas con el resto de los habitantes de la región. Es justamente allí, en esos ejemplos, donde las tensiones se hacen tangibles y los conflictos eclosionan definitivamente.

El libro de Cristina López de Albornoz describe y analiza maravillosamente el mundo rural tardo colonial en la jurisdicción de San Miguel de Tucumán. El título “Los dueños de la tierra” sintetiza perfectamente el interés y objetivos de la obra. Los elementos fundamentales del texto son la tierra y la élite, a partir de los cuales se articulan y entrelazan infinidad de aspectos como la economía de la región, la estructura social o los cambios provocados por las reformas borbónicas, cambios que -por otra parte- la élite resistió/adaptó, para que nada cambiara. El mérito de la autora no es solo el

¹ Ver al respecto: Sara Mata de López 2000 *Tierra y poder en Salta. El Noroeste argentino en vísperas de la Independencia*. Diputación de Sevilla, España.

trabajo minucioso y paciente que realizó durante tantos años -que evidentemente se trasluce en el libro- sino la potencialidad del mismo para hacernos reflexionar acerca de algunos problemas que hasta el día de hoy nos acechan. En palabras de la autora: "Parece ser una historia remota, ajena a nuestras preocupaciones cotidianas acuciadas hoy por la desesperanza futura de la mayoría de los sectores sociales y sin rumbo claro en materia política. Sin embargo, gran parte de los desafíos, logros, conflictos, y hasta creencias que hoy perduran sobre la sociedad argentina en general, y tucumana en particular, parecen haber nacido allí, en el marco de un espacio que parecía definirse con un 'destino manifiesto' y con una élite gobernante cuya miopía política tergiversaría, a la larga, todo el potencial humano y económico de la sociedad." (p. 9)

LORENA B. RODRIGUEZ*

* Sección Etnohistoria del ICA. Universidad de Buenos Aires. e-mail: rodriguezlo@hotmail.com

Sábato, Hilda y Alberto Lettieri (comps). 2003. *La vida política en la Argentina del siglo XIX. Armas, votos y voces*. Buenos Aires, FCE, 336 páginas.

En el contexto de la crisis del sistema representativo ocurrido en la Argentina contemporánea, la propuesta de este libro compilado por Hilda Sábato y Alberto Lettieri es explorar, justamente, el período en el que las formas representativas y republicanas surgieron y se consolidaron en la región rioplatense, tras la caída del orden colonial. En su ensayo introductorio, Hilda Sábato indica que la renovación que ha experimentado la historia política en los últimos años ha motivado que los trabajos que componen este volumen se aparten de toda visión teleológica. Dicha visión daba por sentado la existencia del Estado y de la nación argentinas desde un principio para problematizar, en cambio, el complicado proceso de su construcción. Aunque enmarcados en un horizonte de referencias comunes delineado por las obras ya clásicas de Tulio Halperín Donghi, Natalio Botana y José Luís Romero, dichos trabajos van aún más allá para explorar nuevos aspectos del proceso sociopolítico que analizan. Así, la importancia del estudio de la sociedad civil para la comprensión del sistema político cobra nueva relevancia y transforma, a su vez, las miradas sobre el sistema político en sí mismo. Los compiladores han organizado los ensayos en dos grupos: los que colocan en primer plano el análisis de las representaciones y el imaginario y los que priorizan el estudio de las prácticas. En ambos casos se los ha ordenado cronológicamente.

La sección dedicada a las *representaciones* comienza con el trabajo de Darío Roldán quien compara los distintos sentidos que se le otorgó al concepto de representación en las principales experiencias políticas mundiales del período 1770-1830, con los que dicho concepto tuvo en el Río de la Plata, desde la Revolución de Mayo. En esta región, a diferencia de lo ocurrido en Europa y Norteamérica, el debate se limitó a la definición del sujeto de la soberanía y no llevó a cabo una crítica de las nociones relativas a la soberanía popular y a la dimensión territorial de la soberanía. Esta situación generó dificultades para la construcción de un Estado federal y, eventualmente, derivó en el debilitamiento de la tradición liberal argentina. Por su parte, Noemí Goldman reexamina los debates que tuvieron lugar entre 1810 y 1827 acerca de las formas de gobierno que debían adoptarse en el Río de la Plata, a la luz

del papel que jugaron en ellos las condiciones culturales del medio local. Las ideas de la época sobre el lenguaje -específicamente sobre la relación entre las “palabras” y las “cosas”- sumadas a la indeterminación del nuevo sistema político, limitaron los debates acerca de la “correspondencia” que debía establecerse entre los modelos constitucionales extranjeros y la realidad local a tres posibilidades: “imitación”, “adaptación” y “combinación”. Marcela Ternavasio analiza la manera en que las élites porteñas enfrentaron el problema de la imprevisibilidad inherente a las nuevas prácticas electorales surgidas tras la revolución. Después de una primera década de escasa participación electoral, el período rivadaviano inauguró la búsqueda de una “visibilidad” de la “deliberación” -tanto electoral como al interior de la sala de representantes-. El rosismo mantuvo la preocupación por la “visibilidad”, ya no de la deliberación sino del “consenso”, expresado en sus prácticas electorales de tipo plebiscitario. Jorge Myers explora las contradicciones en los discursos y las prácticas del grupo rivadaviano, centrándose en dos casos: la reforma eclesiástica y el fallido “motín de Tagle”. Tales contradicciones fueron producto del intento simultáneo por establecer a la “opinión pública” como fundamento del nuevo orden republicano y, a la vez, por defender las prerrogativas de los gobernantes y de las “ideas ilustradas”, incluso a costa de cercenar la libertad de expresión de sus opositores. Adentrándose en la segunda mitad del siglo XIX, Alberto Lettieri estudia la manera en que la nueva élite política porteña, surgida de la revolución de setiembre de 1852, logró legitimar su poder a través de la construcción de un imaginario que constituyó a dicha revolución en punto fundante del reencuentro de Buenos Aires con el ideario de Mayo. En este proceso resultaron claves las ideas-imágenes de la “ciudad sitiada” -por los urquicistas- y del “ciudadano armado” -el guardia nacional- que la protegía. Oscar Chamosa se introduce en un tema poco explorado: el carnaval porteño de mediados y fin de siglo XIX. Describe la evolución de esta fiesta y muestra que para la élite liberal de la época se trataba de un elemento importante del “discurso civilizador”, debido a las virtudes de pedagogía ciudadana que se atribuían a las formas de asociacionismo de las comparsas carnavalescas. Flavia Macías estudia la conformación de la ciudadanía y de la identidad nacional en Tucumán, entre 1854 y 1870, analizando el imaginario del “ciudadano armado”. Por una parte, las nuevas milicias denominadas Guardia Nacional resultaron clave para la construcción de un concepto de ciudadanía que asociaba las virtudes cívicas con la lealtad a nivel nacional, expresada militarmente. Por otra parte, estas milicias se constituyeron también en escenario de las disputas facciosas que dividían a la élite provincial, ya que los enrolados en ellas eran los únicos que podían votar. Finalmente, Lilia Ana Bertoni examina la contraposición entre dos concepciones distintas de la nación que permearon los de-

bates acerca de la reforma educativa hacia fin de siglo: la nación como asociación política entre individuos libres e iguales versus la nación como unidad homogénea de rasgos culturales, raciales, lingüísticos y religiosos. De tales concepciones emergían distintas visiones sobre la ciudadanía y el patriotismo; esto llevó a los defensores de la visión esencialista a promover una educación con fuerte énfasis en lo moral y en lo pragmático, orientada a la formación de ciudadanos-patriotas “útiles” a la sociedad.

Iniciando la sección dedicada a las *prácticas*, Gabriel di Meglio analiza la consolidación de la plebe porteña como actor político durante la crisis de 1820. Desde 1810 la plebe urbana venía participando subordinadamente en los conflictos de la élite, pero también había producido algunos motines de carácter más autónomo en el ejército y en las milicias. En 1820, tras prestar su apoyo a diversos líderes militares y al Cabildo, los milicianos “plebeyos” se negaron a la conciliación propiciada por sus líderes militares y resistieron, hasta ser derrotados por las milicias de campaña de Martín Rodríguez, manifestando así el importante grado de autonomía política que habían alcanzado. Pilar González Bernaldo estudia las relaciones que se establecieron, en la Buenos Aires de la primera mitad del siglo, entre la sociabilidad propia de los vínculos de vecindad y las nuevas jurisdicciones administrativas -judiciales y policiales- que se agregaron a las divisiones parroquiales preexistentes. A través del análisis de la sociabilidad en las pulperías se perciben las transformaciones que se dieron en la relación entre este tipo de sociabilidad y los poderes públicos desde la etapa de las reformas rivadavianas hasta la utilización específica que hizo de ellas el rosismo. Beatriz Bragoni analiza las normas y las prácticas electorales mendocinas en el período 1854-1881. Cuestiona la imagen tradicional de un “gobierno elector” infalible y controlado por las familias dominantes, ya que en realidad era necesario activar en cada elección un juego de alianzas y lealtades capaces de movilizar a los intermediarios encargados de “producir” el resultado electoral esperado. En este contexto, la clave de la “organización del voto” estuvo en el grado de control sobre las milicias provinciales y Guardias Nacionales. Gustavo Paz estudia el “gobierno de familia” del clan Sánchez de Bustamante en Jujuy, desde 1852 a 1874. Esta red familiar de origen tardo-colonial -exiliada durante el rosismo- recuperó y administró el poder desde 1852, basándose más en sus conexiones y en su experiencia política que en su riqueza o sus propiedades. El poder de esta familia estuvo basado en el monopolio ejercido en la legislatura provincial hasta que, en 1874, su oposición a la candidatura presidencial de Avellaneda provocó su caída, propiciada también por algunos grandes terratenientes que habían quedado marginados del poder político hasta ese momento. María Bravo examina el papel de la lucha armada en las diversas modalidades de la política tucumana entre Caseros y Pa-

vón. La alta conflictividad faccional de la nueva élite gobernante provocó diversos enfrentamientos intra e inter-provinciales y también intervenciones del nuevo ejército nacional. Sin embargo, las nuevas condiciones de legitimidad de tipo republicano también obligaron a llevar estas luchas al terreno de las asambleas plebiscitarias y las elecciones. Marta Bonaudo estudia la figura del “jefe político” en Santa Fe durante el período posterior a Caseros. Este funcionario operaba como agente local del gobernador en la construcción de redes políticas y ejercía también la coerción -a través de la Guardia Nacional- para garantizar resultados electorales. Aunque así se lograba otorgar “legalidad” a las autoridades, los mecanismos coercitivos utilizados fueron restando “legitimidad” al sistema. Paula Alonso cuestiona la imagen tradicional del PAN como unidad monolítica plenamente subordinada al presidente Roca durante su primera presidencia. Si bien el presidente era el “gran elector”, tanto él como los candidatos a sucederlo tenían sus facciones o “ligas” trabajando para consolidar sus posiciones políticas. Analizando la situación en las catorce provincias, Alonso muestra que Roca logró alcanzar sus objetivos primordiales: mantuvo unido al partido y evitó el triunfo de la “liga” de Dardo Rocha, sin alterar significativamente el marco de “orden y progreso” que constituía la base de su legitimidad. Roy Hora cuestiona otra imagen tradicional: la de los “grandes empresarios” como los “dueños” del Estado oligárquico entre 1880 y 1916. Considera que la cúspide de la élite socio-económica esta compuesta por grandes terratenientes -y no por una burguesía diversificada como postula una importante corriente historiográfica-, pero estos terratenientes no controlaban el Estado ni se organizaban para presionarlo. Esto era así, por una parte, porque la preeminencia socioeconómica de este sector no era cuestionada y no necesitaban el apoyo estatal para desarrollar su actividad y, por otra, porque la clase política daba por sentado su centralidad económica y se limitaba a la construcción del marco legal y policial para el desarrollo rural. Pero la maquinaria político-electoral pasaba por los sectores medios y era controlada por el Estado, no por los empresarios rurales. Por último, Liliana Chaves analiza las prácticas electorales en Córdoba entre 1890 y 1912, año de la reforma electoral nacional. La élite conservadora, aunque fragmentada, privilegiaba el acuerdo por sobre la competencia, y para ello implementaba ciertos mecanismos que mantenían el nivel de participación electoral bajo y manipulable. Pero a partir de la crisis del PAN de 1908 y de la intervención federal de 1909 comenzaron a experimentarse cambios que evidenciaron el influjo de los factores nacionales en la transformación de las prácticas electorales locales. De 1912 en adelante la élite tendría que adaptarse a la ampliación de la participación electoral y a la consolidación de la competencia política, burocratizándose y descentralizándose así los procedimientos electorales.

Este conjunto de trabajos ilustra el grado de avance, cada vez mayor, en el conocimiento de las densas tramas de la vida política rioplatense durante el siglo XIX. En el terreno de las *representaciones* se demuestra claramente la imposibilidad de obviar las nuevas formas de la legitimidad republicana - más allá del grado de coerción que se pudiera ejercer sobre ellas- y su paulatina complejización y consolidación a lo largo del siglo. En cuanto a las *prácticas*, se observa nítidamente que las diversas instancias del poder político no eran ni monolíticas ni unidireccionales sino complejas articulaciones reticuladas en cuyos intersticios había, hasta cierto punto, espacio para la implementación de diversos tipos de estrategias individuales y/o colectivas. Este libro demuestra también los progresos realizados por la investigación sobre las realidades provinciales, es de esperar que incentive avances aún mayores, sobre todo en el estudio de regiones escasamente representadas - como por ejemplo el litoral- y en algunas de las temáticas propuestas, especialmente la cuestión de las representaciones, que en este volumen cuenta con un solo trabajo sobre la provincia de Tucumán.

CLAUDIO BIONDINO*

* Sección Etnohistoria del ICA. Universidad de Buenos Aires. e-mail: cbiondino@yahoo.es

Peire, Jaime. 2000. *El taller de los espejos. Iglesia e Imaginario 1767 - 1815*. Buenos Aires, Editorial Claridad, 353 páginas.

En este libro Jaime Peire se propone analizar la relación Iglesia, Estado y Sociedad en el Río de la Plata tardocolonial, con el objetivo de aportar una visión “renovada de la sociedad y cultura rioplatense”. Dentro de este marco el autor presta atención a cuestiones culturales, sin soslayar la importancia del lado económico, para dar cuenta que algo en el imaginario socio político colonial estaba cambiando. Para tal fin, se propone hacer uso de los “nuevos datos del análisis cultural”. Desde una perspectiva teórico metodológica inspirada por los giros producidos en la antropología cultural, la lingüística y la hermenéutica, realiza un análisis de las continuidades, rupturas y cambios - en los niveles políticos y religiosos- que se produjeron a lo largo del período estudiado (1767-1815) en determinados sectores de la sociedad colonial rioplatense.

Las fuentes, a partir de las cuales realiza su análisis, son variadas. Entre ellas, podemos mencionar, libros de capítulos conventuales, cartas postulatorias a las distintas órdenes religiosas, proclamas, memoriales. Según el autor, estas no fueron utilizadas previamente con el fin de dilucidar cada uno de los temas planteados en la obra. Peire manifiesta que, hasta el momento en que él escribió el libro, la historia sobre el Río de la Plata privilegió la investigación de las estructuras económicas-sociales, dejando de lado el estudio del aspecto cultural. Aunque en su opinión el paso decisivo en este aspecto lo dio Carlos Mayo, con su estudio de los betlehemitas en Buenos Aires, todavía faltaba un análisis sobre las relaciones globales entre Iglesia, Estado y Sociedad, que contemplara una historia de las mentalidades.

En el primer capítulo el autor plantea un “estado de la cuestión sobre las consecuencias culturales del contacto religioso” (p. 16) producido tras la conquista de América, con el fin de comprender los distintos conflictos políticos que sobrevendrán a fines del siglo XVIII, en el Río de la Plata. Por tal motivo no presentará los hechos de forma exhaustiva. En esta sección, el autor aborda distintos ejes ejemplificados con casos provenientes de México y Perú, principalmente. Daremos cuenta de algunos de ellos. En primer lugar retoma el sermón de Montesinos que da origen al debate sobre la humanidad del indio, en el cual se discute acerca de la legitimidad de esclavizar o no a la

población indígena. Peire recuerda que el debate no solo se originaba en las corrientes humanistas que circulaban en Europa durante el siglo XV sino que escondía distintos intereses económicos, siendo el principal la riqueza que provenía de la explotación de la población autóctona.

En segundo lugar, el autor interviene en la discusión sobre los cambios ocurridos en la religión indígena a partir de la conquista de América. Dentro de este marco, alude al concepto de “supervivencia cultural” entendido como la perduración de las creencias religiosas indígenas, o algunos aspectos de ellas, incluso tras las campañas de extirpación de idolatrías. Para el autor toda dominación es interactiva y existe siempre un margen de libertad personal y grupal. Y fue esto, dice, lo que ocurrió con la introducción del cristianismo. Finalmente, en este apartado, si bien Peire hace uso del término “supervivencia cultural” no define qué entiende por cultura y alude solo a algunos aspectos que podrían estar asociados con dicho concepto.

En tercer lugar, para introducir las luchas políticas que se suscitarán entre religiosos y seculares en el período 1767-1815 en el Río de la Plata, dará cuenta de los conflictos jurisdiccionales entre órdenes religiosos y obispos en América, principalmente a causa de la incorporación de los indígenas a la sociedad civil. En este u otro caso, dice, el foco de la polémica estaba centrado en quién mandaba en la diócesis.

En el segundo capítulo, Peire intenta dar cuenta del imaginario socio político colonial “no solo en lo que concierne a la Iglesia, sino a la sociedad política como un todo, donde la Iglesia estaba inserta políticamente” (p. 17). Para ello, analiza un conjunto de réplicas, provenientes de distintas autoridades civiles y eclesiásticas, en respuesta a la consulta realizada por el monarca español acerca de si debía suprimir los capítulos provinciales en América. Esta consulta se llevó a cabo como consecuencia de un conflicto político originado en un capítulo provincial mercedario realizado en Córdoba, en 1766. Los capítulos eran el espacio en el cual los religiosos elegían a sus superiores. En el mismo, entre otros incidentes, el provincial saliente sufrió un intento de envenenamiento y se produjo una disputa entre las facciones en pugna, quienes se amenazaron mutuamente con las armas. Si bien este conflicto se gestó al interior del clero regular, se extendió luego al resto de la comunidad; y es por esta razón que el autor considera que los capítulos provinciales involucraban a toda la sociedad colonial.

En las réplicas de las autoridades a la consulta del Rey se refleja claramente el vínculo que existía entre las órdenes religiosas y algunos sectores sociales, involucrados a través de lazos políticos, familiares y económicos con los religiosos a elegir.

Por otro lado, Peire se pregunta acerca de la razón por la cual el monarca realizó la consulta, en lugar de tomar directamente una decisión ya que

esta supresión, al permitirle manipular desde Madrid la elección de los superiores provinciales, hubiera sido beneficiosa para la autoridad real. Peire sugiere que el Rey y su entorno sabían que los conflictos de la sociedad colonial se canalizaban en distintos espacios políticos, como los capítulos provinciales, en los que se disputaban los espacios de poder y legitimidad. Si el rey los hubiera eliminado, dicha supresión podría haber ocasionado la emergencia de conflictos en otros espacios de poder local y, de esa forma, se hubiese visto perjudicada la legitimidad del monarca.

En el tercer capítulo logra dar cuenta de la inserción de las órdenes religiosas en el sistema económico social rioplatense. Acude para ello al análisis de distintos temas, entre ellos el estudio de los créditos. Para el autor, los mismos actuaban como un nexo entre las órdenes religiosas y el resto de la sociedad civil. Eran los propios religiosos quienes decidían libremente, y a puertas cerradas, la política financiera a seguir y si convenía prestar determinado censo. Según Peire, al margen de los criterios de racionalidad y comercialidad, el acceso al crédito estaba íntimamente relacionado con las familias que interactuaban con las ordenes religiosas; el elemento familiar y de amistad pesaba mucho en el otorgamiento de los préstamos. Por otro lado, estudia la composición de las terceras órdenes, las cuales tenían una intensa comunicación con sus respectivas órdenes religiosas. Esta relación no solo era social sino también económica, ya que un buen número de los terciarios obtuvo créditos de los religiosos.

El papel político de las terceras órdenes en un momento donde no había partidos políticos no ha sido evaluado aún, según Peire. Él postula que las mismas eran un canal privilegiado de intercambio entre la sociedad civil y la esfera eclesiástica. El estudio que realiza de las terceras órdenes y de los capítulos provinciales es un claro ejemplo de que muchas veces la esfera eclesiástica reproducía las mismas contiendas facciosas que se daban en el resto de la sociedad.

En el capítulo cuarto, el autor se propone dar cuenta de los cambios políticos e ideológicos que se estaban originando, en la sociedad rioplatense a principios del siglo XIX. Para ello recurre al análisis de los votos de treinta y tres terciarios franciscanos en el cabildo abierto del 22 de Mayo de 1810. Complementa esta investigación con el estudio de las bibliotecas de algunos de ellos, las cuales dan cuenta del basamento ideológico que sirve de apoyo para ver los cambios que se estaban produciendo. Sostiene que este grupo no estaba políticamente unido, ya que los votos no siguieron una misma línea: no existió “un voto franciscano”, ni un “voto de los comerciantes”, etc. Peire concluye que esto no solo alude a la “autonomía” (p. 217) de los votantes, quienes posiblemente fueron influenciados por diferentes ámbitos, presiones e intereses, sino que da cuenta de que el voto “no estaba socializado, con

un dominio de la Iglesia ni de las instituciones que lo invocaran” (p. 217). Para Peire, las bibliotecas permiten ver el cambio que se estaba gestando: la sociabilidad de tipo antigua estaba dejando paso a otras sociabilidades más modernas.

El último capítulo está destinado a analizar los cambios que se produjeron en el imaginario socio-político rioplatense luego de la Revolución de Mayo. El mismo da cuenta del cambio de discurso responsable de “neutralizar a la religión”; como también de las continuidades que se mantuvieron con respecto a la función de la Iglesia. En relación a esta última, según el autor, el rol de la misma fue similar antes y después de la Revolución. La Iglesia conservó su función “mediática” (p. 294) entre las autoridades políticas y las conciencias de los ciudadanos. En palabras de Peire, la Iglesia sobrevivió al impacto en medio de una crisis porque retenía ciertos aspectos primordiales del significado y la función del imaginario social. Además, continúa, el sentimiento religioso que interpelaba parece haber seguido presente y haber sido utilizado por las autoridades políticas y la élite. Con respecto al cambio mencionado anteriormente, el autor sostiene que el discurso de algunos clérigos da cuenta de una mutación que va desde un “monarquismo empedernido” a una defensa del nuevo sistema, después de los sucesos de Mayo de 1810 (p. 300).

Peire realiza un vasto empleo de fuentes, en el cual utiliza documentos provenientes de diversos archivos históricos. El uso que hace de fuentes inéditas y el análisis de las bibliotecas de algunos cabildantes, considerando a los actores con nombre y apellido, constituye una de las riquezas de este libro. Es justamente allí donde se puede percibir el imaginario que sostiene los cambios políticos que se estaban produciendo en el período estudiado. Asimismo la idea que el autor ha elaborado sobre la continuidad del lugar ocupado por la Iglesia, a causa de su capacidad para amoldarse a las nuevas circunstancias políticas luego de la Revolución de Mayo, resulta uno de los logros del mismo. Si bien el enfoque teórico propuesto por el autor es múltiple, la descripción histórica domina en toda la obra, siendo matizada por análisis discursivos y discusiones antropológicas. Finalmente, puede cuestionarse si es posible dar cuenta de la realidad de una época a partir del imaginario de determinados actores sociales.

MACARENA PERUSSET*

* Sección Etnohistoria del ICA. Universidad de Buenos Aires. e-mail: macarena_perusset@yahoo.com.ar

NORMAS EDITORIALES E INFORMACION PARA LOS AUTORES

Los manuscritos que se envíen para su eventual publicación, deben ser presentados en dos copias en papel y un diskette en algún programa compatible con Windows. Deberán ser dirigidos al *Comité Editorial* en su versión definitiva, con nombres, direcciones y teléfonos o dirección de correo electrónico de el/los autor/es.

La Sección Etnohistoria no ofrece retribución monetaria por los manuscritos, ni servicios tales como tipeado, fotocopiado, diseño, cartografía, montaje de ilustraciones, los que quedan a cargo de el/los autor/es.

Los manuscritos serán sometidos a una evaluación académica que decidirá si pueden ser aceptados sin modificaciones, si se sugieren modificaciones o si deben ser rechazados. Para ser enviados a evaluación, deberán cumplir con las siguientes normas editoriales:

- Deben ser presentados escritos con interlineado 11/2 ó 2 *en todas sus secciones*, en hojas numeradas de tamaño A4. El ancho de la línea, el tamaño de las letras y los márgenes, deben ser los estándares del procesador de textos que se utilice. No se fija *a priori* una cantidad estricta de páginas, puesto que el Comité Editorial evaluará cada manuscrito con el criterio de priorizar aquellos que presenten discusiones pormenorizadas de datos básicos.

- Orden de las secciones:

- 1) Título en mayúsculas, centralizado, sin subrayar.
- 2) Autor/es, en el margen derecho, con llamada del tipo *, indicando lugar de trabajo y/o pertenencia institucional o académica. Ésta debe ser la primera de las notas.
- 3) Resumen de aproximadamente ciento cincuenta palabras. El Comité Editorial encargará a un profesional su traducción al inglés, quedando a cargo de el/los autor/es el costo de la misma.
- 4) Texto, con subtítulos primarios en el margen izquierdo, en mayúsculas sin subrayar; subtítulos secundarios en el margen izquierdo, en minúsculas y cursiva.

Debe usarse teclado español o, en su defecto, escribir las letras con acento

y la ñ, en código ASCII (ejemplo: á = Alt + 160, é = Alt = 130, etc.). Cada subtítulo estará separado del texto anterior por triple interlineado y del que le sigue por interlineado doble. Cada párrafo debe ser iniciado con una sangría de 0.5. El margen derecho puede estar justificado o no, pero no deben separarse las palabras en sílabas. La barra espaciadora debe usarse sólo para separar palabras. Para tabular, usar la tecla correspondiente. La tecla “Enter”, “Intro” o “Return” sólo debe usarse al finalizar un párrafo, cuando se utiliza punto y aparte. No usar subrayados, todo lo que aparezca así destacado será transformado en *cursiva*. Se escribirán en *cursiva* las palabras en latín o en lenguas extranjeras, o frases que el autor crea necesario destacar. De todos modos, se aconseja no abusar de este recurso, como tampoco del encomillado y/o de las palabras en negrita. De usar comillas, deben ser del tipo “ ”, código ASCII: Alt + 0147 (“) y Alt + 0148 (”).

Las tablas, cuadros, figuras y mapas no se incluirán en el texto, pero se indicará en cada caso su ubicación en el mismo. Deben entregarse numerados según el orden en que deban aparecer en el mismo, con sus títulos y/o epígrafes presentados en hoja aparte. Para los epígrafes, se creará un archivo diferente en el diskette. Las figuras y mapas deben llevar escala, y estar confeccionados sobre papel vegetal u obra de buena calidad con tinta negra o impresos en laser. No deben exceder las medidas de caja de la publicación (12 x 17 cm), y deben estar citados en el texto. No se aceptarán dibujos, croquis o mapas realizados en impresora de puntos.

Las referencias bibliográficas irán en el texto siguiendo el sistema autor-año, ordenados por año. Ejemplos:

* (Rodríguez 1980) o (Rodríguez 1980, 1983) o (Rodríguez 1980a y 1980b, Fernández 1991) o “como Rodríguez (1980) sostiene, etc.”.

* Se citan hasta tres autores; si son más de tres, se nombra al primer autor y se agrega *et al.*

* Citas con páginas, figuras o tablas: (Rodríguez 1980: 13), (Rodríguez 1980: figura 3), (Rodríguez 1980: tabla 2), etc.

Nótese que *no se usa coma entre el nombre del autor y el año*. No usar las expresiones *Op. cit.* e *Ibid.*

Las citas textuales de más de tres líneas deben escribirse en párrafos sangrados a la izquierda en el equivalente a cinco espacios, y estarán separadas del resto del texto por doble interlineado antes y después. No usar comillas ni puntos suspensivos al comienzo y al final de estos párrafos.

Los números de las notas aparecerán en el texto entre paréntesis y en negrita, para facilitar su identificación, y antes del signo de puntuación, si lo hubiere. **No usar el modo “notas” (al final del texto o a pie de página)** de los procesadores de texto. En cambio, **abrir un archivo distinto para las mismas**. Sin embargo, la forma final será: la nota en número pequeño como sobreíndice y el texto a pie de página.

5) Agradecimientos.

6) Notas, numeradas correlativamente, con los números correspondientes pero sin paréntesis.

7) Bibliografía. Todas las referencias citadas en el texto y en las notas deben aparecer en la lista bibliográfica y viceversa.

La lista bibliográfica debe ser alfabética, ordenada de acuerdo con el apellido del primer autor. Dos o más trabajos del mismo autor, ordenados cronológicamente. Trabajos del mismo año, con el agregado de una letra minúscula: a, b, c, etc.

Se contemplará el siguiente orden:

Autor/es

Fecha. Título. Publicación volumen (número): páginas. Lugar, Editorial.

Nótese: que va un punto después del año, que no hay coma entre el nombre de la publicación y el número de volumen, que no se pone la abreviatura “pp.”, que luego de las páginas hay otro punto, que se pone primero el lugar de edición y, separado por una coma, el nombre de la editorial. No se encomillan los nombres de los artículos. Deben ir en cursiva los títulos de los libros o los nombres de las publicaciones.

Si el autor lo considera importante puede citar entre corchetes la fecha de la edición original de la obra en cuestión, sobre todo en el caso de viajes y/o memorias, por ejemplo: Lista [1878] 1975.

Ejemplo de lista bibliográfica (obsérvense: autores, ENTER. Sangría de 5 puntos y todo el texto continuado hasta el próximo punto y aparte).

Ottonello, Marta y Ana M. Lorandi

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

Presta, Ana M.

1988. Una hacienda tarijeña en el siglo XVII: La Viña de “La Angostura”. *Historia y Cultura* 14: 35-50. La Paz, Sociedad Boliviana de la Historia.

1990. Hacienda y comunidad. Un estudio en la provincia de Pilaya y Paspaya, siglos XVI-XVII. *Andes* 1: 31-45. Salta, Univ. Nacional de Salta.

Tedlock, Dennis

1991. Preguntas concernientes a la antropología dialógica. En Reynoso, Carlos (comp.); *El surgimiento de la antropología posmoderna*: 275-288. México, Gedisa.

Se solicita a los autores que acepten el principio de autorizar correcciones estilísticas que faciliten la lectura de los artículos sin alterar su contenido. En estos casos, serán debidamente informados.

El Comité Editorial