

Memoria Americana

Cuadernos de Etnohistoria

vol. 32.1
Primer semestre / junio 2024

Memoria Americana
Cuadernos de Etnohistoria

Miembro fundador
Ana María Lorandi †

Directora
Cora Virginia Bunster

Co-directora
Ingrid de Jong

Editores científicos
Lorena Beatriz Rodríguez
Luciano Literas

Editoras ejecutivas
Luciana Pérez Clavero
Dolores Estruch

Producción editorial
Sophia Spielmann

Comité Editorial

Roxana Boixados, Universidad Nacional de Quilmes (UNQui)/ Universidad de Buenos Aires (UBA)/ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina; *Mabel Grimberg*, UBA/ CONICET. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina; *José Luis Martínez*, Universidad de Chile. Santiago de Chile, Chile; *Sara Mata*, Universidad Nacional de Salta/ CONICET. Salta, Argentina; *Lidia Nacuzzi*, Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES)/ CONICET. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina; *Alejandra Siffredi*, UBA/ CONICET. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Comité Académico Asesor

Rossana Barragán, Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia; *Guillaume Boccara*. École des Hautes Études en Sciences Sociales/ Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Paris, Francia; *Jesús Bustamante*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Madrid, España; *Mercedes del Río*, Investigadora Independiente. Arlington Va., Estados Unidos; *Antonio Escobar Ohmstede*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Ciudad de México, México; *Noemí Goldman*, Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. E. Ravignani», UBA/ CONICET. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina; *Jorge Hidalgo Lehuédé*, Universidad de Chile/ Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT). Santiago de Chile, Chile; *Scarlett O'Phelan Godoy*, Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Lima, Perú; *Silvia Palomeque*, Universidad Nacional de Córdoba/ CONICET. Córdoba, Argentina; *Pablo Ortemberg*, Universidad Nacional de San Martín (UNSAM)/ CONICET. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina; *Ana María Presta †*, Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. E. Ravignani», UBA/ CONICET. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

SECCIÓN ETNOHISTORIA, INSTITUTO DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS (ICA),
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS (FFyL), UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES (UBA)

Puan 480 - Piso 4º, Oficina 405
C1406CQI Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
Teléfono: +54 11 5287-2848
Correo electrónico: macecomite@yahoo.com

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

Decano: *Ricardo Manetti*
Vicedecana: *Graciela Morgade*
Secretario General: *Jorge Gugliotta*
Secretaria de Asuntos Académicos: *Sofía Thisted*
Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil: *Ivanna Petz*
Secretario de Hacienda y Administración: *Leandro Iglesias*
Secretario de Infraestructura y Hábitat: *Nicolás Escobari*
Secretario de Investigación: *Jerónimo Ledesma*
Secretaria de Posgrado: *Claudia D'Amico*
Secretario de Transferencia y Relaciones Interinstitucionales e Internacionales: *Martín González*
Subsecretaria de Bibliotecas: *María Rosa Mostaccio*
Subsecretaria de Comunicación Institucional: *Rocío Rovner*
Subsecretaria de Investigación, Museos y Patrimonio Artístico y Cultural: *Lucila Iglesias*
Subsecretario de Políticas Ambientales: *Jorge Blanco*
Subsecretario de Políticas de Género y Diversidad: *Ana Laura Martín*
Subsecretario de Publicaciones: *Matías Cordo*
Subsecretario de Tecnologías: *Julián Dunayevich*

Dirección de Imprenta: *Rosa Gómez*

© Facultad de Filosofía y Letras - UBA -

Puán 480 - C1406CQJ. Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Esta revista se encuentra alojada en el Portal de Revistas Científicas de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA: <http://revistas-cientificas.filo.uba.ar/>

ISSN 0327-5752 (impresa) ISSN 1851-3751 (en línea)

Ilustración de tapa: El “mercado indio” de Buenos Aires. Vidal, E. E. ([1820] 1944). *Picturesque Illustrations of Buenos Ayres and Monte Video*. Buenos Aires, Editorial Mitchell's.

Diagramación: Beatriz Bellelli

E-mail: bbellelli@yahoo.com.ar

Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria es una publicación semestral que edita la Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Publica artículos de autores nacionales y extranjeros en el campo de la etnohistoria, la antropología histórica, la arqueología histórica y la historia colonial y republicana de América, con el objetivo de difundir ampliamente los avances en la producción de conocimiento de esas áreas disciplinares. Sus contenidos están dirigidos a especialistas, estudiantes de grado y posgrado e investigadores de otras disciplinas afines.

La Revista no tiene APC (Article Processing Charges) para autores ni lectores y tampoco cobra por el envío de artículos.

Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria integra el Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas del Centro Argentino de Información Científica y Técnica (CAICYT), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y técnicas (CONICET) y se encuentra incluida en la Scientific Electronic Library Online (SciELO) de Argentina y en el Catálogo Colectivo de Revistas de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (FILO: UBA).

También figura en los siguientes catálogos, directorios y servicios de indexación y resumen: AIO (Anthropological Index Online); AURA (AmeliCa); CITE FACTOR (Academic Scientific Journals Indexing); CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades); DOAJ (Directory of Open Access Journals); EBSCO (Elton B. Stephens Company, Research Databases); ERIHPLUS (European Reference Index for the Humanities and Social Sciences); EUROPUB (Directory of Academic and Scientific Journals); GVRL (Gale Virtual Reference Library); HLAS (Handbook of Latin American Studies, Library of Congress); LATINDEX (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal); Latindex Catálogo 2.0; REDIB (Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico); MALENA (Directorio de Política Editorial, Caicyt-Conicet); MIAR (Matriz de Información para el Análisis de Revistas); REDALyC (Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal); PKP (Public Knowledge Project); UGR (Catálogo, Universidad de Granada) y en ULRICH's Periodicals Directory.

Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria sostiene su compromiso con las políticas de Acceso Abierto a la información científica, al considerar que tanto las publicaciones científicas como las investigaciones financiadas con fondos públicos deben circular en Internet en forma libre, gratuita y sin restricciones.

Memoria Americana

Cuadernos de Etnohistoria

n° 32.1
Primer semestre / junio 2024



Sumario

Table of contents

Obituario

Obituaries

6 In Memoriam. Ana María Presta (1953-2024)

Ana María Presta (1953-2024). Obituary

Cora V. Bunster

Convocatoria abierta

Open section

8 *Naciones comerciantes. El comercio entre Buenos Aires y el mundo indígena del sudeste pampeano, 1740-1830*

Trading peoples. Trade between Buenos Aires and the indigenous peoples of the southeastern Pampas, 1740-1830

María Eugenia Alemano

34 Guenoa minuana: la nación indígena preponderante al oriente del río Uruguay

Guenoa Minuana: the predominant indigenous nation east of the Uruguay River

Diego Bracco

54 La Virgen, las tierras y las vacas. Historia oral, historia documentada en la Puna de Jujuy

The virgin, the lands and the cows. Oral history, documented history in the Puna de Jujuy

Gabriela Sica

75 Curandero solar y brujo malero. Ambivalencias del cerro Chaparrí en la mitología de la costa norte peruana

Solar healer and malero witch. Ambivalences of the Cerro Chaparri in the mythology of the northern Peruvian coast

David Lorente Fernández

100 Entre lo autóctono y exótico: primeras evidencias arqueobotánicas para la ciudad colonial de Ibatín (Tucumán, Argentina)

Between the native and the exotic: first archaeobotanical evidence for the colonial city of Ibatín (Tucumán, Argentina)

Florencia Borsella, María Gabriela Aguirre y María Gisela Lefebvre

Reseñas

Book Reviews

María Inés Aldao sobre:

123 Battcock, C. y S. Rueda Smithers (2023). *Armar e interpretar. Estudio del Códice entrada de los españoles a Tlaxcala*. México, Secretaría de Cultura/ INAH.

In memoriam. Ana María Presta (1953-2024)



Cora V. Bunster

Con profundo dolor escribo estas palabras para honrar la memoria de Ana María Presta, una colega y para muchos también una entrañable amiga, quien falleció el 29 de abril del corriente año tras enfrentar con valentía y entereza las adversidades de una enfermedad terminal.



Foto. Ana en Tafi Viejo -Tucumán, marzo de 2018.

Al momento de su partida actuaba como profesora Emérita de la Universidad de Buenos Aires (UBA) e Investigadora Superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Anteriormente, durante aproximadamente dos décadas, fue Profesora titular de la cátedra Historia de América I (de los orígenes hasta la conquista), dictó numerosos seminarios de grado y posgrado y cursos en la Maestría de Estudios Históricos y Arqueológicos, siempre en la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la UBA. Desde 1996 fue miembro del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani” (CONICET-UBA), coordinando a partir de 2004 el Programa de Historia de América Latina (PROHAL). También participó en tareas de gestión académica aportando sus sabios criterios y atinadas observaciones, destacándose su rol en la Junta Departamental de la Carrera de Historia de la FFyL y en el Consejo Interno del Instituto Ravignani, nombrado anteriormente.

En la década de 1990 realizó sus estudios doctorales en *The Ohio State University* con Kenneth Andrien, especialista en Historia Colonial Latinoamericana de reconocido prestigio, graduándose primero como *Master of Arts* (1992) y luego

como *Philosophy Doctor* (1997). Ana se especializó en Etnohistoria andina -y mesoamericana- focalizándose en la historia colonial temprana de los Andes Meridionales, abordando también aspectos relativos a las Letras Coloniales y la Historia de Europa Moderna. Deseo subrayar la calidad intelectual de su producción bibliográfica, plasmada en numerosos artículos en revistas especializadas, capítulos de libros, como también en libros de autoría única o como editora/ coordinadora, publicada tanto a nivel local como regional y en el extranjero. La mencionada producción, de alto nivel académico, conforma un valioso legado para los estudiosos de este campo disciplinar y para que futuras generaciones de investigadores, decididos a abordar esta línea de investigación, puedan dialogar con la misma.

Su pasión por la historia, su compromiso con la investigación, la docencia y la formación de recursos humanos resultan ejemplares, también su talento para la investigación histórica. En el archivo desplegaba su perspicacia y su “olfato” para seguir esos indicios que aparecen de tanto en tanto, para leer entre líneas las voces de los de abajo -muchas veces silenciadas- y para formular preguntas nuevas a las fuentes; y a la hora de redactar un *paper* su estilo literario era exquisito. Ana tenía además una gran capacidad de trabajo, un empuje y una vitalidad envidiables, todos los rasgos de su personalidad aquí descriptos la llevaron a desarrollar una exitosa carrera como investigadora de CONICET y profesora de la UBA.

Deseo destacar además otro aspecto de la vida académica de Ana al que dedicó tiempo y esfuerzo: su participación en la tarea editorial. Ella integró los Comités Editoriales de prestigiosas publicaciones académicas -*Colonial Latin American Review (CLAR)*, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* y *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*. Acá nos focalizaremos en el aporte de Ana para con *Memoria Americana*; cabe recordar que hacia 1984, con el retorno de la democracia, ella se integró en la Sección Etnohistoria de la FFyL de la UBA, bajo la dirección de Ana María Lorandi. En 1991, en ese mismo ámbito, la Sección Etnohistoria, se gestó *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* y desde muy temprano -entre 1992-1997- Ana pasó a integrar el Comité Editorial junto con otras colegas -Mercedes del Río y Lidia Nacuzzi-. Desde ese lugar desplegó una intensa labor en el proceso editorial y armado de los volúmenes 2 al 5 inclusive -además publicó un trabajo en coautoría en el volumen 2 y otro como autora única en el volumen 5-; posteriormente, desde 2007 en adelante, pasó a integrar el Comité Académico Asesor, además de actuar como organizadora de un Dossier junto con Silvia Palomeque -volúmenes 18. 1 y 18. 2-. En otras palabras, gracias a su espíritu de colaboración ella mantuvo su compromiso para con la Revista a lo largo del tiempo, apoyando desde diversos roles este proyecto editorial del cual siempre formará parte

Por último, cabe mencionar que tanto la dedicación a su profesión como su apasionamiento por la historia siempre corrieron en paralelo con su gusto por la música -en particular el género clásico- la literatura, el cine, los placeres de la buena mesa, los viajes y sobre todo los encuentros con amigos en donde rememoraba divertidas anécdotas y conversaba animadamente. Resulta difícil despedirse de Ana, una persona de probada integridad y gran sensibilidad, una querida amiga y colega, pero quizá no haga falta... ella seguirá presente a través de su producción bibliográfica, que resulta un valiosísimo aporte a la ciencia histórica, y en la memoria de todos los que fuimos sus amigos y aprendimos a conocerla y quererla.

Naciones comerciantes. El comercio entre Buenos Aires y el mundo indígena del sudeste pampeano, 1740-1830



María Eugenia Alemano*

Fecha de recepción: 3 de septiembre de 2023. Fecha de aceptación: 23 de febrero de 2024

Resumen

Palabras clave
frontera de Buenos Aires
comercio interétnico
mundo arauco-pampeano

Tradicionalmente, se han señalado los efectos desestructurantes de la participación mercantil indígena: aculturación, dependencia económica y polarización social. En este artículo brindamos indicios que permiten matizar esta imagen para el caso del mundo indígena del sudeste pampeano entre los siglos XVIII y XIX, donde la participación mercantil indígena no fue forzada, ni siquiera inducida, sino entusiastamente espontánea. Con la evidencia de un siglo de comercio interétnico, observamos que los indígenas se convirtieron en ávidos consumidores, hábiles traficantes e industriosos productores de mercancías; defendieron celosamente su libertad de comercio, habilitaron puertos de intercambio en su territorio y se insertaron en redes mercantiles locales, regionales y ultramarinas. En suma, los pueblos indígenas del sudeste pampeano gestaron sus propias modalidades de participación mercantil que les valieron el apelativo de “naciones comerciantes” en la transición entre el Antiguo Régimen y el liberalismo económico.

Trading peoples. Trade between Buenos Aires and the indigenous peoples of the southeastern Pampas, 1740-1830

Abstract

Keywords
Buenos Aires frontier
interethnic trade
indigenous peoples of Araucania
and the Pampas

Traditionally, scholars have pointed out the harmful effects of indigenous mercantile participation: acculturation, economic dependence and social polarization. In this article, we offer evidence that gives a more nuanced image in the case of the indigenous communities of the southeastern Pampas between the 18th and 19th centuries, where indigenous mercantile participation was neither forced, nor even induced, but enthusiastically spontaneous. Taking the evidence of a century of inter-ethnic trade, we observe that the indigenous peoples became avid consumers, skilled traders and industrious producers of goods. They zealously defended their freedom to trade, set up commercial

* Grupo de Estudios Fronteras del Sur. Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA), Sección Etnohistoria, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), Universidad de Buenos Aires (UBA). E-mail: cocoaalemano@hotmail.com

ports in their territory and became part of local, regional and overseas trade networks. In short, the indigenous peoples of the southeastern Pampas created their own forms of mercantile participation that earned them the label of “trading peoples” in the transition between the *Ancien Régime* and economic liberalism.

Introducción

La participación mercantil de las sociedades indígenas americanas ha sido objeto de muy disímiles interpretaciones historiográficas. Desde enfoques estructuralistas y dependentistas, se han enfatizado los factores coactivos y externos de la inserción indígena en relaciones mercantiles tanto como sus efectos nocivos para la sociedad nativa en términos de aculturación, dependencia económica y polarización social (Wachtel, 1976; Wolf, 1982). Otros enfoques privilegiaron la agencia indígena en sus análisis sobre la participación mercantil por sobre los factores coactivos y estructurales (Stern, 1986; Saignes, 1987). En sociedades de frontera, la participación mercantil indígena se ha explicado no tanto por factores coactivos, como la exigencia de tributos o la demanda externa de bienes primarios para el mercado mundial, sino como el medio para obtener bienes externos devenidos en necesidades culturales (Helms, 1969). Sin embargo, esta adopción no implicaría necesariamente una aculturación o estricta dependencia de los bienes occidentales. Como ha demostrado Jessica Stern (2017) para el caso de la sociedad nativa del sudeste norteamericano, lejos de ser receptores pasivos de bienes manufacturados europeos, los indígenas rechazaron la mayoría de las mercancías disponibles e incluso readaptaron las que sí abrazaron, abriendo nuevos canales de creatividad en poblaciones que vivieron su propia “revolución del consumo”.¹

Este artículo enfoca el comercio interétnico en la frontera entre Buenos Aires² y el mundo indígena del sudeste pampeano como prisma para analizar la participación mercantil indígena y su dinámica en un siglo de transformaciones entre 1740 y 1830. Las comunidades indígenas que comerciaban con Buenos Aires, identificadas por las fuentes como “puelches”, “pampas” y “serranos”, tenían sus núcleos de asentamiento en las sierras bajas del sudeste pampeano -desde Balcarce a Guaminí-, así como en el curso inferior de los ríos Negro y Colorado, donde en los siglos XVIII y XIX habitaban “tehuelches”, “pehuelches” o “huilliches”. Otro territorio indígena involucrado en el comercio con Buenos Aires fueron las Salinas Grandes y médanos de la pampa oriental, controlados por “aucas” y “rancacheles” en las últimas décadas del siglo XVIII y principios del XIX. Estas comunidades formaban parte del entramado más amplio de la sociedad indígena arauco-pampeana que se derramaba a ambos lados de la cordillera andina.

La participación mercantil de la sociedad indígena pampeana ha merecido cierta atención por parte de la renovación historiográfica argentina. En la década de 1980, los historiadores Raúl Mandrini y Miguel Ángel Palermo destacaron la innovación agropecuaria y la participación mercantil de la sociedad indígena pampeana. Para estos autores, el comercio interétnico desarrollado entre los siglos XVIII y XIX se explicaba por la necesidad que tenían los indígenas de complementar una economía fundamentalmente ganadera y abastecerse de bienes agrícolas o manufacturas imposibles de conseguir o de fabricar en su territorio, generando una dependencia económica respecto a la sociedad hispano-criolla que contradecía su autonomía política (Palermo, 1988; Mandrini, 2001). Matizando este panorama, en los últimos veinte años diversos estudios

1. La noción fue acuñada por Neil McKendrick (1982) para el caso de Inglaterra durante el siglo XVIII, donde la llegada de bienes provenientes de sus colonias -como cacao, café, té, azúcar y tabaco- estimuló una “revolución del consumo” (*consumer revolution*) como antecedente necesario de la Revolución industrial inglesa; se trataba de bienes de consumo masivo y cotidiano, relacionados con el ocio y el esparcimiento, que tenían en algunos casos efectos adictivos volviendo más frecuente su consumo.

2. Aquí “Buenos Aires” se entiende en sentido amplio, como la ciudad, su campaña, el enclave de Carmen de Patagones bajo su jurisdicción, el comercio de agentes comerciales bonaerenses en las tolderías y las expediciones coloniales a Salinas Grandes en territorio indígena.

de caso enfatizaron la flexibilidad de la estrategia económica indígena, basada en la diversificación de las actividades económicas y la libertad con la que alternaban circuitos mercantiles de corta y media distancia (Alioto y Jiménez, 2010; Alioto, 2011b). Otros aportes han caracterizado actores y escenarios específicos del comercio interétnico, como Carmen de Patagones (Luiz, 2005; Alioto, 2011a), los fuertes y guardias de frontera (Néspolo, 2008) y las expediciones a Salinas Grandes (Taruselli, 2006). Sin embargo, carecemos hasta el momento de una mirada de conjunto del comercio exterior de la sociedad indígena al sur de la frontera de Buenos Aires en la transición entre el Antiguo Régimen y la ruptura del orden colonial.

La evidencia del artículo es presentada a través de las distintas etapas que atravesó el comercio indígena en Buenos Aires entre 1740 y 1830, etapas que se distinguen tanto por razones de índole histórica como documental. En cada una de ellas procuraremos identificar las mercancías intercambiadas, así como los actores, las prácticas y los escenarios del comercio interétnico.³ La primera de las etapas, entre 1740 y 1752, corresponde al funcionamiento de tres reducciones jesuíticas al sur del río Salado. Por supuesto, distintas fuentes expresan distintas cosas. En este caso, la documentación relativa al comercio indígena surge principalmente de las narrativas jesuitas y la correspondencia mantenida entre los padres de la orden. Interesados en vedar el consumo de bebidas alcohólicas, los padres de la compañía identificaron tempranamente un circuito de intercambio -de aguardiente por ponchos- entre agentes comerciales bonaerenses e indígenas, pero también es interesante observar que la aquiescencia indígena a la instalación de las reducciones, así como el posterior desalojo de su territorio, obedeció a criterios mercantiles.

A partir de 1752 se puso en marcha un sistema de guardias permanentes en la frontera de Buenos Aires, a la vez que se agudizaron los conflictos inter e intraétnicos. La principal fuente documental la constituyen los partes militares, diarios de expediciones y las declaraciones de ex cautivos, cuyo interés para las autoridades coloniales radicaba en identificar los movimientos indígenas y la circulación de armas y otros enseres militares. Este período resulta significativo ya que, más allá de las crudas realidades de la violencia fronteriza, el comercio interétnico se mostró como una insidiosa presencia que no cesó siquiera en los momentos de mayor conflictividad y que, por el contrario, multiplicó sus agentes y escenarios, convirtiéndose en objeto de negociaciones diplomáticas y acciones bélicas.

Una tercera etapa se abre en 1790, caracterizada por la institucionalización del comercio interétnico, las relaciones diplomáticas y la diversificación de las mercancías ofertadas y demandadas por los indígenas. Las tratativas diplomáticas y las descripciones elaboradas por altos funcionarios borbónicos -quienes adherían a cierto liberalismo en su aproximación a la cuestión indígena- dan cuenta del auge del comercio indígena en Buenos Aires. Por último, las primeras décadas revolucionarias implicaron la masividad y el mayor alcance regional y ultramarino de la oferta indígena de mercancías. Sin embargo, el comercio libre con las naciones europeas industrializadas y las intenciones del gobierno de Buenos Aires de avanzar la frontera representaron nuevas amenazas y desafíos para la economía indígena. Las principales fuentes que se ocupan del comercio indígena, por tanto, son producidas por actores extranjeros en Buenos Aires -entre ellos, soldados y emisarios comerciales británicos interesados- y los funcionarios y representantes del gobierno de Buenos Aires que buscaban avanzar la frontera y se debatían acerca del mejor medio para llevarlo a cabo.

3. Vale destacar que para este tema carecemos de fuentes fiscales ya que el comercio indígena se encontraba exento de gravámenes, motivo por el cual resulta imposible seriar y cuantificar el comercio interétnico.

¿Qué perspectivas nos ofrece una mirada de conjunto del comercio exterior indígena con Buenos Aires en la transición entre el orden colonial y el republicano? Trataremos de ubicar las motivaciones de la participación mercantil del mundo indígena independiente, la cual no puede en este caso ser atribuida a mecanismos coercitivos y dudosamente puede ser considerada producto de la intención de misioneros o funcionarios estatales interesados en crear una deliberada dependencia mercantil. La explicación debe centrarse, por tanto, en el seno de las comunidades indígenas.⁴ Entendiendo al comercio interétnico como un prisma desde el cual analizar la circulación en sentido amplio, como la suma de los procesos de producción, intercambio y consumo de mercancías,⁵ analizaremos la demanda indígena de mercancías observando su progresiva diversificación y sofisticación ya que indican cambios en los patrones tradicionales de consumo consistentes con una “revolución del consumo” operada en la sociedad indígena pampeana. En segundo lugar, repondremos algunos elementos que delinear el desarrollo de una economía pecuaria y manufacturera exportadora en las comunidades pampeanas, así como la articulación de circuitos de intercambio intraétnicos, orientados ambos al abastecimiento del comercio exterior con Buenos Aires. Por último, señalaremos la dinámica de continuidad y cambio en la transición entre el Antiguo Régimen y la economía devenida del proceso independentista de las provincias del Río de la Plata que -entre otras cuestiones- implicó el paso de la complementariedad a la concurrencia entre la economía indígena y la hispano-criolla.

Escenarios, actores y prácticas del comercio interétnico en Buenos Aires (1740-1830)

La presencia jesuita, 1742-1752

En la década de 1740, la orden de los jesuitas intentó reproducir la exitosa experiencia de las Misiones guaraníes en la región pampeana. Se fundaron tres misiones, una inmediatamente al sur del río Salado y las otras dos en las sierras del sudeste pampeano.⁶ Las comunidades pampeanas aceptaron su instalación y algunas incluso se acogieron a la vida en reducción, viendo en ellas la posibilidad de aprender el idioma castellano, adquirir bienes occidentales y allanar el comercio con Buenos Aires. La experiencia reduccional resulta significativa porque documenta los tratos mercantiles previos al arribo de los jesuitas, los nuevos consumos que los padres inculcaron y la férrea defensa que hicieron los caciques de su libertad de comercio frente al control monopólico pretendido por la orden.

Las descripciones de los jesuitas visibilizan un circuito ya existente de intercambio que tenía a las bebidas alcohólicas occidentales y a las manufacturas indígenas como protagonistas. De acuerdo al padre José Sánchez Labrador, previo al arribo de los jesuitas los indígenas pampeanos trataban “con más libertad con los españoles [por causa de lo cual] se les pegó el vicio de la borrachera pues proporcionaban a los indios así el vino de uva como la caña” (Furlong, 1938: 35). Según su descripción, los españoles salían a vender a los indígenas “en sus propias tierras” y obtenían en retorno tejidos de lana, ponchos y mantas, y artesanías en cuero de caballo y lobo marino como riendas, botas y alforjas. Aclaraba además que los indígenas pampeanos no tejían las prendas de lana sino que las compraban de grupos araucanos -“Muluches”- y cordilleranos -“Pehuenches”- “para mantener el comercio con los españoles”, fustigando a estos últimos: “Esos, que se precian de cristianos antiguos, sin

4. Dada la ausencia de fuentes escritas producidas por indígenas para este período, reponer la agencia indígena en el comercio con Buenos Aires resulta un desafío metodológico que se abordará a partir de la complementación de distintos tipos de fuentes y la consistencia de sus informaciones a lo largo del período. Cabe aclarar que todas las citas documentales, a excepción del uso de mayúsculas, fueron modernizadas en su ortografía.

5. No incluimos en este artículo el análisis del intercambio, venta o canje de cautivos indígenas y cristianos debido a la especificidad y la complejidad de estas situaciones de intercambio.

6. La primera se fundó en 1740 con el nombre de “Concepción de los Pampas”; en 1747 se fundó una segunda reducción en la sierra del Volcán -actual Sierra de los Padres- denominada Nuestra Señora del Pilar y cercana a ella, en 1750, se fundó la Misión de los Desamparados, de efímero funcionamiento.

respeto a leyes divinas ni humanas, han casi arruinado la cristiandad del Sud con la mercancía del aguardiente” (Furlong, 1938: 50).

Considerándolo contrario al cambio cultural que buscaban inculcar, los padres intentaron vedar el ingreso de aguardiente a las reducciones, e incentivaron el consumo de otros placeres como yerba mate y harinas. En octubre de 1740, a los pocos meses de fundada Concepción de los Pampas, el padre Matías Strobel, de origen alemán, consignó -optimista- que “la embriaguez que antes dominaba entre los indios, casi ha desaparecido [...] y para reemplazar el aguardiente estamos introduciendo, y no sin agrado de parte de los indios, el mate del Paraguay” (Furlong, 1938: 98). Además de yerba mate, los padres repartían pan y bizcochos para incentivar la vida en reducción. De acuerdo a la declaración del ex cautivo Rafael de Soto, en las tolderías de Guaminí escuchó decir a un grupo de jóvenes indígenas que en la reducción Nuestra Señora del Pilar el padre Matías Strobel “les había lavado la cabeza y que para esto les había dado panes y bizcochos”. Según De Soto, Strobel logró bautizar a los jóvenes “haciéndoles aquellos halagos que ellos entendían por paga para poder de aquella suerte atraerlos a su fe de Jesús Cristo, la que nunca abrazaron de corazón según se ve pues se fueron otra vez con los infieles” (Mayo, 2002: 22-23, énfasis nuestro).

En efecto, los indígenas condicionaban su estancia en las reducciones a la distribución de determinadas mercancías como yerba mate, harina y tabaco. Al referirse a la fundación de la reducción Nuestra Señora del Pilar en 1747, el padre Sánchez Labrador, lejos de cualquier triunfalismo, señaló que los caciques reducidos permanecieron en sus toldos “todo el tiempo que duró la yerba del Paraguay, el tabaco y otros géneros que ellos apetecen y compran a trueque de plumeros de plumas de avestruces, ponchos, pieles de lobo marino y riendas de caballo”. Es decir, desde el punto de vista indígena, la vida en reducción era un buen sustituto del trueque con el que obtenían ciertas mercancías. Incluso, la distribución de víveres atrajo a los grupos más lejanos: “se esparció tan presto la voz de que el Misionero tenía qué repartir, que por diciembre se agregaron a los dichos otros 37 toldos de indios Patagones” (Furlong, 1938: 148).

Sin embargo, a los pocos meses las provisiones comenzaron a escasear: “Faltó la provisión a los Misioneros a mediados de febrero de 1748”, señala Sánchez Labrador, “y todos los indios levantaron sus toldos, dejando solos a los Padres”. En el mes de abril, los misioneros recibieron más provisiones y lograron que uno de los caciques regresara, aunque por poco tiempo “hasta fines de mayo, en que se acabaron las provisiones, aun las de boca [...] solo siete toldos permanecieron y no desampararon a los Misioneros hasta enero de 1749” (Furlong, 1938: 149). Como vemos, la abundancia de provisiones atraía a los caciques a instalarse en las misiones; inversamente, la falta de ellas repercutió en su inestabilidad y el abandono definitivo de la reducción del Pilar.

Para los indígenas, otro aliciente de la catequesis era el aprendizaje del idioma español que les servía para mejorar sus condiciones de comercio. De hecho, contra el parecer de los padres, los indígenas exigieron que dicha enseñanza se les impartiera en español y no en su idioma: “Amotináronse en varias ocasiones, diciendo a los Padres que si querían enseñarles, había de ser en la lengua española, y no en la suya natural”. Según Sánchez Labrador, los padres misioneros comprendieron que “el fin que se proponían los indios, en aprender con ese empeño la lengua española. Con ésta podían fácilmente comerciar con los

pulperos españoles, y sin necesidad de intérpretes comprarles el aguardiente para sus borracheras” (Furlong, 1938: 160-161).

Las reducciones también se convirtieron en sí mismas en mercados para la colocación de productos. En particular, el comercio de aguardiente a cambio de ponchos indígenas continuó en las reducciones y se convirtió en motivo de persecución por parte de los jesuitas, quienes no dudaron en aplicar torturas para coartarlo especialmente cuando se hacía por mano de tratantes indígenas. A poco de fundarse la reducción del Pilar, Strobel se quejó de que en los meses que llevaba allí seis veces habían llegado “estos borrachos y pulperos Pampas” con aguardiente para vender. Según su denuncia, “todo el tiempo que ha durado el trato de ponchos”, un indígena -identificado como Juancho Patricio- “trajo e hizo traer a escondidas aguardiente de la ciudad”. En aquella ocasión, el padre Strobel se refirió a estos “infames pulperos pampas” como obstáculos a la conversión y, por lo tanto, agentes del demonio: “ya que no nos ayudan en nada en la conversión de estos sus paisanos y parientes, a lo menos no nos embaracen. ¿Qué bendición de Dios pueden esperar estos tales ministros de Satanás?” Al año siguiente, dos indígenas llamados Lorenzo y Juancho Serrano llevaron a la misma reducción una gran cantidad de aguardiente. El padre Strobel, furioso, reaccionó ordenando que a Lorenzo se lo reprendiera y perdonara “por ser la primera vez y [que] parece ser enviado de otro. Pero a Juancho ¡calentarlo y unos 8 días en el cepo!”. En la visión del jesuita, el execrable castigo al indio Juancho se justificaba por ser reincidente pero sobre todo porque el ejemplo no se propagase: “para que él y los otros escarmienten; que de otra manera todos estos Pampas se harán pulperos, y todo el tiempo que hubiere ponchos tendremos aquí borracheras y pependencias” (Furlong, 1938: 155-157).

Desde el punto de vista indígena, las reducciones funcionaban como una bisagra o puerto de intercambio para la entrada de mercancías occidentales, las que eran trocadas por ponchos y otras mercancías producidas *tierra adentro*. La reducción de Concepción de los Pampas, más cercana a la frontera, parecía ser el emporio de los comerciantes indígenas. El ex cautivo Rafael de Soto aseguró que los indios pampas de esa reducción “tratan y contratan con los demás indios infieles [...] por los ponchos que traen a esta ciudad, los cuales sabe el que declara no los fabrican en dicha Reducción”, confirmando el circuito mercantil de ponchos desde las *tolderías* hacia Buenos Aires en el que las reducciones habrían fungido de intermediarias. En su declaración, el ex cautivo aseguró ser “cierto, público y notorio” que los indios de la reducción de los pampas “continuamente andan en esta ciudad [por Buenos Aires] y tratan y contratan en ella”.

Resulta interesante esta cristalización de la figura del comerciante o “pulpero pampa”. De Soto caracterizó a estos intermediarios indígenas como muy “ladinos” en el castellano y vestidos a la criolla. Por ejemplo, un indio de la *toldería* en la que se halló cautivo era “ladino” y había sido criado del padre Strobel; según su declaración, “muchas veces ha venido al pueblo y comprado yerba y agua ardiente [*sic*]” y añadió que “cualquiera que lo vea y lo hable, como no lo conozca, no diga que es indio pampa, sino otro cualquiera de los amigos, pues el traje es como de cristianos con calzones, chiripá, camisa”. También mencionó al indio “ladino” llamado Lorenzo -de quien ya conocíamos sus actividades mercantiles- sujeto a la reducción del Pilar, quien visitaba Buenos Aires regularmente “vestido de calzones y chiripá y lo demás, y siempre anda vestido en la misma forma aun allá tierra adentro” (Mayo, 2002: 20-22).

El tema de la libertad de comercio en las misiones era motivo de controversia entre los caciques y los padres jesuitas. En cierta ocasión, el padre Strobel tuvo que explicar a un cacique las condiciones para acogerse a la reducción. Según su testimonio, otros indios le “metieron al cacique en la cabeza de que si se metía en un pueblo de los Padres, no sería más cacique, sino esclavo de los Padres, y que los Padres no le permitirían el libre trato con el español” a lo que él tuvo que explicar que “Lo uno y lo otro es muy ajeno de la verdad” y argumentó que se les permitiría el libre trato con el español, exceptuando sólo el aguardiente “y es la razón, que lo beben sin moderación” (Furlong, 1938: 116).

En verdad, se trataba de una contradicción que excedía al tema del aguardiente ya que, pese a su afirmación en contrario, los padres jesuitas pretendían eventualmente ejercer un control monopólico sobre el comercio indígena de las reducciones. El padre provincial Manuel Querini dejó asentada la intención de la orden en el memorial de su visita a la reducción de los pampas: “Quítese en cuanto se pueda el que los indios vayan a la ciudad. Lo que quisieren enviar se remitirá en carreta del pueblo al Padre Procurador y les remitirá según su producto lo que ellos pidieren”. Además, el plan del superior jesuita contemplaba prohibir expresamente la comunicación con los “infieles” de *tierra adentro* (Furlong, 1938: 200). A la larga, el control monopólico que pretendían los jesuitas sobre las misiones chocaba con la libertad de comercio que defendían los caciques. Las misiones jesuitas al sur del Salado pudieron ser pensadas, desde la óptica indígena, como plazas redistribuidoras de mercancías, mercados semi-cautivos y puertos de intercambio; al demostrarse la contradicción de sus intereses con los de la orden terminaron siendo desalojadas de su territorio.⁷

7. El abandono de la misión de la Concepción de los Pampas se produjo en enero de 1753, producto de un malón perpetrado por indígenas no reducidos, secundados por los propios habitantes de la reducción.

La militarización, 1752-1790

Usualmente, la historiografía ha caracterizado este período de las relaciones interétnicas por la militarización de la frontera, los malones y la violencia colonial desplegada sobre las *tolderías*, oponiéndolo al período subsiguiente (1790-1820) que sería de “paz y comercio”, habilitado por la política borbónica de pacificación de las fronteras y atracción de las naciones indígenas por medio del comercio (Weber, 1998: 152). En efecto, los conflictos sucesorios y territoriales entre parcialidades indígenas y la presión de la sociedad colonial por avanzar la frontera -de algún modo contenida por las autoridades borbónicas- hicieron que en este período la violencia se enseñoreara de la frontera y *tierra adentro*.⁸ Sin embargo, aun cuando los conflictos fronterizos se hicieron más frecuentes y virulentos, el comercio interétnico no mermó sino que continuó abriéndose paso a nuevos escenarios y prácticas, volviéndose parte de los objetivos de guerra y de las negociaciones diplomáticas.

8. Entre 1768 y 1784, en el transcurso de episodios de violencia interétnica en la frontera de Buenos Aires hubo 949 víctimas fatales de las que tenemos registro y el 70% corresponde a indígenas. Asimismo se tomaron 549 prisioneros indígenas y 223 cautivos cristianos (Alemano, 2022: 81-82).

En la década de 1750, una de las prácticas que se instauró fue la de recompensar materialmente los auxilios militares prestados a los cristianos por los caciques y comunidades aliadas. Entre 1753 y 1759, en doce oportunidades las autoridades de Buenos Aires entregaron al cacique Nicolás Cangapol, y a los indígenas de su comunidad, cargas de yerba mate y tabaco, reses, cuchillos, telas “de Castilla” y cuadernillos de papel.⁹ La entrega de raciones, si bien no constituye estrictamente comercio, resulta una forma de intercambio que testimonia la diversidad y cotidianeidad del consumo mercantil indígena. En este caso, las raciones entregadas por el Cabildo de Buenos Aires a Cangapol a mediados del siglo XVIII muestran como novedad la demanda de telas importadas y la práctica de la escritura en el seno de las *tolderías* pampeanas.

9. AGN, Sala XIII, Caja de Buenos Aires. Ramo de Guerra, Leg. 41-7-7, libro de Data.

En este tiempo convulsionado, fue fundamental para los indígenas hacerse de armas blancas. En 1768 el ex cautivo Juan Macías, quien vivió dos años en las tolderías del Río Negro, declaró que sus amos tehuelches “convenían con la paz hasta sacar a los cautivos, que son de su parcialidad y proveerse de chuzas, cuchillos y otras varias cosas de que carecen” (Mayo, 2002: 27). Asimismo, el cacique Alcaluan, apresado en 1778 por las autoridades coloniales, aseguró que en las tolderías de Guaminí se fabricaban lanzas y que “los chafarotes, y otras Armas las adquieren por cambalachos”.¹⁰ Por su parte, la ex cautiva María Paula Santana declaró que entre sus captores “no vio muchas chuzas y algunas sin hierro solo la caña”, y que durante el malón de 1780 “vio algunas con un solo clavo atado a la punta que su amo era uno de estos y cuando se iban a retirar separó el clavo, lo metió en la bolsa y arrojó la caña” (Mayo, 2002: 48), gesto que da cuenta del valor que tenía para los indígenas contar con elementos de hierro para confeccionar armas.

10. AGN, Sala IX, Comandancia General de Fronteras, Leg. 1-7-4, f. 254, 9 de diciembre de 1780.

Además de ejercer la vigilancia, los fuertes y guardias se convirtieron en receptor de las partidas indígenas que se acercaban a comerciar a la frontera. A veces, estos encuentros mercantiles iban acompañados de intenciones diplomáticas. La historiadora Eugenia Néspolo (2008), a partir de un análisis exhaustivo de la documentación del fuerte y guardia de Luján, identifica un “circuito de intercambio mercantil alternativo e informal” entre los vecinos del pago y las partidas indígenas, mutuamente beneficioso, centrado primordialmente en el trueque y compra-venta de maíz y “ponchos pampas”. También en el fuerte de Salto se presentó, en la primavera de 1766, una comitiva de los caciques Anteman y Lincopan de Salinas Grandes para vender su sal y preguntar “si los españoles estaban enojados con ellos”.¹¹ Por su parte, los pulperos españoles -como ya hemos visto- se introducían por su propia cuenta y riesgo a cambalachar en el mundo de las tolderías, actividad que permanecía aún en contextos altamente conflictivos. En la campaña militar hispano-indígena de 1770, contra indígenas aucas y tehuelches, los expedicionarios encontraron en los toldos del cacique Flamenco a seis españoles “haciendo trato” con yerba, tabaco y aguardiente (Hernández, [1770] 1837: 49).

11. AGN, Sala IX, Comandancia de Fronteras. Pergamino, Leg. 1-5-6, f. 284, 20 de septiembre de 1766.

Asimismo las expediciones a Salinas Grandes, organizadas por el Cabildo de Buenos Aires para la extracción del mineral en pleno territorio indígena, eran ocasiones propicias para los tratos mercantiles entre indígenas y cristianos. Entre 1716 y 1810 se registraron 48 expediciones a Salinas Grandes, constituyéndose en escenario regular del comercio interétnico. Cada expedición se componía de tres o cuatro centenares de carretas flanqueadas por una fuerte escolta miliciana que, partiendo desde Luján, se internaba 120 leguas en dirección sudoeste. El comandante debía pactar con los caciques el paso por su territorio, para lo que usualmente transportaba regalos y víveres con el fin de agasajarlos. Los indígenas aprovechaban el paso de la expedición para negociar sus productos y obtener las apetecidas mercancías coloniales. Las carretas iban repletas de mercancías coloniales y volvían con la sal beneficiada y los productos indígenas, convirtiendo al viaje en una provechosa caravana comercial para sus propietarios (Taruselli, 2006: 138).

En sentido inverso, cuando las condiciones lo permitían, los indígenas organizaban caravanas comerciales a la ciudad de Buenos Aires. Un tratado de paz suscripto en 1770, entre el gobernador de Buenos Aires y algunos caciques aucas, estipulaba que las “partidas de comercio” indígenas debían seguir el camino de Salinas Grandes y presentarse “en grupos de 5 o 6 personas” en la guardia de Luján para ser conducidas a Buenos Aires.¹² La norma indica cierta regularidad y formalización de estos tránsitos. Sólo en el verano de 1778, seis

12. AGN, Sala IX, Comandancia General de Fronteras, Leg. 1-7-4, 8 de mayo de 1770.

13. AGN, Sala IX, Teniente de Rey, Leg. 30-1-1, enero-marzo de 1778.

14. AGN, Sala IX, Teniente de Rey, Leg. 30-1-1, 29 de enero y 24 de febrero de 1778.

15. AGI, Audiencia de Buenos Aires, Leg. 529, 10 de julio de 1779.

16. AGN, Sala IX, Comandancia General de Fronteras, Leg. 1-7-4, 28 de octubre de 1780.

17. Por bujerías se entiende mercadería de metal y vidrio de poco valor y precio, como cuentas, cascabeles, dedales, etc.

partidas de entre diez a treinta indígenas que respondían al cacique Lorenzo Calpisqui llegaron a Buenos Aires para “vender sus efectos”.¹³ En dos de esas ocasiones, los “capitanes” de las partidas se entrevistaron con el virrey Vértiz y se “volvieron muy contentos por el buen trato” que recibieron.¹⁴

Sin embargo, las autoridades coloniales fluctuaban en sus pareceres y no siempre respetaban lo pactado. Por ejemplo, en 1774 el cacique Toroñan de Salinas Grandes encabezaba una expedición comercial a Buenos Aires cuando fue tomado prisionero por las autoridades de la frontera. Los caciques Flamenco (1770), Guchu-lepe (1774) y Alequete (1776) fueron apresados en similares circunstancias. En 1778, las comunidades indígenas del sudeste pampeano se unieron y enviaron una embajada a Buenos Aires para solicitar la paz y la apertura irrestricta del comercio. La respuesta del virrey Vértiz fue apresar al cacique Linco-Pagni, portavoz de la solicitud indígena, y prohibir el comercio con los indígenas para todos los habitantes de Buenos Aires.¹⁵ El cúmulo de malestar provocado por la prisión de caciques prominentes, las campañas de exterminio lanzadas desde la frontera y la decisión virreinal de vedar el comercio indígena motivó los grandes malones de 1780 sobre Luján y de 1783 en La Matanza.

En esta crítica coyuntura, la fundación de un enclave militar español en Carmen de Patagones apareció como un nuevo y oportuno escenario de comercio para las comunidades indígenas del sudeste pampeano. En 1779, el marino Francisco de Viedma fue comisionado para la fundación del fuerte a orillas del Río Negro en pleno territorio indígena. De acuerdo al relato posterior del naturalista francés Alcides d’Orbigny ([1844] 1945, T. III: 873), Viedma negoció con el cacique Negro, “poseedor natural del suelo”, la compra del curso bajo del Río Negro “mediante una gran cantidad de ropas y una contribución general hecha a todos los indios de toda clase de objetos de uso”. El interés del cacique en el establecimiento español era tan fuerte que asistió con sus indígenas a la construcción del fuerte (d’Orbigny, [1844] 1944, T. III: 873-874).

A continuación, el fuerte de Carmen de Patagones subsistió en sus primeros años merced al intercambio con el mundo indígena circundante. En 1780, un ex cautivo declaró que las autoridades de Patagones recababan caballos, pieles y carne charqueada de las tolдерías de los caciques tehuelches Negro y Tomás a cambio de yerba, aguardiente, tabaco y harina.¹⁶ Además, el enclave de Carmen de Patagones no sólo comerciaba con los tehuelches vecinos al fuerte sino también con las parcialidades aucas y rancacheles habitantes de las sierras y salinas del sudeste pampeano. En 1781, el comandante Viedma informó que el cacique Lorenzo Calpisqui lo invitó a enviar gente a su tolдерía en Sierra de la Ventana “con bastante aguardiente y bujerías”¹⁷ para comprar ovejas, cabras y vacas. Calpisqui ofreció asimismo acompañar a los cristianos a comprar caballos en las tolдерías de Salinas Grandes de cuyos caciques era amigo (Luiz, 2005: 18).

La coincidencia de intereses hizo del enclave de Patagones un interesante mercado alternativo para los indígenas, donde podían vender incluso el botín de los malones lanzados sobre la frontera de Buenos Aires. En 1781, según el relato de la ex cautiva María Paula Santana, los indígenas llevaron a Patagones el ganado y las cautivas que habían obtenido en el malón del año anterior para cambiarlos por ropa y aguardiente (Mayo, 2002: 47). Los indígenas basculaban entre estos dos polos de comercio a conciencia de la situación interétnica reinante. En 1783, según un ex cautivo, en el contexto de extrema tensión generado tras el malón de ese año llegaron a las tolдерías de Guaminí dos

indígenas que traían aguardiente de Patagones, diciendo que “por aquellas partes [los cristianos] estaban buenos con ellos” (Mayo, 2002: 56).

Con todo, en 1781 se entablaron negociaciones de paz entre las autoridades virreinales y los caciques pampeanos. El virrey Vértiz envió a las tolderías de Sierra de la Ventana las condiciones de la paz propuesta para que fueran leídas a los caciques. Entre ellas, el artículo tercero instruíó que:

Siempre que piensen venir a vender sus Cueros, Riendas, Plumeros, u otras cosas, han de dirigirse por el camino que se les señalará a la Guardia, o paraje de la Frontera, que igualmente se les dirá, donde habrá Pulperos con Aguardiente, Tabaco, Yerba, u otros efectos que necesiten.

Además, señalaba que “ha de ser reducido a quince o veinte, los que vengan a estas ventas, pues dicho número puede venir encargado de los demás efectos, que quieran vender los otros Indios”.¹⁸ Mientras tanto, en las tolderías de Calpisqui, según declaró el cautivo Pedro Zamora, las mujeres comenzaron a producir riendas y componer plumas “por si había paces”¹⁹ y se reanudaba el comercio con Buenos Aires.

18. AGI, Audiencia de Buenos Aires, Leg. 529, 2 de marzo de 1781.

19. AGN, Sala IX, Comandancia General de Fronteras, Leg. 1-7-4, 22 de febrero de 1781.

Junto al tratado de paz propuesto, Vértiz envió a las tolderías una abundante cantidad de obsequios para el cacique Lorenzo Calpisqui y su familia, así como para los caciques Toro y Cayupilqui, con el fin de “aceitar las negociaciones de paz”.²⁰ La lista de regalos enviados por Vértiz muestra la gran diversidad y amplio conocimiento de los bienes de origen criollo y europeo por parte de sus demandantes indígenas. Forman parte del ajuar bienes de consumo y subsistencia como: aguardiente, yerba, tabaco, azúcar, pan y jabón, elementos para la equitación -frenos, espuelas, lomillo, cabezadas-, utensilios de metal -jarros de hojalata, dedales, cuchillos y navajas-, géneros de tela y prendas de vestir. En especial, los indígenas apreciaban el envío de peinetas, espejitos, sortijas y cuentas de vidrio de colores. Además, la lista de regalos reconoce a la jerarquía cacical mediante una marcada diferencia no sólo en la cantidad sino en la calidad de las mercancías enviadas. Mientras al cacique Lorenzo se le obsequió bayeta importada de Europa, a los caciques Toro y Cayupilqui les tocó recibir el mismo género pero “de la tierra”; es decir, de origen local, lo que habla de un refinado sentido del gusto capaz de distinguir las distintas calidades de tela.

20. AGN, Sala IX, Teniente de Rey, Leg. 30-1-1, 8 de julio de 1781.

En 1786 las parcialidades indígenas anhelaban el retorno de las expediciones coloniales a Salinas Grandes, suspendidas desde hacía varios años debido a la álgida coyuntura interétnica.²¹ Con las negociaciones de paz en marcha, en la primavera de aquel año partieron de Luján 253 carretas y más de 700 personas, entre los peones encargados del transporte y la escolta miliciana. Como parte de los avíos necesarios, la expedición llevaba yerba, tabaco y aguardiente “para regalar a los indios”; es decir, a los caciques con los que tenía que negociar su paso. Más aún, los campamentos de la expedición se convirtieron en auténticas ferias *ad hoc*. En al menos diez oportunidades la expedición debió detenerse, demorarse e incluso desviarse de su camino, a pedido de los indígenas para que pudieran “hacer sus tratos”. Hombres y mujeres indígenas se acercaron en grupos de 50, 60 y hasta 150 personas ofreciendo lo mejor de su producción artesanal: pieles, plumeros, ponchos, mantas y riendas. En más de una ocasión, los tratos se extendieron de un día para otro e indígenas y cristianos compartieron noches de campamento y alegres borracheras.²²

21. La última se había llevado a cabo en 1778, ocasión aprovechada por los indígenas para devolver el golpe asestado sobre ellos lanzando un malón sobre el pueblo de Salto en la frontera de Buenos Aires.

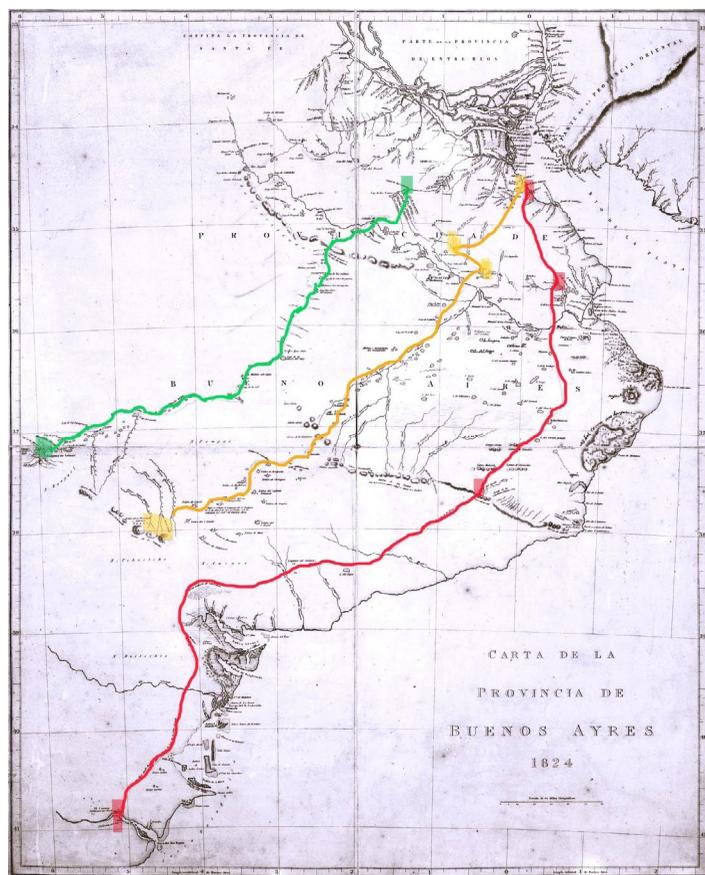
22. AGN, Sala IX, Archivo del Cabildo, Leg. 19-3-5. Diario de la expedición a Salinas comandada por Manuel Pinazo (1786).

El comercio franco, 1790-1810

Tras la suscripción del tratado de paz de 1790, entre el virreinato del Río de la Plata y los caciques pampeanos, el comercio interétnico entró en una etapa de madurez caracterizada por la formalización de los escenarios de intercambio, la diversificación de la demanda indígena y el auge de las producciones indígenas en el mercado porteño. El tratado de paz, suscripto en Guaminí por catorce caciques, les reconocía el territorio de las sierras del Volcán -Sierra de los Padres-, Tandil y Ventana y nombraba a Lorenzo Calpisqui como "cacique principal y cabeza de esta nueva república". De acuerdo a la letra del tratado, los caciques debían escoger los lugares más propicios "para criar sus ganados, y tener de qué sustentarse" y cuidar de que "todos, y cada uno de sus Indios, se apliquen a este objeto, para facilitarles el trato y comercio con los españoles en esta Capital".²³

23. AGN, Sala IX, Guerra y Marina, Leg. 24-1-6, 13 de noviembre de 1790.

Amparadas por el tratado de paz, las caravanas indígenas hacia Buenos Aires se hicieron más fluidas y se fueron formalizando hasta constituir auténticas embajadas comerciales. Las partidas de comercio estaban compuestas por decenas de indígenas y requerían una importante logística para transportar las mercaderías a caballo ida y vuelta desde las tolderías localizadas a cientos de kilómetros. El viaje completo tomaba entre tres y cuatro semanas y cada núcleo de asentamiento en el sudeste pampeano parecía controlar su propia ruta mercantil. El protocolo indicaba que las partidas indígenas debían presentarse en los fuertes de Luján y Chascomús, desde donde eran convoyados hasta Buenos Aires por los blandengues de la frontera. Entre 1788 y 1801, según datos de Juan Francisco Jiménez y Sebastián Alioto (2013: 18), atravesaron Luján 120 partidas indígenas compuestas por 1.467 personas en total, hombres y mujeres, con destino a Buenos Aires. Otras veintitrés partidas comerciales lo hicieron



Mapa. Rutas mercantiles indígenas hacia Buenos Aires, c. 1800

	Camino Salinas Grandes - Guardia de Luján (actual Mercedes). Distancia: 537 km.
	Camino Sierra de la Ventana - Buenos Aires, atravesando Monte y Lobos. Distancia: 593 km.
	Camino Carmen de Patagones - Buenos Aires, atravesando la sierra de Tandil y Chascomús. Distancia: 1.079 km.

Fuente: elaboración propia en base a Muñoz (1824).

por Chascomús (Galarza, 2012: 115). Una vez en Buenos Aires las comitivas eran alojadas en posadas especializadas y recibidas por el propio virrey.

Estas operaciones comerciales a larga distancia tenían como objetivo llevar al mercado porteño las producciones indígenas y cambiarlas por géneros y víveres de consumo popular, herramientas y armas de metal. El marino español Félix de Azara, presente en Buenos Aires a fines del siglo XVIII, observó el comercio que realizaban los indios “pampas” en la ciudad. Según Azara, los “indios pampas” obtenían de otras parcialidades plumas de ñandú, mantas de pieles, jergas y ponchos de lana, a lo que sumaban producciones propias como bolas, lazos, pieles y sal, entre otros artículos, para vender en el mercado porteño. A cambio de sus mercaderías, los comerciantes indígenas esperaban su retorno en dinero o, preferentemente, en especias: “todo lo conducen los pampas y lo venden o permutan en Buenos Aires por dinero y mejor aguardiente, azúcar, dulces, yerba del Paraguay, higos secos, pasas, sombreros, espuelas, frenos, cuchillos, etc.” (Azara, [1846] 1943: 68, énfasis nuestro).

Asimismo, el lujo y la distinción social no estaban fuera del alcance de las aspiraciones mercantiles indígenas. En su descripción del modo de vida de los “indios pampas”, Azara encontraba que los más “ricos”, y especialmente sus mujeres, eran afectos a adornar sus vestidos y caballos con cierto boato: “las casadas con indios ricos y sus hijos, se adornan más y con mejores prendas [...] las pampas ricas llevan las correas de la cabezada del caballo cubiertas de planchuelas de plata y los estribos y espuelas de este metal”.²⁴ En su mentalidad ilustrada, el marino juzgaba que el lujo y la ostentación de riquezas eran rasgos propios y exclusivos de la sociedad indígena pampeana: “En ninguna otra nación silvestre he notado esta desigualdad en riquezas, ni semejante lujo en vestido y adornos”, y atribuía esta particularidad a que tanto “pampas” como “aucas” eran, en su opinión, las únicas “naciones comerciantes” (Azara, [1846] 1943: 67, énfasis nuestro).

A su vez, la paz mercantil consintió que las expediciones a Salinas Grandes retomaran su periodicidad. Entre 1786 y 1810, año de la última expedición a Salinas Grandes, se registraron doce expediciones las cuales representaban un escenario privilegiado para el intercambio mercantil y diplomático. Como señala un relato posterior, “los indios se habían habituado a esas expediciones, y en vez de mirarlas con recelos, las esperaban ansiosamente” (Parish, 1852: 270). El autor de la cita señala como motivo principal de este acogimiento “al tributo anual en forma de regalos” que los españoles pagaban para que los dejaran pasar a sus territorios, pero creemos que el verdadero motivo era el comercio recíproco que -como hemos observado- se desarrollaba en cada una de estas expediciones.

Para fines del siglo XVIII, el comercio indio tenía en Buenos Aires varias casas especializadas en alojar a las partidas indígenas y comercializar sus productos. Un conflicto desatado entre los propietarios de dichas casas, que escaló hasta las más altas esferas del gobierno colonial y metropolitano, ilustra los distintos intereses en juego entre los actores implicados en el comercio interétnico: los comerciantes porteños, las comunidades indígenas y las autoridades coloniales. En 1790, un decreto virreinal estableció una distribución de las partidas indígenas llegadas a Buenos Aires mandando que “los Indios de las naciones Ranquelche, y Pehuenches, parasen en casa de Don Blas Pedrosa, y los de la nación Peguelchus, en la de Doña María de las Nieves, conocida vulgarmente por la Pampa”.²⁵ Sin embargo, la prolija distribución que señalaba la

24. Los estudios para la Araucanía indican que la platería indígena se valía de la fundición de las monedas de plata obtenidas en base al comercio (Inostroza Córdoba, 2020: 104-105), diagnóstico al que también adhieren Jiménez y Alioto (2013: 27) para la región pampeana, resaltando su importancia como bien de prestigio. No obstante, más adelante tendremos oportunidad de ver la adhesión indígena a la moneda como medio de cambio.

25. AGN, Sala IX, Comandancia General de Fronteras, Leg. 1-7-5, f. 142, 30 de abril de 1790. Blas Pedrosa era un ex cautivo que aprovechaba su conocimiento del idioma y la familiaridad adquirida con los caciques de las Salinas para ejercer este comercio, mientras el apodo “la Pampa” de María de las Nieves y su conocimiento del idioma mapuche sugieren su origen indígena.

disposición virreinal era infringida por ambas casas comerciales cuyos propietarios literalmente se peleaban por alojar las partidas indígenas:

[...] habiendo venido varias Partidas de Indios a casa de la nominada Pampa, no siendo de los comprendidos en aquel alojamiento, y sí en el de Pedrosa, reclamados por éste no le fueron entregados; y aun se excedió la predicha Doña María en razones descompuestas: posteriormente vino otra partida que tampoco la correspondía, y rehusó entregarla a Pedrosa, improperándole [*sic*].²⁶

26. AGN, Sala IX, Comandancia General de Fronteras, Leg. 1-7-5, f. 142, 30 de abril de 1790.

Ante estas desavenencias, el Virrey intervino nuevamente y salomónicamente expidió una orden al comandante de la frontera para que “las partidas de Indios fuesen conducidas a ese Fuerte [Luján] desde el cual se les destinaría a la Casa que [los indígenas] quisiesen”.²⁷

27. AGN, Sala IX, Comandancia General de Fronteras, Leg. 1-7-5, f. 143, 3 de mayo de 1790.

Sin embargo, las casas comerciales implicadas no quedaron conformes con esta libertad de elección de los indígenas y pugnaron para obtener posiciones monopólicas en el comercio indio, petición que llegaría a oídos del Rey. En 1794, Manuel Izquierdo, vecino y comerciante de la ciudad de Buenos Aires y esposo de María de las Nieves, la “Pampa”, realizó una presentación a las autoridades coloniales para que las partidas comerciales indígenas se alojaran en su casa y en ninguna otra.²⁸ Manuel Izquierdo alegaba que hacía “más de veinte años” se hallaba “tratando y comerciando con los Indios Pampas que frecuentemente se introducen en aquella Ciudad a expender las especies que conducen de sus Países”, alojándolos en su propia casa, motivo por el cual en la ciudad se la conocía como la “Casa del Pampa”.

28. AGS, Secretaría de Guerra, Leg. 6812, libro 5, “Manuel Izquierdo. Comercio de Indios”.

El problema para Izquierdo residía en que hacía algunos años tenía la competencia de otras dos casas que alojaban a las partidas comerciales indígenas. A la participación del ex cautivo Blas Pedrosa en este comercio se sumó la casa del comerciante Esteban Romero; por un nuevo decreto virreinal de 1794 las partidas que entraban por Chascomús debían ir a la casa de éste, y las que lo hicieran por Luján a la de Pedrosa. En verdad, esta nueva distribución había sido motorizada por los propios indígenas; azorados por las prácticas monopólicas y abusivas, según informó el comandante de la frontera, dejaron de asistir a la “Casa del Pampa” y solicitaron la intercesión del virrey:

En aquella casa, se les ha comprado la mayor parte de sus mercancías a precios ínfimos y cambios equitativos [*sic*], cuyo trato lucrante, mala asistencia, y muerte de un Indio acaecida en una desazón en dicha casa [...] dio margen a que se retirasen de ella después de repetidas quejas con que los indios molestaron la atención del anterior virrey.

El comandante subrayó la “versación y veleidad” adquiridas por los indígenas en este comercio y la amenaza que, en su opinión, se cerniría de imponérselas condiciones restrictivas: “de sujetarlos a que precisamente y contra su voluntad hayan de alojarse en una casa determinada podrá tal vez acarrear a aquella Provincia funestas consecuencias”,²⁹ lo que muestra el celo con el que los caciques defendían su libertad de comercio.

29. AGS, Secretaría de Guerra, Leg. 6812, libro 5, f. 30, 15 de marzo de 1795.

La resolución del conflicto muestra también el interés de las autoridades coloniales en la continuidad del comercio interétnico. El virrey informó a la corte metropolitana en contra de las intenciones de Izquierdo, calificando de “muy extraña” su solicitud de que todos los “indios pampas” que fueran a comerciar a Buenos Aires se alojaran en su casa, ya que “en este caso quedaría

Izquierdo casi dueño exclusivo del Comercio en que trafican, y los retraería de continuarlo, o a lo menos de aumentarlo” y a ello el virrey oponía consideraciones estratégicas relevantes para el virreinato: “para que aquellos infieles no desconfíen de nuestro trato y logremos por este medio reducirlos a vida civil, que jamás podrá conseguirse ínterin la experiencia no les haga conocer las ventajas que disfrutaban en sus ventas y cambios”. Llegado el caso a la Corte en Aranjuez, el Rey, en vista de lo informado por las autoridades virreinales, expidió una Real Orden desestimando la petición de Manuel Izquierdo.³⁰ Este conflicto y su resolución demuestran que si bien el Rey y sus funcionarios buscaron favorecer -o más bien no obstaculizar- el comercio indígena, en el fondo del conflicto se encontraba la defensa que realizaban los caciques de su libertad de comercio y la capacidad de las comunidades de sustentarla con acciones políticas y bélicas.

30. AGS, Secretaría de Guerra, Leg. 6812, libro 5, f. 37, 25 de enero de 1796.

De esta manera, para comienzos del siglo XIX el comercio de los indígenas estaba firmemente establecido en Buenos Aires y repartía dividendos para los comerciantes porteños y los avezados mercaderes indígenas. Miguel Lastarria, secretario del virrey Avilés entre 1799 y 1801, informaba que la llegada de partidas indígenas era un hecho cotidiano en la ciudad

Arriban hasta la misma Capital de Buenos Aires; se alojan en una casa del primer barrio de la ciudad; donde expenden aquellos efectos, prefiriendo al cambio la venta por moneda; compran en nuestras tiendas, y Almacenes; se van, y vuelven frecuentemente con sus mujeres (Lastarria, [1804] 1914: 121).

En este caso, se da un cambio respecto a la anterior observación de Azara de la práctica indígena del trueque o “permuta” en sus tratos mercantiles; en otras palabras, en los primeros años del siglo XIX se afirma que la preferencia indígena era vender sus artículos a cambio de monedas de plata, cuyo fin no era el atesoramiento o su uso ornamental sino su utilización en la compra de mercaderías en las tiendas y almacenes de la ciudad ganando con ello una mayor libertad de comercio. En efecto, según Lastarria, los indígenas habían adquirido experiencia y buscaban siempre las mejores condiciones para sus tratos: “Hoy se calcula su comercio activo anual -prosigue Lastarria- en más de 120.000 pesos; y con la corta experiencia que tienen nadie los engaña” lo que llevó al secretario del virrey a clasificarlos como “*salvajes comerciantes*” (Lastarria, [1804] 1914: 121, énfasis nuestro).

La bifurcación, 1810-1830

El período abierto por la Revolución de Mayo se caracterizó, en un primer momento, por la continuidad de los tratos mercantiles y diplomáticos. Sin embargo, el gobierno revolucionario y la élite porteña anhelaban un eventual adelantamiento de la frontera y se debatían sobre la mejor forma de llevarlo a cabo (Roulet, 2015). En la década de 1820, la agresividad del gobierno porteño y el arribo de montoneras realistas trascordilleranas alteraron la paz en la frontera, derivando en un nuevo ciclo de malones y expediciones punitivas entre 1820 y 1825 aunque también se buscaron, por motivos diversos, entendimientos de paz y comercio. Por debajo de estos acontecimientos, el libre comercio instaurado por la Revolución iba horadando las oportunidades mercantiles de los indígenas.

El nuevo gobierno encargó al coronel Pedro Andrés García la realización de la tradicional expedición a Salinas, aunque esta vez debía, disimuladamente, reconocer los parajes adecuados para el adelantamiento de la frontera (García,

[1810] 1836). La expedición se realizó durante la primavera de 1810 y contó con 234 carretas, 3.000 bueyes y 407 hombres. En más de una oportunidad los indígenas abastecieron a la expedición con vacas, caballos, ovejas, corderos y bagres para su alimento y subsistencia. Asimismo, el comandante obsequió a los indígenas con yerba, tabaco, aguardiente, azúcar, pasas, pan y galletas. Como en tiempos coloniales, en al menos seis ocasiones el comandante de la expedición debió permitir la realización de las “ferias” en sus campamentos; allí los indígenas, esta vez en grupos de hasta 200 y 300, comerciaban jergas, ponchos y pieles principalmente a cambio de aguardiente. Con todo, aquella sería la última de las expediciones bonaerenses a las Salinas Grandes en busca de este insumo vital para el consumo y la producción porteños. En adelante, la sal comenzaría a importarse de las islas de Cabo Verde, frente a la costa africana.³¹

31. Según la perspicaz observación del diplomático británico Woodbine Parish (1852: 277), quien permaneció en Buenos Aires entre 1825 y 1832, al importar de Cabo Verde y otros lugares la sal que antes se recogía en Salinas Grandes la ciudad se resignó “a comprar a los extranjeros un artículo del que poseían una inagotable provisión dentro de su propio territorio”.

El diario de la expedición a Salinas Grandes de 1810 permite entrever la brecha que empezaba a gestarse entre los intereses porteños y los del mundo indígena independiente. La expedición se llevó a cabo en un clima de tensión, producto de los rumores de que los porteños querían avanzar la frontera. Para los caciques del sudeste pampeano, en contraposición a la postura de los ranqueles, era importante la continuidad de los tratos diplomáticos y mercantiles con los bonaerenses. Frente a los rumores de que los porteños iban a poblar Guaminí, laguna del Monte y las Salinas el cacique Epumer le expresó al coronel García que él “muy distante de oponerse, lo hallaba por conveniente, así por el comercio recíproco que tendrían, remediando sus necesidades, como por la seguridad de otras naciones que los perseguían” (García, [1810] 1836: 21, énfasis nuestro).

Sin embargo, las nuevas autoridades bonaerenses empezaban a mirar con recelo la práctica del comercio interétnico. El propio Pedro Andrés García tenía al respecto una visión pesimista: “me he reservado explicar el principal motivo que ha causado el daño, que llevará a su fin las campañas” anunciaba el coronel “Es, pues, el franco comercio [de los indígenas] con la capital y frontera”. Según la explicación de García, comerciantes inescrupulosos llegaban hasta las tolderías con carretas cargadas de bebidas adulteradas, cuchillos, armas blancas y de fuego y uniformes militares de todos los regimientos. El doble filo de los tratos mercantiles se hace evidente para el gobierno nacido de la Revolución. “He aquí el mayor de los males” (García, [1810] 1836: 13) reflexiona amargamente el coronel García, marcando un cambio de tónica respecto a los últimos años coloniales.

El consenso aparente de los últimos años coloniales acerca de la conveniencia de la paz mercantil con los indígenas comenzaba a resquebrajarse al interior de la sociedad bonaerense. En 1816, el mismo coronel García presentó un plan de adelantamiento de las fronteras. A su juicio, la política de fronteras había oscilado hasta el momento entre dos extremos: el exterminio y la atracción de los indígenas por el comercio:

El primero, el de la fuerza imponente, que destruya y aniquile hasta su exterminio a estos indios, que no es fácil en mucho tiempo; y el segundo, el de una amistad conciliadora de la oposición de ánimos, por el trato recíproco que les suavice, con el interés de algunos de nuestros artículos de comercio que anhelan demasiado (García, [1816] 1838: 4).

Mostrando equivocadas ambas posturas extremas -una por ingenua, la otra por inalcanzable en el corto plazo- el coronel García juzgaba con sentido

pragmático que “Nos hallamos en tal situación, que es preciso jugar alternativamente de las dos armas” (García, [1816] 1838: 10).

Más tarde, en 1822, el coronel Pedro Andrés García encabezó una expedición para restablecer la paz con las comunidades del sudeste pampeano agredidas por la campaña de exterminio del gobernador Martín Rodríguez. El parlamento, celebrado entre la comitiva bonaerense y 34 caciques pampeanos, muestra la preocupación del mundo indígena por asegurar el “comercio libre” con Buenos Aires y mejorar las deterioradas condiciones de mercado. En su discurso, el cacique principal Avoliné aseguró que “los deseos de todas las tribus, Aucas y Tehuelches, era celebrar la paz con la Provincia”. A continuación, las partes trataron de “asentar el libre comercio y seguridad de las tribus de indios contratantes con la provincia”. Los caciques rechazaron la propuesta de que el comercio se hiciese a través de tres guardias de la frontera y argumentaron que “todas las guardias de la frontera debían ser francas”. Asimismo, demandaron que el gobierno fijase los precios de los bienes que obtenían por sus permutas, ya que observaban un aumento significativo en relación a años anteriores. También creyeron conveniente “la variación de corrales y corraleros” -en referencia a las casas de comercio habilitadas- y reclamaron además la seguridad de sus intereses y personas, en prevención de los ataques y abusos experimentados en otros momentos.

Las exigencias de los caciques incomodaron a los bonaerenses evidenciando la bifurcación de intereses que se abría con el gobierno de Buenos Aires. La comitiva se limitó a asegurar a los caciques que la paz y la amistad existentes “continuarían del mismo modo”. Comentando estos eventos, el coronel García no ocultó su desagrado frente a las demandas de los caciques: “desde la Sierra de la Ventana querían imponer la ley a los comerciantes con ellos en la capital [...] que más bien parecerían sirvientes de ellos los negociantes, tropas que pretendían de custodia, y el gobierno mismo”. Variando su anterior postura moderada, se inclinó hacia el polo del exterminio, pregonando que solo “una fuerza imponente, o medidas correspondientes, podrían hacer que abatiesen el orgullo con que se creían” (García, [1822] 1836: 95-96).³²

Por aquellos años, el comercio indígena ocupaba un lugar relevante en Buenos Aires, tanto en términos geográficos como mercantiles. El marino británico Emeric Essex Vidal, quien estuvo en el Río de la Plata entre 1816 y 1818, publicó a su regreso a Gran Bretaña un pequeño volumen con ilustraciones comentadas sobre Buenos Aires y Montevideo. En una de sus acuarelas, se ve a dos “indios pampas” apoyados en la puerta de un negocio en el que se exhiben tejidos, pieles, riendas, estribos y plumeros, típicas manufacturas indígenas pampeanas. De acuerdo a su explicación, se trataba del “mercado indio” de Buenos Aires, ubicado en la intersección de las Calle de las Torres y el Camino de las Tunas,³³ punto neurálgico de acceso a la ciudad desde el sur y desde el oeste; en él los negocios compraban al por mayor las mercaderías indígenas y las vendían al por menor a los vecinos de la ciudad y campaña (Vidal, [1820] 1944: 55).

A continuación, E. E. Vidal realiza una detallada descripción de las principales mercaderías indígenas, en la que destaca la calidad de su manufactura y la popularidad que tenían tanto entre la gente del campo como de la ciudad. Según el marino, los principales artículos eran los “ponchos pampas”³⁴ usados por “toda la gente del campo”, sin que se hallara en la provincia “una sola manufactura criolla”. Además, los ponchos pampas destacaban por sus originales diseños, la durabilidad de sus tintes y la trama apretada que los hacía

32. Sobre la figura de Pedro Andrés García y el endurecimiento de su visión política sobre la frontera, ver Roulet (2015).

33. Actuales Avenida Rivadavia y Avenida Entre Ríos respectivamente, en la ciudad de Buenos Aires.

34. En el estado actual de la investigación, no nos es posible precisar el origen geográfico de los llamados “ponchos pampas”. De acuerdo a Azara, los mercaderes “pampas” los obtenían de otras parcialidades pampeanas y los “aucas” los producían; la tenencia de grandes rebaños de ovejas entre estos últimos parece avalar su producción local. También podrían haber ingresado ponchos producidos por grupos de la Cordillera y la Araucanía vía Salinas Grandes, como se vislumbra en la declaración del ex cautivo Blas Pedroza. Por último, cabe destacar que de su tradicional valor como elemento de estatus y litúrgico (Cattáneo, 2008), para los indígenas los ponchos pasaron a tener la cualidad de mercancía, ya que según el propio E. E. Vidal, ellos “no usaban mucho de él”.

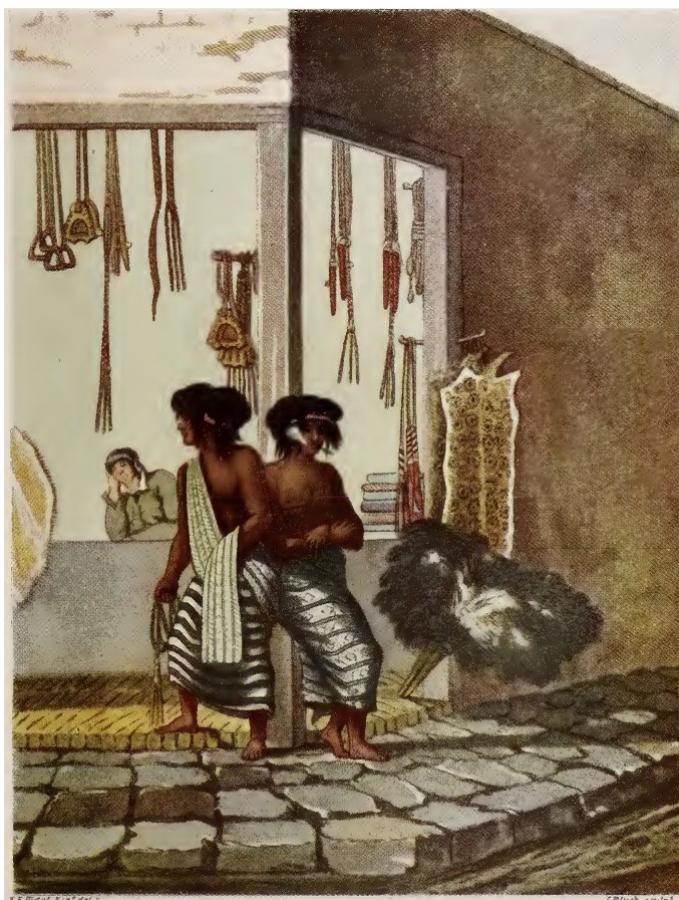


Imagen 1. El “mercado indio” de Buenos Aires. Fuente: Vidal, ([1820] 1944: 53)

impermeables. En segundo lugar, el marino británico observó una amplia gama de artículos de marroquinería y talabartería de uso campestre, tales como canastos, alforjas, fustas, lazos, pelotas, cinchas y riendas realizadas con “suma elegancia y extraordinaria fuerza”, y también estribos de madera y botas de potro destinados a la gente de clase baja del campo. En tercer lugar, la oferta indígena incluía artículos utilitarios y decorativos para el hogar. Una especialidad eran los plumeros, los había comunes, hechos con grandes plumas grises y otros realizados con plumas blancas teñidas con “los colores más brillantes y hermosos [...] haciendo del plumero un atractivo a la vez que útil adorno para la *sala*”, lo que para Vidal explicaría su popularidad: “hay uno en cada habitación de Buenos Aires”. Asimismo, el marino menciona que los indígenas traían pieles de “todo tipo de animales silvestres del país, particularmente de panteras y gatos monteses” utilizadas en los hogares a modo de alfombra (Vidal, [1820] 1944: 55-57).³⁵

35. Traducción propia; las palabras en *cursiva* se encuentran en castellano en el original.

En síntesis, según el observador británico la oferta indígena de mercancías tuvo gran importancia en el mercado de consumo de la ciudad y su campaña, tanto por la calidad de sus productos y la sofisticación de una oferta adaptada a las necesidades y los gustos del mercado, como por la -hasta el momento- nula competencia local, generando una especie de “dependencia” inversa:

[...] su industria supera con creces a la de los descendientes de los Españoles; por lo que, para desgracia del criollo de este país, está en deuda con el Indio salvaje por la provisión de muchas de sus necesidades, y no pocos de sus lujos (Vidal, [1820] 1944: 54).

Por otro lado, las mercancías indígenas no solo abastecían el mercado interno de Buenos Aires sino que eran asimismo redistribuidas a los mercados regionales y podían alcanzar incluso los mercados ultramarinos. En efecto, de acuerdo a los datos de Juan Carlos Garavaglia y Claudia Wentzel (1989: 218), entre 1809 y 1820 salieron de Buenos Aires hacia Paraguay y Montevideo 2.320 ponchos y 90.000 mantas provenientes del mundo indígena independiente. Si concediéramos que el consumo interno de tejidos indígenas al menos igualaba al número reexportado, tendríamos que anualmente ingresaban a Buenos Aires más de 14.000 ponchos y mantas “pampas”. Estos números, algo impresionistas, más que duplicarían al resto de los textiles “de la tierra”,³⁶ a los que además aventajaban en su precio de venta ya que -por su calidad- los tejidos pampas tenían más valor que otros textiles regionales.

Sin embargo, su propio éxito motivó su imitación por parte de fabricantes europeos y la posterior importación de ponchos británicos a menor costo. En la década de 1810, de acuerdo a la investigación de Manuel Llorca-Jaña (2009: 610-611), emisarios británicos enviaron a Liverpool las características de la demanda porteña de textiles de lana, indicando la cantidad, calidad e incluso los “estampados” a seguir. Según el autor, para la década de 1820 la producción británica de ponchos ya cubría una parte importante de la demanda del Cono Sur. Más aún, no solo se buscó imitar los textiles sino también otros artículos indígenas como jergas, fajas, ligas, argollas y frenos. En 1834, un comerciante británico envió desde Buenos Aires a Manchester una fina alfombra de lana hecha por indígenas con la precisa indicación de que la calidad de la lana, el peso, el estampado, el hilado, el tejido, el ancho, las borlas, el brillo y la solidez de los colores del estampado debían imitarse a la perfección, “con el objeto de hacer la copia tan igual a la original que puedan ser vendidos como alfombras hechas por indios”,³⁷ lo que muestra un interesante caso de “difusión cultural” inverso.

En aquel tiempo, el establecimiento de Carmen de Patagones en el Río Negro se afianzó como un puerto de intercambio para el mundo indígena independiente. En ocasiones, los indígenas vendieron ganado en pie a los habitantes del Carmen. Según los datos que consigna el viajero d’Orbigny ([1844] 1945, T. III: 879-880) entre 1822 y 1825 los indígenas vendieron en Carmen de Patagones 40.000 cabezas de ganado en pie que los habitantes del pueblo -gracias a la cercanía de numerosos yacimientos de sal marina- aprovecharon para preparar cueros y carne salada para la exportación. En los años siguientes, debido a las circunstancias de la guerra con Brasil (1826-1828), el puerto de Patagones era el único en el sud atlántico en condiciones de exportar, lo que produjo una súbita e inesperada prosperidad. En suma, “Durante algún tiempo, Carmen proporcionaba gran número de esos cueros, por medio del comercio con los indios” (d’Orbigny, [1844] 1945, T. III: 900).³⁸

Más cotidianamente, los indígenas abastecían a Carmen de Patagones con una diversidad de bienes, situación favorecida por la realización de una feria anual o “gran reunión de las naciones australes” en sus alrededores (d’Orbigny, [1844] 1945, T. III: 836). Al darse cita en el evento, las distintas delegaciones indígenas se detenían en el pueblo del Carmen para vender sus productos. Según las observaciones del francés, los aucas traían a vender sus tejidos de lana “muy estimados en el país”, así como las riendas y las cinchas de cuero trenzado, todos productos confeccionados por sus mujeres. Los puelches aportaban los mismos objetos pero en menor cantidad y los “patagones” proporcionaban las pieles en forma de “hermosas alfombras”, hechas con cuero de guanaco, mara, zorro o zorrino y también plumas de ñandú

36. De acuerdo a los datos de Garavaglia y Wentzel (1989: 228), en el mismo período ingresaban anualmente a los mercados de Buenos Aires y Paraguay unas 9.000 piezas textiles provenientes, sobre todo, de la Intendencia de Córdoba del Tucumán.

37. Información contenida en una carta del comerciante James Hodgson y su socio, establecidos en Buenos Aires, dirigida a uno de sus proveedores en Manchester (citada en Llorca-Jaña, 2009: 612-613, traducción propia).

38. Aún así, como demuestra el estudio de Sebastián Alioto (2011a), la comercialización de miles de cabezas de ganado en pie en esos años fue un hecho excepcional, producto de los malones sobre la frontera de Buenos Aires en respuesta a las agresiones recibidas por parte del gobierno provincial.

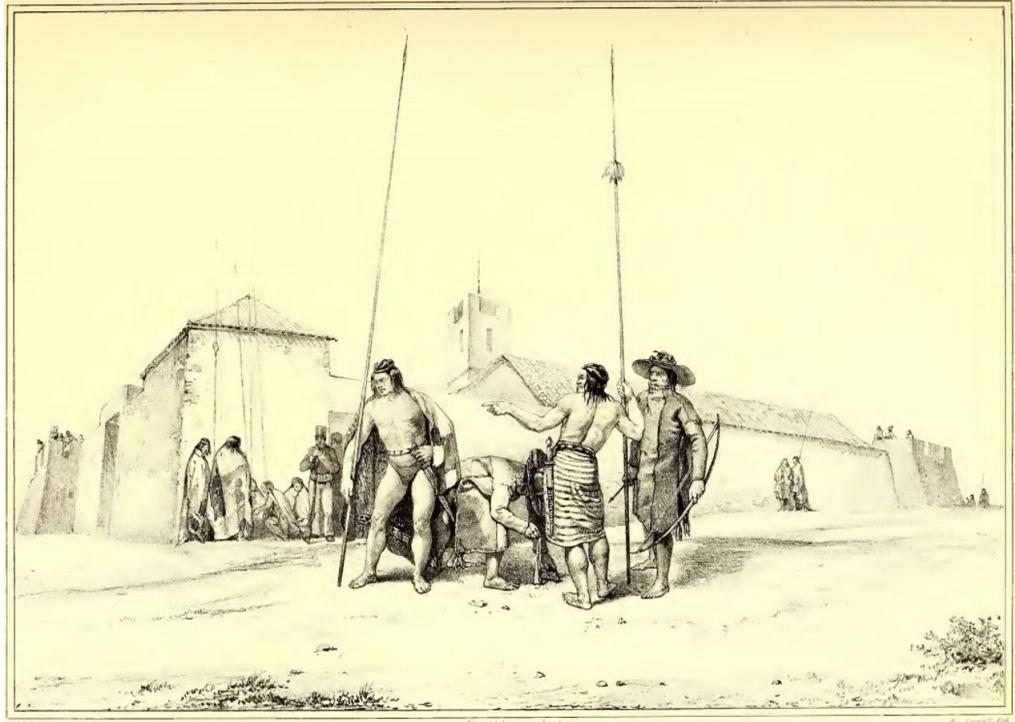


Imagen 2. Indígenas aucas y tehuelches en Carmen de Patagones. Fuente: d'Orbigny ([1844] 1945, T. II: 472)

que eran exportadas a Europa donde se convertían en pinceles y plumeros (d'Orbigny, [1844] 1945, T. III: 900-901). En retorno de sus ventas, los indígenas obtenían bujerías de vidrio, objetos de quincallería, tabaco de Brasil y, sobre todo, aguardiente "la mejor mercadería para los indígenas, con los cuales se realizan continuos trueques, que tienen a ese licor como base" (d'Orbigny, [1844] 1945, T. III: 898). De esta manera, el comercio con los indios ocupó un renglón importante de la actividad importadora y exportadora del puerto de Patagones, poniendo al alcance del mundo indígena independiente bienes ultramarinos y los mercados de exportación atlánticos.

Con todo, el mercado de consumo de Carmen de Patagones y la venta de materias primas para la exportación a través de su puerto difícilmente podían llegar a cubrir las posiciones perdidas en el mercado interno de Buenos Aires. En tal sentido, resulta significativo el encuentro diplomático llevado a cabo en 1826 cuando, en el contexto de la guerra con Brasil, el gobierno de Buenos Aires le encargó a Juan Manuel de Rosas la negociación de un tratado de paz con los caciques del sudeste pampeano. En el parlamento con los caciques Lincon, Cachul y Chanel, pronunciado enteramente en *mapuzungun*, el enviado del gobierno les ofreció el pago de compensaciones materiales por la ocupación de las sierras del Volcán y Tandil y ventajas comerciales para quienes entraran al tratado. Éstas consistían en el señalamiento de tres guardias de la frontera donde comerciar y la compra de pieles -de "león", zorros, zorrillos, venados y perros- por parte del gobierno a un precio garantizado "en el caso que no hallen quien les pague más" (citado en Cañumil, 2017). El ofrecimiento de Rosas de garantizar un precio mínimo de venta para las pieles y la ausencia de cualquier mención de los textiles de lana y artesanías en cuero podrían indicar que los indígenas se encontraban teniendo dificultades para la colocación de sus mercaderías principales hasta el momento.

De esta primarización³⁹ de la oferta indígena de mercancías da cuenta el episodio de la prisión de un pulpero, a fines de 1829, por comprar a los indios “cueros robados”. Juan Planes tenía su pulpería en un paraje de Ranchos que, según su declaración, era paso obligado de las partidas indígenas que comerciaban en la frontera. Además de los cueros con marcas que traía, le requisaron once bolsas de plumas de avestruz, dos pelotas de cerda, dos fardos de jergas, uno de pieles de nutria, uno de botas de potro y riendas, cuatro fardos de pieles de venado y un lío de pieles de zorro.⁴⁰ Más allá de las jergas, riendas y botas de potro, hay un evidente predominio de los cueros y pieles de distintos animales. Consultado al respecto, Planes dijo haber escuchado de los indios que “más cuenta les hacía vender los cueros, que trabajar las botas, y riendas”.⁴¹ Para fines de la década de 1820, las artesanías y manufacturas textiles indígenas podían estar sintiendo seriamente la competencia de la producción industrial británica que -atraída por el libre comercio- comenzaba a sustituir a la producción local en el mercado interno de bienes de consumo popular.

Comentarios finales: las transformaciones del mundo indígena del sudeste pampeano vistas a través del comercio interétnico (1740-1830)

A lo largo del artículo, a través del análisis del comercio interétnico de las comunidades indígenas del sudeste pampeano con Buenos Aires entre 1740 y 1830, vislumbramos problemáticas de la historia económica del mundo indígena independiente arauco-pampeano en la transición entre el orden colonial y el republicano. En cuanto a sus motivaciones, la participación mercantil del mundo indígena independiente -a diferencia de las regiones bajo dominación colonial- no puede ser atribuida a mecanismos coercitivos, ni tampoco -tal como ha sugerido la historiografía- a la mera voluntad de los misioneros jesuitas o de los funcionarios borbónicos como forma de “pacificar” las fronteras. De hecho, en el caso analizado las autoridades civiles y religiosas se mostraron en la práctica mucho más ambiguas frente al comercio indígena, al que buscaron -de diversas maneras- controlar, limitar o coartar, mientras que los caciques y otros agentes mercantiles indígenas fueron celosos defensores de su libertad de comercio. En suma, fueron las comunidades indígenas las que empujaron la continuidad y el incremento de los tratos mercantiles cuyo objetivo primordial era proveerse de medios de producción o bienes de consumo; es decir, una lógica de intercambio regida por el valor de uso de las mercancías obtenidas -ya sea en operaciones *M-M* o *M-D-M*, como se verá.

En cuanto a la estructura del comercio exterior indígena, el análisis de la oferta y demanda indígena de mercancías contradice la imagen tradicional del intercambio de ganados y materias primas por bienes agrícolas y manufacturas occidentales. Las principales mercancías demandadas por los indígenas eran bienes de consumo recreativo y popular, o para adorno personal y consumo conspicuo. Otras importaciones, como el papel y las herramientas y armas de metal, apuntaban a salvar la brecha tecnológica y resultaban estratégicas en la geopolítica indígena. Es decir, la demanda indígena de mercancías fue selectiva y apuntó a incorporar aquellos bienes globales y modernos puestos a disposición por las redes mercantiles regionales y ultramarinas, lo que permite pensar que el mundo indígena arauco-pampeano atravesó su propia “revolución del consumo” entre los siglos XVIII y XIX.⁴² Inversamente, los bienes más directamente relacionados con la subsistencia y el modo de vida tradicional -ganados, harinas, prendas de vestir ordinarias- eran producidos por los propios indígenas o encontraban un fácil sustituto local, lo cual permite matizar

39. Entendemos por primarización el cambio del énfasis exportador indígena en productos con un alto valor agregado -manufacturas textiles, artesanías en cuero, etc.- hacia una mayor participación de las materias primas y bienes escasamente elaborados -cueros, plumas, pieles, sal- impulsada por su valorización en el mercado mundial y la sustitución de las manufacturas artesanales indígenas por bienes industriales europeos en el mercado local.

40. AGN, Sala X, Secretaría de Rosas, Leg. 23-8-3, 10 de diciembre de 1829.

41. AGN, Sala X, Secretaría de Rosas, Leg. 23-8-3, 12 de febrero de 1830.

42. El carácter moderno y global de estas mercancías no debe hacer pensar que su consumo era masivo e indiferenciado. Aunque una historia cultural del consumo mercantil indígena todavía debe realizarse, cabe mencionar que el aguardiente apuntalaba ritos de pasaje individuales y ceremonias colectivas, la yerba mate se fumaba con el tabaco o se mascaba mezclada con azúcar y las cuentas de vidrio y quincallería formaban parte de las ceremonias de menarca y casamiento, entre otros significativos usos culturales que pueden apuntarse.

la dependencia del mercado para garantizar la subsistencia y reproducción de las poblaciones.

Tabla. Estructura del comercio exterior indígena (en orden de incidencia documental)

Importaciones	Exportaciones
Aguardiente importado de Europa o “de la tierra”	Textiles de lana (ponchos, mantas, jergas, frazadas)
Yerba mate de Paraguay	Artículos de marroquinería y talabartería (riendas, cabestros, chicotes, alforjas, fustas, lazos, cinchas, botas de potro, estribos)
Tabaco (preferentemente de Brasil)	Artículos para el hogar (plumeros, alfombras, pelotas de cerda)
Azúcar, dulces, higos secos, pasas	Ganado en pie (caballos, ovejas, cabras, vacas)
Armas blancas (cuchillos, chuzas, chafarotes, navajas)	Cueros
Partes metálicas del apero de montar (frenos, espuelas, lomillo, cabezadas)	Pielés (puma, zorro, zorrillo, venado, perro)
Utensilios de metal (jarros de hojalata, dedos, clavos)	Plumas de ñandú
Géneros de tela europeos y americanos	Sal
Ropa y accesorios (chiripá, calzones, camisas, sombreros, cintas)	
Bisutería (peinetas, espejitos, sortijas y cuentas de vidrio de colores)	

Fuente: elaboración propia en base a la evidencia presentada a lo largo del artículo.

Del lado de la oferta, la mayor parte de las mercancías comercializadas por los indígenas tenía como destino el abastecimiento del mercado interno de Buenos Aires -ciudad y campaña- de bienes de consumo popular. Las mercancías indígenas consistían principalmente en textiles de lana y artesanías en pieles, cuero y plumas. Ambos tipos de manufacturas presentaban un importante grado de elaboración, adaptada a los requerimientos y gustos porteños. En particular, los tejidos indígenas alcanzaron amplia difusión y eran asimismo reexportados a otros mercados regionales. De esta manera, se verifica en las comunidades indígenas el desarrollo de una economía pecuaria y manufacturera orientada al intercambio con el mercado mundial a través de Buenos Aires. Por su parte, la venta de ganado en pie no parece haber tenido una gran relevancia en el comercio con la ciudad de Buenos Aires, aunque sí pudo ocupar un lugar significativo en los tratos con Carmen de Patagones.

En efecto, la sociedad indígena del sudeste pampeano sostuvo en Buenos Aires su principal mercado de exportación, dedicando un considerable esfuerzo social a abastecer este comercio mediante la puesta en marcha de caravanas comerciales a cientos de kilómetros de distancia. En este sentido, las comunidades del sudeste pampeano observaron las ventajas de otros escenarios de comercio como las expediciones coloniales a Salinas Grandes, los puestos de frontera o las propias tolderías, e incluso avalaron la instalación de enclaves occidentales en su territorio como puertos de intercambio para su comercio exterior. Asimismo, para sustentar su esquema de comercio exterior, las comunidades articulaban circuitos de intercambio intraétnicos que incluían “veranadas” surpatagónicas y trascordilleranas y la realización de ferias anuales entre las distintas “naciones”.

La articulación comercial entre Buenos Aires y el mundo indígena independiente se desarrolló con una complejidad creciente. En una primera etapa, predominaron las prácticas espontáneas de trueque, inicialmente centradas en unos pocos productos -tales como el aguardiente, la yerba mate y el tabaco- que sólo eran asequibles en tanto mercancías. Sin embargo, ya en esa primera etapa se observan dos cambios fundamentales: en primer lugar, la conversión de la tradicional indumentaria litúrgica del poncho en una mercancía para consumo de la sociedad colonial hispano-criolla; en segundo lugar, la aparición de intermediarios mercantiles indígenas, los “pulperos pampas” que articulaban el circuito comercial entre la ciudad de Buenos Aires, las misiones jesuitas y las comunidades de *tierra adentro*.

En un segundo momento, entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX, se produjo un auge en el comercio indígena con Buenos Aires caracterizado por la diversificación de las mercancías producidas y demandadas por la sociedad indígena, la regularidad de operaciones mercantiles de gran volumen, la multiplicación de los escenarios de intercambio -las expediciones a Salinas Grandes, el enclave español de Carmen de Patagones y el “mercado indio” de Plaza Lorea-, el progresivo traspaso a la moneda de plata como medio de cambio y la formalización de las relaciones comerciales entre Buenos Aires y las naciones indígenas del sudeste pampeano, sujetas a tratados y protocolos diplomáticos.

Una última inflexión se dio a partir de 1820 cuando la adhesión irrestricta de Buenos Aires al libre comercio impulsó el crecimiento económico regional en base a la exportación de bienes primarios -cueros, pieles, lana y tasajo- y un proceso de sustitución del abasto interno por bienes provenientes de la economía industrial europea, particularmente británica. Además, la circulación en Buenos Aires del billete fiduciario en reemplazo de la moneda de plata⁴³ operó un proceso de depreciación de las mercaderías indígenas. Esto conllevó una serie de adaptaciones de la economía indígena, entre ellas un cambio de énfasis en la oferta de bienes manufacturados a bienes primarios y una mayor articulación con el puerto de Carmen de Patagones. Si bien en ocasiones la economía indígena sacó réditos del *boom* exportador porteño, esos eventuales beneficios encubrieron mal la transformación operada. Así la economía del mundo indígena independiente, otrora complementaria al modelo exportador del Antiguo Régimen virreinal, pasaba a ser concurrente de la economía agropecuaria porteña que observaba con renovado apetito las tierras y ganados allende la frontera.

43. La moneda fiduciaria comenzó a circular en Buenos Aires a partir de la fundación del Banco de Descuentos -hoy Banco Provincia- con capitales ingleses, durante la gobernación de Martín Rodríguez y en el contexto de las llamadas “reformas rivadavianas”.

Agradecimientos

Mis más sinceros agradecimientos a lxs evaluadorxs anónimxs porque me ayudaron a mejorar sustancialmente la versión original de este texto, aún cuando los errores u omisiones son de mi estricta responsabilidad. Asimismo, a lxs integrantes del Grupo de Estudios Fronteras del Sur por aconsejarme y alentarme con sus comentarios y sugerencias.

Abreviaturas

Archivo General de la Nación (AGN)

Archivo General de Indias (AGI)

Archivo General de Simancas (AGS)

Fuentes documentales citadas

- » AGN, Sala IX, Archivo del Cabildo, Leg. 19-3-5.
- » AGN, Sala IX, Comandancia General de Fronteras (1768-1788), Leg. 1-7-4.
- » AGN, Sala IX, Comandancia General de Fronteras (1789-1802), Leg. 1-7-5.
- » AGN, Sala IX, Comandancia de Fronteras. Pergamino (1766-1808), Leg. 1-5-6.
- » AGN, Sala IX, Guerra y Marina, Leg. 24-1-6.
- » AGN, Sala IX, Teniente de Rey, Leg. 30-1-1.
- » AGN, Sala X, Secretaría de Rosas, Leg. 23-8-3.
- » AGN, Sala XIII, Caja de Buenos Aires. Ramo de Guerra, Leg. 41-7-7.

- » AGI, Audiencia de Buenos Aires, Leg. 529.

- » AGS, Secretaría de Guerra, Leg. 6812.

Bibliografía citada

- » Alemanno, M. E. (2022). *El Imperio desde los márgenes. La frontera de Buenos Aires en tiempos borbónicos (1752-1806)*. Buenos Aires, Teseo.
- » Alioto, S. L. (2011a). *Indios y ganado en la frontera: la ruta del río Negro, 1750-1830*. Rosario, Prohistoria.
- » Alioto, S. L. (2011b). “Las yeguas y las chacras de Calfucurá: economía y política del cacicato salinero (1853-1859)” en Villar, D. y J. F. Jiménez (eds.); *Amigos, hermanos y parientes. Líderes y liderados en las sociedades indígenas de la pampa oriental (s. XIX)*: 197-212. Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur.
- » Alioto, S. L. y J. F. Jiménez (2010). Pues para ello les quedaba libertad: comercio e interdependencia en las fronteras meridionales del imperio español (segunda mitad del siglo XVIII). *Barbaroi* 32: 178-204.
- » Azara, F. ([1846] 1943). *Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata*. Buenos Aires, Editorial Bajel.
- » Cañumil, T. (2017). “Anvmapu antv reke feleyalu (Para que la paz sea como el sol): Estudio de la negociación de un tratado de paz, escrito en lengua mapuche por Juan Manuel de Rosas”. *Segundo Congreso Internacional “Los pueblos indígenas de América Latina, siglos XIX-XXI”*. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa.
- » Cattáneo, M. C. (2008). Tejedoras y plateros indígenas en la pampa (siglos XVIII y XIX). *Historia Regional* 26: 191-211.
- » d’Orbigny, A. ([1844] 1945). *Viaje a la América Meridional*. Tomos II y III. Buenos Aires, Editorial Futuro.
- » Furlong, G. (1938). *Entre los pampas de Buenos Aires*. Buenos Aires, Talleres Gráficos San Pablo.
- » Galarza, A. (2012). Relaciones interétnicas y comercio en la frontera sur rioplatense. Partidas indígenas y transacciones comerciales en la guardia de Chascomús (1780-1809). *Fronteras de la Historia* 17 (2): 102-128.
- » Garavaglia, J. C. y C. Wentzel (1989). Un nuevo aporte a la historia del textil colonial: los ponchos frente al mercado porteño. *Anuario del IEHS* IV: 211-241.
- » García, P. A. ([1810] 1836). “Diario de un viaje a Salinas Grandes, en los campos del Sud de Buenos Aires” en De Ángelis, P. (ed.) *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, III: 7-70. Buenos Aires, Imprenta del Estado.
- » García, P. A. ([1822] 1836). “Diario de la expedición de 1822 a los campos del sud de Buenos-Aires, desde Morón hasta la Sierra de la Ventana; al mando del coronel don Pedro Andrés García con las observaciones, descripciones y demás trabajos científicos, ejecutados por el oficial de ingenieros don José María de los Reyes” en De Ángelis, P. (ed.); *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna del Río de la Plata*, IV: 5-178. Buenos Aires, Imprenta del Estado.
- » García, P. A. ([1816] 1838). *Nuevo plan de fronteras de la provincia de Buenos-Aires, proyectado en 1816, con un informe sobre la necesidad de establecer una guardia en los manantiales de Casco o Laguna de Palantelen*. Buenos Aires, Imprenta del Estado.
- » Helms, M. W. (1969). The purchase society: adaptation to economic frontiers. *Anthropological Quarterly* 42 (4): 325-342.

- » Hernández, J. A. ([1770] 1837). “Diario que el capitán, don Juan Antonio Hernández ha hecho, de la expedición contra los indios teguelches, en el gobierno del señor don Juan José de Vertiz, gobernador y capitán general de estas Provincias del Río de la Plata, en 1º de octubre de 1770” en De Ángelis, P. (ed.); *Colección de viajes y expediciones a los campos de Buenos Aires y a las costas de Patagonia: 35-60*. Buenos Aires, Imprenta del Estado.
- » Inostroza Córdoba, L. I. (2020). *Mapu y Cara. Agricultura y economía mapuche*. Temuco, Ediciones UFRO.
- » Jiménez, J. F. y S. L. Alioto (2013). Relaciones peligrosas: viajes, intercambio y viruela entre las sociedades nativas de las pampas (frontera de Buenos Aires, siglo XVIII). *Andes* 24 (1). Disponible en: <https://bit.ly/3NBywzg>. Consultada el 20 de agosto de 2020.
- » Lastarria, M. ([1804] 1914), “Declaraciones y expresas resoluciones soberanas que sumisamente se desean en beneficio de los indios de las Provincias de la banda oriental del Río Paraguay”, en Del Valle Iberlucea, E. (ed.); *Documentos para la Historia Argentina*, III: 57-143. Buenos Aires, Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco.
- » Llorca-Jaña, M. (2009). Knowing the shape of demand: Britain’s exports of ponchos to the Southern Cone, c. 1810s-70s. *Business History* 51 (4): 602-621.
- » Luiz, M. T. (2005). Re-pensando el orden colonial: los intercambios hispano-indígenas en el fuerte del río Negro. *Mundo Agrario* 5 (10). Disponible en: <https://bit.ly/3GQVlv3>. Consultada el 20 de julio de 2023.
- » Mandrini, R. J. (2001). “Articulaciones económicas en un espacio fronterizo colonial. Las pampas y la Araucanía a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX” en Hernández, L. (ed.); *Historia ambiental de la ganadería en México: 48-58*. Xalapa, Instituto de Ecología.
- » Mayo, C. (2002). *Fuentes para el estudio de la frontera, voces y testimonios de cautivos, fugitivos y renegados (1752-1790)*. Mar del Plata, EUDEM.
- » McKendrick, N. (1982). “The Consumer Revolution of Eighteenth-Century England” en McKendrick, N.; Brewer, J. y J. H. Plumb (eds.); *The Birth of a Consumer Society. The Commercialization of Eighteenth-Century England: 9-33*. Bloomington, Indiana University Press.
- » Muñoz, B. (1824). Carta de la Provincia de Buenos Ayres. Londres, Aaron Arrowsmith Ed. Disponible en: <https://bit.ly/3twoPs3>. Consultada el 27 de noviembre de 2023.
- » Néspolo, E. (2008). Cautivos, ponchos y maíz. Trueque y compra-venta, ‘doble coincidencia de necesidades’ entre vecinos e indios en la frontera bonaerense. Los pagos de Luján en el siglo XVIII. *Revista Tefros* 6 (2): 1-20.
- » Palermo, M. Á. (1988). La innovación agropecuaria entre los indígenas pampeano-patagónicos. Génesis y procesos. *Anuario del IEHS* 3: 43-90.
- » Parish, W. (1852). *Buenos Aires y las provincias del Río de la Plata desde su descubrimiento y conquista por los españoles*. Buenos Aires, Imprenta Benito Hortelano.
- » Roulet, F. (2015). De la diplomacia a la opción militar: Pedro Andrés García en la frontera bonaerense. *Memoria americana. Cuadernos de Etnohistoria* 23 (2): 137-170.
- » Saignes, T. (1987). “Ayllus, mercado y coacción colonial: el reto de las migraciones internas en Charcas (siglo XVII)” en Harris, O.; Larson B. y E. Tándeter (comps.); *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI-XX: 111-158*. La Paz, CERES.
- » Stern, J. Y. (2017). *The Lives in Objects: Native Americans, British Colonists, and Cultures of Labor and Exchange in the Southeast*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- » Stern, S. (1986). *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Madrid, Alianza América.

- » Taruselli, G. D. (2006). Las expediciones a salinas: caravanas en la pampa colonial. El abastecimiento de sal a Buenos Aires (Siglos XVII y XVIII). *Quinto Sol* 10: 125-150.
- » Vidal, E. E. ([1820] 1944). *Picturesque Illustrations of Buenos Ayres and Monte Video*. Buenos Aires, Editorial Mitchell's.
- » Wachtel, N. (1976). "La desestructuración" en Wachtel, N.; *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*: 135-211. Madrid, Alianza Editorial.
- » Weber, D. (1998). Borbones y bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos. *Anuario IEHS* 13: 147-171.
- » Wolf, E. (1982). "El tráfico de pieles" en Wolf, E.; *Europa y la gente sin Historia*: 196-239. México, Fondo de Cultura Económica (FCE).

Guenoa minuana: la nación indígena preponderante al oriente del río Uruguay

 Diego Bracco*

Fecha de recepción: 22 de junio de 2023. Fecha de aceptación: 26 de febrero de 2024

Resumen

Palabras clave

guenoa minuan
pueblos originarios
macroetnia
migración

El objetivo de este artículo es demostrar la preponderancia de la nación guenoa minuana en el espacio de fronteras que hoy comparten la República Oriental del Uruguay y el estado de Rio Grande do Sul (Brasil). Para ello se enfatiza que *guenoa* y *minuan* fueron términos empleados como sinónimos por la Compañía de Jesús y el resto de la sociedad colonial, respectivamente. Asimismo se cuestiona la tesis referida a un proceso migratorio por el que habrían intercambiado su territorio con los charrúas. Además, se pone en duda la existencia de la *macroetnia* a la que habrían pertenecido. Por último, se destaca el rol que desempeñaron los guenoa minuanos en los pueblos de misiones.

Guenoa Minuana: the predominant indigenous nation east of the Uruguay River

Abstract

Keywords
Guenoa Minuan
native peoples
macroethnicity
migration

The aim of this article is to prove the predominance of the Guenoa Minuan indigenous nation in the frontier region shared today by Uruguay and Brazil. In order to achieve this goal, the emphasis is placed on the usage of the terms *Guenoa* and *Minuan* as synonyms. This paper also shows the weakness of the thesis of an immigration process through which they would have exchanged their territory with the Charrúas. In addition, the existence of a *macroethnicity* to which they would have belonged is questioned. Finally, the role played by the Guenoa Minuanos in the mission villages is highlighted.

* UdeLaR (Universidad de la República, Uruguay). Centro Universitario Regional (CENUR) Noreste. Polo de Desarrollo Universitario. "Centro de Investigaciones Interdisciplinarias sobre la presencia indígena misionera en el territorio, patrimonio, región y fronteras culturales". Montevideo, Uruguay. E-mail: dbracco@hotmail.com

Introducción

La nación que los jesuitas llamaron guenoa, y el resto de la sociedad colonial minuana, tuvo un rol central en gran parte del espacio de fronteras que hoy ocupan la República Oriental del Uruguay y el estado de Rio Grande do Sul (Brasil). Excede a los objetivos de este trabajo el análisis de las contribuciones historiográficas al respecto;¹ asimismo la discusión acerca del alcance que tuvo el término “nación”, frecuentemente empleado en las fuentes (Nacuzzi, 1998; Nacuzzi y Lucaioli 2017). No obstante, cabe destacar que ese rol ha sido infravalorado por oposición a lo sucedido con la nación charrúa (Acosta y Lara, [1961] 1998; Bracco, 2004a). Por ello, aunque este artículo está centrado en la primera de las naciones nombradas es necesario dedicar parte de la introducción a la segunda.

Por razones relacionadas con la apropiación de identidades indígenas o gauchas en la región (Golin, 2007), la nación charrúa ostenta un lugar de privilegio (Hilbert, 2010). Así, se le ha atribuido preponderancia sobre un dilatado espacio y un prolongado lapso, contrariando lo que sugieren las limitadas fuentes del siglo XVI y lo que reiteradamente evidencian las posteriores (Bracco, 2004b). Además del déficit de fuentes adecuadas para un extenso período, los “constructores” de mitos identitarios se valieron principalmente de documentación producida en el borde occidental del espacio de fronteras (Sallaberry, 1926). Tal sin perjuicio de los alcances de ese concepto (Maldi 1997) y de su cambiante realidad, ni de los modos en que se reivindica la condición de charrúa en el Uruguay actual y los denominados “procesos de etnogénesis” (Olivera, 2016). Durante un lapso muy prolongado los que produjeron esa documentación tuvieron ante sí y el vasto espacio de fronteras una suerte de *cortina* charrúa (Bracco, 2004b).

Para suplir la carencia de fuentes tempranas, se empleó la abundante documentación de la segunda mitad del siglo XVIII como si valiera para las centurias precedentes. Así, por ejemplo, tendió a olvidarse que a consecuencia de la guerra de 1749 y 1750 los charrúas fueron desalojados del territorio situado entre los ríos Paraná y Uruguay, aumentando su presencia al oriente de este último (Bracco, 2016a). Además, en 1831 los charrúas fueron víctimas de un violento episodio que marcó el fin de las naciones indígenas en la naciente República Oriental del Uruguay. Ese episodio estuvo -está aún- muy presente en el debate político y también contribuyó a sobredimensionar el rol de esa nación (Acosta y Lara, 2002).

Debido a la importancia que los charrúas adquirieron en la recreación del pasado muchos historiadores privilegiaron la búsqueda de documentación referida a ellos. En ocasiones, también los incluyeron como un todo sin abordar las cuestiones referidas a su identidad étnica. Por ejemplo, no hubo participación charrúa en la guerra del período 1730-1732 contra Montevideo. No obstante, ese conflicto protagonizado por guenoa minuanos fue incluido en la obra fundacional, titulada *La guerra de los charrúas*, de Acosta y Lara ([1961] 1998).²

Tras estas referencias a los charrúas³ cabe volver a los guenoa minuanos. En primer lugar, hay que destacar el enorme espacio sobre el que fueron preponderantes, que excede en mucho la actual República Oriental del Uruguay (Jarque, 1687: cap. XXIII). En segundo término, resulta necesario insistir en que guenoa y minuan son sinónimos. El desconocimiento u olvido de esa circunstancia contribuyó a ocultarlos o difuminar su importancia a ojos de historiadores más interesados en la sociedad colonial que en el mundo indígena (Porto,

1. Para una aproximación a las mismas ver Vignati (1940), Acosta y Lara ([1961] 1998), Ponce (1967), Basile (1984), Maldí (1997), Bracco (1998, 2004a, 2004b, 2014; 2015 y 2016c), Baptista (2006), Dos Santos y Baptista (2007), Pereira (2008 y 2015), López Mazz y Bracco (2010), García Frúhauf (2011), Maurer (2011 y 2019), Wucherer (2011), Marques García y Seiguer Milder (2012), Perusset (2012), Bracco y López Mazz (2019), Jackson (2019) y Quevedo y Maurer (2022).

2. Aunque el devenir de la denominada *nación charrúa* ha sido abordado recurrentemente por historiadores y narradores, para una aproximación al tema puede emplearse la guía contenida en la obra de Pi Hugarte (1993).

3. Posiblemente los indígenas que en las fuentes fueron denominados yaros, bohanes y chanáes, entre otros, fueron parte de la nación charrúa pero el estado actual de la cuestión no permite establecerlo con seguridad (Bracco, 2023: 17 y 18).

1943: 9 y 67). Además con la expulsión de los jesuitas el nombre guenoa dejó de emplearse, lo que indujo a creer que esos indígenas habían desaparecido sin dejar huella porque en adelante fueron denominados minuanos (López Mazz y Bracco, 2010).

En tercer lugar, conviene recordar que se han atribuido a charrúas y guenoa minuanos procesos migratorios por los que habrían intercambiado sus respectivos territorios en algún momento no especificado. Esta idea procede de una interpretación que hizo Azara ([1847] 1943) del poema *La Argentina*, cuya falta de consistencia fue señalada, entre otros, por los eminentes Bauzá (1895 y 1897) y Outes (1903). La documentación producida en el territorio, muestra a los guenoa minuanos como preponderantes en el espacio de fronteras sobre el cual se asientan hoy la República Oriental del Uruguay y el sur de Río Grande do Sul (Brasil).

En cuarto término, es necesario cuestionar el concepto *macroetnia charrúa*, o al menos que los incluyera, pues además de una expresión de etnocentrismo dicho concepto parece asociado a los imperativos de los mitos fundacionales. Desde el siglo XVII hasta el XIX se atribuyó a los guenoa minuanos características propias referidas al fenotipo, la preponderancia territorial, la organización social, los sistemas de alianza, el manejo de rodeos, la lengua, la composición familiar, la ubicación de sus espacios sagrados y sus rituales.

Lo antes señalado no impidió que ilustrados observadores postularan que “los salvajes de los países que no hemos conquistado” eran una única, inferior categoría (Lastarria, 1914: 119). Y, asimismo, que historiadores más interesados en la sociedad colonial que en los indígenas los agruparan prescindiendo de las identidades étnicas.

En quinto lugar, es necesario detenerse en el rol central que desempeñaron en la consolidación del proyecto jesuítico misionero (Jackson, 2021). En tal sentido, contribuyeron con importantes contingentes que se avinieron al cristianismo influyendo en su diversidad étnica (Baptista 2006 y 2009; Dos Santos y Baptista, 2007; Quevedo y Maurer, 2022). En el siglo XVII con ellos se fundó el octavo pueblo de los establecidos al oriente del río Uruguay (Sempé, 1981). Asimismo, los guenoa minuanos “reducidos” desempeñaron un papel clave ante sus parientes que permanecían en la “infidelidad” para asegurar el suministro de ganado (Maurer, 2011 y 2019).

Por último conviene señalar, aunque es obvio, que son innumerables las fuentes que se refirieron a “charrúas y minuanes”. En cambio, entre las fuentes producidas por aquellos que actuaron sobre el terreno no hay referencias a “guenoas y minuanes”, porque tal sería como expresar “orientales y uruguayos” o “riograndenses y gaúchos”. Sin embargo, incluso en obras fundacionales, como *La guerra de los charrúas* de Acosta y Lara ([1961] 1998), son abordados como un todo, disminuyendo la atención prestada a las particularidades de esa nación.

Esta contribución pretende ordenar elementos que son necesarios para la plena valoración del rol de esa nación, prescindiendo de narrativas de corte nacionalista. Así, resulta útil para avanzar en la comprensión de los procesos socio-culturales ocurridos en el espacio de fronteras,⁴ especialmente en la génesis de los países que hoy lo comparten.

4. Conviene insistir en que ese espacio de fronteras tendió a decrecer y fue esencialmente cambiante.

Preponderancia territorial

Las fuentes tempranas que se refieren al vasto espacio de fronteras son muy limitadas y fueron producidas en su periferia. Se ha destacado que ese espacio tiene notable coincidencia con el área donde se dio el fenómeno conocido como “cerritos de indios” (Kern, 1994, citado en Pereira, 2008: 105). Es probable que cazadores de esclavos de origen europeo lo hayan transitado en el siglo XVI, pero apenas hay indicios sobre sus actividades.⁵ Por lo mismo, lo sucedido fue recreado a partir de generalizaciones, empleando cartografía⁶ plagada de errores, especialmente en lo referido a la cuestión indígena (Furlong Cardiff, 1936), o empleando documentación extemporánea (Bracco, 2004b: 15-40).

Según el eminente Aurelio Porto (1954: 66), los guenoa minuano eran semi-sedentarios y señoreaban en el “espacio de fronteras” desde el siglo XVI. Apuntan en similar dirección los indicios relacionados con las expediciones de Gaboto (Medina, 1908 (II): 151) y Drake (Levillier, 1925 (X): 424), los que sugieren presencia indígena distinta a la charrúa en el litoral atlántico del actual Uruguay; ello contradice la conocida generalización de Díaz de Guzmán ([cE. 1612] 1986: 65-67) que, repetida textualmente por Lozano ([c. 1745] 1874 (1): 18 y 26), tuvo gran influencia (Bracco, 2004a: 121-122) en la historiografía posterior.

El semi-sedentarismo que, sin citar sus fuentes, Porto (1954: 66) les atribuyó explicaría muchas de sus características; entre ellas que hayan optado por participar del proyecto jesuítico misionero desde sus inicios pues en la década de 1650 se intentó fundar una reducción que los incluía.⁷ Dos decenios después, en el contexto de los temores al establecimiento de enemigos en la costa norte del Río de la Plata, en Buenos Aires se indicó que “habitan y corren toda la campaña desde él [río Uruguay], hasta Montevideo y Maldonado, que distan 250 leguas, a hurtar caballos a la jurisdicción de las Corrientes”.⁸ Cuando en 1683 un jesuita -el padre García- los visitó en sus tierras, muchos indígenas de esa nación se habían “convertido” y vivían en Santo Tomé (Jarque, 1687, cap. XXIV). Por entonces se fortificaba Colonia del Sacramento “com o único receio dos bárbaros minuano da campanha” (Fernandes Pinheiro, [1839] 1978: 53).

Desde la década de 1680 las fuentes que evidencian la preponderancia guenoa minuana en el espacio de fronteras son relativamente abundantes. Muchas han sido publicadas por López Mazz y Bracco (2010). Algunos documentos son elocuentes al señalar la amplitud del espacio señoreado por esa nación; por ejemplo, Jarque (1687, cap. XXIII) afirmó que eran “los gentiles más inmediatos a las reducciones, pobladas sobre el río Uruguay. [esa nación] discurre por las tierras que ay entre dicho río, y las Costas del Norte, entre el cabo de Santa Catalina, y río de la Plata”.

Unos años más tarde, una coalición “infiel” y un ejército jesuítico-misionero se enfrentaron (Bracco, 2004b: 197-262). A finales de 1701 los jefes de este último acordaron llevar sus operaciones militares al espacio de fronteras, para ello se aliaron con los guenoa minuano “infieles” “por ser de grande importancia el tener al Guenoa de nuestra parte [...], principalmente yendo el ejército a donde estaban los dichos guenoas”.⁹ En la década siguiente los portugueses buscaron “consertar aliança e amizade com os Minuanos. Por esta forma se conseguiu frequencia e comunicação destes índios com a Villa de Laguna” (Fernandes Pinheiro, [1839] 1978: 65).

5. Algunos de esos indicios se desprenden de una carta del capitán Juan de Salazar al Consejo de Indias, 1° de enero de 1552, “desta laguna del enbiaça” (BNBA, Colección de Copias... N° 1253) y de información a petición del procurador del Río de la Plata, Martín de Orúe, Sevilla, 9 de octubre de 1549 (BNBA, Colección de Copias... N° 1206). También aparecen en papeles del AGI: “el Fiscal contra Roque Barreto, capitán de Nao”. Buenos Aires, 19 de febrero de 1599 (AGI, Charcas 45) y en la declaración de Manuel Pérez da Cruz, realizada en Sevilla, en noviembre de 1645 (AGI, Escribanía de Cámara 892a, p. 20).

6. Al respecto puede consultarse la conocida cartografía jesuítica del Río de la Plata publicada por Furlong Cardiff (1936).

7. AGNA, IX, 6-9-3. Licencia del gobernador Baigorri. Buenos Aires, 21 de octubre de 1655.

8. AGI, Charcas 260. Carta del gobernador Robles al Rey. Buenos Aires, 20 de junio de 1678.

9. AGNA, IX, 41-1-3, Exp. 1, fs. 325-328. Consejo de Guerra, “sobre este Río Ibicuí Estancia del pueblo de San Borja”, 25 de diciembre de 1701.

10. Se emplea el término *parcialidad* refiriendo a los parciales de un cacique o varios de ellos, en el sentido en que tendió a emplearse en las fuentes, esto sin perjuicio de la discusión respecto de sus alcances (Monteiro, 2001; Boccara, 2007; y Roulet, 2016).

11. BNM, Manuscrito N° 12.977, fs. 26-28. Carta del padre Miguel Ximénez transcrita por el padre Lozano. Córdoba de Tucumán, 10 de agosto de 1731.

12. AHRGS, Porto Alegre. Copia mecanografiada realizada en 1981 por Moacyr Domingues, con revisión paleográfica de María Helena Peña Ghislett.

13. AGI, Buenos Aires 304. Informe del gobernador Andonaegui al marqués de la Ensenada. Buenos Aires, 5 de setiembre de 1749.

14. Respuesta de Tadeo Henis al pedido de informes de Bernardo Nusdorffer, 4 de marzo de 1756, (en Documentos sobre o tratado de 1750, 1938: 393-395).

15. Carta do cacique minuano Bartolomeu a Rafael Pintos Bandeira. Missoes, 7 de maio de 1785 (en García Frúhauf, 2011: 63). Acerca de la escritura y la élite indígena misionera ver Neumann (2015).

16. AGN, Colección Pivel Devoto, T. I, Caj. 3, carp. 10. Diario de Isfrán. Yapeyú, 10 de marzo a 10 de junio de 1800.

17. AGNA, IX, 3-8-5. Francisco Albín al Virrey Sobremonte. San Salvador, 27 de junio de 1804.

La preponderancia guenoa minuana continuó siendo destacada en las fuentes; por ejemplo, durante la guerra contra la recién fundada Montevideo, parcialidades¹⁰ de esa nación estaban en puntos tan distantes como San Borja, una estancia de San Miguel, el río Cebollatí y las cercanías de la ciudad a la que habían privado del usufructo de la campaña (López Mazz y Bracco, 2010: 123-138). Por entonces, esas parcialidades reconocían como cacique de caciques a Yappleman, quien estaba “del otro lado del Pirai”¹¹ y, entretanto, muchas decenas recibían el bautismo en Río Grande.¹²

Unos años más tarde, poco antes de mediados de siglo XVIII, los jesuitas visualizaban que ocupaba “desde el Uruguay hasta el mar la nación de los guenoas, que los españoles de Santa Fe y Buenos Aires suelen llamar, corrompido el vocablo, Minuanes” (Lozano, [c. 1745] 1874 (I): 26). Igual hacían las autoridades españolas señalando que “desde el Campo del Bloqueo de la Colonia del Sacramento hasta el Río Grande que están situados los portugueses, habitan los indios infieles minuanes”.¹³

En 1751 los guenoa minuanos sufrieron un gran revés militar en la denominada “batalla del Tacuarí” (Bracco, 2013: 63-96). A continuación se vieron afectados por la guerra guaraníca, aunque parte de esa nación no se involucró (*Revista del Archivo General Administrativo*, 1885-1943 (III): 288-293). No obstante muchos “fieles” e “infieles”- participaron en el conflicto y ocasionalmente se pusieron al frente de las fuerzas indígenas.¹⁴ En ese contexto actuaron en un espacio que se extiende desde la desembocadura del arroyo Chui, en el Atlántico, hasta las inmediaciones de los pueblos de misiones (Acosta y Lara, [1961] 1998: 81-96).

A partir de la década de 1760 aumentó el ritmo de avance de la sociedad colonial sobre el espacio de fronteras; debilitados los que permanecían en la “infidelidad” continuaron negociando, viviendo o empleando como refugio ocasional los pueblos de misiones (Bracco, 2016b). Tal sin perjuicio de que buscaran un acuerdo de paz que les permitiera instalarse en la jurisdicción de Montevideo (*Revista del Archivo General Administrativo*, 1885-1943 (III): 288-293) y que, al mismo tiempo, negociaran con los portugueses incluso mediante correspondencia escrita.¹⁵

Como se ha dicho, el área sobre la que eran preponderantes decreció en la segunda mitad del siglo XVIII. Además, aumentó la intensidad de la competencia con el nuevo actor social que, andando el tiempo, se denominó “gaúcho” o “gaucho” (Wilde, 2003; Bracco, 2004b: 291-294). Aún así, cuando en 1777 fueron descritos por los demarcadores del tratado de límites seguían obedeciendo a un cacique principal que señoreaba sobre un vasto espacio (Acosta y Lara, [1961] 1998: 248-251). En 1800 un cacique de esa nación, tras oír a sus parciales, se retiró al Ibirapuitá desdeñando lo que, visto desde el presente, parecía una generosa oferta de las autoridades españolas.¹⁶ Al año siguiente, los pueblos de misión situados al oriente del río Uruguay pasaron a manos portuguesas. Ello generó modificaciones en nuestra percepción de lo sucedido ya que cambiaron quienes producían las fuentes. Sin embargo, todavía en 1804 un destacado militar aseguró que el “problema infiel” podría controlarse “siempre que haya tesón en mandar partidas gruesas en persecución del minuan, que es el cuerpo de indios considerable que hay”.¹⁷

Unos años más tarde la región se vio envuelta en las guerras que condujeron al nacimiento de nuevos Estados. Habría entonces aumentado un proceso, quizás iniciado a mediados del siglo XVIII (Marques García y Seiguer Milder, 2015), por el que los guenoa minuanos tendieron a unir sus fuerzas con los charrúas

(Pereira, 2015: 155). No obstante, textos como la “noticia sobre los minuanes” del padre Larrañaga (Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay, 1923: 174-175) evidencian que continuaban como nación independiente y manteniendo obediencia teórica a las autoridades coloniales (Stern, 1992; Poloni-Simard, 1999). En tal carácter, en 1820 concertaron con Lecor un acuerdo de paz, que contribuyó a volverlos poco apropiados para los mitos fundacionales.¹⁸

La preponderancia sobre tiempo y espacio tan dilatado dejó huellas visibles, como la influencia en la génesis del *gaúcho* o *gaucho*, así como otras que ameritan más investigaciones. Por ejemplo, es posible que el emblemático caudillo indígena conocido como Andresito, generalmente considerado guaraní, haya sido guenoa minuan (Sarmiento, 1883: 162). Es razonable creer que el proceso migratorio misionero de 1828 incluyó a muchos indígenas de esa nación que volvían al territorio de sus ancestros. Quizás ello influyó para que la más tardía de las fundaciones de la diáspora misionera en la República Oriental del Uruguay rememorara el epicentro de la presencia guenoa minuana al llamarse “San Borja del Yí” (Rodríguez y González, 2010: 363-369).

Guenoa minuano: dos nombres para una misma nación

Sin perjuicio de que no fue así en los siglos XVIII y XIX (Lozano [c. 1745] 1874; Bauzá, 1895 y 1897), historiadores cuyo interés estuvo centrado en la sociedad colonial tendieron a ignorar que esas denominaciones¹⁹ fueron empleadas como sinónimo. Inicialmente se emplearon diversos términos para identificar a la nación indígena objeto de esta contribución; entre otros: guenoas, güenoas, guaynoas, guinoas, guinoanes, guayantiranes, binuanes y minuanes (Bracco, 2004a). Desde principios del siglo XVIII la sociedad jesuítico-misionera, pese a variantes menores, empleó el término guenoa y el resto de la sociedad colonial el término minuan (López Mazz y Bracco, 2010):

Durante el denominado “período colonial” fue asumido como evidente que guenoa y minuano eran dos nombres que designaban al mismo colectivo. Por ejemplo, Azara ([1847] 1943: 113) se refirió a la labor evangélica del padre García entre los minuanos, labor que tuvo un punto alto en 1683 y se desarrolló entre los guenoas (Jarque, 1687, cap. XXIII).

Igual evidencia se encuentra en la traducción del guaraní al español de una memoria del siglo XVIII. En ella se relataron episodios de interacción violenta en la primera década de esa centuria entre la sociedad jesuítico-misionera y los guenoas.²⁰ Sin embargo, en la traducción realizada en 1826 se empleó minuanos en lugar de guenoas.²¹

Los guenoa minuanos fueron relevantes en la victoria que la sociedad jesuítico-misionera obtuvo en la denominada “batalla del Yí”, en 1702. En las fuentes jesuíticas, los aliados del ejército misionero fueron invariablemente denominados guenoas (Sempé, 1981; Bracco, 2013: 15-62). No obstante, cuando los mismos hechos fueron comunicados al gobernador de Buenos Aires o al de Colonia del Sacramento se empleó el término minuanes.²²

También fue así en la documentación referida a la interacción hostil y al subsiguiente acuerdo de paz entre la recién fundada Montevideo y los guenoa minuanos “infielos” (Wucherer, 2011). Ante el temor de que la ciudad se volviera un “presidio bloqueado”,²³ el gobernador de Buenos Aires recurrió a la mediación de la Compañía de Jesús ante indígenas a quienes denominó

18. Representación que hace el Cacique Rondeau en su nombre y en el de la nación minuana... Campamento de la Real Braganza, 3 marzo de 1820. Archivo Nacional de la Torre do Tombo, Lisboa, Portugal, Ministerio de Negocios Extranjeros, Colección de despachos al señor Marquez de Marialva, Libro. 56, T, II, Años 1818-1820 (Archivo Artigas, 2006 (XXXVI): 308 y 309, Doc. 269).

19. Cabe insistir en que estamos condicionados por los cambiantes modos de denominar que tuvo la sociedad colonial (Erbig y Latini, 2019).

20. AGNA, VII, Colección Lamas, Leg. 6. Misiones jesuíticas, “Diario de los sucesos y de las operaciones de guerra de los dos tercios de/ indios de las Misiones conducidos/ por los padres de la Compañía de/ Jesús contra los indios infieles del Uruguay/ por el Gerónimo Herrán/ 1709”.

21. “Esta memoria, que se halló en poder de un cacique indio Guaraní escrita en su idioma, fué traducida por el vicario general de las Misiones delegado en 1826”, Memoria para las generaciones venideras, de los indios misioneros del pueblo de Yapeyú (en Hernández, 1913 (I): 546-549).

22. AGNA, XI, 41-1-3, Exp. 4. Declaración de Luis Gutiérrez Garcés. Buenos Aires, 8 de octubre de 1703, y Carta del gobernador Valdez Inclán al gobernador Veiga Cabral. Buenos Aires, 12 de octubre de 1703.

23. AGI, Charcas 214. El gobernador Zabala al Rey. Buenos Aires, 30 de abril de 1731.

24. AGI, Buenos Aires 42. El gobernador Zabala a José Patiño. Buenos Aires, 8 de mayo de 1733.

25. Paz de los indios minuanes. Montevideo, 22 de marzo de 1732 (Archivo Artigas, 1950 (I): 70-71).

26. BNM, Manuscrito N° 12.977, fs. 26-28. Carta del padre Miguel Ximénez, 10 de agosto de 1731 transcrita por el padre Lozano al procurador general Sebastián de San Martín. Córdoba del Tucumán, 30 de enero de 1732.

27. Informe del padre Manuel Querini del año 1750, dirigido al gobernador Andonaegui (en Torre Revello, 1937).

28. Informe del padre Tadeo Henis (en Documentos sobre o tratado de 1750, 1938: 393-395).

29. AGNA, Tribunales, Leg. 66, Exp. 38. Francisco Bruno de Zabala al virrey Arredondo. Candelaria, 25 de abril de 1794.

30. AGNA, Tribunales, Leg. 66, exp. 38. Adjunto a oficio de Francisco Bruno de Zabala al virrey Arredondo. Candelaria, 25 de abril de 1794.

minuanes.²⁴ Tal denominación se empleó en las fuentes producidas por españoles y portugueses sobre el conflicto (López Mazz y Bracco, 2010) y también en el acuerdo de paz registrado en las actas del cabildo de Montevideo.²⁵ Entretanto los jesuitas, entre los que cabe destacar al padre Ximénez -mediador sobre el terreno- emplearon el término guenoa.²⁶

En la década siguiente a la guerra y el acuerdo de paz antes señalado se indicó, como ya se ha expresado, que “la tierra desde el Uruguay hasta el mar [era de] la nación de los guenoas, que los españoles de Santa Fe y Buenos Aires suelen llamar; corrompido el vocablo, minuanes” (Lozano, [c.1745] 1874 (I): 26). Y en 1750, se emprendía en la jurisdicción de Montevideo “otra conversión de los gentiles guenoas a los cuales los españoles llaman minuanes”.²⁷

Unos años más tarde el padre Henis describió aspectos de la denominada “guerra guaraníca” -como el liderazgo “infiel”- usando los términos guenoa y minuano como sinónimos. Así, por ejemplo, señaló que el primero de mayo de 1756

[...] los indios, tanto por consejo de los minuanes, se quedaron escondidos cada pueblo en otro paraje, y acercándose el enemigo tomaron los infieles todo el comando sobre sí [luego] según el orden dado por los jefes guenoas, salieron nuestros indios, cada pueblo de su celada, y ocuparon los altos de las lomas.²⁸

Tras la expulsión de los jesuitas, el término guenoa tendió a caer en desuso pero continuó siendo evidente que designaba a los que pasaron a ser llamados exclusivamente minuanes. Por ejemplo, en 1794 en una convocatoria del administrador de Misiones se expresaba:

[...] de la nación minuana sólo vino el cacique don Lucas [quien, junto a otros “infiel” expresó su deseo de] permanecer en el pueblo de San Borja porque tienen noticia que antes estuvieron agregados en dicho pueblo los minuanes de la reducción o pueblecito nombrado Jesús María, lo que es cierto.²⁹

Incluso, aun a riesgo de caer en la reiteración, cabe recordar que hasta la expulsión invariablemente se usó en las fuentes jesuíticas guenoa para denominar a los habitantes de Jesús María y/o el anexo de San Borja. Complementa lo anterior el que en la lista en guaraní referida a estos indígenas se usó el término guenoa, en alusión a aquellos que estaban siendo denominados minuanes en las comunicaciones con las autoridades de Buenos Aires.³⁰

Guenoa minuano: dos nombres e historiografía

Sin perjuicio del debate acerca de las categorías y simplificaciones producidas desde la sociedad colonia (Wilde, 2009 y 2011), guenoa y minuano son dos nombres que designan una única nación. Así fue asumido durante el dilatado lapso en que fueron preponderantes en gran parte de la actual República Oriental del Uruguay y del estado de Rio Grande do Sul. También -sin pretender reseñarlo exhaustivamente- fue expresado por historiadores desde el siglo XIX. Al final de esa centuria Bauzá (1895 (I): 178) se refirió al “calificativo de minuanes, que también se aplicaba a los guenoas”. Lafone Quevedo (1897) lo expresó en el título y contenido de su artículo “Los indios chaneses y su lengua, con apuntes sobre querandíes, yaros, boanes, güenoas o minuanes”. Y de la lectura de la obra del padre Hernández (1913) se desprende que el erudito jesuita consideró a guenoas y minuanos como de idéntica nación. Ello es así

porque en general usó el segundo de esos términos y en ningún caso lo hizo agregando “y guenoas”. Además, Hernández (1913 (II): 59) afirmó que los portugueses de Colonia del Sacramento: “en 1718, habían establecido ya grandes depósitos para conservar los cueros que de ganado apresado furtivamente les hacían los minuanes ó guenoas, con quienes siempre trababan alianza”.

Más tarde el profesor Rogelio Brito, notable intelectual uruguayo de la segunda mitad del siglo XX, también lo señaló así en anotaciones que permanecen inéditas. En la década de 1960 Ponce de Leon (1967) tituló un artículo: “Minuanes o guenoas eran nuestros indígenas en la época de fundación de Montevideo”. Sin decirlo expresamente también lo asumió Basile Becker (1984: 168) al emplear el término minuan para referirse a caciques que solo fueron identificados como guenoa en las fuentes. El uso de una y otra denominación por la Compañía de Jesús y el resto de la sociedad colonial fue expresamente señalado repetidamente por Bracco (1998, 2004a; 2004b; 2013; 2015; 2016b; 2016c; 2018). También así fue considerado por Dos Santos y Baptista al agregar entre paréntesis el término minuanos a una cita sobre guenoas (2007: 243). Muchas fuentes respaldando ese aserto fueron publicadas por López Mazz y Bracco (2010), y posteriormente Pereira (2015) tituló su ensayo sobre esa nación “80 Minuanos para Carlota Joaquina/ A Nação Minuano /Guenoa”.

No obstante, tal decisiva circunstancia pasó desapercibida para influyentes autores del siglo XX, oscureciendo la preponderancia de esa nación. Entre ellos, Aurelio Porto (1943: 66) quien por un lado destacó la importancia de esos indígenas al afirmar:

Na provincia do Uruguai, isto é, ao sul da Cordilheira Geral e rio Ibicui da actual serra dos Tapes, litoral, até o rio da Prata dominava a grande nação Guenoa, ai já encontrada pelos desbravadores do grande rio. Semi-sedentários antes da introdução do gado, estendiam-se pela costa, povoando desde a lagoa Mirim e vertente do rio Negro, os campos que se desdobravam até o rio Uruguai (Porto, 1943: 66).

Por otro, afirmó: “só nos importa o último, [minuanos] amigo dos portugueses, desde a primeira hora, e que mais tarde se radica no Rio Grande do Sul erguendo aí as suas toldarías” (Porto, 1943: 67) por su relevancia en la formación del gaúcho.

El presunto proceso migratorio de los guenoa minuanos y los charrúas

Como ya se ha señalado, sólo tardíamente disponemos de documentación relativamente abundante referida al espacio de fronteras. Las fuentes empezaron a producirse cuando los recursos del territorio interesaron a las avanzadas que actuaban dentro de la legalidad colonial. Desde entonces quienes frecuentaron el territorio señalaron, constante e inequívocamente, la preponderancia guenoa minuana. No hay ninguna fuente contemporánea al lapso en que habría ocurrido el presunto proceso migratorio que lo refiera, ni siquiera marginalmente. En cambio, abundan las que desde temprano -y hasta que fueron derrotados a mediados de siglo XVIII- evidencian la preponderancia charrúa entre los ríos Paraná y Uruguay (Sallaberry, 1926; Acosta y Lara, [1961] 1998; Bracco, 2016a).

Las referencias al presunto proceso migratorio tienen su origen en conjeturas de Félix de Azara ([1847] 1943). También se han basado en una afirmación aislada de Rui de Guzmán ([c. 1612] 1986), referida a la presencia charrúa en Maldonado.

El primero de los autores recién nombrados dedujo la presencia de minuanos del nombre del cacique Mañuá quien, según Barco Centenera ([1602] 1836: 272), dio muerte a Juan de Garay en 1582. La obra de Azara como historiador, repetida y ampliada por su prestigio como naturalista, fue puesta en entredicho desde temprano. A juicio de Bauzá:

[...] ni como historiador, ni como crítico llega Azara al puesto en que pretenden colocarlo sus admiradores. Su criterio filosófico no pasa del de un ferviente apologista de los conquistadores. El resumen de sus opiniones sobre los cronistas y viajeros que le anteceden, exceptuado Schmidel, no es más que un desdeñoso repudio de cuanto ellos dijeron u observaron, sin que por su parte atine a hacerlo mejor en las afirmaciones gratuitas que nos ha dejado. No hay en su obra otra cosa que los trabajos del naturalista y del geógrafo, por los cuales merece efectivamente consideración y aplauso (Bauzá, 1895 (I): XXXVI y XXXVII).

Específicamente en relación a la supuesta participación de minuanes en la muerte del fundador de la segunda Buenos Aires, Outes (1903), con una claridad que amerita transcribirlo por extenso, señaló:

[...] el primer cronista que se ocupa de la muerte de Garay, es el arcediano Martín del Barco Centenera, autor de la conocida crónica rimada *La Argentina*. [...] Esta es por lo tanto, la primera versión, alrededor de la cual han sido bordadas las demás. Debe de aceptarse con bastante confianza, pues se trata de un contemporáneo de Garay [...] Muchos años después, el jesuita Pedro Lozano ofrecía la misma crónica, pero con variantes que la modificaban en algunos de sus detalles; así por ejemplo, llamaban Manuá al cacique atacante y por extensión “manuas” a sus subordinados, comenzando de ese modo a complicarse el sencillo asunto, descrito con relativa verdad por Barco de Centenera [citando a Lozano (1873-1875 (III): 265 y ss)]. Guevara, simple repetidor de la obra de Lozano, no hace sino compendiar lo que dijo este distinguido cronista, de modo que no añade detalle alguno [...] Para terminar con los escritores primitivos hace falta analizar lo que al respecto dice Azara, quien se encargó gratuitamente de embrollar definitivamente la cuestión. Al describir a los indios Minuanes, los presenta como matadores de Juan de Garay, para luego, en la parte histórica, cometer errores garrafales, que hacen se desconfíe mucho de las fuentes de información que utilizaba. [...] Añade después, que fué sorprendido por ciento treinta indios minuanes [...]. No haré la crítica de esta versión realmente antojadiza, pues volveré sobre ella en el párrafo correspondiente. De modo que los relatos de Barco de Centenera, Lozano y Guevara, no mencionan dato alguno sobre qué indios dieron muerte al fundador de Buenos Aires, y sólo dan a entender que fue sorprendido al remontar el Paraná, rumbo a Santa Fe. Sólo Azara dice que fueron los minuanes (Outes, 1903: 8-9).

Así, no debe extenderse el justo crédito de Azara como observador de su propio presente a su obra como historiador. Tampoco parece razonable aceptar la aislada afirmación referida a la ubicación de los charrúas realizada por Díaz de Guzmán.³¹ No obstante, esa afirmación fue reproducida sin citar, como se hacía entonces, por grandes autores del siglo XVIII entre los que destaca Lozano ([c. 1745] 1874 (I): 18 y 26).

Como la historiografía posterior empleó fuentes de la segunda mitad del siglo XVIII para recrear el panorama étnico del siglo XVI (Bracco, 2004b: 15-56) contribuyó a perpetuar el error. A ello se suma que ocasionalmente se usaron

31. Para aquilatar la magnitud de errores y generalizaciones de Díaz de Guzmán conviene consultar las ediciones críticas de la obra “*La Argentina*” de Groussac (1914) y la Introducción de Gandía (en Díaz de Guzmán, [c. 1612] 1986).

datos fuera de contexto para demostrar la presencia temprana de charrúas en el centro de la actual República Oriental del Uruguay, o de guenoa minuanos entre los ríos Uruguay y Paraná.

Un caso muy notable en ese sentido es la guerra de 1701 y 1702. En ese conflicto una coalición charrúa fue batida en las orillas del río Yí, porque esos “infieles” procedentes de espacios ubicados entre los ríos Paraná y Uruguay se internaron en territorio guenoa minuan para escapar a represalias provenientes de la sociedad jesuítico-misionera. (Bracco, 2004b: 119-196).

Otro caso relevante es la presencia de guenoa minuanos en la conocida expedición del 1715 contra los charrúas en la banda occidental del Uruguay. De la lectura de las fuentes resulta indudable que allí cumplieron funciones militares junto al ejército jesuítico-misionero, tras lo cual regresaron al oriente del río Uruguay.³²

Así, parece necesario concluir que no hay prueba alguna de unas migraciones que -de haber ocurrido- habrían sido extraordinarias y tendrían que haber quedado razonablemente documentadas.

La presunta macroetnia

La de América española no fue una excepción en la recurrente actitud de las sociedades humanas de percibirse a sí mismas como el centro y al *otro* como periferia. Los denominados “infieles”, “gentiles”, “salvajes” o “bárbaros” tendieron a constituir un problema similar para el sistema colonial y para las naciones que le sucedieron (Weber, 2007). En ese contexto, hubo gran cantidad de construcciones intelectuales con marcado acento etnocéntrico. Sin perjuicio de la discusión acerca de los alcances del concepto (Pacheco de Oliveira, 1999), destaca a nivel regional la presunta macroetnia charrúa.

Como ya se ha expresado, los guenoa minuanos habrían sido semi-sedentarios al tiempo de la llegada de los europeos. Cuando hubo documentación producida por quienes interactuaban con ellos se los describió como pastores, con propiedad privada del ganado (Jarque, 1687, cap. XXIII). Tan temprano como en la década de 1680 se dedicaron a procesos complejos como la cría de mulas.³³ Fueron preponderantes sobre un espacio enorme, que generalmente³⁴ se señaló dividido del charrúa “por la breve interposición del río Uruguay”.³⁵ Tenían un sistema jerárquico entre caciques (Bracco y López Mazz, 2019), mantuvieron una dilatada política de alianzas con la Compañía de Jesús (Bracco, 2016b). Contaban con un idioma propio tan diferente, por ejemplo, al de los charrúas como para que hicieran falta intérpretes³⁶ y, al parecer, eran fenotípicamente diferentes de los charrúas.³⁷ Enterraban a sus muertos en lugares específicos (Furlong Cardiff, 1936 (II): lámina XXIV), tenían rituales propios (Azara, [1847] 1943: 112-113) y no eran “tan pertinaces [como los charrúas] en su ceguera y se reducen más fácilmente a abrazar el cristianismo” (Lozano, [c. 1745] 1874 (I): 411. Su organización social presentaba aspectos singulares descritos desde temprano (Jarque, 1687, cap. XXIV). Esos aspectos, sin perjuicio de similitudes con otros “infieles”, fueron destacados incluso al final del período colonial. Por ejemplo, y tomando sólo algunas líneas de una extensa descripción, se diferenciaban:

[...] principalmente de los Charrúas en que no son tan numerosos, en su idioma diferente de todos, en parecerme una pulgada más bajos, más descarnados,

32. Informe del padre Policarpo Dufo...año 1715 (Dufo, [1716] 1870).

33. AGI, Charcas 261. Carta del Lascamburu al Simón de León, en “Testimonio de encuentro armado entre guenoas y portugueses”, año 1688.

34. Sin perjuicio de ello los charrúas mantuvieron presencia durante un dilatado lapso en la banda oriental del río Uruguay, en el entorno de Santo Domingo Soriano. Además por muy diversas razones operaron o, tras el año 1750, se establecieron al este del río mencionado. Entre los muy numerosos trabajos ver Latini (2012 y 2013) y Bracco (2023).

35. AGI, Charcas, 261. Información ordenada por el teniente de gobernador Francisco Domínguez. Santa Fe, 22 de julio de 1689, y Carta del gobernador de Buenos Aires al Rey. Buenos Aires, 28 de abril de 1690.

36. AGNA, Tribunales, Leg. 66, exp. 38. Zabala al virrey Arredondo. Candelaria, 24 de marzo de 1794. Por lo que refiere a su conocimiento de la región y sus protagonistas se destaca que Zabala sabía guaraní, Caciques de La Cruz al Gob., 8 de mayo de 1769 (en Neumann, 2015: 179).

37. “Estado general de las doctrinas del Uruguay del año 1707 en carta escrita al padre provincial de la Compañía de Jesús por el padre Salvador de Rojas, fecha en el pueblo de San Borja a 20 de diciembre de 1708”, copiado por Rogelio Brito de una copia de Antonio Monzón, que debe ser de las del padre Hernández, del Colegio del Salvador (Bs. As.) de los originales de la colección de Angelis. La copia dice “Angelis 939” (en Archivo personal del autor).

tristes y sombríos, y menos espirituales, activos soberbios y poderosos, y que el pecho de las mujeres parece más abultado que el de las charrúas. Además la poligamia y divorcio parecen más raros. Tienen de muy singular el que los padres solo cuidan de los hijos hasta desmamarlos. Entonces los entregan a algún pariente casado o casada, sin volverlos a admitir en su casa ni tratarlos como hijos (Azara, [1847] 1943: 112-113).

Las características propias de esa nación no pasaron desapercibidas para grandes historiadores del siglo XX. Aunque no es posible señalarlos en extenso en esta contribución conviene señalar que Acosta y Lara ([1961] 1998: 111), en su obra fundacional, "La guerra de los charrúas", expresó: "Parecería que estos indios hubieran sido más dados a pacificarse que los charrúas, y por lo general, sin perder su condición de nómadas e infieles, mantuvieron buenas relaciones con los jesuitas". A su vez, Basile Becker (1984: 7) refiriéndose a charrúas y minuanos señaló: "aunque el colonizador muchas veces los juntase y confundiese, se trata de dos poblaciones bien diferenciables, físicamente diferentes, que ocupan distintas zonas, presentan aspectos culturales y sociales inconfundibles y siguen líderes independientes".

Guenoa minuanos y sociedad jesuítico-misionera: el octavo pueblo

Sin perjuicio de otros intercambios culturales con la sociedad colonial (Perusset, 2012), desde temprano hubo interacción intensa entre la nación guenoa minuan y la Compañía de Jesús. En tal sentido, podría haber influido el carácter de semi-sedentarios que les atribuyó Aurelio Porto (1954: 66). Con ellos se habría formado la reducción de Jesús María, destruida a mediados de la década de 1630. Dos décadas más tarde se los presionó para que se juntaran "todos en forma de pueblo" bajo supervisión jesuítica, quizás en el denominado San Andrés (Erbig, 2015: 71). Poco después, hacia 1660, participaron en un intento efímero porque "estando ya dos padres con ellos para hacer la reducción, pueblo e iglesia, se han inquietado" y se marcharon.³⁸ En la primera mitad de la década de 1670 desde una reducción les fue ofrecida una estancia de nueve mil cabezas de ganado, procurando que aceptaran el cristianismo.³⁹ En 1678 los jesuitas manifestaban no poder atender, por carecer de padres, el pedido de reducción de, entre otros, los guenoa minuanos que mantenían una intensa interacción con los pueblos de misiones.⁴⁰ Por entonces, llevaban regularmente ganado manso a La Cruz y Yapeyú para cambiarlo por yerba y tabaco.⁴¹ Con indígenas de esa nación se fundó, o quizás volvió a fundarse como continuación de la que se levantó en la década de 1630, Jesús María de los Guenoas (Sempé, 1981; Jackson, 2019: 164). Pareciera que ello ocurrió en la década de 1680 (Jarque, 1687, cap. XXV). Ese pueblo fue núcleo de interacción entre los guenoa minuanos cristianos y los que permanecieron en la "infidelidad". Tal interacción tuvo aspectos problemáticos para los jesuitas, incapaces de evitar que los "infieles" "perviertan, como sucedió otras veces"⁴² a los cristianos. Al mismo tiempo, el contacto entre unos y otros fue esencial para que el proyecto jesuítico-misionero pudiera usufructuar las vaquerías.⁴³ En cualquier caso, fuentes referidas a las ruinas de Jesús María de los guenoas, cuando ya hacía ocho décadas que había sido despoblado, evidencian la existencia de edificios destinados a perdurar.⁴⁴ Entre los rasgos que hicieron excepcional a esa reducción destaca su carácter íntegramente "no guaraní" (Jackson, 2019: 164). Durante un prolongado lapso se los catequizó en su propio idioma y se produjo, al menos, un catecismo en lengua guenoa (Vignati, 1940). Les fue reconocida la propiedad de una gran estancia sobre tierras que señoreaban

38. AGNA, IX, 6-9-3. Respuesta del padre Rada a Pedro de Rojas, 23 de octubre de 1664.

39. Carta anua de 1672-1675, f. 193 del original y f. 63 de la traducción de Carlos Leonhardt, Colegio del Salvador, Buenos Aires, 1927. Copiada por Rogelio Brito (en Archivo personal del autor).

40. AGI, Charcas 150. Carta del gobernador de Paraguay al Rey. Asunción, 31 de marzo de 1678.

41. AGNA, IX, 7-9-1. Billeto escrito por el Padre Leandro Salinas, 20 de mayo de 1715, en "Información sobre el derecho que tienen los indios guaraníes a las vaquerías del mar", Julio de 1716.

42. Tercera carta del padre Cayetano Cattaneo [1729] (en Buschiazzo, 1941).

43. AGNA, Compañía de Jesús, Leg. 3. Memorial del padre provincial José de Aguerre para el superior del Paraná y Uruguay en la visita del año 1722.

44. Parte del informe de Félix de Azara...27 de octubre de 1800 (Archivo Artigas, 1951 (II): 167).

desde la “infidelidad” y⁴⁵ mantuvieron, pese a los conflictos relacionados con la guerra de 1707-1708.⁴⁶ De todos modos, sólo parte de la nación guenoa minuana se estableció en Jesús María (Bracco, 2016b). Además, después de la fundación de ese Pueblo los jesuitas proseguían con el intento de “reducirlos y fundarlos entre cristianos como lo desean los más de ellos excepto algunos viejos empedernidos”.⁴⁷

Entre las fuentes del último tercio de siglo XVII destaca una carta del padre García, el mencionado jesuita conocía la lengua de los guenoa minuanos y, sin perjuicio de dos “entradas” precedentes, los visitó en sus tierras en 1683, Ya entonces había numerosos guenoa minuanos “reducidos” en diferentes pueblos, a los que habían llegado con sus familias y ganado (Jarque, 1687, cap. XXIV). Familia y propiedades debieron suponer una traba a la hora de regresar a la “infidelidad”; no obstante, retornaron con frecuencia incluso atrayendo indígenas de otras naciones. Por ejemplo, en 1688 una parcialidad guenoa minuana “infiel” repelió un ataque portugués gracias a la pericia de Bernabé “el apóstata”, “bien ladino en la lengua guainoa”.⁴⁸

En 1690, frente a la amenaza portuguesa el gobernador de Buenos Aires aseveró que los guenoa minuanos eran leales, especialmente hacia los jesuitas.⁴⁹ Una década más tarde, durante la guerra de 1701 y 1702, desempeñaron un rol fundamental en la victoria de la sociedad jesuítico-misionera sobre los “pampas coaligados” que la amenazaban (Bracco, 2004b: 197-262). Estos, a su vez, habrían planeado “acabar primero con los guenoas, para que éstos no den aviso a sus parientes los convertidos y por este camino llegue a noticia de los padres”.⁵⁰ Poco más adelante su actividad fue contrapuesta a la indolencia de los guaraníes durante la gran arreada de ganado de 1705 (Campal, 1968: 204-216).

Por factores relacionados con la evacuación de Colonia del Sacramento en 1705, así como con la gran arreada arriba mencionada, las relaciones entre guenoa minuanos “infieles” y sociedad jesuítico-misionera se alejaron de los “pactos de reciprocidad” (Platt, 1982) desde ese año hasta 1710 o 1711 (Lozano, [c. 1745] 1874 (III): 466-469). Inicialmente los misioneros quisieron valerse de los de “Jesús María [quienes en cambio] defendieron con gran resolución a sus parientes. Temiendo tenerlos como enemigo interno en la guerra que se avecinaba, mediante un “golpe de mano” los guenoa minuanos fueron “desnaturalizados” y enviados a Loreto, al parecer en el año 1707”.⁵¹ Las cifras de población sugieren que habrían regresado (Jackson, 2019: 266) después que, gracias al “venerable mártir padre José de Arce”, cesó la guerra en 1710 (Lozano, [c.1745] 1874 (III): 469). Probablemente a partir de 1720 pasó a ser un barrio de San Borja, ello sin perjuicio de que los guenoa minuanos continuaran demandando pueblo propio. En ese contexto, en 1722 por conveniencia del proyecto jesuítico misionero y “por especiales instancias de los guenoas así cristianos como infieles” se determinó una fundación.⁵² Un lustro más tarde una parcialidad de esa nación pidió “pueblo en sus propias tierras cercanas a las estancias de las doctrinas”.⁵³ Casi a continuación, en 1730, se dio principio a una reducción que se frustró por un conato de lo que hoy denominaríamos guerra civil.⁵⁴ Por entonces la Compañía de Jesús desempeñaba un rol central en las negociaciones de paz entre los guenoa minuanos “infieles” y la recién fundada Montevideo (López Mazz y Bracco, 2010: 123-138). A mediados de la década siguiente hubo orden de auxiliar a los jesuitas destinados “a los parajes que median entre el río Negro, Montevideo, y el Río Grande hasta los términos del Brasil, a reducir a poblaciones a los indios [guenoa] minuanos que se mantienen en su infidelidad”.⁵⁵ En 1747 se estaba formando un pueblo

45. AGNA, IX, 6-9-7. Títulos de las tierras de Jesús María.

46. AGNA, IX, 17-3-4. Carta del padre Miguel Jiménez. Santísima Trinidad, 9 de julio de 1728.

47. AGI, Charcas 261. El padre Lascamburu al padre Simón de León. La Cruz, 25 de mayo de 1688.

48. AGI, Charcas 261. Testimonio de encuentro armado entre guenoas y portugueses, año 1688.

49. AGI, Charcas 261. El gobernador Herrera al Rey. Buenos Aires, 2 de mayo de 1690.

50. AGNA, IX, 41-1-3, Exp. 1, fs. 148-149. Declaración adjunta presentada por el padre Ignacio de Trías al gobernador de Buenos Aires, remitida por el padre superior de Misiones.

51. Copia de Rogelio Brito de una copia de Antonio Monzón, que debe ser de las de Hernández, del Colegio del Salvador, Buenos Aires, originales de la colección De Angelis. La copia dice “Angelis 939” (en Archivo personal del autor).

52. AGNA, Compañía de Jesús, Leg. 3. Memorial del padre provincial José de Aguerre para el superior del Paraná y Uruguay en la visita del año 1722.

53. AGNA, Manuscritos de la Biblioteca Nacional. N° 4390/2. Carta del padre José Cardiel. Sierras del Volcán, 20 de agosto de 1727.

54. BNM, Manuscrito N° 12.977, fs. 26-28. Carta del padre Miguel Ximénez, de 10 de agosto de 1731, transcrita por el padre Pedro Lozano al padre procurador general Sebastián de San Martín. Córdoba de Tucumán, 30 de enero de 1732.

55. AGNA, Manuscritos de la Biblioteca Nacional, N° 1188. Oficio del gobernador de Buenos Aires al Rey, 9 de setiembre de 1745.

56. AGI, Charcas 215. El padre Manuel Querini al gobernador. Córdoba, 1º de agosto de 1750.

57. AGI, Buenos Aires 385. El padre Manuel Querini al Rey. Córdoba, 1º de diciembre de 1750.

58. AGS, Estado, 7381. El padre Matías Strobel al padre rector Juan de Montenegro. Candelaria, marzo de 1753.

59. Copia de carta del maestre de campo Manuel Domínguez. Yí, 7 de diciembre de 1752, enviada por Viana a Andonaegui, 9 de diciembre de 1752 (en Acosta y Lara, [1961] 1998: 106-107).

60. Castro e Almeida, 1913-1921 (VIII): doc. 17568. Adicionalmente, diario del padre Tadeo Xavier Henis (en De Angelis, 1969-1972 (V): 522-523).

61. Oficio de Gomes Freire de Andrade a Sebastião José de Carvalho. Río Grande, 20 de febrero de 1755 (en Castro e Almeida, 1913-1921 (VIII): doc. 18218). Diario del padre Tadeo Xavier Henis (en De Angelis, 1969-1972 (V): 552).

62. AGNA, Tribunales, Leg. 66, Exp. 38. Oficio de Zabala al virrey Arredondo. Candelaria, 25 de abril de 1794.

63. AGN, Colección Pível Devoto, T., I, Caj. 3, carp. 10. Parte de Isfrán a Francisco Bermúdez. Puntas del Cuareim, 9 de febrero de 1800, copia fechada en Yapeyú, 17 de febrero de 1800.

güenoa minuano en tierras de San Miguel, “con ayuda de los de aquel pueblo” y en 1750 había una reducción de gente de esa nación en la “provincia del Uruguay” y otra en jurisdicción de Montevideo.⁵⁶

Por entonces los “infieles” continuaban aportando información de gran valor a sus parientes “convertidos”, por ejemplo acerca de propósitos de expansión lusitana (Golin, 1999: 212, nota 238). Desde fin de 1749 hubo un ciclo muy hostil entre la sociedad colonial y los “infieles” del espacio de fronteras (Acosta y Lara, 1998: 77-96). En 1750, probablemente buscando protección, llegaron a San Borja casi 200 güenoa minuanos, 33 a San Miguel, nueve al pueblo de San Ángel, y siete al de San Nicolás.⁵⁷ Al año siguiente, con epicentro en la batalla del Tacuarí, hubo un duro golpe al proceso de “reducción” de los güenoa minuanos (Bracco, 2013: 63-96). Tras ella los pueblos de misiones les continuaron proporcionando refugio, quizás porque el costo de negarlo era demasiado elevado.⁵⁸ Esto pese a la presión ejercida desde Montevideo, donde se afirmaba que no era posible vencerlos mientras tuvieran “este abrigo”.⁵⁹

Poco después, el grueso de los güenoa minuanos habría evitado involucrarse en la denominada “guerra guaraníca”. Entre otras consecuencias ello determinó un gran incremento de su presencia en los pueblos no afectados por el Tratado de Madrid, especialmente en Santo Tomé (Martínez Martín, 1998). En 1762 también buscaron establecerse en la jurisdicción de Montevideo “por ver el desabrigo que había experimentado tenían sus hijos en los pueblos de las Misiones por no haber auxiliado en la guerra de los Yndios de los P.P. por verse en un total desamparo con sus hijos en aquellas partes se había venido á buscar amparo y á someterse á este Gobierno [...]” (*Revista del Archivo General Administrativo*, 1885-1943 (III): 290). De cualquier modo conviene señalar que “infieles” de esa nación asumieron ocasionalmente el comando de tropas misioneras,⁶⁰ siendo los más guerreros “que ellos podían llamar a su socorro”.⁶¹

Después de la guerra y la subsiguiente expulsión de los jesuitas, los pueblos continuaron proporcionando refugio ocasional. Por ejemplo, 190 güenoa minuanos “infieles” solicitaron permanecer en San Borja en 1794 porque sabían que los suyos habían estado antes allí y/o en el “pueblecito nombrado Jesús María”.⁶² Y a ese número deben sumarse los que eran remitidos a la fuerza.⁶³ Al inicio del siglo XIX las misiones orientales del Uruguay pasaron a manos portuguesas. Unos años más tarde la crisis del sistema colonial agregó inestabilidad a la región y esos siete pueblos tendieron a la insignificancia (Fernandes Pinheiro, [1839] 1978: 159). Faltan estudios específicos acerca del modo en que los güenoa minuanos misioneros gestionaron esas circunstancias.

Consideraciones finales

Si la interpretación de documentación realizada en las páginas precedentes es correcta, el rol de la nación güenoa minuana ha sido subestimado. Esas fuentes muestran que los güenoa minuanos negociaron y se enfrentaron para mantener la preponderancia en un vasto espacio, que comprende casi todo el territorio de la actual República Oriental del Uruguay y parte considerable del estado de Río Grande do Sul (Brasil). Las principales variables que han opacado esa preponderancia están asociadas a las siguientes cuestiones:

a) Que relevantes historiadores centraron su interés en la sociedad colonial ignorando que güenoa y minuan son sinónimos. Al desconocer esa circunstancia no observaron la continuidad del proceso histórico que vivió esa nación.

Además, para esos historiadores los guenoas “desaparecieron” en el último tercio de siglo XVIII. El error se debió a no percibir que la “desaparición” fue apenas del término “guenoa” empleado por los jesuitas, que dejó de usarse cuando los expulsaron. Adicionalmente, el proceso histórico vivido por la nación guenoa minuana resultó poco funcional para la construcción de mitos identitarios.

b) La idea del eminente naturalista Azara, quien sostuvo que los guenoa minuanos preponderaban entre los ríos Uruguay y Paraná en el siglo XVI. No hay fuentes que así lo evidencien y menos relacionadas con el supuesto proceso migratorio por el que habrían intercambiado el territorio con los charrúas. La inconsistencia de la tesis de Azara fue señalada por grandes historiadores desde fines del siglo XIX; no obstante, debido al prestigio del mencionado naturalista y porque resultó funcional para los mitos fundacionales dicha tesis fue amplificada, al menos, desde fines del siglo XIX.

c) Al planteo referido a la existencia de una supuesta macroetnia que incluía a los guenoa minuanos, entidad poseedora de todos los atributos de las formulaciones etnocéntricas para las cuales *los otros* son un único colectivo. De la documentación se desprende que los guenoa minuanos se vieron a sí mismos como una nación particular, y así lo expresaron quienes interactuaron con ellos durante centurias.

d) A que gran parte de la documentación empleada para recrear el pasado indígena es de la segunda mitad del siglo XVIII. Para entonces los charrúas habían sido desalojados de los espacios que ocupaban entre los ríos Paraná y Uruguay, pasando a operar en los campos relativamente poco controlados de la estancia de Yapeyú. Y, al mismo tiempo, los guenoa minuanos se habían replegado -mirando desde Montevideo- hacia el noreste, quedando comparativamente lejos de los ojos de la sociedad colonial.

e) A que no se haya aquilatado suficientemente el rol que desempeñaron en la consolidación del proyecto jesuítico-misionero, al que contribuyeron con importantes contingentes. Con ellos se fundó en el siglo XVII el octavo pueblo de los establecidos al oriente del río Uruguay. Los guenoa minuanos que aceptaron el cristianismo mantuvieron intensa interacción con sus parientes que permanecieron en la “infidelidad”. En buena medida están pendientes investigaciones en torno a los que abandonaron los pueblos de misiones, cuando decayeron, para regresar al territorio de sus ancestros.

Fuentes documentales inéditas

- » Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)
Sección Gobierno, Charcas 45, 260, 214, 261, 150, 215; Escribanía de Cámara 892 a; Buenos Aires 304, 42, 385.

- » Archivo General de la Nación, Buenos Aires-Argentina (AGNA)
Sala IX, Legajos 6-9-3; 41-1-3; 3-8-5; 7-9-1; 6-9-7; 17-3-4
Sala VII, Colección Lamas, Legajo 6
Tribunales, Legajo 66, Expediente 38
Compañía de Jesús, Legajo 3
Manuscritos de la Biblioteca Nacional, Números 4390/2 y 1188.

- » Archivo General de la Nación, Montevideo (AGN)
Colección Pivel Devoto. Tomo 1, Caja 3, Carpeta 10.

- » Archivo General de Simancas (AGS)
Estado 7381.

- » Arquivo Historico do Rio Grande do Sul, Porto Alegre (AHRGS)
Copia mecanografiada realizada en 1981 por Moacyr Domingues.

- » Biblioteca Nacional, Buenos Aires (BNBA)
Colección de Copias del Archivo General de Indias, Números 1253 y 1206.

- » Biblioteca Nacional, Madrid (BNM)
Sección manuscritos. Manuscrito Número 12.977.

Bibliografía citada

- » Acosta y Lara, E. F. ([1961] 1998). *La guerra de los charrúas*. Montevideo/ Buenos Aires, Talleres de Loreto Editores.
- » Acosta y Lara, E. F. (2002). *El País Charrúa*. Montevideo, Linardi & Risso.
- » Archivo Artigas (1950-2006), Tomos I, II y XXXVI. Montevideo, Comisión Nacional Archivo Artigas/ Talleres Gráficos de A. Monteverde y Cía.
- » Azara, F. ([1847] 1943). *Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata*. Buenos Aires, Editorial Bajel.
- » Baptista, J. T. (2006). Diversidade reducional -a presença de culturas não-Guarani e espaços reducionais. *Anais do VI Congresso Internacional de Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre, RS. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). [CD ROM].
- » Baptista, J. T. (2009). A visibilidade étnica nos registros coloniais. Missões guaranis ou missões indígenas? en Kern, A. A.; Dos Santos, M. C y T. Golin (orgs.); *Povos indígenas Vol 5*: 207-226. Passo Fundo, Méritos.
- » Barco Centenera, M. del ([1602] 1836). *La Argentina, o la Conquista del Río de la Plata. Poema Histórico por el Arcediano D. Martín del Barco Centenera*. Buenos Aires. Imprenta del Estado. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-argentina-o-la-conquista-del-rio-de-la-plata-poema-historico--o/html/ff657394-82b1-11df-acc7-Consultada el 06-12-2019>
- » Basile Becker, Í I. (1984). *El indio y la colonización/ charrúas y minuanoes*. Pesquisas. Antropología, 37. Sao Leopoldo, RS., Instituto Anchieta de Pesquisas.
- » Bauzá, F. (1895-1897). *Historia de la Dominación Española en el Uruguay*. Montevideo, Barreiro y Ramos (2ª edición, 3 tomos). Disponible en: <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000014991&page=1> Consultada el 01-10-2019.
- » Boccara, G. (2007). *Los vencedores: Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. San Pedro de Atacama, Línea Editorial IIAM. (1ª ed).
- » Bracco, D. (1998). *Guenoas*. Montevideo, Ministerio de Educación y Cultura.
- » Bracco, D. (2004a). Los errores charrúa y guenoa-minuán. *Jahrbuch Für Geschichte Lateinamerikas* 41: 117-136.
- » Bracco, D. (2004b). *Charrúas, Guenoas y Guaraníes. Interacción y destrucción. indígenas en el Río de la Plata*. Montevideo, Editorial Linardi & Risso.
- » Bracco, D. (2013). *Con las armas en la mano: charrúas, guenoa-minuanos y guaraníes*. Montevideo, Editorial Planeta.
- » Bracco, D. (2014). Charrúas y Guenoa-minuanos: caballos, mujeres y niños. *Temas Americanistas* 33: 113-129. Disponible en: https://revistascientificas.us.es/index.php/Temas_Americanistas/issue/view/1060 Consultada el 08-06-2023.
- » Bracco, D. (2015). "Tierras y territorialidad: charrúas, guaraníes y guenoa minuanos" en Caetano, G. y A. Ribeiro (coords.); *Tierras, Reglamento y Revolución. Reflexiones a doscientos años del reglamento artiguista de 1815*: 435-455. Montevideo, Editorial Planeta.
- » Bracco, D. (2016a). Charrúas y aculturación: la primera década en Concepción de Cayastá. *Revista TEFROS* 14 (1): 6-52. Disponible en: <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/article/view/406/368> Consultada el 12-12-2019.

- » Bracco, D. (2016b). Los guenoa minuanos misioneros. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 24 (1): 33-54.
- » Bracco, D. (2016c). Charrúas, Bohanes, Pampas y Guenoa Minuanos en los pueblos de Misiones. *Folia Histórica del Nordeste* 27: 199-212. Disponible en: <https://revistas.unne.edu.ar/index.php/fhn/issue/view/154> Consultada el 11-11-2019.
- » Bracco, D. (2018) “El rol de las mujeres y la destrucción de las naciones indígenas” en Quevedo dos Santos, J. R. y S. Venturini (orgs.); *Missões Jesuítico-Indígenas. antigos atores sociais, novas interpretações: 137-146*. Santa María, RS, Brasil, Gráfica Caxias.
- » Bracco, D. (2023). *Charrúas: ¿genocidio o integración?* Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental.
- » Bracco, D y J. M. López Mazz (2019). Guenoa minuanos. caciques e território. *História. debates e tendências* 19 (4): 745-771. Disponible en: <http://seer.upf.br/index.php/rhdt/article/view/10496> Consultada el 15-01-2020.
- » Buschiazzo, M. J. (1941). *Buenos Aires y Córdoba en 1729, según cartas de los padres C. Cattaneo y C. Gervasoni S. J.* Buenos Aires, Compañía de Editoriales y Publicaciones Asociadas.
- » Castro e Almeida, E. de (1913-1921). *Inventario dos documentos relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar de Lisboa (1613-1729)*, 8 Vols. Río de Janeiro, Oficinas Graphicas da Biblioteca Nacional.
- » Campal, E. (1968). *Las Vaquerías del Mar*. Montevideo, Arca.
- » De Angelis, P. (1969-1972). *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, 9 vols. Buenos Aires, Plus Ultra. (Prólogo y notas de Andrés M. Carretero).
- » Díaz de Guzmán, R. ([c. 1612] 1986). *La Argentina*. Madrid, Historia 16. (Edición, Introducción y Notas por Enrique de Gandía).
- » Documentos sobre o tratado de 1750 (1938). *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro* LII e LIII. Río de Janeiro, Biblioteca Nacional.
- » Dos Santos, M. C. y J. T. Baptista (2007). Reduções jesuíticas e povoados de índios: controvérsias sobre a população indígena (séc. XVII-XVIII). *Revista de História da Unisinos* 11 (2): 240-251.
- » Dufo, P. ([1716] 1870). Informe del padre Policarpo Dufo, sobre lo sucedido en la entrada que se hizo el año de 1715 al castigo de los infieles. *Revista del Archivo General de Buenos Aires* II: 245-261. Buenos Aires. Imprenta El Porvenir.
- » Erbig, J. A. Jr. (2015). *Imperial lines, indigenous lands. transforming territorialities of the Río de la Plata, 1680-1805*. Chapel Hill, University of North Carolina.
- » Erbig, J. A., Jr. y S. H. Latini (2019). Across Archival Limits: Imperial Records, Changing Ethnonyms, and Geographies of Knowledge. *Ethnohistory* 66 (2): 249-273.
- » Fernandes Pinheiro, J. F. ([1839] 1978). *Anais da Provincia de São Pedro*. Petrópolis R. J., Editora Vozes Ltda., em convenio com o Instituto Nacional do Livro.
- » Furlong Cardiff, G. (1936). *Cartografía jesuítica del Río de la Plata*. 2 Vol. Buenos Aires, Jacobo Peuser.
- » García Frühauf, E. (2011). Identidades e Políticas Coloniais. guaraní, índios infieis, portugueses e espanhóis no Río da Prata. *Anos 90*, 18 (34): 55-76.
- » Gil, T. L. (2007). *Infieis Transgressores. Elites e contrabandistas nas fronteiras do Rio Grande e do Rio Pardo (1760-1810)*. Río de Janeiro, Arquivo Nacional.

- » Golin, T. (1999). *A guerra guaraníca: como os exércitos de Portugal e Espanha destruíram os Sete Povos dos jesuítas e índios guaraníes no Rio Grande do Sul*. Passo Fundo, EDIUPF.
- » Golin, T. (2007). “Identidade gentílica e capital simbólico” en Bastella, A. (org.); *Passo Fundo, sua História 1: 451-469*. Passo Fundo, Méritos.
- » Groussac, P. (1914). “Ruy Díaz de Guzmán. La Argentina. Historia de las provincias del Río de la Plata”. *Anales de la Biblioteca IX (52): 30-264*. Buenos Aires.
- » Hernández, P. (1913). *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús: II*. Barcelona, Editor Calle de la Universidad 45.
- » Hilbert, K. (2010). “Como as pessoas e as coisas se fazem entender” en Simas de Aguiar, R. L.; Oliveira, J. E. de e L. Marques Pereira (orgs.); *Arqueologia, etnologia e etno-história em Iberoamérica, fronteiras, cosmologia, antropologia em aplicação: 11-40*. Dourados, MS, Editora da UFGD.
- » Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay (1923). *Escritos de Dámaso Antonio Larrañaga*. Tomo III. Montevideo, Edición Imprenta Nacional.
- » Jackson, R. H. (2019). *A Population History of the Missions of the Jesuit Province of Paraquaria*. Newcastle - UK, Cambridge Scholars Publishing.
- » Jackson, R. H. (2021). The Guenoa Minuanos and the Jesuit Missions among the Guaraní. *Fronteras de la Historia 25 (1): 280-303*.
- » Jarque, F. (1687). *Insignes Misioneros de la Compañía de Jesús*. Pamplona, Juan Micón.
- » Kern, A. (1994). *Antecedentes Indígenas*. Porto Alegre, Editora da Universidade UFRGS.
- » Lafone Quevedo, S. A. (1897). Los Indios Chanases y su Lengua, con Apuntes sobre los Querandíes, Timbúes, Yaros, Boanes, Guenoas o Minuanes, y un mapa étnico. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino XVIII: 115-154*.
- » Lastarria, M. (1914). *Documentos para la Historia Argentina. Colonias orientales del Río Paraguay o de la Plata Tomo III*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras/ Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco. (Edición de Enrique Del Valle Iberlucea). Disponible en: <https://ia803208.us.archive.org/20/items/documentosparalo3buen/documentosparalo3buen.pdf> Consultada el 18-12-2019.
- » Latini, S. H. (2012). Relatos del conflicto interétnico: Francisco García de Piedrabuena contra los ‘charrúas y otros infieles’, 1715. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana 2 (2): 1-12*.
- » Latini, S. H. (2013). Reducción de charrúas en la “Banda del Norte” a principios del siglo XVII: ¿Logro del poder colonial o estrategia indígena de adaptación?” *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria 21 (2): 203-33*.
- » Levillier, R. (1925). *Gobernantes del Perú. Cartas y Papeles Tomo X*. Madrid, Imprenta de Juan Puenyo.
- » López Mazz, J. M. y D. Bracco (2010). *Minuanos: apuntes y notas para la historia y la arqueología del territorio Guenoa-Minuan. (Indígenas de Uruguay, Argentina y Brasil)*. Montevideo, Linardi & Risso.
- » Lozano, P. (1874). *Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Tomos I y III. Buenos Aires, Imprenta Popular. (Publicada bajo la dirección de Andrés Lamas).
- » Maldí, D. (1997). De confederação a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX. *Revista de Antropología 40 (2): 183-221*.
- » Marques García, A. y S. Seiguer Milder (2012). Particularidades históricas e culturais dos Charrua e dos Minuano do Pampa Sul-americano. *Estudios Históricos IV (8): s/n*.

- » Martínez Martín, C. (1998). Datos estadísticos de población sobre las misiones del Paraguay, durante la demarcación del Tratado de Límites de 1750. *Revista Complutense de Historia de América* 24: 249-261.
- » Maurer, R. (2011). "Do um que não é sete: o caso da antiga redução de San Francisco de Borja e a dinâmica da diferença". Dissertação de Mestrado. Passo Fundo, PPGH Universidade de Passo Fundo.
- » Maurer, R. (2019). Dos índios antes da Companhia de Jesus; e da ordem depois dos índios. A classificação étnico-semântica do Paraguai colonial (séc. XVII e XVIII). *Estudios Históricos* XI (21): s/p. Disponible en: <https://estudioshistoricos.org/21/eh21o6.pdf> Consultada el 16-12-2019.
- » Medina, J. T. (1908). *El veneciano Sebastián Caboto al servicio de España y especialmente de su proyectado viaje a las Molucas por el estrecho de Magallanes*. Tomo II. Santiago de Chile, Imp. Universitaria.
- » Monteiro, J. M. (2001). "Tupis, tapuias e historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo". Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência, IFCH-Unicamp.
- » Nacuzzi, L. R. (1998). *Identidades impuestas: Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología (SAA).
- » Nacuzzi, L. R. y C. P. Lucaioli (2017). Una reflexión sobre los rótulos históricos y la dificultad de nombrar a los grupos étnicos de Pampa-Patagonia y el Chaco. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. [En línea], Debates*. Disponible en: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/7168> Consultada el 16-12-2019.
- » Neumann, E. (2015). *Letra de Índios. Cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai*. Sao Bernardo do Campo, Nhandutí Editora.
- » Olivera, A. (2016). *Devenir Charrúa en el Uruguay: una etnografía junto con colectivos urbanos*. Montevideo, Fondation pour l'Université de Lausanne.
- » Outes, F. F. (1903). *Don Juan de Garay. Circunstancias que rodearon su muerte; estudio histórico-geográfico*. Buenos Aires, Imprenta y Casa editora de Coni Hermanos.
- » Pacheco de Oliveira, J. (1999). *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.
- » Pastells, P. (1912-1949). *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.
- » Pereira, C. C. (2008). *Minuanos/ Guenoas. Os cerritos da bacia da Lagoa Mirim e as origens de uma nação pampiana*. Porto Alegre, Fundação Cultural Gaúcha /MTG.
- » Pereira, C. (2015). *80 minuanos para Carlota Joaquina. A nação Minuano/ Guenoa. história documentada pelos colonizadores no pampa rio grandense e uruguaio*. Porto Alegre, Evangraf.
- » Perusset, M. (2012). La ocupación indígenas del territorio rio-platense: intercambios culturales durante el período colonial (siglos XVI-XVII). *Revista Complutense de Historia de América* 38: 9-32.
- » Pi Hugarte, R. (1993). *Los indios del Uruguay*. Montevideo, MAFRE.
- » Platt, T. (1982). *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- » Poloni-Simard, J. (1999). "Redes y mestizaje: propuestas para el análisis de la sociedad colonial" en Boccara, G. y S. Galindo (eds.); *Lógica mestiza en América: 113-137*. Temuco-Chile, Instituto de Estudios Indígenas.
- » Ponce de León, L. R. (1967). Minuanes o Güenoas. *República Oriental del Uruguay. Boletín Histórico* 112-115: 23-40. Montevideo, Estado Mayor General del Ejército.

- » Porto, A. (1943). *Historia das Missoes Orientais*. Río de Janeiro, Ministerio da Educação e Saude.
- » Porto, A. (1954). *Historia das Missoes Orientais*. Porto Alegre, Livraria Selbach imp (2ª edición revisada e melhorada pelo Luis Gonzaga Jaeger, S.J.).
- » Quevedo, J. y R. Maurer (2022). Dos índios misturados aos pueblos de Guarani: a povíncia do Paraguai e o historicismo da Companhia de Jesus (séc. XVII e XVIII). *Revista de estudos interdisciplinares* 4 (4): 73-83.
- » *Revista del Archivo General Administrativo, o Colección de documentos para servir al estudio de la historia de la República Oriental del Uruguay (1885-1943)*. Patrocinada por el gobierno y dirigida por Pedro Mascardó. Montevideo, Archivo General de la Nación (Uruguay)/ Imprenta El siglo Ilustrado.
- » Rodríguez, S. y R. González (2010). *En busca de los orígenes perdidos. Los guaraníes en la construcción del ser uruguayo*. Montevideo, Editorial Planeta.
- » Roulet, F. (2016). *Huincas en tierras de indios: Mediaciones e identidades en los relatos de viajeros tardocoloniales*. Buenos Aires, EUDEBA.
- » Sallaberry, J. E. (1926). *Los Charrúas y Santa Fe*. Montevideo, Gómez & Cía.
- » Sarmiento, D. F. (1883). *Conflicto y armonías de las razas en América*, Tomo I. Buenos Aires, Imprenta de D. Túniz. (S. Ostwald editor).
- » Sempé, M. M. (1981). O oitavo povo das missões orientais do Uruguay. *A população missioneira: fatores adversos e favoráveis às reduções: anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários*: pp. 190-196. Santa Rosa - Río Grande do Sul, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco.
- » Stern, S. (1992). Paradigmas de la conquista: historia, historiografía y política. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* 6: 7-40.
- » Torre Revello, J. (1937). *Los Santos Patronos de Buenos Aires y otros ensayos históricos*. Buenos Aires, Serviam.
- » Vignati, M. A. (1940). El catecismo guenoa del abate Hervás. *Notas del Museo de La Plata, Tomo V, Antropología* 18. Buenos Aires, Imprenta y Casa editora Coni.
- » Weber, D. J. (2007). *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*. Barcelona, Crítica. (Traducción castellana de Alejandra Chaparro y Luis Noriega).
- » Wilde, G. (2003). Guaraníes, 'gauchos' e 'indios infieles' en el proceso de disgregación de las antiguas doctrinas jesuíticas del Paraguay. *Suplemento Antropológico XXXVIII* (2): 73-130.
- » Wilde, G. (2009). Territorio y etnogénesis misional en el Paraguay del siglo XVIII. *Fronteiras* 11 (19): 83-106.
- » Wilde, G. (2011). De las crónicas jesuíticas a las "etnografías estatales": realidades y ficciones del orden misional en las fronteras ibéricas. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. [En línea], Debates: s/n Disponible en: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/62238> Consultada el 18-12-2029.
- » Wucherer, P. M. (2011). Disputas a orillas del río Uruguay. Guerra y paz con los minuanes en el siglo XVIII. *Gazeta de Antropología* 27 (2), Art 37: s/n.

La Virgen, las tierras y las vacas. Historia oral, historia documentada en la Puna de Jujuy



Gabriela Sica*

Fecha de recepción: 15 de septiembre de 2023. Fecha de aceptación: 29 de mayo de 2024

Resumen

Palabras clave

Casabindo y Cochinoca
tierras comunales
relatos orales

A partir de un relato oral sobre la historia de Casabindo y la construcción de su iglesia, el artículo explora en diversas fuentes el probable derrotero tomado por las tierras comunales de Casabindo y Cochinoca desde los siglos XVII hasta el XIX. Este proceso ha sido estudiado ampliamente por la historiografía pero se intenta acá aportar nuevos datos, especialmente los referidos a la ubicación y extensión de estas tierras, su relación con las cofradías y las posibles estrategias de los antiguos comuneros para evitar perderlas durante la primera mitad del siglo XIX.

The virgin, the lands and the cows. Oral history, documented history in the Puna de Jujuy

Abstract

Keywords

Casabindo & Cochinoca
comunal lands
oral stories

Based on an oral account of the history of Casabindo and the construction of its church, the article explores in various sources the probable course taken by the communal lands of Casabindo and Cochinoca from the 17th to the 19th centuries. This process has been widely studied by historiography, but an attempt is made here to provide new data, especially those referring to the location and extension of these lands, their relationship with the brotherhoods and the possible strategies of the former community members to avoid losing them during the first half of the 19th century.

* Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Tecnologías y Desarrollo Social (CIITED), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). San Salvador de Jujuy, Jujuy - Argentina. E-mail: gabrielasica@gmail.com

*A la memoria de Mariette Albeck***Introducción**

Hace un tiempo atrás, una colega me recomendó ver el documental de Nicolás Bratosevich llamado "La Virgen de la tierra" (2016). El mismo mostraba no sólo una de las tradiciones más relevantes de Casabindo (Provincia de Jujuy, Argentina) como es el toreo de la vincha, sino también la historia del pueblo, especialmente la extensa lucha por sus tierras durante los Siglos XIX y XX; tema que ha recibido un sostenido interés por parte de la historiografía.

El documental presentaba diversos testimonios de los habitantes del lugar, pero uno de ellos me resultó especialmente sugerente. Era la narración que realizaba Don Ciriaco Mamaní, filmada en 1996, y que trataba sobre el origen y la construcción de la iglesia de Casabindo. El mencionado testimonio tenía algunas referencias históricas, aunque no mencionaba especialmente la problemática de la tierra. Este trabajo es un intento de relectura de algunas fuentes y documentos históricos, junto con el aporte de otras investigaciones a partir del relato oral de Don Ciriaco Mamaní, sobre un aspecto poco conocido de la historia de las tierras de Casabindo y Cochinoca como es la ubicación y extensión de las mismas desde la etapa colonial.

Consideramos, siguiendo a Vincent Nicolas, que los relatos orales son una forma de historiografía, entendiendo por esto una manera de recordar, narrar y concebir el pasado. Ellos son diferentes y autónomos de los que construyen los historiadores en base a fuentes escritas u orales (Nicolas, 2015: 25). En la introducción de su estudio de los ayllus de Tinguipaya, Nicolas se preguntaba "¿Qué pueden revelar los cuentos que se narran actualmente a Tinguipaya acerca del pasado de los ayllus? ¿Dicen algo verdadero o algo ficticio? ¿Y cuál es la relación entre lo que éstos cuentan y lo que dejan entrever los documentos?" (2015: 24). Para el autor hay un conocimiento de la historia en lo que se ha querido leer como leyendas o mitos, narrativas que pueden ofrecer nuevas perspectivas de comprensión de la historia. La confrontación de ambas historiografías sólo es posible si hablan sobre un mismo pasado. En ese caso, nos preguntamos si la narración sobre el origen del pueblo y de la iglesia en Casabindo puede darnos nuevas perspectivas sobre su historia colonial y republicana, especialmente sobre la problemática de sus tierras comunales. ¿Contienen las narraciones locales indicios que nos muestren nuevos caminos y nos permitan rescatar nuevas voces y testimonios de esos períodos en las fuentes del archivo?

El relato sobre el origen del pueblo y su iglesia

Aca había un virreinato, había un alcalde, un juez cobraban diecemos y tributos. En el Liristi estaba una señora estaba hilando, le había dicho buenos días le había dicho, buenos días hija pa' donde va?

-me voy al pueblito a pagar los diecemos y el tributo.

-no hija, usted va pagar los tributos no los diecemos. Yo soy la dueña de todo esto a veinte leguas a la redondez, no hay más nadie aquí. Bueno y a los diez metros se paró a mirar para atrás y no había más nada. Ella no estaba, en donde han conversado no hay nada, ni rastro nada.

Era la Virgen puej. en presencia de ella era una señora, por eso ella ha dicho que era la dueña de esta parte todo de las veinte leguas a la redondez.

-Ahí donde va a ser mi templo, ahí va a parar la piedra [...] dice que sonaba el agua, tuctuctuc sonaba el agua. Entonces ellos han mirado que había flores, flores boniiitas y había un bultito en medio de las flores. ¿Cómo ha hecho tan bonito? ha bajado a curiosiar, ha llegado abajo hay un canalcito y ahí hay muchas flores toda clase de flores. Por eso ahí dice que esta la Virgen. Ud no quiere estar en esta capillita [...] en donde quiere estar diga. Usted sabrá como podrá hacer para hacer la capilla nueva...al otro día se han levantado a ver no había agua, no había nada no había ese canalcito de aca no había nada.

Eso lo hizo la providencia nomas, la Virgen nomas, todo ha ordenado el alcalde con el juez a traer piedras a traer piedras del chañi. Cada uno a la espalda, tenían que traer la piedra a la espalda cada uno. Tres personas iban tres piedras traían. Han traído del Colorado, de Lipan, Esquina Blanca, Tumbaya, todo a la espalda. Después han sacado de piedra de Anima, de Santa Victoria, del Cóndor, después de Los Blancos, de Olaroz, trescientas personas iban. Así que mucha piedra llegó aquí. Bueno ya la piedra aquí pero había que comer era medio poco. Carne no había [...] estaba lejos la carne, entonces de aquí se habían ido a traer piedras tres personas, tres hombres se habían ido de aquí a Lipán. Y cuando uno de ellos ha recordado¹ de las 4 de la mañana, todos decían que era un valle grande, semejantes árboles y pastos, había cualquier cantidad y en rincón de la peña que salían vacas [...] muchos, mucha vaca, han agarrado sesenta, ellos han hecho algo que comer y se han traído las vacas para acá. Aquí han llegado a las dos de la tarde aquí estaba el alcalde estaba el juez y le entregaron [...] no hemos traído la piedra por traer estas vacas [...] estas hemos sacado de tal y tal y tal parte [...] pero el juez, el alcalde y la gente [...] les han agradecido mucho [...] ustedes descansan tres días y se van a traer las piedras, ya tenían carne para comer. Ya han carneado y han comido la gente [...] y se fueron a Tres Cruces está lejos, yo conozco, hay un ojito [...] yo conozco el ojito, agua dulce, linda, y han quedado ahí y más arribita [...] cuando se han acordado la vaca estaba saliendo de ojito de agua y estaba en un valle grande, semejantes árboles [...] todas las vacas están ahí, siguen saliendo y saliendo treinta han agarrado y han venido para acá han venido por Rinconeria [...] pero el juez y el alcalde y la gente le han agradecido que ya tienen noventa. Descansar tres días y después van a traer la piedra, los albañiles ya estaban empezando y han tardado como tres años [...] como cuatro [...] entonces ya llegó las campanas y han hecho las torres y han hecho todo...

1. Significa despertarse; agradezco la observación a Lucila Bugallo.

La narración de Don Ciriaco Mamaní tiene tres partes. La primera se refiere al encuentro de la Virgen con la pastora en el cerro Liristi para luego desaparecer. La segunda relata la manera en que la Virgen eligió el lugar en el cual debía ser construido su templo, apareciendo en un ojo de agua en forma de piedra, y luego secando el agua para permitir la edificación de la capilla. Y, por último, alude a la orden del juez y el alcalde pidiendo a la gente del pueblo que transportara piedras de lugares distantes para la obra de la iglesia. Como parte de esta situación se inserta la narración de algunos pobladores que, en dos lugares diferentes, encontraron gran cantidad de vacas que salían de una peña o de un ojo de agua. Estas vacas permitieron paliar el hambre en el pueblo y terminar la iglesia cuya construcción llevó varios años.

Algunos fragmentos del relato coinciden con otros recopilados en Casabindo y tienen correlatos en fuentes de distintos períodos, pero también forman

parte de un conjunto de narraciones difundidas ampliamente en los Andes y otras regiones. Por ejemplo, la aparición de la Virgen o de santos relacionados con el espacio de los futuros pueblos es una tradición extendida en diversas regiones. Lo mismo que la decisión de la Virgen de elegir un lugar para que se construya su futura iglesia y su retorno a ese lugar cada vez que intentaban trasladarla (Abercrombie, 2006: 348; Martínez, 2010: 61-2; Diez Hurtado, 2013: 131; Nicolas, 2015: 64-70; entre otros). Sin embargo, sobre este fondo común hay elementos locales, como los escenarios de la aparición en el cerro Liristi y en el ojo de agua. El Liristi es un cerro que se ubica frente al pueblo de Casabindo y que tenía connotaciones de sacralidad.² En su cima se hallan vestigios arqueológicos y la iglesia actual se encuentra orientada y alineada con su cumbre.³ Los ojos de agua también son un elemento local, ya que existen varios de ellos en la cercanía del pueblo,⁴ y son parte de un espacio vivo con el cual la gente de Casabindo se relaciona de manera vital. Los ojos de agua -vertientes o manantiales-, las piedras y los cerros, las lagunas y Pachamama son entidades que se vinculan con las personas a través de intercambios, producciones y ofrendas (Bugallo, 2015: 116).⁵

Las vacas de la Virgen. Los documentos históricos

Pero, además, los relatos de la Virgen poseen nociones propias de una historia local que es posible rastrear en las fuentes. Me detendré en dos de ellos. ¿Por qué la abundancia de vacas? ¿por qué se vinculan directamente con la construcción de la iglesia y la Virgen? En la narración de Don Ciriaco, las vacas aparecen en abundancia saliendo del ojo de agua o de las peñas -que son enormes piedras- y siempre relacionadas con la Virgen y con la construcción de la iglesia.⁶ Resulta al menos curioso que estos animales sean los únicos mencionados en los relatos, cuando la región puneña se caracteriza por ser zona más apta para la cría de otro tipo de ganado.

La narración tiene elementos de tradición andina y otros de referencias históricas que se hallan en las fuentes escritas. La imagen de vacas saliendo de las piedras o de los ojos de agua no resulta extraña para los puneños; según explica Lucila Bugallo, su esquema de comprensión del mundo se enfoca en las relaciones entre seres y dimensiones, en lugar de poner la mirada en las formas definidas y cerradas. Por lo tanto, desde su perspectiva, es posible la transformación de los cuerpos; por ejemplo, de animales y humanos en piedras, de piedras en vírgenes y animales, de pasto en lana (Bugallo, 2015).

Sin embargo, la abundancia de vacas ligadas a la Virgen tenía, también, un sentido histórico. Según las fuentes, desde el siglo XVII en los pueblos de Casabindo y Cochino se fundaron diferentes cofradías religiosas. Estas eran asociaciones de fieles, en torno a la devoción de un santo, que realizaban la fiesta del santo patrono y también acciones de ayuda mutua entre sus miembros. Para solventar sus gastos, dichas instituciones religiosas podían tener diferentes tipos de bienes o producciones. En 1702 se realizó una visita eclesial a los pueblos de la Puna en la que se registró el patrimonio de sus iglesias y de sus cofradías. De la visita se desprende que el pueblo de Casabindo tenía dos cofradías: la de la Virgen de la Asunción y la de las Benditas Ánimas del Purgatorio y dos devociones, la de San Santiago y la de Santa Ana. Mientras que en el pueblo de Cochino se habían constituido las cofradías de la Virgen de la Candelaria y la de las Benditas Ánimas del Purgatorio.⁷ Veamos qué decía en el siglo XVIII el visitador sobre los bienes de la cofradía de la Virgen de la Asunción de Casabindo:

2. En la cumbre de este cerro se encuentran dos pozos rodeados de ofrendas de mineral de cobre y cuentas de malaquita. Esto marca que el cerro tenía una consideración especial antes de la conquista hispánica y que su importancia continuó en el tiempo (Zaburlin *et al.*, 2022: 27).

3. Otros relatos sobre la creación del pueblo también involucran a la Virgen de la Asunción y al cerro Liristi: "... Tres vírgenes aparecen en el Cerro Liristi, tiran una piedra cada una, y donde caiga esa piedra quieren que construyan su templo. Una de las protagonistas es la Virgen de la Asunción, junto con la Virgen de Santa Catalina y la Virgen de Guadalupe. La piedra de la Virgen de la Asunción cayó en un ojo de agua: [...] ellas eran tres hermanas, y dice que tiraron una piedra y donde se asentaba la piedra era el templo de ellos. La Virgen de la Asunción dice que aquí cerquita dice que había una laguna, y cayó ahí la piedra [...] entonces dice que ella dijo que ¡Ahí es mi templo! [...] ¡dis que era un ojo de agua, dis que salía, el agua sonando! [...] Y esos ojos de agua están aquí abajo, uno está allá, el otro está aquí [...] ¡debajo del cerro sale así el agua sonando!" (Testimonio citado en Arévalo, 2018: 2).

4. Al igual que lo que pasa con el cerro Liristi, los ojos de agua como sitio de aparición de la Virgen no sólo son parte del relato de Don Ciriaco sino de distintas versiones locales. Arévalo transcribe dos testimonios: "... dis que todo estaba corriendo agua [...] dis que donde ahora está la Iglesia, estaba corriendo agua [...] dice que era un ciénego [...] ¡altas aguas dis que eran ahí no ve! ¡Ahí en el ciénego! Y eran bien altas y estaban corriendo aguas [...] ¡muchísimas! y entonces ella ha aparecido ahí..." (Testimonio citado en Arévalo, 2018: 3) y "... se ha hecho una reunión, ¡que se ha reunido mucha gente! (Continúa en página 71).

5. Durante el mes de agosto en la Puna de Jujuy se realizan ofrendas a los cerros y a los manantiales u ojos de agua. Estas ofrendas suelen ser realizadas por las unidades domésticas, o como práctica ritual comunitaria en la cual se dirigen todos al ojo de agua donde "corpachan" o dan de comer a la tierra y al ojo de agua (Bugallo, 2015: 121 y 2023: 69).

6. Estos relatos también son contados por otras personas del pueblo: "... porque dis que la gente cuando estaba trabajando la Iglesia, dis que han ido a [...] dis que han sacado las vacas de ahí del ojo de agua, de donde estaba la Virgen..." (Testimonio citado en Arévalo, 2018: 3).

7. Ambos pueblos formaban parte de una misma encomienda y habían sido fundados por iniciativa de su encomendero en 1602, para reunir en ellos una parte importante de la población prehispánica que habitaba la región central de la Puna.

8. AOJ, Visita Eclesiástica a los curatos de Humahuaca y de la Puna. 1702, S/S, f. 22. Sobre las cofradías de la Puna ver también González (2003) y Cruz (2006).

9. AOJ, Visita Eclesiástica a los curatos de Humahuaca y de la Puna. 1702, S/S, f. 12.

10. En 1803 la cofradía de la virgen de la Asunción tenía unas 285 cabezas de ganado vacuno y 82 ovejas, mientras que la cofradía de la Purificación o Candelaria de Cochinooca poseía unos 356 corderos. AHJ, Colección del Archivo, Caja 1, 1799-1826, fs. 1 y 1v.

11. La iglesia del pueblo de Casabindo fue construida y reconstruida varias veces a lo largo de los siglos XVII y XVIII (Gori y Barbieri 1991: 23-26; González, 2003: 68-70). Además González (2003: 69-71) es el primero en mencionar el hecho de que el edificio construido a partir de 1772 estuviera alineado con el cerro Liristi.

12. AHPH, Visita al Curato de Cochinooca realizada por el Deán Gregorio Funes por orden del Obispo Moscoso. Año 1791, Caja 8, f. 5r.

13. AHJ, Colección del Archivo, 1799-1826 Caja 1, fs. 1 y 1v.

14. Es sugerente esta asociación entre las piedras y los animales que permitieron superar el hambre. En las ceremonias de la señalada de los animales, como parte del ritual, los asistentes juntan piedras blancas para llevar al mojón, de modo que acrecentando este se multiplican los animales. Como sostiene Lucila Bugallo: "...al sumar piedras al mojón como nuevos animales de esa tropa están actuando para generar una transformación: que surjan más animales y llenen los corrales". [Por ello] "... este buscar, llevar y entregar piedras nos hablan de ciertas concepciones de la crianza del ganado..." (Bugallo, 2023: 72 y 74).

[...] se contaron según la relacion que ha hecho el capataz que cuida las vacas de la cofradía de la Virgen de la Assumpcion setecientas cabezas de todas las edades incluyendo el fruto del año que suele lograr ciento diez o veinte poco más o menos de teneraje habiendo pagado en dichos frutos algunas misas de los sabados de dicha cofradía que así mismo se pagan con los frutos de quesos que se hacen de dichas bacas [...]⁸

En el caso de la cofradía de la Virgen de la Candelaria o de la Purificación de Cochinooca, el visitador señalaba a los mayordomos que debían cuidar: "... del aumento de quinientas bacas de cría que se ha hallado de tener la Virgen de la Candelaria de esta dicha iglesia sin permitir que de dichas bacas se saquen por ninguna persona..."⁹

El ganado y sus derivados -como quesos y lana- continuaron siendo el único capital de las cofradías hasta los primeros años del siglo XIX.¹⁰ Pero, además, parte del mismo fue utilizado para mantener a los trabajadores que terminaron de construir el último edificio de la iglesia hacia fines del siglo XVIII y primeros años del siglo XIX.

La construcción de la iglesia de Casabindo fue una iniciativa del cacique gobernador Pedro Quipildor y comenzó a levantarse en 1772.¹¹ El proyecto de Quipildor era ambicioso ya que se trataba de un edificio de gran tamaño y complicada construcción. La edificación duró muchos años. Don Pedro nunca vio la obra terminada pues murió unos años después de comenzada la construcción. La nueva iglesia fue planeada en un lugar diferente a la anterior. Los cimientos se emplazaron de tal forma que el frente del edificio se alineaba directamente con el cerro Liristi que, como vimos, estaba vinculado con los relatos orales sobre la aparición de la Virgen de la Asunción y su significación durante la etapa prehispánica.

En 1791, durante su visita eclesiástica a los curatos de la Puna, el Deán Funes decidió inspeccionar los avances en la construcción de la nueva iglesia de Casabindo. En ese momento, según el visitador: "... se halla a punto de sacarse los arranques de la bóveda..."¹² Esto mostraría que las paredes ya estaban levantadas, faltando terminar el techo. El visitador convocó al cura, al juez pedáneo y a los caciques para buscar la manera de concluir la obra. También acordaron que los trabajadores que se ocuparan en la construcción recibirían raciones de carne de las vacas de la cofradía de la Virgen de la Asunción y su distribución sería administrada por el juez pedáneo. La última etapa de la edificación se desarrolló a partir de agosto de 1798, para ello 40 habitantes del pueblo donaron su trabajo como peones, a lo que se sumó la labor de cuatro peones más pagados por el encomendero.¹³ Con los ingresos de la iglesia se entregó dinero, carne, pan, coca, tabaco para el pago y alimentación de los trabajadores, mientras el encomendero aportó maíz y trigo para los mismos.

La comparación entre lo que podríamos llamar la versión local de la historia de largo plazo y la historia reconstruida a partir de los documentos muestra que el relato local elabora su propia síntesis de la historia, seleccionando algunos elementos experimentados en el pasado (Díez Hurtado, 2013: 137). De esta manera, el esfuerzo de los miembros del pueblo en la construcción de la iglesia está condensado en la narración de las piedras que la gente del pueblo tuvo que cargar y traer de lugares distantes, y en la manera en que las vacas de la Virgen sirvieron para sustentar a quienes trabajaron en la construcción de la iglesia.¹⁴

La Virgen y las tierras. Relatos históricos

La historia de Ciriaco Mamaní contiene otro aspecto interesante, como es la aparición de la Virgen a una pastora:

En el Liristi estaba una señora estaba hilando, le había dicho, buenos días le había dicho, buenos días hija pa' donde va?

-me voy al pueblito a pagar los diecemos y el tributo.

-no hija, usted va pagar los tributos no los diecemos. yo soy la dueña de todo esto a 20 leguas a la redondez, no hay mas nadie aquí [...],

¿Por qué la Virgen le dice a la pastora que pagué el tributo, pero no el diezmo? En el relato la Virgen expresa que este no se debe pagar ya que sus tierras comprenden veinte leguas a la redonda. ¿A qué tierras se refiere?, ¿hay en las fuentes alguna mención a las tierras de la Virgen? y ¿cómo se relacionaban estas con las tierras comunales que los pueblos de Casabindo y Cochinoaca mantuvieron desde el siglo XVII hasta el siglo XIX?

En primer lugar, no debemos olvidar que en las visitas eclesiásticas se mencionaba al ganado dentro de los bienes de las cofradías pero no se aludía específicamente a propiedades o a terrenos propios de las cofradías.¹⁵ Según las fuentes, el ganado de la cofradía de la Virgen de la Asunción era criado en las estancias de Las Cortaderas y Aguas Calientes y en el paraje de Lumará, mientras que el de la Cofradía de Candelaria o Purificación se encontraba en cerro Blanco y Sorcoi. En 1791, el cura de Cochinoaca señalaba que este ganado pertenecía a una capellanía destinada a solventar las misas y procesiones que se realizaban los días jueves y sábados en el pueblo de Casabindo y la procesión del Rosario en Cochinoaca. Se trataba de una capellanía de misas por la cual el fundador de la misma afectaba un bien o dinero para costear con su renta la celebración de misas.¹⁶ El cura de Cochinoaca explicó al visitador que el ganado estaba en las estancias de Aguas Calientes y Las Cortaderas "... estancias o suertes de tierras pertenecientes a la misma capellanía..."¹⁷ Aunque el mismo cura manifestó que no tenía los papeles que acreditaban su constitución y sólo conocía de su existencia por tradición.¹⁸

Aparentemente las estancias mencionadas, donde estaban las vacas de la cofradía y las capellanías, eran parte de las tierras comunales de los pueblos de Casabindo y Cochinoaca. Estas tierras, según la investigación de Albeck y Palomeque (2009), abarcaban gran parte de la zona central de la Puna y las mismas habrían sido reconocidas en la visita de Alfaro de 1612.¹⁹ Sin embargo, ese territorio original sufrió una fuerte disminución por acción del encomendero Pablo Bernárdez de Ovando en la segunda mitad del Siglo XVII (Albeck y Palomeque, 2009: 188), a partir del pedido de dos mercedes de tierras sobre la quebrada de Las Leñas y San Joseph que circunscribían las tierras comunales de Casabindo y Cochinoaca.

En 1655 Bernárdez de Ovando obtuvo una merced de tierras en la quebrada de Las Leñas, la misma avanzaba sobre la porción oriental de las antiguas tierras de Casabindo y Cochinoaca; al entregar el título, el gobernador le recordaba al encomendero Ovando la necesidad de respetar la tierra de sus indios según lo estipulaban las Ordenanzas de Alfaro: "... dexando a los yndios las tierras que han tenido y poseído y las necesarias para sus chacras y sementeras "[... y que...] visita conforme a ordenanzas tocan y pertenecen de los Pueblos de Cochinoaca y Casabindo..." (citado en Albeck y Palomeque, 2009: 198-203). Los linderos de la merced de Las Leñas iban:

15. AOJ, Visita Eclesiástica a los curatos de Humahuaca y de la Puna. 1702, S/S; AHPH, Visita al Curato de Cochinoaca realizada por el Deán Gregorio Funes por orden del Obispo Moscoso, 1791, Caja 8; AHJ, Colección del Archivo, Caja 1, 1799-1826. Otras cofradías, como la de Humahuaca, tenían tierras agrícolas y de pastoreo.

16. Sobre las características y funciones de las capellanías de misa, ver Levaggi (1992). En este caso se afectó parte de la renta del ganado de las cofradías para pagar la celebración de las misas.

17. AOJ, Visita Eclesiástica a los curatos de Humahuaca y de la Puna. 1702, S/S; AHPH, Visita al Curato de Cochinoaca realizada por el Deán Gregorio Funes por orden del Obispo Moscoso, 1791, Caja 8, f. 6.

18. En la visita, el cura explicaba que en la iglesia de Cochinoaca existían dos capellanías: una fundada por el cura Torres destinada a las luminarias y gastos de un rosario cantado que se realizaba por las calles del pueblo todos los sábados; la misma estaba constituida sobre la renta de una casa dejada por Torres. La otra, era sobre un rodeo de vacas y ovejas y estaba destinada al mantenimiento del cura, el sacristán y los cantores una vez al año; la lana de las ovejas era para los tejidos que se usaban en la iglesia y su carne para las raciones de los que traían las palmas el domingo de Ramos. Al igual que en Casabindo, el párroco dijo desconocer los papeles de esta segunda capellanía (AHPH, Visita al Curato de Cochinoaca realizada por el Deán Gregorio Funes por orden del Obispo Moscoso, 1791, Caja 8, fs. 9v. y 10). Torres fue cura propietario de Casabindo y Cochinoaca hasta su muerte en 1774, en su testamento había pedido a sus albaceas la fundación de diez capellanías sobre algunos de sus bienes pero no estaban destinadas a su antigua feligresía de la puna (AHS, Fondo Protocolos Notariales, Carpeta 14, Protocolo 144, 1776; AHPH, Capellanías fundadas por Torres, 1791, Caja 14).

19. El oidor Alfaro fue un visitador enviado por la Audiencia de Charcas a las encomiendas de la Gobernación de Tucumán; en su inspección empadronó a la población indígena, tasó el tributo, delimitó tierras comunales y trató de remediar los abusos del sector encomendero.

[...] desde el Cerro y Quebrada de la Leña por cabecera. y travesía hasta la cordillera del pueblo de Casavindo y cerro que llaman Poste, y del dicho, corriendo por la dicha cordillera y antiguas fundiciones de Cochinoca y un pueblo viejo que llaman Quíchauti, hasta llegar a un abra que es donde se divisan las Pampas de Morueta y nacen unas ciénegas que corren hacia Casavindo. que la dicha abra se llama Mora Mora Xoguagra, desde donde ha de correr la deresera al pueblo viejo de Ichira y de él a unos paredones antiguos de adobes que estén cerca del Aura [sic] y de allí al pueblo viejo de Toara y por su cordillera y vertientes, hasta volver y llegar a la dicha Quebrada de la Leña con todas las aguas, y la que llaman Caliente, que hubieren en el dicho contorno y dentro de los dichos linderos. exceptuando las tierras que por ordenanzas está mandado dejarles a los indios de los dichos pueblos de Casavindo y Cochinoca [...] (citado en Albeck y Palomeque, 2009: 198).

A pesar de las precauciones del gobernador Mercado de Villacorta, el encomendero fue adquiriendo más territorio a través de nuevas mercedes de tierras, como la de 1662 que abarcaba una parte importante del sector occidental de la Puna (Madrazo, 1982: 68 y 207). Esta era la merced sobre la estancia de San Joseph, una extensa porción de tierras que iba desde el abra de Moreta hacia el sur hasta las tierras de Barrancas y Cobres y establecía un lindero occidental con las tierras de Casabindo y Cochinoca. Según Albeck y Palomeque, el accionar indígena logró que don Pablo Bernárdez de Ovando nunca pudiera tener derechos plenos sobre una parte de estas tierras, ya que en 1668 se registraba en las fuentes que en Barrancas y Cobre pastaban los ganados de la gente de Casabindo y Cochinoca (2009: 203).

20. Estos eran Juan José Fernández Campero de Herrera casado con Juana Clemencia de Ovando la hija de Pablo Bernárdez de Ovando. Tras la muerte de su mujer, Campero de Herrera heredó la encomienda y las propiedades de Ovando y en 1708 gestionó y obtuvo el título de Marqués del Valle de Tojo.

21. "La Plata, 12 de mayo de 1710 "... Despachese provisión de amparo en la posesión de las tierras de las Barrancas y el Cobre a favor de Don Baltasar Qupildor Gobernador del Pueblo de Casabindo en conformidad de la donación que les hizo a los indios de dicho pueblo sin perjuicio de terceros..." AHS, Pleito entre Don Antonio de La Tijera y Don Juan Fernández Campero, 1710, f. 12r. Agradezco a Silvia Palomeque la transcripción de este documento.

Finalmente en 1681, luego de su muerte, sus herederos²⁰ hicieron donación ante notario de las tierras de las Barrancas y Cobre: "... por indiviso y por partir con tal que la mitad de dichas tierras las dejen libres para mis ganados y que no las arrienden a persona alguna" (citado por Madrazo, 1982: 68). Años después, en 1710, autoridades de Casabindo y Cochinoca lograron un Real Amparo de la Real Audiencia de Charcas refrendando sus derechos, luego de haber aducido que habían estado por muchos años: "... en pacífica posesión de las tierras de las Barrancas y Cobre".²¹

Resumiendo, a mediados del siglo XVII los integrantes del pueblo de Casabindo poseían títulos sobre las tierras de Cobres, Barrancas y río de Las Burras por donación de los herederos de Pablo Bernárdez de Ovando y además los mismos habían sido reconocido por la Audiencia de Charcas en 1710. El resto de las tierras comunales contemplaba otros parajes, aunque no conocemos fehacientemente su extensión y linderos. Las fuentes de las visitas eclesiásticas nos permiten suponer que el ganado de las cofradías y las capellanías pastaba en estancias como Las Cortaderas, Aguas Calientes, cerro Blanco y Lumará, todos ellas de ubicación diferentes a las tierras de Cobre y Barrancas.

Después de la Revolución de Mayo, la Junta Governativa de Salta derogó el tributo indígena en 1811 y, al poco tiempo, el sistema de encomienda fue suprimido por la Asamblea del año XIII. Desde ese momento, el antiguo encomendero Juan José Feliciano Fernández Campero -cuarto Marqués del Valle de Tojo- dejó de percibir los tributos de su encomienda. Como gran parte de la población de Jujuy, Fernández Campero participó activamente de las guerras de independencia, primero en el bando realista para luego ser parte de las milicias revolucionarias. En 1816 cayó prisionero de los realistas y por su condición de noble fue llevado a Lima para ser juzgado en España. Lo cierto es que murió en Jamaica en 1820. A su muerte, dejó dos hijos menores de edad.

Varias décadas después, las tierras de los pueblos de Casabindo y Cochinoca fueron usurpadas por Fernando Campero -hijo mayor de Juan José Feliciano- convirtiéndolas en la hacienda de Casabindo y Cochinoca y a los antiguos comuneros en arrenderos de sus propias tierras. Como señaláramos antes, el proceso posterior ha sido ampliamente estudiado, especialmente los conflictos por la propiedad de estas tierras que tuvieron lugar en la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del XX (Madrado, 1982; Bernal, 1984; Rutledge, 1987, 1992; Fidalgo, 1988; Paz, 1989, 1991, 1992, 1995, 1997, 1998, 2009; Kindgard, 2004; 2018; Fleitas y Teruel, 2011; Fandos, 2016; Lenton *et al.*, 2016, Teruel, 2016; entre otros)

Sin embargo, las interpretaciones sobre el modo en que Fernando Campero logró cobrar arriendo sobre las antiguas tierras indígenas difieren entre los distintos autores. Algunos consideran que esto fue posible porque Juan José Campero de Herrera -primer Marqués del Valle de Tojo- recibió en 1705, mediante cédula real, la propiedad de la tierra de los indígenas de Casabindo y Cochinoca. Sostiene Rutledge que:

Este Marqués decidió adquirir todo el territorio contenido dentro de los límites de la encomienda de Casabindos y Cochinocas y con ese fin entregó al Tesoro del Consejo de Indias la suma de 17000 escudos de plata destinadas ostensiblemente a contribuir al mantenimiento de la flota española de galeones. En agradecimiento, el Rey extendió una cedula real, el 25 de junio de 1705, por el cual otorgaban al marqués de Tojo las tierras contenidas dentro de la encomienda en carácter de merced de propiedad (Rutledge, 1987: 104).²²

Trabajos posteriores, siguen la postura de Rutledge entendiendo que la cédula de 1705 otorgaba la propiedad de las tierras (Fidalgo, 1988: 10; Lenton *et al.*, 2016: 274; González, 2019: 5-7). Sin embargo, como lo han mostrado otras investigaciones, existe en este planteo una confusión en torno a la tramitación que Campero de Herrera -primer Marqués del Valle de Tojo- realizó para ampliar por tres vidas la duración de la encomienda. La cédula real del 25 de junio de 1705 corresponde a la prolongación de la encomienda por dos vidas más y, junto con una cédula anterior del 10 de abril de 1705 concedía a Campero de Herrera la extensión de las tres vidas. La encomienda como institución no otorgaba al encomendero la propiedad de las tierras de sus encomendados. La interpretación que entiende que la cédula real del 25 de junio de 1705 concedía la propiedad de las tierras procede de los documentos utilizados. En el caso del estudio de Rutledge, las fuentes en las que se basa fueron las copias de la documentación que presentó Fernando Campero a la justicia en la década de 1870 (1987: 74). Estas eran un supuesto traslado de la prorrogación de la encomienda de 1705 que decía adjudicar: "... en propiedad y pleno dominio de la susodicha encomienda..."²³ Pero, como demostró el análisis de Luque Colombres, tal agregado resultaba de una posible adulteración ya que no correspondía a la estructura de las mercedes de encomienda y contradecía a otras fuentes de la época (Luque Colombres, 1956).²⁴ En línea con esto, los sucesores de Campero de Herrera tenían en su poder papeles que reconocían la existencia de tierras propias en Casabindo y Cochinoca. El inventario de los bienes del tercer Marqués, realizado en Yavi en abril de 1785, enumeraba entre los diferentes títulos y mercedes de tierra a un cuaderno: "... rotulado distrito de leguas de los pueblos de Casabindo y Cochinoca..."²⁵

Si hasta fines del siglo XVIII los pueblos de Casabindo y Cochinoca tenían sus tierras reconocidas y algunas partes con título, nuevamente surge la pregunta: ¿por qué la Virgen decía que todo era suyo en veinte leguas a la redonda?

22. El autor cita como fuentes las copias de un expediente judicial que le facilitó el abogado Andrés Fidalgo. Se trata del Expediente n° 2/1874 "Fernando Campero contra Cornelio Gutiérrez sobre cobro de arrendamientos", Juzgado Federal de Jujuy (Rutledge, 1987: 74)

23. Copia de la merced de encomienda incorporada al expediente de la Suprema Corte de Justicia de la Nación citada por Luque Colombres (1956: 141-142), también por Madrado (1982: 168).

24. Por ejemplo, la documentación de los sucesores de Campero de Herrera aludía a la posesión de la encomienda por tres vidas y no en perpetuidad. En su testamento la segunda marquesa -hija de Juan José Campero de Herrera- sostenía que: "... por la ley de sucesión le toca la encomienda de Casabindo y Cochinocaca merced solicito mi difunto padre [...] para tres vidas..." AHJ, Marquesado del Valle del Tojo, Carpeta 145, 1762, f. 8; también AGI, Charcas 258, 1733, fs. 1-2.

25. Copia del inventario de los bienes de Juan José Fernández Campero y Martearena. Juzgado Nacional de Primera Instancia, Jujuy. Pruebas de la parte demandada del Expediente 1557/1953: "Expropiación Estado Nacional Argentino contra Hortensia Campero de Figueroa", Testimonio 27. Agradezco a Gustavo Paz por brindarme una copia de este documento.

¿Las tierras eran entonces de la Virgen? Otras memorias. Las coyunturas de 1826 y 1840.

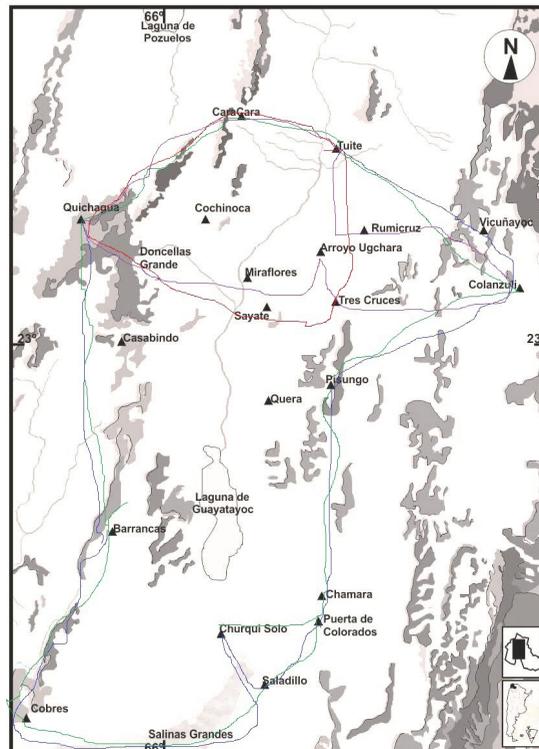
En 1826 el cacique de Cochinoca fue denunciado ante las autoridades provinciales por cobrar la extracción de sal de las Salinas Grandes. Obligado a comparecer frente a las autoridades que trataban de averiguar por qué razón o con qué derecho realizaba el cobro, el cacique explicó que las salinas eran propiedad de la cofradía y que la recaudación de derechos a la extracción de sal se realizaba para sostener la iluminación y el mantenimiento de las iglesias de ambos pueblos (Madrazo, 1982; Palomeque, 1995: 25-26; Fandos, 2022: 167).

En este expediente, el cacique pidió que fueran llamados a declarar los hombres más antiguos de los pueblos para esclarecer la cuestión. Estos eran: Pablo Quispe de 83 años, Ramón Alancay de 70 años, Bartolomé Ramos de 47 años y Hermenegildo Barconte de 78 años.²⁶ En sus exposiciones varios de ellos coincidieron en señalar que las salinas eran de las iglesias o de las cofradías, y que sus tierras habían sido una donación de los Marqueses del Valle de Tojo. La declaración de Hermenegildo Barconte agregaba más precisiones:

[...] Dice que se conocía las tierras de la cofradía y que igualmente fueron donación de los marqueses con sus linderos siguientes: Abra o pabellón Tuite a la caída de Coranzuli, Vicuña yoc, pisonco al ronque a Rumi cruz en la Puerta de Chamarra en donde está una piedra de Molino, Puerta de Colorados a Suri Muerto, y cae a Saladillo, y crusa al Churqui Solo así pasa por medio de las salinas al cerro Tintin por el Rio de las Burras enderezando a veo queasi a chudeunura [sic] a la Abra de Ingaguasi al Alto de Quichaguaen donde concluye con todos sus mojones en circunferencia todo lo que sabe este declarante ser donación de los marqueses para que con los caidos de estos terrenos sea beneficio del templo de Casabindo [...]²⁷

26. Es interesante señalar que, de acuerdo a sus edades, tres de ellos: Quispe, Alancay y Barconte -nacidos en 1743, 1756 y 1748, respectivamente- habían conocido a los tres encomenderos sucesores de Campero de Herrera.

27. AHJ, 1826, Caja 2, f. 19. La descripción de los mojones se realizó en el sentido de las agujas de un reloj.



Mapa 1. Linderos tierras de Casabindo y Cochinoca, primera mitad siglo XIX. Fuentes: AHJ, año 1826, Caja 2 y año 1840, Caja 2 (elaboración propia).

Si bien hay algunos topónimos que no hemos podido referenciar en los mapas, la mayoría de ellos subsisten en la actualidad y aluden a un territorio bastante extenso que iba desde el cerro de Tuite, al norte de Cochino, hasta las Salinas Grandes y las zonas de Cobre y Barrancas (Mapa 1). Con algunas diferencias el testigo Pablo Quispe también describía que:

[...] la cofradía tiene tierras con sus correspondientes linderos que lo son desde Tuite al serro alto de Moreta, por las cumbre de las abras del Campanario, así a los altos de Quichagua y río abajo de las Doncellas para Sayate al cerro de Tuite por las Tres Cruces al potrero y a la Abra de Tuite de donde se dijo primero todo lo que dice el declarante era disposición de los gobernadores de naturales que en aquellos años fueron el gobernador don Jose Matias Chuichuilamas que corria haciéndose cargo; En el de Casabindo Don Pedro Quipildor que ambos tuvieron la vara confirmada para hacer respetar la autoridad en lo que hizo cesión los señores marqueses a las santas iglesias de este pueblo y casabindo [...] ²⁸

28. AHJ, 1826, Caja 2, f. 17v.

En este caso, los linderos no abarcaban las salinas; sin embargo, la parte norte tiene coincidencias con los linderos señalados por Hermenegildo Barconte, pero el testigo mencionaba que: "... las salinas han sido de la cofradía de esta santa iglesia que solo los gobernadores del pueblo habían intervenido..." ²⁹ Don Pablo Quispe especificaba:

[...] que el señor marques era encomendero por tres vidas incluyendo al finado Juan Jose Campero y queda libre todos los terrenos que poseen y an poseído los herederos de la casa de yavi y quedaban a favor de la patria. Que decían los mas antiguos lo mismo que la donación del rey se había de concluir después de muerto el marques don juan jose. Esto mismo decía su padre que le contaba y que contaban en varias conversaciones de hombres de edad [...] ³⁰

29. AHJ, 1826, Caja 2, f. 17v.

30. AHJ, 1826, Caja 2, f. 17v.

En este caso Don Pablo Quispe, anterior cacique gobernador, recalca el poder que estos tenían para disponer y explotar los recursos de las tierras sin injerencia de los encomenderos. También declaraba que la encomienda y cualquier posibilidad de reclamo sobre las tierras habían terminado con la muerte de Juan José Feliciano Fernández Campero en 1820. Es interesante notar que Don Pablo sugería que la propiedad de los terrenos quedaba a favor de la "patria", que podemos entender se refería a los gobiernos patrios surgidos con la Revolución de Mayo. ³¹ En los testimonios no hay mención de que Fernando Campero, hijo del último encomendero, se adjudicara la propiedad de estas tierras o que estuviese cobrando arriendo a sus ocupantes, como sucedería unos años después.

31. El testigo demostraba gran conocimiento de los límites temporales de la encomienda después de 120 años de la concesión de la prórroga, en 1705. Además, manifestaba conocer cabalmente la extinción de antiguos derechos del encomendero tras los cambios políticos producidos con la revolución; conocimientos mantenidos por transmisión oral, según el mismo testimonio. Agradezco la observación a Lucila Bugallo.

Como vimos, los testigos afirmaban que esas tierras, incluyendo las salinas, eran de la cofradía por donación de los marqueses, sus antiguos encomenderos. Recordemos que las tierras de Cobre y Barrancas habían sido donadas por Juan José Campero de Herrera, pero no a las cofradías, ni a las iglesias sino a los integrantes de los pueblos como tierras comunales. Por otra parte, las visitas eclesíásticas de 1702, 1791 y los libros de fábrica de la iglesia de Casabindo muestran que el capital de las cofradías y las capellanías de las Vírgenes de la Asunción y Candelaria estaba basado en el ganado y no mencionaban la propiedad de tierras, como era el caso de otras cofradías de Jujuy. ¿Por qué en 1826, ante las autoridades, los testigos sostienen que eran tierras de cofradía y una donación de los antiguos marqueses de Tojo a las iglesias?, ¿fue una estrategia para proteger las tierras comunales? Las autoridades provinciales consideraban que las salinas formaban parte de las propiedades de la familia Campero, así lo expresaba el Teniente de Gobernador de Jujuy: "... las salinas

se me ha informado están ubicadas en unas tierras del marquesado de tojo y de otros particulares, dice que se da el uso común [de la sal] que es una costumbre anticuada...”³²

32. AHJ, 1826, Libros copiadore.

Al señalar que eran de la iglesia se las ponía bajo el amparo de una institución más influyente que la propia comunidad y sus autoridades, en una coyuntura en donde unos meses antes la legislatura provincial había promulgado una ley para la división de las tierras indígenas y su entrega en propiedad privada (Madrazo, 1990; Bushnell, 1997). Pero también se las entregaba a la protección de entidades sagradas poderosas, como las vírgenes de la Asunción y Candelaria. Esta operación transcurría en un contexto político favorable, en el que unos meses antes los caciques gobernadores de la Puna -junto con el alcalde pedáneo de La Rinconada- habían elevado una petición al gobernador de Salta cuestionando la participación del Cabildo de la Ciudad de Jujuy en la selección y designación del subdelegado de Puna (Fandos, 2022: 165-166). Para la referida autora, este pedido se constituyó en un momento significativo de participación política indígena en el proceso de transformación de súbditos a ciudadanos y en el cual mostraban su percepción del “... lugar que ocupaban en el mundo político pos revolucionario...” (Fandos, 2022: 177)

Entre ese año y los finales de la década de 1830 se encuentra un momento, que aún no podemos determinar, en el cual Fernando Campero, el hijo del último marqués, comenzó a cobrar arriendo sobre lo que él denominaba “su” hacienda de Casabindo y Cochinoca. Esto se produce en un contexto político complejo, como fueron los conflictos de unitarios y federales, las reparaciones de guerra impuesta por Facundo Quiroga a Salta y Jujuy (1831), el proceso de la autonomía de Jujuy (1834) y la guerra con la confederación peruana-boliviana (1837-1840). En ese contexto, las propiedades y rentas de Campero sufrieron algunas vicisitudes y cuestionamientos. Sabemos que en 1826 Fernando Campero era menor de edad y todavía no se había hecho cargo de la administración de los bienes que había heredado de su padre. Bienes que estuvieron embargados por la Corona y fueron devueltos en esos años (Doucet, 1993: 62). Las propiedades de Campero sufrieron nuevos embargos judiciales, al tiempo que las rentas de sus arriendos fueron confiscadas para pagar especialmente las contribuciones impuestas por los tratados de Quiroga en 1831 (Pavoni, 1981: 81; Fandos, 2023).³³ Sin embargo, Cecilia Fandos advierte que las rentas de arriendos confiscadas sólo alcanzaron a las haciendas de Yavi y Yosca y nunca se mencionaron en ese paquete contributivo los posibles arriendos de Casabindo y Cochinoca (Fandos, 2023).

33. En 1834 Pedro Nolasco Uriondo litiga contra Fernando Campero por el título del marquesado y las propiedades vinculadas al mismo. El juicio, desarrollado en Salta, llevó a la legislatura provincial a designar al subdelegado de la puna para cobrar los arriendos de las propiedades de Campero. Los mismos debían ser entregados al gobierno provincial hasta que se dirimiera el litigio (Pavoni, 1981: 81; Doucet, 1993: 63). Paralelamente, a fin de seguir pagando las reparaciones de guerra impuestas por Facundo Quiroga en 1831, el gobierno de Pablo La Torre fue autorizado por la legislatura provincial a recaudar más de 80000\$ de diferentes maneras. Entre ellas cobrando: “... el producto de los arriendos del ex Marquesado de Yavi...” Esto motivó que, en julio de 1834, los hombres de Campero entraran en la Puna para llevarse el dinero recaudado en las propiedades del ex marquesado de Tojo (Pavoni, 1981: 81; Fandos, 2023; AHJ, 1834, Caja 2).

En 1837 volvió a resurgir la cuestión sobre la propiedad de las mismas como tierras de cofradía, en una nueva coyuntura política marcada por la asunción de Pablo Alemán (1836), como gobernador, y la guerra contra la confederación peruana-boliviana (1837-1840). En estas circunstancias Fernando Campero, como ciudadano boliviano, comenzaba a ser visto con desconfianza por el nuevo gobierno federal de Jujuy, situación que se agravó con el inicio de la guerra dado que Campero también era general del ejército boliviano.

Aprovechando el nuevo panorama político, en 1836 el cura de Cochinoca, Juan de Tejada, pidió al gobernador Pablo Alemán la revisión de la propiedad de las tierras de Casabindo y Cochinoca, aduciendo que estas pertenecían a las cofradías. En un viaje que el gobernador realizó a la Puna le entregó personalmente la documentación que respaldaba la petición. Completando el pedido, en enero de 1837, escribió una carta al gobernador ofreciendo el testimonio de: “... naturales para que estos como vecinos más antiguos y

sabedores de los terrenos pertenecientes a la cofradía de la virgen puedan hacer una declaración...”³⁴

Entre los testigos ofrecidos por el cura Tejada se encontraba el antiguo cacique gobernador de Cochinoca, Gregorio Chiuchiu, quien en 1826 había participado en el conflicto por el cobro de derechos a la extracción de sal de las salinas y del pedido de elección del subdelegado de la Puna. Don Gregorio conocía los mojones de la propiedad, no sólo por su antiguo oficio de cacique gobernador sino también porque era quien había aportado los testigos que, en 1826, señalaron los límites de las antiguas tierras comunales devenidas en tierras de cofradías. Desde la etapa colonial el conocimiento de los mojones, que marcaban los límites de las tierras, solía ser transmitido oralmente y recordado por uno o más miembros del grupo, de manera conjunta con los documentos escritos (Sica, 2008).

El cura Juan de Tejada participaba de la política regional, no sólo por su oficio sino también en las diferentes tramas y conflictos de poder que se daban entre el subdelegado de la Puna, los jueces territoriales y los comandantes, así como las autoridades provinciales.³⁵ Más allá de los intereses políticos o personales que persiguiera el cura, lo cierto es que detrás de sus pedidos se puede encontrar también la participación de los puneños para aprovechar una coyuntura política que podía favorecer sus reclamos.

El clima adverso a Campero se concretó en algunas medidas dispuestas por Alejandro Heredia, nombrado “Protector de Jujuy”, y el gobernador Alemán. Por ejemplo, en 1837 dictaron diferentes disposiciones como las de eximir del pago de los arriendos a aquellos habitantes de la Puna que se alistaran en las milicias provinciales. El beneficio alcanzaba también a padres y madres de los enrolados. Esta resolución no sólo buscaba favorecer el reclutamiento militar ante la inminente guerra sino que, además, intentaba perjudicar a Campero restándole los ingresos generados por los arriendos de sus propiedades en Jujuy (Pavoni, 1981, t. II: 137).³⁶

Con la finalización de la guerra, en 1840 el cura Tejada reiteró su pedido a las autoridades. En una carta al nuevo Gobernador de la provincia, afirmaba que las tierras de Casabindo y Cochinoca eran reconocidas como tierras de la Virgen, especialmente las estancias de Aguas Calientes y de Agua de Castilla. En su escrito, el cura explicaba que la patrona poseía más tierras y que sus habitantes se encontraban pagando excesivos arriendos a Fernando Campero, cuando antiguamente sólo entregaban sus tributos al encomendero y los servicios a la iglesia. El párroco sostenía que para confirmar la verdad de lo expuesto podía señalar los linderos de las tierras de la Virgen, ellos eran:

[...] desde el mojon o lindero del Abra de Tuite en dirección a Caracara por los cerros de Queta al Campanario y desde estas cumbres al pabellón de Quichagua. Deslindando por Colpajoy y de la Angostura de Doncellas por los altos de Miraflores por el pabellón de Tuite enderezando a Coranzuli por el paraje de Tres Cruces por las cumbres de Yuschara al potrero hasta Tuite [...]”³⁷

Varios de los parajes mencionados por el cura coinciden con los señalados por los testigos en 1826 (Mapa 1).³⁸

En la carta del cura, se aludía a: “... la declaración de los testigos viejos y antiguos avitantes de estos terrenos como son los que actualmente viven en

34. AHJ, 1837, Caja 2.

35. En la década de 1830 los curas párrocos participaban de los comicios y, en muchas ocasiones, formaban parte de las mesas electorales. Sobre la actuación de Tejada podemos decir que, en 1834, había sido temporariamente desterrado a Bolivia acusado de conspirar contra la reciente declaración de autonomía de Jujuy de la provincia de Salta. En ese momento, el subdelegado de la Puna Paredes y el comandante militar de Cochinoca, Ontiveros, lo acusaron de “intentar seducir a los naturales ‘contra’ el gobierno de Jujuy”. El cura Tejada tenía un fuerte encono contra ambos personajes, al punto de denunciar a Ontiveros por haberlo arrestado sin razón. Como contrapartida, el comandante y el subdelegado denunciaron que los propios feligreses se quejaban del cobro de excesivos derechos parroquiales que realizaba el cura. Luis Paredes era un hombre de extrema confianza de Fernando Campero y había sido elegido como subdelegado de la Puna por presión de Campero frente a las autoridades de la Provincia (AHJ, 1835, Caja 1, carp. 1; AHJ, 1835, Caja 2; Vergara, 1938: 63). Luis Paredes, además, era el encargado de cobrar los arriendos en las propiedades de Campero en Jujuy (AHJ, 1837, Caja 2).

36. Así lo explicaba el gobernador Alemán en una carta dirigida a Rosas, encargado de las relaciones exteriores de la Confederación Argentina: (Continúa en página 71).

37. AHJ, 1840, Caja 2, Correspondencia.

38. Los linderos señalados por el cura parecen coincidir con los que describió Pablo Quispe en 1826 y no abarcaban la zona de las salinas. Posiblemente esto se deba a que sólo se están refiriendo a la Cofradía de la Virgen de la Purificación o Candelaria de Cochinoca. Sin embargo, también mencionaba a las estancias de Agua Caliente y Agua de Castilla como estancias de cofradía, y las mismas estaban cerca del pueblo de Casabindo, aunque en el lado oriental de la cuenca de Guayatayoc. Entre los testigos ofrecidos por el cura Tejada en 1837 no sólo se encontraban testigos de Cochinoca, pues también hemos identificado a Simón Tabarcachi de 73 años y perteneciente al pueblo de Casabindo (AHJ, 1837, Caja 2).

39. AHJ, 1840, Caja 2, Correspondencia, f. 2.

40. Hay que señalar que los cuestionamientos sobre las propiedades eclesiásticas y comunal indígena comenzaron en la década de 1820, pero tuvieron en Jujuy y Salta un punto de inflexión en la década siguiente. En junio de 1831 se dictó una ley que afectaba los bienes eclesiásticos; la misma autorizaba al poder ejecutivo a realizar las ventas de bienes raíces y demás pertenencias de obras pías, medida que fue tomada debido a la necesidad de fondos para la guerra, especialmente las reparaciones fijadas por Facundo Quiroga en 1831 (Fandos, 2019b: 29-30).

41. AHJ, 1840, Caja 2, Correspondencia.

42. Entre 1840-1850 se instauró una contribución voluntaria sobre los habitantes de los departamentos de la Puna que fue denominada "contribución indígena", su pago exceptuaba a los contribuyentes del cumplimiento de ciertos servicios militares (Bushnell, 1997; Gil Montero, 2004), especialmente en la guardia de la ciudad de Jujuy (Fandos, 2019a, 2021). En 1855 las autoridades provinciales crearon el impuesto inmobiliario, cuyo costo los propietarios terminaron trasladando a los arriendos. También se estableció un impuesto a la extracción de sal en las salinas durante 1857 (Tello, 1885, t. 2: 100).

43. El diezmo correspondía a la décima parte de la cosecha o al pago de una de cada diez unidades producidas -ganado, frutos de recolección, frutos de huerta, lana, quesos, etc.- y debía ser entregado a la Iglesia por los productores como contribución a los gastos del culto. Los productos gravados por el diezmo variaban según el período y la "costumbre" (Tedesco y Crouzeilles, 2006: 32). (Continúa en página 71).

44. Nos referimos al cobro por servicios como casamientos, entierros y celebraciones de fiestas. Por ejemplo, a mediados del siglo XVIII, el costo de los entierros variaba entre 4 y 18 pesos (AHJ, Marquesado del Valle de Tojo, Carpeta 61, 1746). (Continúa en página 71).

45. AOJ, 1735, Caja 8, Leg. 15; también Cruz (2010).

46. Ley del 23 de septiembre de 1835. Copia de leyes y decretos sobre asuntos eclesiásticos 1831-1861. AHJ, 1831, Caja 1.

ellos pagando un injusto y excesivo arriendo al colmo de la codicia y antojo de Campero..."³⁹, cuyo testimonio había ofrecido unos años antes.

Aparentemente, los testimonios ofrecidos por el cura no se concretaron posiblemente por el estado de guerra, en la que la Puna era uno de los escenarios principales, y también porque habían comenzado a implementarse medidas políticas en detrimento de las propiedades eclesiásticas y comunales (Fandos, 2019b).⁴⁰

En 1840, el cura Tejada reiteró su pedido al nuevo gobernador de Jujuy, Roque Alvarado. Solicitaba, además, que se convocase a Campero para realizar el deslinde de sus tierras de las de la Virgen y que si al presentarse Fernando Campero: "... no hiciese ninguna separación de ellos, entonces sea cuando Vuesa Excelencia afianzado con las declaraciones juradas de testigos fidedignos quite las pertenecientes a la Virgen y [le] cobre los arriendos usurpados con injusticia tantos años..."⁴¹ Desgraciadamente, para los antiguos comuneros y el párroco, la coyuntura favorable de los años anteriores se había desvanecido y los intentos de que Campero mostrara sus supuestos títulos sobre las antiguas tierras comunales ya no eran posibles. En 1840 el contexto político había cambiado y no era el mejor momento para realizar este pedido. Cuando el cura de Cochinoca escribió al gobernador Roque Alvarado, de corte unitario, este había contado con el favor de Fernando Campero para asumir la gobernación (Medina, 2020: 126), con lo cual resultaba difícil pensar que apoyaría la propuesta de obligar al supuesto dueño de las tierras a mostrar sus títulos de propiedad.

¿Las tierras dejaron de ser de la Virgen? Conflictos, demandas y tierras fiscales entre 1840 y 1890.

Las décadas siguientes fueron convulsionadas para la gente de Casabindo y Cochinoca y para el resto de los habitantes de la Puna. Al cobro de los arriendos, que implicaban también una cantidad de días de trabajo gratis para los patronos -denominados "servicios personales"-, se le sumaron nuevas obligaciones como impuestos provinciales, distintos servicios exigidos a los revitalizados cargos de alcaldes y alguaciles o alistamientos y servicios militares.⁴² Las quejas ante el gobernador, las resistencias a cumplir con las obligaciones, los levantamientos o motines, especialmente contra los abusos de cobradores de impuestos, autoridades locales y capataces, fueron frecuentes (Madrado 1982; Paz, 1992; Fandos, 2016).

Recordemos que, según el relato de Don Ciriaco, la Virgen le decía a la pastora en el cerro Liristi "... que pagara el tributo, pero no los diezmos porque todo era de ella". ¿A qué se refería con los diezmos que no debían ser pagados a diferencia del tributo?, ¿puede el relato describir dos momentos diferentes de la historia local? La alusión al pago del tributo nos remitiría a la etapa colonial cuando la encomienda estaba en vigencia, antes de 1811. Si se refería a esta época: ¿por qué pagar el tributo y no el diezmo?⁴³ Posiblemente porque desde el siglo XVII el pago del tributo habría sido menos oneroso que el diezmo y los diferentes aranceles que cobraba el clero.⁴⁴ Durante el siglo XVIII existieron numerosos conflictos con los párrocos en torno a estos derechos.⁴⁵ En las primeras décadas del siglo XIX el diezmo siguió siendo pagado por los productores, aunque su cobro fue administrado por el Estado provincial desde 1835.⁴⁶ Años después, en 1863, en virtud de dotar a la provincia de nuevos recursos se fijó la contribución mobiliaria -que gravaba el 5% de la producción agrícola ganadera

valuada anualmente por el Estado-. En los primeros tiempos de su aplicación se lo llamaba medio diezmo (Paz, 1989: 8).

En 1864 una ley provincial sobre tierras públicas estableció la posibilidad de denuncia sobre la posesión de tierras sin títulos legítimos. En este contexto, y en el marco de reclamos contra el excesivo precio de los arriendos, volvió a aparecer en Cochinoca y Casabindo la cuestión de la propiedad de las tierras que se había adjudicado Campero. En 1870, en una demanda contra el cobrador de arriendos en el pueblo de Casabindo, un grupo de unos treinta arrendatarios agredieron al cobrador, reclamando que: "... que estas tierras no le pertenecían al marques, sino a la comunidad..." Otros testimonios decían que se: "... hablaba que la tierra de esta hacienda pertenecía a la comunidad..."⁴⁷

47. AT], 1870, Leg. 6001, fs. 7v. y 10. Agradezco a Cecilia Fandos el conocimiento de este documento.

¿A qué tierras se referían?; ¿eran las mismas que, décadas antes, se habían señalado como las tierras de la Virgen? Un poco después de este episodio, en 1872, un grupo de veinticinco arrendatarios de Cochinoca y Casabindo, denunciaron las tierras como fiscales. El gobernador Pedro J. Portal convocó a la presentación de títulos de quienes se considerasen con derechos. Campero cuestionó la vía empleada, sosteniendo que la contienda debía ser planteada en sede judicial. El gobierno dictó la resolución el 29 de noviembre de 1872, la misma expresaba que las tierras de Casabindo y Cochinoca pasaban a la provincia por derecho de reversión (Madrazo, 1982; Paz, 1991). Todo esto sucedía en el marco de una conflictiva situación política nacional y provincial. Un nuevo gobernador volvió atrás con la medida y los levantamientos se generalizaron en toda la Puna. Esto terminó en 1875 con la intervención militar y la represión de los arrendatarios en la batalla de Quera.

Al mismo tiempo, Campero había apelado ante la justicia por la medida del gobernador Portal y luego continuó su demanda ante la Corte Suprema de la Nación (Paz, 1991: 80). Las pruebas aportadas por Campero ante la justicia fueron los traslados y copias de la prórroga de encomienda de 1705 que, como dijimos, sólo autorizaban al encomendero Campero de Herrera a legar la encomienda a sus sucesores por tres vidas. La sentencia de la Corte Suprema expresó que la encomienda no daba derecho a la propiedad de la tierra. En consecuencia, las tierras pasaron a propiedad de la provincia y la legislatura discutió distintos proyectos sobre su destino. En 1880 una ley provincial decidió mantener la propiedad de las tierras en manos del Estado provincial hasta su deslinde. Desde ese año los arriendos fueron cobrados por recaudadores que, con centro en el pueblo de Cochinoca, llegaban hasta los diferentes distritos rurales (Paz, 1995: 221).

En el Archivo Histórico de Jujuy se encuentra un croquis que esquematizaba el territorio comprendido por la hacienda de Casabindo y Cochinoca que le fue expropiada a Fernando Campero (Foto 1). El espacio estaba dividido en seis secciones y dentro de cada una de ellas se anotaron los nombres de los diferentes parajes. Muchos de los topónimos del esquema coinciden con los que los testigos mencionaban en 1826 como los linderos de las tierras de cofradía, así como los señalados por el cura Tejada en 1840. Ellos eran: Tuite, Quichagua, Doncellas, Aguas Calientes, Sayate, Miraflores, Barranca, Quebraleña. Los mismos coinciden, también, con la propuesta de Albeck y Palomeque sobre el espacio que habrían abarcado las tierras de Casabindo y Cochinoca en el siglo XVII (2009: 201-204, especialmente mapa 5). Varios de estos parajes fueron posteriormente vendidos como rodeos a fines del siglo XIX.

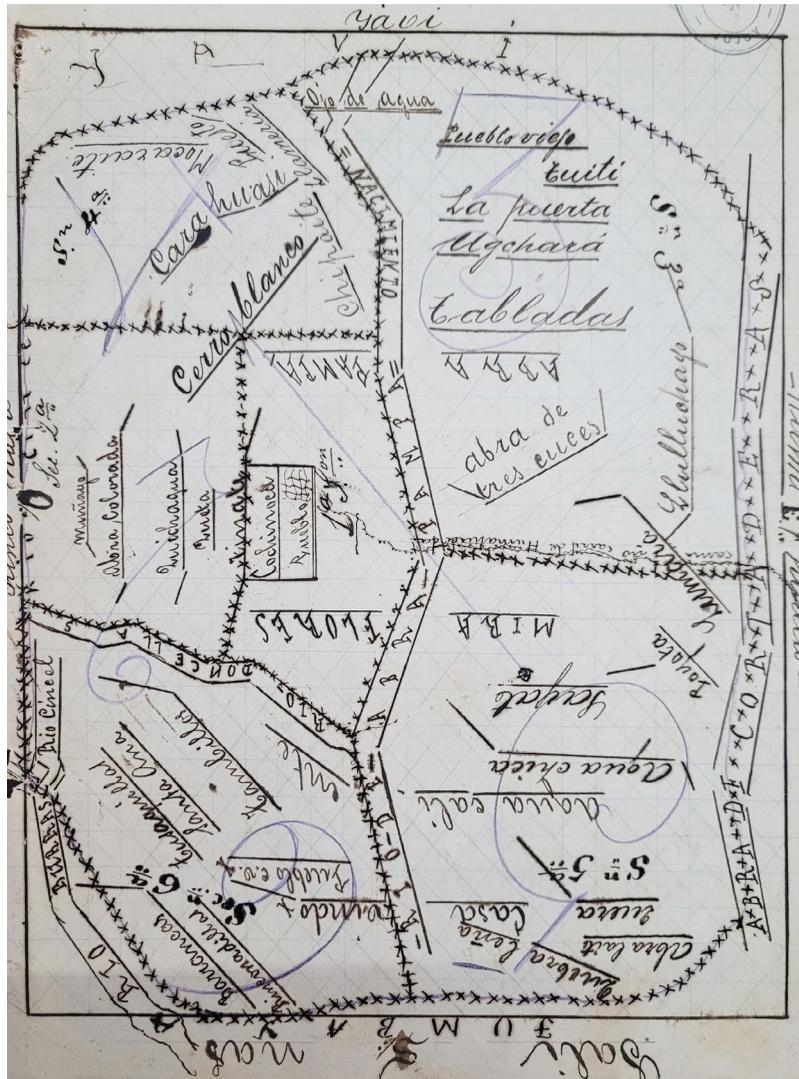


Foto 1. Parajes y rodeos de la ex hacienda de Casabindo y Cochinoca, 1890.
Fuente: AHJ, año 1890, Caja 1.

El esquema dividía en seis secciones la antigua propiedad:

1° Sección: tiene por centro el pueblo de Cochinoca y el espacio que abarca es una porción de Miraflores y una de Abra Pampa, lindando con el río de Abra Pampa y con Tinate en el lado opuesto.

2° Sección: comprende Tinate, Queta, Quichagua, Abra Colorada, Muñayoc, y una porción de Cerro Blanco.

3° Sección: Ojo de Agua en el nacimiento del Río Abra Pampa, Pueblo Viejo, Tablada, Tuite, La Puerta, Ugchara, Abra de Tres Cruces, LLulluchayoc y una parte de Lumará.

4° Sección: comprendía los parajes de Carahuasi, Chipaite, Llamería, Puesto, Mocoraite y una parte de Cerro Blanco.

5° Sección: en ella se ubicaban Quebraleña, Abrolaite, Quera, parte de Casabindo, parte de Aguas Calientes, Sayate, parte de Miraflores y parte de Lumará.

6° Sección: Pueblo de Casabindo, Barrancas, Rinconadillas, Tusuquillas, Santa Ana, Tambillos parte de Aguas Calientes. Esta sección estaba rodeada por el río de Abra Pampa, el Río Doncellas, Río Cincel y Río de las Burras.

Por último, en su parte posterior el croquis tiene una anotación que dice: “longitud de sur a norte 40 leguas, de este a oeste 20”. ¿Serían las veinte leguas a la redonda a las que se refería la Virgen, cuando le decía a la pastora que no debía pagar el diezmo?

Consideraciones finales

El relato de Don Ciriaco Mamani parece condensar y representar la memoria de diferentes momentos que se vivieron en el pueblo de Casabindo, en relación a las tierras comunales. También nos permitió indagar fuentes históricas, en muchos casos conocidas, buscando entender la ubicación y extensión de las tierras comunales de los pueblos de Casabindo y Cochino en las primeras décadas del siglo XIX. Así como mostrar las luchas y resistencias de las comunidades de Casabindo y Cochino en torno a las tierras. En ellas es posible ver diferentes prácticas que incluyeron “el traspaso” de sus tierras a la Virgen, en quien pareciera confiaban como protectora, y sus estrategias que se basaban, además de la fe, en un conocimiento ajustado de las disposiciones legales y las coyunturas políticas de su tiempo. En las primeras décadas del siglo XIX hasta la década de 1840 las tierras fueron adjudicadas, por la propia comunidad, como parte del capital de las cofradías. Pero en la segunda mitad del siglo XIX, y en la medida que se restringieron los derechos sobre las propiedades eclesiales por los avances de las políticas liberales, las tierras dejaron de ser consideradas como de la Virgen. No contamos con datos fehacientes que nos permitan sugerir hipótesis sobre las razones de estos cambios, sólo podemos observar que, en un nuevo contexto político abierto desde la década de 1860, resurgió con fuerzas la memoria sobre la propiedad comunal de las mismas frente a la “usurpación” de Fernando Campero. Pollak destaca la existencia de memorias subterráneas, que son memorias, experiencias y narrativas asociadas a diferentes hechos históricos significativos para un grupo. Ellas son capaces de aflorar en momentos de crisis, ya que aguardan el momento propicio para hacerlo. Estas memorias se transmiten en las distintas generaciones y a través de diferentes canales, como los relatos orales que circulan en las redes familiares y de amistad (Pollak, 1989). Sabemos que a lo largo de varias generaciones se mantuvo una memoria oral sobre los linderos de las antiguas tierras comunales, y posiblemente sobre la historia y la propiedad de las mismas. Memorias que pueden aparecer en el relato de Don Ciriaco Mamani y que nos llevan a preguntarnos si es posible que las vacas y la Virgen nos señalen, todavía, distintos caminos y derroteros para explorar fuentes y archivos que nos permitan seguir conociendo y comprendiendo la larga y compleja historia de las tierras indígenas en la puna de Jujuy.

Fuentes documentales citadas

Archivo Histórico de Jujuy (AHJ)

Colección del Archivo, Caja 1, años 1799-1826.

Año 1826, Caja 2 y Libros copiadores.

Año 1831, Caja 1.

Año 1834, Caja 2.

Año 1835, Caja 1, carpeta 1 y caja 2.

Año 1837, Caja 2.

Año 1840, Caja 2. Correspondencia.

Año 1890, Caja 1.

Sección Marquesado del Valle de Tojo, Carpeta 61, año 1746; Carpeta 145, año 1762.

Archivo de Tribunales de Jujuy (ATJ)

Año 1870, Legajo 6001.

Archivo del Obispado de Jujuy (AOJ)

Visita Eclesiástica a los curatos de Humahuaca y de la Puna. 1702, S/S.

Año 1735, Caja 8, Legajo 15.

Archivo de la Prelatura de Humahuaca (AHPH)

Visita al Curato de Cochinoca realizada por el Deán Gregorio Funes por orden del Obispo Moscoso. Año 1791, Caja 8.

Capellanías fundadas por Torres. Año 1791, Caja 14.

Archivo Histórico de Salta (AHS)

Pleito entre Don Antonio de La Tijera y Don Juan Fernández Campero, 1710.

Fondo Protocolos Notariales, Carpeta 14, Protocolo 144, año 1776.

Archivo General de Indias (AGI)

Charcas 258, 1733.

Juzgado Nacional de Primera Instancia, Jujuy.

Pruebas de la parte demandada del Expediente 1557/1953: "Expropiación Estado Nacional Argentino contra Hortensia Campero de Figueroa", Testimonio 27.

La Virgen de la tierra (2016). Documental dirigido por Nicolás Bratosevich. Jujuy - Argentina, Luz Morena Cine.



Notas

4. Aquí también de los alrededores y dice que dijeron -entonces, la Virgen, ella quiere que sea aquí su templo, por eso no quiere retirarse de aquí, - ¡y cómo vamos a hacer entonces Señora! ¡Haga secar el agua para hacer el templo! Le decían a la Virgencita [...] entonces ella [...] ¡tan milagrosa! Se ha secado pues [...] y ha ido a aparecer abajo el ojo de agua, uno allá y el otro allá (señalando) han aparecido...” (Testimonio citado en Arévalo, 2018: 3). (En página 57).
- 36 “... Don Fernando Campero conocido por el marqués de Tojo, que nominalmente conserva el extinguido título de Castilla, sirve en la vanguardia y es decidido enemigo de la República Argentina, propietario de una parte considerable de terrenos en la Puna, a quien los naturales contribuyen con sus arriendos en la cantidad anual de cinco a seis mil pesos. Lisonjeados los milicianos con la promesa de Campero sostenida con la indemnización del gobierno de Bolivia, era de recelar puedan ganar algún extravío en la voluntad y adhesión de nuestros milicianos de la Puna. En este conflicto, y aconsejado de los sucesos, no había otro remedio que anticiparme a prevenir el golpe que nos preparaba Campero, ganándose a los naturales sus arrenderos para que vueltos contra nosotros sirviesen a las miras del general Santa Cruz...” (citado en Pavoni, 1981, t. II: 138). (En página 65).
43. También se debían entregar los primeros frutos de la producción -o “primicias”- sea agrícola o ganadera. En algunas regiones, los productos indígenas como maíz, papas y llamas pagaban un 5% de la producción y se denominaban ventenas. (En página 66).
44. Desde mediados del siglo XVII hasta 1811, los tributarios de Cochino y Casabindo pagaban cinco pesos anuales de tributo. Las tensiones en torno al tributo se daban, no por el monto sino por la forma de cancelarlo. En la encomienda de Casabindo y Cochino el encomendero quería obligar a los tributarios a pagar en trabajo en lugar de recibir dinero, tal como denunciaron ante el visitador Luján de Vargas en 1694 (Sica, 2018). (En página 66).

Bibliografía citada

- » Abercrombie, T. (2006). *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía de una comunidad andina*. La Paz - Bolivia, Instituto de Estudios Bolivianos.
- » Albeck, M. y Palomeque, S. (2009). Ocupación española de las tierras indígenas de la Puna y “Raya del Tucumán” durante el temprano período colonial. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 17 (2): 173-210. Disponible en: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/MA/article/view/11926/10559>
- » Arévalo, P. (2018). Percepción del paisaje agropastoril y sagrado en Casabindo. (Ms.).
- » Bernal, I. (1984). *Rebeliones indígenas en la Puna*. Buenos Aires, Búsqueda-Yuchan.
- » Bugallo, L. (2015). “Wak’as en la Puna jujeña. Lo fluido y lo fino en el diálogo con la Pachamama” en Bugallo, L. y M. Vilca (comps.); *Wak’as, diablos y muertos: alteridades significantes en los Andes*: 111-161. San Salvador de Jujuy, Ediunju.
- » Bugallo, L. (2023). Palabras de maestros. Aproximación a los mojones de piedra en la Puna de Jujuy. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano - Series Especiales* 10 (2): 68-81.
- » Bushnell, D. (1997). La política indígena de Jujuy en época de Rosas. *Revista de Historia del Derecho* 25: 59-84.
- » Cruz, E. (2006). Poder y relaciones sociales en curatos de indios. El curato de Cochinoca en el siglo XVIII (Puna de Jujuy - Argentina), *Hispania Sacra* 58 (117): 355-381.
- » Cruz, E. (2010). El clero de la Puna de Jujuy a fines del período colonial, *Ciencias Sociales y Religión* 1: 131-153.
- » Diez Hurtado, A. (2013). “La leyenda de la Virgen de la Asunción y la historia local de Paciapampa (o acerca del pensamiento antropológico y la historicidad de los mitos)” en Sánchez Paredes, J. y M. Curatola (dir.); *Los rostros de la tierra encantada: Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, S.J.* Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- » Doucet, G. (1993). De Don Juan José Feliciano Fernández Campero a Fernando Campero. Apuntes documentales y críticos al estudio de la sucesión del Marquesado del Valle de Tojo en el siglo XIX. *Revista de la Academia Argentina de Ciencias Genealógicas* LII (26): 3-133.
- » Fandos, C. (2016). Privatización de tierras fiscales en la puna jujeña y réplica indígena: las peticiones de nulidad y denuncia de “malos tratamientos”, 1890 a 1920. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano - Series Especiales* 3 (1): 98-115.
- » Fandos, C. (2019a). Bajar a servir en la Ciudad de Jujuy. Servicios ciudadanos y resistencia indígena en la temprana República (1840-1860). *Estudios Sociales del NOA* 22: 117-141.
- » Fandos, C. (2019b) Ampliando la mira de la desamortización y reformas liberales en Jujuy. De tierras de cofradías y de capellanías, décadas de 1830 a 1860 en Mata, S. (coord.); *Derechos de accesos a la tierra*, Documento de trabajo 1. Salta, ICHSO/ CONICET.
- » Fandos, C. (2021). Estado republicano y sujeto indígena La experiencia militar en el Altiplano Andino de la provincia de Jujuy (Argentina, 1830-1860). *Americanía* 13: 130-163.
- » Fandos, C. (2022). La Puna como espacio político. Representación indígena, instituciones y conflictos (Jujuy, década de 1820). *Revista de Historia Americana y Argentina* 57 (2): 153-190.

- » Fandos, C. (2023). Indemnizaciones de guerra en la década de 1830 en la jurisdicción salto jujeña ¿Sobre que capas de riquezas recayeron las reparaciones impuestas por Facundo Quiroga? Ponencia presentada en las XXVIII Jornadas de Historia Económica, Departamento de Historia y Centro de Investigaciones históricas, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Río Cuarto, 27 al 29 de septiembre.
- » Fidalgo, A. (1988). ¿De quién es la Puna? San Salvador de Jujuy - Argentina, Talleres El Diario.
- » Fleitas, M. y A. Teruel (2011). Los campesinos puneños en el contexto de los gobiernos radicales: Políticas de tierras y conflictividad social en Jujuy. *Revista Estudios del ISHIR I* (1): 102-123.
- » Gil Montero, R. (2004). *Caravaneros y transhumantes en los Andes Meridionales. Población y familia indígena en la Puna de Jujuy 1770-1870*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- » González, R. (2019). “Hermógenes Cayo. La estética del desamparo”. *Revista Separata* 25: 1-37.
- » González, R. (2003). *Imágenes de dos mundos. La imaginería cristiana en la Puna de Jujuy*. Buenos Aires, Fundación Espigas.
- » Gori, I. y S. Barbieri (1991). *Patrimonio Artístico Nacional: provincia de Jujuy*. Buenos Aires, Academia Nacional de las Artes.
- » Kindgard, A. (2004). Tradición y conflicto social en los Andes argentinos. En torno al Malón de la Paz de 1946. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe EIAL* 15 (1): 165-185. Disponible en: <https://eialonline.org/index.php/eial/article/view/831/930>
- » Kindgard, A. (2018). La experiencia del peronismo en el interior (del interior) del país. Política y acción colectiva entre los arrenderos de Queta en la Puna de Jujuy. *Revista de Historia Americana y Argentina* 53: 115-141.
- » Lenton, D.; Piaggi, L.; Seldes, V. e I. Salas (2016). La disputa por el territorio durante la conformación del estado nacional y provincial. La batalla de Quera y la demonización de los pueblos originarios. *Cuadernos FHyCS-UNJu* 49: 271-292. Disponible en: <http://revista.fhycs.unju.edu.ar/revistacuadernos/index.php/cuadernos/article/view/122>
- » Levaggi, A. (1992) *Las capellanías en Argentina. Estudio histórico-jurídico*. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales “Ambrosio L. Gioja”, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UBA.
- » Luque Colombres, C. (1956). Nota sobre un documento sobre la encomienda de Casavindo y Cochino. *Historia II* (5): 138-152.
- » Madrazo, G. (1982). *Hacienda y encomienda en los Andes. La Puna de Jujuy bajo el marquesado de Tojo, siglos XVII-XIX*. Buenos Aires, Fondo Editorial.
- » Madrazo G. (1990). El proceso enfiteútico y las tierras de indios en la Quebrada de Humahuaca (Provincia de Jujuy, República Argentina). *Período Nacional. Andes. Antropología e Historia* 1: 89-114.
- » Martínez, J. L. (2010). “Somos resto de gentiles”: El manejo del tiempo y la construcción de diferencias entre comunidades andinas. *Estudios Atacameños* 39: 57-70.
- » Medina, F. (2020). “Escenarios del poder local. La dirigencia política de Jujuy entre la autonomía provincial y la organización nacional (1835-1862)”. Tesis Doctoral, Universidad Nacional de Córdoba. (Tesis no publicada).
- » Nicolas, V. (2015). *Los ayllus de Tinquipaya. Ensayo de historia a varias voces*. La Paz-Bolivia, Editorial Plural.

- » Palomeque, S. (1995). Intercambios mercantiles y participación indígena en la “Puna de Jujuy” a fines del periodo colonial. *Andes* 6: 13-48.
- » Pavoni, N. (1981). *El Noroeste argentino en la época de Alejandro Heredia*. Tucumán, Ediciones Fundación Banco Comercial del Norte. (Tomos I y II).
- » Paz, G. (1989). *Resistencia y rebelión campesina en la Puna de Jujuy, 1850-1875*. Documento CEDES/22. Disponible en: https://repositorio.cedes.org/bitstream/123456789/3334/1/Doc_c22.pdf
- » Paz, G. (1991). Resistencia y rebelión campesina en la puna de Jujuy, 1850-1875. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana ‘Dr. Emilio Ravignani’* III (4): 43-68.
- » Paz, G. (1992) “Campesinos, terratenientes y Estado. Control de tierras y conflicto en la Puna a fines del siglo XIX” en Isla, A. (comp.); *Sociedad y articulación en las tierras altas jujeñas*: 217-235. Argentina, Ediciones gráficas Mundo Color.
- » Paz, G. (1995) Tierra y resistencia campesina en la Puna de Jujuy. 1875-1910. *Andes* 6: 209-243.
- » Paz, G. (1997) “Tierra y resistencia campesina en el noroeste argentino. La Puna de Jujuy, 1875-1910” en Barragán, R. y S. Quayum (comps.); *El siglo XIX. Bolivia y América Latina*: 471-492. Lima, IFEA.
- » Paz, G. (1998). “Liderazgos étnicos, caudillismo y resistencia campesina en el norte argentino a mediados del siglo XIX” en Goldman, N. y R. Salvatore, (eds.); *Caudillismos Rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema*: 319-346). Buenos Aires, EUdeBA.
- » Paz, G. (2009) El “comunismo” en Jujuy: ideología y acción de los campesinos indígenas de la puna en la segunda mitad del siglo XIX. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Disponible en: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/58033>.
- » Pollak, M. (1989). Memória, esquecimento, silêncio. *Revista Estudos Históricos* 2 (3): 3-15.
- » Rutledge, I. (1987). *Cambio agrario e integración. El desarrollo del capitalismo en Jujuy, 1550-1960*. Tucumán - Argentina, ECIRA-CICSO.
- » Rutledge, I. (1992). “La rebelión de los campesinos indígenas de las tierras altas del norte argentino, 1872-75” en Isla A. (comp.); *Sociedad y articulación en las tierras altas jujeñas*. Buenos Aires - Argentina, MLAL.
- » Sica, G. (2008). El papel y la memoria. Medios de construcción de los procesos de identificación local en los pueblos de indios de Jujuy. Siglo XVII. *Andes* 19: 327-344.
- » Sica, G. (2018). “ni dieron queja alguna contra su encomendero...” Tributo, mita y trabajo indígena en los pueblos de indios de Jujuy. Contextos políticos y diferencias regionales. Siglo XVII. *Andes* 29 (2): s/p. Disponible en: <http://www.scielo.org.ar/pdf/andes/v29n2/v29n2a09.pdf>
- » Tedesco, E. y C. Crouzeilles (2006). “El Cabildo catedralicio de Santiago del Estero. Estructura eclesiástica y conformación histórica (Siglo XVII)” en Palomeque, S. (Dir.); *Actas del Cabildo Eclesiástico Obispado Del Tucumán con sede en Santiago del Estero 1592-1667*: 24-45. Córdoba - Argentina, Ed. Ferreyra.
- » Tello, E. (1885). *Compilación de Leyes y Decretos por la provincia de Jujuy*. Jujuy, Tipográfica de La libertad. (Tomo 2).
- » Teruel, A. (2016). La puna de Jujuy entre las décadas de 1870 y 1910. Expectativas de cambio y transformaciones reales. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano - Series Especiales* 3 (1): 81-97.
- » Vergara, M. (1938). *Jujuy bajo el signo federal*. Jujuy: Imprenta del Estado, Jujuy.
- » Zaburlin, A.; Basso, M. y M. Tejerina (2022). *Tiempos prehispánicos*. En: *Casabindo. Espacios domésticos y tiempos cotidianos. Tiempos rituales y espacios sagrados*. Informe inédito.

Curandero solar y brujo malero. Ambivalencias del cerro Chaparrí en la mitología de la costa norte peruana

 David Lorente Fernández*

Fecha de recepción: 21 de noviembre de 2023. Fecha de aceptación: 21 de mayo de 2024

Resumen

Este artículo analiza el carácter ambivalente del cerro Chaparrí en la mitología de la costa norte peruana en base al estudio de una serie de mitos que describen los enfrentamientos entre este cerro y el Yanahuanca. Dichos mitos, presentes en distintas fuentes documentales, explican la agencia que se atribuye al cerro y cómo es invocado hoy en las “mesas” o sesiones rituales de maestros curanderos y brujos de una amplia región. Chaparrí es percibido como un “curandero”, asociado con la identidad del Sol, y como un “brujo-malero” que devora las *sombras* de quienes lo atraviesan y de sus víctimas. Esta doble identidad explica la diversidad y complejidad de prácticas rituales que tienen al cerro como escenario, o en las que su “encanto” es invocado. El enfoque del texto es etnográfico y aborda nociones de agencia, intencionalidad, humanidad, petrificación o la materialidad del cerro Chaparrí, sobre el que no contamos con estudios monográficos en la literatura americanista.

Palabras clave

mitología
cerros
curanderismo y brujería
costa norte del Perú

Solar healer and malero witch. Ambivalences of the Cerro Chaparrí in the mythology of the northern Peruvian coast

Abstract

This article analyzes the ambivalent character of Cerro Chaparrí in the mythology of the northern Peruvian coast through the study of a series of myths describing the confrontations between this hill and the Yanahuanca. These myths, present in different documentary sources, explain the agency attributed to the hill and how it is invoked today in the “mesas” or ritual sessions of master healers and witches of a wide region. Chaparrí is considered a “healer”, associated with the identity of the Sun, as well as a “witch” who devours the shadows of those who pass through him and his victims. This double identity explains the diversity and complexity of ritual practices that

Keywords

mythology
mountains
healing & witchcraft
northern coast of Peru

* Dirección de Etnología y Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, México. Email: david_lorente_fernandez@hotmail.com

use the hill as a setting, or in which its “charm” is invoked. The approach of the text is ethnographic addressing notions of agency, intentionality, humanity, petrification or the materiality of Cerro Chaparrí, of which there are no monographic studies in Americanist literature.

Introducción

Chaparrí es un preeminente cerro tutelar de la costa norte peruana, nombrado en la mitología regional e invocado en las prácticas rituales de los maestros curanderos y maleros. A menudo se lo describe como un ancho y majestuoso referente en la provincia de Lambayeque.

Sin embargo, no contamos con ningún estudio etnográfico sobre este cerro. La pertinencia de un estudio semejante es doble: por un lado, existen distintos relatos mitológicos en fuentes documentales que permiten entender su presencia y su “agencia”¹ en las prácticas rituales contemporáneas; por el otro, este cerro manifiesta una identidad ambivalente cuyo examen etnográfico permitiría una comparación con otras concepciones relativas a cerros del centro y sur andino² (Tschopik, [1951] 1968; Fernández Juárez, 2004, 2012; Ricard Lanata, 2007; Rösing, 2008a y 2008b; Lorente Fernández, 2014; Salas Carreño, 2019). Aunque distintos lugares de los Andes y de la costa norte peruana son invocados con fines que difieren en sus propósitos -benéficos y malignos-, pocas veces encontramos una mitología tan elaborada en la que la interioridad del mismo cerro aparece caracterizada, en una serie de mitos, como curandero, y en otra, como brujo-malero.

La presencia del cerro Chaparrí en las prácticas rituales o “mesadas” tanto de maestros curanderos como de maleros aparece referida esporádicamente en los estudios sobre el curanderismo de la costa norte peruana asociado con el consumo del cactus psicotrópico San Pedro (*Trichocereus pachanoi*). En ellos se lo menciona como un lugar de recolección de las “yerbas de poder” que los maestros curanderos y maleros emplean en sus “mesas”, y como enclave privilegiado de iniciación (González Viaña, 1979: 152; Sharon, [1978] 1998: 56-57). Chaparrí figura también como un espíritu auxiliar o “compacto” de brujos y curanderos que llega en defensa del especialista o para curar al paciente, y como entidad presente a través de los objetos de la “mesa” (Skillman, 1990: 10; Sarco, 1992: 3, 51-52, 54-55, 125; Cairati, 2015: 66).

En este artículo analizamos el ciclo de mitos sobre el cerro Chaparrí, mostrando cómo presentan dos identidades distintas del cerro: una que lo identifica con un curandero solar, y otra que lo asimila con un ser depredador y comedor de “sombras”. Partimos del relato recogido por nosotros en la comunidad de Santa Catarina de Chongoyape en 2019 y continuamos con los consignados por Alva Plasencia (1959), León Barandiarán (1938) y Camino Calderón ([1942] 1958). Éstos describen cómo el gobernante solar Chaparrí combate con su rival Yanahuanca, brujo de Cajamarca, antes de quedar ambos petrificados en cerros. Otra serie de relatos procedentes de la tradición oral, de menor extensión y que ya no hacen participar al Yanahuanca sino a otros cerros próximos, presentan por su parte a Chaparrí de manera diferente, ya no como un gobernante solar sino como un “devorador”. En la geografía contemporánea el cerro Chaparrí surge entonces como un ancestro solidificado dotado de agencia y subjetividad, emociones, afectos, que ostenta, bajo la materialidad pétreo, una interioridad semejante a la humana, con distintas inclinaciones.

1. A lo largo del texto, empleamos este concepto en el sentido de Gell (1998); aplicado a los cerros, Salas Carreño (2019).

2. Este artículo forma parte de una investigación más amplia sobre especialistas rituales y cerros tutelares efectuada de 2007 al presente en regiones costeras y andinas del centro y sur del Perú (véase Lorente Fernández, 2010, 2014, 2019, 2023a y 2023b).

En el análisis de los mitos adoptamos una mirada etnográfica³ y ponemos puntualmente en relación sus concepciones subyacentes con distintas nociones y prácticas del complejo del curanderismo del norte peruano,⁴ mostrando así que la mitología del cerro Chaparrí se entiende cuando se pone en relación directa con la dinámica de las “mesadas” y la figura de los especialistas rituales.

Las escasas interpretaciones relativas a la mitología de Chaparrí vinculan algunos de sus relatos con el ciclo hidrológico o la complementariedad de regiones ecológicas, por ejemplo.⁵ Pero lo que parece resultar más esclarecedor es leer este conjunto de mitos a la luz de una categoría etnográfica local que subyace al curanderismo norteño y que domina la práctica ritual de las “mesadas”: el dualismo de los opuestos-adversarios que, como principio lógico, puede ser mediado y se torna complementario. La caracterización de Chaparrí como ser ligado al Bien y la curación, por oposición al cerro Yanahuanca, o las definiciones de Chaparrí como un “comedor de sombras, pueblos y gentes”, pueden leerse, planteamos aquí, a la luz del complejo curanderil y -en muchos casos- se vinculan con las prácticas actuales que tienen lugar en el cerro. Las oposiciones a menudo irreconciliables y atrincheradas que figuran en los mitos resultan ser, vistos los relatos a la luz del curanderismo, los mismos principios que en las mesadas o ceremonias curanderiles entran en distintas formas dinámicas de integración. En los mitos se disocian principios de oposición que actúan dinámicamente en las mesadas, con las luchas entre las fuerzas del bien y del mal.

Dialogando entre la restitución del corpus mitológico de Chaparrí y ciertos aspectos de la práctica ritual y de la configuración física del cerro exploramos las ambivalencias y paradojas que éste presenta en la cosmología lambayecana contemporánea.



Figura 1. Panorámica del cerro Chaparrí, Chongoyape. Fotografía de David Lorente Fernández.

La materialidad del cerro Chaparrí y su “encanto” en la práctica ritual

El cerro Chaparrí tiene una cumbre triangular, irregular, de color parduzco, erigida sobre una base horizontal a manera de macizo que semeja curvarse hacia arriba en los extremos; su altura es de 1.346 msnm (Figura 1). Es un cerro

3. Hemos desarrollado extensamente una propuesta metodológica centrada en la etnografía en Lorente Fernández (2021).

4. Junto a los distintos estudios sobre el curanderismo norteño que referimos en el artículo, cabe destacar el trabajo de síntesis de Sharon (2021), y además encontramos una valiosa perspectiva histórica del curanderismo en la obra de Larco (2008). El propósito principal del curanderismo es diagnosticar y curar a los clientes afectados por la brujería o “daño”, lo que implica trastornos económicos, emocionales, psicológicos, sociales o somáticos. Para Sharon ([1978]1998: 128), “el ‘daño’, [es] un síndrome folklórico que se manifiesta bajo la forma de enfermedad, mala suerte o problemas amorosos”. El malero es quien realiza el “daño”, actúa como mercenario, contratado para hacer el “trabajo” por alguien que desea afectar a la víctima.

5. Revisando algunos de los textos disponibles, ciertos autores, como Sánchez Garrafa, han brindado un análisis de parte de esta mitología desde una perspectiva distinta de la que proponemos aquí, planteando una interpretación centrada en aspectos como el ciclo hidrológico, la complementariedad entre regiones ecológicas o el sustrato histórico comprobable. Según su tesis: “los conflictos entre Chaparrí y Yanawanka tienen de por medio el control de las aguas, lo cual impone el asunto de los ríos y de la arquitectura hidráulica. [...] El ciclo de Yanawanga nos muestra [...] Wakas/Apu que cumplen funciones específicas, que van de la mano con una preferencia por los ríos antes que por las montañas” (Sánchez Garrafa, 2014: 235). No obstante, consideramos que el contenido y la lógica subyacente a los mitos atañe directamente al complejo del curanderismo del norte peruano, su contexto de elaboración, como tratamos de demostrar en este artículo.

6. El bosque seco ecuatorial del Pacífico, o región tumbesina, se extiende desde el oeste de Ecuador hasta la región noroccidental del Perú siguiendo la llanura costera. El bosque seco de Chaparrí forma parte de ella y limita con el Pacífico, las montañas andinas y el desierto costero. La alternancia de la estación seca y la húmeda depende de la fluctuación de la corriente fría de Humboldt y de la cálida Norecuatorial. El aislamiento geográfico y la estabilidad climática prolongados durante milenios ha dado lugar a una variedad de endemismos propios de la región. Actualmente, una exigua porción de este ecosistema persiste intacto. Hoy Chaparrí se inscribe en los terrenos de la Reserva Ecológica Chaparrí, un Área de Conservación Privada perteneciente al territorio de la comunidad campesina de tradición muchik Santa Catalina de Chongoyape.

7. Respectivamente: *Acacia macracantha*, *Loxopterygium huasango* Spruce ex Engl., *Caesalpinia guaraguariensis*, *Capparis scabrida*, *Bursera graveolens*, *Psitacanthus sp.* y *Prosopis pallida* H & B ex Willd.

8. Eduardo Calderón Palomino, nacido en 1930 en Trujillo, figura como informante principal en distintas monografías y obras literarias -por ejemplo, Gushiken (1977), Sharon ([1978] 1998), González Viaña (1979), Joralemon (1990), entre otros- y a él nos referiremos en otros momentos a lo largo de este artículo.

9. En el "pacto" iniciático se sorbe por la nariz una mezcla de tabaco y otros ingredientes "brindando por cada uno de tus padrinos: [...] por el Chaparrí [...], por todos los cerros con los que vas a emparentar" (González Viaña, 1979: 72).

escarpado, solitario, que se erige en una amplia región de bosque seco ecuatorial.⁶ Enclavado al oriente de Lambayeque, Chaparrí separa geográficamente la cordillera de los Andes de la planicie desértica de la costa.

El nombre Chaparrí, o Chapari, siguiendo las voces quechuas *chapatiyani* y *chapatiyak* (González Holguín, [1608] 1989: 70), se traduciría por alguien que está al acecho, atento, vigilante, escuchando, actuando como espía o centinela. Es un cerro vigía, escrutador.

Se sitúa entre las comunidades de Chongoyape y Batán Grande, cuyos habitantes lo consideran el padre de los cerros circundantes; temido y respetado, se dice que posee "encantos" donde habitan los gentiles y huacas donde se celebran "mesadas" y hay valiosos tesoros escondidos, también hay aguas subterráneas que afloran como fuentes en distintos lugares.

Su geografía propicia una diversidad botánica: lejos del litoral y cerca del macizo andino, recibe periódicamente lluvias abundantes, sobre todo durante el fenómeno de El Niño, que reverdecen el entorno seco hasta convertirlo en un bosque intensamente verde, frondoso e intrincado. Al clima tropical contribuye el río Chancay, que surca los contrafuertes montañosos. La flora de Chaparrí resulta principal tanto en el complejo del curanderismo como en los mitos. En el cerro crecen árboles como el faique, el hualtaco, el guayacán, el sapote, el palo santo, la consuelda o el algarrobo,⁷ entre otras especies. Gran parte del valor de estas plantas reside en que participan de las "virtudes" del "encanto" del cerro al crecer en sus dominios -son "las medicinas de Chaparrí"-; están animadas e imbuidas de la fuerza y la agencia del cerro Chaparrí. Según el conocido curandero norteño Eduardo Calderón:⁸

Casi todos los curanderos hacen peregrinaciones a Chaparrí y Yanahuanga para buscar yerbas mágicas [...] los curanderos tienen que esperar el momento en que las montañas inducen un estado soñoliento y los hacen caer dormidos. De repente los curanderos se despiertan, se levantan y sus pasos los llevan directamente al sitio donde han de encontrar las yerbas. Recogen solamente las que necesitan: aquellas que su temperamento, su idea, su 'cuenta' han 'llamado' en sus sueños, mostrando dónde pueden encontrar las yerbas [...]. Debe uno tener un don especial para traer las yerbas desde ahí. Ése se origina en un pacto que hace el curandero (Sharon, [1978] 1998: 56).

El "pacto" del curandero o malero con Chaparrí implica que trabajará con las plantas del cerro; tiene acceso al "encanto" del cerro para obtenerlas, al seguir prescripciones rituales y entregar ofrendas.⁹ Eduardo Calderón dijo de este "pacto":

Lo que pasa con el cerro Chaparrí es que he logrado casi acompañarme con él, y [tomando San Pedro] me he concentrado con él, frente a frente, y he visto cosas... uuuuhhh... adentro, cantidad: ferrocarriles, carretas, carros, ¡qué cantidad de gente!, ángeles, santos, curas. Y maestros [curanderos], adentro, que estaban moviendo sus *chunganas* [sonajas], chus, chus, chus y danzando, chus, chus, chus. O sea que todo el cerro se abrió para dejarme ver una multitud de cosas (González Viaña, 1979: 152).

El pacto del curandero que permite el acceso a las plantas de Chaparrí también permite acceder a la "apertura" del cerro, gracias a la cual puede ver lo que se guarda en su interior: vehículos, gente, maestros curanderos... una pléyade

de objetos y de seres entre los que se encuentran los propios terapeutas, que siguen trabajando con sus sonajas dentro de Chaparrí.

Asistimos así a distintas percepciones de este cerro: su configuración geográfica, su vegetación que se tiene por distintiva por crecer en él, el interior del cerro que sólo es posible ver y visitar “en virtud” por los curanderos, esto es, mediante el consumo de San Pedro, y Chaparrí espíritu que aparece en las sesiones rituales de las mesadas, celebradas tanto en el propio cerro como en otros lugares.¹⁰ Es común que esta presencia de Chaparrí en las mesadas se vea desencadenada precisamente por la presencia de piedras pequeñas que el curandero que tiene a este cerro como “compacto” encuentra en Chaparrí y coloca en su “mesa”. En todos estos contextos existe una estrecha relación entre la “materialidad” del cerro y el espíritu de Chaparrí, que se explica puede verse “en virtud” o en sueños.

Aspectos como rocas, huacas o animales del cerro también se asimilan con Chaparrí. Ciertas rocas y huacas del cerro son lugares buscados por los curanderos o maleros en sus experiencias iniciáticas o para celebrar mesadas, principalmente aquellas cuyos orificios o perfil se ponen en relación directa con la montaña -como, por ejemplo, el denominado “altar de las ofrendas”-. El oso de anteojos (*Tremarctos ornatus*) se tiene al mismo tiempo por objetivación del espíritu de Chaparrí y manifestación de algunas de sus huacas.¹¹ La gente del lugar lo cazaba y los hombres de Chongoyape indican que sólo se aprovechaba su sangre: se bebía caliente, considerando que transmitía al hombre fertilidad, virilidad, así como cualidades y la fuerza del cerro.¹² Su aparición puede revelar la manifestación de la montaña. Ciertos felinos o aves,¹³ asociados generalmente con las alturas, se tienen también por manifestaciones de Chaparrí.

Chaparrí en el mito: ancestro gobernante, maestro curandero

En 2019 tuvimos oportunidad de documentar un mito relativo al cerro Chaparrí de boca de una mujer de Chongoyape. Se trataba de un relato que explicaba la naturaleza animada del cerro Chaparrí a partir de su rivalidad con Yanahuanca, una elevación de 3.500 msnm erigida en el departamento de Cajamarca. Mientras Chaparrí destaca por su anchura, Yanahuanca lo hace por su altura, como subraya un famoso dicho en la región: “el alto Yanahuanca y el ancho Chaparrí”. El mito plantea la oposición y contraste entre ambos cerros a partir de las cualidades morales que éstos, en tanto ancestros antropomorfos, mostraban en el pasado. Revisando la literatura sobre Chaparrí, reparamos en que el contenido y estructura de este mito era afín de otros tres recogidos en fuentes de distinta índole. En ellos, como mostraremos, Chaparrí es descrito en los términos de un curandero, y Yanahuanca, en los de un brujo o malero.

Partiremos del análisis de este mito para elaborar un argumento que ampliaremos con el examen de las otras tres versiones. Cabe señalar en este punto que nuestro mito, perteneciente a la tradición oral, tiene relación con la versión, de carácter literario, que Juan Luis Alva Plasencia incluyó en su libro *Tradiciones lambayecanas* de 1959 (Anexo 1), por ello, en ciertos momentos acudiremos a él como complemento. Ambos mitos buscan esclarecer la etimología del topónimo Chongoyape, y recurren para ello a desglosar la historia y las andanzas del ancestro-gobernante Chaparrí.

Contó nuestra narradora:

10. La llegada del cerro Chaparrí a una mesa curandera la ilustra bien una narración de Batán Grande. Cierta maestro que tiene a éste de “compacto” invoca su protección frente al cerro Martino, que lo amenaza a él y a sus clientes. El maestro “mentó al cerro Chaparrí: ‘Cerco lindo, cerro encantado, Batán Grande...’. Entonces sonó un estrépito y Chaparrí empujó al cerro Martino. ‘Dos piedras se chocaron y ¡bum...! Reventó’. ‘De un sólo empujón lo puso en su sitio’ al cerro agresor (Sarco, 1992: 52-53).

11. El oso se considera “bravo” y “fuerte”, como el cerro. Su aguzada vista y olfato permiten escrutar con certeza a los enemigos, lo que se asocia con el término de “vigía” o “centinela” por el que se traduce Chaparrí. Por ejemplo, indica al respecto Lupe Camino (1992: 148) de un curandero: “Marino Aponte relata que se transforma en oso porque éste: ‘es fuerte y viril, tiene buenos ojos y buen olfato; el oso olfatea y percibe bien al enemigo’”.

12. En su estudio sobre los danzantes *ukuku* o Paulucha de la peregrinación a Qoyllurit'i, Flores Ochoa (2013: 101) explica que la relación del oso de anteojos es menos con la cordillera de los Andes que con las elevaciones cálidas. Esto haría del oso de anteojos un animal más propicio para encarnar o materializar al espíritu o encanto de los cerros del norte peruano que de los Andes meridionales (2013: 122).

13. Entre ellos están, junto a otros animales, el puma (*Puma concolor*), el gato montés (*Oncifelis colocolo*), el tigrillo (*Leopardus pardalis*) el zorro costero (*Pseudalopex sechurae*), el venado cola blanca (*Odocoileus virginianus*), la pava aliblanca (*Penelope albipennis*), el cóndor real (*Sarcoromphus papa*) y andino (*Vultur gryphus*), y los gallinazos de cabeza roja (*Cathartes aura*) y negra (*Caragyps atratus*).

En nuestro pueblo Chongoyape y el oriente de la región de Lambayeque habitó ancestralmente un reino conocido como los Mu; sus dominios llegaron hasta Cajamarca. El gobernante supremo de los Mu era un señor al que nombraban Chaparrí. Y el nombre de ese dirigente, Chaparrí, es hoy precisamente el de la montaña que domina todo este territorio.

Dicen los abuelos que el gobernante Chaparrí era maestro curandero, que curaba males físicos y espirituales; tenía grandes poderes de sanación. Pero no estaba solo; Chaparrí vivía con su hermano, llamado Yanahuanca, en el territorio de los Mu.

Y Yanahuanca envidiaba a su hermano. Lo detestaba, le tenía cólera a Chaparrí porque era sobresaliente. Además, Yanahuanca enamoraba a la esposa de Chaparrí, llamada Collique. Molesto con la situación, el gobernante Chaparrí expulsó a su hermano fuera de sus dominios.

Yanahuanca tuvo así que marchar a vivir a Cajamarca, cerca de la población de Chota. Pero, antes de partir, recogió y llevó de acá, del bosque cálido, unas yerbas de esta zona, muy raras, que sembró en Cajamarca.

En Cajamarca, Yanahuanca preparó esas yerbas y les comenzó a dar de beber a sus pacientes, a la gente de allá. Y los fue convirtiendo en *Supay wawa*, una palabra que significa “hijos del demonio”. Mientras el gobernante Chaparrí ejercía la magia blanca y sanaba a la gente, su hermano Yanahuanca practicaba la magia negra, la brujería; era brujo.

Pasó el tiempo y cuando Yanahuanca se sintió preparado, formó un imponente ejército con su gente; regresó a ver a su hermano. Pero para pelear, no para amistarse. En esa batalla venció a Chaparrí, y aprovechó para robarle a Collique, que se llevó con él a Cajamarca. En Cajamarca empezó a celebrar, a tomar chicha, por el triunfo que había obtenido. Pasaron los días, y acá Chaparrí comenzó a enfermar de pena por su esposa, que Yanahuanca le había quitado. Cuando supo de su enfermedad, Yanahuanca regresó, pero no para ayudar a Chaparrí, sino para matarlo. Asesinó a su hermano. Y regresó a Cajamarca, para celebrar su nuevo triunfo.

Entonces los pobladores Mu armaron un altar para velar a Chaparrí; en aquella época su dios era el Sol; a veces se decía que Chaparrí casi igualaba al Sol. Suplicaron al Dios Sol que por favor reviviera a Chaparrí. Sus oraciones llegaron al Sol, y entonces resucitó Chaparrí. Se levantó. Armó su ejército y fue a recuperar a Collique a Cajamarca. Pero los ejércitos no necesitaron enfrentarse porque Yanahuanca seguía celebrando la muerte de su hermano. Y Chaparrí lo tomó desprevenido: recuperó a Collique y usó su poder para convertir a su hermano y todo su ejército en moles de piedra. Y es cierto, porque cuando uno visita el cerro Yanahuanca puede ver personas convertidas en piedra.

Después Chaparrí volvió a sus dominios. Pero estuvo con el remordimiento, con esa pena de haber transformado a su hermano en piedra. Y vivió muchos años. Pero un día, sin poder soportar más su remordimiento, reunió a la población, y dijo: “Escúchenme bien. Algo les voy a pedir. Quiero que abran mi pecho y saquen mi corazón, lávenlo en las aguas del río Chancay y colóquenlo de nuevo sobre mi cabeza, con la punta hacia arriba”. La gente se negó. No consentían en asesinar a su Señor. Pero insistió tanto Chaparrí, que así fue. Le dieron muerte. Abrieron su pecho. Extrajeron su corazón. Y al ponerlo sobre su cabeza, Chaparrí se petrificó, se hizo una mole de piedra. Entonces el cerro que domina este bosque es el gobernante llamado Chaparrí. La cima o cumbre de la montaña semeja un corazón que se encuentra volteado, invertido.

Y de ahí el nombre de nuestro pueblo de Santa Catalina de Chongoyape. Deriva de dos palabras quechuas: *chongo*, de *sonqo*, que significa corazón, y *yape*, que significa llanto o dolor. Chongoyape: “corazón que llora”.¹⁴

14. Narrada por S. J., de 40 años aproximadamente, 20/4/2019.

El mito presenta la oposición moral y ceremonial entre dos hermanos,¹⁵ asociados de manera bastante explícita con dos deidades o entidades divinas. El primero, Chaparrí, pareciera vincularse o llegar incluso a identificarse con el Sol, con el que se lo compara abiertamente -“Chaparrí casi igualaba al Sol”- y que interviene en su resurrección. La identificación es aún más estrecha en la versión de Alva Plasencia, que comienza diciendo: “i bajó un sujeto mandado por el dios Sol. El señor vino con su esposa. Se llamaban Chaparrí y Collique, respectivamente...” (1959: 61). Es decir, ambos personajes descienden del Cielo enviados por el astro rey.

Mientras Chaparrí es un ser ligado al Sol, Yanahuanca es caracterizado como envidioso y conocedor de yerbas que producen -en quien las toma- su conversión en “hijos del demonio”, entidad ésta -Supay¹⁶ con la que parece vincularse, así como con sus dominios. Yanahuanca se asocia con el ámbito oscuro, relacionado con la muerte y la enfermedad -en el mito, aprovecha la afección de su hermano para acudir a matarlo-.

Esta contraposición plasmada en el mito aparece explícita en un relato lambayecano registrado por Barandiarán (1938: 24-27), titulado “Vida y alma de los cerros”. En él se menciona “la lucha entre Rupay, el Sol, la nube blanca, y Supay, el demonio, la nube negra”, entidades opuestas y de orientaciones contrarias. Mediante asociaciones, cada uno de los hermanos del mito parece identificarse con una de las entidades: Chaparrí-Sol/ Yanahuanca-Supay. Cada afiliación tiene, como se verá, atribuciones rituales distintas.

A Chaparrí se lo designa “maestro curandero”, poderoso sanador cualificado para tratar males “tanto físicos como espirituales”. En la versión de Alva Plasencia se añade su condición de adivino: como su hermano, “adivinaban haciendo preguntas a las piedras o unas vasijas negras llenas de agua o a las fuentes naturales de este líquido. De todos ellos, Chaparrí era el que disponía de facultades muy cercanas a las de dios. Era justo i sabio como EL”.

Aunque el mito no lo dice expresamente, se vio que Chaparrí es hoy un cerro donde se recogen distintas clases de plantas “mágicas”.¹⁷ Estas plantas representan una dimensión del cerro Chaparrí como “curandero”; otra dimensión es el carácter terapéutico atribuido a la deidad-montaña que se manifiesta en las mesadas como espíritu que limpia y cura al paciente. Chaparrí se identifica a la vez con las yerbas de curación y con la condición de terapeuta. Y estas facultades se vinculan al Sol. Otro mito recopilado por León Barandiarán, titulado “El Sol, padre de los brujos” (1938: 9-10), que emplea brujo en el sentido de curandero, explica esta asociación:

el Sol fue un brujo [curandero], el más sabio, el más poderoso y el más completo de todos [...]. [Estos curanderos, mediante la sonaja] tienen por objeto alejar, con su ruido, a los poderes maléficos, llamando a las fuerzas del Bien, evidenciar ‘el daño’ de los brujos y hacerlos propicios para el sacrificio sagrado. Los brujos [curanderos], para seguir las primitivas enseñanzas del Sol, trabajan sólo de noche, en reserva; cortan los malos vientos con una espada enmohecida y mocha; cogen las yerbas del conocimiento a la media noche, en los sitios más abruptos de los cerros y para ese fin deberán ir solos, descalzos y caminando sobre los dedos de los pies. Siendo, pues, la brujería [alude a las artes curativas] una verdadera escuela de sabiduría primitiva, que según la leyenda estableció el propio Sol, tuvo su máxima representación en las costas yungas y continúa existiendo.

15. Hay que mencionar, como varios autores han señalado, que en la costa norte los parientes cercanos -hermanos y otros miembros de la familia de los que se depende para la supervivencia económica, social y emocional- son a menudo los agresores en las acusaciones de “brujería”. La desconfianza, sospecha y tensiones suelen ser parte integral de las relaciones cercanas y se vinculan con la brujería como mecanismo para expresar la hostilidad resultante (Chiappe, 1970; Chiappe et al., 1985: 51-55; Glass Coffin, 1992; Joralemon y Sharon, 1993: 253-256). En los mitos que estudiamos la rivalidad entre hermanos, con la agresión brujo de uno hacia el otro, es un motivo recurrente.

16. En la época precolombina la voz quechua *supay* estaba vinculada con la muerte y el campo conceptual de los difuntos; empero, con la conquista y colonización española comenzó a usarse en el ámbito religioso como sinónimo de “demonio”, estableciéndose una asimilación (Taylor, 1980). En los siglos XVI y XVII los textos españoles muestran la identificación entre *supay* y “diablo” o “demonio”, como vemos en el *Vocabulario...* de Domingo de Santo Tomás (1560) y en el *Catecismo Mayor* del Concilio de Lima, 1584 (Vargas Ugarte, 1952). El *Vocabulario...* de González Holguín ([1608] 1989) plasma la asimilación. Una serie de expresiones recogidas en él bien pueden explicar la designación *Supay* que se aplica a Yanahuanca: “Çupayani: Hazerse muy malo como vn demonio. Çupaypa yaucuscan: El endemoniado. Çupay niyoc, o çupaypa camaycuscan: El que tiene familiar, o habla con el demonio” ([1608] 1989: 347-348). Todas las versiones del mito de Chaparrí traducen al español *supay* como demonio o diablo: “*Supay wawa*, ‘hijos del demonio’”; “*supayhuahuas*, hijos del diablo”. También Barandiarán (1938: 24-27) traduce *Supay* por demonio.

17. Véase, por ejemplo, el estudio etnobotánico de Lerner Martínez et al. (2003).

La asociación de Chaparrí con el Sol -el más poderoso curandero que estableció las artes terapéuticas en la costa- sugiere una asimilación de facultades. El ancestro Chaparrí tornado en Cerro-Sol petrificado brinda en su cima y sus laderas una provisión de recursos herbolarios, de plantas que comparan su condición. No sólo es transmisor de conocimientos terapéuticos a los maestros curanderos; sus remedios también sirven a los pobladores de las comunidades adyacentes. Por ejemplo, los hueseros de Chongoyape recogen en Chaparrí ramas de *pay pay* (*Caesalpinia pai-pai* R. & P.) y “suelta con suelta” (*Psittacanthus* sp.) para unir los huesos; las parteras obtienen yerbas para tratar a los infantes, e incluso pobladores particulares ascienden a buscar remedios.

Pero además de hueseros, parteras y yerbateros, al cerro ascienden maestros curanderos de diversas regiones del norte peruano a realizar mesadas y baños de florecimiento.¹⁸ Portan su equipo ceremonial o “mesa” provisto de espadas de metal, varas de chonta, huacos precolombinos, piedras y rocas lustradas, imanes, “seguros” de yerbas, tabaco macerado en alcohol, así como su chungana y silbato. Los maestros curanderos seleccionan enclaves del cerro para efectuar ceremonias terapéuticas en compañía de sus pacientes. Algunos de ellos recolectan en Chaparrí el cactus San Pedro, preferiblemente de siete filos o “vientos”, para emplearlo en las mesadas. Como explican Lerner Martínez et al. (2003: 18) en su estudio sobre la etnobotánica de Chongoyape, “el cactus alucinógeno *Echinopsis peruviana* (Britton & Rose) Friedrich & G. D. Rowley, ‘San Pedro’, es utilizado en la zona por seis curanderos, quienes guardan la sabiduría acerca del proceso de colecta y preparación de la planta y la sanación de los pacientes enfermos”.

Los maestros curanderos, como el gobernante Chaparrí, se autoidentifican por practicar la “magia blanca” -lo que se dice explícitamente en el mito-, por dedicarse a la sanación de enfermedades físicas y espirituales. Trabajan con las yerbas “blancas” del cerro que, en las mesadas, bajo el efecto del San Pedro, manifiestan la agencia de Chaparrí por medio de la cual éste actúa, diagnostica y brinda remedio a los pacientes. Chaparrí comparte su especialización terapéutica con aquellos maestros que lo tienen como “compacto”. En tanto ancestro petrificado, provisto de una animacidad activa, Chaparrí continúa ostentando las mismas facultades que en el mito para ejercer la curación.¹⁹

Al cerro Yanahuanca, por su parte, se lo califica de “brujo”. Su mismo nombre contiene un prefijo que revela su condición: *yana* -“negro”, en quechua-. Yanahuanca es “piedra o peñón negro”. Negro es sinónimo de malo en el curanderismo norteño. “Los *maleros* son *negros* pues trabajan con *El Negro*, el diablo: los hechiceros practican la *magia negra*; negras son las apariciones de espíritus malos; negro es el *remolino* de viento que manifiesta la presencia o el ataque de un *malero*, etc.” (Polia 1988: 217). Un diccionario toponímico de Cajamarca indica que los pobladores locales atribuyen al pico Yanawanga el “poseer raros maleficios de brujerías. La tradición señala que antiguamente los brujos solían habitar los riscos de esta montaña para obtener poderes y ejecutar sus artes nigrománticas” (Burga Larrea, 1983: 1534). De Yanahuanca dice el mito que “practicaba la magia negra”: gracias a las yerbas que lleva de Lambayeque a Cajamarca convierte a sus pacientes en *supay wawa*, “hijos del demonio”. En la versión de Alva Plasencia, se dice que enseña a los pobladores de Cajamarca a preparar este brebaje. En la nomenclatura del norte peruano, sería un “compactado”, quien tiene pacto con el maligno; lo revela su vínculo con Supay. A los maleros se les asignan rasgos con los que se define a Yanahuanca: envidia, cólera, el hacer el mal y matar.²⁰ El mito de Alva Plasencia es evocador; indica al inicio: “A pesar de la brillante inteligencia de

18. “Florecer” es la antítesis del “daño”. El “baño de florecimiento” cierra una sesión de curación y busca la prosperidad general del paciente “cautivando buenos encantos por medio de ofrendas y perfumes” (Polia, 1988: 200).

19. Además de provisto de “poderes de sanación”, las atribuciones de Chaparrí parecen ampliarse al considerar su dominio de la palabra; en la versión de Alva Plasencia (1959: 62) se indica “encarna al bien, con su elocuencia”. Esta facultad de persuasión oratoria también se atribuye a los curanderos.

20. Los “brujos negros” provocan el mal o “daño” por distintos medios, muy frecuentemente al herir o apoderarse de la *sombra* de la víctima, con el propósito de entregársela a su “compacto”, el diablo -véase, sobre el concepto de “daño” y la brujería, Chiappe, 1970; Polia, 1996; Glass Coffin, 1992; Joralemon y Sharon, 1993). Para Lupe Camino (1988: 132) el término malero “es usado por la población para designar a los maestros que ‘devuelven’ el mal sin perdonar al causante, se prestan para ocasionarlo o provocan la muerte de terceros a cambio de alguna retribución”.

q' es dueño Yanahuanca, [...] se inclina a la perversidad. [...] Yanahuanca era fuerte, audaz i sanguinario en mayor grado. Con hechos y pláticas, convencía a los suyos para que obedecieran a sus instintos i pasiones" (1959: 61-62).

Parte de las prácticas de los brujos se asocian con determinadas plantas de poder, con las que preparan bebedizos para causar "daño por boca"; es decir, enfermedades o la muerte por el recurso de "introducir en la comida, o bebida, de la víctima ingredientes mágicos -polvo de muerto- acompañados por *mishas*" (Polia, 1988: 195). Los mitos insisten en las plantas con que trabaja Yanahuanca; la versión de Alva Plasencia dice que al volver a Cajamarca "lleva yerbas costeñas para cultivarlas i enseñar la preparación de bebidas para sus artes de brujería" (1959: 63).

Es posible que estas yerbas de clima cálido sean *mishas*, una variedad de psicotrópicos que incluyen dos géneros de la familia Solanáe a: las *Daturas* y *Brugmansias*. De acuerdo con Mario Polia, *misha* "indica una gran variedad de plantas alucinógenas: la *misha guarguar*, o *floripondio*, la *misha rastrera* (una variedad de *Datura*); la *misha toro*; la *misha ocultadora*; la *misha cimora galga*, etc." Por ejemplo, "la *misha cimora galga* [...] se usa para hechizar soplándola con ruda y biznaga mientras se cita el nombre de la persona" (1988: 214-215). La *misha guarguar* o floripondio, también llamada "yerba del diablo", es un "alucinógeno muy poderoso y peligroso [...], empleado por los *maleros* para causar *daño por boca* con efectos a veces irreversibles" (1988: 200). Las *mishas* tienen alcaloides tropánicos -escopolamina e hiosciamina- que detonan graves efectos en el organismo, alteraciones visuales, estados delirantes y hasta la muerte.²¹

Yanahuanca es finalmente asimilado con las plantas de brujería. "Las yerbas que llevó [...], a pesar de que requerían clima cálido, florecen todavía en las faldas de aquel hombre convertido en cerro, con sus cualidades malignas" (Alva Plasencia, 1959: 63).²² Hoy el cerro-ancestro petrificado continúa siendo concebido como un ser maligno, imbuido de las facultades malélicas que ostentaba Yanahuanca. El cerro es "brujo" como el ancestro que se convirtió en él.²³

Pero si Yanahuanca enfatiza su carácter de brujo a través de las hierbas, éstas también sirven como un recurso de caracterización para definir a Chaparrí. Cuando regresa de Cajamarca tras rescatar a Collique, se dice que "también trajo las buenas yerbas serranas que le servirían para destruir las enfermedades de su gente" (Alva Plasencia, 1959: 63). Cada cerro hace suyas y aclimata en su territorio las plantas afines a su naturaleza.

De hermanos a sacerdotes rivales. Derivaciones del mito

Otros relatos sobre Chaparrí y Yanahuanca ya no los presentan como hermanos, sino como sacerdotes con doctrinas opuestas. Ya no se habla de ancestros transformados en montañas, sino de personajes que vivían en estas montañas o fueron enterrados en ellas. La oposición entre ambos sigue vigente pero se plasma por otros caminos que conviene examinar para avanzar en el argumento.

León Barandiarán publicó en 1938 un relato que describe de esta nueva manera la rivalidad entre cerros:

El Cerro de Chaparrí se encuentra situado en el departamento de Lambayeque, hacia el noroeste, casi en los linderos con el departamento de Cajamarca, y el Cerro de Yanahuanca pertenece territorialmente a este último departamento.

21. Acerca del empleo de las *Brugmansias* en el curanderismo y la brujería norteña, véase De Feo (2004).

22. Nótese que se habla de plantas que "florecen", lo que bien podría confirmar la hipótesis de las *mishas*.

23. La versión de Alva Plasencia le destina un final abierto a la conversión; esto es, la posibilidad de un retorno al camino correcto: "En las noches serranas, Chaparrí, que encarna al bien, con su elocuencia [...] persiste en convencer al Yanahuanca para que deponga su actitud i se deshaga de su 'conciencia negra'" (1959: 64).

La distancia que separa a ambos cerros es enorme, y a pesar de ella y de los milenios ya transcurridos, los dos cerros continúan odiándose e insultándose. En el Cerro de Chaparrí se encuentra sepultado el cadáver de Chaparioc, célebre cacique que gobernó los contornos, comprendiendo Chongoyape, las haciendas de Pátapo, Combo, Tulipe, Almendral, etc., a todo lo cual se le dio el nombre de Shogoyapu, o sea noble corazón, gran corazón, corazón sagrado. Chaparioc, además de ser el cacique, era el sacerdote que guardaba las enseñanzas puras, el depositario de las doctrinas religiosas sagradas, miembro de la Gran Fraternidad de los seres de Faz radiante; el Supremo Guía de los [que] orillan el sendero de la derecha, el de la evolución, y era Gran Oficiante de la magia blanca, que tiende a la superación del espíritu sobre la materia. Tenía, Chaparioc, su templo iniciático en un cerro cercano, llamado el Cerro Mulato, en el cual hasta ahora mismo se pueden ver y estudiar una serie de signos desconocidos e indescifrables, todos aquellos esculpidos en las piedras que componen dicho cerro.

Por el contrario, el Cerro de Yanahuanca estaba habitado por el sacerdote del mismo nombre, quien era un practicante de malas artes, de la magia negra, de los seres de la faz tenebrosa, que tienden al egoísmo y a la destrucción.

Ambos sacerdotes, por la disimilitud de sus ideas, de sus creencias y de sus prácticas, eran enemigos, y como es natural, la lucha entre sus huestes no tardó mucho en producirse, procurando cada uno de los jefes conquistar los territorios del otro y dominar en las conciencias de sus contrarios.

Los hombres de Yanahuanca sorprendieron a Chaparioc y a los suyos, habiendo dado muerte aquel cacique, personalmente, al propio Chaparioc, llevándose como trofeo una mata de higo, que fue plantada en la cumbre del cerro de Yanahuanca, que aún existe, y fue trasplantada por este mismo cacique, cuyo nombre significa negra entraña o alma negra.

Los secuaces de Chaparioc rodearon el cadáver de su jefe y pidieron a su Dios y Padre, el Sol, su resurrección, la que consiguieron. Una vez vuelto a la vida, el cacique Chaparioc reunió a sus hombres y procedió a sorprender a Yanahuanca y a los suyos, a quienes encontró totalmente embriagados, y haciendo uso de sus poderes mágicos, para que no volvieran a la vida, en lugar de matarlos, los convirtió en piedras. De aquí [queda] explicado por qué entre los cerros Chaparrí y Yanahuanca existe una cordillera de pequeños cerros, que es conocida con el nombre de Cordillera de los Negritos.

Cuando Chaparioc murió de muerte natural, su corazón fue extraído del cuerpo y enterrado aparte, en la cumbre misma del Cerro Chaparrí, en donde se ve actualmente una roca, que tiene el aspecto de un corazón invertido, porque así fue como se enterró el corazón del cacique Chaparioc; con el vértice hacia el Cielo, en prueba de que sus ansias y sus anhelos se habían dirigido y continúan dirigiéndose hacia el bien, hacia el Cielo y hacia el Sol.

Y todas las noches ambos cerros se insultan y se increpan. Chaparioc, por la planta de higo que detenta Yanahuanca; éste, por su conversión y la de los suyos en piedras, y la Cordillera de los Negritos protesta igualmente porque fueron los esclavos de Yanahuanca.

Y así continuará la lucha eternamente, hasta el fin del mundo, porque no sólo luchan ellos, sino también, y como un símbolo, el Bien contra el Mal (Barandiarán, 1938: 67-69).

Este relato mantiene elementos constantes con respecto a los mitos anteriores, pero plantea a su vez variantes interesantes que destacan al analizarlos conjuntamente. El relato deja claro que ilustra la continua lucha del bien contra el Mal, como indica al final dando a entender que estos cerros representan ambos principios.

Chaparrí aparece como curandero con un nombre diferente: Chaparioc, sacerdote asociado con la “magia blanca” y la luz. Tiene su templo iniciático en el cerro Mulato, cuyos extraños signos parecen asociarse con el conocimiento esotérico de Chaparioc. Hoy en día, el cerro Mulato es tenido por la elevación tutelar de la comunidad de Chongoyape (Giese, 1983).

Yanahuanca es por su parte un sacerdote que habita el cerro homónimo. También se lo asocia con la “magia negra”, la oscuridad, el egoísmo y la destrucción. Se traduce la voz Yanahuanca por “entraña negra o alma negra”.

Ambos se presentan como enemigos irreconciliables, en perpetuo conflicto. Los territorios de cada uno aparecen distinguidos desde el comienzo: uno en Lambayeque, otro en Cajamarca. La intención que se les atribuye es conquistar las regiones y “dominar las conciencias de sus contrarios”, es decir, extender el bien o el mal.

Una diferencia significativa es que Collique, la esposa de Chaparrí, es aquí sustituida por una mata de higo. Tras la muerte de Chaparioc a manos de Yanahuanca, es esta planta lo que el sacerdote brujo se lleva de regreso a Cajamarca y trasplanta en la cumbre del cerro. Que este motivo aparezca hacia la mitad y al final del mito, cerrando la rivalidad entre ambos sacerdotes-cerros, refuerza su relevancia narrativa. El higo se asocia al carácter maligno, “negro”, de Yanahuanca -“y fue trasplantada por este mismo cacique, cuyo nombre significa negra entraña o alma negra”-. El hurto de Yanahuanca con respecto a Chaparrí se centra así en una planta de atribuciones mágicas. Nada se nos dice acerca del higo, pero su presencia en la cumbre del Yanahuanca nos advierte acerca de la naturaleza de la misma. Encontramos aquí un eco de las dos clases de yerbas que aparecen en el mito de Alva Plasencia: las que emplea Yanahuanca para convertir a la gente en “hijos del diablo” y las yerbas costeñas que se lleva a la Cajamarca “para cultivarlas i enseñar la preparación de bebidas para sus artes de brujería”. Se infiere que la higuera debe ser también una planta que, bajo el ámbito de acción de Yanahuanca, adquiere propiedades malignas. En efecto, la etnobotánica de la planta nos dice que “en toda la zona de Cajamarca y aún más hacia la parte oriental de los Andes del Norte, existen diversas creencias asociadas a las distintas variedades de higo, higuera e higuerones. El higuerón (*Ficus weberbauerin*) [...] posee un espíritu [...] se lleva a los niños que no están bautizados, también [...] puede apoderarse de la *sombra* o alma de las personas” (Sánchez Garrafa, 2014: 200). El recurso de apresar la *sombra* de la víctima es una de las principales modalidades usadas por los maleros. Las distintas plantas con las que en los mitos se liga a Yanahuanca, *mishas*, yerbas para hacer chica e higuerón, se asocian con la brujería.

El final del relato difiere en ciertos aspectos con los anteriores. En todos los mitos, los personajes terminan petrificados. Pero las modalidades varían. El único capaz de petrificarse a sí mismo es Chaparrí, que en las versiones anteriores pide ser sacrificado y en ésta muere de muerte natural. También puede petrificar a otros. De todos los personajes mencionados en los mitos, sólo Chaparrí ostenta el poder de ejercer la petrificación, probablemente porque “disponía de facultades muy cercanas a las de dios”, el Sol. Lo hace con Yanahuanca y la Cadena de los Negritos. Pero se nos advierte que petrificar no es matar, sino un cambio de condición ontológica, por eso los cerros siguen increpándose al final como los caciques o sacerdotes lo hacían al inicio.

La capacidad petrificadora identifica a Chaparrí con el Sol. Este nexo figura además en que, tras su muerte a manos de Yanahuanca, es el Sol la potencia invocada para resucitarlo en todas las versiones.

No sabemos de qué manera procede Chaparrí a petrificar a otros, pero las instrucciones acerca de su propia petrificación son precisas en los mitos. En nuestra versión y en la de Alva Plasencia se destaca la cardiectomía, el baño del corazón en el río Chancay, y la colocación invertida sobre la cabeza de Chaparrí, con la punta hacia el Sol, lo que conduce a la petrificación. En la versión de León Barandiarán no es Chaparrí quien se convierte en cerro, sino su corazón extraído el que, enterrado en la cima del cerro Chaparrí, se ve hoy petrificado allí. Un aspecto clave de esta petrificación y de la posición del corazón es que establece una continuidad entre la identidad del ancestro, cacique o sacerdote Chaparrí, y la del cerro que domina hoy en el paisaje de Lambayeque: “así fue como se enterró el corazón del cacique Chaparioc; con el vértice hacia el Cielo, en prueba de que sus ansias y sus anhelos se habían dirigido y continúan dirigiéndose hacia el bien, hacia el Cielo y hacia el Sol”. Es la punta del cerro-corazón del ancestro dirigida al Sol lo que define la agencia de Chaparrí en los mismos términos morales y terapéuticos que la del ancestro gobernante.

Chaparrí-cerro, siendo el gobernante petrificado o la tumba del antiguo sacerdote, continúa ligado al Sol, de quien recibe el poder y la condición curanderil. Dice un relato recogido por León Barandiarán:

El cerro es un almacén de calor, que se contrapone al frío de la muerte. Por sus taludes desciende el agua que Rupay, el Sol, envía y que alimenta a las plantas, a los alimentos y a los hombres [...]. Si los cerros dan vida, también la tienen. Por eso cuando Rupay, el Sol, tiene sueño, penetra en los cerros y en ellos se duerme: es el hogar del Sol, del calor y de la Luz [...]. Si Rupay, el Sol, penetra en los cerros para dormir y sale de ellos para vivir, y siempre es imperecedero, para procurar ser igual a Él, hay que enterrar a los muertos, es decir a los hombres que sueñan con Él, debajo de las arcadas, que son las puertas de los cerros para [que] la vida junto al Sol sea eterna” (1938: 24-25).

La vida, el calor, la luz, el agua proceden del Sol que convierte al cerro en un “almacén de calor”, participe de su condición solar. De ahí que el sacerdote Chaparioc sea enterrado en Chaparrí y que el propio cerro sea un personaje luminoso, radiante, de carácter solar. Es un cerro de la costa, concebido como distinto del frío Yanahuanca de la región andina. Chaparrí alberga el corazón²⁴ del cacique-sacerdote Chaparioc: su espíritu, su fuerza de animación que transfiera sus facultades, cualidades y personalidad -además de “personeidad”- a la montaña.

La petrificación de Chaparrí asociada con el corazón redonda en los tres mitos en la explicación del nombre de la región. Pero el ámbito que ésta abarca cambia. En nuestra versión y en la de Alva Plasencia se circunscribe a la población de Chongoyape. El mito de Alva Plasencia añade: “quien conoce a los Chongoyapanos, queda seguro de que ellos tienen un corazón tan grande, que es verdad puede estar con yapa i son igualmente sensibles ante los problemas de todos, ante los problemas sociales”. Esto pareciera transferir a los pobladores del territorio las cualidades morales de Chaparrí. En la versión de León Barandiarán, transcripta anteriormente (1938: 24-25), el término de Shongoyapuse aplica a “los contornos, comprendiendo Chongoyape, las haciendas de Pátapo, Combo, Tulipe, Almendral, etc., a todo lo cual se le dio el

24. Véase Polia (1996: 168) acerca de distintas acepciones y concepciones de este órgano en la tradición del curanderismo norteño. El corazón (*sonqo*) es concebido como el “centro” de la consciencia, de la memoria, del juicio, del afecto y de la voluntad, según las nociones quechua andinas (González Holguín, [1608] 1989: 328-331); se trata de la “parte central” del ancestro Chaparrí o Chaparioc que se conserva en, e identifica con, el cerro.

nombre de Shongoyapu, o sea noble corazón, gran corazón, corazón sagrado". Una vez más asistimos a la idea de que los pobladores del área que recibe la influencia del cerro-ancestro tutelar comparten las características morales de aquél, en este caso, nobleza y buen corazón.²⁵ El cerro Chaparrí imbuye a la región y a sus pobladores de la naturaleza que los mitos atribuyen al ancestro gobernante, lo que se asume ocurre a través de la incorporación en la montaña del corazón -fuerza vital, sombra, principio de animación- petrificado. Sería la región, y no sólo la montaña, la partícipe de las características del ancestro. Chaparrí influye en el bienestar y cualidades de sus pueblos.

Chaparrí brujo: comedor de sombras, bestias y hombres

Otra serie de fuentes nos presentan al cerro Chaparrí de forma por entero distinta. Ya no se trata de un curandero ni de un personaje ligado con el principio del Bien. Ahora se lo describe como un brujo o un lugar privilegiado para ejercer la brujería. Un ejemplo paradigmático lo encontramos en la novela de corte costumbrista *El Daño* (1942), del escritor peruano Carlos Camino Calderón. El valor etnográfico de esta obra ha sido destacado por distintos investigadores que han acudido a ella debido a su documentación fidedigna sobre el curanderismo lambayecano.²⁶ Otra serie de fuentes son relatos orales contemporáneos recopilados en Chongoyape y Ferreñafe, que presentan una idea del cerro Chaparrí coincidente.

La novela *El Daño* desarrolla narrativamente la práctica de la "mesada" y la figura de los brujos negros a partir del registro de tradiciones populares locales. En un pasaje destacado encontramos a un brujo de Batán Grande, Lorenzo Ipanaqué, "el más terrible 'malero' de todo el Norte", recibir el encargo de un tal Baltasar para matar a un hombre.

¡Doña Sebastiana quiere hacerle 'daño' al viejo Don José Miguel! [...] ¡Lo primerito que quiere Doña Sebastiana es que el viejo vea, pero que no pueda hablar, ni moverse! [...] Ipanaqué llevó a Baltasar al corral, se acomodó bajo un caracucho y, tomando el calzoncillo de Don José Miguel, se dispuso a confeccionar el muñeco [...].

Todo se haría de tal manera que el viejo no encontrara remedio para sus males. Y después de acribillararlo a enfermedades, se 'llamaría a su sombra' y se le aventaría al cerro Chaparrí, de Chongoyape: -*De ahí no la sacaría ni el mesmo San Cipriano* -decía Ipanaqué...

Baltasar no lo dudaba. Desde muy muchacho había oído decir que el cerro Chaparrí era 'tragador de hombres y de animales'. Los arrieros de Huambos y de Llama, que llevaban ganado a la costa, se morían de miedo cuando la noche los cogía en sus proximidades... Entre todos los cerros encantados, sólo el Yanaguanga, de Hualgayoc, era tan poderoso como el Chaparrí.

-¡Tequibocas, Balta! - rectificaba Ipanaqué, dando las últimas puntadas al muñeco que en medio de su grotesca apariencia, tenía cierta semejanza con Don José Miguel- ¡Nuhay cerro más poderoso quel Chaparrí! (Camino Calderón, [1942] 1958: 108).

El cerro Chaparrí es caracterizado aquí como un ente devorador, agresivo, que ataca a los seres humanos y a las bestias, y al que se tiene por más apropiado para "entregarle la *sombra*" de una víctima de brujería. Se aprecia que el carácter depredador atribuido al cerro se toma en cuenta para involucrarlo en el maleficio, que se asume consecuente con su naturaleza: "devorar". En la novela, la sombra es "aventada" a Chaparrí con el fin de que la aprese y

25. La capacidad de influir el "corazón" de Chaparrí en la geografía y de condicionar el carácter de sus habitantes está probablemente vinculado con la noción, referida por Polia, de que "la intensidad, o la fuerza del *kamac/sonqo* varía de huaca a huaca y de persona a persona de manera que la persona, u objeto, que posee *kamac/sonqo* más fuerte puede influir, positiva o negativamente, sobre quienes tengan *kamac/sonqo* más débiles" (1996: 170). La potencia y fuerza solar del "corazón" del cerro transmite su influencia animadora sobre el territorio adyacente.

26. Véase, por ejemplo, Gillin (1945).

retenga, enfermado, en consecuencia, a la víctima. Al destacarse su carácter de “tragador de hombres y animales”, se concluye que no sería fácilmente recuperable; de ahí “no la sacaría ni el mismo San Cipriano”, patrón de los curanderos.

Conviene aquí aclarar algunos aspectos mencionados en el pasaje. Entre los maleros norteños que incurren en el acto de maleficio por excelencia -el “daño”, título de la novela- se busca a menudo causar la afección o la muerte. La elaboración de un muñeco o “la llamada de la sombra de la víctima con el objeto de entregarla al poder de *encantos malos*” entran en la categoría de las operaciones denominadas “ataque” (Polia, 1988: 195, 86). A menudo estas operaciones se inscriben en el “pacto” que el brujo entabla con el cerro, entendido también como el demonio que vive dentro. Según este pacto, el cerro entrega poder al malero a cambio de las *sombras* de las víctimas que éste le proporcione al cerro.²⁷

27. Escribe Lupe Camino (1992: 100): “el malero tiene un pacto con los cerros: le entrega almas a cambio de poder y morirá cuando el cerro lo determine; por esta razón se le conoce como ganadero, ya que ‘gana’ almas para su cerro similar al área ganadera de la mesa donde los cerros están representados por las piedras ganaderas”. Sobre un cerro considerado malero y de notable importancia en el norte peruano, escribe Narváez Vargas: “Cerro Purgatorio es el lugar en donde [...] los ‘brujos’ hacen pacto con el cerro, pacto que supone proporciona poderes de curación, pero inclusive dinero y placeres de la vida mundana. Se acude al cerro para ‘entregarle’ personas, para lo cual construyen altares pequeños de piedra dentro de los cuales se colocan prendas íntimas, fotografías, muñecos de tela a los que, en diferentes rituales, se acompaña con velas de distinto color, de acuerdo con el deseo del oferente. De este modo, el cerro sigue simbólicamente ‘devorando’ personas” (2014b: 100). El pacto del malero con el cerro Purgatorio implica “comprometer el alma al demonio que encarna [el cerro] o vive dentro” (Narváez Vargas 2014b: 42).

Entre los pobladores de las inmediaciones se escucha decir a menudo que el poderoso cerro Chaparrí es un centro de peregrinación para la magia negra. Es lugar de iniciación de brujos que pasan largos periodos allí, a diferencia de los pobladores, que temen transitar de noche o escalar el cerro. La obtención de poder conlleva que el aprendiz permanezca semanas en parajes de cerro, donde efectúa rituales nocturnos al pie de un algarrobo, roca o cueva, y establece un pacto con el “maligno”, del que recibirá sueños y conocimiento; y al que deberá entregar, como se dijo, periódicamente una *sombra*.²⁸

La idea de un cerro devorador de *sombras* como característica principal define a Chaparrí en fuentes de otra naturaleza, como los relatos orales. Se dice que durante las “malas horas” o por la noche, Chaparrí puede capturar la *sombra* de los viajeros sirviéndose de animales o gentiles. En la cumbre de Chaparrí, cuentan, hay hombres atrapados que cuidan los tesoros del cerro, y también una mujer hermosa, llamada María Julca, que encanta a los caminantes. Una diversidad de seres conducen las almas al “encanto”.

Pero el talante devorador de Chaparrí se concibe tan inmenso que se le atribuye incluso, con todos sus pobladores, “haberse ‘comido’ a un pueblo” (Camino, 1992: 101). Esto lo describe un relato de Ferreñafe:

Me contó mi abuelo de la existencia de un cerro que su silueta parece un buque como el ‘Huáscar’, éste es ‘El Cerro Chaparrí’ que es una leyenda tenebrosa y que encierra a un pueblo muy antiguo llamado Ferreñafe y que por encanto quedó oculto con todas sus riquezas en oro y plata, tornándose un lugar inaccesible y de mucho miedo para los viajeros de los pueblos cercanos a Batán Grande y Chongoyape.

De este cerro por las noches se escuchaban unos gemidos de lamentos y resplandecían unas luces como las de un volcán en erupción, que si alguna vez alguien se atrevía a pasar cerca del cerro no se sabía más de él, ya que el cerro encantado se lo comía. Algunas veces sólo regresaban las bestias de carga que deambulaban perdidas por los matorrales y que luego se convertían en animales salvajes y ofensivos.

El Cerro Chaparrí es un gigante de piedra que constituye un hito geográfico de color azulado que su pico más alto se pierde en el cielo cubierto por las nubes, y que no se ha sabido de persona alguna que lo haya traspuesto (Espósito Racchumí, 85 años, contado a su nieta Karina Racchumí, en Narváez Vargas, 2014a: 380).

28. El pacto incluye en ocasiones mantener relaciones sexuales con el diablo o con el personaje que se le manifiesta al brujo neófito en el “encanto” y, frecuentemente, establecer un “pacto de sangre” (Glass Coffin, 1992; Joralemon y Sharon, 1993).

Chaparrí se compara aquí con un buque de guerra -el Huáscar fue un potente navío de la armada peruana en 1879, durante la Guerra del Pacífico-, en cuyo interior se encuentran, tras haberlos devorado, el pueblo de Ferreñafe Viejo, con sus riquezas y gente, así como caminantes y arrieros, cuyas bestias logran escapar.

Otra narrativa del mismo lugar refiere una interesante versión del mito de confrontación entre Chaparrí y Yanahuanca, pero con un desenlace diferente, afín al carácter “devorador” de Chaparrí:

Un día, el cerro Chaparrí y Huanahuanga hacen una apuesta, Huanahuanga cerro Cajamarquino quería ser amo de la costa, pero el verdadero amo era el cerro Chaparrí, acordaron que el primero que encantara estos tres pueblos, Mochumí, Túcume y Ferreñafe sería el verdadero amo de la Costa, y así es como un buen día, antes de que cante el gallo a las doce de la noche, el Chaparrí encantó a Ferreñafe y a los dos pueblos más en señal de su triunfo (Santos Manuel, 46 años, contado a Yesenia Ynoñan, en Narváez Vargas, 2014a: 380).

Chaparrí gana en este mito, pero por su agresividad. También aparece Chaparrí como devorador respecto a la población de Chongoyape, cuyo cerro tutelar, el cerro Mulato, trata de contener la agresión:

Cuentan los campesinos del lugar (Chongoyape) que a principios de cada año durante la media noche, de las entrañas del Chaparrí sale un corpulento y fiero toro, que tiene los cuernos de oro y que se dirige bramando con dirección a Chongoyape, listo para atacar a cualquier hombre o animal que encuentre. Inmediatamente de la cumbre del Mulato sale otro toro, armado de cuernos de plata, que como guardián se dirige al encuentro del toro del Chaparrí. Al encontrarse los dos animales, tienen una feroz y descomunal pelea que dura varias horas, con grandes bramidos y crujidos de huesos. Se dice que después de esta batalla, el suelo queda removido, con abundantes huellas y con restos de sangre. Algunos campesinos afirman haber visto desde lejos este encuentro. La leyenda afirma que cuando triunfa el toro del cerro Mulato, la agricultura, ganadería, el comercio e industria de Chongoyape tendrá un buen año; y que si triunfa el toro del cerro Chaparrí, se presentarán sequías, epidemias, plagas y otras desgracias que hacen decaer todas las actividades económicas del distrito (Carlos Ruíz Ugarte, 21 años, contado a Jerson Ruiz Ugarte, en Narváez Vargas, 2014a: 378).²⁹

Otra vez encontramos un combate entre cerros, en el que Chaparrí es un toro fiero que busca atacar a hombres y animales de Chongoyape; si gana en el combate contra el cerro Mulato, su victoria redundará en males para aquel pueblo. Chaparrí aparece caracterizado como corpulento, feroz, agresivo, depredador.

Y un relato semejante al anterior, pero más explícito en cuando a la denominación que se asigna a ambos cerros, vuelve a presentar al cerro Chaparrí queriendo agredir al pueblo de Chongoyape

Se recogió [...] un breve relato sobre una pelea entre dos cerros, Mulato, cerro curandero y Chaparrí, cerro malero. Según Lucas [...], natural de Chongoyape, cuentan que Chaparrí, trasladó a Ferreñafe Viejo al lugar donde ahora se encuentra este pueblo. Iba a hacer lo mismo con el pueblo de Chongoyape, pero Mulato se opuso y defendió a sus habitantes (Macera Urquiza, 2004: 40).

29. El relato parece reflejar una suerte de *t'inku* entre cerros. Acerca de la figura del toro en los mitos andinos, véase Arguedas e Izquierdo Ríos (2011). De acuerdo con Lupe Camino (1992: 102): “Muchas veces se les compara a los cerros con animales viriles y fuertes que arremeten y matan con su energía [...]. En su interior existe un ser que los gobierna conocido como ‘el encanto’, en un mundo lleno de riquezas y atracciones para los seres humanos. Estos [encantos] serán mostrados para seducir y atraer con el fin de devorar, es así como las personas se convierten en ‘comida del cerro’ y desaparecen”.

Chaparrí aparece aquí explícitamente designado como malero frente al cerro Mulato, y presentado como un peligro para la comunidad de Chongoyape.

Todos estos ejemplos de la narrativa oral destacan la tendencia atribuida a Chaparrí para el apresamiento y la devoración: pueblos enteros, sus pobladores, los arrieros y caminantes que lo atraviesan y, si gana el combate contra el toro del cerro Mulato, las propiedades de Chongoyape. El “encanto” de Chaparrí “come” e incorpora en su seno todo tipo de seres, pueblos y riquezas.

Estas variantes proceden de Chongoyape, donde recogimos nuestro primer mito, y Ferreñafe y redundan siempre en la definición de un cerro Chaparrí agresivo y devorador. Son mitos alusivos a la misma región de la que hablaban, en términos tan positivos, las narraciones anteriores; pero aquí Chaparrí ya no representa una entidad que transfiere sus apreciadas cualidades morales a las poblaciones circundantes, haciéndolas partícipes de las inclinaciones de su “corazón”, sino que representa un claro peligro potencial que atenta contra las propiedades, poblaciones y hasta los propios habitantes, siempre en riesgo de ser “comidos” o llevados al “encanto” de un cerro descrito como “malero”.

El argumento de la novela *El Daño* parte del mismo principio: el carácter consumidor de hombres y animales que ostenta Chaparrí hace de él el lugar más adecuado para, mediante procedimientos de brujería, entregar la *sombra* de la víctima.

Las “identidades” de Chaparrí: oposiciones mitológicas y ambivalencia ritual

¿Cómo explicar esta supuesta contradicción de que el cerro pueda ser, al mismo tiempo, un cerro curandero y un cerro malero? Aparentemente, la relatividad estructural de la identidad de Chaparrí puede parecer explicarse por el cerro con el que se lo define por contraste. En esta definición identitaria tanto del cerro como del personaje homónimo se toma siempre como referencia otro cerro. En la primera serie de mitos, el Yanahuanca, de Cajamarca; en la segunda, el cerro Mulato, muy próximo al Chaparrí. ¿Es entonces cuando se lo compara con una elevación distante un cerro curandero para la región, y cuando se lo pone en referencia con un cerro tutelar local, un cerro malero? No parece que la complejidad tenga una solución de este tipo.³⁰ Los pobladores de Chongoyape, como se vio, acuden a la primera serie de mitos para explicar el nombre del territorio y el carácter positivo del cerro, y acuden también al segundo tipo de relatos para mostrar la peligrosidad devoradora de Chaparrí, designado como malero -también se vio- por un habitante de este lugar. Nos encontramos ante una ambivalencia que hace del mismo cerro una entidad cuyas identidades y posibilidades de acción dependen de distintos factores, y muy particularmente, de la actividad ritual.

En los relatos Chaparrí aparece siempre definido por una de sus dos facetas. Se lo presenta como unívoco, caracterizado por un sólo tipo de comportamiento. Nunca por la posibilidad de que actúe de forma distinta a como es definido. O es un cerro curandero, o es un cerro devorador de *sombras*, “ganadero”, como los brujos.

Sin embargo, la vida ritual contempla y, cabría decir, “produce” las dos identidades de Chaparrí. Los tipos ideales que en los relatos aparecen como estáticos, en la vida ceremonial resultan dinámicos. Ya no nos encontramos ante una

30. Aunque no hay que descartar que en ciertos casos se siga este principio: el malero siempre es el otro. Indica Lupe Camino: “se percibe a los productores del mal en las zonas consideradas opuestas [...] evitando además señalar a la propia comunidad como causante del mal” (1992: 132).

ideología de polaridades irreconciliables que distingue de manera categórica y estable entre cerros más orientados hacia la “bondad” o la “maldad”, hacia la “curación” o la “brujería”, sino ante entidades que pueden ser involucradas como participantes principales en ritos de uno u otro tipo.

La actividad ritual y los propósitos del especialista “generan” una u otra identidad del cerro Chaparrí a partir del trato que se le depara y de la manera en que se lo involucra en un tipo de relaciones u otras. Se puede, en suma, generar su acción en función de la forma de conducirse que adopte el especialista. La idea de entidades diferenciadas de acuerdo a un binarismo de opuestos acordes con la polaridad Bien/ Mal no es consecuente con la identidad ritual de Chaparrí. La potencialidad de agencia de este cerro es compleja, y abarca tanto la producción de enfermedad como la capacidad de curación, principalmente cuando se trata de apresar o de contribuir a “devolver” *sombras* en operaciones respectivamente maleras o curanderiles. La figura del curandero resulta indisociable de la del malero, pues uno y otro suelen ocupar posiciones relativas según se defina el proceso de la enfermedad. La relatividad se refleja por ejemplo en los mismos conceptos, pues “la denominación de brujo malero es empleada por el enfermo de daño y el curandero que está tratando su enfermedad. Sin embargo, este mismo brujo puede actuar como curandero en otros casos y, aun más, no tiene valoración negativa para el cliente que le ha encargado causar la enfermedad” (Macera Urquiza, 2004: 40). Camino señala: “todo curandero con poder está capacitado tanto para curar como para enfermar; si se decide a ‘devolver’ o provocar el mal será porque éticamente lo considera necesario y justo” (1992: 132). Entre los curanderos que trabajan con Chaparrí es frecuente la doble actividad ritual. Sarco indica por ejemplo: “Don Nicolás Miranda ha sido uno de los mejores maestros en Batán Grande, uno de los mejores. Pero conforme curaba también hacía daño” (1992: 34).

La misma novela *El Daño* ofrece un ejemplo paradigmático en este sentido, que involucra a Chaparrí. Si el malero Ipaniqué recurrió a este cerro para entregarle la *sombra* de su víctima, también a él acude tanto el maestro curandero como el ayudante alizador durante la ceremonia terapéutica para combatir al brujo. De esta manera, Chaparrí es invocado como brujo y como curandero en el mismo proceso terapéutico (Camino Calderón, [1942] 1958: 129).

Durante uno de mis recorridos por las laderas de Chaparrí acompañado de un poblador de Chongoñape, éste me comentó:

Varios curanderos visitan el cerro Chaparrí. Algunos permiten ver cuando hacen una curación, pero otros no. Son celosos. “Pasa de frente”, dicen. Y de repente puede ser que estén haciendo otra cosa... Aquí vienen curanderos a hacer magia blanca, pero algunos vienen también a hacer “daño”.

Esto revela que las “mesadas” realizadas en el cerro responden a los dos propósitos mencionados, convocando al propio Chaparrí con fines opuestos en cada caso. Curanderos y brujos invocan al cerro en el emplazamiento físico buscando sanar o perjudicar a sus víctimas. El mismo Chaparrí interviene en ambos procesos.

En el ámbito ritual -frente la univocidad del mito- la acción de Chaparrí se complejiza y la entidad se configura ambigua, dual, cuyos actos dependen más de la relación y orientaciones que posea el especialista que lo convoque o se encomiende a él, y de la intención con que se lo alimente, que de un talante moral estable e intrínseco al propio cerro. En varias ocasiones noté que los

pobladores de la región se referían al cerro Chaparrí más con los conceptos de “bravura” y “poder” que con los de “bueno” o “malo”: un “encanto” poderoso y susceptible de ser involucrado ritualmente en un sentido o en otro. Algo semejante ha sido reportado en otros contextos de la costa (Bacigalupo, 2018: 44) y en la sierra piurana, cuando Polia (1996: 275) señala “la doble naturaleza [...] de todo ‘encanto’ andino: ‘rey curandero, rey ganadero’. Poder que cura y que mata para poder curar, poder cuya fuente es única”.

El cerro-ancestro Chaparrí participa así pues de un sistema ceremonial complejo y en una cosmopolítica de carácter transaccional que, dependiendo de los contextos, puede ser iniciador de curanderos o “compacto” de brujos-maleros, terapeuta en las mesadas o agente patógeno en rituales de brujería, protector de curanderos o auxiliar de “ganaderos”. Chaparrí puede ser al mismo tiempo un cerro sanador y un cerro brujo.

La naturaleza de Chaparrí es la naturaleza de los curanderos, terapeutas y brujos al mismo tiempo, o, mejor dicho, dependiendo del contexto y solicitudes. Es de alguna manera el otro, el que genera o inicia la relación, el que tiende a definir en ambos casos la orientación de la acción del interlocutor interpelado.

Las oposiciones Bien/ Mal, Blanco/ Negro, Dios/ Demonio, Sol/ Supay, Magia Blanca/ Magia Negra se integran ahora en un solo cerro que, dependiendo del ritual, de una dimensión pragmática, puede inclinarse en un sentido o en otro.

Conclusión. Del mito a la “mesada”. Integración de la oposición y complementariedad ritual

Chaparrí puede ser indistintamente “bueno” o “malo” en los mitos, encarnar ambos principios morales dependiendo de cada relato. Esta polaridad requiere siempre, como hemos visto, la presencia de otro cerro considerado de signo contrario. Chaparrí bueno/ Yanahuanca malo; Chaparrí malo/ Mulato bueno; Yanahuanca bueno/ Chaparrí malo. Encontramos un solo mito en el que esta oposición no se plantea como irresoluble,³¹ sino que se resuelve al final en una mediación.

El mito lo contiene la novela *El Daño*, y resulta sumamente interesante por lo que revela acerca de la integración del antagonismo. Se trata de la conocida historia sobre Chaparrí y Yanahuanca; la primera parte transcurre de la manera sabida; Chaparrí revive y petrifica a Yanahuanca. Difiere al final:

Más tarde, los dos señores -convertidos en cerros- se amistarón y, en señal de paz, cambiaron presentes. Por eso es que en la cumbre del frío Yanahuanga de Hualgayoc puede verse arroz, zapote, y algarroba -productos de la costa- y en la del cálido Chaparrí de Chongoyape, hay gualte [ichu], cebada y escorzonera³² -productos de sierra... (Camino Calderón, [1942] 1958: 108).

Cada uno de los cerros incorpora productos de la zona contraria, y a través de ellos, se sobreentiende, algo de la naturaleza de su rival. Plantas de Yanahuanca crecen en Chaparrí y de Chaparrí en Yanahuanca, y ya se ha visto que las plantas “contienen” o son partícipes del encanto del lugar -del cerro- en el que crecen. La conclusión es que la oposición Bien/ Mal acepta una resolución a través de la integración. La oposición dualista inicial deriva, atendiendo al mito, en el establecimiento de un dualismo complementario semejante al que es posible identificar en la vida ritual del curanderismo norteño, en el que las

31. En todos los mitos analizados -el nuestro, el de Alva Plasencia y el de León Barandiarán- la polaridad entre los cerros se mantiene irreconciliable hasta el final.

32. *Perezia multiflora* Less, yerba incluida en distintos preparados terapéuticos de la región (Bussmann y Sharon, 2007: 150-151).

oposiciones no se conciben disociadas ni irreconciliables, sino mediadas y complementarias (Sharon, [1978] 1998: 57).

Nosotros hemos demostrado que cerro y cerros encarnan principios que en las mesadas rituales pueden integrarse. En la práctica contemporánea del curanderismo se busca la integración, como en el mito anterior se buscaba la “reconciliación” entre los cerros “curandero” y “malero”, asociados con el “Bien” y el “Mal”, la “Luz” y la “Oscuridad”. Dichos principios positivos y negativos aparecen asimilados en el seno de las mesas rituales de los maestros curanderos. Éstas presentan dos “campos” complementarios: el lado derecho -“blanco” o “curandero”- asociado con la luz y la vida, la salud, la buena fortuna, lo cultivado y con el futuro; y el izquierdo -“negro” o “ganadero”- ligado a la oscuridad, la enfermedad, la desgracia, el infortunio, lo salvaje y el pasado; la zona central permite efectuar la mediación y es considerada como un ámbito de convergencia (Joralemon, 1985; Skillman, 1990; Joralemon y Sharon, 1993; Polia, 1995, 1996: 268-269 y 2000: 100-102). En una terminología que nos recuerda al cerro Chaparrí, en las mesas lambayecanas “la distinción entre fuerzas del diablo y fuerzas cristianas se expresa en la clasificación espacial de los campos ‘malero’ (ganadero) y ‘curandero’ (justiciero)” (Macera Urquiza, 2004: 76).

Joralemon y Sharon afirman que las fuerzas opuestas enfrentadas en las mesadas se recubren con conceptos cristianos del Bien y del Mal. “El dualismo *Curandero/ Ganadero* muchas veces se traduce como la oposición entre cristiano y pagano, esto es, el bien contra el mal o, para ponerlo en términos de la sociedad, orden y estabilidad versus caos y desorganización” (1993: 166). Los principios morales que los mitos asignan a los cerros son precisamente aquellos principios encarnados en cada una de las zonas o lados de la mesa, que entran en una tensión dialéctica durante la mesada. Los mitos analizados parecen ilustrar la ideología de opuestos y adversarios que rige las mesadas rituales, con la diferencia de que los relatos presentan los principios como entidades separadas e irreconciliables. En los mitos aparecen a veces como principios que combaten entre sí y tratan de dominarse mutuamente, o como principios consustanciales al mismo cerro pero que no pueden ser considerados conjuntamente, sino en mitos que los abordan por separado. Pero en la práctica empírica del curanderismo son presentados como dinámicos y susceptibles de mediación.

Chaparrí se inscribe, con su naturaleza ambivalente y su agencia, en una visión y experiencia del mundo en opuestos y adversarios, que se resuelve siempre en el combate y la contienda. Sea “curandero” o “brujo” combatirá siempre contra el elemento contrario e incluso podrá participar, como vimos, adoptando ambas posturas durante un proceso ritual. “En las narraciones de las vidas y filosofías terapéuticas de los curanderos se puede hallar una cualidad de adversario [... éstos] expresan una visión del mundo en el que viven basada en oposiciones, una lucha de extremos entre las fuerzas del bien y del mal” (Joralemon y Sharon, 1993: 167). Los cerros-personajes de estos mitos se identifican moralmente con los principios opuestos y complementarios que rigen la concepción del curanderismo. Pero estos principios pueden ser inherentes a una misma entidad, cuya manifestación al mismo tiempo “buena” y “mala” no representa ningún tipo de contrariedad.

Anexo 1

Narración titulada "Corazón que llora",
publicada por Juan Luis Alva Plasencia (1959: 61-64).

Los Mu, al principio, fué gente buena, trabajadora i respetuosa. Con el tiempo llegaron a engreírse y ponerse malcriados. Dios se enojó. El dios de ellos era ÉL, el Sol... Se produjo el Diluvio... Se destruyeron ciudades, oratorios... Quedaron solamente las personas buenas, que eran pocas, i algunos templos.

Pasaron muchos años, muchísimos i bajó un sujeto mandado por el dios Sol. El señor vino con su esposa. Se llamaban Chaparrí y Collique, respectivamente... También vinieron un hermano de Chaparrí cuyo nombre era Yanahuanca i discípulo de aquél, los señores Pátapo, Yacutapuy, Niepos, Cyntiapu i Sayapu.

Estas personas realizaban cosas divinas. Curaban los males del cuerpo i del alma... Adivinaban haciendo preguntas a las piedras o unas vasijas negras llenas de agua o a las fuentes naturales de este líquido. De todos ellos, Chaparrí era el que disponía de facultades muy cercanas a las de dios. Era justo i sabio como EL.

Transcurren los días, los meses, los años i vuelve a contagiarse el mal. A pesar de la brillante inteligencia de q' es dueño Yanahuanca, cunde en él la rebeldía i se inclina a la perversidad. El jefe, al principio se desvela por reencauzar a su hermano, sin conseguirlo. En alguna oportunidad, para hacerlo cambiar, le dijo:

"Vuélvete corazón agua para beberte".

La situación se empeora cuando Chaparrí se da cuenta de que su mujer Collique era enamorada por su propio hermano Yanahuanca, a quien tuvo que arrojarlo de sus dominios q' estaban mui próximos al mar.

El intruso se fué más allá, por Cajamarca, donde consigue, con la capacidad que poseía, convertirse en jefe de los habitantes, a quienes les enseña a preparar chicha de tales efectos por contener esencias de yerbas raras, que los bebedores se convierten en *supayhuahuas*, o sean hijos del Diablo. Yanahuanca era fuerte, audaz i sanguinario en mayor grado. Con hechos y pláticas, convencía a los suyos para que obedecieran a sus instintos i pasiones.

Chaparrí, valiéndose igualmente de hechos i peroraciones, porque ambos sabían que los hechos son las mejores lecciones, con voz dulce, persuadía a sus semejantes de que la conquista de los goces efímeros, conseguidos por el desenfreno instintivo, era cosa indigna; que el placer no debe alcanzarse con bebidas que enturbien el corazón. Valíase de cualquier incidente para sacar de él una moraleja. Hacía comparaciones de todo género, para dar una enseñanza. Promovía asambleas para exponer sus conceptos sobre la vida, q' resultaban altamente filosóficas.

Cierta vez, por ejemplo, un joven, por no encontrar el camino verdadero, no pudo cumplir con la misión que se le encomendó, obligándose a regresar pesaroso i molesto al mismo tiempo. Chaparrí le dijo:

“No te apenes porque el camino equivocaste. El error que se constata es la mejor vía que conduce a la verdad. Cuando la conozcas no volverás a extrañarte por donde en una ocasión te perdiste”.

Ilustrando su discurso en una reunión multitudinaria, dijo: “El hombre es como la planta del Chuchucón, que tiene tallo i hojas amargas, pero la flor es bella y dulce. Es también como el gusano, que enamorado de una flor, perece para convertirse en flor verdadera”.

De esta manera, ambos jefes iban preparando a sus súbditos. Cuando Yanahuanca creyó q' sus hombres estaban lo suficientemente fuertes en cuerpo i alma, se lanzó a la ofensiva con hechos. Le robó a Chaparrí su esposa Collique, hermosa como un lucero. El esposo, de pena, enfermó, situación que el hermano traidor no desperdició para ir personalmente a dar[le] muerte.

Dueño absoluto, Yanahuanca mandó a destruir el templo de Cerro Mulato i se dedica a la búsqueda del tesoro que poseían los Mu. Conocedor de que se hallaba en Lambayeque [,] allá hace su expedición.

En el trayecto se encontró con el fornido Pátapo, a quien logra convertirlo en prisionero, para torturarlo enseguida, a fin de saber con seguridad dónde están los tesoros. El buen hombre sufre resignado y responde cuando se lo interroga “Pregúntale a Dios”.

En vista de esto, sin perder tiempo, sigue el arrogante invasor con dirección a Chiclayo, pero sale a su encuentro Cyntiapu quien, después de sangrienta resistencia, es vencido y se retira al valle de Nachó (*Nanyoc*) cerca de Chepén.

Esta circunstancia lo obliga a marchar más al norte, variando de esta manera su ruta anterior. Pasa por Lambayeque i otros pueblos, sufriendo considerables bajas, hasta llegar a Motupe. Toma prisionero al cacique de este lugar, lo tortura como es de costumbre i pregunta por los caudales, para recibir esta contestación:

“Renegado, pregúntales a nuestros antepasados los Mu”.

Las respuestas que recibe desde el principio encienden su ira cada vez con mayor fuerza. Para aplacarla, regresa a sus dominios, devastando todo lo que encuentra a su paso. Como trofeos de su marcha triunfal lleva yerbas costeñas para cultivarlas i enseñar la preparación de bebidas para sus artes de brujería.

Ya en las Serranías, Yanahuanca, que llevaba el propósito de rehabilitar las pérdidas e incrementar sus efectivos, se dedica, con sus tropas, primeramente a celebrar sus victorias con bacanales. Cuando esto estaba realizándose, llegó Chaparrí con su ejército i sin más resistencia, porque era imposible hacerlo, convierte a su desleal hermano i a sus vasallos en moles de piedra. Sucedió que el Sol había escuchado las oraciones de los siervos de este santo hombre que fue cobardemente asesinado, a quien le devolvió la vida i sus cualidades.

Chaparrí rescató a su linda Collique i la trajo consigo a la costa. Con ella también trajo las buenas yerbas serranas que le servirían para destruir las enfermedades de su gente.

Las yerbas que llevó Yanahuanca, a pesar de que requerían clima cálido, florecen todavía en las faldas de aquel hombre convertido en cerro, con sus cualidades malignas.

Chaparrí no quedó contento. Tenía el alma atormentada por haber convertido a su hermano en piedra. Alma de generosos. Para quedar satisfecho ordenó a sus discípulos que le sacaran el corazón, al que lavarían en el río Chancay i enseguida le colocaran sobre su cabeza. Cumplido que fue su deseo, por propia voluntad también, se transformó en piedra, con su corazón reducido a piedra, cuya punta señala al Sol.

En las noches serranas, sin lágrimas ni suspiros, que son la serenidad del Universo, los hermanos siguen charlando en su antigua lengua. Chaparrí, que encarna al bien, con su elocuencia, porque es dueño del "territorio elocuente", persiste en convencer al Yanahuanca para que deponga su actitud i se deshaga de su "conciencia negra". El día que acepte, juntos volverán. Uno silencioso, taciturno e imponente, que es el Auque, i el otro alegre, avizor i esplendoroso, con una tea a la derecha i una chamana en la izquierda. Es el Lipta.

Ambos arrullando a la hermosa ciudad de Llama, en su balcón con guirnaldas que sirve para observar hasta lontananza.

En honor a Chaparrí, Shongoy, dueño de aquellos señoríos, cambió su nombre por el de Shongoyaqui, dulce vocablo que significa "corazón que llora" o, según otros, "corazón con yapa".

Quien conoce a los Chongoyapanos, queda seguro de que ellos tienen un corazón tan grande, que es verdad puede estar con yapa i son igualmente sensibles ante los problemas de todos, ante los problemas sociales.

Bibliografía

- » Alva Plasencia, J. L. (1959). *Tradiciones lambayecanas*. Chiclayo, Imprenta Cabrejos.
- » Arguedas, J. M. y F. Izquierdo Ríos (eds.) ([2009] 2011). *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Lima, Santillana.
- » Bacigalupo, A. M. (2018). La política subversiva en los lugares ‘sentientes’: cambio climático, ética colectiva y justicia ambiental en el norte de Perú. *Scripta Ethnologica* 40: 9-38.
- » Barandiarán, A. D. L. (1938). *Mitos, leyendas y tradiciones lambayecanas. Contribución al folclore peruano*. Lima, Club de Autores y Lectores.
- » Burga Larrea, C. (1983). *Diccionario geográfico e histórico de Cajamarca (Toponimia departamental)*. Lima, Talleres de Servicios de Artes Gráficas.
- » Bussmann, R. W. y D. Sharon (2007). *Plantas de los cuatro vientos. Flora mágica y medicinal del Perú/ Plants of the Four Winds. The Magic and Medicinal Flora of Peru*. Trujillo, Editorial Graficart.
- » Cairati, E. (2015). “Colisiones y confluencias culturales: un encuentro con los curanderos de Lambayeque”, en A. Aimi y E. Perassi (eds.); *Herencia muchik en el Bosque de Pómac*: 55-70. Lima, Ledizioni.
- » Camino, L. (1992). *Cerros, plantas y lagunas poderosas. La medicina al norte del Perú*. Lima, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- » Camino Calderón, C. ([1942] 1958). *El Daño*. Lima, Editora Latinoamericana.
- » Chiappe, M. (1970). “El síndrome cultural del daño y su tratamiento curanderil” en Según C. (ed.); *Psiquiatría Peruana*: 330-337. Lima, Amauta.
- » Chiappe M.; Lemlij, M. y L. Millones (1985). *Alucinógenos y Shamanismo en el Perú contemporáneo*. Lima, El Virrey.
- » De Feo, V. (2004). The ritual use of *Brugmansia* species in traditional Andean medicine in Northern Peru. *Economic Botany* 58 (Supplement Winter): 221-229.
- » Fernández Juárez, G. (2004). *Yatiris y ch'amakanis del Altiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*. Quito, Abya-Yala.
- » Fernández Juárez, G. (2012). *Hechiceros y ministros del diablo. Rituales, prácticas médicas y patrimonio inmaterial en los Andes (Siglos XVI-XXI)*. Quito, Abya-Yala.
- » Flores Ochoa, J. A. (2013). “Osos no peregrinan a Qoyllurit'i” en Millones, L. y A. López Austin (eds.); *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*: 93-126. México, UNAM.
- » Gell, A. (1998). *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford, Clarendon Press.
- » Giese, C. (1983). Cerro Mulato Felsbilder eines ‘Encanto’ im Norden Perus. *Baessler Archiv* 31: 299-312.
- » Gillin, J. P. (1945). *Moche. A Peruvian coastal community*. Washington, D. C., Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology.
- » Glass Coffin, B. (1992). “Discourse, Daño, and Healing in North Coastal Peru” en Nichter, M.; *Anthropological Approaches to the Study of Ethnomedicine*: 33-56. Montreux - Switzerland, Gordon & Breach Science.
- » González Holguín, D. ([1608] 1989). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*

llamada lengua qquichua o del Inca. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM).

- » González Viaña, E. (1979). ¡Habla, Sampedro: llama a los brujos! Barcelona, Argos Vergara.
- » Gushiken, J. (1977). *Tuno: el curandero*. Lima, UNMSM.
- » Joralemon, D. (1985). Altar Symbolism in Peruvian Ritual Healing. *Journal of Latin American Lore* 11 (1): 3-39.
- » Joralemon, D. (1990). The Selling of the Shaman and the Problem of Informant Legitimacy. *Journal of Anthropological Research* 46 (2): 105-118.
- » Joralemon, D. y D. Sharon (1993). *Sorcery and Shamanism. Curanderos and Clients in Northern Peru*. Salt Lake City, University of Utah Press.
- » Larco, L. (2008). *Más allá de los encantos. Documentos históricos y etnografía contemporánea sobre extirpación de idolatrías en Trujillo (siglos XVIII-XX)*. Lima, Fondo Editorial de la UNMSM/ Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- » Lerner Martínez, T.; Ceroni Stuva, A. y C. E. González Romo (2003). Etnobotánica de la comunidad campesina 'Santa Catalina de Chongoyape' en el bosque seco del Área de Conservación Privada Chaparrí - Lambayeque. *Ecología Aplicada* 2 (1): 14-20.
- » Lorente Fernández, D. (2010). 3-cerro y 4-mundo: los números del banquete en las ofrendas quechuas. *Anthropologica* 28 (28): 163-190.
- » Lorente Fernández, D. (2014). "El vuelo nocturno de los cerros-pájaro. Ceremonias de llamada a los apus en el Sur del Perú" en Gil, F. y O. Muñoz (coords.); *Tiempo, espacio y entidades tutelares. Etnografías del pasado en América*: 229-272. Quito, Abya-Yala,
- » Lorente Fernández, D. (2019). Historia del Apu Tayta Ausangate, dador de choclos de oro. *Boletín de Lima* 196 (41): 59-62.
- » Lorente Fernández, D. (2021). "Introducción. La etnografía como método y como teoría: epistemología, rupturas, posibilidades" en Lorente Fernández, D. (coord.); *Etnografía y trabajo de campo. Teorías y prácticas en la investigación antropológica*: 17-118. México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Ediciones del Lirio.
- » Lorente Fernández, D. (2023a). Las puertas del Ausangate: otro mundo de selva y guacamayos en el interior del nevado. *Boletín de Lima* 211 (45): 49-58.
- » Lorente Fernández, D. (2023b). La palmera de las siete cabezas. Brujas, mitología y un ser vegetal-animal (Cachiche, Ica). *Boletín de Lima* 211 (45): 85-92.
- » Macera Urquiza, J. (2004). *El curanderismo en las comunidades de Mórrope y Salas*. Lima, UNMSM/ Seminario de Historia Rural Andina.
- » Narváez Vargas, A. (2014a). *Dioses, encantos y gentiles. Introducción al estudio de la tradición oral lambayecana*. Chiclayo, Ediciones del Museo de Sitio Túcume/ Ministerio de Cultura del Perú.
- » Narváez Vargas, A. (2014b). *Los diablos de la Virgen. Valle de las Pirámides, Túcume, Perú*. Chiclayo, Ediciones del Museo de Sitio Túcume/ Ministerio de Cultura del Perú.
- » Polia, M. (1988). Glosario del curanderismo andino del departamento de Piura. *Anthropologica* 6:177-238.
- » Polia, M. (1995). La mesa curanderil y la cosmología andina. *Anthropologica* 13 (13): 23-53.
- » Polia, M. (1996). "Despierta, remedio, cuenta...": *adivinos y médicos del Ande* I Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).
- » Polia, M. (2000). "Shamanismo andino, un perfil cultural" en Alba, W.; Polia, M.; Chávez, F. y L. Hurtado; *Shamán. La búsqueda*: 45-134. Córdoba, Scriptorium S. L.

- » Ricard Lanata, X. (2007). *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos)*. Lima/ Cuzco, IFEA/ Centro de Estudios Regionales Andinos 'Bartolomé de las Casas'.
- » Rösing, I. (2008a). *Defensa y pérdida: La curación negra. Rituales nocturnos de curación en los Andes bolivianos*. Madrid, Iberoamericana/ Vervuert.
- » Rösing, I. (2008b). *Cerrar el círculo: La curación gris como tránsito entre la negra y la blanca. Rituales nocturnos de curación en los Andes bolivianos*. Madrid, Iberoamericana/ Vervuert.
- » Salas Carreño, G. (2019). *Lugares parientes. Comida, cohabitación y mundos andinos*. Lima, PUCP.
- » Sánchez Garrafa, R. (2014). *Apus de los cuatro Suyus. Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*. Lima/ Cuzco, IFEA/ Centro de Estudios Regionales Andinos 'Bartolomé de las Casas'.
- » Santo Tomás, D. de. (1560). *Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Perú*. Valladolid, Francisco Fernández de Córdova.
- » Sarco, M. (1992). *¡Zamba, pégame tres golpes a la piedra!: testimonio personal en una mesa curandera*. Lima, Centro de Investigación de la Cultura Andina de la Asociación Peruana de Arqueología.
- » Sharon, D. ([1978] 1998). *El chamán de los cuatro vientos*. México, Siglo XXI
- » Sharon, D. (2021). Mesas y cosmologías andinas. *Ethnobotany Research & Applications* 21 (13): 1-43.
- » Skillman, D. (1990). *Huachumero*. San Diego Museum of Man. Ethnic Technology Notes No. 22.
- » Taylor, G. (1980). Supay. *Amerindia* 5: 47-63.
- » Tschopik, H. ([1951] 1968). *Magia en Chucuito. Los aymaras del Perú*. México, Instituto Indigenista Interamericano.
- » Vargas Ugarte, R. (1952). *Concilios Limenses (1551-1772)*. Lima, Tip. Peruana. Tomos I y II.

Entre lo autóctono y exótico: primeras evidencias arqueobotánicas para la ciudad colonial de Ibatín (Tucumán, Argentina)



Florencia Borsella*

María Gabriela Aguirre**

María Gisela Lefebvre***

Fecha de recepción: 27 de diciembre de 2023. Fecha de aceptación: 31 de mayo de 2024

Resumen

Palabras claves

arqueobotánica
antracología
fitolitos
ciudad colonial

En este trabajo se presentan los primeros resultados obtenidos al estudiar un registro arqueobotánico de la ciudad de San Miguel de Tucumán (1565-1685), recuperado en campañas de excavación arqueológica -durante 2021 y 2022-. Se realizaron análisis de micro (fitolitos) y macrorrestos (carbón) identificándose especies autóctonas, como *Anadenanthera colubrina* (cebil), *Geoffroea deconticars* (chañar), *Neltuma alba* (algarroba blanco), *Salix humboldtiana* (sauce criollo), *Zea mays* (maíz), y especies exóticas como *Citrus aurantium* L. (naranja agrio). Se pudo relevar la gestión de dichas plantas en una unidad doméstica española y, en este sentido, los resultados muestran la incorporación y naturalización de la flora exótica en el área de la ciudad, como también la continuidad en el uso de ciertas especies nativas. La articulación de diferentes líneas de evidencia permitió mostrar los cambios ocurridos en el paisaje natural de la zona, vinculados también con las modificaciones socioeconómicas generadas por la conquista española.

* Instituto de Geociencias y Medio Ambiente (INGEMA), Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo (IML), Universidad Nacional de Tucumán (UNT), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), San Miguel de Tucumán, Tucumán-Argentina. E-mail: florenciaborsella@gmail.com

** Instituto de Arqueología y Museo (IAM), Facultad de Ciencias Naturales e IML, UNT, CONICET, San Miguel de Tucumán, Tucumán-Argentina. E-mail: mgaguirre@csnat.unt.edu.ar

*** Laboratorio de Geoarqueología (LG), Facultad de Ciencias Naturales e IML, UNT, CONICET, San Miguel de Tucumán, Tucumán-Argentina. E-mail: gisela_lefebvre_2005@hotmail.com

Between the native and the exotic: first archaeobotanical evidence for the colonial city of Ibatín (Tucumán, Argentina)

Abstract

This work presents the first results obtained by studying an archaeobotanical record of the city of San Miguel de Tucumán (1565-1685), recovered in archaeological excavation campaigns -during 2021 and 2022-. Analysis of micro (phytoliths) and macro-remains (charcoal) was carried out identifying native species, such as *Anadenanthera colubrina* (cebil), *Geoffroea deconticars* (chañar), *Neltuma alba* (white carob), *Salix humboldtiana* (criollo willow), *Zea mays* (corn), and exotic species such as *Citrus aurantium* L. (sour orange tree). It was possible to survey the management of these plants in a Spanish domestic unit and, in this sense, the results show the incorporation and naturalization of exotic flora in the city area, as well as the continuity in the use of certain native species. The articulation of different lines of evidence allowed us to show the changes that occurred in the natural landscape of the area, also linked to the socioeconomic modifications generated by the Spanish conquest.

Keywords

archeobotany
anthracology
phytoliths
colonial city

Introducción

El presente trabajo forma parte de una investigación doctoral que busca comprender los usos del espacio colonial en el sitio arqueológico de Ibatín (Borsella, 2022). La expansión española hacia el actual Noroeste argentino comenzó en 1542 cuando Diego de Rojas obtuvo los permisos, por parte de Cristóbal Vaca de Castro, para buscar una ruta que uniera Perú con La Plata, considerando abrir caminos por el selvático Tucumán¹ (Piossek Prebisch, 2008). Hacia mediados del siglo XVI se fundaron en la región varias ciudades que no subsistieron más de uno o dos años -por ejemplo: Barco I fundada por Juan Núñez de Prado o "Cañete" fundada por Juan Pérez de Zurita- (Piossek Prebisch, 2005) mientras que la primera y única ciudad que perduró hasta el presente fue Santiago del Estero, fundada en 1553. Desde ésta partieron diversas expediciones dando como resultado la fundación de Londres de la Nueva Inglaterra (1558), Talavera de Esteco (1567) y San Miguel de Tucumán y Nueva Tierra de Promisión (1565), entre otras. San Miguel, en el sitio de Ibatín, se emplazó en la ecorregión de yungas y su misión era controlar la región montañosa que comunicaba Tucumán con Chile y Perú y, principalmente, defender a Santiago del Estero de las posibles incursiones de los pueblos nativos. Ibatín funcionó entre 1565 y 1685 como lugar de paso y aprovisionamiento para los viajeros y durante sus últimos años de vida sufrió las consecuencias del Gran Alzamiento indígena, el cambio del camino comercial que unía La Plata con Perú y la gran inundación de 1678 que obligó a modificar la ubicación de las viviendas; todo esto, sumado a sus malas condiciones edilicias, desencadenó el traslado de la ciudad hacia el sitio La Toma en 1685. Se reconoce que el ingreso de los conquistadores españoles al continente significó la unión del mundo occidental y el mundo nuevo; significó un proceso de transculturación y mestizaje étnico y cultural (Domínguez Morante, 2004-2007) que a través de diversos mecanismos de dominación produjo cambios sociales, lingüísticos y simbólicos irreversibles para los grupos nativos (Domínguez Morante, 2004-2007). Los paisajes también sufrieron el impacto de la conquista ya que las huestes españolas se trasladaban con diferentes tipos de artículos, animales y plantas "importadas de occidente" que constituían, según Alfred Crosby, una biota portátil (Melville, 1999) cuyo éxito biológico se debió a la variedad

1. Nombre local -de comunidades aborígenes- que describía una región integrada por los valles de alturas medias y las yungas húmedas formadas entre las sierras subandinas y los cordones orientales del sistema pampeano (Lorandi, 2015).

de especies traídas, al número de ejemplares y a la buena y rápida adaptación a los ambientes subtropicales de América. La instalación, en cada región, de nuevas formas de producir objetos, obrajes o carpinterías para carretas, por ejemplo, propiciaron modificaciones en las formas de gestionar los recursos nativos -entre otros de algarrobos- ya que la recolección de frutos silvestres y el empleo de las maderas, como combustible y materia prima para techumbres o enseres domésticos, fue reemplazada por principios extractivistas (Noli, 2001). Fue en este contexto cambiante, desde el punto de vista ambiental y socioeconómico, que se fundó y habitó Ibatín.

El sitio ha sido el foco de diferentes intervenciones arqueológicas, Gramajo (1976) se centró en la identificación de los edificios públicos mediante excavaciones en el centro de la ciudad, Eugenio (2002) intervino en el Cabildo, la Iglesia de la Merced y la Iglesia San Francisco mientras que Rivet (2008) estudió un contexto doméstico emplazado a 10 m de la plaza principal -sobre la línea municipal-, estimando que se trataba de un solar perteneciente a un español; esta situación fue aclarada posteriormente por Borsella y Monti (2022) mediante la revisión de documentos coloniales detectando que dicha vivienda había pertenecido a Pedro González de Tapia. Borsella (2022) continuó con las excavaciones arqueológicas en el sector Norte y Sur de la ciudad a fin de analizar su estructuración urbana, en tanto que los abordajes enfocados en la relación de la ciudad con su ambiente fueron llevados adelante por Monti *et al.* (2015) y permitieron comprender el impacto de factores naturales como algunos de los causales de su traslado.

En la última década, el interés por este sitio reactivó otras investigaciones debido a un vacío de información sobre el vínculo de sus habitantes y las plantas. Borsella y Aguirre (2015) presentaron una primera aproximación a los recursos faunísticos y florísticos mencionados para la ciudad a través de la revisión de fuentes documentales. Luego, en 2018, las autoras profundizaron el tema detectando que durante el funcionamiento de la ciudad, los documentos coloniales mencionan la presencia de flora exótica -como ser naranjos, durazneros, viñedos, higueras, árboles frutales, sandías, trigo, legumbres y cebada- ubicada en las huertas de los hogares y en chacras extensas. A su vez, especies nativas como maíz, algodón, tabaco, añil, cebil, nogal, tipa, sauce y algarrobo también son referidas (Borsella y Aguirre, 2018). Por otro lado, se estudiaron adobes y tejas identificando de manera cualitativa microrrestos vegetales, correspondientes a las subfamilias *Pooideae*, *Bambusoideae*, *Danthonioideae* y *Panicoidae*, extraídos del primero. En tanto que el segundo tipo de artefactos contenía formas globulares menores a 20 μm asociadas a plantas leñosas como *Salix humboldtiana* (sauce criollo), *Neltuma* sp (algarrobo) y *Anadenanthera colubrina* (cebil) (Borsella, 2022). Los datos documentales y particularmente los referidos a microrrestos vegetales muestran la variedad de plantas empleadas y disponibles en el entorno de Ibatín. En este contexto, el presente estudio pretende contribuir al conocimiento general sobre la gestión de los recursos vegetales durante el funcionamiento de la ciudad de Ibatín -siglos XVI y XVII- a partir del estudio de una vivienda española. Se optó por un enfoque arqueobotánico que integra evidencias vegetales de diferentes escalas -macro y microrrestos- y contextos de procedencia. Se recurrió al concepto de gestión ya que este es descriptivo y ordena el espacio, el tiempo y la secuencia de producción, consumo y generación de residuos vegetales; abordar la gestión implica una aproximación a los modos de actuación históricos de un grupo humano sobre las plantas presentes en un determinado ambiente (Piqué i Huerta, 1999). La implementación de estudios arqueobotánicos integrales en un contexto colonial viene a complementar la información obtenida del barrido documental

para el sitio (Borsella y Aguirre, 2015 y 2018). La información editada conlleva una serie de elementos vinculados con quien escribe, para qué escribe y para quién escribe (Nacuzzi y Lucaioli, 2011); en el caso de los textos coloniales, estos corresponden casi exclusivamente a la voz de los españoles mientras que el estudio de los vestigios arqueológicos podría guiar hacia la identificación y conocimiento de otros habitantes de la ciudad -esclavos africanos, indígenas-, en específico, así la arqueobotánica colonial se configuraría como una vía de acercamiento hacia aquellos actores invisibilizados en los textos escritos pero que mediante sus gestos técnicos, la selección y el uso de variados recursos, podrían ser reconocidos.

Área de Estudio

El sitio arqueológico de Ibatín se encuentra ubicado en el piedemonte oriental de las Sierras Aconquija, dentro de la ecorregión de las selvas de Yungas (Figura 1). El clima es subtropical con estación seca, alcanzando temperaturas medias que oscilan entre 18° a 20°, con precipitaciones anuales entre 800-1000 mm, principalmente en los periodos cálidos de noviembre a marzo (Brown *et al.*, 1993).

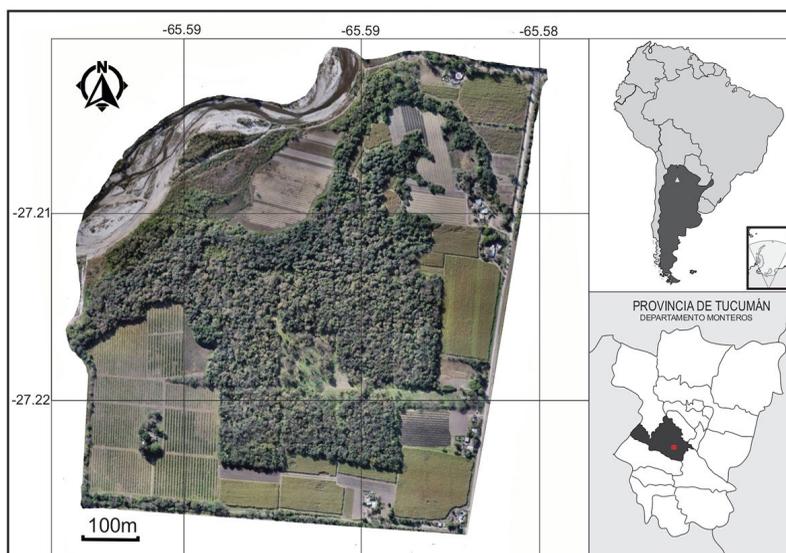


Figura 1. Mapa de ubicación geográfica de la ciudad colonial de Ibatín. Proyección Cartográfica: EPSG 4326. El punto rojo corresponde a la ubicación del sitio dentro del departamento de Monteros y sus coordenadas indican los límites históricos de la ciudad (Borsella *et al.*, 2023).

La región presenta una dinámica fluvial importante por la presencia del río Pueblo Viejo, el cual corre en dirección SO-NE. Nace en las Sierras del Aconquija y Sierras Centrales de Tucumán y, en épocas de grandes crecidas, se une al arroyo el Tejar (Georgieff y Moyano, 2002). Los suelos presentan una clara horizontalización, con pH neutro a ligeramente ácido, enriquecidos en carbono orgánico y texturas franco arcillosas (Puchulu y Fernández, 2014)

En lo que respecta a la vegetación, representa el área de contacto-transición, entre las comunidades chaqueñas y la selva. Las especies típicas de ambos ambientes son el roble salteño (*Amburana cearensis*), cedro orán (*Cedrela angustifolia*), cedro coya (*Cedrela lilloi*), petiribí (*Cordia tricotoma*), nogal (*Juglans australis*), palo jabón (*Colletia spinosissima*), timbó (*Enterolobium contortisiluquum*), sauce criollo

(*Salix humboldtiana*), viraró (*Pterogyne nitens*), cebil (*Anadenanthera colubrina*), pacará (*Enterolobium contortisiliquum*), horco molle (*Blepharocalyx salicifolium*), palo borracho (*Ceiba insignis*), pacará (*Enterolobium contortisiliquum*) y tarco (*Jacaranda mimosifolia*) (Lomáscolo *et al.*, 2014). Destaca también un sotobosque dominado por el helecho (*Pteris deflexa*) siendo muy frecuente la identificación de troncos cubiertos por musgos, bromelias y epífitas (*Aechmea distichantha*) (Lomáscolo *et al.*, 2014).

Materiales y métodos

El registro arqueológico observado a través de las excavaciones realizadas en el sector Norte y Sur de la ciudad coincide con las fuentes históricas que describen un traslado programado de la urbe. Este traslado duró dos años e incluyó el desmantelamiento de la casi totalidad de los edificios y viviendas; por ello, en el sitio se observa principalmente las bases de las antiguas casas, estructuras habitacionales colapsadas y restos de techos caídos (Borsella, 2022). Además de la evidencia arqueológica fragmentada y disturbada vinculada al evento del traslado, es posible reconocer algunos solares ubicados alrededor de la plaza y en otros sectores más alejados donde perduraron contextos poco afectados por la modificación de la ciudad. La unidad doméstica excavada, y de la cual proceden los carbones y sedimentos estudiados en este trabajo, se emplaza en la manzana nº 35, hacia el este y en lo que se consideraba la periferia de la ciudad. Esta vivienda perteneció a Juan Rodríguez Florencio (Borsella, 2022), habitante de origen español que ofició como Alcalde Ordinario en la ciudad, en 1574. Los trabajos de campo se realizaron entre 2021 y 2022 contemplando la excavación de: la unidad doméstica registrada como TUCSAI-2021² M35 (Lat. 27° 13' 17.713''S y Long. 65° 35' 0.657''W) y de dos acumulaciones de vestigios arqueológicos ubicados en el patio de dicha unidad (Figura 2). Dentro de la vivienda se realizó un sondeo de 2x4 m que se excavó siguiendo niveles artificiales de 10 cm.

2. TUCSAI-2021 (Tucumán, Sitio Arqueológico Ibatín-2021) según recomendaciones del Registro Nacional de Yacimientos, Colecciones y Objetos Arqueológicos (RENYCOA).



Figura 2. Contexto de hallazgo de los materiales analizados.

Nivel de excavación	Profundidad (cm)	Observaciones
1	0-30	corresponde a los niveles más superficiales y con mayor antropización, caracterizado por un suelo de consistencia blanda y ligeramente plástico, de textura franco arcillo arenoso y con poca concentración de material arqueológico
2	30-40	el comienzo de este nivel está caracterizado por la aparición de los cimientos de la vivienda, el suelo posee una textura franco arcillo arenoso, comienzan a parecer algunos tiestos y tejas
3	40-50	sedimento suelto, con concentraciones dispersas de cal, carbón y materiales constructivos
4	50-60	posible piso de la vivienda, mayor concentración de materiales arqueológicos.
5	60-70	se observa concentración de materiales producto de un suelo eluvial.
6	70-80	sedimento compacto, con disminución de materiales arqueológicos.
7	80-100	al comienzo de este nivel culmina la triple hilera de cimientos de la vivienda, el suelo se presenta más compacto y nula aparición de materiales arqueológicos

Tabla 1. Características de los niveles artificiales de excavación 2021.

Por otro lado, las acumulaciones de vestigios se excavaron mediante el planteo de dos sondeos de 1x1 m aproximadamente. El material arqueobotánico recuperado en el interior y el exterior de la vivienda se presentó asociado con cerámica indígena -particularmente pucos de estilo averías-, materiales constructivos -principalmente ladrillo de mala cocción-, restos óseos faunísticos, cerámica española y materiales de metal, entre otros.

Para el análisis de fitolitos se extrajo del perfil suroeste del interior de la unidad doméstica, una muestra por cada horizonte identificado (Ap, E y B). Se denominaron Muestra 1, 2 y 3 y con fines comparativos se excavaron dos perfiles testigo denominados Testigo 1 y 2, ubicados a 600 m de la vivienda excavada (Latitud 27° 13.130' S y Longitud 65° 35.358' W)³ (Tabla 2).

Muestra	Profundidad	Horizonte
Muestra 1	0 - 49 cm	Ap
Muestra 2	49 - 69 cm	E
Muestra 3	69 - 80 cm	B
Muestra	Profundidad	Horizonte
Testigo 1	0 - 45 cm	Ap
Testigo 2	45 - 1m	C

Tabla 2. Perfil Suroeste con sus respectivos horizontes y muestras extraídas.

3. La selección del lugar más propicio para tomar muestras testigos del suelo estuvo relacionada con la búsqueda de un sector poco disturbado por la vegetación y la ausencia o cercanía de posibles estructuras arqueológicas.

Extracción de micro y macrorrestos

Los fitolitos según su agente mineralizante pueden ser calcibiolitos o silicobiolitos. Este último es un cuerpo mineralizado -biolitos silíceos- de origen vegetal que se forma dentro y entre las células de las plantas (Mulholland y

Rapp, 1992); estos poseen un gran potencial de conservación, brindando la posibilidad de preservarse en un suelo ácido como lo es el del sitio de estudio.

Las muestras tomadas en terreno fueron procesadas en el Laboratorio de Gearqueología de la Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo (Universidad Nacional de Tucumán, Argentina), mediante tratamiento preliminar de acuerdo a Zucol *et al.* (2010). Este tratamiento consiste en eliminar toda sustancia que provoque la aglomeración de los elementos micropaleontológicos a fin de liberarlos para facilitar su extracción. La eliminación de sales solubles se realiza mediante lavado con agua destilada, carbonatos con ácido clorhídrico 1 N, materia orgánica con agua oxigenada al 30 % en volumen y barnices y/o cementos con ácido clorhídrico 1 N en caliente. Después de una neutralización final del material remanente o “muestra limpia” se procedió a la desagregación química con hexametáfosfato de sodio. Sobre esta muestra se realizó una separación densimétrica con solución de politungstato de sodio -densidad de 2,345 g/cm³- por la técnica de centrifugación. De esta manera se extrajo el material liviano -incluyendo los fitolitos- presente en cada fracción. Este material concentrado se montó para su observación microscópica en preparados permanentes con Bálsamo de Canadá.

Los fitolitos fueron observados y fotografiados mediante un microscopio Arcano trinocular Xsz 100 Bnt óptica acromática con cámara adosada 10 Mp. Para la caracterización de los morfotipos se utilizó el esquema clasificatorio y descriptores con sus respectivos acrónimos propuestos por Patterer *et al.* (2011). Posteriormente fueron clasificados según las tipologías morfológicas modificadas de acuerdo a Bertoldi de Pomar (1971), Twiss (1992), Kondo *et al.* (1994), Zucol (1996) y los descriptores propuestos por ICPNWG (2019).

El análisis antracológico se inició luego de la recuperación de los fragmentos *in situ* y de aquellos obtenidos mediante el harneado del sedimento con tamices de 2 mm de apertura de malla. Las muestras de carbón estudiadas proceden tanto del interior como del exterior de la vivienda.

En laboratorio se llevó adelante el conteo y pesaje total de los fragmentos recuperados. Luego, la muestra inicial de 272 carbonos fue separada en dos fracciones: los fragmentos ≥ 4 mm y aquellos ≤ 4 mm, manteniéndose los datos de procedencia de cada fracción. Se analizaron 250 fragmentos que forman la fracción de ≥ 4 mm. Siguiendo a Théry-Parisot *et al.* (2010) y Chrzasvez (2013), el tamaño de carbón >4 mm es el más representativo al momento de estudiar las maderas inicialmente quemadas, y sujetas luego a la acción de eventos posdeposicionales. Se estudió detalladamente la fracción de carbonos ≥ 4 mm y cuando se estuvo frente de diez carbonos, o menos, fueron estudiados en su totalidad mientras que se procedió a estudiar el 50% del conjunto cuando el número de fragmentos superaba los diez ejemplares. Los carbonos se observaron bajo lupa binocular, microscopio óptico con luz incidente a diferentes aumentos (10x a 100x) y con microscopio electrónico de barrido (Supra 55VP) del Centro Integral de Microscopía Electrónica (CIME-CONICET). La identificación taxonómica se hizo estudiando los tres planos de una madera: Transversal, Longitudinal Tangencial y Radial. Los caracteres anatómicos descritos fueron los presentados por el IAWA Committee (1989) y también se consultó bibliografía especializada (Tortorelli, 2009) y las bases de datos disponible *online* del *Inside Wood database* (Inside Wood, 2004 y *Wood Anatomy database*, 2004). Se utilizó el programa *image J* para el conteo de vasos.

Al mismo tiempo, se describieron otros rasgos de los carbones con el objetivo de caracterizar el consumo de leñas: parte de la planta consumida -tallo, ramas, raíz- y alteraciones que pudieran indicar las condiciones en las que se llevó adelante el proceso de combustión y los procesos tafonómicos.

Resultados

Análisis de fitolitos

Se describen de manera cualitativa los morfotipos encontrados en cada una de las muestras y sus afinidades botánicas de acuerdo a Twiss *et al.*, (1969); Fredlund y Tieszen (1994); Kondo *et al.* (1994); Piperno (1984); Pearsall, (2000) y Neumann *et al.* (2019).

Testigo 2 (45 - 1m):

Se pudo observar la presencia de morfotipos en forma de abanico y poliédricos originados en células epidérmicas graminoides y cuya afinidad pertenece a la familia Poaceae (Figura 3); como así también los fitolitos elongados originados en células largas epidérmicas.

Dentro de los morfotipos con mayor valor diagnóstico se encontraron fitolitos bilobados pertenecientes a la subfamilia Panicoideae y sillas de montar, las cuales son producidas por la subfamilia Chloridoideae. Por último, se describen conos truncados -largos y cortos- y torres producidos por las subfamilias Arundinoideae/ Danthonioideae (Figura 4).

Muestra 1 (0 - 49 cm)

En esta muestra se destaca la presencia de morfotipos elongados de contorno liso, aserrado y dendríticos, aguzados y elementos de conducción asociados a traqueidas, entre los fitolitos de mayor tamaño, es decir mayores a 30µm, asociados a la familia Poaceae.

Dentro de las formas de menor tamaño (≈30µm) se destaca mayormente la presencia de fitolitos bilobados y en forma de cruz afines a la subfamilia Panicoideae y conos truncados cortos cuya afinidad se corresponde con la subfamilia Danthonioideae. Dentro de los fitolitos afines a Panicoideae se pudo reconocer un morfotipo hendido y adelgazado en forma de cruz, con cuatro lóbulos de igual forma y tamaño con doble simetría de espejo, originado a partir de células cortas, afín con el maíz (*Zea mays*). En esta muestra aparecieron diatomeas, formas bilobadas y polilobadas carbonizadas.

Muestra 2 (49 - 69 cm)

Esta muestra presenta elementos alargados de contorno liso y algunos dendríticos, flabelados, aguzados, elementos de conducción y fitolitos articulados que no se disolvieron. Se observaron gran cantidad de fitolitos bilobados, polilobados y cruces -algunos de ellos muy carbonizados-, además de conos truncados cortos. A simple vista se identificaron microcarbones asociados a fitolitos y a diatomeas.

Muestra 3 (69 - 80 cm)

Aquí, si bien no se realizó un análisis cuantitativo, a simple vista se nota una disminución en el número y diversidad de formas fitolíticas, aunque siguen apareciendo los morfotipos descritos para las muestras anteriores. Se destaca la presencia de formas diagnósticas como conos truncados cortos, fitolitos bilobados y en forma de cruz.

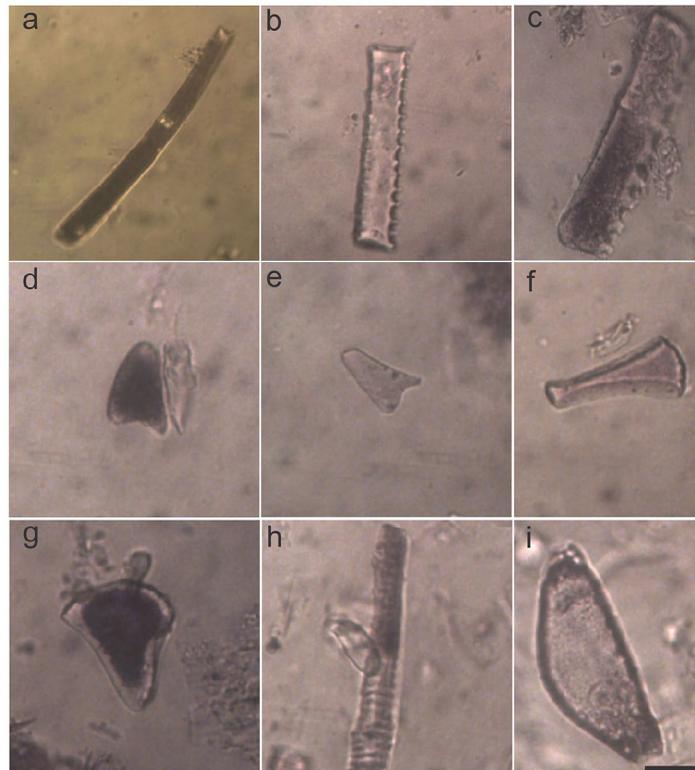


Figura 3. Elementos fitolíticos de gran tamaño presentes en todos los perfiles analizados: a) elemento prismático de contorno liso; b-c) elementos prismáticos de contorno ondulado y aserrado; d-e) elemento aguzado; f) cono truncado; g) fitolito flabelado; h) elemento de conducción; i) Diatomea. Escala gráfica en (o) válida para todas: 20µm.

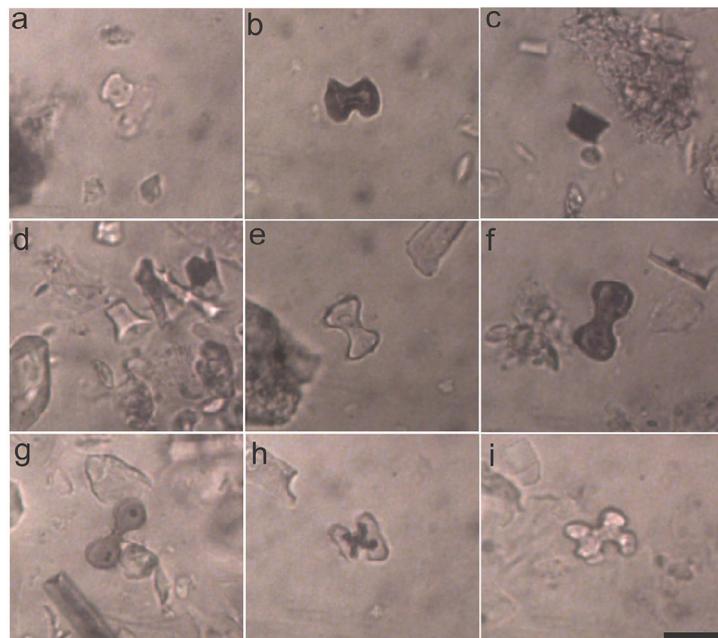


Figura 4. Fitolitos diagnósticos presentes en el perfil SW. a-c) silla de montar; d) cono truncado; e-g) bilobados; h-i) fitolito en forma de cruz. Escala gráfica en (o) válida para todas: 20µm.

N° DE FRAGMENTOS					
Unidad de Procedencia	Profundidad	Peso total	<4 mm	>4 mm	Total
Interior UD	0-30cm	1g	1	4	5
Interior UD	30- 40cm	8g	5	42	47
Interior UD	40-50cm	6g	7	36	43
Interior UD	50-55cm	11g	6	65	71
Exterior UD	0- 40cm	5g	0	27	27
Exterior UD	40- 50cm	2g	0	26	26
Exterior UD	50-55cm	2g	0	19	19
Exterior UD	60-70cm	2g	5	29	34
Total		37,2	24	250	272

Tabla 3. Resultados generales de análisis antracológico correspondiente al interior y exterior de la unidad doméstica (UD).

Antracología

En la Tabla 3 pueden observarse los resultados generales del análisis antracológico. Se identificaron cinco taxones, uno a nivel de género y los otros cuatro pudieron asociarse a especies. Además, se recuperaron algunos fragmentos que no pudieron ser identificados debido a sus malas condiciones de preservación.

A nivel general, la especie mejor representada es *Citrus aurantium* L. (73,75% de la muestra), seguida por *Neltuma* sp. (12,50%), *Geoffroea decorticans* (Gillies ex Hook. & Arn.) Burkart (7,50%), *Neltuma alba* (Griseb.) C. E. Hughes & G.P. Lewis (antes *Prosopis alba*) (5%) y *Anadenanthera colubrina* (Vell.) Brenanvar. *Colubrina* var. *colubrina* (1,25%) (Figura 5).

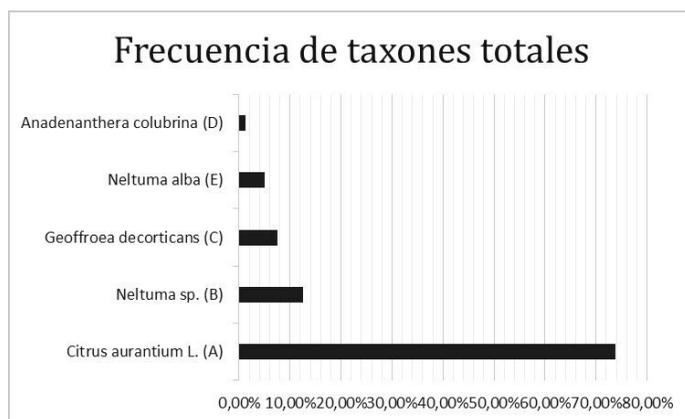


Figura 5. Frecuencia de taxones identificados.

Dentro de la vivienda, los taxones se presentaron de la siguiente manera: *Citrus aurantium* (79,40%), *Geoffroea decorticans* (17,64%) y *Neltuma* sp. (2,96%). Hacia el exterior de la vivienda los valores corresponden a: *Citrus aurantium* L. (73,58%), *Neltuma alba* (18,88%), *Neltuma* sp. (5,66%) y *Anadenanthera colubrina* (1,88%). Solo en algunos fragmentos de *G. decorticans* se identificaron restos de corteza y se pudo estimar el calibre de las ramas y troncos ingresados al fuego en un 7,50% de la muestra total de carbones. Los diámetros que pudieron calcularse varían entre 2 y 0,05 cm.

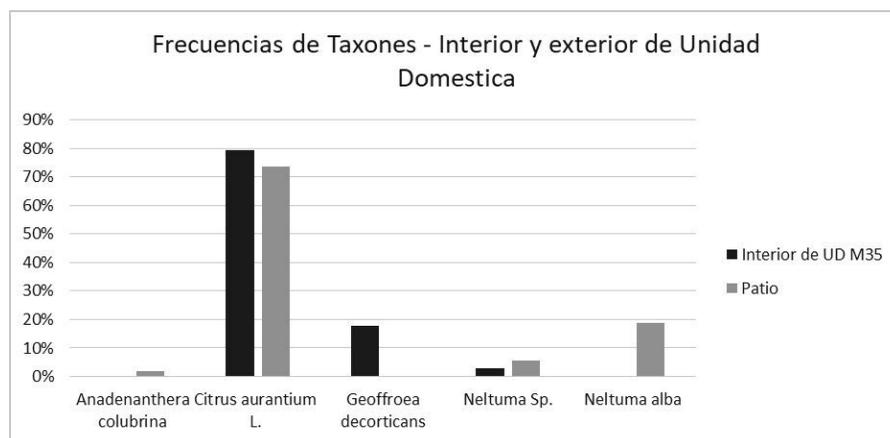


Figura 6. Frecuencia de taxones identificados en el interior y exterior de la vivienda.

Rutaceae - *Citrus aurantium* L. (N. V.: naranjo agrío) (Figura 7A)

Anillos de crecimiento: indiferenciados o ausentes (2). Vasos: de porosidad difusa (5) y arreglo en patrón radial (7). Diámetro tangencial promedio de los vasos de 58.17 μm (41). En promedio hay 37 vasos/ mm^2 (48) siendo 67% vasos solitarios, 29,6% vasos dobles y el 3,7% vasos triples. Presencia de placas de perforación simple (13), con punteaduras entre vasos alternas (22) y longitud promedio de 1.9 μm (24). Las punteaduras y radios presentan bordes reducidos o simples (31). Parenquima axial: parénquima vasicéntrico (79). Radios: 1-3 células (97). Todos los radios celulares procumbentes (104). 12 radios/ mm^2 (115). Fibras (61). Fibras septadas (65). Espesor de la pared de las fibras (69).

Observaciones: Carbones con aristas angulosas y muy frágiles durante la manipulación. Se observó la presencia de grietas radiales. No se detectaron depósitos en vasos.

Fabaceae - *Neltuma* Raf. (Figura 7B)

Anillos de crecimiento: Se observan anillos de crecimiento (1). Vasos: porosidad semi-circular (4) y arreglo de los vasos de patrón radial (7). Diámetro tangencial promedio del volumen de los vasos es 58.3 μm (41). 142 vasos por mm^2 (50) de los cuales: 59% de vasos son solitarios, 25.4% de vasos son dobles, 11, 7% de vasos son triples y 3, 9% de vasos son cuádruples. Placas de perforación simple (13), punteaduras entre vasos alternas (22) y longitud promedio de 5.72 μm (25). Las punteaduras son vesturadas (29) y se observa engrosamiento helicoidal en vasos (36). Fibras septadas (65). Fibras de paredes delgadas a gruesas (68-69). Parénquima axial: parénquima axial paratraqueal confluyente/unilateral (83-84). Parenquima axial vasicéntrico (79). Radios: 1-3 células (97). Se contaron 12 radios/ mm^2 (115).

Observaciones: Carbones con aristas angulosas y muy frágiles durante la manipulación. Se observaron vasos estallados, adherencia de partículas y vitrificación en 13% de los fragmentos de este taxón.

Fabaceae - *Neltuma alba* (Griseb.) C. E. Hughes & G. P. Lewis (N. V.: algarrobo blanco) (Figura 7E)

Anillos de crecimiento: Se observan anillos de crecimiento (1). Vasos: de porosidad difusa (5), arreglo de los vasos de patrón diagonal y/o radial (7) y vasos

agrupados (10). Placas de perforación simples (13). Punteaduras opuestas entre vasos (22). Punteaduras pequeñas, 4,06 μm (25). Punteaduras vesturadas (29). Crecimiento helicoidal presente (36). Diámetro tangencial promedio del volumen de los vasos es 102 μm (42). Diámetro tangencial promedio de los vasos 41 μm . Se contaron 47 vasos de los cuales: 72, 2% son vasos solitarios, 14% son vasos dobles, 8, 3% son vasos triples y 5, 5% son vasos quintuples (49). Traqueidas y fribas: fibras de tejidos septadas y no septadas. Las paredes de las fibras poseen un espesor de delgadas a gruesas (69). Parenquina axial: Parenquina axial vasicéntrica (79), parénquima axial confluyente (83). Tipo de célula del parénquima axial/longitud de la hebra no pudo observarse por el tipo de corte que se realizó. Radios: 1-3 células (97), su composición celular es alargada. En promedio 8 -10 radios/ mm^2 (115).

Observaciones: Carbones angulosos y no muy frágiles. Se pudo observar grietas radiales, partículas adheridas y sectores con posible vitrificación. No se observaron vasos estallados ni restos de corteza.

Fabaceae - Geoffroedecorticans (Gillies ex Hook. & Arn.) Burkart (N. V.: chañar) (Figura 4C)

Anillos de crecimiento: anillos de crecimiento indistintos o ausentes (2). Porosidad difusa (5). Vasos de patrón diagonal y/o radial (7). Placas de perforación simples (13). Punteaduras entre vasos alternas (22) y longitud promedio de 4.58 μm , pequeñas (25). Punteaduras vasos-radio con borde reducido (31). Crecimiento helicoidal presente (36). Diámetro tangencial promedio del volumen de los vasos es 63.35 μm (50 μm y 100 μm). En promedio hay 66 vasos/ mm^2 , clasificados como intermedios a abundantes (40- 100 vasos/ mm^2); siendo: 37, 14% vasos solitarios, 46% vasos dobles, 14, 28% vasos triples y 2, 85% vasos cuádruples. Traqueidas y fribas: fibras de tejidos con punteaduras simples y septadas. Las paredes de las fibras poseen un espesor delgado a grueso. Parenquina axial: parénquima axial paratraqueal y confluyente (83). Radios: exclusivamente uniseriados y cortos (96). En promedio hay 20 radios/ mm^2 (116).

Observaciones: Carbones con aristas angulosas, presentaron resistencia al momento de ser cortados. Se observó la presencia de hifas, partículas adheridas y restos de corteza. Se detectaron vasos estallados.

Fabaceae - Anadenanthera colubrina (Vell.) Brenan var. colubrina var. colubrina (N. V.: cebil) (Figura 7D)

Anillos de crecimiento: Se observan anillos de crecimiento (1). Vasos: de porosidad difusa (5). Vasos en patrón diagonal y/o radial (7). Los vasos solitarios poseen un contorno circular. Diámetro tangencial promedio del volumen de los vasos es 66.23 μm (41). En promedio hay 33 vasos/ mm^2 (48), clasificados como intermedios; siendo 72% vasos solitarios, 24% vasos dobles y 4% vasos triples. Presencia de placas de perforación simple (13), con punteaduras entre vasos opuestas (21) y punteaduras pequeñas de 4 μm (24). Punteaduras vesturadas (29). Las punteaduras y radios presentan bordes reducidos o simples. Traqueidas y fribas: fibras de tejidos con punteaduras simple (61), septadas (65). Las paredes de las fibras poseen un espesor muy grueso (70). Parenquina axial: Parenquina axial vasicéntrica (79), paratraqueal aliforme (80) y confluyente (83). Con cuatro células de parénquima axial por longitud de hebra. Radios: radios con 1 a 3 células (97), radios procumbentes (104) su composición celular es alargada. En promedio hay 12 radios/ mm^2 (115).

Observaciones: Carbones con aristas angulosas, presentaron resistencia al corte. Se detectaron grietas radiales, algunas partículas circulares adheridas -posibles bacterias- y vitrificación.

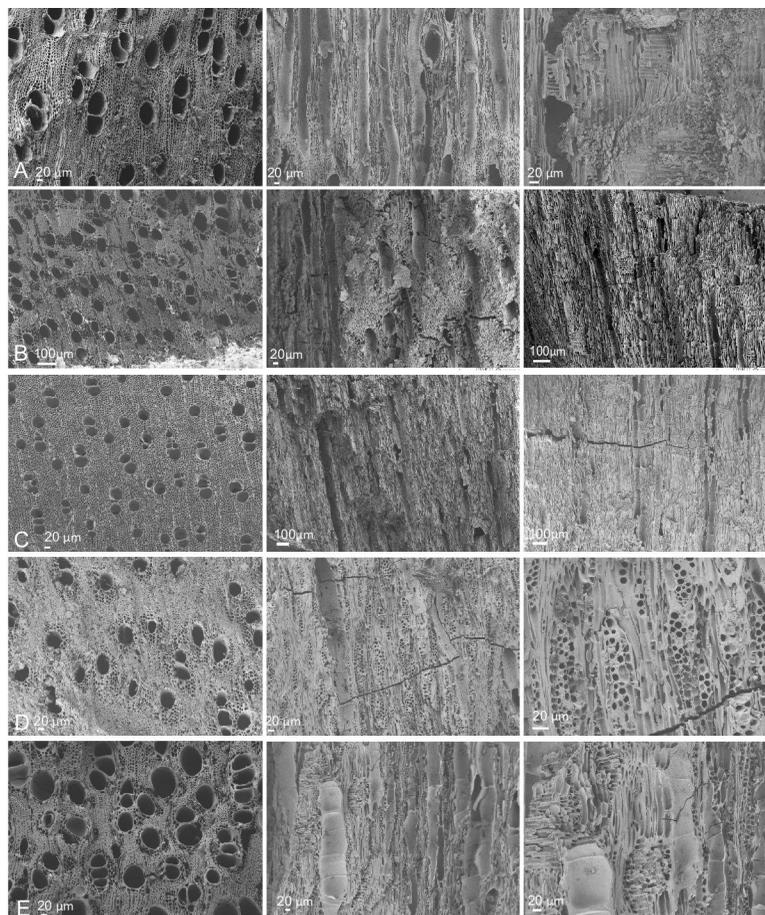


Figura 7. Imágenes de MEB de carbones arqueológicos hallados en el sitio de Ibatín. A) *Citrus aurantium* L. (CT, CLT y CTR); B) *Neltuma* sp. (CT, CLT y CTR); C) *Geoffroea decorticans* (CT, CLT y CTR); D) *Anadenanthera colubrina* (CT y CLT) y E) *Neltuma alba* (CT, CLT y CTR).

FAMILIA	GÉNERO	ESPECIE	NOMBRE COMÚN	HÁBITO	FUENTES DOCUMENTALES	FITOLITOS	CARBONES
Curcubitaceae	<i>Citrullus</i>	<i>C. lanatus</i>	Sandía	E/Trepadora, rastrera	Presente	Ausente	Ausente
Fabaceae			Añil	N/Arbusto	Presente	Ausente	Ausente
Fabaceae	<i>Anadenanthera</i>	<i>A. colubrina</i>	Cebil	N/Árbol	Presente	Presente	Presente
Fabaceae	<i>Geoffroea</i>	<i>G. decorticans</i>	Chañar	N/Árbol	Ausente	Ausente	Presente
Fabaceae	<i>Neltuma</i>		Algarrobo	N/Árbol	Presente	Presente	Presente
Fabaceae	<i>Tipuana</i>	<i>T. tipu</i>	Tipa	N/Árbol	Presente	Ausente	Ausente
Juglandaceae	<i>Juglans</i>	<i>J. australis</i>	Nogal	N/Árbol	Presente	Ausente	Ausente
Leguminosae			Legumbres		Presente	Ausente	Ausente
Malvaceae	<i>Gossypium</i>	<i>G. Sp</i>	Algodón	N/ Arbusto	Presente	Ausente	Ausente
Meliaceae	<i>Cedrela</i>	<i>C. angustifolia</i>	Cedro	N/Árbol	Presente	Ausente	Ausente
Moraceae	<i>Ficus</i>	<i>F. carica</i>	Higo	E/Árbol	Presente	Ausente	Ausente

(Tabla 4 continuación)

Poaceae	<i>Hordeum</i>	<i>H. vulgare</i>	Cebada	E/Hierba	Presente	Ausente	Ausente
Poaceae	<i>Triticum</i>	Sp.	Trigo	E/ Hierba	Presente	Ausente	Ausente
Poaceae	<i>Zea</i>	<i>Z. maiz</i>	Maíz	N/ Hierba	Presente	Presente	Ausente
Rosaceae	<i>Prunus</i>	<i>P. persica</i>	Durazno	E/Árbol	Presente	Ausente	Ausente
Rutaceae	<i>Citrus</i>	<i>C. aurantium</i>	Naranja Agrio	E/Árbol	Presente	Ausente	Presente
Salicaceae	<i>Salix</i>	<i>S. humboldtiana</i>	Sauce	N/Árbol	Presente	Presente	Ausente
Solanaceae	<i>Nicotiana</i>	<i>N. tabacum</i>	Tabaco	N/Arbusto	Presente	Ausente	Ausente
Vitaceae	<i>Vitis</i>	<i>V. vinifera</i>	Vid o Parra	E/Arbusto	Presente	Ausente	Ausente

Tabla 4. Integración de datos documentales y arqueobotánicos en la ciudad de Ibatín. E (exótica), N (nativa).

Discusión

El presente estudio se destaca por la articulación y el tratamiento de macro y micro restos vegetales y por identificar especies autóctonas y exóticas para América en el sitio de Ibatín. Las asignaciones taxonómicas realizadas corresponden al punto de partida para la comprensión de la gestión de los recursos vegetales durante el funcionamiento de la ciudad, específicamente, de una vivienda española. Los datos obtenidos se suman a las referencias disponibles en fuentes editadas que además vinculan la fundación de Ibatín con la ya existente ciudad de Santiago del Estero (1553), aprovisionada en 1556 con semillas de algodón, plantas de viña y de otros árboles frutales de la gobernación de Chile (Borda [1965] 2016).

El material botánico procedente de la vivienda ha sido fundamental para comprender los procesos de trabajo vinculados con la producción, procesamiento y consumo de las plantas (Berihuete Azorín y Piqué i Huerta, 2006). Por otra parte, el análisis de microrrestos vegetales exteriores a la vivienda ayudó a generar resultados ambientales sobre sectores del sitio que no contaban con intervenciones humanas directas mientras la ciudad funcionó. Las gramíneas identificadas son propias de un ambiente subtropical, mientras que los ejemplares de la subfamilia Chloridoideae corresponden a flora vinculada con estaciones secas que habrían ocurrido durante la ocupación de Ibatín. En este sentido, es importante remarcar los estudios sobre paleoambientes realizados para diferentes ecosistemas de Tucumán, especialmente en lo que respecta al sector del piedemonte, que dan cuenta de diferentes eventos paleoclimáticos entre secos y húmedos (Caria y Garralla, 2003; Caria y Sayago, 2008; Gómez Augier y Caria, 2012; Gómez Augier, 2017; Borsella y Weber 2021). Estos eventos, antes señalados, se correlacionan también con algunos identificados para los sectores de valles y quebradas de altura de la provincia (Peña Monné y Sampietro Vattuone, 2018; Sampietro Vattuone *et al.*, 2018).

La presencia de diversas gramíneas revela el uso de las mismas para la fabricación de materiales constructivos, como los adobes y sobre todo para la techumbre de las viviendas; los obrajes y las construcciones estaban a cargo de un maestro arquitecto, oficiales y peones, mientras que la mano de obra de esclavos africanos e indígenas -indios de encomienda y de tasa- se asociaba principalmente a los trabajos de carpintería (Borsella, 2022).

Al mismo tiempo las gramíneas fueron utilizadas como alimento, sobre todo las pertenecientes a la subfamilia Panicoideae, incluyendo a *Zea mays*. Los

documentos coloniales indican la presencia de huertas o “trashuertas” (Borda, 1941 [IV, 1]: 128) en la parte trasera de los solares, siendo posiblemente el lugar de origen de los pólenes de maíz identificados durante el trabajo de laboratorio.

La fundación de Ibatín en el piedemonte de las yungas posibilitó el acceso a diversos y abundantes recursos madereros que fueron empleados en distintas actividades económicas que se desarrollaban allí y en sus inmediaciones (Noli, 2001). El ámbito doméstico también hizo uso de las plantas nativas, así lo evidencian los carbones de cebil identificados a los cuales se suman el chañar y el algarrobo blanco, también especies nativas, pero que habrían sido obtenidas de parches del bosque chaqueño distribuidos hacia el sur y el este del emplazamiento, y asociados a microrrestos vegetales. Desde épocas prehispánicas, el cebil tuvo un rol muy importante en el desarrollo económico, espiritual y medicinal de las culturas andinas (Arenas, 1992), fue una especie utilizada de manera integral, desde sus semillas hasta sus troncos (Marconetto, 2008; Miguez y Caria, 2015; Caria, *et al.* 2020). En momentos coloniales, el cebil aparece por primera vez en 1614, en documentos correspondientes a la ciudad de Ibatín, en una mención de unos “cebilares” camino a la ciudad de Esteco (Borda, 1938 [III, 1]). De manera genérica, los algarrobos son mencionados alrededor de 1542 por Cieza de León quien relata el viaje que realizó en las expediciones al Río de la Plata, describiendo a Santiago del Estero como: “En todo el camino no había agua ni otros árboles que algarrobos” (Freyre, [1914] 2016: 209). Además, en una merced correspondiente al 1589 se hace mención del algarrobo, como descripción del paisaje cuando se otorgaban tierras para cultivar y criar ganado. También en un proceso criminal por hurto, hacen mención de “un montecillo fuera de camino real donde hay unos algarrobos” (Borda, 1941 [IV, 1]: 92). Cabe destacar que las veces que fueron mencionados en las fuentes escritas se encontraban presentes en las estancias, a un par de leguas de la ciudad y en las cercanías de los ríos. También se destaca la primera identificación del naranjo agrio en el conjunto de carbones, ya que el ingreso de esta planta exótica en la ciudad marca el punto de referencia de la presencia material de un árbol emblemático en la ornamentación de plazas y calles de la posterior San Miguel de Tucumán; esta tradición fue heredada de los conquistadores españoles ya que en los escritos andaluces del siglo X se menciona su cultivo en jardines, patios, calles y mezquitas (Ramón-Laca, 2003). La introducción de otros árboles frutales en el noroeste argentino en tiempos tempranos de la colonia, se puede observar en la *Relación de las provincias de Tucumán...* de Sotelo de Narváez (1580), donde se destacan viñedos, duraznos, higos, melones, membrillos, manzanas, granadas, perales, ciruelas, limas y naranjas. A su vez, las fuentes documentales de 1612 dan cuenta de la presencia de árboles frutales o de Castilla (Borda, 1938, [III, 1]), mientras que la única mención sobre naranjos en la ciudad en el paraje de Ibatín corresponde a un juicio de 1637, en el que se describe la presencia de varios naranjos en el patio de un vecino.⁴ Por consiguiente, se puede considerar la elección de tres sectores de aprovisionamiento de especies madereras. Por un lado, las especies exóticas plantadas en patios, huertas y calles, próximas a las viviendas en no más de 100 o 200 m de distancia y sin el requerimiento de mecanismos complejos de obtención. Por el otro, las especies autóctonas cercanas a la ciudad como el cebil, aproximadamente a una distancia de 700 m o menos y, por último, las especies propias de ambientes áridos como el chañar y el algarrobo, llegando a distancias más alejadas de la ciudad, posiblemente superando los 50 km, adquiridos en caminos comerciales hacia otras ciudades de la región. Así, la gestión de los recursos vegetales articuló diferentes especies y ambientes.

4. AHT. Fondo Judicial, Sección Judicial del Crimen, Caja 1, exp 5. *Proceso Criminal Cristobal de Cobos, 1637.*

Luego de la obtención de los recursos madereros nativos y exóticos continuó el encendido de los fuegos con fines diversos. Se estima que el fogón de la cocina podría haber tenido una forma triangular, recubierto por adobes que se transformaron en ladrillos con mala cocción debido a la acción del fuego, y habría estado ubicado al lado del muro oeste de la vivienda excavada. Las fuentes coloniales de la ciudad que informan sobre la arquitectura y disposición interna de los espacios domésticos son sumamente escasas, solo se cuenta con descripciones de los aposentos, salas y cocinas para algunas ciudades coloniales tempranas del país (Schávelzon, 2005; Folchi Donoso, 2007; Calvo, 2016). Se reconoce que las cocinas solían posicionarse próximas a la parte posterior o fondo del solar y con vista al patio central (Parish, 1852; Arcondo, 2002). Hacia mediados del siglo XIX aún se sostenía que las cocinas eran pequeñas, oscuras, poco higiénicas y ubicadas en el fondo de las viviendas (Arcondo, 2002). Por su parte, para la gente que habitaba ranchos en el campo estos también cumplían la función de cocina (Schávelzon, 2000). Se considera que se cocinaba en el piso, usualmente en un sector adosado a una pared, donde se preparaba el fuego y las ollas se colocaban en trébedes -trípode de hierro- que según su tamaño podía tener una o varias ollas (Silveira, 2005). Siguiendo a Noli (1998), el trabajo doméstico -ama de leche, bolillera, cocinera, costurera, lavandera, despensera y labradora- de Ibatín se encontraba asociado a las mujeres indias de las encomiendas, que eran acompañadas por jóvenes y niños, así las "chinas" o "chinitas" y sus hijos formaban parte de la sociedad y es probable que el manejo del recurso leñoso, usado para dar vida a los fogones, hubiera estado a su cargo; la presencia de estos actores en la ciudad podría explicar el uso de leñas locales, cuyas propiedades caloríficas corresponden a un saber tradicional arraigado en las comunidades que habitaron las yungas antes de la llegada de los españoles. Las casas españolas también incluían servidumbre africana destinada al servicio doméstico (Contreras Segura, 2017) y, probablemente, entre las tareas del hogar se designaba a responsables del manejo de recursos leñosos para la cocina. Para otros contextos estudiados, se especifica que el enmarcado de los fogones usualmente se hacía con barro o ladrillo y tenían formas triangulares, mientras que los ubicados en el centro de la habitación eran circulares (Schávelzon, 2012). Una excepción fue el hallazgo de Schávelzon (2012) de un fogón en el suelo, de forma campaniforme,⁵ en el centro de la habitación. Así mismo, el descarte de la basura en tiempos tempranos se realizaba tirando los desechos a través de ventanas linderas al fondo de la casa.

El análisis antracológico también informó sobre las estructuras morfológicas ocasionadas por el calor (Braadbaart *et al.*, 2020) cuyo valor reside en ayudar a comprender las características de los fuegos encendidos. La identificación de células deformadas y estructuras fragmentadas debido a la ignición se detectó en *Citrus*, *Neltuma* sp., *G. decorticans* y *A. colubrina* mientras que en *N. alba*, un 13% de los carbones evidencia vitrificación al igual que un 80% de cebil. En el origen de estas alteraciones anatómicas intervienen distintos factores ampliamente discutidos en la literatura antracológica (Théry-Parisot *et al.*, 2010), para el caso de las grietas radiales (Marguerie & Hunot, 2007) detectadas en *Citrus* y *A. colubrina* estas son coincidentes con la anatomía de estas maderas y, en el caso del cebil además de las grietas se han relevado sectores vitrificados; siguiendo a Marguerie & Hunot (2007), ambos tipos de deformaciones pueden presentarse simultáneamente en fragmentos de carbón, afectando el proceso de fusión a las ramas pequeñas combustionadas rápidamente a altas temperaturas (Marguerie & Hunot, 2007).

5. Para ver más información consultar Schávelzon (2012).

Luego del apagado del fuego, los carbones, al igual que cualquier otro vestigio arqueológico, sufre la acción de procesos posdeposicionales (Théry-Parisot *et al.*, 2010), las aristas angulosas observadas en los fragmentos estarían vinculadas con el poco movimiento de los carbones en el interior y el exterior de la vivienda; además, durante la manipulación de los mismos se percibió fragilidad en *Citrus* y *Neltuma* y mayor resistencia al corte en *G. decorticans* y *A. colubrina*. La fragilidad de *Citrus*, por ejemplo, podría explicar su mejor representación numérica en el conjunto de carbones.

Conclusiones

Las especies identificadas en la vivienda excavada corresponden a las autóctonas *Anadenanthera colubrina* (cebil), *Geoffroea deconticans* (chañar), *Neltuma alba* (algarroba blanco), *Salix humboldtiana* (sauce criollo), *Zea mays* (maíz); y a la exótica *Citrus aurantium* L. (naranja agrio).

Se puede afirmar que las plantas introducidas al nuevo mundo, principalmente los árboles frutales que se naturalizaron en la Gobernación de Tucumán con las primeras oleadas fundadoras -probablemente en 1556-1558-, se adaptaron de manera efectiva en la ciudad. Ibatín (1565), debido a sus motivos de fundación, fue abastecida con semillas provenientes de la ciudad de Santiago del Estero. Los árboles de Castilla, como ser el naranja, se plantaron en los patios y calles de la ciudad. Hasta el momento ningún estudio arqueológico en ciudades coloniales había registrado sus carbones en viviendas; debido al tipo de ambiente donde se fundó la urbe, similar al del origen de su domesticación, era factible su afianzamiento en el piedemonte de las yungas. Por su parte, su uso también se debe al acceso inmediato de los pobladores a este recurso, ya que son árboles ornamentales que aportan belleza y color a las calles, principalmente por sus flores fragantes. Además, su tronco recto y cilíndrico, sus hojas no caducas y sus raíces con crecimiento horizontal no generan problemas en su desarrollo cerca de edificaciones. El naranja ha sido de gran importancia a lo largo de los años, por sus características estéticas, alimenticias y medicinales, representando un símbolo de estatus y atractivo para la sociedad ibérica. Estimamos que debido a todos estos motivos, este árbol frutal fue manejado por distintos estratos sociales en la época colonial.

Con respecto a las especies nativas, la incorporación de indios/as de servicios y jóvenes en la vivienda española trajo aparejado, posiblemente, el conocimiento ancestral de la selección del chañar, el algarrobo y el cebil como leños con óptimas propiedades combustibles.

La implementación de la vía arqueobotánica de estudio, realizada a escalas diferentes, ha permitido aportar elementos interesantes para comenzar a comprender: la forma en que las plantas se usaron en los contextos coloniales, los actores involucrados en dichos usos y algunos de los saberes que podrían haber aportado las comunidades nativas durante este momento de gran cambio cultural.

Agradecimientos

Se agradece el financiamiento provisto por el proyecto PIUNT G26/610 dirigido por el Dr. Mario Caria, y a los alumnos de la carrera de arqueología de la Universidad Nacional de Tucumán (UNT), por colaborar en las tareas de

campo que se realizaron en el marco de los permisos de investigación según Res. N° 1826/01 otorgados por el Ente de Cultura de Tucumán.

Fuentes documentales citadas

Archivo Histórico de Tucumán (AHT)

Fondo Judicial, Sección Judicial del Crimen, Caja 1, exp 5. *Proceso Criminal Cristobal de Cobos, año 1637.*

Bibliografía citada

- » Arcondo A. (2002). *Historia de la alimentación en la Argentina*. Córdoba-Argentina, Ferreyra editor.
- » Arenas, P. (1992). El “cebil” o el “árbol de la ciencia del bien y del mal”. *Parodiana* 7 (1-2): 101-114.
- » Berihuete Azorin, M. y R. Piqué i Huerta. (2006). Semillas, frutas, leña, madera: el consumo de plantas entre sociedades cazadoras-recolectoras. *Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social* 8: 35-51.
- » Bertoldi de Pomar, H. (1971). Ensayo de clasificación morfológica de los silicofitolitos. *Ameghiniana* 8 (3-4): 317-328.
- » Borda, L. M. (comp.), (1938 y 1949). *Documentos Coloniales relativos a San Miguel de Tucumán y a la Gobernación de Tucumán*. Tucumán, Archivo Histórico de Tucumán. Imprenta López. (Vols III y IV)
- » Borda, L. M. ([1965] 2016). *Breve historia de Tucumán del siglo XVI al siglo XX*. Provincia de Tucumán. Tucumán, Fundación Miguel Lillo. (Ed. Facsímil).
- » Borsella, F. (2022). Trabajos preliminares sobre materiales constructivos coloniales en el Parque Provincial Ibatín. *Mundo De Antes* 16 (2): 243-270. Disponible en: <http://publicaciones.csnat.unt.edu.ar/index.php/mundodeantes/article/view/257>. Consultada el 2 de abril de 2024.
- » Borsella, F. y G. Aguirre (2015). “La ocupación humana de las yungas del noroeste argentino durante los siglos XVI y XVII. La ciudad de San Miguel de Tucumán como caso de estudio” ponencia presentada en el VI Congreso Nacional de Arqueología Histórica. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 26 al 30 de octubre.
- » Borsella F. y G. Aguirre (2018). Ambientes y Recursos Naturales durante la ocupación de la ciudad de San Miguel de Tucumán siglos XVI y XVII. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana* 12: 434-453.
- » Borsella, F. y M. L. Monti (2022). La ocupación del espacio en la ciudad colonial de Ibatín: nuevos aportes desde la arqueología histórica en Igareta, A. y F. Chechi (comps.); *Libro de resúmenes VIII Congreso Nacional de Arqueología Histórica*: 286-290. La Plata, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Arquitectura y Urbanismo.
- » Borsella F. y A. Weber (2021). Aproximaciones climáticas en la antigua ciudad de Ibatín, siglos XVI y XVII, Tucumán, Argentina. Dossier TUKMA: paisajes, textos, imágenes y materialidades (siglos XVI-XVIII). *Diálogo Andino* 64: 61-72.
- » Borsella, F., García, J. y G. H. Rodríguez (2023). Prospección geoelectrónica en la Antigua Ciudad de Ibatín (Tucumán, Argentina). *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana* 17 (1): 93-118. Disponible en: <https://rdahayl.com/index.php/rdahayl/article/view/293>. Consultada el 1 de marzo de 2024.
- » Braadbaart, F.; Reidsma, F.; Roebroeks, W.; Chiotti, L.; Slon, V.; Meyer, M.; Théry-Parisot, I.; van Hoesel, A.; Nierop, K.; Kaal, J.; van Os, B. & L. Marquer (2020). Heating histories and taphonomy of ancient fireplaces: A multi-proxy case study from the Upper Palaeolithic sequence of Abri Pataud (Les Eyzies-de-Tayac, France). *Journal of Archaeological Science: Reports* 33: 1-22.
- » Brown, A. D.; Placci, L. G. y N. R. Grau (1993). “Ecología y diversidad de las selvas subtropicales de la Argentina” en Goin F. y F. Goñi (eds.); *Elementos de política ambiental*: 215-222. Buenos Aires, Honorable Cámara de Diputados de la Provincia.

- » Calvo, L. (2016). “El espacio doméstico en una ciudad colonial temprana: Santa Fe en el Río de la Plata” en Vargas Pacheco, C. (coord.); *Primeros asentamientos urbanos en Iberoamérica (siglos XVI y XVII)*. Actas del III Seminario Internacional RII-UC: 32-52. Perú, Universidad de Piura.
- » Caria, M. y S. Garralla (2003). “Caracterización arqueopalinológica del Sitio Ticucho I (Cuenca Tapia - Trancas. Tucumán. Argentina)” en Collantes M.; Sayago, J. M. y L. Neder (eds.); *Cuaternario y Geomorfología*: 421-428. Tucumán, Instituto de Geociencias y Medio Ambiente, UNT.
- » Caria, M. y J. Sayago (2008). Arqueología y ambiente en un valle intermontano del piedemonte oriental de las Cumbres Calchaquíes (Tucumán, Argentina). *RUNA. Archivo para las Ciencias del Hombre* 29 (1): 11-28.
- » Caria, M. A., Gómez Augier, J., y G. E. Miguez (2020). La alimentación prehispánica en las tierras bajas de Tucumán (Argentina): una primera aproximación a su análisis. *Revista del museo de antropología* 13 (3): 07-22.
- » Chrzazvez, J. (2013). *Approche Expérimentale de la Conservation des Charbons de Bois dans les Gisements Paléolithiques: Processus Post-Dépositionnels, Fragmentation et Représentativité des Assemblages Anthracologiques*. Ph.D. Thesis, Université de Nice-Sophia Antipolis, UFR Lettres, Arts, Sciences Humaines et Sociales UMR 7264 CEPAM-CNRS. Disponible en: <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00948324/>. Consultada el 1 de julio de 2024.
- » Contreras Segura, M. T. (2017). “Migración forzada y comercio de esclavos en el Reino de Chile. Santiago-Valparaíso, 1770-1789” en Valenzuela Márquez, J. (ed.); *América en diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos xvi-xix)*: 77-106. Santiago-Chile, Ril Editores.
- » Domínguez Morante, Z. (2004-2007). La conquista española y el cambio socio-cultural en el pueblo Tallán. *Contrastes. Revista de Historia* 13: 93-122.
- » Eugenio, E. (2002). Investigaciones arqueológicas en Ibatín, Antiguo San Miguel de Tucumán. *Actas del Iº Congreso Nacional de Arqueología Histórica X*: 141-165. Buenos Aires, Corregidor.
- » Folchi Donoso, M. (2007). La higiene, la salubridad pública y el problema de la vivienda popular en Santiago de Chile, 1843-1925 en Loreto López, R. (coord.); *Perfiles habitacionales y condiciones ambientales. Historia urbana de Latinoamérica, siglos XVII-XX*: 361-388 Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- » Fredlund, G. G. y L. T. Tieszen. (1994). Modern phytoliths assemblages from North American Great Plains. *Journal of Biogeography* 21: 321-335.
- » Freyre, R. J. ([1914] 2016). *Historia del descubrimiento de Tucumán; el Tucumán del siglo XVI (bajo el gobierno de Juan Ramírez de Velazco)*. Tomo I. Tucumán, Fundación Miguel Lillo. (Colección del Bicentenario).
- » Georgieff, S. y M. S. Moyano (2002). *Relevamiento del arroyo el Tejar en las cercanías del Pueblo Viejo: situación actual y perspectivas*. San Miguel de Tucumán, Instituto de Estratigrafía y Geología Sedimentaria Global (IESGLO), Facultad de Ciencias Naturales e IML, UNT.
- » Gómez Augier, J. (2017). “Patrones en el uso del espacio en las vertientes oriental y occidental de las cumbres calchaquíes (Tucumán, Argentina): Una aproximación desde la arqueología y las geociencias”. Tesis doctoral no publicada. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales.
- » Gómez Augier, J. y M. Caria (2012). Los paleoambientes y los procesos culturales en el noroeste argentino: una aproximación desde la arqueología de Tucumán. *Acta Geológica Lilloana* 24: 80 - 97.

- » Gramajo de Martínez Moreno, A. (1976). La primitiva ciudad de San Miguel del Tucumán en Ibatín. Estudio histórico- arqueológico. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 10: 141-165.
- » IPCNWG (2019). International Code for Phytolith Nomenclature 1.0. *Annals of Botany* 96 (2): 253-260.
- » Kondo, R.; Childs, C. & I. Atkinson (1994). *Opal phytoliths of New Zealand*. Lincoln - New Zeland, Manaaki Whenua Press.
- » Lomáscolo, T., Grau, A. y A. Brown (2014). *Guía visual de las áreas protegidas de Tucumán. Argentina*. Tucumán, Ediciones del Subtrópico.
- » Lorandi, A. M. (1980). La frontera oriental del Tawantinsuyu: el Umasuyu y el Tucumán. Una hipótesis de trabajo. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XIV (1): 147-164. Disponible en: <http://anamariadorandi.com.ar/assets/files/AA1980-31.pdf>. Consultada el 2 de junio de 2024.
- » Marconetto, M. B. (2008). *Recursos Forestales y el Proceso de Diferenciación Social en Tiempos Prehispánicos. Valle de Ambato, Catamarca*. BAR International Series 1785. South American Archaeology Series 3. Oxford, Bar Publishing.
- » Marguerie, D. & J. Y. Hunot. (2007). Charcoal analysis and dendrology: data from archaeological sites in north-western France. *Journal of Archaeological Science* 34 (9): 1417-1433. Disponible en: <https://doi.org/10.1016/j.jas.2006.10.032>. Consultada el 1 de junio de 2024.
- » Melville, E. G. (1999). *Plaga de ovejas. Consecuencias ambientales de la conquista de México*. México, Fondo de Cultura Económica (FCE).
- » Miguez, G. E. y M. A. Caria (2015). "Paisajes y prácticas sociales en las selvas meridionales de la provincia de Tucumán (1 milenio DC)" en Korstanje, M. A.; Lazzari, M.; Basile, M.; Bugliani, F.; Lema, V.; Pereyra Domingorena, L. y M. Quesada (eds.); *Crónicas materiales precolombinas. Arqueología de los primeros poblados del Noroeste Argentino*: 111-148. CABA, Sociedad Argentina de Antropología (SAA).
- » Montí, L. M.; Caria, M. A. y S. Moyano (2015). La influencia de los ríos en la historia de las ciudades coloniales del noroeste argentino: El caso de Ibatín (1565-1686). *Arqueoweb: Revista sobre Arqueología en Internet* 16: 223-238.
- » Mulholland, S. C. y Jr. G. Rapp (1992). "A morphological classification of grass silica-bodies" en Rapp, G. Jr. & S. C. Mulholland (eds.); *Phytolith Systematics. Emerging Issues, Advances in Archaeological and Museum Science* 65-89. New York, Society of Archaeological Sciences/Plenum Press.
- » Nacuzzi, L. R. y C. P. Lucaioli (2011). El trabajo de campo en el archivo: campo de reflexión para las ciencias sociales. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* 10: 47-62.
- » Neumann, K.; Stromberg, C. A. E.; Ball, T.; Albert, R. M.; Vrydagh, L. & L. Scott Cumming (2019). International code for phytolith nomenclature (ICPN) 2.0. *Annals of Botany* 20: 1-11.
- » Noli, E. (1998). "Chinas y chinitas. Mujer indígena y trabajo doméstico" en *Temas de Mujeres. Perspectivas de Género* 1: 257-277.
- » Noli, E. (2001). "Relaciones interétnicas en San Miguel de Tucumán en el siglo XVII: el mundo del trabajo". Tesis de Maestría. UNT. (Inédita).
- » Parish, W. (1852). *Buenos Aires y las Provincias del Río de La Plata: desde su descubrimiento y conquista por los españoles* 2. Buenos Aires, Imprenta de Benito Hortelano.
- » Patterer, N. I.; Passeggi, E. y A. F. Zucol (2011). Análisis fitolíticos de suelos del sudoeste de la Provincia de Entre Ríos (Argentina) como una herramienta para comprender sus procesos pedológicos. *Revista mexicana de Ciencias Geológicas* 28 (1): 32-146.

- » Pearsall, D. M. (2000). *Paleoethnobotany: A handbook of procedures*. San Diego, Academic Press.
- » Peña Monné, J. L. y M. M. Sampietro Vattuone (2018). Paleoambientes Holocenos del valle de Tafí (Noroeste Argentino) a partir de registros morfosedimentarios y geoarqueológicos. *Boletín Geológico y Minero* 129 (4) 671-691. Disponible en: 10.21701/bolgeomin.129.4.005. Consultada el 1 de junio de 2024
- » Piossek Prebisch, T. (2005). La leyenda de una ciudad llamada Barco, expansión y colonización de nuestro territorio. *Todo es Historia* 37 (453): 64-76. Buenos Aires.
- » Piossek Prebisch, T. (2008). *Poblar un pueblo. El comienzo del poblamiento de Argentina en 1550*. San Miguel de Tucumán, Edición del autor.
- » Piperno, D. R. (1984). A comparison and differentiation of phytoliths from maize and wild grasses: use of morphological criteria. *American Antiquity* 49: 361-83.
- » Piqué i Huerta, R. (1999). *Producción y uso del combustible vegetal: una evaluación arqueológica*. Volumen 3 de Treballs d'etnoarqueologia. Madrid, Editorial del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- » Puchulu, M. E., y D. S. Fernández (2014). "Características y distribución espacial de los suelos de la provincia de Tucumán" en Moyano, S.; Puchulu, M. E.; Fernández, D.; Aceñolaza, G.; Vides, M. E. y S. Nieva (eds.); *Geología de Tucumán*: 1-17. Tucumán, Colegio de Graduados en Ciencias Geológicas de Tucumán.
- » Ramon-Laca, L. (2003). The introduction of cultivated citrus to Europe via Northern Africa and the Iberian Peninsula. *Economic Botany* 57 (4): 502-514.
- » Rivet, M. C. (2008). "Pasado y presente de una ciudad colonial: el caso de Ibatín (1565-1685). *Arqueología histórica en un espacio doméstico*". Tesina de grado, no publicada. UNT.
- » Sampietro Vattuone, M. M.; Peña Monné, J. L.; Maldonado, M. G.; Sancho Marcén, C.; Báez, W.; Sola, A. y A. Blasi (2018). Cambios ambientales durante el Holoceno superior registrados en secuencias morfosedimentarias fluvio-eólicas del Valle de Santa María (Noroeste Argentino). *Boletín Geológico y Minero* 129 (4): 647-669
- » Schávelzon, D. (2000). *Historias del comer y del beber en Buenos Aires. Arqueología histórica de la vajilla de mesa*. Buenos Aires, Aguilar. (Prólogo de José E. Burucúa).
- » Schávelzon, D. (2005). El cambio como tradición: Buenos Aires y su historia de la vivienda desde una lectura arqueológica. *Anales de Arqueología y Etnología* 59-60: 253-278. Disponible en: <https://bdigital.uncu.edu.ar/9289>. Consultada el 01 de junio de 2024
- » Schávelzon, D. (2012). *La Casa del Naranja. Arqueología de la arquitectura en el contexto municipal de Buenos Aires*. Buenos Aires, Aspha.
- » Silveira, M. (2005). *Cocina y comidas en el Río de la Plata*. Neuquén, Universidad Nacional del Comahue/ EDUCO.
- » Sotelo de Narváez, P. [(1580) 1885]. "Relación de las provincias de Tucumán que dio Pedro Sotelo de Narváez, vecino de aquellas provincias, al muy ilustre señor licenciado Cepeda, Presidente de la Real Audiencia de la Plata (1580)" en Jiménez de la Espada, M.; *Relaciones Geográficas de Indias* II: 143-153. Madrid, Manuel de G. Hernández.
- » Théry-Parisot, I.; Chabal, L. & J. Chravzev (2010). Anthracology and taphonomy, from wood gathering to charcoal analysis. A review of the taphonomic processes modifying charcoal assemblages, in archaeological contexts. *Palaeogeography, palaeoclimatology, palaeoecology* 291 (1-2): 142-153.
- » Tortorelli L. A. (2009). *Maderas y Bosques Argentinos*. Buenos Aires, Orientación Gráfica Editora. (2ª Edición).

- » Twiss, P. C. (1992). "Predicted world distribution of C₃ and C₄ grass phytoliths" en Rapp, G. Jr. & S. C. Mulholland (eds.); *Phytoliths Systematics. Emerging Issues. Advances in Archaeological and Museum Science* 1: 113-128. New York, Society of Archaeological Sciences/ Plenum Press.
- » Twiss, P. C.; Suess, E. & R. M. Smith (1969). Morphological classification of grass phytoliths. *Soil Science of America Society Proceeding* 33 (1): 109-115.
- » Zucol, A. F. (1996). Microfitolitos de las Poaceae argentinas: I. Microfitolitos foliares de algunas especies del género *Stipa* (Stipeae: Arundinoideae), de la Provincia de Entre Ríos. *Darwiniana* 34: 151-172.
- » Zucol, A. F.; Passeggi, E.; Brea, M.; Patterer, N. I.; Fernández Pepi, G. & M. M. Colobig (2010). "Phytolith analysis for the patrokaike lake drilling project: sample treatment protocols for the pasado microfossil manual" en Corbella, H. y N. I. Maidana (eds.); *1ª Reunión Internodos del Proyecto Interdisciplinario Patagonia Austral y 1º Workshop Argentino del Proyecto Potrok Aike Maar Lake Sediment Archive Drilling Project*: 81-84. Buenos Aires, Proyecto Editorial PIPA.

BATTCOCK, C. Y S. RUEDA SMITHERS (2023). *Armar e interpretar. Estudio del Códice entrada de los españoles a Tlaxcala*. México, Secretaría de Cultura/ INAH. (106 pp.)



María Inés Aldao*

Esta obra presenta un análisis exhaustivo sobre un documento fundamental para el período novohispano. Sus autores son Clementina Battcock (INAH, UNAM, CONAHCYT) y Salvador Rueda Smithers (UNAM, ENAH, INAH), historiadores de enorme trayectoria en docencia e investigación.

Breve aunque complejo el *Códice entrada...* ilustra la llegada de Hernán Cortés a Tlaxcala, los prolegómenos de la alianza entre españoles y tlaxcaltecas, el “encuentro” de los *tlatoque* con el capitán y la confección de los bergantines que serían utilizados durante el sitio de Tenochtitlan. Forma parte de la colección conocida como *Catálogo del Museo Indiano* de Lorenzo Boturini y en la actualidad se conserva en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

El estudio de las fuentes coloniales latinoamericanas, tanto pictográficas como mixtas y escritas, es una labor ardua de búsqueda en archivos, rearmado filológico y comprensión del discurso. Esta tarea ambiciosa pero necesaria es la que han emprendido Battcock y Rueda Smithers en la presente obra. El libro cumple con creces su propósito de difundir el *Códice entrada...*, señalar sus especificidades y realizar un análisis minucioso del mismo.

El texto está compuesto por un proemio, cinco capítulos de variada extensión, la conclusión y la bibliografía, y acompañado por ilustraciones no sólo del códice en cuestión sino también de otras escenas útiles para el estudio del período. Dichas imágenes son reproducidas de forma nítida y con muy alta calidad. El lector, agradecido.

Luego de un Proemio en el que Battcock y Rueda Smithers especifican la importancia del *Códice entrada...* como documento esencial para conocer la historia de México, en general, y de Tlaxcala, en particular, el Capítulo I retoma los eventos previos a la guerra contra Tenochtitlan. Este capítulo revela la vasta erudición de los autores quienes revisan distintas fuentes, como las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés,

las historias de Bernal Díaz del Castillo y Francisco Cervantes de Salazar y las crónicas mestizas de Diego Durán, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y Diego Muñoz Camargo.

El capítulo II brinda información precisa sobre el *Códice entrada...* Battcock y Rueda Smithers destacan cuestiones fundamentales para su comprensión, como el problema de la autoría, su fecha de creación, la escasa difusión que el documento ha tenido y sus significativos silencios. Asimismo, detallan su estado de conservación y los daños producidos por el tiempo, la mutilación intencional o el descuido. En este apartado, también recorren la biografía de Lorenzo Boturini, su viaje a Nueva España en 1735 y su intensa labor de recolección de manuscritos, la cual incluyó viajes y estancias en comunidades indígenas, y la formación del “Museo Indiano” a partir del decomiso de su archivo.

El capítulo III estudia las relaciones del *Códice entrada...* con otros documentos tlaxcaltecas y crónicas de la conquista de México. Battcock y Rueda Smithers proponen que fue elaborado durante el siglo XVIII y que el patrón del *Lienzo de Tlaxcala* y del *Códice de Tlaxcala* -ambos del siglo XVI- se repite en sus escenas, entre las que resaltan la llegada de Cortés a Tlaxcala, el “encuentro” y “diálogo” con los *tlatoque* tlaxcaltecas y la adopción del cristianismo por parte de los indígenas. Sin embargo, hay una escena distintiva cuya relevancia subrayan: la construcción de los bergantines para el asedio a Tenochtitlan; y afirman que el *Códice entrada...* quizá sea “el único documento de este tipo en el que se muestra este hecho en imágenes” (2023: 51).

El capítulo IV retoma la figura de Boturini, su tozuda búsqueda de información sobre la Virgen de Guadalupe, su apresamiento siete años después del arribo a México -acusado de recaudar, sin licencia, donativos para la coronación de la Virgen- y la importancia de su legado. Además, señalan la estadía de Boturini en Tlaxcala a partir de 1740, donde fungió como teniente alcalde por un breve período: momento cuando, según Battcock y Rueda Smithers, se topó con el documento.

En el capítulo V los autores analizan con minuciosidad el *Códice entrada...*, las técnicas aplicadas en los dibujos, las

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad de Buenos Aires (UBA), Instituto de Literatura Hispanoamericana. CABA, Argentina. E-mail: inesaldao@hotmail.com

inscripciones en español y las secuencias que combinan elementos pictóricos y escritos. Estas secuencias, que los autores separan en ocho imágenes, son abordadas desde un meticuloso análisis que recorre tipos de trazo, presencias primordiales -como las de Cortés, los *tlatoque*, Malinztin o los caballos-, la vestimenta, los peinados, los animales, los objetos, entre otros elementos, atendiendo tanto a la generalidad como al detalle. Así, los autores llegan a tres relevantes conclusiones sobre el *Códice entrada...*: en primer lugar, que su creador fue un mestizo conocedor de ambas tradiciones pero sin dominio completo de ninguna; en segundo lugar, que es producto de un “trabajo burdo y poco detallado, similar a un primer boceto de una obra más amplia” (2023: 75) en comparación con otros códices, como el *Lienzo de Tlaxcala*; por último, que constituye un registro único que arroja luz sobre la memoria tlaxcalteca.

En las *Palabras finales*, los autores destacan una vez más la escasa difusión y la dificultad del manuscrito así como la similitud con el *Códice de Tlaxcala* y el *Lienzo de Tlaxcala* en los que, sin dudas, el autor del *Códice entrada...* halló inspiración.

En un artículo titulado “Archivos coloniales y el arte de gobernar” Ann Laura Stoler (2010)¹ critica la perspectiva meramente extractivista y carente de análisis que algunos estudiosos aplican en su trabajo de archivo, y propone un pasaje del “archivo como fuente” al “archivo como objeto” que implique una adecuada producción de conocimiento. Esta es la labor que emprenden Battcock y Rueda Smithers frente al *Códice entrada...* Desde su vasta *experticia* con textos coloniales, estudian un documento complejo y lo vuelven accesible tanto para investigadores, académicos y universitarios como para el público general. De esta manera, (*re*)arman el archivo y lo *interpretan* con compromiso y profundidad.

Extraviado, amputado, dañado, olvidado, el *Códice entrada de los españoles a Tlaxcala* parece haber corrido la misma suerte que tantos otros manuscritos del archivo colonial, caracterizada por la dispersión, el descuido, los sucesivos traslados y, en muchas ocasiones, la indiferencia de la crítica. Por fortuna, abordajes eruditos como el de *Armar e interpretar...* reparan dicha ausencia y constituyen un aporte imprescindible para los estudios culturales latinoamericanos.

¹ Stoler, A. (2010). Archivos coloniales y el arte de gobernar. *Revista Colombiana de Antropología* 46 (2): 465-496.