

# "Chiriguano", ni tan propio ni tan ajeno

## Dinámicas de negociación identitaria entre Charcas y el pie de monte surandino (siglos XVI-XVIII)

 Paola A. Revilla Orías\*

### Resumen

El presente trabajo estudia las dinámicas de relaciones sociales tejidas entre la población de la sociedad colonial de Charcas y la del pie de monte surandino a partir de algunos casos registrados en la documentación entre los siglos XVI y XVIII. Analiza el comportamiento de personas de distinto origen que transgredieron la reglamentación hispana para convivir con "chiriguano". A su turno, expone los alegatos judiciales de indígenas de las tierras bajas residentes en ciudades y chacras coloniales en defensa de sus derechos vulnerados. Por medio de estos casos expone complejas dinámicas de negociación y representación identitaria, fruto de la tensión entre el discurso recreado por el poder hegemónico para hacer frente a la complejidad socio-económica colonial, y el sentido que los sujetos le dieron a su realidad social en un escenario pluricultural.

### Palabras clave

Charcas  
colonial  
chiriguano  
esclavitud  
hispano  
identidad

### Abstract

From some cases registered in the documentation, this paper studies the dynamics of social relations woven between the population of colonial society of Charcas and the southern Andean foothills between the sixteen and eighteenth centuries. It analyzes the behavior of people from different backgrounds who transgressed Hispanic rules to live with "chiriguano". At the same time, it exposes judicial allegations of lowland indigenous residents in colonial cities and "chacras", in defense of their violated rights. Through these cases, the study presents complex dynamics of negotiation and identity representation, as a result of the tension between discourse recreated by the hegemonic power to deal with the colonial socioeconomic complexity, and the sense that subjects gave to their social reality in a multicultural scenario.

### Key words

Charcas  
colonial  
chiriguano  
slavery  
hispanic  
identity

### Introducción

El orden social que buscó imponer el poder político ibérico separando a la población colonial en categorías jerárquicas fue tomando cuerpo institucional desde la segunda mitad del siglo XVI. Entrado el siglo XVII, el discurso hispano de la diferencia se había instalado dentro de una gama de castas obediente a la calidad personal. La

\* Candidata a Doctor en Historia. Universidad de Chile. Becaria Fundación Calbuco. Fondecyt 1120275.  
paola.revillao@gmail.com

misma implicaba la estimación e inscripción de las personas en el espacio público según su origen, pero además estaba supeditada a los valores económicos y morales hegemónicos<sup>1</sup>. Una serie de códigos de herencia europea en torno al linaje, al color de la piel, al honor, fueron así legitimados por el discurso en el poder. Pretendían hacer frente a la creciente complejidad socio-económica colonial guiando el comportamiento de las personas y conservando diferenciaciones que permitiesen una administración más efectiva de la economía, la política, la fe y las costumbres, a la vez que garantizaran el control hispano.

Si bien este ordenamiento condicionaba legalmente a las personas, su espacio de residencia, su vestimenta, su oficio, estamos ante lo que Max Hering llamó una “metáfora política” sobre un cuerpo social mucho más complejo<sup>2</sup>. La estructura de categorías impuesta moldeó sin duda la sociedad colonial, pero fueron las personas con sus circunstancias, vivencias, elecciones y comportamiento las que le dieron cuerpo y contenido<sup>3</sup>. La identidad social resulta entonces del proceso que media entre aquellas categorías y calidad impuesta, y el sentido que les dieron los sujetos coloniales según la comprensión que tuvieron de sí mismos y de su entorno<sup>4</sup>. Al centrar la mirada en las personas como agentes dinámicos que organizan significativamente la realidad social, salimos de cualquier visión esencialista y estática de cultura, para estudiarla como proceso abierto. Al mismo tiempo, nos permite visitar los conceptos de dominación, subordinación y resistencia para tensionarlos en la heterogeneidad de las relaciones de poder forjadas cotidianamente<sup>5</sup>.

Charcas, antepasado colonial de Bolivia, es un escenario plural cuyo estudio muestra la complejidad de la dinámica de relacionamiento y negociación a través de la cual las personas significaron su realidad colonial<sup>6</sup>. La documentación de archivo revela que durante los siglos XVII y XVIII se habían instalado efectivamente conceptos como “indio”, “negro” y “español” -entre otros- como nociones de diferenciación hispana, pero que éstas eran categorías de adscripción insuficientes para la población a la hora de presentarse, relacionarse y representarse socialmente<sup>7</sup>. Es más, múltiples casos dan cuenta de sujetos de origen diverso que transitan voluntaria o circunstancialmente en distintas sociedades y culturas en las que negocian su presente. Evocan un escenario de permanente movilidad y contacto. Puestas en escena pública y cotidiana, las identidades que encarnan tocan los límites de la calidad impuesta, despiertan sospechas, transgreden y en ocasiones subvierten la lógica de la estructura categorial, es decir, se constituyen en vectores de cambio.

Estas personas son protagonistas del presente trabajo. Transitan entre las urbes charqueñas bajo dominio colonial y el espacio de pie de monte surandino entre los siglos XVI y XVIII, revelando en su experiencia la permeabilidad y dinámica de una zona de prolíficos intercambios socio-culturales. Su condición de españoles, mestizos, negros e indios, vincula y delinea su calidad, pero no les impide resignificarla. Proponemos analizar la red de relaciones en que interactúan estos sujetos en sus desplazamientos, así como los gestos y argumentos que utilizan para su representación pública, reafirmando o cuestionando el modelo de ordenamiento social hispano.

En un primer momento nos acercamos al caso de personas que habiendo crecido en sociedad colonizada, decidieron contravenir las prohibiciones de la Corona fijando residencia entre indios chiriguano, con los que convivieron adoptando sus costumbres. Indagamos en los móviles de su comportamiento y en las claves de su desenvolvimiento, el mismo que les permitió fluir entre códigos de culturas distintas.

La segunda parte da cuenta de las claves de la imagen negativa que usó el poder político hispano para representar al “chiriguano”. Proponemos que los pobladores del pie de monte conocían esta estrategia discursiva que buscaba justificar su sometimiento.

1. Entiéndase hegemonía en el sentido que propone Antonio Gramsci, trascendiendo el plano económico y político, enfocada en la estrategia. Hacemos entonces referencia a una hegemonía cultural en el seno de sociedades plurales. Antonio Gramsci. *Cuadernos de la cárcel* (Turín: Einaudi, 1975).

2. Max S. Hering Torres “Color, pureza, raza: La calidad de los sujetos coloniales”. En: *La cuestión colonial*. Heraclio Bonilla ed., 465 (Bogotá: Universidad Católica de Bogotá, 2011).

3. Irene Silverblatt se refiere a estas categorías como “marcos de posibilidad cultural”. En: *Imperial Subjects. Race and identity in colonial Latin America*. Andrew Fischer y Matthew D. O’Hara eds., (Durham y Londres: Duke University Press, 2009).

4. Entiéndase entonces la identidad como un fenómeno cultural que puede estar condicionado por las instituciones dominantes, pero cuyo sentido se origina en los individuos. El mismo es plural y sufre constantes resignificaciones. La cohesión es alcanzada en ciertos momentos en torno a “símbolos clave”. Fischer y O’Hara. *Imperial Subjects*, 16.

5. Así como la resistencia a la dominación no puede entenderse únicamente desde sus manifestaciones violentas, los mecanismos de adaptación encaminados por las personas vía negociación con el poder no deben pensarse únicamente como prácticas de subordinación. A este respecto ver el trabajo de Scott James C. *Los dominados y el arte de la resistencia* (México: Era, 2003).

6. Sobre las relaciones sociales en Charcas colonial ver por ejemplo el estudio de Jane Mangan: *Trading roles. Gender, ethnicity, and the urban economy in colonial Potosí* (Durkham y Londres: Duke University Press, 2005). Así también trabajos de Ana María Presta como: “La sociedad colonial: Raza, etnicidad, clase y género. Siglo XVI XVII”. En: Enrique Tandeter dir, *La sociedad colonial, 55-85* (Buenos Aires: Sudamericana, 2000).

7. Entiéndase “representación social” como gesto comunicativo, de carácter activo (performativo) y creador, de cada individuo en un grupo dado. A través de ella y por medio de una serie de mecanismos, los sujetos comunican la forma en la que aprehenden y significan su realidad, recreando múltiples identidades. A este respecto ver: Jean Claude Abric, comp. *Prácticas Sociales y representaciones* (México: Ediciones Coyoacán, 2001).

Aclaremos que al referir a “indio”, “chiriguano” o “español” –términos utilizados en la documentación– nuestra intención no es examinar etnicidades sustanciales, sino dar cuenta de los intereses coloniales y procesos de identificación que vehiculaba la categorización étnica. Nos interesa saber quiénes usan esos términos, cómo lo hacen y qué sentido les confieren en el escenario estudiado. Insistimos en que nuestro lente de análisis está puesto en las elecciones y el comportamiento de los sujetos coloniales, ya sea que estén en el poder o que se trate de personas del común.

La tercera y última parte de este estudio da cuenta de las vicisitudes de los “chiriguanos” que vivieron en el seno de las ciudades y chacras coloniales. Ponemos a consideración las demandas judiciales que entablaron ante la Audiencia de Charcas contra hombres y mujeres que los tenían cautivos e intentaban esclavizarlos. Sostenemos que sus pronunciamientos dan cuenta de formas alternativas de resistencia vía negociación y agencia. Ellos cuestionan abiertamente el poder abusivo que quiere someterlos, y que los argumentos que usan para dar cuenta de sí mismos, discrepan y subvierten la representación negativa que buscó justificar su explotación.

Sin negar el peso concreto de la estructura de categorías sociales institucionalizadas por el poder colonial, buscamos tensionarla con la interpretación que hicieron de ella las personas, considerando cómo vivieron, reafirmaron o transformaron diversas identidades para significar su realidad. Presentamos así una historia que más que sólo reflejo de la voluntad imperial, se revele en la riqueza de sus matices y se escriba desde la experiencia de actores sociales mal conocidos y menos integrados a la memoria común.

## I. De embajadas chiriguanas y cristianos seducidos por la “infidelidad”

Año de mil seiscientos setenta y ocho. Álvaro González, entonces Fiscal de la Real Audiencia de Charcas con sede en la ciudad de La Plata, firmaba un escrito dando cuenta de los autos que había remitido previamente a aquel tribunal don Jorge Núñez Figueroa, corregidor de Tarija<sup>8</sup>. En ellos, comunicaba preocupado el “tránsito” de un hombre llamado Diego de León “a la cordillera y tierras bajas de los chiriguanaes”<sup>9</sup>.

Los denominados *chiriguanaes* –castellanizado en “chiriguanos”–, conformaban grupos de indígenas guaraní-hablantes de origen diverso, que fueron llegando al pie de monte suroriental en una serie de migraciones<sup>10</sup>. Estos grupos poblacionales conformaban culturas amazónicas que desde tiempos precolombinos venían realizando incursiones a Charcas en busca de metales preciosos, de la tierra rica del Paitití y de los incas a quienes llamaban “candires”<sup>11</sup>. Los fuertes incaicos difícilmente resistían a sus embates y, las incursiones hispanas a la denominada “cordillera chiriguana”, fueron en su amplia mayoría un fracaso. Una de las más conocidas es la de 1574, protagonizada por el virrey Toledo. Según refiere el Inca Garcilaso de la Vega, el Virrey salió huyendo y arrastrado por algunos españoles e indígenas mientras los chiriguanos vociferaban: “*Soltad esa vieja que lleváis en esa petaca (que es canasta cerrada), que aquí nos la comeremos viva*”<sup>12</sup>. Este panorama motivó a los españoles a cercar la frontera, fundando villas que pudiesen contener las continuas irrupciones<sup>13</sup>.

Ahora bien, Isabelle Combès refiere que cuando hacia 1559 los conquistadores Ñunflo de Chávez desde el Paraguay y Andrés Manso desde Charcas llegaron a las tierras bajas, los nativos que encontraron los recibieron de forma pacífica. Pero pocos años después tuvieron lugar sucesivos asaltos a las fundaciones hispanas de La Nueva Rioja y de La Barranca. Felipe II les declaró la guerra por Cédula Real del 19 de septiembre de 1568<sup>14</sup>. Más que un conflicto bélico, se sucedieron una serie de incur-

8. Creada por Cédula Real de Felipe II de España en 1559, la Audiencia de Charcas fue el más alto tribunal de apelación de la zona conocida desde fines del siglo XVIII como Alto Perú, hoy Bolivia. Hasta 1776 perteneció al Virreinato del Perú y más adelante al del Río de La Plata. Su sede fue la ciudad de La Plata hoy Sucre y sus límites jurisdiccionales fueron variando con el tiempo.  
 (continúa en página 39)

9. ABNB: EC 31, 1678.

10. Como refiere Thierry Saignes, los chiriguanos descienden en parte de los guaraníes que pasaron del Paraguay a los Andes de Charcas oriental donde se asentaron, sujetándose e integrándose a los moradores locales de origen arawak (chané), durante los siglos XV y XVI. Thierry Saignes. “La guerra “salvaje” en los confines de los Andes y del Chaco: la resistencia chiriguana a la colonización europea”. En: *Quinto Centenario*, 8 (1985): 103-123. Los chiriguanos / guaraníes viven hoy en los departamentos de Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija en Bolivia, y en el noroeste argentino.

11. A este respecto ver: Combès Isabelle y Vera Tyuleneva, eds. *Paitití. Ensayos y documentos* (Cochabamba: Instituto Latinoamericano de Misionología/ Editorial Itinerarios, 2011).

12. “La nación chiriguana y su vida y costumbres”. En: Inca Garcilaso de la Vega [1609]. *Comentarios Reales de los Incas*, libro VII, cap. XVII, 458. (Lima: Biblioteca Ayacucho, 1991).

13. Thierry Saignes. “La guerra “salvaje” en los confines de los Andes y del Chaco: la resistencia chiriguana a la colonización europea”, 105. Las poblaciones asentadas para la defensa de la frontera eran de españoles, indios y morenos. En 1664 un grupo de pardos libres del pueblo de Guadalupe, Santa Cruz de la Sierra, se dirigió a la Audiencia argumentando que hacía 40 años que habían sido encomendados a esas tierras para protegerlas de los ataques “chiriguanos” (ABNB: EC4, Ad1).

14. A este respecto ver: Catherine Julien. “Colonial perspectives on the Chiriguana (1528-1574)”. En: María Cipolletti, ed. *Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas latinoamericanas*, 17-76 (Quito: Abya-Yala, 1997).

siones armadas al considerado “espacio hostil chiriguano”, entiéndase en su sentido simbólico y referencial. Empezaron en la administración del virrey Toledo en el siglo XVI y se prolongaron a lo largo de todo el período colonial<sup>15</sup>.

Un siglo después del inicio de los conflictos armados con los pobladores de Tierras Bajas en Charcas colonial la tensión persistía. En este escenario Diego de León, de condición probablemente español o mestizo, decidió irse a vivir entre los “chiriguanos”. Thierry Saignes menciona que se trataba de un oficial de herrero apodado “santacrusino”, que había huído de prisión en Tarija rumbo a la cordillera chiriguana con otros dos españoles<sup>16</sup>. Lo más inquietante para las autoridades charqueñas era que habían tenido noticia de que León era cercano a un cacique chiriguano de nombre Ysavé, de quien se decía que era: “muy altivo y desafecto a los españoles”<sup>17</sup>. El fiscal González no lo pensó dos veces. Ordenó al corregidor Núñez de Figueroa procurar todos los medios para reducir y prender a Diego de León. Lo instó, eso sí, a evitar el enfrentamiento armado, utilizando “medios suaves”, como pedir ayuda a los “caciques amigos” de la zona para encontrarlo: “pues un hombre no es suficiente fundamento para recelos y fuerza”<sup>18</sup>. Sin ánimos de provocar demasiado “ruido” con el caso para no inquietar a la población, el fiscal y el corregidor se muestran no obstante decididos a frenar de modo ejemplarizante la conducta de este hombre. Se sumaba otra razón poderosa y que era motivo de particular recelo para los hispanos, el hecho de que el susodicho había tomado “traje de indio”<sup>19</sup>.

En efecto, después de algún tiempo entre chiriguanos, Diego de León había decidido adoptar el atuendo del grupo con el que convivía, aunque poco sabemos de sus características. Estas no son descritas en el expediente, dejando claro que no era aquello en lo que las autoridades querían insistir, sino más bien en el hecho de que era indumentaria “de indio”. Al hacer uso de esta expresión homogeneizadora instalan la idea de la existencia de prendas y/o de una forma de vestir propia a las personas adscritas en esta categoría, pensada casi en oposición a la que era de usanza de los “españoles” o “europeos”, e indistintamente de los particularismos culturales de los grupos a los que pertenecían los sujetos en cuestión<sup>20</sup>. Esta referencia generalizadora refuerza el sentido categorial que los hispanos buscaron darle a la sociedad colonial. La expresión no remite necesariamente a prendas de confección autóctona, pero en todo caso a cierto estilo del atuendo, variable en el tiempo y abierto a incorporar nuevos elementos. Permite además suponer que hasta la fecha Diego de León se había vestido de otra forma, como los de su estamento (español o mestizo), con las variantes propias de la zona, de su oficio (herrero), prestigio y posibilidades económicas, es decir, de su calidad. El cambio fue entonces voluntario, instalándose como gesto performativo transgresor de la lógica impuesta<sup>21</sup>.

La vestimenta fue en el período colonial un dispositivo de negociación y posicionamiento socialmente reconocido. El uso que se hacía de ella tenía repercusiones en las interacciones sociales diarias. Transgredir convenciones y jerarquías implícitas del vestir colonial significaba recrear en el acto pública y voluntariamente una proximidad -concreta y simbólica- con otros grupos dentro de la misma sociedad. No fueron pocas las personas que, según deja ver la documentación charqueña mudaron de traje temporal o indefinidamente, en un afán estético, a modo de pasar desapercibidos en situaciones particularmente comprometedoras o para guiar las miradas hacia el cambio de estatus de la persona en cuestión<sup>22</sup>. Ciertamente, dentro de esta compleja dinámica del vestir, primó el uso de lo que se tenía más al alcance de la mano y del bolsillo<sup>23</sup>. Por otro lado, más allá de cualquier prohibición, el contacto cotidiano provocó que desde muy temprano algunas prendas fueran compartidas entre “españoles”, “indios”, “mestizos” y “negros”. Tampoco había impedimento estrictamente normado contra ello, salvo algunas convenciones de diferenciación general avaladas y renovadas cotidianamente entre la población<sup>24</sup>.

15. Los enfrentamientos tuvieron lugar también en el siglo XIX. La batalla de Kuruyuqui en 1892 marcó la derrota chiriguana frente a las fuerzas republicanas de Bolivia. Combès Isabelle. “Las batallas de Kuruyuki: Variaciones sobre una derrota chiriguana”. En: *Bulletin d'Etudes Andines*, XXXIV, 2 (2005): 221-233. Sobre la resistencia chiriguana ver además: Francisco Pifarré. *Los Guarani-Chiriguanos*, t. II (La Paz: CIPCA, 1989); Thierry Saignes. *Historia del pueblo chiriguano* (La Paz: Plural, 2007).

16. Thierry Saignes. *Historia del pueblo chiriguano*, 222.

17. ABNB: EC31, 1678.

18. ABNB: EC31, 1678. Los chiriguanos solían tener varios jefes al mando de cada grupo en los momentos de conflicto armado. Cada grupo podía tener rivalidades, sin que esto impidiese que se aliaran contra algún enemigo común. A este respecto ver el trabajo de Thierry Saignes que destaca algunas ideas de Pierre Clastres. Saignes, “La guerra “salvaje” en los confines de los Andes y del Chaco”, 112.

19. ABNB: EC31, 1678.

20. La referencia a “ropa de indio” fue un denominativo genérico con medida y precio útil para el control fiscal.

(continúa en página 39)

21. Usamos el concepto de “performatividad” en el sentido literal del término anglosajón “performance”, es decir, como acción que al expresarse da forma a las identidades dentro de un contexto social que trasciende el personal. Ver a este respecto los trabajos de Judith Butler. *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex* (London / New York: Routledge, 1993).

22. A modo de ejemplo tenemos el caso de Joseph, mestizo y vecino de Yamparáez (Chuquisaca) que para evitar que sus hijos tributarán algo que eran mestizos y no indios. (continúa en página 39)

23. Los esclavos africanos por ejemplo, dependían en gran medida de las posibilidades y generosidad de su amo. Este tenía la obligación de darles vestido y calzado por lo menos una vez al año. Muchos terminaron vistiendo al modo de los criados indios y mestizos.

24. Remitimos para el caso charqueño al trabajo de Mary Money: *Los obrajes, el traje y el comercio de ropa en la Audiencia de Charcas* (La Paz: IEB, 1983), además, a la reflexión de Alejandra Vega en: “Vestir al indio”. *Fondecyt* 1120275.

En el caso que nos concierne, debemos considerar sin embargo que cuando se dice que Diego de León había adoptado "*traje de indio*" o "*traje de chiriguano*", en rigor se alude a que se había quitado gran parte de sus prendas, luciendo solamente: "*camiseta, cabello largo, corona abierta, usando sus armas*"<sup>25</sup>. A modo de referencia, sobre cómo aderezaban su cuerpo los chiriguano en su tiempo, Garcilaso nos dice: "*no tienen ajuar ni ropa de vestir, que andan en cueros*"<sup>26</sup>. Reginaldo de Lizárraga concuerda, puntualizando que la "*camisetilla*" que usaban algunos les llegaba solo al ombligo<sup>27</sup>. Él mismo informa de un mestizo que vivía: "*entre los chiriguano con ellos, con las mujeres que quiere; anda casi desnudo, y por no ser conocido cuando sale a hacer daño en los nuestros, se embija [cubre su cuerpo con bija] como indio*"<sup>28</sup>.

Las razones que motivaron a Diego de León a tomar esta conducta pudieron ser varias, el deseo de convivir mejor con "chiriguano", mostrar su empatía y/o pertenencia a cierto grupo. Su gesto daba cuenta de la resignificación que buscaba imprimir en su identidad, interviniendo o revistiendo su cuerpo con atributos inéditos ante la contingencia. Esta acción era eminentemente performativa en su representación social, buscaba pasar un mensaje, ser vista. No carente de provocación, León daba a entender que no tenía la voluntad de vestirse como los de su condición y calidad según el modelo de ordenamiento social colonial. Al haberse marchado sin autorización a la "cordillera chiriguano", se arriesgaba además a ser acusado de traición, ya que había decidido vivir con indígenas irredentos, tenidos por hostiles a la Corona y a la fe católica<sup>29</sup>.

Otro caso controversial en su tiempo fue el del jesuita Cristóbal de Mendiola. Nacido en Sevilla en 1601, Mendiola ingresó a la Compañía de Jesús en 1616. Después de culminar sus estudios en Córdoba del Tucumán, fue enviado como misionero de los guaraníes a la provincia del Paraguay. Pedro Lozano lo describe como: "*sujeto de grandes talentos, que para que campease en teatro más lucido le habían trasladado de esta Provincia del Paraguay a la del Perú*"<sup>30</sup>. Su traslado no se debió sin embargo a sus méritos. Según da a entender la correspondencia entre el provincial del Paraguay Francisco Vázquez Truxillo y el Padre General de la Compañía hacia 1631, un escándalo habría motivado su expulsión de la Orden<sup>31</sup>. Pero el Provincial del Perú Nicolás Durán Mastilli, encontrándolo arrepentido en Potosí, lo habría vuelto a admitir ordenándole hacer su noviciado en Chuquisaca<sup>32</sup>. Tiempo después y ante la necesidad de un misionero con buen manejo del guaraní, Mendiola fue destinado junto con otros compañeros a evangelizar tierras chiriguano. El éxito de la tarea encaminada fue notorio y su labor evangelizadora fue bien reconocida por las autoridades eclesásticas.

No obstante, antes de recibir sus votos, Mendiola decidió abandonar la Compañía quedándose a vivir entre "chiriguano". En su nueva vida tuvo algunos hijos. A estas alturas, como refirió Jacinto Barrasa S. J., había dejado literalmente el hábito: "*indio como ellos, no solo en las costumbres sino en el traje*"<sup>33</sup>. En este caso, por la autoridad que le correspondía, fue el Arzobispo de Charcas quien mandó prender y encerrar a Mendiola. Años más tarde, en 1644, habiendo salido de prisión, sus conocimientos y destreza en lengua guaraní le permitieron volver a ejercer como doctrinero de un pueblo de la "frontera con los chiriguano". Tenemos noticia suya nuevamente en 1655, cuando en los alrededores de la localidad de Presto (Chuquisaca), mientras llevaba a vender un hato de ganado a Potosí, un criado "chiriguano" le infirió una herida mortal. En el proceso, el acusado se hizo responsable del crimen, alegando que Mendiola le había quitado a su mujer, con la que había engendrado un hijo<sup>34</sup>.

A diferencia de Mendiola, desconocemos cuál fue la suerte o el papel que realmente tuvo León entre los "chiriguano", pero es posible constatar en ambos casos que el espacio de pie de monte no fue visto solo con temor, sino también con interés por

25. ABNB: EC31, 1678. Citado por Thierry Saignes. *Historia del pueblo chiriguano*, 222.

26. Inca Garcilaso de la Vega. *Comentarios Reales de los Incas*, libro VII: 458.

27. Según Lizárraga: "andan desnudos; cuando mucho, cual o cual tiene una camisetilla hasta el ombligo; usan panetes; son grandes flecheros; sus armas son arco y flecha".

(continúa en página 39)

28. *Ibid*, 287. La bija, también conocida como achiote o urucú es una semilla roja utilizada desde tiempos prehispánicos como condimento o colorante.

29. Al ser herrero, seguramente fue de utilidad para los chiriguano en la confección de armas.

(continúa en página 40)

30. Lozano Pedro [1733] *Descripción corográfica del gran Chaco Gualamba, 159-160* (Italia: Universidad de Cagliari, 2011).

31. Gantier Bernardo S. J. "Una cátedra y una misión en el colegio de la Compañía de Jesús (Chuquisaca, primera mitad del s. XVII)". En: *Anuario De la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, 15 (Sucre, 2009): 55.

32. Esto provocó la molestia del provincial paraguayo y la reprimenda del Padre General desde Roma en 1636. Bernardo Gantier, S. J. "Una cátedra y una misión en el colegio de la Compañía de Jesús", 56.

33. *Ibid*, 58.

34. *Ibid*, 59. El caso de Mendiola dista de ser el único. Tenemos también el del fraile portugués Simón Sampayo, amigo de caciques "chiriguano" que dejó descendencia entre ellos a inicios del siglo XVII. Así también el portugués Gabriel Díaz que quería fundar una misión para sublevarla contra los españoles. Thierry Saignes. *Historia del pueblo chiriguano*, 223.

personas de distinta condición, que abandonaron el espacio urbano colonial, fijando su residencia en él. Varias fueron seguramente las razones que motivaron a Diego de León y a Cristóbal de Mendiola a residir con chiriguano, adoptar cierto traje y dejar descendencia en sus tierras, provocando la reprobación y castigo de las autoridades seculares y eclesiásticas hispanas<sup>35</sup>. Nos interesa sin embargo destacar que estos casos muestran el flujo de personas de distinta condición y calidad entre Charcas y el pie de monte surandino. Sus móviles no fueron únicamente de conquista o evangelizadores, sino que obedecieron a múltiples razones que nacieron de la voluntad individual de tomar contacto y establecer relación con los pobladores del pie de monte surandino.

Algunos "chiriguano" mostraron también gran plasticidad para ir y venir entre las urbes charqueñas y la cordillera. El móvil solía ser el de los intercambios comerciales. A pesar de las prohibiciones, se trasladaban en grupos a vender diferentes víveres a Potosí, Tarija y La Plata a cambio de armas, objetos de metal y caballos<sup>36</sup>. Fruto de esta circulación, los "chiriguano" desarrollaron tempranamente un conocimiento estratégico de ciertas claves de la dominación española e incluso de la imagen que se tenía de ellos. Un caso evocador a este respecto tuvo lugar durante el gobierno del virrey Toledo. Lizárraga cuenta que llegaron algunos "chiriguano" a La Plata para pedir se les acepte vivir como cristianos: "*para hacerle saber cómo ellos no quieren guerra con los cristianos ni ya comer carne humana, ni tener acceso a sus hermanas, ni casarse con ellas, ni los demás vicios*". Portaban cruces de palo y decían que un ángel les había hablado para convertirse y que Dios les había dicho: "*envíasen al Apo del Perú a pedirle hombres de la casa de Dios, que son sacerdotes, para bautizarlos e industrialarlos en cosas de la fe; y en señal desto ser verdadero traían aquellas cruces*"<sup>37</sup>. Toledo los habría recibido y agasajado, mandando reunirse a las principales autoridades de Charcas para analizar las pretensiones de los recién llegados. Poco después, los "chiriguano" se marcharon sin dar explicaciones. Más allá de la traducción y mediación cristiana de este hecho, estamos ante la descripción de una comitiva de "chiriguano" que se presenta ante el virrey del Perú probablemente para conocerlo, negociar la coexistencia o ganar aliados contra algunos enemigos.

Un caso similar de toma de contacto entre "chiriguano" y autoridades hispanas está registrado en 1673, cuando el gobernador de Santiago de Pomabamba (Azurduy, Chuquisaca) Alonso Martínez de Villar, informó a la Audiencia de Charcas: "*ayer salieron dos [chiriguano] a este fuerte, un principal llamado Andaraju, y otro su compañero pidiéndome socorro de soldados contra sus enemigos*"<sup>38</sup>. Según afirmaba Martínez, pedían además ser bautizados y sacerdotes que los adoctrinasen. El intérprete Andrés Balgas participó de este encuentro en el que la embajada de "chiriguano" buscaba ganar aliados para el enfrentamiento con otros grupos. Un año después, en 1674, el corregidor de la Frontera de Tomina, Diego Bolaños refiere: "*que fue a su casa el cacique del pueblo de charagua, Andarayu, a pedir apoyo contra sus enemigos. Dijo que su gente eran amigos de los españoles*"<sup>39</sup>. Estos casos que Thierry Saignes interpretó como vinculaciones diplomáticas, dan cuenta de estrategias políticas chiriguano de interacción y negociación con las autoridades hispanas<sup>40</sup>. Revelan además el conocimiento que tenían algunos grupos de "chiriguano" de las preocupaciones hispanas y de la imagen que se había construido de ellos.

Como sostuvieron antes Thierry Saignes e Isabelle Combès, estamos ante un espacio permeable, de contacto más que de separación entre la sociedad colonial hispanizada y la población chiriguano. Podríamos considerarla una zona "liminal" que el poder hispano buscó convertir en "frontera", para poner al margen a los sujetos no redimidos<sup>41</sup>. No obstante, la dinámica de continuos encuentros y desencuentros e intercambios de toda índole entre personas vulneraron no sólo el límite territorial sino también el socio-cultural, desencadenando roces, enfrentamientos, afectos, que permitieron

35. Un caso similar al que describimos es el del antes mencionado Bartolomé Sánchez Capillas (ver nota 29), español que hecho rehén por los chiriguano pasó a emparentarse con ellos y capitaneó sus expediciones armadas. Se desconocen las motivaciones que lo llevaron de Paraguay a Charcas y a la "cordillera chiriguano". *Ibid.*, 220-221.

36. Lía Guillermina Oliveto y Paula C. Zagalsky. "De nominaciones y estereotipos: los chiriguano y los moyos moyos, dos casos de la frontera oriental de Charcas en el siglo XVI". En: *Bibliografía Americana. Revista Interdisciplinaria de estudios coloniales*, Buenos Aires, VI (2010): 19. URL: <http://200.69.147.117/revistavirtual/> [consultado el 23. 04. 2013].

37. Lizárraga Reginaldo de, *Descripción breve de toda la tierra del Perú*, lib. 2, 120.

38. ABNB: 1673, EC2, 3 fs.

39. ABNB: 1674, EC41, 7 fs. La Audiencia concedió el pedido de ayuda.

40. Thierry Saignes. "La guerra "salvaje" en los confines de los Andes y del Chaco", p. 105. Ver además sobre embajadas "chiriguano" a Charcas: Isabelle Combès. "Saypurú: el misterio de la mina oculta, del Inca chiriguano y del dios mestizo". En: *Revista Andina* 48, (2009): 185-224.

41. Sobre la noción de límite y frontera ver el trabajo de Guillaume Bocara: "Mundos en las fronteras del Nuevo Mundo", 2005. En: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. URL: <http://nuevomundo.revues.org/426> [consultado el 26. 06. 2013].

el cuestionamiento de la realidad social vivida y la resignificación de las identidades. Analicemos ahora más de cerca la mirada que tendió a opacar la comprensión de estos encuentros, imponiendo una visión unilateral basada en la supuesta superioridad socio-cultural de unos hombres sobre otros.

## II. Entre dominación y denominaciones

Decir “indio” en el período colonial no connota un grupo con un referente cultural específico, sino más bien a sujetos coloniales adscritos por su origen a una categoría legal de nominación hispana<sup>42</sup>. Del mismo modo términos como “español”, “negro” y posteriormente “mestizo” fueron categorías que, institucionalizadas en el siglo XVI, dieron cuerpo a un cuadro de castas que determinaba ciertos roles, vestimenta y oficio para las personas según su calidad<sup>43</sup>. La misma tenía que ver con el origen, pero además estaba condicionada por valores socio-económicos hegemónicos de herencia hispana. Identificar la calidad de una persona permitía elaborar un juicio y determinar su ubicación en la “jerarquía social” colonial<sup>44</sup>. Por lo tanto, la legitimidad de estas categorías obedeció a imperativos concretos del poder y no tiene sentido considerarlas desde una mirada cultural homogénea y esencialista. El interés de su estudio radica sobre todo en identificar cómo usan las personas estos conceptos y qué sentido les confirieron para moldear múltiples identidades.

Es necesario aclarar que el ordenamiento hispano de la sociedad colonial en categorías jerárquicas arbitrariamente homogeneizadoras, no implica que sus agentes en el poder político y religioso hayan desconocido o negado la diversidad que la caracterizaba. Es más, la pluralidad fue reconocida en ciertas circunstancias, de modo estratégico, para viabilizar la administración del gobierno<sup>45</sup>. La propia población de distinto origen acogió estratégicamente esta política haciendo uso de mecanismos que facilitaron su incorporación al sistema colonial, sin que esto implicase necesariamente la aculturación<sup>46</sup>. Al contrario, en un escenario de negociaciones múltiples, nuevas realidades políticas y sociales e identidades vieron la luz<sup>47</sup>. No obstante, insistir en la lógica de compartimentos sociales bien definidos permitió al poder político hegemónico nombrar y reglamentar la diferencia para preservar una serie de privilegios socio-económicos. Las categorías fueron interiorizadas por la población. Sujetas a todo tipo de interpretación fueron resignificándose a lo largo del tiempo en la mentalidad de los herederos de este sistema, los sujetos colonizados que las encarnaban y les daban sentido.

Los habitantes del pie de monte surandino de Charcas entraban en la categoría de “indios”, pero además de “chiriguano”<sup>48</sup>. Como referimos antes, el término aúna grupos de indígenas guaraní-hablantes de origen diverso. Isabelle Combès sostiene que las fuentes son unánimes en señalar que el término viene del Perú incaico (*chiriguanae*). No hay certeza sobre su significado preciso, pero fue usada para designar de forma genérica a los “no sometidos” de ciertas regiones de chaco y selva, de modo similar a “chuncho” y “anti”<sup>49</sup>. En el período colonial, “chiriguano” amplió su polisemia y contenido homogeneizador. En el siglo XVII está registrado como sinónimo de “guaraní hablante”, englobando a otros grupos étnicos además de aquellos del pie de monte surandino<sup>50</sup>.

Conforme fueron avanzando los años, fue tomando cuerpo una imagen colonial este-reotipada del “chiriguano” de contenido particularmente negativo, aterrador. La misma se encuentra descrita en gran parte de la documentación que hace referencia a los chiriguano. Catherine Julien refiere incluso a una voluntad de “demonización”<sup>51</sup>. En días más recientes, Lía Guillermina Oliveto y Paula Zagalsky han trabajado la construcción discursiva de la categoría “chiriguano” sacando a relucir varios adjetivos

42. Jane Mangan. *Trading roles*, 15. Hecho tributario de la Corona, el “indio” colonial pagaba en especies o en trabajo una cantidad que variaba dependiendo de si era mitayo o yanacona, descendiente de un linaje o persona del común. (continúa en página 40)

43. El término “negro” definió a miles de hombres y mujeres que llegaron de África hasta el siglo XIX donde fueron esclavizados. Subcategorías como “mulato”, “zambo” entre otras, estigmatizarían a sus descendientes, esclavos y libertos en las sociedades coloniales. (continúa en página 40)

44. Hering Max S. “Color, pureza, raza”, 461.

45. Así se puede entender el reconocimiento imperial de la legitimidad de los “curacas” locales tradicionales en el Perú y Charcas colonial, a los que no se les impidió el ejercicio de su autoridad. Remito a: Aude Argousse. “¿Son todos caciques? Curacas, principales e indios urbanos en Cajamarca (siglo XVII)”. En: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, XXXVII, 1 (2008): 163-184.

46. Remito a: Juan Carlos Estenssoro. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo (1532-1750)* (Lima: IFEA, 2003). Serge Grunzinski y Nathan Wachtel dir. *Le Nouveau Monde, mondes nouveaux. L'expérience américaine* (Paris: Recherches sur les Civilisations, 1996).

47. Este proceso ha sido calificado como etnogénesis, entendiendo por él la emergencia no sólo de nuevos grupos políticos sino de nuevas identidades en escenario colonial. (continúa en página 40)

48. A pesar de no haber sido colonizadas en el sentido estricto de la palabra, las poblaciones identificadas como “chiriguano” fueron “indianizadas” desde la perspectiva dominante. Así, pasaron a ser considerados “indios chiriguano”.

49. Se han propuesto muchas de etimologías. Thierry Saignes e Isabelle Combès relacionan el término con el mestizaje guaraní-chane. (continúa en página 41)

50. Al referir a “grupo étnico” no buscamos referir una realidad sociocultural estática, pero a aquella que en un momento dado de la historia ofrece rasgos idiomáticos y culturales más o menos coherentes.

51. Catherine Julien. “Colonial perspectives on the Chiriguana (1528-1574)”, 1997.

que se repiten para calificarlos desde el siglo XVI<sup>52</sup>. Algunos como “salvaje” y “bárbaro” retoman la impresión incaica del “no sumiso”, “no sometido”, y añaden la carga mental del europeo que se quiso instrumentar de una tarea “civilizadora”<sup>53</sup>. Por su parte, el calificativo “brutales” suele acompañar la descripción de rituales de antropofagia, permitiendo la construcción y representación de la alteridad “salvaje”. La irreductibilidad “chiriguana” al modelo español hizo que pasen a ser tenidos por “indómitos”, pero además “enemigos”, “traidores” a la Corona, y “bárbaros infieles” a la fe católica. El propio espacio de piedemonte fue descrito por algunos cronistas e informantes con una fuerte carga simbólica negativa, como un lugar hostil en su geografía, vegetación y fauna, que solo podía ser habitado por “bestias fieras”, en palabras de Garcilaso<sup>54</sup>. Finalmente, los enfrentamientos entre grupos y las oleadas migratorias de población al pie de monte dieron paso a que el término “chiriguano” lleve también la tacha de “invasor” y “advenedizo”<sup>55</sup>. Sucede que cuando llegaron los españoles en el siglo XVI, grupos guaraní hablantes habían incrementado la migración hacia zonas con población chané, ejerciendo dominio sobre ella<sup>56</sup>. No obstante, más que de una “invasión” cabe hablar aquí de un largo proceso de flujo de población hacia el pie de monte<sup>57</sup>.

En su prolongado flujo migratorio, los chiriguano implementaron diferentes mecanismos de dominación y resistencia respecto de los grupos con los que entraban en conflicto. Algunas veces sometieron al tributo y al trabajo forzado a sus enemigos, otras, al rito caníbal, pero también desposaron a cautivas de guerra y tuvieron hijos a los que enseñaron a pelear. Isabelle Combès rescata que Polo de Ondegardo dice a este respecto: “la mayor parte son mestizos hijos de indias de los llanos e indios que con la compañía se han enseñado a pelear y lo hacen tan bien como los chiriguanaes que también les han dado sus hijas y están revueltos”<sup>58</sup>. Hay además noticia documentada de incursiones chiriguanas a Charcas en las que terminaban: “capturando españoles y llevándoselos al igual que a los indios y negros”<sup>59</sup>. Un caso conocido es el de Blas negro quien, esclavizado por los chiriguano estuvo forjando armas para ellos hasta lograr huir<sup>60</sup>.

Las relaciones tejidas con otros grupos en su curso expansivo, muestran que la identidad “chiriguana” que se había ido recreando era resultado de un ensamblaje de múltiples culturas<sup>61</sup>. El contacto estrecho e incorporación de prácticas culturales que los chiriguano propiciaban con personas de otros grupos, incluidos sus enemigos, era un rasgo de su organización social y política mal comprendido por los españoles<sup>62</sup>. Esto explicaría en parte que Diego de León y Cristóbal de Mendiola antes mencionados, hayan podido quedarse a vivir entre “chiriguano”, tener hijos y adoptar sus atuendos y costumbres. No faltan las referencias a españoles, mestizos y negros -libres o esclavos-, que saliendo de Charcas o desde el Brasil, encontraron refugio en la cordillera. Tampoco son de extrañar los casos de cautivos que no quisieron volver de tierra chiriguana, “indianizándose” y participando en incursiones armadas contra los españoles<sup>63</sup>. De cualquier manera, la imagen del “chiriguano” más difundida en la sociedad charqueña y sostenida por el poder hegemónico tuvo una carga trillada de exageraciones, generalizaciones y prejuicios. Esta mirada se sostenía de cierta ignorancia sobre una alteridad tenida por irredenta y amenazadora<sup>64</sup>. Su representación negativa sirvió como estrategia de legitimación del sometimiento de la población de ceja de selva surandina.

Es sabido que los más reputados teólogos y juristas entre los siglos XV y XVII habían condenado la esclavitud de los indios por no cumplir los requisitos jurídicos necesarios para su validación<sup>65</sup>. Considerados vasallos naturales de la Corona, la presunción de su libertad había sido reconocida por todas las legislaciones desde las disposiciones de la Reina Isabel la Católica. La aplicación de la esclavitud era en este sentido la excepción a la regla en situaciones concretas, como en el caso de los caribes, los araucanos en Chile, los lacandones en Guatemala y los chichimecas en Nueva España.

52. Lía Guillermina Oliveto y Paula C. Zagalsky. “De nominaciones y estereotipos”, 6. Ver también: Lía Guillermina Oliveto. “Chiriguano: la construcción de un estereotipo en la política colonizadora del sur andino”. En: *Memoria Americana Cuadernos de Etnohistoria*, XVIII (2011): 43-69.  
 53. Garcilaso reproduce este discurso. Adscribiendo a los incas a la “civilidad prehispánica” señala que sus antepasados habrían intentado sacar a los “chiriguano”: “de las torpezas... (continúa en página 41)

54. “la tierra era malísima, de montañas bravas, ciénagas, lagos y pantanos y muy poca de ella de provecho para sembrar y cultivar. Y que los naturales eran brutísimos, peores que bestias fieras”. Garcilaso de la Vega Protasio P. *Comentarios Reales de los Incas*, 459.

55. Esta alusión a la “foraneidad chiriguana” se encuentra por ejemplo en las descripciones de Polo de Ondegardo (1571) y de fray Reginaldo de Lizárraga (1600). (continúa en página 41)

56. Thierry Saignes. “La guerra “salvaje”, 111.

57. Combès Isabelle. “Grigotá y Vitupue”, 64-65. Remito, además, a: Erland Nordenskiöld. (continúa en página 41)

58. Combès Isabelle. “Grigotá y Vitupue”, 65.

59. ABNB: CPLA 1620, no 16: 260-263r.

60. “Confesión de Blas negro” [1585]. En: Ricardo Mujía ed. *Bolivia-Paraguay*, Anexos, t. II, 681-689. (La Paz: Imprenta del Estado, 1914).

61. Remito a: Isabelle Combès y Thierry Saignes. *Alter Ego*, 1991; Combès Isabelle y Kathleen Lowrey. “Slaves without masters? Arawakan dynasties among the Chiriguano (Bolivian Chaco, XVI-XX centuries)”. En: *Ethnohistory*, LIII, 4, (2006) 689-714.

62. Combès Isabelle. “Grigotá y Vitupue”, 2012.

63. Thierry Saignes cita algunos casos del siglo XVI, como el que toma de la descripción de Lizárraga sobre la mestiza cautiva que no quiso volver con la tropa de Toledo y se quedó... (continúa en página 41)

64. Esta representación es análoga a la que se hizo de los estigmatizados habitantes del centro sur chileno, denominados “auca”. Ver: Viviana Manríquez. “Purum Auca, “promaucaes”: De significados, identidades y etnocategorías. Chile central, siglos XVI-XVIII”. En: *Boletín de Arqueología PUCP*, 6 (2002): 337-354.

65. Autores contemporáneos al Emperador Carlos V en su período de reinado (1516-1556) trataron el tema de la servidumbre indígena elaborando un cuerpo doctrinal... (continúa en página 41)

En el caso concreto de los “chiriguanos”, como referimos antes, en tiempos del virrey Toledo y por disposición del propio Felipe II, la Corona les había declarado la guerra. La cuestión de su cautiverio y esclavización se planteó enseguida entre las autoridades charqueñas. Entre los argumentos que apoyaban su servidumbre estaba el de su supuesta resistencia a la adopción de la fe cristiana, el paganismo y en algunos casos la apostasía que injuriaba y dañaba el cariz evangelizador en que se sostenía la empresa de la conquista. Lo cierto es que, por un lado, se reconocía que muchos “chiriguanos” se habían convertido al cristianismo, por otro lado, los teólogos insistían en que la aceptación del Evangelio no debía ser forzada sino libre y voluntaria. La infidelidad a la fe de Cristo no podía ser entonces considerada un delito y mucho menos justificaba la esclavitud<sup>66</sup>.

Otro argumento esgrimido por algunas autoridades para intentar justificar la esclavización era su conducta de forasteros: no eran naturales de la región surandina, sino “advenedizos” llegados del río de La Plata, y que sometían cruelmente a los nativos del pie de monte<sup>67</sup>. Declararles la guerra era, en este sentido, postulado como un medio justo de defensa de los “indios mansos”, algunos de los cuales eran “aliados” e incluso vasallos del Rey católico<sup>68</sup>. Como observaron Catherine Julien (1997) e Isabelle Combès (2012), se trata de un argumento muy similar al que usó el virrey Toledo para deslegitimar a los Incas describiéndolos como tiranos de los grupos a los que habían sometido.

Los letrados charqueños asesoraron al virrey Toledo sobre la licitud de la guerra y el cautiverio de los “indios chiriguanos” capturados en batalla citando a Francisco de Vitoria<sup>69</sup>. Los describieron como gente con “bárbaras” costumbres a las que se debía “civilizar”. No obstante, la aludida “barbarie” y las intenciones “civilizadoras” no justificaban legalmente el sometimiento, ya que prevalecía el derecho inalienable al autogobierno de los pueblos<sup>70</sup>. No faltó quien recordase que el emperador Carlos V, moderando el Derecho de Gentes -tomado de los jurisconsultos romanos-, mandó que ningún indio pudiese ser esclavizado, por más delitos que cometiese<sup>71</sup>. No obstante, esta provisión fue desestimada y la esclavización de los “chiriguanos” fue acordada en las sesiones de la Audiencia de Charcas en 1573<sup>72</sup>.

Si bien hubo reparos sobre el sometimiento formal de mujeres y niños, la edad, el género y la calidad de combatiente no fueron finalmente un atenuante<sup>73</sup>. Es más, pasando por encima de cualquier prohibición, los soldados de la Corona solían realizar incursiones improvisadas a la cordillera, donde raptaban indígenas de distinto origen étnico para venderlos en las ciudades y ganar algún dinero<sup>74</sup>. No es posible cuantificar el peso real de este fenómeno. Tenemos sin embargo algunos datos que dan cuenta de que se trató de una práctica habitual. Hacia 1673, en Tarija, una joven “chiriguana” fue “rescatada” de la cordillera por Joseph Diez, alférez y mercader que quería venderla en Potosí junto a algunas esclavas “negras”<sup>75</sup>. El “rescate” fue la figura teórica que justificó la esclavitud de indígenas de Tierras Bajas en Charcas<sup>76</sup>. Para ser considerado indio “rescatado” el denominado “chiriguano” debía haber sido capturado en una batalla, pero muchos fueron simplemente raptados por soldados en entradas improvisadas al pie de monte. Muchas veces eran los propios caciques que vendían personas esclavizadas de otras etnias<sup>77</sup>. Dada la necesidad crónica de mano de obra que experimentaban los hispanos, no solo las autoridades difícilmente ponían reparos, sino que no parecía haber un interés real para poner un alto a este tipo de incursiones.

Un siglo después, la realidad no era muy distinta. José Guerra, vecino de Santa Cruz de la Sierra, inició demanda contra el teniente Juan de Dios Rosales por haberse llevado de su casa: “a la suya una chiriguana contra su voluntad pretextando haberla comprado de uno de aquellos infieles”<sup>78</sup>. Guerra dice haberla hallado en: “una estancia en la actual corredería que hizo contra los infieles como alguacil con algunos soldados”. Pide que se le pague por su trabajo y da a conocer su preocupación por la educación y adoctrinamiento de la joven.

66. Al respecto ver: Jesús María García A. “Carlos V y la abolición”, 2000.

67. Combès Isabelle. “Gri-gotá y Vitupue”, 64.

68. Para ser considerada justa, una guerra debía tener una causa de recta intención y debía ser declarada por una autoridad legítima y competente. Para José de Acosta, no podía alegarse la defensa de inocentes como causa justa de guerra contra los indios. Jesús María García A. “Carlos V y la abolición”, 67.

69. Según Vitoria, si los indios maquinaban con mala voluntad la muerte de los españoles, era legítimo hacerles la guerra y reducirlos al cautiverio. (continúa en página 42)

70. “Bárbaro” tuvo muchas acepciones, pero se impusieron la de “carente de razón”, “comportamiento bestial” e “inhumano”. (continúa en página 42)

71. El 20 de noviembre de 1542 Carlos V asesorado por teólogos y juristas de España, condenó como ilícita la esclavitud en las Indias, incluida aquella entre indígenas. Ver: *Cedulario Indiano* de Diego de Encinas, lib. IV (Madrid: Cultura Hispánica, 1945-1946).

72. Lía Guillermina Oliveto. “Chiriguanos: la construcción de un estereotipo”, 16.

73. Por Cédula Real de junio de 1558 reiterada en 1563 y 1569, no se podía tomar como esclavos a mujeres y niños. Esta disposición había sido emanada a partir del caso caribeño.

74. A pesar de que los españoles los denominaban a los cautivos “chiriguanos”, no siempre lo eran y se trataba de personas de otros grupos étnicos de las Tierras Bajas.

75. ABNB: EC 1673, no 20, f. 3r.

76. El “rescate” era una figura legal que permitía la captura de los indios “infieles” en “guerra justa”, durante incursiones armadas, en este caso a la zona surandina, pero en ningún caso validaba su sometimiento. (continúa en página 42)

77. Cabe pues aclarar que desde los primeros contactos en la época de Andrés Manso, los propios chiriguanos vendían chané esclavizados a los españoles. (continúa en página 42)

78. ABNB: EC 1748, no 107, f. 1r.

La práctica instituida del "rescate" de chiriguano se prestó para todo tipo de abusos. Los indígenas que trabajaban como yanaconas en las chacras se vieron en ocasiones involucrados. Así, en 1645 Juan de Somosa Lozada, vecino de la Frontera de Tomina, inició querrela contra Juan de Olmedo y Valdés por vender indios yanaconas "como si fueran chiriguano". Francisco de Peñafiel alegó que Juan de Olmedo: "había vendido en Vallegrande [Santa Cruz] una india diciendo que era chiriguano"<sup>79</sup>. El cura rector de San Lorenzo de la Barranca (Tarija), Bernardo Vázquez de Molina acusa el mismo año de 1645 a varios españoles de tener consigo varios "chiriguano" esclavizados. Refiere que habiendo sido "rescatados" "los tienen como esclavos y esclavas con demasiada sujeción que es gran compasión"<sup>80</sup>. Entre otros nombres cita el de Tomás Arias, que tenía consigo una india llamada Umuanas, diciendo que se la habían dado en casamiento<sup>81</sup>. Estos, entre otros muchos "chiriguano" llevados en cautiverio a las urbes hispanas, difícilmente volvieron a la cordillera. Sus circunstancias los forzaron a quedarse y convivir por generaciones con el resto de la sociedad charqueña.

### III. Señora, no soy su esclava

En el cautiverio, los chiriguano pasaban a vivir en servidumbre. Compartían el día a día con esclavos y criados libres (afrodescendientes e indígenas de distinto origen), en las casas y chacras de las familias charqueñas. Las autoridades urbanas indagaban rara vez en las circunstancias involucradas en su traslado. Los litigios judiciales ventilaban de vez en cuando el escenario de esclavitud en que solían estar sumidos. Así por ejemplo, en la demanda que interpone en 1642 el presbítero Francisco de Maturana contra don Melchor de Rosas y Olmedo, señala que éste le "robó" de su chacra un "chiriguano" para llevarlo a la ciudad de La Plata<sup>82</sup>. Se refería a Pedro, a quien consideraba de su propiedad porque había estado trabajando para él durante cerca de veinte años. Empadronado como yanacona, Pedro estaba casado con una india -desconocemos si del mismo origen-, y tenía una hija de ocho años.

En la urbe charqueña, los "chiriguano" solían ganar su subsistencia poniéndose al servicio de alguna persona que les ofreciese trabajo, techo y comida, temporal o indefinidamente. Las escrituras públicas dan cuenta de esta realidad que tocó a hombres y mujeres económicamente vulnerables, de distinto origen, y que abría las puertas a la experiencia de la servidumbre. Es el caso de Catalina, "india chiriguana" que estando en La Plata hacia 1569, se comprometió ante notario a servir a Diego de Vitoria: "por el tiempo de un año en el que le dará de comer, casa y un vestido de abasca y otro de algodón, haciéndole curar si se enfermase, no pudiéndola despedir en ese plazo y debiendo doctrinarle y enseñarle"<sup>83</sup>. Este tipo de acuerdo era aceptado y estimulado por las autoridades locales, particularmente cuando se trataba de personas consideradas de baja calidad (indios, negros y mestizos) sin ocupación estable. Si bien su libertad personal era reconocida, se los instaba a buscar un señor que los vigilase y adoctrinase para evitar su caída en la mendicidad o la delincuencia<sup>84</sup>.

Ahora bien, proteger, educar y adoctrinar a los criados de cualquier condición era, por lo menos teóricamente, una exigencia de la Corona y de la Iglesia dentro de la lógica de sometimiento colonial<sup>85</sup>. Pasar por alto este imperativo daba de que hablar del "señor" o "amo", es decir, ponía en juego su honor como *pater familias* y como buen cristiano. Peor aún, podía ser motivo de recurso judicial de los sirvientes, exponiendo a la familia a la deshonra pública<sup>86</sup>. Varios casos a lo largo del período colonial dan cuenta de la dinámica de criados indígenas y esclavos afrodescendientes ante los tribunales para denunciar arbitrariedades cometidas en sus personas y hacer valer sus derechos frente a sus señores<sup>87</sup>. Múltiples fueron los alegatos que desembocaron en toda suerte de situaciones y sentencias, buena parte de ellas, favorables a la causa de los demandantes o de los sirvientes implicados.

79. ABNB: EC 1645, no 13, 24r. Para profundizar en la relación entre indios yanaconas y afrodescendientes esclavos o libertos en este escenario remito a: Gutiérrez B. Lolita Negros, indios y españoles en los Andes orientales. Reivindicando el olvido de Mizque colonial (1550-1782) (La Paz: Plural, 2009).

80. ABNB: EC 1675, no 23.

81. ABNB: EC 1675, no 23. "El deán don Francisco Álvarez de Toledo tiene siete piezas de indias como esclavas y ha fundado una Chacra en el valle de Porongo. Don Antonio de Coca tiene otras tantas piezas de indios" (f. 1r). La lista que da es amplia e involucra a varios "chiriguano".

82. ABNB: EC 1642, no 1, Ad1.

83. ABNB: EP3 Gaspar López, 30. 05. 1569, 292-292r.

84. La libertad no era entendida necesariamente como el goce del libre albedrío individual. En el antiguo régimen colonial todos los miembros de la sociedad estaban sometidos a cierto grado de dependencia política, económica o moral de otra persona fuese esta el Rey, las autoridades eclesiásticas, el pater familias, el señor o el esposo. (continúa en página 42)

85. A este respecto ver por ejemplo la Recopilación de Leyes de Indias, 1680, lib. 6, tít. 10, ley 1: "Del buen tratamiento de los indios". Ver también el título 12: "Del servicio personal".

86. Remito a la reflexión de: María E. Vásquez Albornoz "La Injuria de Palabra en Santiago de Chile, 1672-1822". (continúa en página 42)

87. Para el caso de los indígenas ver por ejemplo: Steve J. Stern. *Los Pueblos indígenas del Perú y el Desafío de la Conquista Española*, 1986. Jeremy Ravi Mumford. (continúa en página 43)

Para el caso puntual de los "chiriguanos" encontramos por ejemplo a Juana Ortiz de la Puebla, vecina del Valle de Pomabamba (Azurduy), quien en 1700 se quejó ante el tribunal de La Plata: "*yo tenía en mi casa una india chiriguana llamada Elena que había rescatado de la cordillera la cual me ha tenido oculta desde la cuaresma hasta ahora Andrés de Polanco vecino de dicho valle y sus hijos por servirse de ella como lo han estado haciendo*"<sup>88</sup>. Juana se refiere a Elena prácticamente como a un bien personal, susceptible a ser robado, enajenado o intercambiado. La condición de india "rescatada" de su criada le permitía sostener este argumento en su demanda. Esta afirmación revela que el concepto colonial de "rescate" involucraba no solo el secuestro de los "chiriguanos" del la cordillera, sino también el establecimiento de toda suerte de relaciones de dominación y sometimiento hacia sus personas.

Al calor del litigio, se le preguntó a la "chiriguana" si quería volver con Juana. Respondió que no, que le tenía "*horror*" por los malos tratamientos que le confería. Denunció que la dejaba morir de hambre, por lo que había huido sin éxito en reiteradas ocasiones. Enfáticamente dijo, que de ser conducida nuevamente a esa casa: "*se mataría primero o se despeñaría o cogería algún veneno que no servir al dicho Feliz Ortiz y su familia*"<sup>89</sup>. Al argumento del maltrato, que jugaba fuertemente en contra de la demanda de doña Juana, se sumaba el del abandono de su educación cristiana. Elena declaró no saber rezar ni persignarse. Preguntándole qué le habían enseñado en casa de Juana: "*dijo que a hurtar papas y choclos de la vecindad y algunas reses y terneras de los vecinos*"<sup>90</sup>. En este punto, el litigio iniciado por una mujer en contra de su vecino por ocultar una de sus criadas, siguió un curso no previsto por la demandante. Las declaraciones de Elena dieron pie a que la atención se concentre en averiguar si efectivamente el trato de la familia Ortiz con sus criados era abusivo y poco digno, es decir, doña Juana quedó expuesta al desprestigio público. Por otro lado, de comprobarse la sevicia y el descuido en su educación, quedaría justificado que Elena pasara a servir a otra persona. A pesar de su desventajosa situación, la mejor defensa de la "chiriguana" para cambiar de "señora" fueron sus propios alegatos. El tribunal de la Audiencia determinó que mientras durase el proceso, Elena pasaría a "depósito" en casa de algún vecino. El mismo debía darle alimento, vestuario y enseñarle a ocuparse de "*oficios femeniles*" a cambio de su servicio<sup>91</sup>.

A diferencia de Elena, otros "chiriguanos" lograron integrarse en el mercado laboral charqueño adquiriendo cierta autonomía de subsistencia. Sin embargo, su condición de indios "rescatados" los exponía, a ellos y a sus descendientes a caer nuevamente en servidumbre. Sucedió algo similar con los descendientes de esclavos africanos, cuya vinculación con la condición de sus antepasados o su pasado personal, significaba un riesgo permanente de sujeción aún siendo legalmente libres. En el caso de los "chiriguanos", esto solía pasar cuando se quedaban a vivir en la casa o chacra de sus antiguos "amos" o "señores" -o de aquellos de sus padres-, manteniendo ciertas relaciones laborales de dependencia. Así, casi a fines del siglo XVIII, en 1789, María Andrea Cuéllar, nieta de una india rescatada de las fronteras de Vallegrande (Santa Cruz), refería a las autoridades judiciales de Charcas que el diezmero Bernardo Angulo y su mujer la habían llevado con muchas promesas a Tarata, donde vivían, para hacerla su sirvienta y luego decir que era su esclava<sup>92</sup>.

Este tipo de situaciones llevaron a afrodescendientes e indígenas de Tierras Bajas a interponer demandas judiciales contra "sus señores"<sup>93</sup>. Tenemos por ejemplo el testimonio documental del "chiriguano" José Linares, que acudió en 1749 al tribunal de La Plata solicitando se respetara su condición de persona libre<sup>94</sup>. El mismo año, Miguel de la Cruz, "*de nación chiriguana*" litigaba en su nombre y en el de su mujer Lorenza, también "chiriguana", contra Marcos Padilla, que quería someterlos a su encomienda en Santa Cruz de la Sierra: "*digo que el capitán don Marcos Padilla, vecino de Santa Cruz de la Sierra, abusando de la representación de encomendero nos pretende sujetar con notables rigores y apremios al servicio pesado de encomienda sin pagarnos jornales*

88. ABNB: EC 1700, no 45, f. 2r.

89. ABNB: EC 1700, no 45, f. 9.

90. ABNB: EC 1700, no 45, f. 9.

91. Según permite ver la propia documentación colonial, el concepto de "depósito" implicaba el traslado temporal de una persona -mientras durase el litigio- a un espacio neutral pero controlado, que podía ser la cárcel, las panaderías, los conventos o las casas de personas tenidas por "buenos vecinos". Durante el tiempo de su permanencia en "depósito" los esclavos y criados libres no dejaban de trabajar y producir un jornal diario. Cabe destacar que las mujeres envueltas en algún pleito judicial con sus cónyuges también podían ser puestas en depósito.

92. ABNB: EC 1789, no 78, 13 fs.

93. La documentación muestra que estas demandas son más frecuentes de lo que se podría pensar en el caso charqueño e hispanoamericano. Algunos historiadores les han dedicado estudios específicos. Remito por ejemplo a la reflexión de Carolina González (2007) para el caso chileno y Silvia Mallo para el rioplatense. Silvia C. Mallo. "La libertad en el discurso del estado, de amos y esclavos, 1780-1830". En: *Revista de Historia de América*, 112 (1991): 121-146. Las demandas interpuestas por "chiriguanos" prácticamente no han sido estudiadas.

94. ABNB: EC 1749, no 58.

para nuestra personal manutención"<sup>95</sup>. Miguel aclaró que era "tasero" [tributario] y que estaba dispuesto: "a dar justificación correspondiente de ser libres en aquella ciudad [Santa Cruz] y no sujetos a ningún vecino de ella, y por este recurso no nos siga molestia alguna"<sup>96</sup>. Estos alegatos ocasionaron la fuerte molestia de los Padilla, que, según los demandantes declararon, respondieron robándoles dos caballos, apoderándose de su cosecha: "que daba por lo menos veinticinco pesos"<sup>97</sup>. El "chiriguano" litigante pidió entonces se le restituyese lo que se le debía, que no se le obligase a incurrir en mayores gastos, y que se respetase la libertad de su mujer y la propia. Añadió que si la justicia no tomaba medidas: "siempre me hallaré perseguido por los dichos españoles", en la que definía como una: "simulada servidumbre y esclavitud que tanto abomina la Real Piedad"<sup>98</sup>. Dos meses después de iniciado el proceso el tribunal de la Audiencia en La Plata sentenció en favor de los "chiriguanos" demandantes.

La defensa efectiva y reconocimiento de la libertad personal o de los parientes cercanos dependía siempre de las posibilidades y relaciones sociales que los litigantes tenían y lograban gestionar ante los tribunales<sup>99</sup>. Ser capaz de dar cuenta de la ascendencia personal y del tipo de vínculo que unía a los sirvientes con "sus señores" era fundamental. Esta realidad puede constatarse en la defensa de Ventura, María y Petrona, "chiriguanas" litigantes por su libertad y la de sus primos, cuando Rosa Sandino pretendía esclavizarlos argumentando que eran afrodescendientes<sup>100</sup>. Las hermanas aclararon que su madre Tomasa Ovando, había sido una "chiriguana" capturada por un soldado y conducida a La Plata, donde fue vendida por catorce pesos. Dijo Ventura en defensa de su condición de persona libre: "dicha mi madre no fue hija de negra ni tampoco de mulata sino que de india de la nación de chiriguanos"<sup>101</sup>. Añadió que Rosa Sandino era una viuda que solía servirse de "chiriguanos" haciéndolos pasar por esclavos. En su defensa, Sandino argumentó molesta que todas sus criadas habían sido compradas a un soldado que vendía "piezas"<sup>102</sup>. Esta causa iniciada en 1756 a instancias de la chiriguana Ventura Ovando y de su esposo Roque Quintana duró cerca de cuatro años<sup>103</sup>.

Los señores demandados se sentían fuertemente injuriados cuando sus criados los demandaban, acusándolos de ser poco cristianos, injustos, violentos, en pocas palabras, cuando los deshonraban públicamente ante un tribunal. Sus reacciones a lo largo de los procesos eran variables. A veces, por vergüenza o por retrasar el proceso, guardaban silencio, caso en el que podían ser declarados "rebeldes" por no contestar la demanda interpuesta. Otras veces pedían que se impusiera "silencio perpetuo" a sus criados, señalando la osadía que significaba que personas de "baja calidad" los interpelasen judicialmente. Finalmente, tomaban medidas desesperadas, como cuando la referida familia Padilla intentó amedrentar a sus criados litigantes, destruyendo su pequeña propiedad. Y es que en estas causas no solo el honor estaba en juego, sino la posesión efectiva de mano de obra, sinónimo de acumulación de riqueza. Así se explica que Rosa Sandino, entre temerosa y molesta, haya mandado a sus allegados irrumpir en el lugar donde vivía la chiriguana Ventura Ovando con su marido, y robarle los papeles con que defendía su libertad.

Como podemos notar, buena parte de las personas que protagonizan los litigios mencionados son mujeres, tanto las demandantes "chiriguanas" como las demandadas, "sus señoras". Ambas conviven en el espacio doméstico nutriendo una compleja red de afectos y hostilidades. Sus parientes y conocidos no dudan en asistirles en la demanda y en la defensa. En el caso puntual de las "chiriguanas" esto da cuenta de que disponen de contactos y redes con diferentes personas. Los mismos que han ido estableciendo y negociando progresivamente en su relacionamiento cotidiano en la urbe colonial. Como sujetos litigantes no dudan en pedir que se respete su condición de personas libres, sus bienes o simplemente la integridad de su cuerpo. Les importa el parecer de la justicia colonial, cuyo fallo saben que puede garantizarles una mejor inserción social.

95. ABNB: EC 1749, no 35.

96. ABNB: EC 1749, no 35, f. 1.

97. ABNB: EC 1749, no 35, f. 3.

98. ABNB: EC 1749, no 35, fs. 3r-4v.

99. Los "chiriguanos" podían acudir al procurador de indios para iniciar la demanda. En 1545 la Corona había ordenado la habilitación de este cargo para que asumiera las causas de los indios, instando a los prelados y religiosos a que las promoviesen sin descanso. Jesús María García A. "Carlos V y la abolición", 77. Los esclavos afrodescendientes litigantes debían dirigirse al procurador de pobres.

100. ABNB: EC 1760, no 14.

101. ABNB: EC 1760, no 14, f. 2.

102. "Pieza" es un concepto económico que sirvió para designar al esclavo con ciertas características físicas que lo hacían "apto" para su venta en determinado valor. En este caso es utilizado simplemente como sinónimo de esclavo.

103. ABNB: EC 1756, no 65. Se trata de un mismo caso que se encuentra separado en dos expedientes en el ABNB, el primero fechado en 1756 y el segundo a 1760 (ABNB: EC 1760, no 14).

Así lo entendió la “chiriguana” María Dominga del Rosario cuando en 1764 decidió enfrentarse legalmente a Gerónima Ocampo, a su esposo Laureano Blanco y a sus hijos en Cochabamba<sup>104</sup>. María era una india soltera y pobre (“*miserable persona*”). Venía trabajando hacia veintitrés años para esta familia, tiempo en el que la habían tratado como esclava y maltratado con sevicia: “*experimentando de ella [doña Gerónima], y de sus hijos inhumanos rigores suponiendo ser yo su esclava, y que por tal me había comprado cuando por naturaleza soy libre, y que según la piedad de Su Magestad no me puede forzar la voluntad ninguna persona, no siéndome conveniente el estar en su compañía*”<sup>105</sup>. El argumento de la inconveniencia de seguir con doña Gerónima se fundamenta legalmente en la crueldad excesiva con que se había tratado a su cuerpo y su persona:

104. ABNB: EC 1764, no 134.

105. ABNB: EC 1764, no 134, f. 1.

Se me ha hecho sucesivos maltratos en darme palos, azotes, y demás martirios, no contentándose su temeridad con los repetidos vituperios también me atusó el pelo por tres veces a panderetes, y me ha hecho otras muchas afrentas, que aunque verdaderamente fuera su esclava no debía excederse a tantas inhumanidades por verme pobre mujer forastera e indefensa faltando en todo al acto de caridad y misericordia<sup>106</sup>.

106. ABNB: EC 1764, no 134, f. 1.

Asistida por el protector de indios don Francisco Maldonado, María Dominga pidió se la reconociera como naturalmente libre, y se le devolviese al hijo de pechos que le había quitado su señora con el pretexto de que era su esclavo. Sucede que cuando María era una niña diez años, Tomás Paniagua vecino de Vallegrande (Santa Cruz) la había vendido a Gerónima en noventa pesos de a ocho reales. Le aseguró que la había obtenido en “rescate” en Charagua, del capitán Yaguarambé. Esta práctica da cuenta de una acepción adicional que tuvo el concepto de “rescate” entre la población colonial, la de intercambio de unos bienes por otros, en una relación de reciprocidad. En este caso, una “chiriguana”, María Dominga, fue negociada<sup>107</sup>. Es más, Paniagua había entregado a Ocampo un improvisado papel de venta. El tribunal de la Audiencia, teniendo constancia de este procedimiento ilegal de venta de indios reconocidos libres por la Corona desde hacía décadas, mandó romper la escritura y embargar los bienes a Paniagua.

107. El origen étnico de esta mujer de las tierras bajas vendida por un cacique como esclava bien puede ser chané y no chiriguano. No obstante la documentación hispana la denomina “chiriguana”.

Ante esta situación Gerónima refería que la razón de la compra de la “chiriguana” que calificaba de “*infiel*”, había sido únicamente querer: “*educarla en la verdadera fe católica*”<sup>108</sup>. Que por eso la había hecho bautizar. Pero de inmediato arremetía con ataques a la joven diciendo que le había causado más fatigas que ventajas. María había intentado huir en reiteradas ocasiones a la cordillera chiriguana: “*la ves que me descuido con ella ha sido para hacer fuga a la infidelidad, y apostatar de la fe y la solicitud, y fatiga de buscarla me ha costado mucha más plata que la principal de su costo*”<sup>109</sup>. Ocampo revelaba además que la “chiriguana” buscó refugio en casa del protector de indios Francisco Maldonado, quien la acogió en su servicio y la ayudaba en su defensa legal. Por más argumentos que dio Gerónima ante el tribunal de la Audiencia sobre su voluntad cristiana con la “chiriguana”, lo que más parecía indignarle era que, considerándola de su propiedad, haya estado sirviendo a otro, es más, dando de lactar al hijo del protector de indios. Acusa al propio Maldonado de haber instado a María a pelear por su libertad, presentando un escrito que encuentra “*denigrativo*” de su persona<sup>110</sup>.

108. ABNB: EC 1764, no 134, f. 3.

109. ABNB: EC 1764, no 134, fs. 3-3r.

110. ABNB: EC 1764, no 134, f. 3r.

Herida en su amor propio, pero lejos de ser ignorante de lo ilegal de su conducta, en la reflexión que plasmó en su defensa la señora Ocampo revela la diametral distancia entre la norma establecida y su puesta en práctica, afirmando que a pesar de que Maldonado había expuesto el contenido de la ley primera, título segundo, libro sexto de la *Recopilación de Leyes de Indias* (1680) en su contra: “*esta ley todos los tribunales, reales audiencia, y demás justicias la saben, y ninguno la ignora; pero con todo se ve por práctica, aún en la ciudad de La Plata a vista de la Real Audiencia que habiendo muchos de este*

*origen y naturaleza* [“chiriguanos” esclavizados] *les toleran sin observancia de dicha ley*”<sup>111</sup>. Añadió que los reparos los ponían con ella por ser una pobre mujer. En efecto, la ley referida prohibía el rescate y cautiverio de los indios, y disponía que con ningún pretexto pudiesen ser tenidos como servidumbre<sup>112</sup>.

Cuando el litigio tomó un curso decididamente desfavorable para la demandada, ésta intentó defenderse sacando argumentos morales sobre sus buenas intenciones con la “chiriguana”. Los mismos contrastan con los alegatos de crueldad excesiva que presentó María, y que no se equivoca cuando refiere: “*aunque verdaderamente fuera su esclava no debía excederse a tantas inhumanidades*”. Legalmente, la sevicia comprobada podía dar curso a la demanda legal de un esclavo para el cambio de amo e incluso para obtener su libertad. El tribunal de la Audiencia mandó poner a María en “depósito” temporal en casa de otra vecina, para luego determinar que sea puesta en libertad: “*dándole a entender que es libre, y que en esta conformidad tiene acción para elegir la casa y persona que le parezca con quien estar*”<sup>113</sup>. La joven “chiriguana” había ganado la causa a su señora, haciendo respetar ante la justicia su condición de persona “libre”, lo que sin embargo, dada su calidad, quería decir que podía escoger a quien servir.

## Conclusiones

Como pudimos constatar en este estudio, la relación entre la sociedad colonial hispanizada de Charcas y la población del pie de monte surandino fue fluida y no debe ser pensada sólo en lógica de enfrentamiento. La llamada “frontera chiriguana” fue un espacio bastante permeable que propició el contacto entre personas de realidades distintas y toda suerte de intercambios socio-culturales. Casos como el de Diego de León y el del jesuita Cristóbal de Mendiola -entre varios otros-, demuestran que se establecieron múltiples relaciones entre personas de distinta condición y calidad (“españoles”, “mestizos”, “indios” y “negros”), quienes a pesar de toda prohibición decidieron tomar contacto con los chiriguanos e incluso fijar su residencia entre ellos. Es más, adoptando traje y costumbres del grupo con el que convivían, iniciaron un proceso de resignificación identitaria que tensionaba abiertamente el modelo categorial impuesto por el poder hegemónico para el ordenamiento de la sociedad. Los móviles de los sujetos coloniales que hicieron efectivos los intercambios socio-culturales fueron diversos, así como los sentidos inéditos que le dieron en lo sucesivo a su realidad social.

Por otro lado, como pudimos ver, la imagen que construyó la sociedad colonial para representar al habitante del pie de monte surandino como “chiriguano”, y que alentó el poder político hegemónico, estuvo anclada en el temor a lo desconocido, pero además en el deseo de justificar su sometimiento. Esto, de espaldas a los principios básicos sobre la guerra justa y la esclavitud de los indios expuestos por teólogos y juristas de la época. Su esclavización fue una realidad desde muy temprano en Charcas y durante todo el período colonial.

Acostumbrados al contacto e interacción social con personas de grupos étnicos diferentes -incluidos a veces sus propios enemigos-, algunos “chiriguanos” propiciaron embajadas ocasionales hacia Charcas para negociar las condiciones de convivencia y mantuvieron relaciones de intercambio comercial regulares con los habitantes de la sociedad hispanizada. En ocasiones, integraron a su sociedad los hombres y mujeres hechos cautivos en los enfrentamientos (fuesen éstos “indios”, “españoles”, “negros” o “mestizos”) y los pusieron al servicio de sus intereses. Todo esto permite afirmar que los chiriguanos recrearon una identidad diversa culturalmente hablando.

111. ABBN: EC 1764, no 134, f. 3r.

112. *Recopilación de Leyes de Indias*, 1680, lib. 6, tít. 2, ley 1: “Que los indios sean libres y no sujetos a servidumbre”. Prohíbe el rescate, cautiverio y esclavitud de los indios -aunque hayan sido habidos en guerra justa-, bajo la pena de la pérdida de bienes.

113. ABBN: EC 1764, no 134, f. 8r.

Finalmente, si bien la gran mayoría de los "chiriguanos" tuvo que lidiar en silencio con las terribles condiciones de vida asociadas a su forzada realidad de cautiverio y sometimiento dentro de relaciones de dependencia que diferían poco de la esclavitud en las casas de la urbe y chacras charqueñas, la documentación nos permite reconocer casos de individuos que lograron que esta realidad no determinara sus vidas o la de sus descendientes. Las demandas judiciales que interpusieron ante el tribunal de la Audiencia dan cuenta de ciertos sujetos coloniales conocedores de sus derechos y abiertamente críticos del poder abusivo que algunas personas buscaban ejercer sobre ellos. Sus alegatos los muestran junto a sus hijos, integrados en la vida cotidiana de la sociedad charqueña. En ella nutrieron relaciones de todo tipo y consolidaron redes de parientes y allegados de distinta condición y calidad.

Una compleja lógica de valores hegemónicos dio cuerpo legal al orden social que quiso imponer la Corona para nominar y legitimar la diferencia, guiar el comportamiento de los individuos y de los grupos, y garantizar la dominación hispana. Entre este modelo y la diversidad de la realidad social charqueña, los sujetos coloniales se muestran difíciles de encasillar en su desenvolvimiento cotidiano. Sin buscar necesariamente oponerse a la lógica al sistema -que muchas veces reproducen-, dan sentidos alternativos a sus vidas y resignifican su calidad impuesta a partir de experiencias, relaciones, circunstancias y decisiones particulares. Así, encarnando procesos abiertos, operan en un sistema amplio de representaciones, el mismo que desborda los límites geográficos y sociales impuestos, moldeando y resignificando identidades en un escenario pluricultural.

## Siglas

ABNB	Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia
ACMP	Archivo Casa de Moneda Potosí
CGI	Cabildo General e Intendencia
CPLA	Cabildo de Potosí Libro de Acuerdos
EC	Expedientes Coloniales
Ad	Adiciones

## Notas

- 8 Creada por Cédula Real de Felipe II de España en 1559, la Audiencia de Charcas fue el más alto tribunal de apelación de la zona conocida desde fines del siglo XVIII como Alto Perú, hoy Bolivia. Hasta 1776 perteneció al Virreinato del Perú y más adelante al del Río de La Plata. Su sede fue la ciudad de La Plata hoy Sucre y sus límites jurisdiccionales fueron variando con el tiempo. La villa de San Bernardo de la Frontera, Tarija, fue fundada en 1574 por disposición del virrey Toledo, quien habiendo organizado los corregimientos de Charcas, estableció el corregimiento de españoles de la Villa de San Bernardo de Tarija para proteger la frontera oriental de las incursiones chiriguanas. Su territorio al Sur de Charcas, se extendía 20 leguas hacia el pueblo de los Chichas, la Nueva Chocaya y Tierra de Paz al Norte; 30 leguas al Este, Norte y Sud de los pueblos chiriguanos de Guancané, Guacara y Comechones, que estaban comprendidos en la parte septentrional de los Llanos de Andrés Manso. En 1782 fue creado el Partido de Tarija y Chichas, dependientes de la intendencia de Potosí. Solo tres años después el Partido de Tarija fue separado del de Chichas con capital en la villa de San Bernardo de Tarija. Sobre estos temas referirse a: Joseph Barnadas. *Charcas (1535-1565). Orígenes históricos de una sociedad colonial* (La Paz: CIPCA, 1973). José María Dalence. *Bosquejo estadístico de Bolivia* (La Paz: Universitaria, 1975). (En página 26.)
- 20 La referencia a "ropa de indio" fue un denominativo genérico con medida y precio útil para el control fiscal. No obstante, "traje de indio" es en este caso una alusión a la construcción simbólica y homogeneizadora que permitía referir a una manera de vestir distinta de la de los "españoles", expresión que a su turno opaca múltiples especificidades y que fue normalizada legalmente en una categoría social. Ver a este respecto el trabajo de Alejandra Vega: "Vestir al indio / vestirse de indio: Vestimenta de los indios del común en la villa de Potosí (1560-1670)", Fondecyt 1120275. (En página 27.)
- 22 A modo de ejemplo tenemos el caso de Joseph, mestizo y vecino de Yamparáez (Chuquisaca) que para evitar que sus hijos tributaran alegó que eran mestizos y no indios. El subdelegado Juan Francisco de los Reyes respondió en un escrito: "fuera de que todos aquellos indios que por tener facultades suficientes lograron ponerse camisa de lienzo, discutieron ya haber salido de su esfera, y pasado a la de españoles o mestizos, de esta clase son los presentantes, y de estos ejemplares abunda aquella doctrina" (ABNB: EC 1790, no 84, f. 4r). También tenemos el caso de Catalina Porres, mulata esclava, quien habiendo huido de su amo en Potosí fue encontrada: "en una casa donde estaba otra mulata y unas indias, y estaba vestida de india, con axsu y lliclla y ñaña" (ACMP: CGI 1136, f. 1r). (En página 27.)
- 27 Según Lizárraga: "andan desnudos; cuando mucho, cual o cual tiene una camisetilla hasta el ombligo; usan panetes; son grandes flecheros; sus armas son arco y flecha". Lizárraga Reginaldo de [1600]. Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de La Plata y Chile. En: Ricardo Rojas, dir. *Descripción colonial*, cap. XCIX, 258 (Buenos Aires, 1916). Cabe insistir en la calidad meramente referencial de esta información ya que tanto Garcilaso como Lizárraga escribieron varias décadas antes de que Diego de León se trasladase a las Tierras Bajas. Por otro lado se trata de autores que reflejan bien la imagen colonial que se iba construyendo del "chiriguano". (En página 28.)

- 29 Al ser herrero, seguramente fue de utilidad para los chiriguano en la confección de armas. Lizárraga de cuenta del un oficial herrero, mestizo del Río de La Plata de nombre "Capillas" (Bartolomé Sánchez Capillas), que se fue a vivir con chiriguano y que los capitaneaba: "ladino como el demonio, y blanco, que no parece mestizo, casado y con hijos en la ciudad de La Plata [...] fue y quedose con ellos; este maldicto les hace unos cascquillos de acero para las flechas, tan bien templados que no tienen resistencia". Reginaldo de Lizárraga. *Descripción breve de toda la tierra del Perú*, 286. (En página 28.)
- 42 Jane Mangan. *Trading roles*, 15. Hecho tributario de la Corona, el "indio" colonial pagaba en especies o en trabajo una cantidad que variaba dependiendo de si era mitayo o yanacona, descendiente de un linaje o persona del común. Guillermo Bonfil se refiere a "indio" como "categoría colonial supra étnica" que no se detiene en las particularidades de los grupos que abarca. Bonfil B. Guillermo. "El concepto de Indio en América: una categoría de la situación colonial". En: *Obras escogidas de Guillermo Bonfil* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995). Steve J. Stern concluyó que en el Perú colonial, el colonialismo (la dominación hispana) creó a los "indios", definiéndolos como "inferiores" dentro de la jerarquía social colonial. Steve J. Stern. *Los Pueblos indígenas del Perú y el Desafío de la Conquista Española* (Madrid: Alianza Americana, 1986). Esta inferiorización como formulación ideológica se habría sumado a circunstancias como su explotación, su pobreza y la internalización de la norma colonial. Andrew Fischer y Matthew D. O'Hara. *Imperial Subjects*, 6. (En página 30.)
- 43 El término "negro" definió a miles de hombres y mujeres que llegaron de África hasta el siglo XIX donde fueron esclavizados. Subcategorías como "mulato", "zambo" entre otras, estigmatizarían a sus descendientes, esclavos y libertos en las sociedades coloniales. La figura del "español" por su parte, independientemente de su origen concreto en Europa, constituía una categoría privilegiada socio-económicamente hablando y remitía como concepto a la figura del colonizador. El "mestizo" era finalmente una categoría ambigua y problemática para el poder, ya que remitía al resultado de una mezcla tenida por "ilícita", "impura". A este respecto ver por ejemplo: Cármen Bernard. *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas* (Madrid: Fundación Histórica Tavera / Fundación Hernando de Larramendi, 2001). Magnus Mörner. *Estratificación social hispanoamericana durante el periodo colonial* (Estocolmo: Institute of Latin American Studies, 1980). Rachel S. O'Toole. *Bound lives: africans, indians and the making of race un colonial Perú* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2012). Juan Carlos Estenssoro. "Los colores de la plebe: razón y mestizaje en el Perú colonial". En: *Los cuadros de mestizaje del virrey Amat. La representación etnográfica en el Perú colonial*. Natalia Mujluf (Lima: Museo de Arte de Lima, 1999). (En página 30.)
- 47 Este proceso ha sido calificado como etnogénesis, entendiendo por él la emergencia no sólo de nuevos grupos políticos sino de nuevas identidades en escenario colonial. Ver por ejemplo: Guillaume Boccara. "Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)". En: *Hispanic American Historical Review*, LXXIX, 3 (1999): 425-461. Jonathan Hill. "Introduction. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992". En: *History, Power, & Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Jonathan Hill, ed. (Iowa: University of Iowa Press, 1996): 1-19. Estudios más recientes vienen profundizando en la forma en que las sociedades indígenas pensaron y dieron sentido a su inscripción en el escenario colonial a partir de ontologías con lógicas propias. Remito al trabajo de Manuel Lizárraga: "Las élites andinas coloniales y la materialización de sus memorias particulares en los "queros de

la transición" (vasos de madera del siglo XVI)". En: *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, XIV, 1 (2009): 37-53. (En página 30.)

- 49 Se han propuesto muchas de etimologías. Thierry Saignes e Isabelle Combès relacionan el término con el mestizaje guaraní-chane. Los Chiriguanos se autodenominan Ava. Thierry Saignes. "La guerra "salvaje", 105; Combès Isabelle y Thierry Saignes. *Alter Ego. Naissance de l'identité chiriguano* (París: EHESS / Cahiers de l'Homme, 1991). Combès Isabelle y Kathleen Lowrey. "Slaves without masters? Arawakan dynasties among the Chiriguano (Bolivian Chaco, XVI-XX centuries)". En: *Ethnohistory*, LIII, 4, (2006) 689-714. (En página 30.)
- 53 Garcilaso reproduce este discurso. Adscribiendo a los incas a la "civilidad prehispánica" señala que sus antepasados habrían intentado sacar a los "chiriguanos": "de las torpezas y bestialidades en que viven y reducirlos a la vida de hombre". Inca Garcilaso de la Vega. *Comentarios Reales de los Incas*, 459. Remito a: Langer Protasio P. "Piores que bestas feras": Garcilaso de la Vega e o imaginário hispano-inca sobre os Guarani Chiriguano". En: *Topoi*, XI, 21 (2010): 5-22. (En página 31.)
- 55 Esta alusión a la "foraneidad chiriguana" se encuentra por ejemplo en las descripciones de Polo de Ondegardo (1571) y de fray Reginaldo de Lizárraga (1600). En palabras de este último: "no son naturales sino advenedizos; vinieron allí del río de La Plata". Reginaldo de Lizárraga. *Descripción breve de toda la tierra del Perú*, 258. Así también aparece en documentación administrativa de Charcas (correspondencia de la Audiencia, Acuerdos de Cabildo) y en algunos expedientes judiciales seculares y eclesiásticos. (En página 31.)
- 57 Combès Isabelle. "Grigotá y Vitupue", 64-65. Remito, además, a: Erland Nordenskiöld. "The Guarani invasion of the Inca empire in the sixteenth century: an historical Indian migration". En: *The Geographical Review*, IV, 2, (1917): 103-121; Alfred Métraux. "Études sur la civilisation des indiens Chiriguano". En: *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, 1 (1930): 295-493. (En página 31.)
- 63 Thierry Saignes cita algunos casos del siglo XVI, como el que toma de la descripción de Lizárraga sobre la mestiza cautiva que no quiso volver con la tropa de Toledo y se quedó: "hecha chiriguana". Thierry Saignes. *Historia del pueblo chiriguano*, 221. Bartolomé Arzáns corroborando la afirmación de que muchos enemigos de los chiriguanos eran incorporados y adiestrados para pelear en sus campañas cuenta de algunos "mestizos, mulatos y algunos negros fugitivos" que a inicios del siglo XVIII capitaneaban una tropa chiriguana. Bartolomé Arzáns de Orzúa y Vela. *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, t. III, 277. (Rhode Island: Brown University Press, 1965). (En página 31.)
- 65 Thierry Saignes cita algunos casos del siglo XVI, como el que toma de la descripción de Lizárraga sobre la mestiza cautiva que no quiso volver con la tropa de Toledo y se quedó: "hecha chiriguana". Thierry Saignes. *Historia del pueblo chiriguano*, 221. Bartolomé Arzáns corroborando la afirmación de que muchos enemigos de los chiriguanos eran incorporados y adiestrados para pelear en sus campañas cuenta de algunos "mestizos, mulatos y algunos negros fugitivos" que a inicios del siglo XVIII capitaneaban una tropa chiriguana. Bartolomé Arzáns de Orzúa y Vela. *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, t. III, 277. (Rhode Island: Brown University Press, 1965). (En página 31.)

- 69 Según Vitoria, si los indios maquinaban con mala voluntad la muerte de los españoles, era legítimo hacerles la guerra y reducirlos al cautiverio. Solórzano, acepta el planteamiento de Vitoria sobre la justificación de la guerra, pero no de su esclavitud. A este respecto ver: Francisco de Vitoria [1538]. *Reelecciones del estado, de los indios y del derecho de la guerra* (México: Porrúa, 1996). Juan Solórzano y Pereyra [1672]. *De Indiarum Iure* (Liber III: De retentione Indiarum) (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001). (En página 32.)
- 70 "Bárbaro" tuvo muchas acepciones, pero se impusieron la de "carente de razón", "comportamiento bestial" e "inhumano". El sometimiento por el hombre "civilizado" había sido justificado desde Aristóteles en su Política, pero siempre que mediase la voluntad del pretendido "bárbaro". Jesús María García A. "Carlos V y la abolición", 59-64. Sobre la construcción de la imagen del bárbaro remito también a la reflexión de Padgen Anthony. *La caída del hombre natural*, 1998. (En página 32.)
- 76 El "rescate" era una figura legal que permitía la captura de los indios "infeles" en "guerra justa", durante incursiones armadas, en este caso a la zona surandina, pero en ningún caso validaba su sometimiento. De hecho, el concepto aludía al salvamento (mediando el intercambio o la compra) de indios esclavizados por otros indios. No obstante, su justificación abrió las puertas a diferentes formas disimuladas de esclavitud. En este texto presentamos algunos casos documentados de los usos que se dio a este concepto en Charcas. A este respecto ver: *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, libro VI, tít. II, ley 7. En: Archivo digital de la legislación del Perú. URL: <http://www.congreso.gob.pe/ntley/LeyIndiaP.htm> [consultado el 12. 07. 2013]. (En página 32.)
- 77 Cabe pues aclarar que desde los primeros contactos en la época de Andrés Manso, los propios chiriguano vendían chané esclavizados a los españoles. Esta realidad complica la identificación del origen étnico de la persona cautiva en la urbe charqueña y que es calificada como "chiriguano". A este respecto ver: Thierry Saignes. *Historia del pueblo chiriguano*, 2007. Comprar indios de caciques para esclavizarlos estaba prohibido por Provisión de 26 de octubre de 1541. La realidad da cuenta de la violación sistemática de la norma. (En página 32.)
- 84 La libertad no era entendida necesariamente como el goce del libre albedrío individual. En el antiguo régimen colonial todos los miembros de la sociedad estaban sometidos a cierto grado de dependencia política, económica o moral de otra persona fuese esta el Rey, las autoridades eclesiásticas, el pater familias, el señor o el esposo. Liliana Crespi. "Ni esclavo ni libre. El estatus del liberto en el Río de la Plata desde el período indiano al republicano". En: *Negros de la Patria: los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo Virreinato del Río de La Plata*. Ignacio Telesca y Mallo Silvia, eds. (Buenos Aires: Paradigma Indicial, 2010). Rafael A. Díaz "¿Es posible la libertad en la esclavitud? Tensión entre la libertad y la esclavitud en la Nueva Granada". En: *Revista Historia Crítica*, XXIV, 67-77 (2002). William San Martín Aedo. "Colores oscuros y estatus confusos. El problema de la definición de categorías étnicas y del estatus de "esclavo" y "libre" en litigios de negros, mulatos y pardos (Santiago a fines del siglo XVIII)". En: *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*, 257-284 (Santiago de Chile: RIL / PUCCH / Universidad de Chile, 2010). (En página 33.)
- 86 Remito a la reflexión de: María E. Vásquez Albornoz "La Injuria de Palabra en Santiago de Chile, 1672-1822". En: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. URL: <http://>

nuevomundo.revues.org/240 [consultado el 20 mayo de 2013]. María Eugenia Chávez. *Honor y libertad. Discursos en la estrategia de libertad de una mujer esclava (Guayaquil a fines del período colonial)* (Gotemburgo, Departamento de Historia e Instituto Iberoamericano de la Universidad de Gotemburgo, 2001). Alejandra Araya. «Sirvientes contra amos: Las heridas en lo íntimo propio». En: *Historia de la vida privada en Chile colonial*, Rafael Sagredo, Cristian Gazmuri, coords., t. I, 167-177 (Santiago de Chile: Taurus, 2005). (En página 33.)

- 87 Para el caso de los indígenas ver por ejemplo: Steve J. Stern. *Los Pueblos indígenas del Perú y el Desafío de la Conquista Española*, 1986. Jeremy Ravi Mumford. «Litigation as ethnography in sixteenth-century Perú». En: *Hispanic American Historical Review*, I, 88 (2007): 5-40, 2007. Para el caso afrodescendiente: José Ramón Jouve. *Esclavos de la ciudad letrada* (Lima: IEP, 2005). Carolina González. "En busca de la libertad: La petición judicial como estrategia política. El caso de las esclavas negras (1750-1823)". En: *Justicia, poder y sociedad en Chile. Recorridos históricos*. Tomás Cornejo y Carolina González, eds., 57-83 (Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2007). (En página 33.)

## Bibliografía

- » Araya, A. (2005). "Sirvientes contra amos: Las heridas en lo íntimo propio". En: Sagredo, R.; Gazmuri, C. (coords.) *Historia de la vida privada en Chile colonial*, T. I. Santiago de Chile: Taurus, 167-177.
- » Abric, J. C. (comp.) (2001). *Prácticas Sociales y representaciones*. México: Ediciones Coyoacán.
- » Albornoz Vásquez, M. E. (2003). "La Injuria de Palabra en Santiago de Chile, 1672-1822". En: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <http://nuevomundo.revues.org/240> [consultado el 20 mayo de 2013].
- » Argousse, A. (2008). "¿Son todos caciques? Curacas, principales e indios urbanos en Cajamarca (siglo XVII)". En: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, XXXVII, 1, 163-184.
- » Arzáns de Orzúa y Vela, B. (1965). *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, t. III. Rhode Island: Brown University Press, 277.
- » Barnadas, J. (1973). *Charcas (1535-1565). Orígenes históricos de una sociedad colonial*. La Paz: CIPCA.
- » Bernard, C. (2001). *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Madrid: Fundación Histórica Tavera / Fundación Hernando de Larramendi.
- » Boccara, G. (2005). "Mundos en las fronteras del Nuevo Mundo". En: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <http://nuevomundo.revues.org/426> [consultado el 26 de junio de 2013].
- » Boccara, G. (1999). "Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)". En: *Hispanic American Historical Review*, LXXIX-3, 425-461.
- » Bonfil B., G. (1995). "El concepto de Indio en América: una categoría de la situación colonial". En: *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- » Butler, J. (1993). *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*. London / New York: Routledge.
- » Chávez, M. E. (2001). *Honor y libertad. Discursos en la estrategia de libertad de una mujer esclava (Guayaquil a fines del período colonial)*. Gotemburgo, Departamento de Historia e Instituto Iberoamericano de la Universidad de Gotemburgo.
- » Combès, I. (2012). "Grigotá y Vitupue. En los albores de la historia chiriguana (1559-1564)". En: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, XXXXI-2, 57-79.
- » Combès, I.; Tyuleneva, V. (eds.) (2011). *Paititi. Ensayos y documentos*. Cochabamba: Instituto Latinoamericano de Misionología/ Editorial Itinerarios.
- » Combès, I. (2009). "Saypurú: el misterio de la mina oculta, del Inca chiriguano y del dios mestizo". En: *Revista Andina* 48, 185-224.
- » Combès, I.; Lowrey, K. (2006). "Slaves without masters? Arawakan dynasties among the Chiriguano (Bolivian Chaco, XVI-XX centuries)". En: *Ethnohistory*, LIII-4, 689-714.
- » Combès, I. (2005). "Las batallas de Kuruyuki: Variaciones sobre una derrota chiriguana". En: *Bulletin d'Études Andines*, XXXIV-2, 221-233.

- » Combès, I.; Saignes, T. (1991). *Alter Ego. Naissance de l'identité chiriguano*. París: EHESS / Cahiers de l'Homme.
- » Crespi, L. (2010). "Ni esclavo ni libre. El estatus del liberto en el Río de la Plata desde el período indiano al republicano". En: Telesca, I.; Mallo, S. (eds.), *Negros de la Patria: los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo Virreinato del Río de La Plata*. Buenos Aires: Paradigma Indicial.
- » Dalence, J. M. (1975). *Bosquejo estadístico de Bolivia*. La Paz: Universitaria.
- » Díaz, R. A. (2002). "¿Es posible la libertad en la esclavitud? Tensión entre la libertad y la esclavitud en la Nueva Granada". En: *Revista Historia Crítica*, XXIV, 67-77.
- » Estenssoro, J. C. (2003). *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo (1532-1750)*. Lima: IFEA.
- » Estenssoro, J. C. (1999). "Los colores de la plebe: razón y mestizaje en el Perú colonial". En: Mujluf, N., *Los cuadros de mestizaje del virrey Amat. La representación etnográfica en el Perú colonial*. Lima: Museo de Arte de Lima.
- » Fischer, A.; O'Hara, M. D. (eds.) (2009). *Imperial Subjects. Race and identity in colonial Latin America*. Durham / Londres: Duke University Press.
- » Gantier, B. S. J. (2009). "Una cátedra y una misión en el colegio de la Compañía de Jesús (Chuquisaca, primera mitad del s. XVII)". En: *Anuario De la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, 15. Sucre, 47-60.
- » García A., J. M. (2000). "Carlos V y la abolición de la esclavitud de los indios. Causas, evolución y circunstancias". En: *Revista de Indias*, vol. LX-218, 57-84.
- » Garcilaso de la Vega, I. (1991) [1609]. *Comentarios Reales de los Incas*. Lima: Biblioteca Ayacucho.
- » González, C. (2007). "En busca de la libertad: La petición judicial como estrategia política. El caso de las esclavas negras (1750-1823)". En: Cornejo, T.; González, C. (eds.), *Justicia, poder y sociedad en Chile. Recorridos históricos*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 57-83
- » Gramsci, A. (1975). *Cuadernos de la cárcel*. Turín: Einaudi.
- » Gutiérrez B., L. (2009). *Negros, indios y españoles en los Andes orientales. Reivindicando el olvido de Mizque colonial (1550-1782)*. La Paz: Plural.
- » Grunzinski, S.; Wachtel, N. (dir.) (1996). *Le Nouveau Monde, mondes nouveaux. L'expérience américaine*. París: Recherches sur les Civilisations.
- » Hering Torres, M. (2011). «Color, pureza, raza: La calidad de los sujetos coloniales». En: Bonilla, H. (ed.), *La cuestión colonial*. Bogotá: Universidad Católica de Bogotá.
- » Hill, J. (1996). "Introduction. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992". En: Hill, J. (ed.), *History, Power, & Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa: University of Iowa Press, 1-19.
- » Jouve, J. R. (2005). *Esclavos de la ciudad letrada*. Lima: IEP.
- » Julien, C. (1997). "Colonial perspectives on the Chiriguano (1528-1574)". En: Cipolletti, M. (ed.), *Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas latinoamericanas*. Quito: Abya-Yala, 17-76.
- » Langer, P. P. (2010). "Piores que bestas ferar: Garcilaso de la Vega e o imaginário hispano-inca sobre os Guarani Chiriguano". En: *Topoi*, XI-21, 5-22.

- » Lizárraga, M. (2009). "Las élites andinas coloniales y la materialización de sus memorias particulares en los "queros de la transición" (vasos de madera del siglo XVI)". En: *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, XIV-1, 37-53.
- » Lozano, P. (2011) [1733] *Descripción corográfica del gran Chaco Gualamba*. Cagliari: Universidad de Cagliari, 159-160.
- » Mallo, S. C. (1991). "La libertad en el discurso del estado, de amos y esclavos, 1780-1830". En: *Revista de Historia de América*, 112, 121-146.
- » Mangan, J. (2005). *Trading roles. Gender, ethnicity, and the urban economy in colonial Potosí*. Durham, Londres: Duke University Press.
- » Manríquez, V. (2002). «Purum Aucca, «promaucaes»: De significados, identidades y etnategorías. Chile central, siglos XVI-XVIII». En: *Boletín de Arqueología PUCP*, 6, 337-354.
- » Métraux, A. (1930). "Études sur la civilisation des indiens Chiriguano". En: *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, 1, 295-493.
- » Money, M. (1983). *Los obrajes, el traje y el comercio de ropa en la Audiencia de Charcas*. La Paz: IEB.
- » Mörner, M. (1980). *Estratificación social hispanoamericana durante el periodo colonial*. Estocolmo: Institute of Latin American Studies.
- » Mujía, R. (ed.) (1914). *Bolivia-Paraguay, Anexos*, t. II. La Paz: Imprenta del Estado, 681-689.
- » Nordenskiöld, E. (1917). "The Guarani invasion of the Inca empire in the sixteenth century: an historical Indian migration". En: *The Geographical Review*, IV-2, 103-121.
- » Oliveto, L. G. (2011). «Chiriguanos: la construcción de un estereotipo en la política colonizadora del sur andino». En: *Memoria Americana Cuadernos de Etnohistoria*, XVIII, 43-69.
- » Oliveto, L. G.; Zagalsky, P. C. (2010). "De nominaciones y estereotipos: los chiriguanos y los moyos moyos, dos casos de la frontera oriental de Charcas en el siglo XVI". En: *Bibliografía Americana. Revista Interdisciplinaria de estudios coloniales*, Buenos Aires, VI-19. <http://200.69.147.117/revistavirtual/> [consultado el 23 de abril de 2013].
- » O'Toole, R. S. (2012). *Bound lives: africans, indians and the making of race un colonial Perú*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- » Padgen, A. (1998). *La caída del hombre natural. El Indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza.
- » Pifarré, F. (1989). *Los Guaraní-Chiriguanos*, t. II. La Paz: CIPCA.
- » Presta, A. M. (2000). "La sociedad colonial: Raza, etnicidad, clase y género. Siglo XVI XVII". En: Tandeter, E. (dir.), *La sociedad colonial*. Buenos Aires: Sudamericana, 55-85.
- » Mumford, J. (2007). «Litigation as ethnography in sixteenth-century Perú». En: *Hispanic American Historical Review*, I, 88, 5-40.
- » *Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias* [1680], libros VI y VII. En: «Archivo digital de la legislación en el Perú». <http://www.congreso.gob.pe/ntley/LeyIndiaP.htm> [consultado el 13 de mayo de 2013]
- » Saignes, T. (2007). *Historia del pueblo chiriguano*. La Paz: Plural.

- » Saignes, T. (1985). "La guerra 'salvaje' en los confines de los Andes y del Chaco: la resistencia chiriguana a la colonización europea". En: *Quinto Centenario*, 8, 103-123.
- » San Martín Aedo, W. (2010). «Colores oscuros y estatus confusos. El problema de la definición de categorías étnicas y del estatus de "esclavo" y "libre" en litigios de negros, mulatos y pardos (Santiago a fines del siglo XVIII)». En: *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*. Santiago de Chile: RIL / PUCCH / Universidad de Chile, 257-284.
- » Scott, J. C. (2003). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era.
- » Solórzano y Pereyra, J. (2001) [1672]. *De Indiarum Iure (Liber III: De retentione Indiarum)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- » Stern, S. J. (1986). *Los Pueblos indígenas del Perú y el Desafío de la Conquista Española*. Madrid: Alianza Americana.
- » Vitoria, F. de (1996) [1538]. *Reelecciones del estado, de los indios y del derecho de la guerra*. México: Porrúa.