FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DPTO. DE HISTORIA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA

TESIS DOCTORAL

EL CHACO EN EL SIGLO XVIII. FRONTERAS Y GENTES EN LOS CONFINES DE UN IMPERIO.

Autora: **Dª. Benita Herreros Cleret de Langavant**

Director: **D. Tomás Antonio Mantecón Movellán**

Catedrático del Dpto. de Historia Moderna y Contemporánea

2016

INDICE

SUMMARY…….…….....1

INTRODUCCIÓN……...…….…...3

I NACIONES INDÍGENAS, CIUDADES E INTERACCIONES URBANAS.... 13

1. Naciones indígenas y culturas nativas: la tensión entre tradición y apropiación cultural……14
1.1. Universos nativos, realidades plurales……..…...15
1.2. Las pautas tradicionales de organización de la vida y subsistencia……..22
1.2.1. La temporada de lluvias: tiempo de recolección y acumulación de reservas……26
1.2.2. Las crecidas de los ríos: formación de bañados y actividad pesquera……...…29
1.2.3. La temporada seca: un tiempo de continuo trasiego en busca de caza……...32
1.2.4. Prácticas agrícolas incipientes……..….37
1.2.5. Los intercambios pacíficos y hostiles: de la reciprocidad al mercado……...45

2. Primeros impactos de la colonización……..46
2.1. La barbarización del bárbaro o el abandono de la agricultura…….....47

3. ciudades, policía y mercados en la configuración de un espacio fronterizo…….. …50
3.1. La implantación urbana en Tucumán……....52
3.2. Tucumán, peculiaridades urbanas y espacios de frontera…….57
3.3. Ciudades nómadas y problemas de policía……..….72
3.3.1. Una sociedad urbana dividida entre Ibatín y La Toma…….….80
3.3.2. La migración de San Miguel de Tucumán ¿asunto interesado?.....86
3.3.3. Trasladar San Miguel de Tucumán, ¿una demostración de poder?.....94

4. La ciudad, espacio de interacción…...……...…100

5. Indígenas y ciudades en fronteras de intercambios……..……..114

II CONFLICTOS EN FRONTERAS DE INDIOS ECUESTRES…….....…....117

1. Los protagonistas de la lucha: vecinos e indios de a caballo…….118
1.1. Vecinos a la defensa de la tierra…….....118
1.2. Los enemigos guaycurú……..133
1.2.1. La transformación de las sociedades guaycurú en indios ecuestres…….136
1.2.2. Un nuevo arquetipo del indio en el Chaco: los “indios de a caballo”……..…140

2. Enfrentamientos en la frontera tucumana.....144
2.1. La guerra defensiva del siglo XVII…….146
2.2. La introducción y consolidación de la guerra ofensiva……...150

3- La frontera chaqueña del Paraguay y los nuevos elementos en juego: la presencia portuguesa y la cuestión de los límites……..165
3.1. La frontera entre españoles, mbayá-guaycurú y los payaguá…….165
3.2. Una cuestión de límites y mapas en la triple frontera de españoles, portugueses y mbayá del Paraguay……...168
3.2.1. La frontera del Alto Paraguay en los tratados hispano-portugueses del siglo XVIII…...170
3.2.2. La representación cartográfica de la frontera altoparaguaya en la segunda mitad del siglo XVIII……..176
3.2.3. La difícil tarea de no traspasar las fronteras…….187
3.3. Contrabando, robos, intercambios y conversaciones de paz entre portugueses, españoles y mbayá……..……....190

4. Fronteras indefinidas en los márgenes de dos imperios……..……...201

III MISIONES EN LOS CONFINES DE LA MONARQUÍA HISPÁNICA...….203

1. El programa de civilización y cristianización de los indios fronterizo…….... 204
1.1. El imaginario sobre el indio chaqueño: "salvajes reproducciones de lo humano"…….204
1.2. El proyecto misionero: un programa civilizatorio……..216
1.3. Un sistema "persuasivo": los métodos misionales……..224
1.4. Las primeras misiones: fugacidad, encomienda y martirio ……....243

2. Las experiencias misionales estables del siglo XVIII…….259
2.1.- Misiones entre los indios de a pie: los lules……...…..261
2.1.1. Los combates contra errores, supersticiones y prácticas nativas……..…277
2.1.2. Apóstatas, demonios y misioneros. Convivencia difícil y liderazgo en juego…….…289
2.2. Misiones entre los indios de a caballo: abipones y mocovíes……....301
2.2.1. Factores del proceso de pacificación e incorporación a misiones……..…302
2.2.2. La fundación de San Jerónimo y construcción de nuevos liderazgos indígenas 316

3. La misión como espacio de interacción e intercambio cultural……..……..….. 321

CONCLUSIONES……...……...…..331
FINDINGS ……...……337
FUENTES MANUSCRITAS….……...…..… 343
FUENTES IMPRESAS ……...……347
BIBLIOGRAFÍA …...……..…353

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES……...…….….375
INDICE DE MAPAS……...…376
INDICE DE GRÁFICOS Y TABLAS……...…….....377

SUMMARY

The Gran Chaco was portrayed as a frontier region both in the colonial times and after the republics of the American South Cone gained their independence. It used to be described as a hostile land inhabited by hostile Indians, in a way that would have delighted the ear of F.J. Turner. These sorts of narratives fed the traditional discourses about the frontier that dominated both intellectual and political debates after the completion of the Conquest of the North American Wild West, a process which had some correlations with those in Mexico and Argentina. This PhD thesis entitled *The Chaco during the 18th century. Frontiers and peoples in an Empire's borderlands* focuses on a complex and global idea of frontiers that built upon specific historical experiences of the Chaco region. In this study, frontiers are understood as porous and dynamic spaces inhabited by heterogeneous social groups, cultures and interests, where interaction (both violent and pacific) affects every sphere of daily life, as well as social change and political dynamism of peoples and borders in the area.

As a historiographical concept, the frontier was made popular by Turner's paradigm. His model was built upon the North American experience of expansion towards what was considered to be a Wild West, an experience that he claimed to be crucial in the birth of the American nation and the cultural-historical construction of *the American pioneer spirit.* Up to the decade of the 1980s Turner's paradigm was accepted by scholars, until historians from the *New Western History* and *New Indian History* placed indigenous peoples of North America in a central position in their studies. New perspectives on the study of frontiers developed in the last decades have enriched the field of study by questioning traditional assumptions on frontiers as spaces of violence and promoting a redefinition of the very concept of frontier. The redefined frontier is both a place, a territory, not only lands, but also and a social space, as well as a process of interactions; the frontier is historically dynamic and porous from the economic, social and cultural perspectives.

This study of the Chaco frontier has been organized according to four axes: indigenous diversity, the implementation of the urban model in colonial areas, conflicts,

and the settlement of indigenous populations in missions. The analysis of these scientific problems is constructed by analyzing information coming from very heterogeneous historical documents located in archives of Spain, Portugal and Argentina. Most of those documents are included in sections and collections of the Archive of Indies (Archivo General de Indias. Seville), Ultramarine Archive (Archivo Ultramarino. Lisbon), National General Archive (Archivo General de la Nación. Buenos Aires). Besides, the provincial Argentinian archives keep considerably rich material that I have also analyzed (Jujuy, Salta, Santa Fe…). The information from the sources examined refers to the local, provincial, regional and state levels. This has allowed me to develop a holistic perspective of the frontier in this area that takes into account local, sometimes individual, experiences. Both, the macro and micro focus have contributed to avoid the risk of superficial or general explanations on a very complex phenomenon.

During the colonial period, the Chaco was considered a dual frontier. On the one hand, it was an internal frontier of Spain because the Treaty of Tordesillas had identified the Chaco territories and peoples as subjects over which the Crown of Castile and, therefore, the Spanish Empire had licit right to introduce its government and policy. On the other hand, as a result of this it was also an external frontier in the Empire epidermis, a border between the Empire and others societies, cultures and political structures. This nature persisted even after the completion of the processes of independence and, in the 19th century, its *conquest* had a key role in the construction of the Argentinian State.

INTRODUCCIÓN

El Chaco estuvo presente en las narrativas de época colonial, como también lo hará en las de época independiente, como una frontera de carácter hostil, que separa al bárbaro infiel del vasallo cristiano, en el primer caso, y del ciudadano, en el segundo. En todo caso, las percepciones del territorio y sus pobladores mostraban un imaginario de espacio geográfico y social *en los márgenes* de ámbitos dominados, integrados o articulados en estructuras *civilizatorias* globales. La mera representación de estos imaginarios, que ya tenían un sustrato culturalmente construido también en el periodo precolonial, ya suscita un interés de indagación científica que permita explicar la realidad fronteriza que implicaban estos escenarios. Esta investigación aborda el estudio de este fenómeno fronterizo desde una perspectiva que permita profundizar en los universos indígenas en su interacción y con los agentes y estructuras de la Monarquía Hispánica. Se plantea desde en un punto de vista que aspira al enfoque multidisciplinar para reconstruir la semántica de una frontera interior del imperio español en el siglo XVIII.

El Chaco ha recibido la atención de historiadores interesados en las fronteras (Gullón 1993, Vitar, 1997) y etnohistoriadores (Lucaioli 2011b). En general, quienes se han focalizado sus intereses científicos en el análisis lo han hecho bien sobre alguna de las regiones de implantación castellana concreta, o bien sobre un grupo étnico o cultura indígena específica. Es preciso, sin embargo, llevar a cabo una actualización del estudio de la configuración fronteriza del espacio chaqueño que discuta el concepto y la compleja semántica que encerraba en el periodo colonial. El título de esta tesis doctoral: *El Chaco en el siglo XVIII. Fronteras y gentes en los confines de un imperio*, recoge dos conceptos fundamentales en la historia de América, el de frontera y el de confín, no necesariamente intercambiables. El segundo de ellos, confín, se refería en la Época Moderna a los límites de los espacios dominados. El primero, por su parte, constituye un concepto significativamente complejo que, esbozado en pleno contexto de conformación de los Estados americanos, tanto en el norte como en el sur del continente, ha pasado por un proceso de revisión científica de más de dos décadas y suscita aún importantes controversias.

Hace ya más de un siglo que el concepto de frontera apareció en la historiografía de América como un concepto fundamental. El hito fundacional de esta tendencia fue la propuesta que Turner (1960) hizo de que la frontera, entendida como un margen

externo, una línea de separación tras la que se extendía una *naturaleza salvaje* en lo humano y ecológico, habría contribuido de manera fundamental a la formación de la cultura e identidad estadounidenses gestadas durante el proceso de expansión hacia el oeste. Su propuesta generó un verdadero mito de la frontera en el que la civilización avanzaba sobre la barbarie. La historiografía latinoamericanista también aplicó estos esquemas, llegando incluso a construir una imagen global del conjunto de Latinoamérica como una frontera en sí misma (Webb 1952).

Bolton (1920 y 1921) fue el primero en criticar el paradigma de Turner por la imposibilidad de aplicarlo al sur de Estados Unidos, cuya herencia hispana ignoraba. Su modelo de las *Spanish Borderlands* fue una referencia fundamental hasta que Bannon (1970, 1979) propusiera ampliar la perspectiva de frontera norteamericana e incorporar a ella el estudio de los espacios mexicanos, así como el de la cultura y problemáticas vinculadas a ellos. Finalmente, la ruptura definitiva con el modelo turneriano llegaría en la década de 1980 con el nacimiento de la *New Western History* y la *New Indian History* que situaron a los indígenas en el centro de la historia de Estados Unidos.

En las últimas décadas el estudio de las fronteras ha adoptado un nuevo enfoque que cuestiona la visión tradicional de las mismas como espacios de tensión y enfrentamiento entre sociedades irreconciliables. El aporte de nuevas perspectivas y enfoques para estudiar las sociedades situadas en los márgenes de los imperios americanos ha permitido la revisión y redefinición del concepto de «frontera» como un lugar y un espacio social, al tiempo que un proceso caracterizado por las interacciones políticas, culturales y sociales. De manera general, los estudios de frontera, dentro de los que se incluye esta tesis doctoral, tienen en cuenta la dimensión histórica del fenómeno y comparten una noción del mismo que subraya el carácter de espacios sociales flexibles, porosos, y altamente dinámicos. Esto contrasta con las tradicionales perspectivas sobre la frontera que, asentadas en paradigmas decimonónicos o del temprano siglo XX, enfatizaban su rigidez, infranqueabilidad y estatismo. Asimismo, esta investigación se plantea explicar la multiplicidad de caracteres que hacían cristalizar variedades fronterizas que estaban presentes tanto en las esferas social, cultural, política y religiosa como en las meramente administrativas o políticas.

La renovación de los estudios fronterizos ha implicado toda una corriente revisionista que no es, precisamente, unidireccional u homogénea, pero que, indudablemente, ha favorecido la apertura de nuevas líneas de investigación. Una de ellas es la que se centra en el mestizaje, entendido como un fenómeno de amplio

carácter y ámbitos, por lo que el estudio no se limita al mestizaje de tipo biológico, sino que se extiende a los de tipo social o cultural (Ares y Gruzinski 1997; Gruzinski 1999) que, además era cambiante y variable a lo largo del tiempo y según los contextos concretos, lo que demuestra el carácter maleable de las adscripciones sociales y étnicas. Unos estudios dentro de esta corriente subrayan el papel de los intermediarios culturales o *cultural brokers*, frecuentemente cautivos que actuaron como intermediarios entre el mundo colonial y el indígena (Weber 2005). Otros proponen la existencia de un *middleground*, término acuñado por uno de los representantes de la *New Western History*, Richard White (1991). Para White el significado de este concepto es dual, pues se refiriere tanto a un espacio compartido entre indios y no indios y, al tiempo, un modo de interacción construido en base a la comunicación entre ambos grupos, sociedades y culturas.

Una segunda vertiente, representada por los trabajos de Barth (1996) y Boccara (1998, 2010), se concentra en el estudio de los procesos de construcción de las identidades y apelativos étnicos (la etnogénesis) construidos a partir de la experiencia histórica de cada pueblo, que incluye elementos externos y las etnificaciones y etnocidios experimentados por ellos (Whitehead 1996) es decir, teniendo en cuenta la influencia del contexto histórico en el proceso de construcción del *nosotros*.

El creciente interés por las fronteras se demuestra en el abundante número de nuevas publicaciones sobre todas estas materias, los ángulos de un problema crónico en las sociedades humanas. Se tratan aspectos cada vez más variados de las experiencias vividas en confinas y fronteras, lo que, a su vez, enriquece las perspectivas sobre el fenómeno. En el caso de la Monarquía Hispánica, atendiendo a sus escenarios peninsulares, estas investigaciones se han concentrado centrado en asuntos como el gobierno y el mercado (Rey Castelao 2014), o en las relaciones diplomáticas y geoestratégicas (Nordman 2006 y 2008), en un momento en que de manera paralela existían configuraciones fronterizas complejas en las áreas por las que transcurrían los límites entre Francia y España o entre esta y Portugal (acordados por la diplomacia), sobre los que se construía y superponía un nuevo espacio comunitario transfronterizo (Brumont 2008; Gomes 2013; Mantecón y Truchuelo 2016 –en prensa-).[1]

Si bien solo se señalan aquí algunos aportes al estado de la cuestión, ello no supone restar relevancia a otras muchas investigaciones fundamentales para el avance

[11] Los artículos de Mantecón (2014) y Mantecón y Truchuelo (2016 -en prensa-) ofrecen una excelente síntesis de la multiplicidad de aspectos atendidos por la historiografía relativa a las fronteras más reciente.

de los estudios de frontera y estas y otras líneas de investigación relacionadas, aportes todos ellos, sin cuya inspiración no habría sido posible la presente tesis doctoral. En cualquier caso, a pesar del actual fervor por los estudios *de frontera*, que dentro del panorama historiográfico español han dado lugar a dos recientemente publicados dossiers dentro de la revista *Manuscrits* (correspondientes a los números 26 y 32, publicados respectivamente 2008 en y 2015 coordinados por Oscar Jané y Tomás Mantecón) permanecen aún espacios abiertos en los campos relativos a las concreciones históricas de los espacios de frontera que aún están por definir en los ámbitos de la Monarquía Hispánica.

Aportar materias de discusión para comprender y explicar en su complejidad esta importante cuestión bajo una perspectiva histórica sensible a percepciones multidisciplinares es, por lo tanto, la intención de esta tesis doctoral, que se integra dentro de las líneas historiográficas que entienden las fronteras como espacios de interacción, el contribuir a definir y caracterizar los espacios fronterizos atendiendo a la pluralidad de relaciones desarrolladas y su variabilidad y dinamismo a lo largo del tiempo histórico. Para el estudio del fenómeno fronterizo desde una perspectiva holística, como la que aquí se plantea, se ha considerado necesario partir de una estructura en torno a cuatro ejes que recogen los actores y aspectos fundamentales de la interacción fronteriza: las poblaciones indígenas y la implantación colonial, el conflicto, y finalmente, el establecimiento de misiones como escenarios de interacción, intercambio y mestizaje en muy variadas formas.

El conocimiento de las características de las poblaciones indígenas que habitaban los espacios estudiados es un paso previo necesario al análisis de las fronteras gestadas en esos entornos, ya que solo así será posible comprender y valorar el verdadero impacto que la frontera tuvo sobre sus configuraciones y modos de vida. Igualmente, es preciso el análisis del proceso de implantación del modelo colonial basado en el establecimiento de ciudades, ya que estas organizaban el espacio y lo *civilizaban*, al tiempo que eran escenario de las interacciones fronterizas, en las que también participaban tanto como entidad como a través de sus vecinos. La comprensión de la configuración de las periferias chaqueñas como un espacio fronterizo debe tener en cuenta la evolución del proceso de implantación urbana y las particularidades que adquirió por influencia de la proximidad de los pueblos indígenas no sometidos, así como las interacciones de tipo comercial que se desarrollaron en el ámbito de las ciudades. Todos estos asuntos son abordados en el capítulo primero de esta obra.

Las fronteras son habitualmente espacios de conflicto entre sociedades o Estados en competición por los recursos, el territorio, el control sobre poblaciones terceras, u otros múltiples factores, por lo que debe atenderse a los conflictos como uno de los elementos para caracterizar los espacios fronterizos. Sin embargo, no se defiende en esta tesis doctoral el concepto de frontera de guerra como una noción útil a la discusión sobre la frontera ni a la caracterización de las sociedades y espacios fronterizos, pero es preciso tener en cuenta que los conflictos abundaron en las regiones de frontera y que fueron de variada naturaleza.

Estos mencionados conflictos, además, no se limitaron a los enfrentamientos entre indios y no indios, sino que también se desarrollaron en el interior de las sociedades coloniales y de las indígenas, incluso entre aquellas que no habían sido incorporadas a las esferas de dominio colonial. Es por ello que en el estudio de los fenómenos fronterizos el concepto de conflicto debe entenderse de manera amplia, prestando atención a varios tipos de relaciones hostiles o situaciones de competición que incluyen las incursiones contra los dominios coloniales, la organización de campañas militares, la conflictividad social y resistencias que dicha organización generó, y la hostilidad entre potencias en competición y entre grupos indígenas. Se atiende a estos asuntos en el segundo capítulo, en que la hostilidad y el conflicto son abordados desde una perspectiva analítica amplia.

Este enfoque amplio hacia los conflictos en los espacios de frontera permite reconocer la importancia fundamental de la cartografía como fuente, ya que constituye un instrumento que refleja el conocimiento sobre un espacio físico, sobre el que se proyectan estructuras urbanas, políticas y sociales, y se delimitan espacios controlados y aquellos problemáticos, por dominar y, también, conflictos. La cartografía encargada desde los centros de poder tras la firma de los acuerdos de límites del siglo XVIII tenía, además, el objetivo concreto de hacer definitiva e indeleble la separación en forma de límite decidida en las negociaciones, como si dibujarla en el papel tuviera un efecto casi mágico de transformación de la realidad y producir un efectivo control o dominio que permitiera hacer real el confín trazado. Por ello, se contrastará la producción cartográfica vinculada a dichos tratados con la realidad, para comprobar el grado de adecuación entre esta y el concepto de frontera que emana de los mapas.

Finalmente, **e**n el contexto de la religiosidad beligerante post-tridentina, las misiones se configuraron como instrumentos fundamentales para el avance sobre fronteras americanas, razón por la que se incluye su estudio en esta tesis. En los

espacios fronterizos, las misiones tuvieron varios cometidos fundamentales, entre los que se contaban implantar entre los indios lo que los castellanos consideraban un modelo de vida *política* y *civilizada*, hacer de ellos vasallos del Rey Católico, y cristianizarlos, evitando que su naturaleza les llevara a vivir "desparramados", entendiendo esta situación de una forma amplia: sin ubicación ni territorial, o débil, ni administrativa, ni cultural y moral; sin fe ni conocimiento de la gracia de Dios.

Para el desarrollo de este estudio de la configuración de ciertos espacios americanos como fronterizos, la región del Gran Chaco se presenta como un espacio privilegiado. Este extenso espacio permaneció en su gran mayoría aún, en la práctica, sin integrar completamente a los dominios coloniales de los imperios español y portugués, que compitieron todavía en el siglo XVIII por el control del espacio y los indígenas en el área más oriental del Chaco boreal. Se trata, además, de una frontera en la larga duración, ya que perdura hasta la actualidad, transformada en una frontera agrícola.

Tras la independencia de las cuatro naciones en cuyo territorio se encuentra hoy encuadrado el Chaco (Bolivia, Argentina, Paraguay y Brasil) estos Estados emprenderían (a finales del siglo XIX y principios del siglo XX) la ocupación militar del espacio chaqueño, que hoy en día sigue estando habitado mayoritariamente por poblaciones indígenas y constituye una frontera interna, al menos, en el caso del Chaco argentino. Allí, la expansión de la llamada frontera agrícola, representada por la agricultura a gran escala, está generando un grave conflicto socioambiental cuyos más importantes efectos son la deforestación de inmensas extensiones de masa boscosa y el traslado forzoso de las comunidades indígenas y criollas empobrecidas que lo habitan.

Otra de las razones por las que el Chaco constituye un campo de estudio especialmente fértil para su estudio de acuerdo con las perspectivas de frontera es que en el siglo XVIII estaba habitado por una gran diversidad de pueblos indígenas con pautas económicas y sociales variadas, lo que permite recuperar la complejidad de las sociedades indígenas, tanto tiempo homogeneizadas por la historiografía bajo la categoría monolítica de *indios*. Este hecho permite un análisis que aborde las actitudes y adaptaciones que los distintos grupos indígenas desarrollaron a partir de la implantación colonial en las áreas próximas al Chaco, un análisis que tendrá en cuenta las pautas de interrelación entre españoles e indígenas, y entre los pueblos que formaban este último sector, así como la evolución de las mismas.

Al variado conjunto de poblaciones y sociedades que habitaban el Chaco se añade un elemento que dota de complejidad adicional al escenario de grupos humanos y relaciones en estos espacios: la progresiva implantación de los portugueses en el Mato Grosso desde comienzos del siglo XVIII, quienes establecerían relaciones tanto pacíficas como violentas con indígenas chaqueños y españoles del Paraguay.

Si por un lado la diversidad indígena constituye una característica del espacio chaqueño que lo hace especialmente rico para un análisis de las interacciones generadas por su carácter de espacio fronterizo, existen varios problemas relacionados con ella y con la enorme extensión del espacio geográfico que ocupaban. De una parte, el Gran Chaco como espacio geográfico se encontraba enmarcado por los llanos de Chiquitos o la Chiquitanía al noroeste, por el Alto Perú al oeste, la gobernación de Tucumán al suroeste, la de Buenos Aires (jurisdicciones de las ciudades de Santa Fe y Corrientes) al sur y sureste, la de Paraguay al este y el Mato Grosso al norte.

Abordar el estudio del Gran Chaco como espacio fronterizo en su totalidad es una tarea inabarcable para un proyecto de las características de una tesis doctoral puesto que, de una parte, requeriría consultar repositorios documentales en medio continente sudamericano y, de otra, atender a una diversidad indígena aún más compleja que la estudiada aquí. Es por ello que se ha procedido a la delimitación de un espacio dentro del Gran Chaco que permita abordar el estudio de la frontera desde una perspectiva que, siendo holística, facilite dar coherencia interna al estudio. Para ello, se ha tomado como referencia la gobernación de Tucumán, cuyo extenso territorio fue frontera del Chaco a lo largo de todo el periodo colonial. Teniendo en cuenta todo ello, el espacio chaqueño que se ha estudiado ha sido su región austral, es decir, el área comprendida entre los ríos Salado y Bermejo.

En cualquier caso, las limitaciones geográficas introducidas no se han tomado de manera rígida, estudiándose asuntos concretos para las otras gobernaciones que constituyeron periferias chaqueñas, o para las prácticas fronterizas de pueblos que, si bien pertenecían a conjuntos indígenas del Chaco austral, se habían extendido hasta otras áreas de esta región natural. Este ha sido el criterio empleado en el estudio que atiende, desde un punto de vista comparativo, a la configuración del espacio fronterizo chaqueño en la zona del Alto Paraguay, que se incrementó su complejidad por la presencia de los poderes portugueses del Mato Grosso.

En cuanto al marco cronológico del estudio, la perspectiva temporal atiende fundamentalmente al siglo XVIII, un tiempo de cambio en las relaciones

hispanoindígenas, debido a la puesta en marcha por primera vez de la guerra ofensiva contra el Chaco, al establecimiento de las primeras misiones estables. De cualquier manera, no se ha renunciado a una sensibilidad analítica de larga duración, por lo que los fenómenos estudiados han sido contextualizados, y se han abordado problemáticas previas allí donde era imprescindible explicar las raices de los asuntos estudiados.

En lo relativo a las fuentes, se ha optado por seleccionar un corpus documental que permitirá dar respuesta a las cuestiones enunciadas en las páginas anteriores. Esto dota de gran diversidad y heterogeneidad a las fuentes documentales que posibilitan la investigación científica. Las fuentes manuscritas consultadas se han localizado en archivos de tres países: España, Portugal y Argentina. El Archivo General de Indias de Sevilla y el Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa han sido los principales repositorios documentales consultados en España y Portugal, ya que en ellos se centraliza la mayor parte de la documentación relativa a estos dominios americanos de los dos imperios ibéricos. El resto de la documentación se ha consultado en Argentina. Ha dispensado un aporte esencial la documentación custodiada en el Archivo General de la Nación de Buenos Aires. Además, se ha recopilado información en los archivos de las ciudades que más directamente estuvieron vinculadas al contexto fronterizo: Santa Fe, San Miguel de Tucumán, Salta y Jujuy.

Durante la confección de esta tesis, las estancias realizadas en la Universidade Nova de Lisboa y en la Universidad de Buenos Aires bajo la supervisión de los profesores Pedro Cardim y María Inés Carzolio han facilitado no solo las tareas de consulta documental, sino también el debate de problemas tanto epistemológicos como metodológicos que ofrecía la consulta documental y el tratamiento de la información. La documentación consultada en los archivos anteriormente mencionados corresponde a varios niveles o escalas de observación. En el nivel local se encuentran, principalmente, actas de los cabildos urbanos, en el regional se halla documentación de la Audiencia de Charcas, correspondencia entre gobernadores y sus tenientes de gobernador en las ciudades, así como entre gobernadores y virreyes e instrucciones dadas por estos, informes de visitas de obispales, por citar los más comunes. Finalmente, en el nivel suprarregional o estatal se han consultado reales cédulas, comunicaciones de los gobernadores y virreyes al Consejo de Indias, dictámenes de dicho Consejo, y otros documentos. Además se ha empleado cartografía producida en los niveles regional y estatal. Ciertamente, la diversidad de los repositorios y la naturaleza de las fuentes empíricas ha obligado a construir y reconstruir la metodología aplicada a medida que

avanzaba la investigación, de modo que cada avance en la misma iba redefiniendo los horizontes de observación y perfilando nuevas masas documentales que consultar y analizar.

Entre las fuentes impresas consultadas son de destacar por la riqueza de informaciones que ofrecen, las cartas anuas de los provinciales del Paraguay, la correspondencia interna de la Compañía de Jesús, las crónicas jesuitas, algunas previas a la expulsión de la Compañía de los territorios de España, y otras posteriores a ella. También se han consultado tratados internacionales, legislación, literatura de viajes. Este apartado de fuentes remite a un horizonte de indagación desbordante dentro de los encuadres de una tesis doctoral y hará preciso dar continuidad a la consulta de este tipo de documentación, particularmente, importante en lo que se refiere a los masivos archivos asociados a las órdenes religiosas. Obviamente, esta tarea se proyecta más allá de la confección de esta tesis doctoral y define nuevos horizontes de indagación futura.

A pesar de todo, la selección del corpus de fuentes aquí realizada y de la que se da cuenta en el apartado final correspondiente, ha buscado representar las voces de los diferentes protagonistas en y de las fronteras. Con el objetivo de evitar silenciar a todo el conjunto de actores que representan los indígenas, se ha tratado de reconocer aquellas fuentes polifónicas que permiten reconocer los intereses, estrategias, y proyectos de los indígenas.

En línea con lo que desde los últimos años viene siendo habitual en la historiografía de frontera, como se indica en las páginas precedentes, se ha tratado de emplear un enfoque multidisciplinar apoyado en bibliografía de varias disciplinas, principalmente la histórica, la antropológica, y la etnohistórica. Además, se han utilizado imágenes y cartografía procedentes de varios tipos de documentación que se han leído como si fueran textos para extraer de ellas información acerca de las concepciones de frontera, de los arquetipos de indios y otros asuntos. Por otra parte, se ha empleado el método del microanálisis para el estudio de la traslación de San Miguel de Tucumán. No es fácil articular estas perspectivas, a veces solo aparentemente contradictorias, en una investigación de conjunto como la que aquí se presenta, que tiene un horizonte holístico.

Los seminarios y la formación adquirida en la Stanford University bajo la supervisión de la profesora Tamar Herzog, así como la realización del Máster de Estudios Latinoamericanos en este centro universitario, para lo que conté con el apoyo de una beca del programa Fulbright del Departamento de Estado de Estados Unidos, me

dio la ocasión de ajustar las herramientas de análisis que mis previos estudios de historia y antropología. Esta investigación es efecto de cuantas curiosidades y retos generaron tanto las fuentes como el debate científico suscitado en los entornos académicos en que desarrollé mi actividad en la última década. De algún modo, aunque las fragilidades son achacables a la factura y oficio del historiador, el trabajo de investigación que aquí representa es deudor de todo ello y de la inquietud por explicar un universo histórico complejo y vigoroso como era la frontera del Chaco en el siglo XVIII.

CAPÍTULO PRIMERO

NACIONES INDÍGENAS, CIUDADES E INTERACCIONES URBANAS

Los profundos cambios que experimentaron las sociedades indígenas chaqueñas a raíz de la implantación castellana en las periferias del territorio que habitaban solo pueden ser comprendidos en toda su complejidad si se es consciente de la situación de estas en a la llegada de los españoles. Es por ello que los dos primeros apartados de este capítulo se dedican a los pueblos que habitaron las regiones occidental y austral del Chaco, atendiendo a su diversidad, las interacciones que de manera general caracterizaron su convivencia, los usos de los recursos y las pautas tradicionales de subsistencia, analizando también las primeras adaptaciones que implementaron tras el establecimiento de los castellanos.

Estos, por considerar que el Chaco era un espacio dentro del ámbito legítimo de expansión castellana, tratarían de integrarlo de manera efectiva al territorio bajo administración colonial en Indias y superponer al mapa de poblaciones indígenas y dinámicas tradicionales, una nueva organización que respondía a los criterios occidentales. Si bien este objetivo no fue completamente alcanzado, ni siquiera en la segunda mitad del siglo XVIII, las acciones castellanas para conseguirlo no dejaron por ello de influir sobre las poblaciones nativas que, aun manteniendo muchos de los rasgos arraigados en sus propias tradiciones, introdujeron innovaciones diversas y adoptaron nuevas pautas de interacción tanto entre ellas como con los colonizadores, estando conectados con espacios de mucho más amplio radio que se interconectaban a través, particularmente, de núcleos y redes urbanas, mercados y caminos.

El apartado tercero estudia el proceso de implantación urbana en el Tucumán, un asunto que es preciso atender debido a que la colonización hispana un fenómeno marcadamente urbano y a que la filosofía política moderna había asignado a la ciudad un rol fundamental, heredado de la Antigüedad, de mucha mayor envergadura que la

mera instalación de los colonizadores. Se atiende también en este capítulo a las particularidades que caracterizaron las ciudades tucumanas, que sufrieron de una despoblación crónica, y a un fenómeno típicamente americano como fue el de los traslados de ciudades. Este fenómeno se aborda desde el estudio de un caso particular de entre los muchos que existieron en la región: el de la ciudad de San Miguel de Tucumán. Se atiende a los factores e intereses que motivaron el traslado, los problemas que surgieron en torno al mismo, y a la influencia que la frontera chaqueña tuvo para favorecer que ciertos sectores de la sociedad urbana plantearan la necesidad de efectuarlo y para que las autoridades que representaban los intereses de la Monarquía lo apoyaran.

Finalmente, el último apartado reúne las esferas chaqueña y colonial para abordar las interacciones de tipo comercial que se desarrollaron entre ambas, centrando la atención sobre las ciudades puesto que constituyeron lugares centrales del intercambio y, en general, de las interacciones entre indígenas chaqueños y castellanos.

1. Naciones indígenas y culturas nativas: la tensión entre tradición y apropiación cultural

El abordaje de este estudio de las relaciones fronterizas desarrolladas en torno a la región chaqueña en sus áreas australes precisa de una primera comprensión de la compleja antropodinámica que caracterizaba al espacio chaqueño en el momento en que se produjeron los primeros contactos con los europeos. Solo teniendo en cuenta la gran diversidad de poblaciones indígenas y sus dinámicas internas será posible comprender el alcance del impacto de estos contactos, las formas en que cristalizaron las relaciones entre los castellanos y las distintas sociedades indígenas, valorar los cambios experimentados por estas y, en definitiva, plantear el estudio de las fronteras chaqueñas

1.1. Universos nativos, realidades plurales.

El conjunto del espacio chaqueño estaba habitado por un conglomerado de pueblos indígenas de diferente adscripción étnica en continua movilidad y mestizaje. No se abordará aquí la explicación de la totalidad de su diversidad indígena que caracterizó a la región, sino que se centrará la atención en aquellas poblaciones que habitaron las regiones occidental y austral del Chaco, es decir, el espacio delimitado al norte por el río Bermejo, al este por el río Paraná y al sur por el río Salado, para quienes la implantación castellana en la región de Tucumán tuvo un impacto fundamental. Los primeros trabajos que abordaron el estudio de los indígenas chaqueños desde la antropología fueron los de Ludwig Kersten (1968) Erland Nordenskiöld (1917 y 1929) y su discípulo Alfred Métraux (1946) a los que posteriormente se añadieron estudios que incorporaban la perspectiva histórica como los de Susnik (1971, 1972 y 1981) y Braunstein (1983).El criterio de clasificación de los indígenas chaqueños más difundido en la actualidad por etnohistoriadores y antropólogos es el de la filiación lingüística, que permite distinguir cinco grandes familias lingüísticas en la región que se trata en este estudio. Estas son la lule, la vilela, la mataco-mataguay, la guaycurú y, a pesar de que habitaron regiones algo más norteñas del Chaco, también se hablará aquí de la tupí-guaraní, por la influencia que ejerció sobre los otros grupos indígenas y sobre la esfera colonial.

Las primera de estas familias lingüística, la lule, estaba conformada por los indios isistinés, toquistinés, oxistinés u oristinés y los propiamente conocidos como lules. En cuanto a los vilela, se componían de varias parcialidades: la vilela en sentido estricto, la chunupí[2], ocolé, pasaín, atalala, omoampa, yeconoampa, vacaa, ypa, yecoanita, guamalca, yooc, taqueté, y sinipí (Métraux 1946, 229). Si bien los lule y vilela no forman parte de un mismo tronco lingüístico, son generalmente tratados de manera conjunta, y se hará aquí también, debido a la marcada afinidad cultural que los unía y a que su devenir histórico fue en paralelo.

Tanto los lule como los vilela habitaban la parte más occidental del Chaco austral, desde el alto río Bermejo hacia el sur, particularmente los lule, que alcanzaron

[2] No confundir con los chulupí, pertenecientes al conjunto mataco-mataguay, error en que en su día cayó Nordenskiöld (1929), uno de los antropólogos pioneros en el estudio de los indígenas del Chaco.

la región del Tucumán y norte de Santiago del Estero llegados desde el norte en época precolonial. Las presiones de los mataguayo, a su vez empujados por los chiriguanos, los habían llevado paulatinamente a estos nuevos territorios confinantes por el oeste con los diaguitas habitantes de la puna y el área de ocupación incaica, por lo que se vieron fuertemente influenciados por la cultura andina, de la que tanto lules como vilelas adoptaron sus patrones económicos, transformándose en agricultores incipientes (Vitar 1991, 251; Gullón Abao 1993, 41). A la llegada de los españoles y tras su asentamiento de estos en la zona de Esteco se produjo una rápida incorporación de buena parte de estos pueblos al sistema colonial de encomienda,[3] con la consecuente modificación de sus formas tradicionales de ocupación y explotación del territorio al quedar integrados en estructuras sociales, administrativas, políticas y económicas de gran envergadura significó la destrucción de un universo de referencia y la aparición de otro muy distinto, lo que ha llevado a hablar, en numerosas ocasiones, de "desestructuración de la sociedad indígena".

Respecto a la familia lingüística mataco-mataguay estaba conformada por una amplia variedad de grupos con dialectos y subdialectos propios, entre los que se encontraban los chulupí, también llamados *ashlulai* o *suhin*, autodenominados *nivaklé*, vocablo que significa "hombres", los tonocoté, matará, malbalá y los propios mataguayo y mataco o, como ellos se autodenominan, wichí, es decir, "gente" (Métraux 1942, 720-721; Hernández 1992, 97). Sus asentamientos originales se encontraban en la zona del río Grande (Guapay), pero las presiones de los pueblos zamucos del Chaco boreal los habrían obligado a mirar hacia la zona del río Pilcomayo superior, desde donde se habrían visto de nuevo empujados hacia el sur, aún en época precolonial, por los chiriguanos que acababan de llegar a la región desde el este, lo que habría provocado que ellos mismos ejercieran presiones sobre los lule y vilela y ocuparan los territorios de los primeros situados entre los ríos Bermejo y Pilcomayo, obligando a estos a avanzar hacia las márgenes más australes del Chaco y adentrarse en el espacio de Puna del actual noroeste argentino, donde pronto se toparían con los españoles (Susnik 1972, 85-86).

Los primeros indígenas chaqueños con quienes entraron en contacto los colonizadores del Tucumán fueron los tonocoté (mataco-mataguay) y los lule-vilela. A

[3] Kersten 1968, 116-117; Martínez 1992, 53-54; Vitar 1997, 83-86.

pesar de las grandes diferencias que existían entre ellos, fueron englobados por los españoles dentro de una denominación común: "juríes", castellanización del vocablo quechua *suri* que significa "avestruz" (ñandú), debido a que empleaban plumas de esta ave para adornar sus cuerpos (Vitar 1997, 72 y Mata 2000, 29-30). El uso de este apelativo durante el primer periodo de conquista provoca serios problemas a la hora de interpretar la documentación generada en esta primera época, ya que no es posible discernir si las informaciones recogidas en las fuentes hacen referencia a los lules, a los tonocotés, o a ambos. Con el paso del tiempo, el mayor contacto y conocimiento de los indígenas permitió que se comenzara a diferenciarlos y aparecieran en las fuentes las dos denominaciones "lule" y "tonocoté", aunque el uso del apelativo "jurí" siguió empleándose con aquellas, más específicas, hasta bien entrado el periodo colonial, algo que dificulta en ocasiones la completa comprensión de la complejidad cultural y dinámicas indígenas en la región. De la misma manera, se consideró que ambos pueblos estaban emparentados puesto que ambos eran agricultores de baja escala semi-sedentarios, características que habían adquirido por influencia de los grupos diaguitas, los tradicionales habitantes de la puna de Tucumán a la que lules y tonocotés habían llegado al término de la época precolonial.

El tercer gran conjunto indígena del Chaco austral es el formado por el grupo lingüístico guaycurú, cuyo acervo cultural incluía una gran variedad de elementos procedentes de diferentes áreas geográficas: la andina, la amazónica y la patagónico-pampeana (Ruiz Moras 2001, 203), motivo este quizá por el que no hay unanimidad sobre su origen. Susnik afirma que los guaycurú habrían llegado al Chaco durante el siglo XVI, procedentes del área pampeana (1981, 73), mientras que Gullón Abao sitúa su procedencia aún más al sur, en el área patagónica (1993, 39). En lo cultural algunos como Palavecino (1939, 429) y, más recientemente Hernández (1992, 93) han calificado a los guaycurúes de "chaquenses típicos" junto con la mataco-mataguayos por considerar que existía muy pocas diferencias culturales entre ellas, afirmación que refleja un sesgo un tanto homogeneizador. A la llegada de los colonizadores, los pueblos guaycurú se encontraban en expansión y ocupaban una importante proporción del Chaco central, entre los ríos Salado y Bermejo, habiendo avanzado hacia el Mato Grosso y cruzado el Paraguay para asentarse en su ribera oriental, forzando a las poblaciones locales a abandonarla.

Dentro del conjunto guaycurú se emplea aquí la clasificación lingüística originalmente propuesta por Kersten (1968), quién distinguió a los mbayá-caduveo (e*yiguayegi y cadiguegodí*), mocoví (*mocobí* o *mok'oit*), payaguá (*evuevi*), tobas[4] (*kom, ntakebit*, o *ntakewit*) y abipones. Estos últimos han sido tradicionalmente divididos en tres grupos cuyas denominaciones se refieren al hábitat que ocupaban: los *naguegeguehe*, los *rukakees* y los *yaconaigris*[5] (Santos 1992, 268), es decir, los de campo abierto, los habitantes de la selva y los de los ríos o el agua. A la propuesta original de Kersten, Susnik (1971) añadió además los Guarasapos y los yapitalagá o pilagás (*kom-pi*) que habrían sido omitidos por el primero.

Sobre los apelativos empleados para referirse a los pueblos que conforman este grupo lingüístico me interesa destacar aquí el origen guaraní de dos de ellos: toba y guaycurú. En primer lugar, "toba", que significa "cara" en guaraní (Hernández 1992, 95), remitiría a una práctica común entre los guaycurús: el rasurado de la parte anterior del cráneo que el jesuita Lozano explica en el siguiente extracto:

> "…hombres y mugeres arrancan el pelo de la cabeza, haciendo como un camino de tres dedos de ancho desde la frente hasta la coronilla de la cabeza del todo pelado, donde nunca les buelve a nacer el cabello" (Lozano 1733, 80).

Esta costumbre provocaba que parecieran tener una frente anormalmente amplia, lo que dio lugar a que los españoles emplearan un término con significado similar al guaraní "toba", el de "frentones", para referirse a los guaycurú. Por otro lado, el término "guaycurú" tiene un significado mucho más negativo que el anterior. Su significado es más o menos el de "salvaje", y era empleado por los guaraníes para referirse a los grupos de guerreros mbayá con quienes tenían habituales luchas (Vitar 1997, 73). El uso de este apelativo se generalizaría entre los guaraníes hasta ser aplicado de manera global a los habitantes de los territorios situados al oeste de los ríos Paraná-Paraguay y, en particular, para los grupos guerreros, con un significado más parecido al del "enemigo" (Vitar 1995, 112). Habría perdido en este proceso parte de la carga semántica originaria, pasando a ser utilizado para denominar a todos los grupos emparentados con los mbayá.

[4] No confundir con los *emok*-toba y toba-*maskoy*, que pertenecen a la familia lingüística maskoy, también habitante del Chaco.

[5] Existen otras grafías para estos apelativos causadas por la dificultad de transcribir al alfabeto latino los sonidos de las lenguas no emparentadas con él que hacen que Dobrizhoffer (1968, II: 106) hable de los *Nakaigetergehe*, *Riikahè* y *Yaaucanigas*, y Jolís (1972, p. 286) de los *Naquetaget*, *Rigagé* y *Yaochaniga*.

Hoy día, y a pesar de su origen peyorativo, la denominación guaycurú es la empleada en el mundo académico para referirse a este conjunto de pueblos que conforman esta familia lingüística. Con el objetivo de evitar confusiones, en este estudio se restringirá el uso del término guaycurú a las referencias al conjunto del grupo lingüístico o en aquellos casos en que las fuentes no permitieron reconocer el pueblo concreto al que se referían. Para los mbayá, que en las fuentes portuguesas aparecen normalmente como "indios cavaleiros",[6] se utilizará tal autodenominación "mbayá" o, en su defecto, la combinación mbayá-guaycurú. Al transcribir las fuentes siempre se respetará la denominación utilizada en el original.

Por último, resta referir el último de grupo lingüístico que tendrá presencia en este estudio. Se trata del tupí-guaraní y, dentro de él, del pueblo chiriguano que habitaba el Chaco occidental, al norte del Tucumán y al este del Alto Perú, y de los guaraníes, que no habitaron el Chaco sino el margen derecha de los ríos Paraná y Paraguay, entrando en intenso contacto con los chaqueños, sobre todo de tipo hostil. Los chiriguano eran originarios del espacio situado entre el río Paraná y océano Atlántico pero poco antes de la conquista, durante el siglo XV y el primer tercio del siglo XVI se habían desplazado hacia el noroeste en búsqueda de la mítica *Tierra Sin Mal*, alcanzando el espacio periandino. A su llegada a los arrabales de la cordillera ocuparon la zona que va desde Santa Cruz de la Sierra hasta Tarija, se adentraron en el norte del Tucumán y sometieron o forzaron a desplazarse a las comunidades locales (García Recio 1988, Hernández 1992, 93, 100-101).[7]

Los chiriguano desarrollaron una importante actividad bélica que frenó, primero, la expansión del imperio inca hacia el este y, posteriormente, el avance colonizador de los españoles. Precisamente, la propia denominación *chiriguano* se relaciona con sus enfrentamiento con el imperio inca, aunque Susnik (1978, 162) sostiene que en un principio habría sido un término utilizado por los incas para referirse a todos los pueblos hostiles de manera general y no exclusivamente a los tupí-guaraníes.

[6] "Os índios uaicuruz ou cavalleiros, a que os espanhoes chamao tambem mbayas", AHU_ACL_CU_010, Cx 38, D. 1898. "Ofício do [governador e capitão-general da capitania de Mato Grosso] Caetano Pinto de Miranda Montenegro, 18-IV-1800".

[7] Así lo reflejó en su momento el propio virrey Toledo, quien afirmó que los chiriguanos "avian benido estrangeros fuera parte para ocupar las dichas fronteras y cordilleras, ynvadiendo a los naturales"; en "Carta del Virrey Don Francisco de Toledo a S. M. exponiendo cuanto había hecho para traer de paz a los Chiriguanaes y cómo estaba dispuesto a reducirlos de guerra, 10-V-1574" recogida en Levillier 1924, V: 428-435.

No existe total acuerdo sobre la raíz de la palabra chiriguano y su significado exacto.[8] Para algunos su raíz sería una apelación despectiva dada por los incas que combinaría las palabras quechuas *chiri* (frío), en alusión a las temperaturas heladoras de la puna de altura que habitaban, y *wánu*, (estiércol). Esta interpretación es defendida por importantes autores[9] y reflejada en el diccionario de la Real Academia Española como el origen etimológico del vocablo. Otros autores como Sanabria (2008) y Ayala (1978) sitúan la aparición del apelativo en el contexto de las luchas entre los naturales de la región sub-andina y los advenedizos tupí-guaraníes, en las que algunos de estos últimos habrían sido hecho cautivos y castigados a pasar la noche desnudos a la intemperie, pena a la que se habría denominado, en quechua, *chiriguanañana* («el frío los escarmentará»).

Finalmente, y en contraste con estas líneas de interpretación, Meliá, Pifarré y Saignes se alejan de la etimología quechua y sitúa el origen del apelativo en la propia lengua guaraní, relacionándolo con el paulatino proceso de mestizaje con los chanés, grupo de familia lingüística arawak, que experimentaron los chiriguanos. Meliá (1988) considera que la palabra guaraní *chirionó* o *chiriguaná*, ("el guaraní que ha tomado mujer chané") fue el antecedente de la denominación chiriguano que aparece en las fuentes, mientras que para Meliá (1989) lo fue *chiriones* (mestizo). A partir de estos estudios previos, Saignes (1990 y 1995) propuso que la modificación del término guaraní mediante la sustitución de la terminación original por la terminación en *–o* fue fruto de un proceso intencionado de desvirtuación llevado a cabo por los incas que, al modificar la terminación, habrían transformado un término guaraní en otro comprensible en quechua y con un significado peyorativo muy marcado, el de "estiércol frío". En cualquier caso, cabe recordar que los chiriguanos se autodenominaban *avá*, vocablo de la lengua guaraní que significa "hombres" (Combès 2005, 226).

El proceso de paulatino mestizaje en que se hallaban inmensos los pueblos chiriguanos y chanés durante la época colonial, al que se ha hecho breve mención, tuvo un gran impacto. Debido a este proceso, chiriguanos y chanés forman en la actualidad un conjunto cultural único, y tan solo existen cuatro comunidades chané que conservan este etnónimo, en el noroeste de Argentina (Combès 2007). Ello ha dado lugar a que, en

[8] Las diferentes explicaciones del origen de denominación "chiriguano" son recogidas ampliamente en Cruz Sánchez 1998 y Hirsch 2004.
[9] Hernández 1992, 101, Martínez 1992 y Merluzzi 2003, 170.

ocasiones, se aborde el estudio de ambos pueblos de manera conjunta, englobándolos bajo la denominación de *complejo chiriguano-chané*. No se hará así en esta tesis, ya que las fuentes del periodo estudiado establecen claras diferenciaciones entre ellos, incluso, oposiciones, presentándoles frecuentemente como tradicionalmente enfrentados (Lizárraga 2002, 216), algo que ha sido constatado por diversos estudios. Los chanés aparecen habitualmente como cautivos de los chiriguanos, a los que servían como siervos o esclavos:

> "…[los chiriguanos] con esta comunicación y trato de los Europeos, se fueron humanando algún tanto y perdiendo la costumbre de comer carne humana, aunque no la de conquistar y cautivar á sus comarcanos, y así su nombre es terror de todo el Chaco donde entran a hacer malocas, para servirse de las presas por esclavos, a quienes llaman Chanos, y mucho más para robarles las mugeres, para cebo de su lascivia: porque cada uno tiene tantas mancebas quantas puede sustentar" (Lozano 1733, 58-59).

La referencia que hace el jesuita en este extracto a los matrimonios mixtos entre varones chiriguano y mujeres chané que fueron, en efecto, frecuentes ya en el siglo XVI, podría servir de argumento para estudiar ambos pueblos de manera conjunta. Sin embargo, todo indica que la referida fusión entre ambas culturas no se produjo hasta más adelante, mientras que en este periodo lo fue más habitual fue la asimilación de las mujeres y sus vástagos al universo cultural chiriguano dominante. Estas relaciones fueron recogidas de manera bastante clara en un documento escrito por Francisco de Toledo en el que afirmaba que:

> "Una provincia tan grande como era la de los chaneses de los llanos de Condorillo, de tantos millares de yndios, avía tantos años que la comían [los chiriguanos] por carnicería de su comida; asta que esto los avían forçado a reducirse en poblaciones en servidumbre y esclavonía de los dichos chiriguanaes, los quales yban tomando dellos mugeres y haciendo los dichos yndios chaneses tan balientes como ellos y que estos juntamente con los dichos yndios chiriguanaes heran en mucho más número de gente de guerra de la que se pensava"" .[10]

Con estas referencias a la transformación de los chanés en valientes chiriguanos y al elevado número de hombres de guerra que componían, Toledo alude al hecho de que los hijos de las cautivas eran entrenados para el combate e incluidos en las filas de guerreros chiriguanos en sus enfrentamientos con otros pueblos indígenas o con los españoles, en los que también participaban los varones adultos hechos cautivos. A la obligación de los chanés adultos de luchar del lado de sus captores hacen referencia

[10] "Carta del Virrey Don Francisco de Toledo a S. M. exponiendo cuanto había hecho para traer de paz a los Chiriguanaes y cómo estaba dispuesto a reducirlos de guerra, 10-V-1574", en Levillier 1924, V: 430.

Toledo[11] y Lizárraga en otras ocasiones, este último de manera mucho más cruda, llegando a afirmar que: "de los que ven valientes y de buenos cuerpos, aprovechánse para la guerra; hácenlos a sus bárbaras costumbres y cuando han de pelear pónenlos en la delantera, y si no pelean bien, fléchanlos por las espaldas" (Lizárraga 2002, 216). En todo caso, es reconocido que los elementos de fusión entre las culturas chané y chiriguana no eran abundantes en el periodo colonial y, por tanto, en este caso el mestizaje biológico no fue acompañado de un paralelo mestizaje cultural, sino que más bien derivó en una *guaranización* de aquellos chanés que convivieron con los chiriguanos.

El complejo sustrato de poblaciones de las familias lingüísticas lule, vilela, mataco-mataguay, guaycurú y tupí-guaraní, al que se añade el elemento arawak representado por los chané, sería aquél con el cual se asentarían nuevas dinámicas tras la llegada de los colonizadores españoles a la región que desde 1776 formaría el virreinato del Río de la Plata. Esta diversidad de pueblos indígenas que, además, formaban sociedades sin Estado, favoreció que los contactos fueran especialmente variados y las fronteras chaqueñas constituyeran espacios en los que la interacción, fricción, aculturación e intercambio cultural fueron particularmente intensos.

1.2. Las pautas tradicionales de organización de la vida y subsistencia

Para reconocer, comprender y valorar la extensión e impacto de los cambios que las sociedades indígenas chaqueñas introdujeron en sus patrones de subsistencia y en sus relaciones intergrupales por influencia de la presencia castellana en sus fronteras, es necesario conocer en qué consistían los modos de subsistencia tradicionales y las interacciones económicas y políticas que habían desarrollado entre los diversos pueblos en épocas previas. Esto se hará aquí a grandes rasgos con el objetivo de sentar el punto de partida para el análisis posterior de las innovaciones y estrategias adoptadas por los diferentes pueblos chaqueños tanto a nivel económico como político, estudio que se entrelazará dentro de los distintos temas abordados a lo largo de los capítulos siguientes.

[11] "Carta a S. M. del Virrey Don Francisco de Toledo con relación de quanto tenía que informar en materias eclesiástica, gobierno, justicia, hacienda y guerra, 20-XII-1573", en Levillier 1924, V: 304.

La inmensa región del Chaco se divide de este a oeste en tres zonas ecológicas: Chaco húmedo, zona de transición y Chaco semiárido. De la primera a la última la intensidad y regularidad de la pluviosidad anual decrece sustancialmente y el clima se continentaliza (Santamaría 1998, 177-179). En el Chaco semiárido, fronterizo con el Tucumán, predominaba el régimen pluvial monzónico que provocaba un enorme contraste entre las dos estaciones en que se dividía el año. La primera de ellas era un invierno caracterizado por una severa sequía que se extendía aproximadamente, entre abril y octubre, mes transicional, y la segunda, que ocupaba el resto del año, era un verano cálido en el que las intensas precipitaciones anegan grandes extensiones de tierra formando pantanos. Las fuertes crecidas de los ríos provocadas por las lluvias veraniegas obligaban a los indígenas a concentrarse en las pocas tierras que quedaban sobre el nivel del agua o, incluso, a vivir sobre canoas. Si las precipitaciones se extendían por demasiado tiempo llegaban a dificultar el acceso a ciertos recursos vegetales que quedaban cubiertos por las aguas, la caza, además de la movilidad dentro del territorio (Lozano 1733, 53 y 90; Paucke 1944, 244).

En marcado contraste, la temporada seca podía ser de rigidez extrema y hacer que la localización de agua potable fuera una tarea realmente complicada, ya que su disponibilidad se limitaba a la lluvia acumulada en pozos excavados en el suelo, una práctica cuya continuidad identificó Lévi-Strauss en el siglo XX[12] o en el pie de las hojas de ciertas plantas (Dobrizhoffer 1968, 119), escasez que se trataba de paliar mediante el consumo de determinados vegetales muy ricos en agua. En este tiempo la recolección de alimentos era insuficiente y, en los meses más duros del invierno (agosto y septiembre), la supervivencia dependía de la caza y de los alimentos almacenados en tiempo de abundancia, particularmente de la algarroba y el pescado o carne desecados, el charqui.

En líneas generales, se puede decir que los grupos indígenas chaqueños, particularmente los lules y vilelas, desarrollaron un patrón de subsistencia mixto que complementaba la caza, la pesca y recolección con una agricultura incipiente (Faberman 2006, 15), a lo que, además, se añadía el intercambio de determinados productos. Debido a este sistema de explotación del espacio las sociedades chaqueñas tenían

[12] Lozano dio cuenta de la existencia de esta práctica entre los lule y vilela (1733, 111 y 117), mientras que Lévi-Strauss (1966, 80) la localiza entre los lengua (*enlhet* y *enxet*), del grupo lingüístico maskoy, que excavaban cisternas de hasta seis metros de profundidad.

patrones de asentamiento itinerantes que se circunscribían a un territorio sobre el cual reivindicaban derechos exclusivos de caza y pesca (Martínez 1992, 73-74; Saeger, 2000, xi) Así, por ejemplo, los mbayá de los márgenes del río Paraguay dibujaban ciertas marcas con las que identificaban su propiedad, consistiese esta en platos, caballos, esclavos o territorios. En este último caso, los límites del territorio eran señalados mediante el grabado de estas marcas en los troncos de los árboles perimetrales con las que, además, advertían a los intrusos de que se estaban adentrando en sus territorios (Areces, 2007, 110).



Fig. 1 Dos ejemplos de marcas mbayá de propiedad. El primero procede de una recopilación de marcas de propiedad realizada por Guido Boggiani durante su estancia entre los caduveo (mbayá) del Pantanal matogrossense en el año 1892 y la segunda es un detalle de una lámina del pintor francés Jean Baptiste Debret titulada “Chef de la gouaycourous partant pour commercer avec le européens” en que se reconoce en una marca de propiedad en el muslo del caballo (Boggiani 1945, 2; Debret 1834, lámina 15).

Internarse en sus territorios o explotar sus recursos sin autorización podía suponer fricciones e incluso conflictos abiertos:

> “Entre el Río Bermejo y el Pilcomayo ay más de doce mil indios desde la Cordillera hasta donde desembocan estos ríos en el Paraguay. Toda es gente pescadora, que no siembran cosa alguna para su sustento, ni tienen pueblos formados: viven en casas de esteras, las quales mudan con facilidad de unas lagunas a otras, buscando pescado, caza, y frutas silvestres. Tienen tierras conocidas, y grandes guerras sobre las pesquerías, algarrobales, y cazaderos” (Lozano 1733, 53).

El autor del texto precedente, el jesuita Lozano, llegaba hablar en términos de jurisdicción haciendo una extrapolación conceptos europeos a estas sociedades; empleaba dicho término al hablar de los usos de los abipones, que “amojonan (los límites de sus territorios) con unos horcones largos, y en ellos cuelgan las cabezas de los muertos por aver violado los términos de agena jurisdicción” (Lozano 1733, 89). Si bien es posible que el empleo de las cabezas como señal de advertencia estuviera colocado en los límites del territorio considerado “propio”, es decir, de uso, ocupación y explotación exclusivas, para disuadir a quien viera las cabezas de adentrarse en ellos, no hay seguridad de cuales eran los verdaderos motivos detrás del asesinato y de la exposición de los restos, que podían ser motivados por otras muchas razones. A pesar de todo, es conocido que los grupos guaycurú reconocían territorios de uso exclusivo y espacios de uso compartido que cuando algún grupo concreto trató de hacerse con el control de estos últimos los conflictos fueron recurrentes. Eso fue lo que sucedió en la segunda mitad del siglo XVIII cuando se acordó el establecimiento de la reducción jesuita de San Carlos de Timbó con un grupo abipón y este escogió como lugar de la fundación el paraje de La Herradura, en la ribera del río Paraguay, un espacio por donde comúnmente cruzaban el río tobas y mocovís, que no estaban dispuestos a ceder su control a los abipones, por lo que atacaron reiteradamente la misión (Lucaioli 2011b, 148).

Ciertos espacios como las riberas de los ríos constituían, en todo caso, puntos especialmente “calientes”, particularmente durante la estación seca por las dificultades para disponer al agua potable, pero también durante la temporada de pesca, en la que la densidad demográfica en aquellas zonas aumentaba considerablemente por el desplazamiento de numerosos grupos hacia ellas. Además, el control del río aseguraba una moneda de cambio privilegiada con los grupos montaraces, por lo que las rivalidades por la explotación de sus aguas eran importantes (Trinchero 2000, 253; Ruiz Moras 2001, 206).

Dadas las circunstancias, condiciones y recursos ofrecidos por el entorno chaqueño, la actividad principal para satisfacer las necesidades humanas era la

recolección que, como es característico en las sociedades de cazadores-recolectores, era una tarea femenina. La división sexual del trabajo era bastante palpable: los hombres se ocupaban de la caza y pesca, la recolección de la miel y de la guerra, mientras que las mujeres eran las responsables de la recolección de frutos y raíces, así como de su secado y conservación para asegurar el abastecimiento en tiempos de escasez. A esto se añadían la crianza de los hijos y las tareas de búsqueda de agua y leña, el tejido, que se hacía a partir de fibras vegetales, y la elaboración de instrumentos de uso diario, constatándose la pervivencia de esta división del trabajo hasta, al menos, principios del siglo XX (Gobelli 1995, 135-137).[13] Debido a la ingentes tareas desempeñadas por las mujeres, algunos jesuitas como Lozano (1733, 70, 82, 91) tendieron a presentar a los hombres como indolentes y a dignificar a las mujeres por su laboriosidad y responsabilidad, presentadas como poco más o menos como esclavas del sexo masculino. Esta perspectiva, sin embargo, obviaba el hecho de que en las sociedades nativas la contribución de la mujer a la supervivencia del grupo era reconocida como fundamental y valorada en consecuencia, hasta el punto de que, entre los abipones y mocovíes, la recolección de la algarroba, realizada por las mujeres, albergaba un sentido religioso a la altura del que tenía la caza en el caso de los hombres (Faberman 2006, 21).

1.2.1. La temporada de lluvias: tiempo de recolección y acumulación de reservas.

La llegada de las primeras lluvias en septiembre u octubre inauguraba un periodo de exuberancia que contrastaba con la escasez característica de los meses precedentes. Los primeros frutos que maduraban y rompían el ciclo de escasez eran los del algarrobo, a los que en torno a diciembre se añadían los del mistol y el chañar (Trinchero 2000, 245), abriendo un periodo de intensa actividad ya que era preciso recoger la máxima cantidad de sus frutos ya todos ellos se conservaban en buen estado durante meses si eran almacenados adecuadamente, con lo que permitirían sobrellevar cómodamente los meses de carestía.

[13] Rafael Gobelli fue un misionero franciscano que llevó a cabo su actividad en Salta y el Chaco. Entre 1910 y 1913 estuvo a cargo de la reducción de Nueva Pompeya de indios mataguayos.

En el Chaco proliferaban diferentes variedades de algarrobos, algunos de frutos no comestibles pero de madera dura y resistente que se empleaba para numerosas utilidades. Otros, como el algarrobo blanco y el negro eran sumamente apreciados por producir enormes cantidades de frutos, hasta 50 o incluso 100 kg de algarrobas secas por árbol (Faberman 2006, 22). Esta elevada productividad los hacía fundamentales para subsistencia no solo en el periodo de recolección, sino también en la temporada seca en la que los alimentos eran más escasos, por lo que las algarrobas se almacenaban en trojes construidos con palos y cañas que las protegían de la humedad y permitían conservarlas durante largos periodos de tiempo. Tanto por su contribución fundamental a la supervivencia como porque su maduración marcaba el fin del periodo de escasez, el algarrobo tenía una gran importancia simbólica para los pueblos chaqueños e, incluso, en la cosmología de los matacos se lo consideraba como el padre del monte y del propio mataco (Juarez 2007, 4). En cualquier caso, no solo los indios lo consumían, sino también los españoles, de diversas maneras:

> "…a su tiempo las muelen, y de su harina hazen panes, que en la Provincia de Tucumán llaman *patay*. Los bárbaros del Chaco fuera de eso, una y otra muelen, que guardan en bollos, y después desleída en agua, la comen con grande gusto. Llamase esta, ó sea comida, ó sea bebida, *añapa*, y son sus delicias. Hazen también vino de la algarroba, que llaman *chicha*, y es tan fuerte que embriaga con facilidad" (Lozano 1733, 28).

Como muestra el jesuita, con la algarroba también se elaboraban bebidas que, debido al alto porcentaje de azúcar del fruto, fermentaban con facilidad, obteniendo la chicha, también llamada aloja, de elevada graduación. Era esta la bebida que se consumía en las reuniones que festejaban el fin del tiempo de la escasez y el reencuentro de las familias que formaban el conjunto de la banda, que se debía disgregar durante el tiempo de sequía para favorecer la supervivencia. Estas celebraciones a las que los españoles se referían con el término "borracheras" que no refleja el fuerte sentido simbólico que tenían, eran de gran importancia para la cohesión intragrupal (Deckmann 1997) y para fortalecer los lazos con otros grupos, ya que en ellas se realizaban los intercambios matrimoniales (Métraux 1973, 150; Trinchero 2000, 24).

También eran muy valorados los frutos del chañar con los que se preparaba arrope, una especie de miel vegetal muy apreciada, y los higos de las tunas que maduraban a partir del mes de febrero, cuyas espinas tan afiladas que eran utilizadas como instrumento tatuador, solo podían ser retiradas si se sacudía el fruto afanosamente

dentro de las redes que se tejían con la fibra del chaguar (Paucke 1944, 200-201; Métraux 1946, 249). Ese cardo llamado chaguar o caguaratá no solo ofrecía alimento (sus cogollos y raíces), sino que proporcionaba una materia prima fundamental con la que elaborar gran número de útiles. La extracción de la fibra del chaguar y la elaboración de cordel con el que trenzar tejidos eran tareas laboriosas que desempeñaban las mujeres (Lozano 1733, 32, 91).[14] Eran ellas las que surtían al grupo de bolsas de malla y cestos que solían teñir con un tinte elaborado a partir de la corteza del algarrobo, los que si eran recubiertos de cera servían para transportar agua u otras bebidas, así como otros muchos útiles como redes de pesca y "medias" con las que los pescadores protegían sus piernas de la peligrosa mordedura de la palometa (piraña) (Lozano 1733, 80; Métraux 1946, 256).

Durante esta larga temporada de lluvias la región chaqueña abundaba en miel producida por varias especies de avispas y abejas[15] que construían sus colmenas en los más diversos lugares que exigían gran destreza y conocimiento para ser localizados. Muchas veces, esto se lograba siguiendo el vuelo de los insectos (Dobrizhoffer 1967, 518; Gobelli 1995, 132), por lo que se ha planteado que la necesidad de agudizar la vista para esta tarea motivaba que los abipones se depilaran las pestañas (Dobrizhoffer 1967, 26; Métraux 1946, 249), aunque también era común la depilación facial completa (Lozano 1733, 355), por lo que es posible que no fuera esta la razón. Una vez localizada la colmena, no utilizaban el humo para ahuyentar a las abejas, sino que procedían con muchísima quietud, retirando con el cuchillo o el hacha pedazos del panal y metiéndolos en bolsas de cuero para llevarlos al poblado (Clare 1942, 132-133; Gobelli 1995, 132). Su alto valor nutricional, unido a su prolongada conservación, a veces en forma de aloja que se consumía en celebraciones y rituales en los que desempeñaba un rol casi protagonista, hacían de la miel un producto fundamental para la seguridad alimentaria de los chaqueños, en cuyas mitologías era un elemento de presencia recurrente, como también lo era como en otras mitologías amerindias (Lévi-Strauss 1966).

[14] Gobelli (1995, 135-136) recoge la pervivencia de las técnicas tradicionales de tejido a principios del siglo XX, que explica con detalle. Ver también Paz 2003, 283-284.
[15] Lozano recoge los nombres en lengua lule de siete variedades (1733, 36) y Métraux afirma que los mataco conocían dieciséis tipos distintos de miel (1946, 249).



Fig. 2.. Mocovís cosechando miel. Al fondo, escena cinegética. Nótese el empleo de hachas de hierro para extraer los panales y el uso de lanzas con punta de hierro en la caza (Paucke 1944, lámina 87).

Con la estabilización de los centros urbanos coloniales en la periferia del Chaco los indígenas meleros ampliaron su actividad y destinaron parte de la producción al nuevo mercado que constituían estos asentamientos, donde existía una fuerte demanda de miel y cera. Sobre este asunto profundizará en el capítulo siguiente, cuando se aborden las interacciones entre las economías tradicionales nativas y las gestadas tras la colonización española de los márgenes chaqueños. En todo caso, merece la pena subrayar desde ahora el importante elemento de dinamización de la economía indígena que supuso este incremento de la demanda.

1.2.2. Las crecidas de los ríos: formación de bañados y actividad pesquera.

La inclinación de la planicie chaqueña en dirección noroeste-sureste, aunque mínima da lugar a que los ríos que la cursan, de norte a sur: Pilcomayo, Bermejo y Salado, lo hagan en la misma dirección, si bien con frecuentes cambios en su trazado. Las intensas lluvias veraniegas provocan que los ríos aumenten su caudal, especialmente al final de la estación, y ocupen cañadas, paleocauces o brazos del río que

quedan secos durante el invierno, así como que aneguen las zonas adyacentes formando grandes extensiones pantanosas a las que se denomina bañados.

En las zonas que quedaban inundadas abundaban las palmeras de diversas especies, formando "palmares de seis, ocho y diez leguas" (Lozano 1733, 27) que eran económicamente explotados. De la palmera *mbocayá* que se extendía en la zona norte del Chaco hasta la orilla oriental del Paraguay se consumían los brotes, frutas y semillas, con su sabia se elaboraba una bebida alcohólica y, además, sus hojas servían para hacer cuerdas y sus espinas agujas (Métraux 1946,247-248; Susnik y Chase-Sardi 1995, 122). La especie *caranday*, que crecía sobre todo en el área del río Pilcomayo, ofrecía sus frutos y cogollos (palmitos) entre abril y agosto, es decir, una vez comenzada la temporada seca, por lo que se convertía en un recurso clave precisamente cuando las reservas de algarroba y otros frutos estaban a punto de agotarse, por lo que aparece referido en cierta documentación como "fruto del hambre" (Faberman 2006, 23).

Al final del periodo de lluvias, entre los meses de abril y junio aproximadamente, grandes cardúmenes de peces ascendían aguas arriba de los ríos, lo que permitía desarrollar una muy productiva actividad pesquera que de manera estacional constituía la principal actividad económica, hasta que el retroceso de las aguas se hacía evidente y comenzaban a escasear las capturas. Eran numerosas las especies que se consumían durante los dos o tres meses que duraba la actividad pesquera: el surubí, sábalo, taraira o tararira, pejerreye,[16] bagre, dorado, palometa, boga, pacú, corvina de agua dulce, raya de agua dulce o pastinaca, a las que se añadían varios tipos de tortugas acuáticas cuya carne también contribuía a la supervivencia de los chaqueños (Trinchero 2000, 245; Paz 2003, 382). Tal era la importancia del pescado en la dieta indígena que el hecho de que los guaycurú se abstuvieran de consumirlo tras la muerte de su cacique o del hijo de este era interpretado por Lozano como ayunar: "ayunan, que es no comer pescado, sustento suyo ordinario […] y así andan tristes y flacos al modo que muchos buenos Cristianos en tiempo de Quaresma" (Lozano 1733, 69).

[16] "[La provincia de Santa Fe] Avunda de variedad de pescados: especialmente del llamado peje Rey, que es más sabroso por aquí que por otras partes. Acude por abundancia por el ynvierno, que aquí es desde junio adelante", AHU_ACL_CU_071, C x. 1, D. 15, "Relação das respostas dadas pelos jesuítas às 12 questões solicitadas pelo vice-rei do Perú, 24-II-1758", s.f.

La organización de la explotación de los recursos ictícolas respondía a una segmentación por género: la pesca era una tarea exclusivamente masculina que podía ser realizada de manera individual, empleándose en tal caso el arco y la flecha, arpones o lanzas, o bien de manera colectiva (Ruiz Moras 2001, 209; Paz 2003, 390). Una primera técnica de pesca en grupo requería elevar diques que solo permitieran el avance de los peces en un punto concreto, donde se aguardaría con una red (Métraux 1946, 253), o construir estructuras de madera con las que encauzar parte del río para capturar a los peces a aguas bajas con arco y flecha, una técnica que Lizárraga (2002, 217) testimonia entre los chiriguanos. Otra técnica de pesca colectiva implicaba a todo el sector masculino de la parcialidad a un mismo tiempo, desde los más pequeños hasta los ancianos: parte del grupo arrastraba las redes "tijera"[17] por el curso de agua, bloqueando el ascenso de los peces y empujándolos río abajo, donde el resto esperaba con redes fijas en que los cardúmenes quedaban atrapados y, finalmente, los pescadores más diestros, los "zambullidores", se sumergían para atrapar los mayores ejemplares, una vez hecho lo cual se capturaban los peces pequeños y medianos peces con pequeñas redes (Hernández 1992, 96; Trinchero 2000, 246 y 254).

La actividad reservada a las mujeres era la de preparar el pescado para que se conservara durante tres o cuatro meses. Los dos procedimientos más comunes eran, primero, el secado al sol durante varios días, un proceso que podía acelerarse ahumándolo, tras lo que se guardaba en trojes o en troncos huecos, siendo habitual hervirlo en el momento de su consumo y, segundo, el asado que permitía almacenar el pescado en cestas que colgaban de los árboles o dentro de sus viviendas, donde al final de la temporada solía haber grandes reservas (Paz 2003, 390-391; Scarpa 2007, 343). Si bien la mayor parte de estas provisiones se destinaba al consumo familiar y comunitario, también fueron objeto de intercambio, particularmente con los grupos montaraces, generándose amplias redes de interacción.

[17] Se trataba de dos largas varas de madera o caña flexible unidas entre sí en uno de sus extremos, a las que se ataba una gran red que adquiría forma de cesta cuando se abría la "tijera" formada por las varas.

1.2.3. La temporada seca: un tiempo de continuo trasiego en busca de caza.

El comienzo de la temporada seca abría un periodo en que la disponibilidad de agua potable y recursos vegetales se iban reduciendo progresivamente, debiéndose recurrir a las reservas acumuladas en los meses precedentes. Buena parte del sustento pasaba a depender en este tiempo de la caza, que se convertía en una actividad fundamental, y los grupos de familias extensas se subdividían en grupos más pequeños que se encontraban en una casi continua movilidad en busca de agua y de alimentos.

El momento en las lluvias empezaban a espaciarse pero los ríos aún abundaban el agua y el pescado, maduraban nuevas plantas silvestres como el tasi, una enredadera de flores blancas y frutas que consumían "los bárbaros, y aún los españoles asada, o cocida, y les es muy sabrosa" Lozano 1733, 32), la tusca y el poroto (judía) de monte, con lo que se aprovechaba para acrecentar las reservas de alimentos en previsión del endurecimiento del invierno que comenzaba. Algunas especies de frutos y vainas eran conservados fácilmente, bastaba con secarlos al sol o ahumarlos; en cambio, otras requerían de un tedioso proceso como el poroto de monte y naranja de monte, ambas del género *capparis*, cuyo intenso sabor amargo solo se eliminaba tras hervirlos al menos en cinco aguas diferentes. Si además se pretendía conservarlos había que asarlos en un horno de tierra y dejarlos secar al sol después (Métraux 1946, 247).

Las semillas de la naranja de monte eran utilizadas también para hacer harina, pero esto también requería un largo proceso consistente en extraerlas de su dura cáscara, remojarlas durante toda una noche, hervirlas en diferentes aguas para moderar su sabor y ablandarlas, y finalmente molerlas y secar la harina al sol (Métraux 1946, 262-263; Lévi-Strauss1966, 85). Los frutos recogidos en este momento, especialmente los de la tusca, el vinal y el molle, también se aprovechaban para hacer bebidas, que si se dejaban fermentar adquirían graduación alcohólica, aprovechamiento del que dejaron testimonio el dominico Lizárraga (2002, 211) y los jesuitas Dobrizhoffer (1967, 473, 474) y Lozano (1733, 29).[18]

[18] Carrasco 1985, 247.

Una vez adentrados en la temporada seca la escasez se hacía patente y se dependía de la caza, de las reservas de frutos y miel y del charqui de carne o pescado, que no debían agotarse antes de localizar y recoger las plantas comestibles que crecían dispersas. También se consumían insectos, entre los que destacan las langostas "comiéndolas asadas, o cocidas, o tostándolas las reduzen a harina, ordinaria provisión suya, quando hazen guerra al Español" (Lozano 1733)[19] cuyo alto contenido de proteínas hacía de ellas un aporte nutricional muy valioso.

Agosto y septiembre eran los meses más duros, en los que el agua potable era en un recurso de muy difícil acceso y la poca que quedaba en lagunas y charcas estaba prácticamente convertida en lodo. Durante estos meses era preciso recorrer el bosque en busca de determinados tubérculos muy valorados por su alto contenido de agua que, como en el caso del yacón o aricoma, se situaba entre el 70 y el 80 por ciento. Estos tubérculos llegaban a ser "tan grandes como una botija de media arroba, […] estas cortándolas por arriba y metiéndolas dentro de un palo, con que muelen aquella carne de la raíz, sacan un agua clara, cristalina, y fresca en bastante cantidad, y esta es la que beben" (Lozano 1733, 103, ver también 33-34).

El peregrinaje por el territorio también iba destinado a hallar calabazas, frutos de la naranja de monte o sachalimona, los de diversas especies de bromelias cuyas hojas, semillas y rizomas son comestibles,[20] y de la sachasandía, una fruta venenosa que requiere un largo tratamiento para poder ser aprovechada como la buena fuente de alimento que es y que, además, puede ser conservada si se someta a secado (Gobelli 1995, 135; Rodríguez Mir, 2006, 291). Para tornar la sachasandía en un fruto comestible es necesario hervirla largo tiempo y cambiar el agua en seis o siete ocasiones ya que de no hacerlo causa la muerte en tan solo una noche. Su poder letal hizo de ella el arma empleado para el suicidio por los mataco-mataguay, entre quienes parece haberse extendido extraordinariamente este fenómeno tras la conquista y expansión colonial, una práctica que no parece darse en otras sociedades indígenas como la guaycurú o la

[19] Lozano se refiere a los mocovíes y aguilotes, uso que también Dobrizhoffer recoge para los abipones y Paucke retrata en una de las láminas de su *Hacia allá y para acá*.

[20] Es probable que Lozano se refiera a una bromeliácea cuando realiza esta descripción de una raíz comestible: "Otra raíz ay en el Chaco, del tamaño de granadas, que brotan fuera de la tierra una sola rama muy delgada, la cual se encarama y abraza con los árboles, como la yedra: tiene las hojas como de parra y salteadas, por un lado de color leonado y por otra verdes con un pelillo por ambas partes, como de damasco con maravillosos vidos. Es sabrosa dicha raíz cocida o asada, y de gran sustento (Lozano 1733, 33).

lule-vilela que habitaban la misma región y bajo las condiciones de un proceso histórico similar; singularidad que ha convertido a los mataguayos en objeto de especial atención por parte de algunos antropólogos.[21]

La temporada seca era el periodo del año en que las actividades cinegéticas aportaban un mayor porcentaje calórico a la dieta indígena. En cualquier caso, el Chaco era un espacio caracterizado por la abundancia de caza, lo que ha quedado patente en su denominación, puesto que la palabra "Chaco" proviene del vocablo quechua que se refiere al lugar donde se lleva a cabo la caza y a las propias batidas de caza en sí mismas. Lozano relataba el modo de cazar las vicuñas que tenían los incas asentados en la región periandina, que

> "…es juntarse muchos cazadores en los riscos, donde ellas viven, e ir ahuyentando las vicuñas, y estrechándolas a un sitio destinado, donde las cojen, reservando las hembras para su propagación. A esta junta llama en la lengua Quichoa *Chaco*, de donde vino el nombre de la provincia de la que hablamos" (Lozano 1733, 41).

Esta fuerte vinculación del espacio con las actividades cinegéticas viene también favorecido por el hecho de que estuviera habitado por una gran variedad de especies animales aprovechadas para el consumo cuya distribución espacial era irregular: mientras que los camélidos de gran difusión como el guanaco y la vicuña abundaban los márgenes australes y occidentales del Chaco, otras especies tenían hábitats más restringidos, como las zonas húmedas en que se concentraban varios tipos de cérvidos, tapires, capibaras y pecaríes. También se cazaban osos hormigueros, grandes roedores como el carpincho y felinos como el yaguareté, que las fuentes denominan "tigre",

> "…cuyas hediondas carnes aprecian mucho (los abipones), y las reparten en pedazos, como por reliquia, entre los parientes y amigos, porque dicen que con las carnes de esta fiera se les infunden bríos y valentía (Lozano 1733, 90).

Asimismo, había amplia disponibilidad de pequeñas piezas de caza como la vizcacha y el cuy, pluralidad de especies de conejos y monos, zorrillos (mofetas),

[21] Sobre este asunto domina la interpretación de quién más ha profundizado sobre él, Alfred Métraux, que interpreta el suicidio como un modo de canalizar la agresividad que antes se exteriorizaba a través de la guerra. La incidencia del suicidio en la sociedad mataca era muy elevada hasta el siglo XX, tanto que el antropólogo llega a referirse a él con el vocablo inglés *mania* y lo califica de "epidemia". En la actualidad parece que la agresividad tiende a canalizarse prioritariamente a través de la práctica del hockey, que está muy difundido entre los matacos, aunque continúan siendo abundantes los suicidios, que ya no se producen con sachasandía sino en las vías del tren. Ver Métraux 1943, 199-209 y Métraux, 1973, especialmente el capítulo "La expresión social de la agresividad y del resentimiento entre los indios matacos del Gran Chaco", 142-154. Más recientemente, Rodríguez Mir (2006) se ha adentrado en esta problemática, sobre la que trata desde el periodo colonial hasta la actualidad. Véase el capítulo titulado "El suicidio como venganza y posesión en las sociedades wichí" (273-298).

quirquinchos y otras variedades de armadillo, y reptiles como las iguanas y los yacarés, de los que se aprovechaba, además de su carne, una glándula "debajo de los brazos una bolsa de sudor fragantísimo; al principio es el olor fubifisimo (sic.), que encalabrina; pero curado al sol pierde la vehemencia, y queda tan fragante como el almizcle" (Lozano 1733, 14). Se cazaban también en el Chaco fronterizo con el Tucumán más cien variedades de aves (Paz 2003, 382), algunas de gran tamaño como el ñandú o "suri", que abundaba en las zonas más secas del sur del Chaco.

Las armas y técnicas de caza los chaqueños eran las comunes a la mayoría de sociedades de cazadores-recolectores. La captura de piezas de gran tamaño o el cerco a varios ejemplares solía abordarse de manera colectiva, ya que la coordinación de varios o muchos cazadores daba buenos resultados, como se vio para la captura de vicuñas. Se podía asustar a los animales con fuertes ruidos o prender fuego al campo para obligarlos a huir en una determinada dirección donde eran esperados por otros cazadores del grupo que los atrapaban, una técnica que los matacos continuaban utilizando en el siglo XX (Dobrizhoffer 1968, 125; Gobelli 1995, 141). El terreno, ya quemado, seguía siendo vigilado posteriormente, ya que a él acudían numerosas especies atraídas por las cenizas y su contenido salino, así como por la tierna hierba que comenzaba a crecer (Métraux, 1946, 257).

Las armas más difundidas eran el arco y flecha, el dardo (lanza), la macana y la bola o, como se la llamaría a partir del siglo XIX, boleadora. Los Animales peligrosos como los yaguaretés solían ser capturados con lazo o mediante trampas excavadas en el suelo o, incluso, atacados directamente "acometiéndoles con unos garrotes", macanas, "con que tiran a herirles los lomo" (Lozano 1733, 37). Mientras que en la densidad de las selvas era frecuente acechar a las presas allí donde eran más vulnerables, es decir, en los lugares donde solían acudir a beber, en las zonas abiertas era posible atacar desde la distancia gracias a armas como la bola, con la que se cazaban vicuñas, guanacos y ganados cimarrones desde que estos empezaron a abundar:

> "…en estando a distancia competente, les disparan una cuerda larga, que en sus extremidades lleva dos bolas de piedra, con cuyo peso la cuerda les enreda los pies, o manos, y les impide la carrera." (Lozano 1733, 41-42)

Además, era posible combinar el uso de la bola con un bien de origen europeo que algunos pueblos chaqueños, principalmente los de la familia lingüística guaycurú,

empezaron a incorporar desde el siglo XVII: el caballo. De manera general, el hecho de que se emplearan monturas permitía recorrer mayores distancias para la búsqueda de sustento y aumentó de manera considerable la productividad de la actividad cazadora que desarrollaban en espacios abiertos y que tenía como objetivo fundamental los ganados alzados y cimarrones, por lo que supuso una sensible mejora en la productividad de la actividad cazadora masculina que trajo consigo un incremento del aporte de carne de vacuno a la alimentación e implicó también una reafirmación de las potentes actitudes guerreras que tradicionalmente habían caracterizado a los guaycurús. La gran excepción entre los guaycurú fue la de los payaguá que controlaron las aguas del río Paraguay y no solo no incorporaron el caballo, sino que introdujeron una orientación canoero-pescadora en su economía, en la que la caza apenas tenía importancia.

Finalmente, la dureza de la temporada seca requería la continua búsqueda de caza y recursos vegetales que eran escasos y se encontraban dispersos por el espacio, lo que se trataba de combatir a través de la atomización de los grupos indígenas que, divididos por familias, recorrían el Chaco hasta que la llegada de las lluvias, cierre del ciclo económico anual, los volviera a reunir en torno al fuego para celebrar que la comida y el agua volvían a hallarse por doquier (Lévi-Strauss 1966, 85). Las mujeres eran quienes portaban los enseres a sus espaldas en los traslados, "cargando todo su axuar, como jumentos, quando van caminando, sin que sus maridos les ayuden en cosa".[22] Para su suerte, el creciente uso del caballo y la disponibilidad de numerosas monturas las libraron de parte de la carga, a pesar de lo cual a principios del siglo XX la distribución sexual del trabajo seguía asignando a las féminas la tarea de cargar con las posesiones comunitarias, situación que Gobelli describía (y valoraba) de la siguiente manera:

> "En los viajes, las indias son como bestias de carga, pues acarrean el mortero, la olla y todas sus ropitas. […] Mientras la pobre mujer marcha cargada como un burro, el indio camina muy descansado, llevando solo su escopeta o en su lugar el arco y las flechas" (1995, 135).

Por otra parte, la continuidad del nomadismo queda también recogida en este fragmento del relato del misionero, siendo en cierta medida resistente a la influencia

[22] Lozano 1733, 70, sobre los mbayás. Sobre otros grupos guaycurú y los mataco-mataguayos ver p. 82; Lagos 1995, 129.

"civilizatoria" de la conquista que implicaba una sedentarización de los pueblos nómadas, y perviviendo, en mayor o menor medida, hasta la época contemporánea.

1.2.4. Prácticas agrícolas incipientes

El carácter nómada de los pueblos chaqueños fue un asunto generalmente subrayado en las fuentes. Ciertamente, la condición de cazadores-recolectores hacía de ellos pueblos en movimiento; sin embargo, buena parte de los chaqueños había implementado también prácticas agrícolas incipientes antes de la llegada de los españoles, si bien constituía una actividad marginal o complementaria de la caza, pesca y recolección (Trinchero 2000, 257; Paz 2003, 393). Tras los desbordamientos anuales de los ríos durante la temporada de lluvias la tierra quedaba cubierta de una fina capa de limo que la fertilizaba y hacía que fuera altamente productiva:

> "Los ríos de esta provincia, particularmente el de Esteco [Salado] y el de Santiago del Estero [Dulce], al invierno son como el Nilo, salen de madre y extendiéndose por aquellas llanadas regando la tierra, que allá llaman bañados, y aquél año es más abundante [en cosecha] que hay más bañados" (Lizárraga 2002, 410).

Esta fertilidad era aprovechada por los grupos de agricultores incipientes que obtenían fructíferas cosechas invirtiendo escaso esfuerzo y empleando técnicas arcaicas, algo que admiró a algunos contemporáneos de origen europeo pero, al tiempo, no fueron juzgados merecedores de la misma consideración que otros pueblos apreciados como verdaderos agricultores por sus técnicas y dedicación al trabajo de la tierra. En consecuencia, se planteó como necesario industriarlos en el modo de realizar las sementeras y labrar la tierra como se hacía, por ejemplo, en la zona de puna que se extiende limítrofe al Chaco por el Oeste. Allí la agricultura se había desarrollado de manera bastante intensiva, construyéndose terrazas y sistemas de irrigación, muy probablemente por influencia incaica (Gil Montero 2004, 47). De hecho, la presencia incaica en el área también ejerció su influjo en los pueblos chaqueños como lule, vilela y tonocoté que habitaban las márgenes sudoccidentales del Chaco; la economía de estas era en épocas previas únicamente de caza y recolección, pero a raíz de los contactos con los incas asentados de la zona de la puna del Tucumán, desarrollaron prácticas agrícolas que, si bien fueron precarias o marginales, supusieron un fuerte cambio en sus hábitos,

dando lugar a un proceso de *andinización* y sedentarización (Kersten 1968, 26; Mata 2000, 29).

El hecho de que lules, vilelas y tonocotés se hubieran transformado en agricultores semisedentarios facilitó que cuando los españoles penetraron en el área y mantuvieron los primeros contactos con estos pueblos los consideraran pacíficos y rápidamente los incorporaran al régimen de encomienda junto a los habitantes de la puna (tilcaras, osas, casabindos y cochinocas, entre otros). Esta sujeción no sería, en todo caso, permanente, ya que muchos de estos nativos acabaron huyeron de los pueblos y del dominio colonizador y retornaron Chaco en algún momento situado entre finales del siglo XVI y principios del XVII. Aunque algunos, como Lozano, creyeron que esta temprana incorporación al régimen de encomienda era la razón que explicaba que los vilela practicaran la agricultura y criaran ovejas con cuya lana tejían sus ropas, lo cierto es que estas prácticas tenían su raíz en dinámicas previas a la llegada de los europeos, concretamente en las interacciones con pueblos andinos, cuya influencia recibieron.

Obviamente, el acceso al ganado ovino solo fue posible tras la colonización puesto que se trata de una especie foránea, pero ello no implica que no criaran camélidos y manufacturaran sus lanas previamente. En cualquier caso, hay constancia de que ciertos grupos que habitaban la periferia del Chaco, particularmente los matacos adoptaron la cría de ovejas desde el siglo XVII (Susnik 1972, 99-100), existiendo diversas maneras de acceder a este ganado, unas pacíficas como la captura de ejemplares extraviados, el intercambio con los españoles o con otros grupos indígenas que las habrían recibido en interacciones comerciales o como don de paz, como también maneras violentas como el robo en las estancias (Santamaría 1998, 188)

Aunque siempre se trató de una actividad a baja escala, parece que aquellos grupos en los que la cría de ovejas estuvo más extendida fueron los vilela, los malbalá y nivaclé, quienes empleaban los cueros y tejían ropas, ceñidores y ponchos con la lana, que los nivaclé comerciaron con los chiriguanos.[23] Aunque también aparecen referencias a ovejas entre los animales aprehendidos por los milicianos españoles en los asentamientos de mocovís y tobas, parece que en estos casos la actividad fue más tardía y residual (Lozano 1733, 375, Santamaría 1998, 188).

[23] Lozano 1733, 84-86 y 361; Cruz Sánchez 1998, 317; Vitar 1997, 83, 87.

La gran excepción entre los pueblos chaqueños fue la de los chiriguanos. Estos fueron los únicos que desarrollaron una fuerte cultura agraria que llevó a relegar la caza a un segundo plano, mientras que entre en el resto de pueblos chaqueños la caza nunca perdió su lugar preeminente (Martínez 1992, 78; Lagos 1995, 138). A raíz de que entraran en contacto con los chanés, agricultores sedentarios, las actividades agrícolas pasaron a ser básicas para la subsistencia de los chiriguanos. Obtenían suficiente producción como para contar con excedentes que eran almacenados en silos subterráneos o en graneros construidos con cañas llamados "piruas" (Lizárraga 2002, 348). De la conservación de tales reservas dependía su subsistencia en los meses siguientes, por lo que una eventual pérdida de las mismas los colocaba en situación de vulnerabilidad, como parece sucedió a finales de la década de 1720: "estaban pereciendo de hambre y se mantenían de solas raíces por averles perdido todas las sementeras y naciéndoles el maíz que tenían oculto bajo tierra" (Lozano 1733, 324), situación que los habría llevado a recurrir a entablar conversaciones de paz con un tercio de españoles que se habría adentrado en su territorio en aquél momento.

Es importante subrayar aquí que aunque los chiriguano pasaron a depender de la agricultura, no eran ellos sino los chanés con quienes convivían, los que constituían la fuerza de trabajo que daba lugar a la producción. Muchos eran *tapii*, es decir, de siervos o cautivos dedicados al cultivo[24] y buena parte eran mujeres chané que habían sido tomadas como esposas por los chiriguanos. Estos matrimonios de tipo exogámico explican que la participación de las mujeres en las tareas agrícolas fuera sumamente activa, dedicándose a la siembra, el cuidado del cultivo y la cosecha (Martínez 1992, 76; Lagos, 1995, 139), así como la importancia del trabajo femenino para la capacidad productora de bienes agrícolas de la comunidad, importancia se veía reforzada por el hecho de que los líderes chiriguano, quienes tenían el deber de la generosidad y redistribución entre sus dependientes y seguidores (Garavaglia y Marchena 2005, 88) practicaban la poliginia, accediendo de esa manera al trabajo de varias mujeres de manera simultánea (Lozano 1733, 59; Saignes 1985, 107-108).

El cultivo más importante y extendido entre los horticultores del Chaco fue el maíz, seguido de las calabazas y judías, que los chiriguanos y chanés complementaron

[24] "Carta a S. M. del Virrey Don Francisco de Toledo acerca de los asuntos de guerra, 30-XI-1573", recogida en Levillier 1924, V: 198; Lizárraga 2002, 216.

con el cultivo de mandioca y batata.[25] Según García Recio (1988, 81), los chiriguanos cultivaron además yuca, algodón, tabaco y sandías; teniendo en cuenta que esta última es originaria del África tropical, solo pudo ser incorporada tras la importación de la misma por parte de los europeos y tras un contacto o intercambio con los mismos, al igual que ocurriría con otras plantas como el arroz, procedente del sureste asiático. Por ello, considero que se debe actuar con extrema prudencia al interpretar las menciones que se encuentran en las fuentes en referencia al cultivo de este tipo de productos, que posiblemente se deben a una confusión de especies. Así sucede, por ejemplo, en el caso de Lozano, que sostuvo que los tonocoté, sembraban sandías y los "infieles moradores" del alto Paraguay, arroz (1733, 103 y 21),[26] lo que probablemente se deba a una confusión entre plantas de aspecto similar, quizás una variedad de calabaza en el primer caso y de la quinoa en el segundo, a la que comúnmente se conoce como "arroz del Perú".

La técnica empleada para el cultivo era la de tala y quema, la más extendida entre los agricultores de baja escala alrededor del mundo, siendo, además, una fórmula asociada al nomadeo cuya práctica, como es bien sabido, conlleva problemas de regeneración del suelo y favorece la formación de lateritas, provocando rendimientos agrarios decrecientes. Sin embargo, la gran ventaja del Chaco era la elevada fertilidad de su suelo en aquellas zonas que habían quedado inundadas durante la temporada de lluvias, tras la cual el limo depositado las había cargado de nutrientes. Gracias a ello, y a pesar de que las técnicas y herramientas empleadas eran rudimentarias, la productividad era bastante elevada, algo que admiró a los contemporáneos:

> "En sus tierras no aran ni riegan la tierra los mataguayos porque son bañados, sino que solamente queman el pasto quebrantándolo veinte días antes, para que se seque, y pueda arder; […] después, con un palito como de dos dedos de grueso, hazen unos agujeros en el suelo, y echando en cada uno dos o tres granos de maíz y cubriéndolos de tierra con el pié, crece la caña más de una pica en alto y rinde con abundancia, sin ser necesario limpiar o deshervar los maizales, como es necesario en las otras sementeras de estas Provincias de Paraguay y Tucumán porque de no hazerlo así da poco fruto o se pierde del todo. Pero allí, sin ese trabajo y volviéndose la sementera un bosque, rinde abundantísimamente" (Lozano 1733, 33).

[25] Sobre la incidencia de estos cultivos entre los chaqueños ver Hernández 1992, 101-102 y Martínez 1992, 55, 76; Lagos 1995, 139; Lázaro Ávila, 1999, 655; Vitar 1997, 85-87.

[26] En otras ocasiones el jesuita despeja las dudas sobre las especies a las que se refiere "otro árbol llaman ciruelo, no porque lo sea en realidad, sino porque es muy parecido su fruto" (1733, 30), "Otra fruta llaman ubas los españoles porque se les pareze en el tamaño y sabor, pero verdaderamente más son murtas de arraihan" (33).

De hecho, el cultivo de plantas como el maíz, con ciclos de crecimiento y maduración rápidos, podía llegar a ofrecer hasta tres cosechas al año (Santamaría 1998, 185; Paz 2003, 392).

Entre los pueblos chaqueños destaca la innovación llevada a cabo desde época precolonial por los mbayá, uno de los grupos de filiación lingüística guaycurú, que sin ser agricultores y realizando actividades económicas de tipo botinero, es decir, basadas en el pillaje de las provisiones acumuladas por otros grupos, disfrutaron también de recursos hortícolas que supusieron una contribución imprescindible a su dieta. Este sistema se basaba en una explotación de comunidades agricultoras guaná similar a la que los chiriguanos ejercieron sobre los chanés que, como los primeros, eran de filiación arawak.[27] Entre los mbayá y los guaná se forjaron relaciones interétnicas de reciprocidad asimétrica basadas en el parentesco: el cacique mbayá, mediante el matrimonio con una mujer guaná de alto rango, adquiría autoridad sobre el conjunto de la comunidad de su mujer, que debía ofrecer periódicos servicios y parte de la cosecha que obtuviesen a cambio de protección frente a los ataques de otros grupos y del reparto ocasional de dones que con el tiempo provendrían del mundo colonial, como los apreciados útiles de hierro (Vangelista 1993, 57-60; Susnik y Chase-Sardi 1995, 165-177).

Estas relaciones fueron ya reconocidas a mediados del siglo XVI por el mercenario alemán Ulric Schmidel que participó entre 1535 y 1552 en la expediciones al Río de la Plata del Adelantado Pedro de Mendoza, la de Juan de Ayolas, fundador de Asunción, y la de Domingo Martínez de Irala, en el contexto de la que recorrió las tierras de los mbayá. Según Santos Granero las relaciones entre mbayás y guanás debieron tener en origen un carácter tributario (2009, 41), el que pudo tener precisamente en la época de Schmidel, que las equiparó con las relaciones de vasallaje de la Alemania feudal (1998, 113).

Hacia fines del XVIII, sin embargo, la relación había perdido parte de su carácter coercitivo original y derivado en una alianza asimétrica basada, como ya expuse, en vínculos de parentesco forjados entre familias de alto rango. Este carácter

[27] Es habitual encontrar en los trabajos historiográficos la denominación "chané" aplicada tanto para los arawak que habitaban el área del Paraguay como para los del área andina. Se evitará hacerlo aquí de esa manera para evitar confusiones y se utilizará "guaná" para los primeros y se limitará el uso de la denominación "chané" a los segundos.

pacífico de la interacción fue generalmente subrayado en las fuentes de ese periodo, en el que españoles y portugueses mantuvieron abundantes contactos con los mbayá. Así sucede en el caso del gobernador de Mato Grosso Caetano Pinto de Miranda Montenegro (1796-1803), quién afirmaba la existencia de consentimiento por parte de los guaná:

> "Os guanans são mais dóceis e humildes [que los mbayá] cultivão a terra e de parte das suas culturas se aproveitão os uaicurus sem encontrarem rezistencia pela superioridade que os goanaens lhes reconhecem".[28]

La superioridad al que hacía referencia el gobernador se debía a que el matrimonio exogámico de la mujer guaná de linaje caciquil con un cacique mbayá colocaba a toda la comunidad bajo la autoridad de este, lo que le permitía apropiarse de parte de la cosecha de los guaná y redistribuirla después entre la comunidad mbayá sin necesidad de ejercer la coerción. En la misma línea, testimonios coetáneos establecieron distinciones entre las relaciones que los mbayá mantenían con los guaná y el dominio que ejercían sobre otros indígenas. El del naturalista portugués Alexandre Rodrigues Ferreira, que recorrió Mato Grosso entre 1789 y 1792, es uno de ellos:

> "…muitos [índios] infestam as margens destes rios, como são os guanas, payaguas, guatós, koroas e outros; contudo dentre todos eles, os guaykurus são, sem dúvida, os mais audazes e belicosos. Com estes estão aliados os guanas; os payaguás por temor que lhes têm, cuidam muito em lhes não desmerecer a sua amizade.[29] Todos os mais quotidianamente são presas suas que eles reduzem à escravidão" (Rodrigues Ferreira 1974, 75)

Ferreira, que presenció las conversaciones de paz iniciadas con las parcialidades de los caciques mbayá João Queima de Albuquerque y Paulo Joaquim Jozé Ferreira en el presidio portugués de Nueva Coimbra, exponía claramente en el texto del que se ha extraído el fragmento anterior su punto de vista: mientras que las interacciones con otros indígenas se basaban en el imperio de la fuerza, entre los mbayá y los guaná existía un vínculo basado en la alianza. Es más, sostenía que…

> "[Los guanás] Pouca diferença têm dos guaykurus, de quem são vizinhos, amigos e aliados. Casam entre si e reciprocamente se auxiliam sempre que assim o pede alguma urgência pública ou particular" (Rodrigues Ferreira 1974, 75 y 78).

[28] AHU_ACL_CU_010, Cx 38, D. 1898, "Ofício do [governador e capitão-general da capitania de Mato Grosso] Caetano Pinto de Miranda Montenegro, 18-IV-1800", s.f.

[29] Los payaguá y mbayá del río Paraguay habían mantenido desde inicios del siglo XVIII una alianza frente a los poderes coloniales, pero hacia 1768 rompieron relaciones y se fueron acercando paulatinamente cada uno a una de las esferas de poder, los payaguá a la española y los mbayás a la portuguesa.

Aunque el naturalista estaba en lo cierto cuando afirmaba que entre los mbayá y los guaná existía un vínculo basado en la alianza, el parentesco y la asistencia mutua , la diferencia entre los mbayá y los guaná sí era importante, aunque él no llegar a percibirla. A nivel biológico el mestizaje solo afectaba a la clase caciquil, ya que solo en ella se producían los matrimonios mixtos. Además, en la perspectiva emic, estos matrimonios no suponían una verdadera fusión, ya que entre los mbayá la filiación era patrilineal y, por tanto, los hijos e hijas del matrimonio entre un varón mbayá y una mujer guaná pertenecían únicamente al grupo familiar del padre, en el cual existía una clara conciencia de superioridad sobre los guanás.

También el ingeniero militar y cartógrafo español Félix de Azara (1746-1821) reconoció en su *Viajes por la América del Sur* el contraste entre las relaciones que los mbayá mantenían con ciertos grupos indígenas y las que mantenían con los guanás. Así, tras resaltar la recurrencia de las guerras mbayás y su afán por obtener cautivos, resaltaba el carácter pacífico de la interacción entre guanás y mbayás, afirmando que:

> "Ellos hacen una escepción de la nación guaná, con la que conservan estrecha amistad. Efectivamente, como hemos dicho ya, los mbayás tienen siempre una multitud de guanás que les sirven voluntariamente como esclavos, y gratuitamente, que cultivan para ellos la tierra y les rinden otros servicios" (Azara 1850, 211).

Si bien quienes escribieron los fragmentos aquí analizados lograron percibir el diferente signo que caracterizaba a las relaciones que los mbayá mantenían con los guaná y otros pueblos indígenas, tuvieron a las primeras como relaciones verdaderamente pacíficas y consensuadas, cuando el carácter asimétrico que las distinguía también generó descontentos entre los guanás, descontentos que se manifestaron cuando llegó el momento propicio. El comandante del presidio de Nueva Coimbra, Francisco Rodrigues de Prado, alcanzó a reconocer que se trataba de una relación desigual que no era completamente aceptada por los guanás. Rodrigues de Prado sostuvo que:

> "Os guaicurus são tão soberbos que a todos os gentios confinantes tratam com desprezo, e estes, de alguma sorte os respeitam. Assim sucede à nação Guaxi, habitante nas margens do rio Mboteteí (actualmente Miranda) e com a nação guaná, que é muitas vezes mais do que a dos seus opressores. Presentemente (estes) vão conhecendo a superioridade do seu número e sacudindo o jugo tirânico a que estavam submetidos, tanto que, no ano de 1793, no mês de junho, vieram ao presídio da Nova Coimbra pedir a proteção dos portugueses mais de trezentos" (Rodrigues de Prado 1968, 132).

Me interesa comentar en primer lugar la afirmación de Rodrigues de Prado sobre la elevada proporción de guanás sujetos a relaciones de reciprocidad con los mbayás en relación al corto número de mbayás que se beneficiarían de estas. De un lado es preciso tener en cuenta que la acentuación de la actividad botinera de los mbayás a raíz de la adopción del caballo mantuvo alta la mortalidad entre los varones, a lo que se debe añadir el impacto de las epidemias sobre la mortalidad (que afectaron de manera similar al conjunto de pueblos chaqueños) y la elevada incidencia del infanticidio en esta sociedad, aspectos que habrían favorecido un estancamiento o reducción de la población mbayá respecto a la población guaná que, salvo en lo relativo a las epidemias, no se vio afectada por ellos. En segundo lugar, la acentuación de las prácticas guerreras, también debido a la adopción del caballo favoreció la acumulación de cautivos por parte de los mbayá, de lo que dejó constancia el mismo Rodrigues de Prado:

> "Todos os anos saem a matar outros selvagens e prender para cativos as mulheres e crianças […] têm nas suas aldeias índios de diversas nações, como são guaxis, guanazes, guatós, caivabas, bororos, koroás, caiapós, chiquitos e xamacocos. Esta [última] nação, pela suma necessidade que tem, vende os filhos aos guaicurus por machados e facas, e estes lhes fazem guerra cruel, sendo de todos temidos pela vantagem que têm nos cavalos e armas que usam" (Rodrigues de Prado 1968, 132-133).

Al aumentar la acumulación de cautivos a raíz de la raíz de la creciente incidencia de la guerra, la relación numérica entre la elite mbayá y los vasallos de diverso origen quedó descompensada, aunque el monopolio de la guerra por parte de los mbayá les permitió mantener su dominio sobre ellos (Martínez 1992, 127; Susnik y Chase Sardi 1995, 126-127). Todo ello confirma la afirmación que Rodrigues de Prado hacía sobre el desequilibrio entre la población mbayá y la guaná, que se ve también en el hecho de que cuando los mbayás se aproximaron a los portugueses y trasladaron a las inmediaciones del fuerte de Nova Coimbra, acudió con ellos un importante contingente de población guaná y de cautivos (y sus familias): de los 2.000 indígenas allí asentados a principios del siglo XIX, tan solo un diez por ciento era étnicamente guaycurú (Susnik y Chase-Sardi 1995, 174).

Finalmente, sobre la desigualdad de la relación entre mbayás y guanás que obligaba a estos a entregar parte de su producción agrícola a los primeros, considero que el hecho de que en 1793 más de trescientos guanás acudieran a Nova Coimbra, como afirma el comandante del presidio que sucedió, sería firme ejemplo de la existencia de sectores guanás descontentos que habrían exteriorizado dicho malestar acercándose a un

potencial aliado que podría frenar cualquier intento de represalia que los mbayá trataran de llevar a cabo.

1.2.5. Los intercambios pacíficos y hostiles: de la reciprocidad al mercado

La desigual distribución de determinados recursos a lo largo del área chaqueña facilitó el desarrollo del comercio desde época prehispánica, ya que permitía el acceso a bienes escasos a cambio de los excedentes obtenidos en el territorio explotado (Paz 2003), de lo que son claro ejemplo los habituales contactos de los grupos que habitaban las riberas de los ríos con grupos montaraces, necesitados de pescado (Trinchero 2000, 253). Gracias al intercambio, las parcialidades montaraces y las ribereñas, las horticultoras y las cazadoras, accedían a productos que no podían obtener en su territorio o a bienes apreciados por su calidad, como las canoas construidas por los payaguá con la madera del timbó, que trocaban en el alto río Paraguay a cambio de, entre otras cosas, arcos y flechas (Métraux 1946, 301). Otro producto muy apreciado era la sal, que llegaba a todo el Chaco desde la zona de puna de la periferia andina a través de los chiriguanos. Cuando no era posible acceder a este mercado, la necesidad se satisfacía con la ceniza de las plantas, especialmente de la vidriera y el jume que pueden contener hasta un 40% de carbonato de sodio; característica que quedó reflejada en la denominación abipona de la vidriera, a*chibiraik*, que quería decir “sal” (Dobrizhoffer 1967, 156).

Ya durante la época prehispánica se desarrollaban intercambios entre parcialidades indígenas basados principalmente en la reciprocidad en sentido amplio que vinculaba grupos de parentesco y aliados y, a su vez, contribuía a estrechar los vínculos de afinidad (Ruiz Moras 2001, 210). Estos intercambios se extendían entonces incluso más allá del territorio chaqueño, adentrándose en el ámbito incaico a través de los pobladores de los contrafuertes andinos. Fueron frecuentes también los intercambios entre los grupos instalados en las proximidades de la región andina y los incas, a quienes proporcionaban arcos, flechas y esclavos a cambio de metales (Patterson 1991, 115 y 1997, 14). Con la llegada de los conquistadores españoles y la sustitución del Imperio del Cuzco por el castellano no solo apareció un nuevo agente de intercambio, sino que también se diversificaron los géneros trocados, integrándose las economías

indígenas dentro de circuitos comerciales de largo alcance desde los primeros contactos, pero sobre este aspecto, merecedor de una atención extensa, se profundizará más adelante.

2. Primeros impactos de la colonización

Tan pronto como los españoles alcanzaron los territorios vecinos al Chaco las sociedades que lo habitaban comenzaron a sentir el impacto de su llegada, que afectó también a aquellos que pueblos que no se integrarse dentro de los sistemas de dominio colonial hasta pasadas varias centurias. Pronto se produjeron movimientos migratorios de grupos que se vieron empujados por la presencia hispana o huyeron de ella y se adentraron en las tierras chaqueñas, produciéndose un aumento de la densidad demográfica que se vería agravado a partir del siglo XVIII, cuando desde las fronteras del Tucumán se lanzaran las primeras campañas de guerra ofensiva contra los chaqueños. El aumento de la densidad de población en el área chaqueña el consecuente incremento de la presión sobre los recursos naturales redujo sensiblemente, para los nativos, la disponibilidad de recursos, algunos de los cuales incluso se agotaron debido a la sobreexplotación, dando lugar a un aumento de la competencia y los conflictos por el control de espacios y recursos (Lázaro Ávila 1999, 655).

La competencia entre los indígenas por el aprovechamiento de unos recursos limitados, especialmente escasos en época de sequía, provocó en ocasiones serias dificultades de abastecimiento que se agravaban cuando las expediciones militares castellanas se adentraban en el Chaco, dificultades que los guaycurú muchas veces resolvieron a través de la presión violenta sobre otros grupos y la apropiación de sus reservas, prácticas que intensificaron tras adquirir dominio sobre el caballo. En general, los chaqueños encontraron medios no solo para adaptarse a la nueva situación, sino también para sacar provecho de ella.

Uno de los primeros impactos que a nivel económico tuvo la llegada de los españoles fue la introducción del comercio de bienes propios del mundo hispano, un asunto que por su importante rol dentro del proyecto de colonización y civilización de

los indígenas, será analizado en el capítulo siguiente pues así se podrá abordar el tema desde una perspectiva más compleja que la puramente económica. Más tardíamente, fue habitual que los indígenas trabajaran de manera eventual en las haciendas, tarea a la que se dedicaban sobre todo durante la estación seca, ya que permitía asegurarse el sustento hasta que las lluvias ofrecieran de nuevo abundantes recursos en el Chaco, momento en que retornaban al mismo para reunirse con sus *parcialidades* (Santamaría 1998 173-195; Paz 2003, 390).

De esta manera se aseguraban la subsistencia mientras trabajaban en la hacienda, al tiempo que adquirían información que podían utilizar posteriormente para dirigir asaltos contra las mismas explotaciones, sin que fuera extraño que los antiguos peones, que conocían perfectamente las haciendas, fueran quienes dirigían los asaltos a las mismas para robar ganado del que se alimentarían o que utilizarían para la cría o el comercio. Estos robos y comercio de ganados sustraídos en el ámbito colonial fue otra de las adaptaciones fundamentales desarrolladas a nivel económico por ciertos grupos chaqueños, principalmente por los guaycurús. De nuevo, este asunto será, por su complejidad, tratado en profundidad más adelante, en el capítulo relativo a las interacciones hostiles entre españoles e indios chaqueños, ya que de esta manera se comprenderán mejor las particularidades de estas interacciones. Finalmente, el asentamiento de los castellanos en las periferias chaqueñas tuvo otro impacto inesperado: que algunos pueblos que habían desarrollado prácticas agrícolas incipientes las abandonaran, asunto al que se dedica el siguiente apartado.

2.1. La barbarización del bárbaro o el abandono de la agricultura

El asentamiento de los españoles en la periferia chaqueña tuvo un temprano impacto sobre los pueblos indígenas del área aun cuando no se integraran dentro de los ámbitos de dominio colonial hasta épocas tardías, como fue el caso de los pueblos guaycurú que solo comenzaron a incorporarse a misiones a partir de la década de 1740. Parte de estos pueblos había implementado tareas agrícolas de muy baja escala a fines de la época precolonial (Hernández 1992, 95; Trinchero 2000, 257), lo que les permitía complementar la caza, pesca y recolección y producir, entre otros cultivos, tabaco, cuyo

consumo estuvo muy extendido entre los guaycurú, tanto entre los hombres como las mujeres (Rodrígues de Prado 1968, 129). Este hecho tendió a ser obviado en las fuentes que, además, insistieron en que los guaycurú carecían de agricultura y subrayaron su carácter nómada, tendencia que se reflejaba en el memorial que en 1642 escribía al rey Felipe IV el procurador de la provincia jesuita del Paraguay Antonio Ruiz de Montoya:

> "…tan bestiales indios, que sin hacer sementeras, sembrar ni recoger cosas, andan vagando por aquellos campos, llevando consigo unos pellejos que les sirven de casas, y arman a las orillas de las lagunas para sustentarse de pescado y caza".[30]

A pesar de esta tendencia general, en ocasiones las fuentes también dejaron translucir la persistencia de las actividades agrarias, como en el caso de Lozano quien habiendo incidido en su *Descripción Chorográfica del Gran Chaco Gualamba* en la inexistencia de agricultura cuando se refería a los guaycurús de manera genérica, también reconoció que los abipones realizaban pequeños sembrados y cultivaban tabaco, (1733, 32, 62 y 90), y que los mbayá "eran labradores" aunque, como se ha visto, el hecho de que para los mbayá la agricultura fuera una fuente importante de alimentos no implicó, en realidad, que trabajaran directamente los campos, sino que se beneficiaron del trabajo agrícola de los guanás.

La llegada de los españoles favoreció, sin embargo, un progresivo abandono de las prácticas agrícolas incipientes por quienes las habían desarrollado solo de una manera apenas marginal. Este abandono fue debido a dos razones primordiales; en primer lugar, el avance castellano sobre el Chaco, que estimuló movimientos migratorios entre aquellas bandas que se sintieron amenazadas y se alejaron de las zonas de presencia hispana o huyeron de las entradas militares que se organizaban desde ellas, lo cual dificultó los asentamientos estables o semi-permanentes que requiere la actividad agrícola. En segundo lugar, la progresiva adopción del uso del caballo que

[30] Archivo General de Indias (en adelante AGI) (Sevilla) Charcas, 7. Otros ejemplos del siglo XVII que reflejan esta tendencia son los comentarios de Díaz de Guzmán (2000, 230) sobre los mbayá y el del virrey del Perú sobre tobas y mocovís: "Relación de Don Melchor de Navarra y Rocaful, Duque de la Palata, Príncipe de Mesa, Virrey del Perú, al duque de la Monclova, su sucesor, del estado de los diversos asuntos sujetos a su gobierno desde 1680 a 1689" Biblioteca Nacional de España (Madrid) Mss. 19 139, recogido en Hanke 1980, VII: 63-64; Más tardíos son los apuntes de que Lozano (1733, 53 y 81) realiza sobre guaycurutís y payaguás y tobas, mocovís, aguilotes, palomos, y japitalaguas y los de Dobrizhoffer sobre los abipones (1968, 12, 117-118), en que también se subrayan la falta de agricultura. Para cuando estos jesuitas escribían la adopción del caballo ya había ejercido cierto impacto sobre las actividades económicas de los pueblos guaycurús, por lo que sus afirmaciones están algo más próximas a la realidad que aquellas anteriormente referidas.

hicieron los guaycurús a partir del inicio del siglo XVII también contribuyó a que se minimizaran las prácticas agrícolas.

El caballo fue buscado inicialmente como un bien de prestigio, pero llegó a ser acumulado en niveles tan elevados que la única manera de proporcionar pastos verdes a sus recuas de cientos de cabezas era vivir en un desplazamiento continuo (Clastres 2001, 225-234) que hacía virtualmente imposible cualquier actividad que, como la agricultura, requiriera de fijación de la población al suelo. Además, esta incorporación del caballo derivó también en un refuerzo de la orientación cazadora de las poblaciones que lo adoptaron y, por su gran utilidad para la caza en espacios abiertos, se utilizó para capturar ganados alzados y cimarrones y favoreció que la carne de vaca se acabara convirtiendo en un elemento fundamental de la dieta, al tiempo que la orientación botinera de la economía guaycurú se reforzaba, dando lugar a una paulatina sustitución de su economía tradicional por una economía de saqueo y botín (Susnik y Chase-Sardi 1995, 125-126). Todo lo anterior no hizo sino contribuir a que la imagen de los guaycurús continuara siendo desvinculada de las prácticas agrícolas, con todo lo que ello conllevaba de alejamiento de los cánones de sociedad civilizada que tenían los europeos.

Además de favorecer la actividad cazadora, el empleo de caballos también potenció la tradicional belicosidad o *ethos* guerrero de los pueblos guaycurús.[31] El uso de monturas permitió a los guaycurús desarrollar una nueva estrategia de obtención de recursos: el saqueo, puesto que brindaba grandes oportunidades para la movilidad por las grandes distancias que permitía recorrer, por la rapidez con que estas se transitaban, y porque su potencia permitía atacar y huir con gran velocidad, lo cual reducía el tiempo para la reacción de los asaltados y aumentaba las posibilidades de salir airosos del encuentro. Es cierto que los guaycurús ya habían ejercido presiones y asaltos sobre los grupos de la periferia chaqueña, pero las mismas se correspondían con dinámicas previas e independientes de la colonización, mientras que el uso del asalto como un medio sistemático de obtención de recursos y depredación de las provisiones de los pueblos vecinos (agricultores o no) fue un fenómeno surgido de la adopción del caballo

[31] Vitar 1997, 75; Saeger 2000, 8; Ruiz Moras 2001, 205-206; Pierre Clastres vincula este *ethos* a la existencia de una especie de pulsión de muerte entre los guerreros guaycurús; para él, la búsqueda de gloria y prestigio llevaría a los guerreros a empresas cada vez más arriesgadas hasta que terminaran por encontrar la muerte, Clastres 2001, 222 y 234.

y la transformación del carácter de este, que inicialmente era el de un bien de prestigio, en un medio con el que obtener recursos a través de acciones hostiles.

Estas acciones, además, no se limitaron a los asentamientos de otros indígenas, sino que se extendieron a las posesiones españolas puesto que en las haciendas, ciudades y caminos que las conectaban, especialmente el Camino Real por el que transitaban caravanas comerciales que se dirigían hacia el Alto Perú, era posible obtener ganado vacuno y ovino, así como más monturas, cautivos y bienes propios del ámbito colonial imposibles de obtener al margen de él (Clastres 2001, 234-235; Ruiz Moras 2001, 203-204). Su actividad botinera en los espacios coloniales fue tal que los guaycurús llegaron a convertirse en uno de los más grandes desafíos a la autoridad hispana en el área, asunto que merece ser tratado en profundidad por lo que se volverá sobre él en un capítulo posterior.

Si bien el empleo de monturas no fue exclusivo de los guaycurús y otros pueblos chaqueños como los mataco-mataguay o los chiriguanos también poseyeron monturas, que eran encontradas por las tropas españolas cuando entraban en sus asentamientos durante las campañas (Lozano 1733, 321, 361, 380-381), la gran diferencia entre ambas es que para estas últimas no supuso una revolución respecto a sus modos de vida previos, como sí sucedió en el caso de los guaycurús. De manera general, los caballos fueron empleados como animales de carga en los desplazamientos y como distintivo de prestigio, razón por la cual los caciques acudían a las conversaciones de paz con los españoles montados sobre caballos (Schindler 1985). En el caso de los guaycurús, además, el caballo transformó la lucha, en la que pasaría a ser un arma esencial, y quedó unido al desarrollo de prácticas guerreras que modificaron sus bases económicas y transformaron su modo de vida.

3. Ciudades, policía y mercados en la configuración de un espacio fronterizo

El colonialismo español en el Nuevo Mundo tuvo un marcado carácter urbano heredero de la propia tradición peninsular y romana, carácter que se tornó palpable en la rapidez con que se sucedieron las fundaciones de ciudades a lo largo y ancho del

continente desde que Bartolomé Colón fundara la primera ciudad americana, Santo Domingo, en 1498. El fenómeno urbano hispanoamericano ha atraído la atención de numerosos investigadores y ha sido objeto de numerosos estudios que lo han abordado desde múltiples perspectivas, desde la puramente urbanística o arquitectónica hasta los enfoques centrados en la discusión del propio concepto de ciudad o la historia de la cultura urbana, pasando por perspectivas demográficas y económicas, entre otras.[32]

En este apartado se plantea encontrar respuesta a una serie de cuestiones relativas a los propósitos, características, y peculiaridades del fenómeno urbano en la región de Tucumán, y a la influencia que la frontera chaqueña ejerció sobre las ciudades y sus habitantes. En primer lugar examinamos las motivaciones que existieron para la fundación de ciudades, los propósitos con que fueron fundadas y las funciones que debieron desarrollar en el mundo americano en general y en las regiones periféricas del imperio en particular. Puesto que las ciudades tucumanas tuvieron importantes particularidades que las diferenciaron tanto de las ciudades de áreas centrales del continente americano como de las peninsulares, nos preguntamos si debemos utilizar la denominación "ciudad" para referirnos a ellas y las razones que existen para ello, por lo que realizamos también un breve repaso por los criterios más comunes para clasificar las ciudades como tales y las nociones de ciudad y policía en el vocabulario de la Edad Moderna, que ofrece las claves para reconocer los criterios que en aquella época permitían distinguir un núcleo de población cualquiera de una ciudad.

Se analiza, por otra parte, un fenómeno urbano típicamente americano como fue el de la traslación de ciudades y abordamos las particularidades que este fenómeno adquirió en el Tucumán por influencia de la frontera. Esta reflexión se realiza mediante el análisis de un proceso concreto de traslación urbana: el caso de San Miguel de Tucumán, que a fines del siglo XVII fue desplazada desde el lugar en que había sido fundada hacía más de un siglo hasta el entorno de la frontera chaqueña, el emplazamiento que ocupa hoy día. El traslado generó una fuerte oposición de un amplio sector de la sociedad urbana, por lo que ahondamos en las motivaciones para la migración y en el apoyo que los representantes de la monarquía en el área brindaron a la misma, y planteamos la cuestión de si las razones para este sustento pudieron

[32] Sin ánimo de ser exhaustivos, se señalan aquí algunos de los estudios más relevantes o considerados clásicos: Hardoy y Schaedel 1969; Aguilera y Moreno 1976; Hardoy *et al.* 1978; Hoberman y Socolow 1986; Morse 1972 y 1984; Solano 1990; Hardoy 1991; Kagan 2000.

encontrarse en que la traslación atendía a los intereses de la metrópoli de manera más efectiva, quizás, que mantener la ciudad en el emplazamiento en que había sido fundada.

Finalmente, se aborda en este capítulo el papel de las ciudades fronterizas como punto de encuentro con los indígenas no sometidos, rol que ejerció principalmente a través del comercio, una actividad considerada como un importante instrumento para atraer a la paz y amistad a los indígenas y que tenía, además, capacidad civilizatoria. El empleo de este enfoque permitirá enriquecer el retrato de las ciudades fronterizas a la vez que se propone una interpretación de este entorno, las relaciones y dinámicas en él gestadas, en definitiva, de la frontera, que va más allá del primer nivel de información transmitido por las fuentes, que tienden a subrayar los enfrentamientos con los indígenas y la generalización de un clima de inseguridad, y se atenderá a los contactos e interacciones pacíficos desarrollados en los núcleos urbanos. Se aportará de esta manera una visión más compleja y matizada de la misma, en la que se subrayan, precisamente, las particularidades de la ciudad fronteriza y la influencia que la frontera ejerció sobre ellas, así como los contactos, comunicaciones y circulación de personas, entre ambos "lados" de la frontera.

3.1. La implantación urbana en las fronteras

Desde los inicios de la conquista, el establecimiento de ciudades sirvió a propósitos de fundamental importancia como hacer efectivo el dominio sobre el territorio tras la toma de posesión del espacio indiano. La validez de la donación realizada por Alejandro VI en 1493 fue tempranamente puesta en tela de juicio tanto por franceses y británicos como por juristas de la Escuela de Salamanca de la talla de Francisco de Vitoria, que negaban que el pontífice tuviera ni jurisdicción temporal ni *dominium* sobre los paganos que habitaban las tierras americanas, y cuestionaban además que el mero hecho del descubrimiento fuera suficiente para otorgar derechos de posesión (Pagden 1997, 67-111; Gelabert 2011). Por contra, las ciudades y el asentamiento en ellas de pobladores castellanos constituían una clara materialización de la ocupación tras el descubrimiento y eran en consecuencia una evidencia firme de la

posesión de las tierras americanas frente a otras potencias y las objeciones a los derechos de propiedad castellanos basados en la crítica de las bulas alejandrinas. La afirmación de la posesión a través del establecimiento de núcleos de población se tornó especialmente útil cuando Gran Bretaña y Francia recurrieron al principio de *res nullius* para legitimar la toma de posesión de tierras americanas por ellos descubiertas. Este principio de derecho romano, que también era reconocido por Castilla, determinaba que aquellas tierras que no hubiesen sido puestas en producción mediante la agricultura o donde no existieran asentamientos humanos estables podían ser apropiadas por el primero que hiciera uso de ellas, pues se entendía que carecían de propietario, que eran, literalmente, "cosa de nadie" (Pagden 1997, 103-108). Así, aunque Castilla consideraba la totalidad de la costa atlántica de Norteamérica como parte de La Florida, no había hecho uso de ella ni la había ocupado, por lo que desde Gran Bretaña se aplicó el principio de *res nullius* para legitimar su toma de posesión del territorio, ya que fueron los ingleses los primeros en establecer núcleos urbanos en él y en cultivar la tierra y hacerla productiva (Elliott 2006, 30-32).

La fundación de ciudades, por otra parte, ya había sido empleada en la Reconquista peninsular como medio para facilitar el control del espacio recientemente conquistado e instaurar una autoridad civil sobre él; en el área ultramarina esta práctica suponía la fijación a la tierra de los soldados, que quedaban transformados en pobladores y congregados en un territorio concreto que deberían defender frente a incursiones europeas o a posibles levantamientos indígenas (Elliott 1984, 192-3). Finalmente, las ciudades constituían un instrumento de organización y jerarquización del espacio americano que hacían posible algo tan fundamental y necesario en una república como era el ejercicio del gobierno y la justicia.

La fuerte tradición urbana de la España moderna y la predominancia en ella del ideal de sociedad civil, unidas a las múltiples ventajas que este modelo ofrecía en el Nuevo Mundo, hicieron que este se expandiera rápidamente en Hispanoamérica, bien mediante fundaciones *ex novo*, como sucedería en el Tucumán y en la mayor parte del continente, o bien a través de la superposición de la ciudad castellana sobre la indígena. Esto último sucedió especialmente en los espacios la confederación azteca y el imperio inca, donde existía una fuerte implantación urbana indígena; así, en la meseta mexicana las ciudades castellanas de México, Tlaxcala, Cholula o Texcoco, entre otras, se asentaron sobre núcleos urbanos preexistentes, y en la región andina importantes centros

políticos o religiosos como Cuzco y Quito (esta última incendiada días antes de la llegada de los españoles) fueron apropiados y resignificados dentro de la nueva estructura política de la Monarquía Hispánica. El proceso fundacional castellano fue rápido e intenso, como recoge el cosmógrafo del Consejo de Indias López de Velasco en su *Geografía y Descripción Universal de las Indias* publicada en 1586, puesto que para el año 1574 existían ya en la América hispana 227 núcleos urbanos, sin contar las muchas fundaciones fallidas que para entonces habían sido abandonadas (Solano 1990, 35). Medio siglo después, en 1630, esa cifra se había elevado a 331 (Bernabéu 2010, 14).

El establecimiento de ciudades cumplía también con otro propósito primordial: el avance de la fe cristiana, al que se vinculaba de manera directa la propia legitimidad de la expansión castellana, puesto que las bulas *Inter caetera* de 3 y 4 de mayo de 1493 establecían la conversión de los indios como una obligación de los reyes de Castilla y, por tanto, como un objetivo prioritario. Además, la evangelización también justificaba la conquista a partir de argumentos de derecho natural, como el derecho de predicación (*ius praedicandi*) de los españoles argüido por el dominico Francisco de Vitoria en su *Relectio de Indis* (Vitoria [1539] 1967, 87). Existía en la Monarquía Hispánica la conciencia de que conversión y urbanización estaban vinculadas por un estrecho lazo, idea que subyace a la siguiente expresión extraída de uno de los primeros documentos nacidos del descubrimiento de tierras americanas: el relato del primer viaje de Colón, en el que el Almirante escribía: "Vuestras Altezas mandarán hacer en estas partes ciudad y fortaleza y se convertirán estas tierras" (Colón [1492], 1982, 67). La conocida expresión de López de Gómara: “quién no poblare, no hará buena conquista, y no conquistando la tierra no se convertirá a la gente; así que la máxima del conquistar ha de ser poblar” (López de Gómara [1551] 2008, 86) es, asimismo, muestra de esta noción de relación directa entre colonización, evangelización y mundo urbano, relación que quedaría definitivamente formalizada en las Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación promulgadas por Felipe II en 1573, al mandar que las ciudades, villas y lugares se fundaran en tierras donde hubiera indios “a quién se pueda predicar el

evangelio, pues este es el principal fin para que mandamos hazer los nuevos descubrimientos y poblaciones".[33]

La implantación del modelo urbano cobraba especial importancia en las áreas periféricas del imperio. En las fronteras, la existencia de villas y ciudades permitía afirmar la soberanía frente a otras potencias coloniales, como fue el caso de Montevideo, cuya fundación en 1714 buscaba frenar el avance portugués en el área del Río de la Plata y proteger las posesiones castellanas de posibles invasiones y su comercio frente al contrabando. Por otra parte, en las regiones donde la expansión castellana alcanzaba espacios controlados por los indígenas que aspiraba a dominar, las fundaciones de ciudades se vinculaban primordialmente a intentos de avanzar sobre tierras indígenas e incorporar a los indios al dominio colonial, como fue el caso de la fundación de Chillán en la frontera sur de Chile a fines del siglo XVI, a la consolidación del control de espacios recientemente incorporados o también a la protección de las comunicaciones entre las diferentes partes del imperio, las rutas comerciales u otras ciudades, frente a ataques de grupos indígenas no sometidos.

La gobernación de Tucumán fue una región que pervivió durante toda la época colonial como una región de frontera con espacios controlados por distintas sociedades indígenas, por lo que ofrece abundantes ejemplos del papel que la fundación de ciudades adquirió en estos entornos periféricos del imperio español. Por ejemplo, la fundación de Salta en 1582 fue proyectada por el virrey del Perú D. Francisco de Toledo [1569-1581] como parte de una estrategia para incorporar a los dominios de la Monarquía el espacio entonces controlado por los indígenas chiriguanos. Su fundación fue continuación de un proceso fundacional llevado a cabo en la frontera oriental del Alto Perú desde los gobiernos de los virreyes Marqués de Cañete [1555-1561] y el Conde de Nieva [1561-1564], que fundaron las ciudades de La Barranca [1560], Santa Cruz de la Sierra [1561] y Santo Domingo de la Nueva Rioja [1561], y que Toledo continuó con el establecimiento de los pueblos de indios de Tarabuco [1580] y Presto [1583] y las ciudades de Tarija [1574], Tomina [1575], San Juan de Rodas [1580], Villar [1582] y, finalmente, la de Salta (García 1988, 100; Merluzzi 2003, 95-100, 171). Se esperaba que la fundación de Salta en las tierras chiriguanas frenara la capacidad de los indios para presionar sobre las regiones del Alto Perú y Tucumán y sobre las vías de

[33] Ordenanza 36 de las Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias dadas por Felipe II el 13 de julio de 1573, texto completo recogido en Morales 2008, 489-518.

comunicación entre ambas, reduciendo así los asaltos que frecuentemente sufrían las posesiones españolas, para lo cual el virrey ordenó al gobernador de Tucumán Gerónimo de Cabrera…

> "…que llevase número de gente bastante para alimpiar de su provincia esta gente [los chiriguanos]. Y si fuese necesario hazelles guerra, se la hiciese, y que poblase un pueblo despañoles en Salta, lugar donde ordinario hacían su residencia los yndios chiriguamaes y hera paso para hazer los daños que hazían en la gente de paz".[34]

Con todo, la estrategia planteada desde el virreinato no dependió exclusivamente de la fundación de ciudades; estas se integraron dentro de un proyecto de largo recorrido que había abordado y abordaría el "asunto chiriguano" desde distintos frentes que incluyeron tentativas de incorporarlos al dominio colonial a través de la introducción de misioneros en sus tierras y del establecimiento de misiones, y también acciones violentas como la infructuosa guerra a sangre y fuego declarada contra ellos en el año 1574.

A fines del periodo colonial, el territorio controlado por los castellanos en las periferias occidentales del Chaco no se había ampliado notablemente, a pesar de lo cual la fundación de ciudades mantuvo su papel como instrumento de la política monárquica para el afianzamiento de la presencia hispana. Dentro de esta se insertó la fundación en 1794 de San Ramón de la Nueva Orán en la intendencia de Salta, una fundación que significaba la consolidación del control sobre un territorio y unos pueblos indígenas que se había sido lograda previamente por medio del establecimiento de fuertes y reducciones de indios.

[34] "Carta a S. M. del Virrey D. Francisco de Toledo sobre materias de guerra…", [1572], recogida en Levillier 1924b, 292-293.

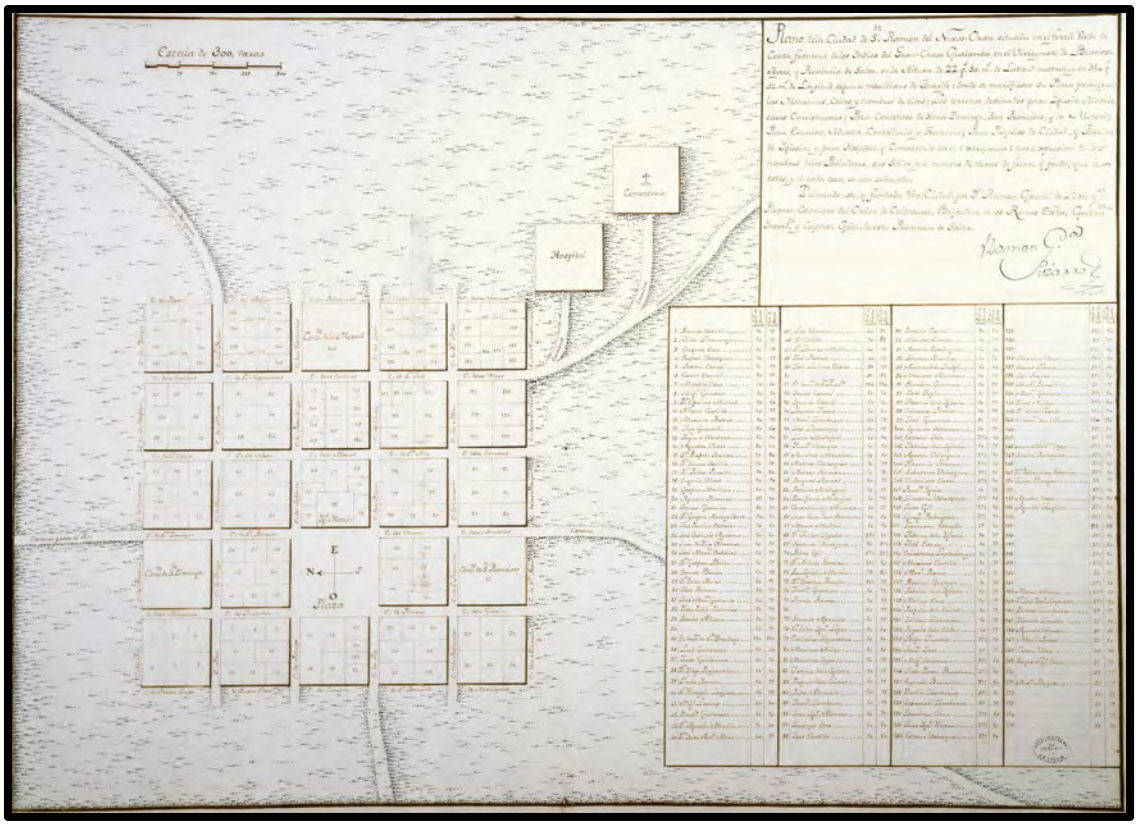


Fig 3 Plano de la ciudad de San Ramón de la Nueva Orán (1795). AGI, MP-Buenos Aires 191BIS. Se representa aquí la ciudad de San Ramón de la Nueva Orán, cuya traza urbana sigue el esquema de damero que desde las primeras fundaciones se aplicó en la América hispana, con la salvedad de que la plaza se encuentra emplazada excéntricamente. El plano incluye la división de las cuadras en solares y la asignación de los mismos a los pobladores o instituciones civiles y religiosas, y se percibe claramente la ausencia de sistemas defensivos o murallas, representándose la ciudad rodeada de un espacio inculto y deshabitado.

3.2. Tucumán, peculiaridades urbanas y espacios de frontera

Volviendo a los primeros tiempos de la colonización española del área de Tucumán y la lógica que en ella adquirió la fundación de núcleos urbanos, conviene recordar que la penetración de los castellanos en la región durante el siglo XVI tuvo dos orígenes: el Alto Perú y Chile. Quienes llegaron desde el Alto Perú utilizaron el *Qhapaq Ñan*, el principal camino que comunicaba el núcleo del Imperio del Cuzco con la puna del Tucumán, una vía que sería también en época colonial, en que se lo conocía como Camino Real, la principal articuladora de este territorio, en torno a la cual se establecerían las principales ciudades. Esta región de puna que constituiría el corazón de la gobernación de Tucumán se encontraba habitada por pueblos agricultores sedentarios,

culturalmente muy andinizados y que sin apenas resistencia pasaron a engrosar las encomiendas de los primeros conquistadores.

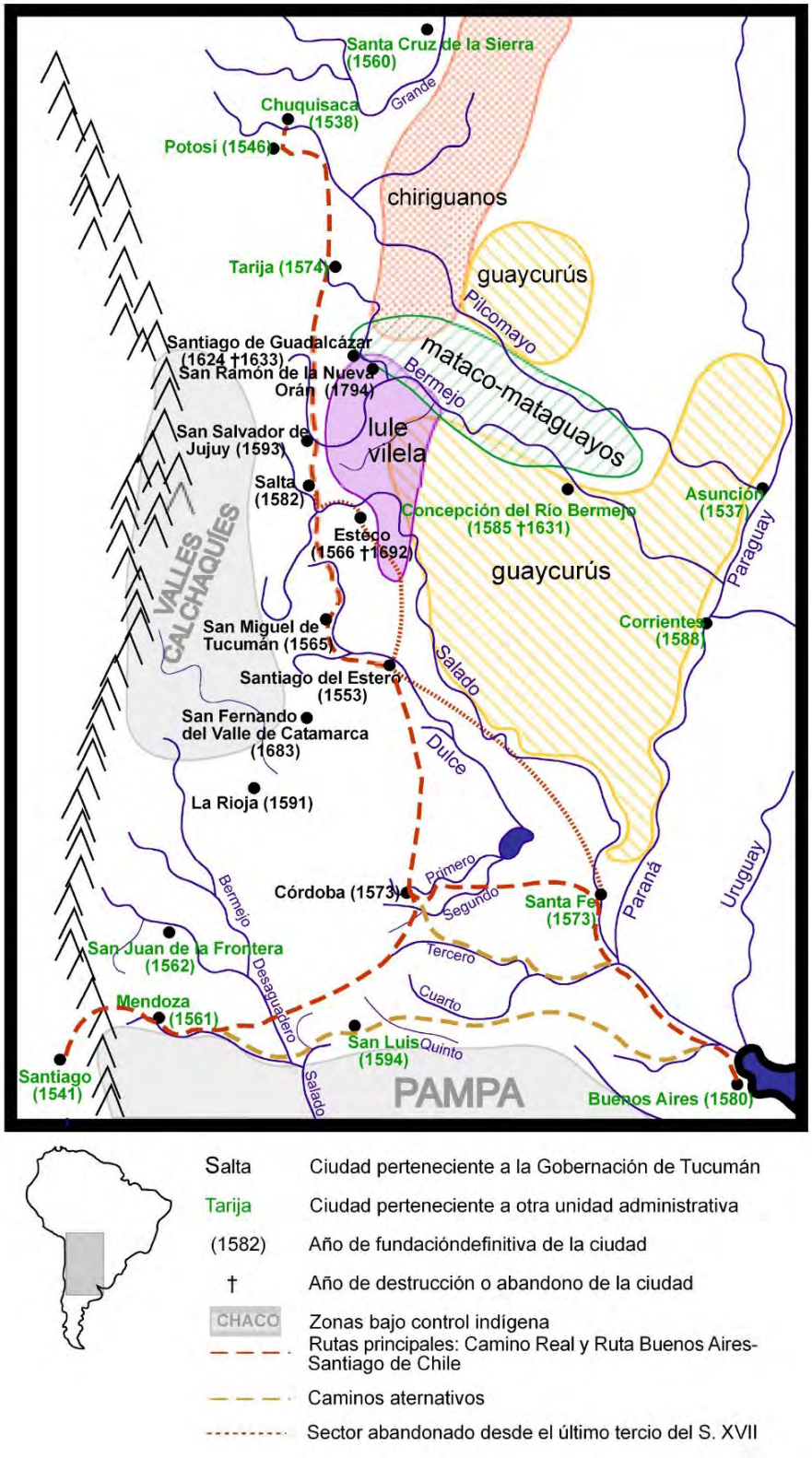
La corriente colonizadora venida del norte fue la que fundó en 1550 la primera ciudad española en la región, llamada el Barco, hecho que provocó un enfrentamiento por la jurisdicción sobre el territorio que ocupaba con los hombres que en la misma época llegaron desde Chile. Disputas aparte, los hombres venidos de Chile llevaron a cabo una intensa labor poblacional al oriente de la cordillera andina que organizaron desde la primera ciudad verdaderamente estable de la región –heredera de El Barco- a la que nombraron Santiago del Estero [1553]. Santiago constituyó el punto de partida de numerosas experiencias fundacionales impulsadas desde Chile como Londres de la Nueva Inglaterra [1558], Córdoba del Calchaquí [1559] Cañete [1560] y Nieva [1561], entre otras (Guarda 1987, 271-306). Estas poblaciones establecidas en los Valles Calchaquíes pronto tuvieron que ser abandonadas, pues no lograron resistir la presión y repetidos levantamientos de los indígenas calchaquíes, que anteriormente habían contenido la expansión incaica en el área (D'Altroy *et al*. 2000, 22) y que no serían definitivamente sometidos hasta más de un siglo después.

La actividad colonizadora impulsada desde Chile también logró fundar importantes núcleos urbanos estables como Mendoza [1561] y San Juan de la Frontera [1562] en el territorio de Cuyo, que se mantendrían integrados en la Capitanía General. Sin embargo, la corriente de colonización altoperuana se impondría en la batalla legal por el norte y los conflictos entre las dos corrientes quedarían definitivamente zanjados en 1563. En ese año se creó la gobernación del Tucumán con capital en Santiago del Estero, para lo que la ciudad y el territorio de Tucumán fueron extraídos de la Capitanía General de Chile e incluidos en el virreinato del Perú, dentro de la jurisdicción de la Audiencia de Charcas. Una vez afianzados en la autoridad de la gobernación, los colonizadores provenientes del norte también impulsaron nuevos núcleos de población con los que buscaban aumentar los dominios de la Corona y consolidar el control del espacio. En este sentido, Santiago del Estero, ya capital de la recién creada gobernación, continuó siendo impulsora de fundaciones de ciudades que respondieron a diferentes objetivos. Con algunas de ellas se pretendió organizar el territorio y asegurar la conexión con el Alto Perú, por lo que fueron ubicadas en torno al Camino Real, como fue el caso de Talavera de Esteco [1566] y San Salvador de Jujuy [1593], objetivos a los que en el caso de la fundación de Salta en 1582 se añade, como vimos, el proyecto de

incorporar las tierras controladas por los indígenas chiriguanos. Otras fundaciones se vincularon al intento de controlar los Valles Calchaquíes, como fue el caso de San Miguel de Tucumán [1565], Todos los Santos de la Nueva Rioja [1591], y otras fueron levantadas tras la definitiva derrota de los calchaquíes (San Fernando del Valle de Catamarca [1683]) con la intención de consolidar el control del territorio, mientras que con la fundación de ciudades como Córdoba de la Nueva Andalucía [1573] se buscaba extender el dominio hacia el sur y avanzar hacia el océano Atlántico.

La implantación urbana en la región tucumana estuvo, en definitiva, marcada por dos factores fundamentales: su emplazamiento en una región de frontera y su vinculación administrativa y sobre todo económica con el Alto Perú, especialmente con la ciudad minera de Potosí, que constituyó un importante mercado que condicionó la economía tucumana. En un primer momento, durante la segunda mitad del siglo XVI y primera parte del XVII, la región se especializó en el cultivo y tejido del algodón para surtir de textiles al mercado altoperuano. Estas actividades fueron progresivamente sustituidas por la cría de ganado vacuno y mular y por la invernada de ganados, especialmente mulares destinados al trabajo en las minas, que llegaban de las regiones de Santa Fe y Buenos Aires e incluso desde Chile para reponerse en los pastos tucumanos durante varios meses y engordar antes de ser vendidos en la feria anual de la ciudad de Salta, que desde finales del siglo XVII constituye el evento más importante del año, siendo clave para la prosperidad de la ciudad y la región (Assadourian 1982).

Esta dependencia económica del mercado altoperuano fue un factor determinante que propició las actividades agrícolas y ganaderas y, consecuentemente, favoreció que el poblamiento tucumano fuera predominantemente rural, por lo que los núcleos urbanos –que no obstante eran a nivel regional importantes centros administrativos, de organización del territorio y comerciales- tuvieron un reducido número de habitantes. Este déficit crónico de población afectó de manera generalizada a las ciudades tucumanas y se vio, además, acentuado por las fricciones con grupos indígenas calchaquíes y chaqueños no sometidos. Estas fricciones, que en ocasiones derivaron en guerra abierta, dificultaron tanto el establecimiento de las ciudades como su consolidación, ya que los embates indígenas provocaron el traslado o abandono de numerosas experiencias fundacionales, además de ralentizar de manera generalizada la expansión castellana en el área.



Mapa 1. Fundación de ciudades en el Tucumán, el Camino Real como eje de articulación del territorio. Fuente: elaboración propia.

La generalizada escasez de población que caracterizó a las poblaciones tucumanas a lo largo del periodo colonial podría llevar a cuestionar la rigurosidad del empleo del término "ciudad" para referirnos a ellas, puesto que el criterio demográfico ha sido planteado recurrentemente por los científicos sociales como un criterio fundamental para la definición de la ciudad que permitiría distinguirla del resto de poblaciones. Sin embargo, no existe unanimidad sobre el umbral mínimo de habitantes que debe servir para identificar a una ciudad en la época moderna como tal. Un límite extraordinariamente elevado como para plantearnos aplicarlo al área de Tucumán es el propuesto por Chandler y Fox (1974), quienes limitaron su estudio a las ciudades que alcanzaron los 40.000 habitantes en Asia y a las que en el resto del mundo llegaron a 20.000 habitantes. Otros estudios plantean umbrales a los que la realidad tucumana se ajusta mejor, como es el realizado por Bairoch, Batou y Chèvre (1988), en que se incluyeron las ciudades europeas que entre el año 800 y el 1800 tuvieron al menos en un momento dado 5.000 habitantes. Aunque estos investigadores admitieron la conveniencia de rebajar el límite a los 2.000 habitantes debida a que gran parte de los núcleos urbanos tenían en esta época una población inferior, optaron por utilizar el criterio de los 5.000 habitantes tanto por cuestiones prácticas como para evitar incluir en su estudio las "falsas ciudades" que existían en Hungría e Italia principalmente; si bien estas poblaciones tenían un número muy elevado de habitantes no pueden ser reconocidas como ciudades puesto que sus funciones y las actividades económicas en ellas desarrolladas no eran típicamente urbanas sino predominantemente rurales.

También Jan de Vries ([1984] 1987) y Peter Clark y Paul Slack (1979) propusieron umbrales de urbanización para la Europa moderna más exportables a las regiones meridionales del Virreinato del Perú, pues aunque el primero incluyó en su estudio únicamente aquellas ciudades que llegaron a los 10.000 habitantes, estableció que para considerar ciudad a una población debería tener un mínimo de 2.000 o 3.000 habitantes, y los segundos propusieron un mínimo de 2.000 habitantes para las ciudades inglesas entre 1500 y 1700, umbrales estos que la práctica totalidad de las ciudades de la gobernación de Tucumán alcanzaron antes del fin del siglo XVIII.

En efecto, las ciudades tucumanas alcanzaron solo tardíamente los umbrales anteriormente citados, pues la dependencia económica que la región tuvo desde épocas

tempranas del medio rural favorecía la permanencia de la población en su entorno e, incluso, que las principales unidades de explotación del espacio (las estancias y haciendas) atrajeran habitantes a costa de los núcleos urbanos, a lo que se sumó una lenta pero prolongada tendencia migratoria desde las jurisdicciones de Tucumán hacia Buenos Aires y el espacio litoral y hacia Chile que se acentuó, sobre todo en el campo, cuando se intensificaron los asaltos de los indígenas chaqueños, a los que en el caso de Córdoba se añadían los de los pampeanos.[35] Ambos factores afectaron demográficamente a las ciudades tucumanas, que bien perdieron habitantes o recibieron escasos aportes de población.

Desde las autoridades de la gobernación se realizó un esfuerzo por fijar la población a los núcleos urbanos; aunque este será luego expuesto con detalle a través del estudio del proceso de traslación de San Miguel de Tucumán y de las contrariedades surgidas en él, cabe mencionar ahora que este esfuerzo institucional se tradujo en medidas que pretendían hacer cumplir a los vecinos con la legislación que los obligaba a tener casa y habitar en las ciudades cuya vecindad ostentaban, imponiendo penas de tipo pecuniario que conllevaban la pérdida de las encomiendas, si se trataba de vecinos feudatarios, o de la titularidad de los solares si eran moradores. Sin embargo, estos esfuerzos tuvieron escaso éxito y los vecinos continuaron habitando sus propiedades rurales o incluso otras ciudades sin que se les aplicaran las penas anunciadas. Del escaso éxito de estas medidas es muestra el siguiente fragmento de una cédula real enviada al gobernador de Tucumán en que se refiere el estado de la ciudad de Londres en 1633:

> "Sin embargo de estar mandado por muchas y diversas cédulas reales que los vecinos y feudatarios de las ciudades y villas y otros lugares asistan en ellas con casas pobladas y hagan vezindad, no se cumple así en aquella ciudad, de que se siguen muchos inconvenientes porque con esta ocasión no se puebla más ni ay gente que acuda a su defensa de que tanto necesita por ser como es frontera de enemigos y tener alçada la gente del valle Calchaquí que está circunvezina a la cordillera de Chile y es toda gente velicosa".[36]

[35] La zona del río Tercero al sur de Córdoba experimentó este proceso migratorio; en 1738 se habían trasladado hacia Buenos Aires 85 familias, a la ciudad de Córdoba, 20, y a Chile 9. Archivo General de Indias, Charcas 210, "Carta del gobernador Juan de Santiso y Moscoso (1738) y "copia de la relación del vicario del Río Tercero –Córdoba-, 15-III-1738", s.f.; Vitar 1997, 44.

[36] AGI, Buenos Aires 5 L.1, "R.C. al Governador de Tucumán sobre el cumplimiento de las cédulas que están dadas para que los vecinos y feudatarios de las ciudades, villas y lugares de las Indias residan en ellas, 21-III-1633", ff. 159v-160r.

Meses después de la emisión de esta cédula real, Gerónimo Luis de Cabrera, nieto del gobernador homónimo responsable de la fundación de Córdoba, refundaba la "ciudad despoblada"[37] de Londres, como se refirió a ella, en Pomán, su quinto emplazamiento. El acta de la fundación no incluyó sin embargo medidas en la línea de las anteriores, que previnieran el absentismo de los vecinos, sino todo lo contrario, pues permitía la elección de los cabildantes entre vecinos y moradores que se hallaran en otras ciudades de la gobernación,[38] una permisividad que a largo plazo hizo un flaco favor a la población, que continuó estando escasamente habitada y acabaría por ser nuevamente trasladada.

Lejos de lo que pudiera parecer, el problema de la despoblación no fue exclusivo de las ciudades que, como Londres, se encontraban en un espacio de intensa competición y conflicto con los indígenas, en este caso calchaquíes. Ciudades ubicadas en espacios menos vulnerables, como Salta, también tuvieron problemas de despoblación frente a los que hubo que tomar medidas tan pronto como en 1583, solo un año después de su fundación. En aquél año se prohibía dejar la ciudad sin autorización y se imponía a quién contraviniese la prohibición la pérdida de los solares que tuviera asignados.[39] Esta medida llegó a aplicarse en 1586, cuando se quitó un solar a un hombre llamado Antón Sánchez "que no es ni vecino ni conquistador ni lo tiene poblado (el solar)"[40] ante la demanda de otro que siendo vecino carecía de un solar para la construcción de su vivienda, sin que le hubiera sido asignado uno aunque "en la traca della ay muchos solares que están vacos más a de cuatro años y sus dueños están ausentes". Este proceso permite apreciar la magnitud del problema de despoblación que afectaba a Salta tempranamente, debido a que muchos de quienes se habían beneficiado del reparto de solares no llegaron a habitar la ciudad o la abandonaron rápidamente. Además, el hecho de que Antón Sánchez poseyera un solar sin ser vecino indica que no se siguió el procedimiento habitual en la tarea de asignación de solares que consistía, primero, en identificar como vecinos a quienes tenían voluntad de radicarse en la nueva población y, segundo, repartir entre ellos los solares.

[37] Archivo General de la Nación (en adelante AGN) (Buenos Aires), VII, Fondo Andrés Lamas, leg. 2605, "Actas de refundación de San Juan Bautista de la Ribera de Londres en Pomán, 15-IX-1633 (copia de 1880)", f. 181v.
[38] *Ibidem* f. 186r.
[39] Solicitud de merced de tierras en Lerma (Salta), 8-XI-1586, conservada en el Archivo y Biblioteca Históricos de Salta, en adelante ABHS (Argentina), transcrita en Cornejo y Vergara 1938, 236.
[40] Merced de tierras en Lerma (Salta), 17-II-1586, conservada en el ABHS, transcrita en Cornejo y Vergara 1938, 212-213.

Aunque Salta se convirtió en sede del gobierno de Tucumán en 1701 y en ella se concentró una importante actividad económica, también debió lidiar con la partida de los vecinos hacia el medio rural. Así lo demuestra un documento de 1784, copia de anteriores actas capitulares de la ciudad de datación incierta aunque claramente posteriores a 1692 pues refieren el abandono de Esteco. Pues bien, en un momento entre 1692 y 1784 la marcha de los habitantes la ciudad hacia el medio rural obligó al cabildo a amoldar los criterios a aplicar en las elecciones al mismo, pues aunque estaba estipulado que los cabildantes debían ser preferentemente "vecinos, hijos y descendientes de conquistadores y pobladores de las Yndias", la gran mayoría de quienes tenían esta condición no habitaban la ciudad sino el medio rural o incluso fuera de la jurisdicción:

> "…porque respecto de la poca vezindad que tiene esta [ciudad de Salta] no se puede elegir en él todo personas de esta calidad y que muchos están pobres y retirados en sus haziendas de campo que piden su precisa asistencia y de hacer elección de ellos se les sigue gravísimos perjuicios, o ya por estar en las provincias del Perú".[41]

La solución que se encontró pasó por flexibilizar los criterios para la elección de los cabildantes, haciendo así posible elegir a quienes vivieran en la ciudad y pudieran ejercer los oficios:

> "…y atendiendo a que quando sea posible tenga cumplimiento la voluntad de Su Magestad, ordenamos y mandamos que en las elecciones que se hicieren se tenga consideración a executarlas en vecinos de esta calidad, y especialmente para las varas de alcaldes ordinarios; y no hallando para ellas personas de esta esfera, pueda el cavildo hacer elección de la una vara en uno de los vocales y también en vecino morador que aya tenido cinco años de residencia en esta ciudad".[42]

Estas ciudades, además de tener un reducido número de habitantes, tuvieron también en lo arquitectónico un aspecto ruralizado, pues los inmuebles urbanos (salvo los edificios institucionales) fueron en su mayoría precarias casas de adobe generalmente techadas de paja, a lo que se añade que muchos de ellos se encontraban deshabitados o abandonados por vivir sus dueños en el campo. Este hecho motivó reacciones por parte de gobernadores como Urízar [1707-1724], quién refirió en

[41] ABHS, Actas Capitulares de Salta, carpeta 9, caja 35, ff.22r-52v (f. 27v).
[42] *Idem.*

diversas cartas[43] escritas en 1708 la precariedad de las edificaciones de las ciudades de la gobernación y el reducido número de pobladores que vivían en ellas, y ordenó que los encomenderos y demás vecinos cumplieran con su obligación de edificar casas en sus ciudades y las habitaran de manera permanente. Sobresale el severo estado de abandono de Catamarca y La Rioja. Catamarca había sido fundada en 1683 a raíz del último traslado de Londres desde Pomán a un emplazamiento menos aislado y mejor comunicado, y supuso la formal extinción de su predecesora, de la que no tomó el nombre pero sí la condición de ciudad. En los momentos previos al traslado se afirmaba que vivían ya en el valle de Catamarca más de 300 españoles, mestizos en su mayoría, que planteaban la precariedad de la situación en la que se hallaban, careciendo de administración de justicia y de atención espiritual "por no tener forma de pueblo",[44] es decir, por no ser una comunidad formalmente constituida, cosa que sí era Londres a pesar de estar prácticamente deshabitada[45]. La elevación de Catamarca al rango de ciudad no impidió que sufriera la misma carencia estructural de población y poca concordancia de su traza urbana con lo proyectado en su fundación que habían caracterizado a Londres anteriormente. Con un cuarto de siglo de vida, Catamarca apenas era más que unas pocas y frágiles viviendas: "hállase en su población mui a los principios sin vecindad porque sus avitadores viven en las haciendas de campo ordinariamente"[46] afirmaba Urízar, quién propuso como solución suspender las elecciones de alcaldías ordinarias hasta que se hubieran edificado en la ciudad al menos cien casas cubiertas de teja y sus propietarios habitaran en ellas y no en sus haciendas.[47] Si se aplicó o no su propuesta es un hecho sobre el que no poseemos información, sin embargo, es claro que la situación de Catamarca no mejoró mucho en las décadas siguientes; entonces, lo que el obispo de Tucumán denominaba "los ahorros y comodidades del campo" [48] seguían impulsando a los vecinos a residir en sus chacras. Tanto es así, que a mediados del siglo XVIII la ciudad se encontraba en un estado que hacía su sucesor lamentar:

[43] AGI, Charcas 210.
[44] AGI, Buenos Aires 614, "Informe del obispo de Tucumán, 1682", s.f..
[45] La noción de comunidad y su importancia como criterio para distinguir poblados y despoblados ha sido examinada por Herzog (2007, 528-523), quién aplica su análisis precisamente al caso de Londres
[46] AGI, Charcas 210, "El governador de Tucumán da quenta a VM del estado de la ciudad de Catamarca, 22-XI-1708", s.f.
[47] *Idem.*
[48] AGI, Charcas 372, "El obispo de Córdoba del Tucumán da quenta a VM de su visita general y del estado de la provincia, 20-IV-1729", s.f.

> "…el desgreño material de las habitaciones, pues sobre ser mui pocos los vecinos que conservan sus estrechas, limitadas e incómodas viviendas y casas, no se pueden distinguir con formal distribución dos quadras que se puedan conocer por calles de población aún de naturales, de forma que partes o es campo de desolados sitios o es selva de árboles y sembrados por las hilvanadas chacras y hazenduelas que se hallan internadas en la que llaman Ciudad, cuyo honrooso título ha quedado en el nombre desde su erección".[49]

En cuanto a la segunda de las ciudades que más llamaron la atención del gobernador, La Rioja, afirmaba este que en su distrito residían 159 vecinos que apenas acudían al núcleo urbano si no era por una necesidad específica o para asistir a las ceremonias religiosas, por lo que la mayor parte del tiempo la ciudad estaba habitada por tan solo dos o tres vecinos. Urízar hacía constar que La Rioja "tubo en sus principios vastante conveniencia y población pero oy se halla con solas seis casas cubiertas de texas y en todas las que componen esta ciudad setenta y una y las más despobladas y casi arruinadas",[50] realidad que una veintena de años después se mantenía, como revela el informe de la visita a la provincia realizada por obispo de Tucumán, en el que se constata que la ciudad "conserva los vestigios de lo que fue en la misma ruina de los edificios, habitando sus vecinos y pobladores en sus viñas"[51]. Este testimonio del obispo revela que las diversas medidas que Urízar implantó con el objetivo de asegurar que las *civitas* tucumanas tuvieran además la apariencia de *urbs*, tuvieron escasa si no nula eficacia.

Esta pobre arquitectura no estuvo, sin embargo, restringida a las ciudades tucumanas sino que fue un problema generalizado en el área rioplatense, como deja ver la descripción que de la ciudad de Santa Fe remitieron los jesuitas allí radicados en 1758 en respuesta a un cuestionario enviado por Carlos III. El texto escrito tras casi doscientos años de existencia de la población afirmaba que:

> "Las casas de la ciudad son humildes, de solo el suelo natural, de adoves crudos o tapia, pero cuviertas con tejas, y las calles sin empedrar. Las del campo son todas cuviertas de paja. De esta humilde fábrica son todas las demás ciudades y casas de campo de estas tres gobernaciones Buenos Ayres, Paraguay y Tucumán".[52]

---

[49] AGI, Charcas 199, "Informe del obispo de Tucumán sobre los tres puntos que VM le mandó por su real cédula de 3 de agosto de 1748", s.f.
[50] AGI, Charcas 210, "El governador de Tucumán da quenta a VM del estado de la ciudad de La Rioja, 22-XI-1708", s.f.
[51] AGI, Charcas 372, "El obispo de Córdoba del Tucumán da quenta a VM de su visita general y del estado de la provincia, 20-IV-1729", s.f.
[52] AHU_ACL_CU_071, Cx. 1, D. 16, "Relação das respostas dadas pelos jesuítas às 22 questões postas pelo rei de Espanha, Carlos III, sobre os cargos administrativos, e sobre a população da cidade de Santa Fé de Vera Cruz". Posterior al 1-V-1758.

Más crítico fue el también jesuita Martin Dobrizhoffer (1967, 14) con la ciudad de Corrientes que, como Santa Fe, formaba parte de la gobernación del Río de la Plata; de Corrientes dijo el misionero que "las casas se construyen en barro pisado y se techan con palmas, *es una ciudad solo por el nombre y no lo merece*".[53]

A pesar de las dificultades que las ciudades tucumanas experimentaron para alcanzar la densidad y características arquitectónicas que poseían los núcleos urbanos de áreas centrales, y aunque la mayoría ellas estuvo escasamente poblada durante el periodo colonia, para fines de la década de 1770 prácticamente todas ellas habían sobrepasado el umbral de los 2.000 habitantes. Nos ofrece esta información el censo de población que el ministro Gálvez ordenó en 1776, cuyos datos obtiene Sara Mata (2000, 46) del documento del censo publicado por Larroy en 1927; parte de las cédulas originales tocante a las jurisdicciones de Salta, San Miguel de Tucumán y Santiago del Estero ha desaparecido, por lo que la publicación de Larroy utilizada por Mata, a pesar de contener algunos errores, es una valiosa orientación. Los datos del censo nos permiten comprobar que Córdoba, sede del obispado, era la mayor ciudad de la gobernación con algo más de 7.000 habitantes, seguida de Catamarca con más de 6.000; la sede del gobierno civil, Salta, y San Miguel de Tucumán superaban los 4.000 habitantes, tras las que se encontraban La Rioja algo más de 2.000 y, finalmente, Santiago del Estero y San Salvador de Jujuy, eran las únicas que por entonces no llegaban –por poco- a los 2.000 habitantes, con 1.776 y 1.707 residentes respectivamente.

En todo caso, como han demostrado estudios comparativos referidos a los factores que han contribuido a formar la naturaleza histórica del fenómeno urbano (Fortea 1995; Lanza 1997), no es posible considerar este fenómeno como una mera magnitud cuantitativa expresada por la población reunida en torno a un núcleo de residencia o vecindad. En este sentido, las ciudades tucumanas encajan en los parámetros económicos y políticos determinados por Max Weber ([1922] 1964, 939-949), quién resalta la autonomía administrativa y judicial como un elementos definitorios de las ciudades. Encajan, igualmente, en las características que Braudel (1974, 382-417) atribuye a toda ciudad, y que se refieren a la densidad de población, su situación preponderante respecto al territorio circundante y la presencia de un mercado.

[53] Las cursivas no aparecen así en el documento original; son colocadas por la autora con fines expositivos.

De este modo, e independientemente de su reducido número de habitantes y de su precaria arquitectura civil, los núcleos urbanos tucumanos deben ser encuadrados en la categoría de ciudad, pues constituían unidades administrativas autónomas entre sí y jerárquicamente superiores al entorno y poblaciones a ellas subordinados, siendo además polos del ejercicio de la justicia cuya jurisdicción se extendía a un amplio territorio, un espacio recién conquistado que ellas articulaban y en el que cumplían funciones comerciales que el resto de núcleos de población, como las estancias, haciendas, misiones o pueblos de indios, no ejercían.

Es preciso reconocer que las particularidades de las ciudades americanas respecto de las ibéricas fueron importantes, empezando por la reducida población que muchas urbes del Nuevo Mundo tuvieron, especialmente cuando fueron fundadas en áreas retiradas de los núcleos centrales, ya fuera en los aspectos geográfico, político o económico. Otra particularidad fundamental fue que la gran mayoría de ciudades americanas careció de murallas que las envolvieran, a pesar de que tradicionalmente el propio concepto de ciudad iba asociado a la existencia de murallas, ya que "desde el principio de la creación del mundo huvo ciudad cercada y murada", las primeras de las cuales fueron levantadas por Caín en torno a la ciudad de Enos (Castillo de Bovadilla [1597] 1978, 7). Además de su evidente función defensiva, las murallas tenían un importante carácter simbólico que reflejaba la grandeza de la urbe, siendo consideradas también protectoras de las costumbres o *mores* (Pagden [1995] 1997, 31).

En la América colonial hispana, no obstante, la tendencia fue a prescindir de la construcción de murallas ya que, además de ser muy costosas, fueron generalmente innecesarias a excepción de casos concretos, principalmente de ciudades portuarias como Cartagena de Indias, La Habana, Panamá, o Trujillo, que corrían el riesgo de ser atacadas por piratas o invadidas por potencias marítimas extranjeras, o como el caso de la primera fundación de Santa Cruz de la Sierra en las fronteras meridionales del Chaco. Santa Cruz se ubicó en una región habitada por los indígenas chiriguanos que tenían fama de grandes guerreros, por lo que su fundador, Ñuflo de Chaves, ordenó se cercara con tres tapias; aunque las defensas de Santa Cruz no serían en ningún caso comparables a la grandeza de las construcciones defensivas de las ciudades anteriormente mencionadas, constituyen un ejemplo singular en el Alto Perú pues "en todos estos reinos no hay ciudad cercada" (Lizárraga [1609] 2002, 202).

Ni la carencia de sistemas de defensa amurallados ni la reducida población de muchas de ellas, fueron suficientes para lesionar la consideración que de ciudad tuvieron para los contemporáneos las poblaciones americanas reconocidas como tales por la Corona, ya que tenían una característica Richard L. Kagan (1997, 66) ha subrayado como fundamental: ser "sinónimo de orden, justicia, religión y actividad económica organizada en forma de gremios, talleres, mercados, etc. La combinación de estos elementos abarca lo que los españoles de las Américas llamaban *policía*". Las definiciones que de los términos policía y ciudad ofrecen el *Tesoro* de Covarrubias (1611, 427 y 591) el *Diccionario de Autoridades* (1726, 363) subrayan la relación que Kagan establece entre la noción de policía y el entorno urbano, pues no hay una sin el otro ni a la inversa. Así, el *Diccionario de Autoridades* definía la policía como "la buena orden que se observa y guarda en las Ciudades y Repúblicas, cumpliendo las leyes o ordenanzas, establecidas para su mejor gobierno", y el *Tesoro de la lengua castellana* describía el término policía con los adjetivos "ciudadano" y "cortesano".

De acuerdo con estos criterios generales, cobran importancia en el concepto de ciudad los aspectos intangibles que derivan de la concepción de *civitas* frente a los materiales que remiten al vocablo latino *urbs*, es decir, cuanto refería a las morfologías, muros, torres y edificaciones, asunto sobre el que Kagan (2000) también ha señalado como una clara característica de la concepción hispana de ciudad. En este sentido, no constituía una ciudad cualquier asentamiento humano, aunque su población fuera muy numerosa, sino tan solo aquellos que incorporaban la *policía* a la vida en sociedad, siendo una ciudad una "población de gentes congregadas à vivir en un lugar, sujetas à unas leyes, y à un gobierno, gozando de ciertos privilegios y exenciones, que los señores Reyes se han servido de concederlas según sus servicios".[54] En resumen, en la ciudad se tornaban posibles el buen orden y policía que ella misma encarnaba, pues constituía además un pilar básico sobre el que se asentaban la sociedad y república. Por tanto, la vida *civilizada* se encontraba según el pensamiento heredero de la Antigüedad, en la ciudad, el único entorno que garantizaba los derechos cívicos y donde la vida se desarrollaba de un modo que respetaba las convenciones y límites definidos por el derecho (*ius*) y la moral (*pietas*), así como el único lugar en que era posible practicar la *virtud*.

[54] *Diccionario de Autoridades* 1726, 363.

Era, por tanto, la *policía*, lo que permitía reconocer los asentamientos españoles en América como ciudades, quedando superadas las muchas particularidades que tuvieron respecto de sus equivalentes peninsulares. Por ello, en contra de lo que Dobrizhoffer afirmó sobre Corrientes en la observación antes recogida en la que mostraba la preeminencia que en su concepto de ciudad tenía los aspectos tangibles relativos a la *urbs* sobre los inmateriales de la *civitas*, es importante reconocer que las ciudades tucumanas se ajustaban también a los criterios que en la época Moderna definían la ciudad desde el punto de vista inmaterial, la *civitas*, y que por ser compartidos tanto por los habitantes de la región como por la administración colonial hacían reconocibles a las ciudades tucumanas como tales.

La ciudad era, en este sentido, el único lugar de población que garantizaba una vida civilizada y en el que además era posible un gobierno político entendido como la "buena gobernación de la ciudad, que abraça todos los buenos goviernos, y trata y ordena las cosas corporales que tocan a la policía, conservación y buen encaminamiento de los hombres" (Castillo de Bovadilla [1597] 1978, 12), un gobierno cuya base fundamental era la justicia y la búsqueda del bien común que, como mostró Frigo (1985) constituía una proyección a mayor escala equivalente al gobierno de la casa. Teniendo en cuenta esta relación intrínseca entre ciudad y *policía*, no es sorprendente que el gobernador Urízar se mostrara preocupado por la educación de los hijos de españoles de la jurisdicción de Santiago del Estero que vivían en el campo. Lo hacía en los siguientes términos:

> "Es digno de considerar con lástima y dolor la poca o ninguna criansa que los españoles que abitan en sus haciendas de campo dan a sus hijos, pues muchos aún de los principales no saven leer ni escribir y apenas hablan el ydioma castellano, hallándose más expertos en el de los yndios de quienes lo aprenden por la continua comunicación con ellos y *poco o ningún trato con gente política, con otros yncombenientes que resultan de vivir sin sociabilidad*".[55]

La vida fuera del entorno urbano que llevaban estos españoles constituía en sí misma una vida *sin sociabilidad* cívica, una situación que por su gravedad era necesario resolver, como también sucedía en Chile a principios del siglo XVIII, donde el Consejo

[55] AGI, Charcas 210, "El governador de Tucumán da quenta a VM del estado de la ciudad de Santiago del Estero, 22-XI-1708", s.f. La cursiva es de la autora.

de Indias insistió en varias ocasiones en la necesidad de que los españoles dispersos por el campo se reagruparan (redujeran) y formaran poblaciones, es decir, que vivieran en república, de la misma manera que se trataba de hacer con los indios (Herzog 2007, 511-517).

Era fundamental que retornaran a la ciudad porque esta era, desde la perspectiva dominante en la época, el único entorno en que la sociedad civil era posible, donde podía llevarse una vida política con arreglo a las leyes y la moralidad cristiana, aspectos en los que el tamaño de la población o la riqueza de las construcciones no eran en absoluto relevantes, porque lo que caracterizaba la ciudad era la vida en comunidad política. Por ello Urízar reconocía en los castellanos de Catamarca que se alejaron de la ciudad y de la vida urbana para habitar sus haciendas del campo, un proceso "barbarización", "porque en él se crían sin doctrina ni policía, dejándose llevar del vicio, especialmente de la sensualidad, en que biven mui de asiento sin temor a la justicia porque en tantas distancias no puede registrar las cacillas en que biven".[56]

El retorno a Catamarca, aquella ciudad en que la mayoría de las viviendas estaban prácticamente en ruinas era para el gobernador, como buen hombre de su tiempo, el medio que permitiría a estos hombres y mujeres que vivían esparcidos por la jurisdicción de dicha ciudad retornar a una vida civil, política y virtuosa alejada de los desórdenes en que incurrían en el campo. Es en este sentido en el que en arreglo al pensamiento de la época moderna, las poblaciones tucumanas como Catamarca, por muy arruinadas que se hallaran sus edificaciones o por muy despobladas que estuvieran, eran auténticas ciudades. Se erigían en centros del orden y la policía y estaban regidas por unas leyes, hechos que hacían de ellas centros de vida civilizada que contrastaban radicalmente con el espacio de "barbarie" en que se habían fundado.

[56] AGI, Charcas 210, "El governador de Tucumán da quenta a VM del estado de la ciudad de Catamarca, 22-XI-1708", s.f.

3.3. Ciudades nómadas y problemas de policía

El fenómeno de la traslación de los núcleos urbanos, característico de la América colonial, tuvo una importante presencia en el área que nos atañe. Fue un fenómeno temprano que tuvo lugar desde los primeros estadios de la colonización de Indias. Tan pronto como en 1502 Nicolás de Ovando reubicó por primera vez una ciudad americana, Santo Domingo, que había sido ampliamente destruida por un huracán, se abrió una puerta que no se cerró a lo largo de todo el periodo colonial y que, en cada caso obedecía a combinaciones de factores muy diferentes y específicas. A Santo Domingo siguió un buen número de asentamientos urbanos, que fueron trasladados desde su emplazamiento original a una nueva ubicación en una o varias ocasiones, como fue el caso de Villarrica del Espíritu Santo en Paraguay, que experimentó una decena de traslados.

Las razones que motivaron las refundaciones o traslados fueron de diversa naturaleza, como por ejemplo la insalubridad del emplazamiento elegido, la escasez de agua o los estragos producidos por desastres naturales que destruyeron total o parcialmente la ciudad, demostrando la peligrosidad de la ubicación o haciendo tan costosa la reconstrucción como para que fuera más conveniente empezar de cero. También fue motivo común de traslado el aislamiento respecto a las rutas comerciales o la vulnerabilidad del asentamiento frente a los ataques de piratas o indígenas no sometidos. La importancia del fenómeno queda, en fin, patente en el elevado número de ciudades que para fines del siglo XVIII habían sido trasladadas al menos en una ocasión, y que se eleva hasta un mínimo de 160 ciudades (Musset 2005).

A la investigación de este fenómeno se han dedicado en los últimos años importantes historiadores como Alain Musset (2002) y Manuel Lucena (2006), entre otros, refiriéndose a estas ciudades bien como “ciudades nómadas” o “ciudades portátiles”. Es esta la perspectiva analítica la que en las siguientes páginas se incorpora al estudio de las ciudades fronterizas del Tucumán colonial, pues el *nomadismo* de las ciudades en un espacio de fricción e intercambio cultural, interétnico y colonial cobra especial relevancia para el historiador al permitirnos caracterizar este espacio urbano en

su complejidad, así como aportar matices que enriquecen el concepto de frontera y nos permiten mejorar nuestra comprensión de la sociedad urbana de las fronteras coloniales.

En el área estudiada en esta investigación, el fenómeno de las ciudades nómadas tuvo una gran importancia, siendo varios los asentamientos urbanos que fueron reubicados o refundados en un nuevo emplazamiento en una o varias ocasiones. La primera ciudad fundada en esta región constituye también el primer ejemplo de ciudad nómada. Nada más fue fundada esta primera población llamada El Barco (1550) se vio envuelta en una disputa entre Charcas y Chile por la jurisdicción sobre espacio que ocupaba, disputa que dio lugar al primer traslado de un núcleo urbano en la región, pues sus fundadores, venidos del Alto Perú, trataron de evitar el conflicto jurisdiccional reubicándola prontamente en unas tierras que a todas luces quedaban dentro de la jurisdicción de la Audiencia de Charcas.

No fue este el único traslado que sufrió la ciudad. El segundo fue provocado por un ataque indígena, mientras que el tercero volvió a tener origen en la competencia por el espacio entre conquistadores. Tuvo lugar en 1553, cuando hombres venidos de Chile tomaron el control de la ciudad. La trasladaron nuevamente y cambiaron su nombre por el que actualmente tiene: Santiago del Estero. El conflicto jurisdiccional continuaba abierto, y más cuando la toma y traslado habían sido impuestos unilateralmente desde Chile. Una década después, en 1563, se daría carpetazo al asunto, a través de la integración definitiva de Santiago del Estero en la jurisdicción de la Audiencia de Charcas como capital de la gobernación de Tucumán creada ese mismo año.

Un desastre natural, una fuerte crecida del río junto al que se ubicaba que destruyó el cabildo, el monasterio de los mercedarios y un buen número de viviendas en 1628, dio lugar al cuarto y último traslado de la ciudad, que fue llevada al emplazamiento que hoy ocupa.[57] El caso de Santiago del Estero y su predecesora El Barco, que ocupó cuatro emplazamientos distintos en sus primeros tres años de existencia, ilustra a la perfección la gran variabilidad que existió en cuanto a las motivaciones que llevaron a trasladar las ciudades americanas. Estos traslados, como se ha visto, se debieron tanto a factores naturales como humanos, estando estos últimos

[57] AGI, Charcas 210, "El gobernador de Tucumán informa de la ruina de la ciudad de Santiago del Estero", c. 1620, s.f.; AGI, Buenos Aires 5 L.1, "Licencia a la ciudad de Santiago del Estero de la provincia de Tucumán para mudarse a otro sitio que le pareciere por los infortunios que ha padecido con la creciente del río, 20-IX-1630", f.157v.

relacionados con la presión ejercida por los indígenas del área (en el caso de la gobernación de Tucumán, chaqueños y calchaquíes) que evidenció la reducida capacidad de los españoles para controlar el territorio y sus gentes, o bien con conflictos entre bandos de conquistadores con intereses enfrentados, factor este último en cuyo análisis ahondaremos más adelante, pues trataremos de la influencia de los diversos bandos de vecinos de otra ciudad, San Miguel de Tucumán, en su traslado.

El honor ser "madre de ciudades", el apelativo con que es frecuente referirse a Santiago del Estero porque desde ella partieron las experiencias fundacionales que salpicaron la gobernación de núcleos urbanos, favoreció sin embargo que la ciudad sufriera un déficit crónico de población, puesto que de ella salieron buena parte de los vecinos que fundaron las nuevas localidades. Este déficit se agravaría posteriormente debido a la migración de sus vecinos hacia el campo y por los conflictos con los indígenas chaqueños que provocaron un repliegue de la población hacia tierras más seguras. A pesar de la teórica preeminencia de Santiago del Estero como sede de la gobernación y de la diócesis de Tucumán creada en 1570, la ciudad perdió población e importancia progresivamente, un grave problema al que se refería una Real Cédula emitida en 1609 tras el informe realizado por el gobernador que pretendía lograr que los encomenderos habitasen en la ciudad:

> "Su población se hallava arruinada y sin vecindad no obstante tener en su jurisdicción ochocientos y ocho españoles en onze compañías, por lo qual y que los encomenderos vivían ordenariamente en sus pueblos contra lo dispuesto, y publicasteis vando para que dentro de un mes se redujensen a la ciudad con sus familias y reparasen las casas".[58]

Dos décadas después el estado de Santiago no era muy distinto. Así lo deja ver el informe del gobernador sobre la crecida del río de 1628, en que hace balance de los destrozos sufridos en 34 viviendas de la ciudad, equiparándolas a "casi la mitad de ella"[59], observación que da cuenta de su escaso grado de urbanización y poblamiento de la que era la sede del gobierno administrativo y religioso de Tucumán. La traslación a la que se procedió tas la crecida y los gastos derivados de la reconstrucción no debieron contribuir a mejorar su situación, y a fines de aquel siglo Santiago no era ya la ciudad próspera que fue en origen, por lo que en 1699 le serían retirados los estatus de capital y

[58] AGI, Buenos Aires 5, L.4, "R.C. al Governador de Tucumán en aprovación de lo que propone en quanto a la providencia que ha dado para la observanzia de las leyes que prohiben a los encomenderos el vivir en los pueblos de sus encomiendas", ff.112v- 114r.
[59] AGI, Charcas 210, "El gobernador de Tucumán informa de la ruina de la ciudad de Santiago del Estero", c. 1620, s.f

de sede del obispado en favor de Córdoba, desde la cual la sede del gobierno civil se llevaría a Salta dos años después (Miller 2000, 142). Estas medidas contribuyeron al progresivo abandono de la ciudad de Santiago que, como vimos, era en el año 1776 la segunda ciudad de la gobernación con menor número de habitantes.

Los repetidos traslados y complicada situación en que se hallaba Santiago del Estero no fue excepcional en Tucumán, como demuestran el caso ya referido de Londres, a la que el jesuita Pedro Lozano calificó de "casi portátil" (2010, 1190) o el ejemplo de la ciudad de Esteco. Esta última fue refundada, renombrada y trasladada varias veces desde su primera fundación en 1566 hasta que en 1609 sus habitantes se asentaron definitivamente en una nueva ciudad bautizada como Nuestra Señora de Talavera de Madrid, que por estar habitada en su mayoría por vecinos procedentes del viejo Esteco heredó el apelativo, siendo conocida como Talavera de Esteco. La ciudad fue un importante centro comercial por su buena situación junto al Camino Real por el que circulaban las mercancías del sur de la gobernación y de las regiones limítrofes hacia el Alto Perú, al tiempo que se erigió en baluarte de frontera desde el que se emprendieron esfuerzos para avanzar sobre las tierras del Chaco. Sin embargo, en el último tercio del siglo XVII la existencia de una fuerte y continuada presión indígena sobre el Camino Real lo hizo inseguro para los comerciantes, razón que los motivó a reemplazar el sector de la ruta que pasaba por Esteco por rutas situadas en regiones que, como el valle de Choromoros en la jurisdicción de San Miguel de Tucumán, estaban más alejadas de los territorios indígenas y, por tanto, menos expuestas a los asaltos (Mamani *et alt*. 2006).

El cambio del trazado del Camino Real supuso un duro golpe para Esteco, ya que privó a la ciudad de su participación en el comercio interregional y la dejó aislada física y económicamente. A ello se añadió que la localidad se hallaba muy expuesta a la presión chaqueña, habiendo sufrido una invasión e incendio realizado en 1664 por grupos de indios guaycurús. Tratando de salvar la ciudad, el gobernador Alonso de Mercado y Villacorta (1655-1660 y 1664-1670) solicitó en varias ocasiones autorización y medios para presidiar la ciudad, es decir, para fortificarla, pero sus solicitudes no fueron escuchadas,[60] y su sucesor, Ángel de Peredo (1670-1674) dirigió una enérgica campaña militar al Chaco, pero los esfuerzos de ambos no lograron evitar

[60] AGI, Buenos Aires 614, "Copia de carta del gobernador de Tucumán de 21-VIII-1666", s.f.

el inicio de un largo declive de Esteco en el que confluyeron, como se ve, múltiples factores. Su decadencia se vio además agravada porque los vecinos no vivían en el núcleo urbano sino en sus haciendas del campo, absentismo que había dejado a la ciudad sin "gente para defenderse de tanto enemigo cuyas hostilidades le avían reducido de la más florida de todo el Tucumán a la más miserable y desdichada" (Lozano 1733, 237). La destrucción causada por un terremoto en 1692 daría el golpe de gracia a la ciudad, provocando su definitivo abandono y adjudicación del territorio de su jurisdicción a Salta, por lo que a partir entonces Esteco tan solo constituiría un enclave defensivo.

Los casos de Santiago del Estero y Esteco ofrecen buenos ejemplos de los factores que motivaron los traslados de ciudades en esta región de frontera, si bien no profundizaremos en el estudio de ellos sino en el de la traslación de la ciudad de San Miguel de Tucumán, de especial interés para esta investigación pues dio lugar a un intenso debate entre sus habitantes sobre la conveniencia o no del traslado y provocó fuertes divisiones entre la élite local que revelan la existencia de profundas contradicciones internas en la sociedad urbana colonial. El estudio de este caso nos permite discutir por una parte la existencia de varios grupos de poder en el nivel local y el papel que estos intereses particulares jugaron en los traslados de ciudades, al tiempo que profundizamos en el rol de la fundación y traslación de ciudades en las regiones fronterizas y en la percepción de lo urbano y su utilidad en la América del siglo XVII tanto a nivel local como desde la óptica de la política colonial planteada por la metrópoli.

La fundación de la ciudad San Miguel de Tucumán en 1565 fue diseñada por las autoridades de la gobernación como un medio para avanzar el control español sobre el área de los fértiles valles Calchaquíes, una zona densamente poblada por lo que a ojos españoles era potencial mano de obra indígena que sin embargo se resistía a ceder las tierras en las que habitaban y a incorporarse al sistema colonial: "fue nación muy valerosa, que se resistió a la sujeción de los españoles, e inquietó muchos años a la provincia del Tucumán" (Lozano 1733, 92). Pocos años antes de la fundación de San Miguel, en 1562, los calchaquíes, cacanos o diaguitas, como los españoles llamaron al conglomerado de pueblos indígenas que habitaban las regiones montañosas del noroeste de la actual Argentina, habían destruido las primeras fundaciones castellanas en la región: Londres, Córdoba del Calchaquí y Cañete. La ciudad de San Miguel fue fundada

en el lugar en que ocupó Cañete durante su corta existencia, llamado Ibatín, un asentamiento en el que sus primeros 100 años de existencia fueron tiempos convulsos marcados por los frecuentes enfrentamientos con los indígenas de los valles y los levantamientos de los indios que habían sido incorporados al sistema de encomiendas.

El más fuerte de estos enfrentamientos fue fomentado por el singular embaucador andaluz Pedro Bohórquez, conocido como el Inca del Tucumán, que logró aunar en torno a sí un gran número de pobladores de los valles e indios de encomienda y desafiar la autoridad colonial. La primera fase de la guerra calchaquí terminó en 1659, tras lo que se llevó a cabo un proceso de "división", encomienda y desnaturalización de los indígenas de los valles a las periferias de estos, con el objetivo de dispersarlos para evitar futuros levantamientos. Buena parte de ellos fue trasladada al valle de Choromoros, ubicado al norte del actual emplazamiento de San Miguel de Tucumán, mientras que otros fueron llevados a lugares más alejados como fueron las tierras de la jurisdicción de Salta (Palermo y Boixadós 1991).

Entre 1664 y 1666 tuvo lugar la campaña que acabó definitivamente con el desafío calchaquí. Fue seguida de un análogo proceso de encomienda y desnaturalización en que destaca el procedimiento seguido con los indios quilmes, uno de los grupos más importantes del valle Calchaquí, que fueron separados en conjuntos de varias familias y llevados a las jurisdicciones de La Rioja, Catamarca, Córdoba, Santa Fe e incluso a la de Buenos Aires, a cuyas proximidades trasladó un gran contingente de unas 200 familias en la reducción que fue el germen de la actual ciudad de Quilmes.

La separación y desnaturalización de los indígenas de los valles, que redujo sus oportunidades para la coalición y levantamiento abrió un periodo de relativa estabilidad en el área. Cabría esperar que esto permitiría la consolidación y prosperidad de las ciudades asentadas en los valles o sus cercanías. Sin embargo, parece que una vez controlados los valles, ahora relativamente despoblados debido a las desnaturalizaciones de los indígenas que los habitaban, San Miguel de Tucumán, que había nacido para conquistarlos, carecía de razón de ser en el lugar en que había sido fundada y, tan solo una década tras el fin de la guerra, el cabildo de San Miguel insistió en trasladar la ciudad al paraje llamado La Toma, 65 kilómetros hacia el norte. Es más, el cabildo inició en 1679 la construcción de la nueva ciudad sin solicitar previamente ninguna

autorización, lo cual revela su fuerte determinación al respecto. Sin embargo, cuando el gobernador de Tucumán Juan Díez de Andino (1678-1681) tuvo conocimiento de esta iniciativa ordenó interrumpir el traslado de inmediato y exigió explicaciones al cabildo, que justificó su actuación remitiendo a la supuesta existencia de una urgente necesidad de trasladar la ciudad que lo habría llevado a saltarse la vía administrativa.

Parece que este argumento del cabildo, al que se añadieron otros de variada naturaleza que en breve analizaremos, convencieron al gobernador, que los hizo suyos en la carta que envió al rey en junio de 1679 mostrando su apoyo a la traslación de la ciudad, carta que propició la emisión de una cédula real autorizando la mudanza realizada por Carlos II (1667-1700) en diciembre de 1680.[61] El proceso de traslado en que se vio envuelta San Miguel, en el que a nivel local surgieron fuerzas de presión tanto a favor como en contra, y en el que la posición de la Corona fue determinante, se plantea especialmente relevante para nosotros. Constituye un caso de estudio que nos permite ahondar en las particulares concepciones y usos de lo urbano que surgieron en las fronteras americanas, así como en la propia configuración de la sociedad urbana colonial –con sus divisiones internas- en el entorno específico de la frontera.

En este contexto entraban en juego además factores que en otros traslados de ciudades están ausentes o no son tan importantes, como el interés de la Monarquía por aumentar o consolidar el control sobre un espacio concreto y los indígenas que lo habitaban –sometidos o no- con quienes existieron fricciones, y de articular eficazmente el vasto espacio sobre el que ejercía el dominio colonial, factores que hacen de este traslado un caso especialmente interesante rico con el que profundizar sobre las particularidades de lo urbano en las fronteras americanas.

[61] Cédula Real de 26 de diciembre de 1680, texto reproducido en Lizondo 1944, 19-21.

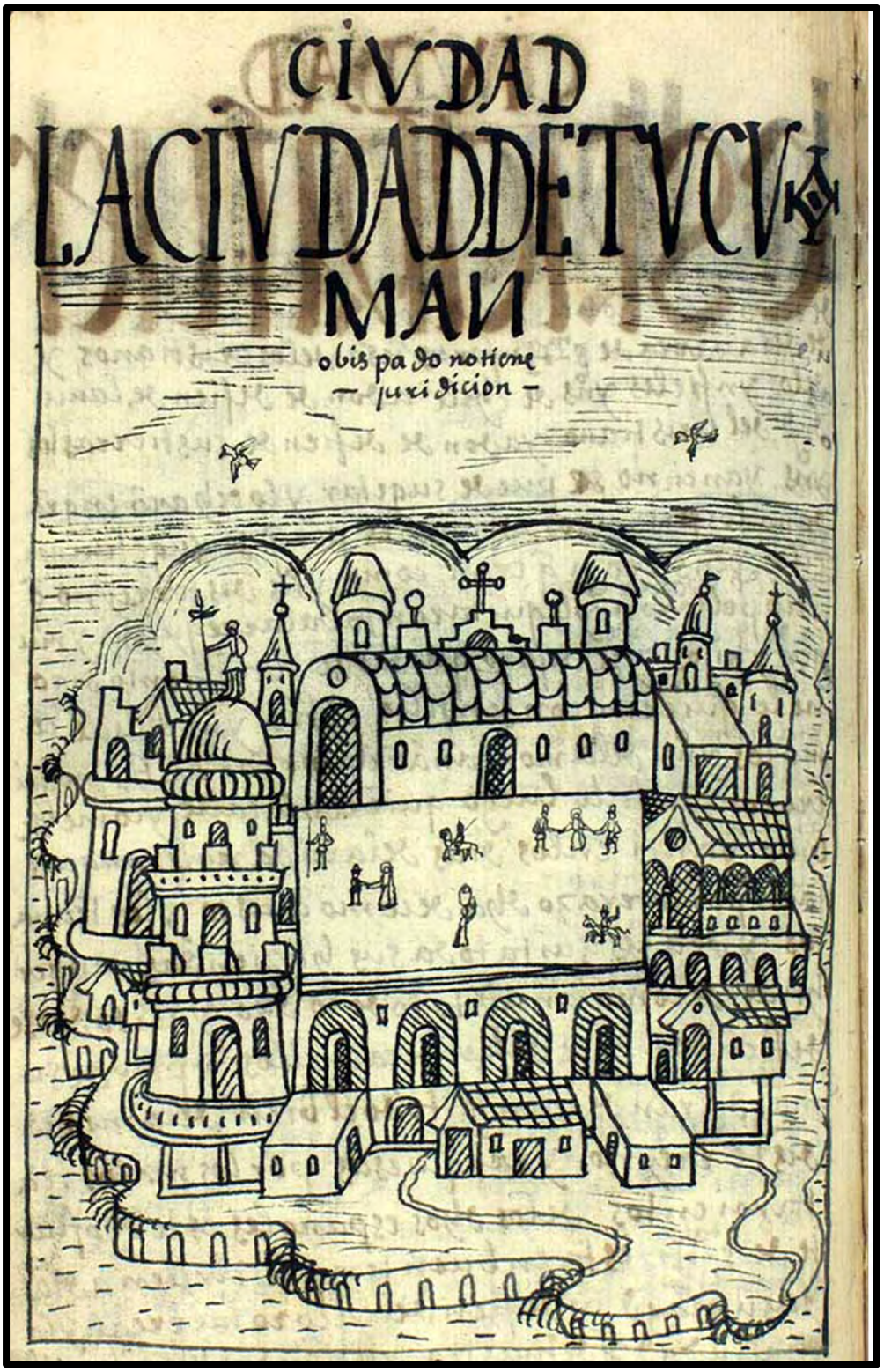


Fig. 4 San Miguel de Tucumán. (Guamán Poma 1615) Biblioteca Real de Dinamarca, GKS 2232, 4°. Esta representación de San Miguel corresponde por su cronología al primer asentamiento de la ciudad. El retrato que Guamán Poma realiza de la población no se ajusta a lo que debió ser en la realidad, pues ni se trataba de una isla fluvial ni parece haber tenido una arquitectura tan rica. Sin embargo, Guamán Poma plasma la característica principal que San Miguel debía tener en tanto que se trataba de una ciudad española: la presencia de la plaza mayor, lugar fundamental del conjunto urbano a partir del cual se organizaba la traza de la ciudad, ubicándose en sus laterales la iglesia y el cabildo y partiendo de ella las calles principales, así como lugar de sociabilidad y de mercado, actividades que se asociaban a la idea de policía y que, como se ha visto, se vinculaban al propio concepto de ciudad.

3.3.1 Una sociedad urbana dividida entre Ibatín y La Toma

Conviene preguntarnos sobre los motivos de fondo que llevaron al cabildo de San Miguel a plantear el traslado de la ciudad tras 120 años de existencia de la urbe, precisamente cuando la amenaza calchaquí había sido finalmente eliminada, así como sobre las motivaciones de la monarquía para autorizarlo. Para ello analizamos el debate surgido en la propia ciudad en torno a la oportunidad o inconveniencia del traslado, debate que se refleja en los sucesivos cambios de parecer del cabildo al respecto, que dilataron el proceso de traslación por más de cinco años. Los argumentos a favor y en contra del traslado utilizados por los cabildos de San Miguel a lo largo de estos años nos revelan diferentes concepciones de la vida urbana y de lo que constituía el bien común de la comunidad, por lo que analizaremos en paralelo los argumentos utilizados en los diversos años para justificar, fomentar o evitar la traslación.

En primer lugar los argumentos relativos a desastres naturales que tan frecuentemente habían motivado traslaciones de ciudades en la América hispana y también en Tucumán, como Santiago de Guatemala –La Antigua-, La Concepción en Chile, Santiago del Estero, etc., fueron recuperados para intentar justificar la urgencia del traslado de San Miguel ante el gobernador. Así, en el año de 1679 se alegó que el río cercano a la ciudad había experimentado el año anterior una crecida que inundó y destruyó parte de la ciudad, y que las construcciones que quedaban en pie se hallaban en gran riesgo ante la elevada probabilidad de nuevas inundaciones, por lo cual era preciso trasladarla antes de que la tragedia se repitiera. En segundo lugar se utilizó otro argumento común para la traslación de ciudades, el de la insalubridad, afirmándose que el ambiente que envolvía San Miguel era tan insalubre que hacía imposible habitarla: “el temperamento es tan nocivo que todos los que asisten en la ciudad viven tan enfermos y con la color tan quebrada que de ellos a los difuntos no hay más diferencia que andar estos en pie”. [62]

La veracidad de este último argumento es ciertamente cuestionable, ya que es de esperar que un ambiente verdaderamente insalubre motivara el traslado, como sucedió en muchas otras ciudades, poco tiempo después del establecimiento, y no más de un

[62] Carta del gobernador de Tucumán Juan Díez de Andino, 20-VI-1679, texto reproducido en Lizondo 1944, 16.

siglo después de la fundación. Según las informaciones que el cabildo habría dado al gobernador, la insalubridad del ambiente era la causa de la ciudad tuviera un corto número de habitantes, al obligar a los vecinos a vivir en sus haciendas y abandonar sus casas de la ciudad que progresivamente quedaban en ruina. Con el traslado se dispondría la ampliación de la traza urbana, que en el primer asentamiento era de 5x5 cuadras, a 9x9 cuadras, una ampliación que en cualquier caso no respondía a la existencia de una necesidad de acoger a una población considerablemente mayor, pues en la época que nos ocupa la población de la ciudad de San Miguel era ciertamente escasa.

Aunque las cifras de que disponemos no son precisas ni completamente fiables, poco después del traslado, en el último año del siglo, San Miguel tendría menos de 50 vecinos,[63] cifra que multiplicada por un coeficiente de 6 correspondería a una población de unos 300 habitantes considerados étnica o socialmente "españoles" y a la que habría que sumar la población india que habitaba en el núcleo urbano.[64] Una decena de años después San Miguel parece haber experimentado un ligero aumento en su población, pues en la campaña liderada en 1710 por el gobernador Esteban de Urízar contra el Chaco el tercio de la ciudad estaba compuesto por 163 españoles.[65] Sin embargo, existía un marcado desfase poblacional con respecto al campo, cuya pujanza económica ejerció una fuerte atracción demográfica patente en las cifras que el mismo gobernador ofreció dos años antes en relación al número de españoles de la jurisdicción alistados en las compañías de milicias, que ascendía a 491 varones.[66]

Esta tendencia se mantendría durante todo el periodo colonial, pues aunque San Miguel era en 1776 la cuarta ciudad en volumen de población de la gobernación, contando con algo más de 4.000 habitantes, cifra que no suponía más que el 20% de los pobladores de su jurisdicción, viviendo el 80% restante en el medio rural, hecho que en esta época continúa explicándose por el vigor económico del medio rural y que está generalizado en toda la gobernación, en la que el campo acaparaba entre el 60 y casi el 90% de la población (Mata, 2000, 46).

[63] AGI, Charcas 284, "Carta de Juan de Zamudio al rey, Córdoba, 23-V- 1699", citado en Vitar 1997, 45.
[64] El coeficiente 6 ha sido tomado de Sánchez Albornoz 1984:18.
[65] AGI, Charcas 284, "Despacho de Esteban de Urízar sobre la situación de la frontera y las ciudades, 1710", ff. 165r-167v.
[66] AGI, Charcas 210, "Carta de Esteban de Urízar da quenta del estado de la ciudad de San Miguel de Tucumán, 22-XI-1708", s.f.

El absentismo de los vecinos de las ciudades era en cualquier caso contrario a las Ordenanzas de 1573, que ya vinculaban vecindad y posesión de vivienda en la población, pues la ordenanza número 93 establecía "que se entienda por vecino el hijo o hija del nuevo poblador o sus parientes dentro o fuera del cuarto grado, teniendo sus casas y familias distintas y apartadas, y siendo casados, y teniendo cada uno, casa de por sí".[67] Era también contrario a la legislación indiana tal y como la recogería la Recopilación de 1680, ya que el propio estatus de vecino de una ciudad requería mantener "casa poblada" en ella, es decir, residir de manera permanente.[68] Sin embargo, ni los requerimientos que repetidamente se realizaron desde la metrópoli para que permanecieran en las ciudades[69] ni el traslado de San Miguel lograron invertir esta tendencia de los vecinos a habitar en sus estancias y haciendas, que, como se mostró anteriormente, estuvo generalizada en el Tucumán colonial debido al vigor del campo, auténtico motor de la economía regional, que atrajo población mientras que las ciudades tuvieron durante toda la época colonial un corto número de habitantes.

En enero de 1684 el traslado de San Miguel aún no se había efectuado a pesar de la Real cédula de 1680 que lo autorizaba; el entonces procurador general de la ciudad, el capitán Francisco de Leorraga, se opuso firmemente al mismo y logró el apoyo de los cabildantes elegidos días antes, quienes enviaron en marzo del mismo año un extenso auto al gobernador en que le pedían pusiese definitivo freno al traslado de la ciudad. Leorraga y el cabildo contradijeron los argumentos relativos a factores naturales que acabamos de repasar, alabando las características que ofrecía el sitio original y criticando las del nuevo. El procurador restó importancia a la crecida de 1679, que tan solo habría destruido una mínima parte de la población: una ermita y "dos o 3 casas cubiertas de paja", y minimizó el riesgo de futuras inundaciones, puesto que el río se había "fortificado", a lo que el cabildo añadía un argumento pragmático: "es más fácil reparar un río y mudarlo que toda una ciudad". Además, el cabildo recuperó la tesis de la insalubridad, solo que invirtiendo su dirección; ahora se señalaban las conveniencias y fertilidad del sitio antiguo y las múltiples carencias del nuevo sitio donde, entre otras cosas, escaseaba el agua, lo cual incumplía una de las condiciones básicas que las

[67] Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias dadas por Felipe II el 13 de julio de 1573, texto íntegro reproducido en Morales 2008,489-518 (p. 506).
[68] Libro IV, título 5, ley 8 y título 10, ley 6 *Recopilación de leyes de los reynos de las indias* [1680], 1998.
[69] AGI, Buenos Aires 5, L.1, "R.C. al gobernador de Tucumán sobre el cumplimiento de las cédulas que están dadas para que los vecinos y feudatarios de las ciudades, villas y lugares de las Indias residan en ellos. 21-III-1633", ff. 159v-160r, 169v.; AGI, Buenos Aires, 5, L. 4, "R.C. de 31-XII-1709", ff. 112v-114; ABHS, Actas capitulares de Salta carpeta 9, caja 35, ff.22r-52v

Ordenanzas de 1573 establecieron para la elección del emplazamiento de las fundaciones.[70]

Tan importantes como los factores naturales fueron en 1679 las motivaciones de orden económico para el traslado; según el gobernador Díez de Andino, la ciudad sufría una elevada pobreza cuya causa era que se encontraba apartada del camino real que discurría entre Buenos Aires y el Alto Perú, estando los habitantes de San Miguel "retirados del comercio que es el que hace a todas las ciudades opulentas y ricas, vendiendo lo que les ofrece su industria o trabajo a los pasajeros".[71] El traslado a la vera del camino real proporcionaría a la ciudad la posibilidad de prosperar a través de la participación en el intenso comercio interregional que abastecía al Alto Perú de todo tipo de mercancías entre las que destacaba en cantidad y en valor el ganado, especialmente el mular, ya que miles de cabezas transitaban cada año por la región de Tucumán y se vendían en la feria de Salta para ser utilizadas en el trabajo de las minas.

Además, en su faceta de gobernador de Tucumán, Díez de Andino encontraba en la traslación de San Miguel otros dos importantes beneficios económicos y políticos para la Monarquía en aquella región: de un lado era previsible que aumentaran los ingresos de la hacienda del rey, puesto que la reubicación de San Miguel en el camino real permitiría aumentar el controlar sobre el comercio y reducir las oportunidades para el contrabando. De otro lado el lugar de La Toma al que se pretendía trasladar la ciudad se encontraba en la frontera chaqueña de la gobernación, lo cual a juicio del gobernador contribuiría a mejorar el control de la zona y reducir los ataques de los indígenas chaqueños tanto a otras ciudades como a las caravanas de comerciantes que circulaban por el camino real, favoreciendo así la permanencia de otras ciudades y sirviendo de protección al comercio interregional, ya que los vecinos de San Miguel participarían activamente en la defensa del territorio y en la conquista del Chaco.[72]

Sin embargo, la cercanía a la frontera chaqueña y la participación en las campañas no eran en ningún caso algo positivo para el sector de San Miguel contrario a la traslación, que lo expresó abiertamente en sus escritos de principios de 1684. La

[70] Auto exhortatorio del cabildo de San Miguel de Tucumán al gobernador de la provincia, 15-III-1684, en Lizondo 1944, 48-58; Ordenanza 35, Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias dadas por Felipe II el 13 de julio de 1573, texto íntegro reproducido en Morales 2008, 489-518 (p. 496).
[71] Carta Del gobernador de Tucumán...., 20-VI-1679, texto reproducido en Lizondo 1944,17.
[72] *Idem*

ubicación de La Toma era considerada nefasta por el procurador, que se refirió a ella como "paraje muy nocivo y cercano al enemigo mocoví que jamás hubiera seguridad";[73] ciertamente el lugar estaba más expuesto que el antiguo asentamiento a las ofensivas de los indios del Chaco, y poco después de la traslación la ciudad sufriría los primeros ataques. Ya en 1690 los chaqueños robaron todos los caballos del fuerte de La Ramada ubicado en la parte norte de la jurisdicción, y en junio del mismo año un asalto a las inmediaciones de la ciudad causó la muerte a entre 43 y 50 personas (la cifra varía según las fuentes) y otra decena fue llevada cautiva.[74] La vulnerabilidad de San Miguel aumentaría tras el abandono de la ciudad de Esteco causado por el terremoto de 1692, el cual supuso un repliegue de los castellanos hacia el oeste que dejó a San Miguel en una posición de primera línea frente a los asaltos de los chaqueños que, de hecho, sufriría repetidamente a lo largo del siglo XVIII.[75]

Como se ve, el traslado de la ciudad no solo no logró proteger las otras ciudades del área como Díez de Andino esperaba, sino que colocó a San Miguel en una situación de grave riesgo que si bien no se habría evitado completamente en su antigua ubicación puesto que los malones chaqueños alcanzarían prácticamente toda la gobernación, por lo menos habría sido menos significativo. Por otra parte, los factores económicos que adujo el gobernador a favor de la traslación fueron interpretados de manera radicalmente diferente en el alegato del procurador Leorraga y en el auto del cabildo de la ciudad escritos en 1684.

Primeramente, para el cabildo la pobreza de la ciudad no nacía de la lejanía del camino real o de la falta de comercio, sino precisamente de la participación de los vecinos y habitantes en las campañas contra el Chaco que se venían realizando desde la década anterior. La colaboración de San Miguel con hombres y pertrechos en las entradas al Chaco dirigidas por los gobernadores Peredo, Garro y Andino, habría obstaculizado la recuperación y crecimiento de la ciudad cuando por fin la frontera calchaquí había sido pacificada, por lo que el acercamiento al Chaco que el traslado a La Toma significaba no haría sino acrecentar la pobreza de los vecinos, puesto que

[73] Petición del procurador de la ciudad de San Miguel, 10-I-1684, texto reproducido en Lizondo 1944, 42.
[74] Carta que las religiones de San Miguel de Tucumán dirigen al presidente de la Audiencia de Charcas, 26-VI-1690, texto reproducido en Lizondo 1944, 215-218.
[75] AGI, Buenos Aires 5 L. 3, "RC. Al gobernador de Tucumán, 27-VII-1690", ff. 218r-219r; AGI, Charcas 210, "El governador de Tucumán da quenta a VM del estado de la ciudad de San Miguel de Tucumán, 22-XI-1708", s.f.; Gullón 1993.

requeriría de ellos una participación cotidiana e intensa en la defensa del territorio y en las ofensivas lanzadas contra los chaqueños. A ello se añadía además que la construcción de una nueva ciudad que incluiría reedificar tanto edificios públicos como privados, precisaba del desembolso de un caudal del que la mayoría de los vecinos carecía; por todo lo cual el cabildo concluía que la traslación no remediaría la pobreza que afectaba a los habitantes de la ciudad sino todo lo contrario.

El escrito del cabildo, igualmente, trataba de convencer al gobernador de que la traslación de la ciudad al camino real traería consecuencias negativas para el buen orden y gobierno de la ciudad. A su juicio, era preferible que aquellos comerciantes que precisaran cualquier producto de los que podía ofrecerles la ciudad se desviaran hasta ella, para evitar así que gran número de personas circulara por la ciudad, lo que causaría desórdenes y perjuicios a la moral. El cabildo afirmaba que "ese trafago de gente no puede causar composición en una república sino confusión y relajación de costumbres", ofreciendo una argumentación que pareciera inspirarse en los argumentos de orden moral aportados por Pérez de Mesa en favor de las ciudades medianas frente a las grandes o populosas y que recoge Fortea (2009, 70-71). Según el cabildo, la mayoría de quienes circulaban por el camino real no adquiriría ningún producto en San Miguel, que poco tenía que ofrecer debido a su pobreza, por lo que el acercamiento al camino únicamente daría lugar a un aumento de los transeúntes que no traería prosperidad económica sino…

> "…gran daño y estrago para una República porque solo aquel comercio puede ser en pro y útil de una República que se compone de dar lo que traen los comerciantes recibiendo los frutos y géneros de aquella tierra y lo que tiene en este sitio y paraje de la Toma no es este comercio (…) tal comercio no solo no es para engrandecer la ciudad sino para arruinarla y aniquilarla".[76]

En la idea del cabildo sobre lo que debía ser una ciudad ordenada el concepto de virtud jugaba, como deja ver la cita anterior, un papel fundamental que hacía posible el buen gobierno. En un intento de justificar su cambio de posición respecto a los años anteriores, el cabildo añadía que la mayoría de vecinos, cuyos intereses representaba, había mudado de parecer y el traslado no era ya ni necesario ni deseado:

[76] Auto exhortatorio..., 15-III-1684, en Lizondo 1944, 51.

> "Y si muchos vecinos firmaron (que no fueron todos) que convenía la dicha mudanza de esta ciudad, esos mismos viendo el desengaño y el peligro en todo o en la mayor parte quitado, y la imposibilidad grande que hay para la dicha mudanza, con mejor consejo han retrocedido de su parecer, que no porque una vez se hizo yerro se ha de llevar adelante y más en una cosa de tanto peso como esta (…) y un cabildo principalmente según la variedad y circunstancias de tiempos mirando por el bien de la república ordena y dispone muchas cosas opuestas a las que dispuso en otros tiempos".[77]

En cualquier caso, tanto los argumentos que en los diferentes momentos fueron emitidos a favor o en contra del traslado como los análisis que los partidarios y detractores del mismo hicieron de los beneficios o prejuicios que se derivarían de él, nos permiten ver que cada uno de estos sectores de la sociedad urbana de San Miguel presentó los hechos de manera que justificaran y apoyaran su propio concepto de lo que San Miguel debía ser, dejándonos entrever las divisiones y rivalidades que existían en esta sociedad, que promovían dos proyectos de ciudad enfrentados.

3.3.2. La migración de San Miguel de Tucumán ¿asunto interesado?

Las rivalidades que dividían la sociedad urbana tucumana se hacen aún más evidentes en una serie de acusaciones que el procurador y el cabildo lanzaron en 1684 contra los miembros del cabildo que iniciaron el proceso de traslación. Leorraga dirigía sus primeras acusaciones contra quienes conformaban el cabildo en 1678. Tras la riada que destruyó parte de la ciudad se habría convocado un cabildo abierto en que se planteó la posibilidad de trasladar la ciudad; en él, las órdenes religiosas, el clero secular y gran parte de los vecinos se mostraron a favor de mantener la ciudad en su tradicional ubicación y, sin embargo, el cabildo –según Leorraga- ignoró sus pareceres e impuso la voluntad e intereses particulares de los cabildantes y, "venciéndolo todo con el poder se determinó por Vuestra Señoría [el cabildo] buscar sitio a propósito para dicha traslación".[78] Añadía a esto el procurador que la llegada de la real cédula que autorizaba el traslado habría motivado una nueva llamada a cabildo abierto en 1683, en que se volvió a debatir el asunto en presencia del entonces gobernador de Tucumán Fernando de Mendoza Mate de Luna (1681-1686). En aquella ocasión se acordó no hacer el

[77] Auto exhortatorio..., 15-III-1684, en Lizondo 1944, 56.
[78] Petición del procurador…, 10-I-1684, en Lizondo 1944, 41.

traslado, por lo que Leorraga reclamaba que el cabildo pidiera al gobernador la formal y definitiva suspensión del mismo "por no serle de ninguna utilidad a esta república".[79]

Como vemos, nada más se inició el año 1684, con el organigrama capitular recién reorganizado, el procurador tomó la iniciativa para frenar el traslado; los entonces miembros del cabildo apoyaron al procurador y pronto hicieron lo que les pedía, el envío de un auto al gobernador Mendoza Mate de Luna. En su auto, el cabildo ahondaba en las acusaciones hechas por Leorraga y señalaba en concreto a tres vecinos feudatarios que formaban parte del cabildo en 1679, a quienes culpaba de imponer su voluntad sobre el bien de la comunidad y de buscar su propio beneficio. Solo uno de estos tres aparece claramente identificado: se trata del encomendero de Amaicha, es decir, el capitán Don Francisco de Abreu y Figueroa, quien ejercía el oficio de alcalde de segundo voto en 1679. Aunque los otros dos cabildantes no son directamente señalados se propondrá aquí una visión al respecto elaborada a partir de la interpretación de las fuentes y circunstancias posteriores a la traslación.

Es de suponer que quienes mayor beneficio podrían obtener del traslado a La Toma serían también quienes lo apoyaron con más fuerza. En este sentido, resulta particularmente relevante considerar que la coyuntura regional era en aquellos momentos especialmente favorable para quienes poseían tierras en las cercanías de La Toma y al norte de ella, en concreto en el valle de Choromoros que ofrecía una ruta natural hacia el Alto Perú. Y es que es preciso recordar que en aquella época la presión de los indígenas chaqueños había obligado a abandonar el tramo del camino real que pasaba por Esteco y a utilizar en su lugar el que atravesaba el valle de Choromoros, por lo que las tropas de miles de cabezas de ganado cuyo destino era el Alto Perú comenzaron a circular por el área al que se pretendía trasladar San Miguel. Este tránsito había convertido las propiedades ubicadas en las proximidades de La Toma y en el valle de Choromoros en tierras con un gran potencial económico, puesto que constituían excelentes pastos que arrendar para la invernada de las miles de cabezas de ganado cuyo destino era la feria de Salta, de donde saldrían rumbo al Alto Perú.

Esta capacidad para generar riqueza que adquirieron las tierras del norte a raíz de la sustitución del camino de Esteco por el de Choromoros, puede haber influido en quienes fomentaron el traslado a La Toma, ya que les permitiría potenciar el uso de las

[79] Petición del procurador…, 10-I-1684, en Lizondo 1944, 43.

haciendas para la invernada de ganados y gestionarlas más eficientemente. Ciertamente Francisco de Abreu, cabildante a quien se había acusado de fomentar el traslado por su propio interés, se beneficiaría del trasiego de ganados, que podrían invernar en las tierras de Amaicha donde tenía su encomienda, muy próximas a La Toma.

Además, el traslado a la Toma facilitaría a Abreu aumentar el control sobre los indios de su encomienda, asunto que ya le había dado más de un quebradero de cabeza. A pesar de estar encomendados a Abreu desde 1637, este había sido incapaz de impedir que los amaichas se unieran al levantamiento iniciado por Bohórquez en 1659, a lo que se añadió que cuando fueron vencidos vio disputada la titularidad de la encomienda por otro vecino de San Miguel. Se trataba de Pedro Bazán Ramírez de Velasco, miembro de una importante familia y encomendero de Gastona y Aconquija, quién reclamó la encomienda para sí como premio a su participación en la derrota de los indios rebelados (Cruz 1990, 92). Aunque Abreu había logrado mantener la encomienda de Amaicha, continuó teniendo dificultades para controlar a los indios, pues en 1684 el cabildo escribía que "están inquietos y medio revelados renegando en parte la obediencia a su encomendero".[80] Teniendo en cuenta que la de Amaicha era una de las dos encomiendas más numerosas de la jurisdicción de San Miguel cuando en 1693 Luján de Vargas realizara su visita de la jurisdicción, pues constaba de treinta indios tributarios (aproximadamente unos 150 indígenas), mantenerla y controlarla era asunto importante. El traslado de la ciudad a las proximidades del Amaicha que tanto fomentaba Abreu podría beneficiarlo también en este aspecto, al hacer posible un control más directo de la encomienda y, en caso de desórdenes, una reacción más rápida en la que otros vecinos afines podrían asistirle.

Otro de los grandes beneficiados del negocio de la invernada de ganados fue el capitán Juan Núñez de Ávila, alcalde de primer voto en 1679 y encomendero de Famaillao, pues en sus tierras invernarían cada año miles de cabezas de ganado desde bien poco después del traslado, puesto que en 1693 invernaban ya en sus tierras nada menos que 20.000 vacas procedentes de Santa Fe (Noli 2003, 334). Aunque no formaban parte del cabildo en 1679, otros grandes beneficiados del traslado serán los hermanos Bernardo y Francisco de Aragón, encomenderos de Chuscha y Yucumanita y propietarios de potreros en el valle de Choromoros donde también invernaron miles de

[80] Auto exhortatorio..., 15-III-1684, en Lizondo 1944, 57.

mulas en tránsito hacia el Alto Perú (Noli 2003, 334), logrando además el segundo la adjudicación de una de las dos pulperías previstas para el nuevo sitio.

Uno de los promotores del traslado en 1679, el alférez real Don Phelipe García de Valdés, fue quien donó el espacio en que sería levantada la nueva ciudad de San Miguel. Se trataba de una legua a la redonda de sus tierras en Los Manantiales que cedió a condición de que se le asignara una cuadra completa en traza de la nueva ciudad. La asignación de este espacio, mayor de lo habitual pues cada cuadra solía dividirse entre cuatro vecinos, colocaría a García de Valdés en una posición de privilegio y preponderancia social respecto al resto de la comunidad, por lo que puede considerarse una beneficiosa contraprestación que justificaría su interés por el traslado y su voluntad de ceder las tierras de su propiedad. A ello se añade que García de Valdés había trasladado unos años antes a su hacienda a los indios de su encomienda de Yumansuma (Noli 2000, 342), situándola en un espacio que tras la mudanza de la ciudad quedó a tan solo media legua de distancia de ella.[81] En consecuencia, el traslado de la ciudad tendría además el beneficio de permitirle administrar con facilidad la encomienda que recibió la confirmación real en 1687, y sería otra importante motivación para fomentarlo. En todo caso, es preciso hacer constar que debido a su condición de regidor perpetuo del cabildo y alférez real propietario, García de Valdés formó parte (al igual que Juan de Lastra) tanto del cabildo que promovió la traslación como del que la trató de frenar en 1684, pero considero que en ambos momentos y debido a los intereses que acabo de presentar, la posición particular de García de Valdés debió de ser favorable al traslado.

Desde mi punto de vista, es posible añadir otro factor que considero fundamental para entender el porqué del traslado y el porqué del lugar elegido. Se trata de la ambición de parte de la elite de San Miguel por conseguir nuevas encomiendas de indios (o renovación de las antiguas) e incluso, esclavos capturados en las campañas de castigo, aspiración que el fin de las guerras calchaquíes no había satisfecho. Si bien el traslado a La Toma suponía una aproximación hacia las tierras afectadas por los ataques de los chaqueños y, por tanto, riesgo de sufrir dichos ataques, tenía para los vecinos con posesiones en el norte el beneficio de poder defenderlas con rapidez en caso de ataques y, para el conjunto de vecinos, la oportunidad de participar en las acciones punitivas

[81] AGI, Charcas 105, N.5, s.f.

gracias a las cuales podrían obtener el control sobre amplias masas de mano de obra indígena.

Es preciso tener en cuenta que la política de desnaturalización a tierras lejanas aplicada a los habitantes de los valles Calchaquíes cuando fueron definitivamente derrotados había frustrado las expectativas de muchos de los vecinos de San Miguel que lucharon durante años contra la rebelión y que esperaban obtener encomiendas de indios o acrecentar las que ya tenían. Probablemente el caso más significativo de expectativas frustradas fue el de Luis de Toledo y Velasco. Toledo había sido un mediador fundamental para lograr la rendición de los quilmes y albergaba esperanzas fundadas de recibirlos en encomienda, puesto que habían sido anteriormente asignados a su padre, quién no había podido tomar posesión de ella debido a la rebelión. Además, Toledo había sido el encargado de trasladar a los quilmes desde los valles hasta la zona de puna, pero una vez allí en lugar de ver recompensadas sus actuaciones con una jugosa encomienda, se le ordenó llevar a las aproximadamente doscientas familias indias a Buenos Aires, donde quedarían encabezadas en la Corona (Palermo y Boixadós 1991, 17-20). Aunque Toledo protestó ante las autoridades, ya que además era él quién corría con los gastos de manutención de los indígenas durante el traslado, tan solo logró la encomienda de una decena de familias, migajas si se compara con el gran contingente indígena que había llevado hasta el Atlántico.

Después de que fueran definitivamente sofocados los levantamientos calchaquíes y se procediera a la desnaturalización de estos, las expectativas de muchos vecinos habían quedado frustradas; parece que San Miguel, que había nacido con el propósito de controlar una zona de conflicto, había perdido con la victoria sobre los calchaquíes su razón de ser. Es en este sentido que, aunque se acepta aquí la explicación más difundida entre la historiografía de que las oportunidades económicas que ofrecía un traslado de San Miguel a la vera del Camino Real fueron fundamentales para solicitar el mismo, se propone también contemplar este traslado desde un nuevo punto de vista que tiene en cuenta que la ciudad fuera ubicada, precisamente, en una zona frecuentemente alcanzada por los asaltos de los indígenas del Chaco que conllevaría amplios riesgos.

Esta constituye tan solo una hipótesis que necesita aún de un mayor trabajo futuro para poder ser corroborada completamente; no obstante, soy del parecer de que para el sector de vecinos favorable al traslado, como también para la Corona, los riesgos que

conllevaba el traslado a La Toma quedaban compensados por las posibilidades que ofrecía. Como ya se ha señalado, permitía, en primer lugar, estar en posición de defender con rapidez las propiedades situadas en el área en caso de ataque y, en segundo lugar, la cercanía al Chaco parecía ofrecer los vecinos nuevas oportunidades para participar en campañas contra los indígenas y ser premiados con terceras vidas para sus encomiendas, con la creación de nuevas encomiendas o también con las piezas de guerra que capturaran, algo que considero que debió ser, junto con los otros motivos expuestos en este capítulo, un importante impulso para la elección del lugar de La Toma como destino de la ciudad como de la propia traslación. La ubicación en la frontera del Chaco, si bien suponía un incremento del riesgo este podía ser compensado, o eso se creía, con las oportunidades que un territorio ya pacificado como el valle Calchaquí no hacía posibles, lo cual, además, coincidía de manera directa con los intereses de la monarquía, pues con la traslación, San Miguel serviría de nuevo para afianzar el control de una zona de frontera, solo que esta vez no se trataría de la de los valles Calchaquíes, sino de la del Chaco.

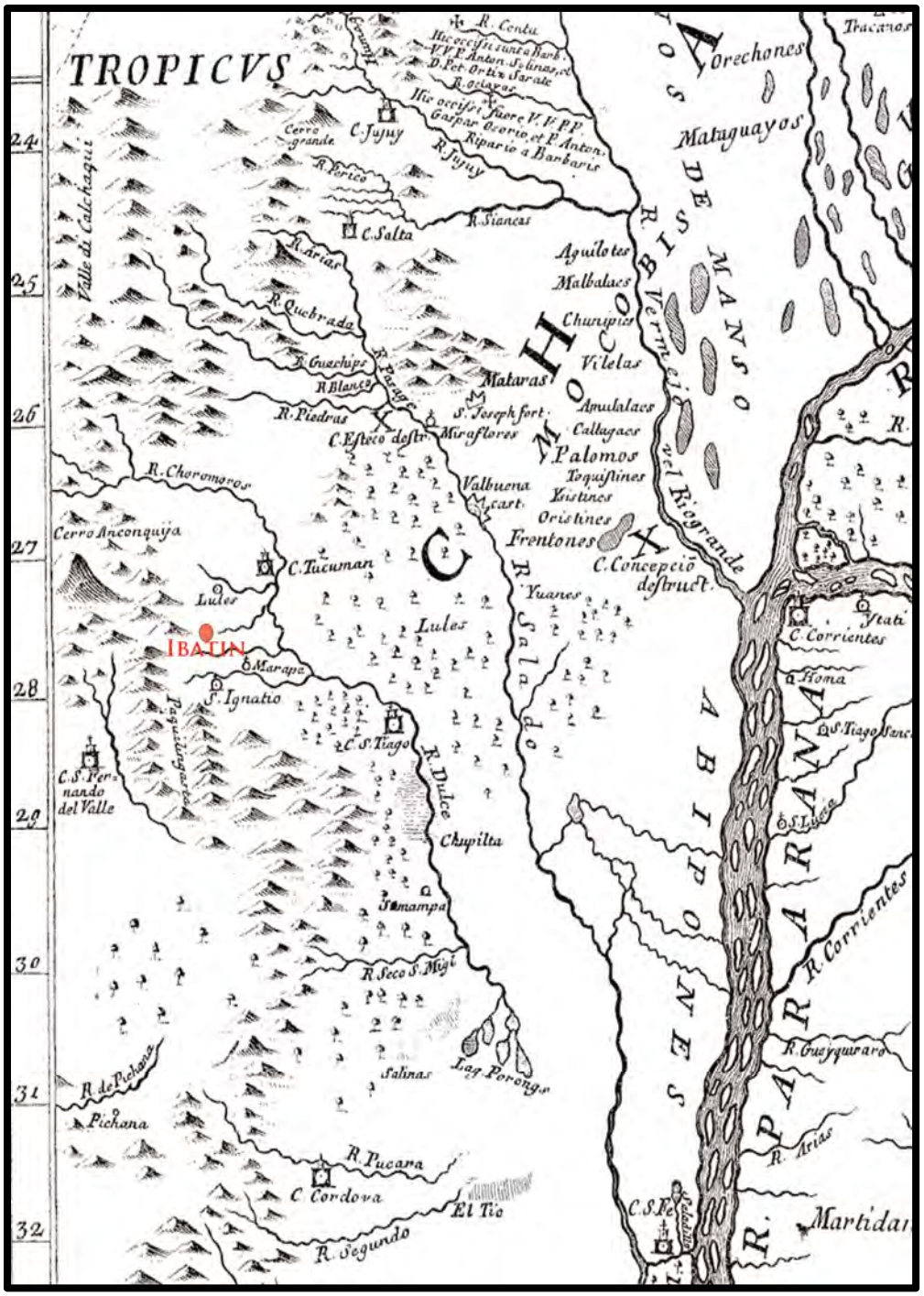


Fig.5 Mapa de las Provincias del Chaco (detalle) (Lozano 1733). Se ha incluido la ubicación aproximada de la primera ubicación de San Miguel de Tucumán en Ibatin.

Tras años de fluctuación en las posiciones del cabildo de la ciudad, y a pesar de la férrea presión ejercida en 1684 por el sector de la sociedad de San Miguel representado por Leorraga, al final de aquel año el traslado aún no había sido oficialmente abortado y el auto enviado por el cabildo al gobernador había quedado sin respuesta. La renovación

de la composición de la institución en 1685 a raíz de las elecciones que como cada año se realizaron el día 1 de enero, posibilitó una nueva mudanza en el parecer del cabildo, en parte motivada porque la falta de resolución firme al respecto de la traslación terminó por afectar negativamente a la ciudad, pues se encontraba "con mucha suspensión esta ciudad sin fabricar los moradores de ella *en una ni en otra parte*".[82]

En julio de aquel año el cabildo envió un nuevo auto al gobernador exhortándole a ordenar la ejecución de la real cédula que autorizaba el traslado, auto que el gobernador Mendoza Mate de Luna respondió prontamente, emitiendo un auto datado el 22 agosto de 1685 en que disponía la irrevocable orden de traslación de San Miguel,[83] orden que se ejecutó en septiembre de ese año. El de la migración de San Miguel constituyó un asunto en que se planteó estaba en juego el buen gobierno de la ciudad y la búsqueda del bien común, pues los promotores del traslado argumentaban que beneficiaría al conjunto de la comunidad, empobrecida como estaba y aislada de la principal ruta de comercio interregional. Paralelamente, los vecinos contrarios al traslado (que también defendían sus propios intereses e idea de bien común) lo presentaron como un proyecto interesado y denunciaron que la traslación ignoraba precisamente dicho bien común en pro del beneficio del sector de la sociedad urbana que lo promovía sin importarle poner en riesgo la seguridad y propia supervivencia de la ciudad al proponer llevarla a la primera línea de la frontera y exponerla a los ataques chaqueños.

Finalmente, fue el sector del cabildo favorable al traslado el que logró imponerse, si bien no fueron tanto los apoyos internos y la aceptación de la comunidad lo que lo hizo posible pues, como veremos, buena parte de esta desoirá las órdenes de traslado durante largo tiempo y permanecerá en el sitio viejo o en sus propiedades rurales, incumpliendo la obligación que tenían de edificar sus casas en el nuevo sitio, sino que el definitivo impulso al traslado vino de las autoridades de la gobernación. Estas velaban por la promoción de los intereses de la monarquía en la región con los cuales la traslación compatibilizaba perfectamente. En efecto, en los últimos años del siglo XVI, aplacadas ya las revueltas del Valle Calchaquí y con Esteco en seria decadencia, el traslado de San Miguel a La Toma se tornaba especialmente útil a la política colonial

[82] Acuerdo en que el cabildo de San Miguel de Tucumán pide al gobernador una pronta determinación sobre el traslado de la ciudad, 4-VII-1685, Lizondo 1944, 77. Cursiva introducida por la autora.
[83] Acuerdo en que el cabildo de San Miguel de Tucumán, a pedido del procurador general, resuelve exhortar al gobernador para que ordene el traslado de la ciudad, 27-VII-1685, reproducido en Lizondo 1944, 82-85.

que perseguía avanzar el control sobre las tierras chaqueñas y los indígenas que las habitaban, además de asegurar el comercio de larga distancia del que dependían Potosí y su región.

La seguridad de la frontera, la protección del comercio de larga distancia y la consolidación del control real sobre el mismo a través de las aduanas fueron factores que ya había resaltado el gobernador Díez de Andino y que consideramos fueron determinantes para que Mate de Luna se decantara por cerrar definitivamente el asunto respaldando a la facción del cabildo que solicitaba el traslado tras dejar sin respuesta las peticiones realizadas por los sectores contrarios. En definitiva, fue esta compatibilidad de intereses entre la Corona y la facción del cabildo que promovía el traslado lo que decantó la balanza a favor de este proyecto y de este sector de la sociedad urbana, fueran sus intenciones ciertamente interesadas o no.

3.3.3. Trasladar San Miguel de Tucumán, ¿una demostración de poder?

El traslado oficial de la ciudad iba necesariamente acompañado de una serie de rituales que evocaban aquellos realizados en el momento de la fundación, en que los símbolos del poder real y de la jurisdicción eran trasladados al nuevo asentamiento ante los pobladores, las autoridades civiles y eclesiásticas como testigos. Siguiendo los procederes acostumbrados, la toma de posesión del lugar elegido para el nuevo San Miguel fue acompañada de un conjunto de actos entre los que se encontraba la transferencia a la nueva ubicación del estandarte real, el rollo o árbol de justicia y el archivo del cabildo, acciones todas de fundamental importancia y cargadas de simbolismo. Una vez en el nuevo emplazamiento, era preciso diseñar la nueva traza urbana y asignar solares a los vecinos, así como demarcar el ejido urbano y redactar de un acta de refundación a imagen del acta escrita por Diego de Villarroel al fundar la ciudad en 1565. En el plano del poder espiritual, como complemento necesario a estos actos, se encontraba el traslado oficial de la iglesia y la celebración de una misa que sacralizara el espacio donde el nuevo templo sería construido.

Solo con la realización de todo este conjunto de actos, testimonio del profundo carácter legalista de la cultura política hispana, el traslado podía ser considerado

legítimo y efectivo, puesto que representaban la formal extinción de la vieja ciudad y su renacimiento en un nuevo emplazamiento, de modo que la segunda fuera considerada la continuidad de la primera, que dejaba de existir formalmente. Sin embargo, la traslación definitiva no impidió que buena parte de los vecinos permaneciera en el antiguo emplazamiento en el cual, oficialmente, no existía ya una ciudad. Ello derivó en nuevas tensiones y en presiones por parte del cabildo del Nuevo San Miguel y del gobernador para que quienes no habían edificado sus casas en el nuevo emplazamiento se mudaran definitivamente a él, permitiéndonos así reconocer la existencia de profundas fracturas en el interior de la sociedad urbana tucumana.

Cuando el gobernador dictaminó la terminante traslación de San Miguel hizo explícita mención a la obligación que tenían los encomenderos de tener casa poblada en la nueva población, puesto que a partir de entonces serían vecinos de ella y no del viejo sitio, y concedió un plazo máximo de seis meses para la construcción de sus viviendas, al término del cual aquellos que no hubieran cumplido con su obligación perderían sus encomiendas.[84] A pesar de la pena impuesta existió una generalizada reticencia por parte de los feudatarios que tenían sus encomiendas en el sur de la jurisdicción, que permanecieron en el sitio viejo, en sus estancias, en otras ciudades, o incluso en sus encomiendas (a pesar de que la Recopilación de las Leyes de Indias lo prohibía explícitamente)[85] y eludieron edificar viviendas en la nueva población, todo lo cual hizo de San Miguel un objetivo aún más vulnerable a los ataques chaqueños.

En vista de la inacción de los vecinos que permanecían en el sitio viejo, tanto desde el cabildo como desde la sede de la gobernación en Salta se realizaron repetidas reconvenciones, instándolos a tener "casa y hogar en esta ciudad como es su precisa obligación", es decir, no solo a construir viviendas, sino también a habitar en ellas. Además, el teniente de gobernador también exigió a los propietarios de "solares en la ciudad vieja y chacras" que presentaran los títulos de propiedad para que les fueran asignados otros equivalentes en la ciudad nueva, donde deberían construir sus casas antes de un año. Si no lo hacían, los solares y chacras volverían a la propiedad de la Corona, que podría hacer merced de ellos a cualquier otra persona; las Ordenanzas de 1573 hacían posible esta medida al precisar que los nuevos propietarios de tierras concedidas en los repartimientos de tierras y solares efectuados en el momento de la

[84] Auto del gobernador Mate de Luna, 18-VIII-1685, en Lizondo 1944, 84.
[85] Libro VI, título 9, ley XI, *Recopilación de leyes de los reynos de las indias* [1680] 1998.

fundación (o de la refundación, como en este caso) tenían la obligación de convertirlas en tierras útiles y productivas. Es decir, si no cultivaban sus tierras o si no residían en sus solares, la Corona se reservaba el derecho a recuperar la titularidad de los mismos.

Los sucesivos intentos del cabildo para que los encomenderos que inicialmente no tuvieron intención de trasladarse tuvieran "casa y hogar" en el nuevo sitio tuvieron escaso o nulo efecto. En abril de 1686 el teniente de gobernador de San Miguel añadió cuatro meses más a los seis meses que el gobernador otorgó inicialmente a los vecinos feudatarios como plazo para construir sus casas, momento que aprovechó para apremiar de manera individual y directa al capitán Juan Sánchez Zambrano, encomendero de Marapa. Siendo vecino de San Miguel y encomendero en su jurisdicción, Zambrano vivía sin embargo en la ciudad de Santiago del Estero y era alcalde ordinario de ella; a pesar de este apremio individual que incluía, como se recordaba un año después, una multa de 200 pesos, seguiría sin dejarse ver por la nueva ciudad en 1689, como tampoco hicieron otros nueve encomenderos que residían en las jurisdicciones vecinas y a los que también se instó desde el cabildo a cumplir con su deber.

Las penas anunciadas fueron realmente poco eficaces a la hora de lograr que los muchos vecinos feudatarios que para entonces no habían iniciado la construcción de sus viviendas en el nuevo sitio, se dieran prisa en hacerlo, probablemente porque eran conscientes de que la aplicación de dichas penas era muy improbable. Como muestran sucesivos autos del cabildo y peticiones a la Audiencia de Charcas, los encomenderos especialmente aquellos que tenían sus encomiendas en el sur de la jurisdicción y los que vivían en otras ciudades, tardaron varios años en edificar sus casas en la ciudad y, cuando lo hicieron, estuvieron frecuentemente deshabitadas, razones por las cuales el cabildo reprendió en diversas ocasiones a varios de ellos de manera particular.

En enero de 1688, por ejemplo, el cabildo apremió a construir su casa a D. Antonio de Ávila, encomendero de Singuil, y al encomendero en segunda vida de Gastona y Aconquija: D. Diego Bazán de Figueroa, cuyo padre, muerto en 1685, había sido Pedro Bazán, quién compitió con Francisco de Abreu por la encomienda de Amaicha. Ambos, poseedores de encomiendas en el curato de Marapa (en el suroeste de la jurisdicción), no solo no habían construido sus casas en el nuevo sitio, sino que tampoco contribuyeron a la construcción de la acequia como les correspondía, trabajo para el que debían enviar a mitar a 30 de sus indios durante 40 días.

En febrero del mismo año las reconvenciones fueron para Juan de Lastra y José de Jerez Calderón, quienes además eran miembros del cabildo -alcalde provincial de la Santa Hermandad el primero y alguacil mayor el segundo, y sin embargo vivían en el curato de Chiquiligasta, al sur del nuevo emplazamiento. Dos años después era el alcalde ordinario, capitán a guerra de la ciudad y encomendero de Tocpo, Antonio de Echave, contra quién iban dirigidas las críticas, pues "no se ha querido menear del rincón de su casa en el Pueblo Viejo para retardar los progresos de esta ciudad agavillado con el teniente de tesorero, ni ha querido traer las Cajas reales a la ciudad".[86] El cabildo culpaba a Echave, además, de los estragos cometidos por los chaqueños en las inmediaciones de la ciudad en julio de 1690, pues aunque era capitán a guerra de San Miguel estaba ausente, por lo que no hubo quién liderara la reacción de la ciudad y defensa frente a los asaltos, que además habían quedado sin represalia.

El caso de Echave demuestra que no solo hubo reticencias previas al traslado y resistencia pasiva después de que el este fuera oficial y definitivo, sino que existió una fuerte y beligerante oposición al mismo. Las profundas fracturas que dividían a la sociedad urbana de San Miguel acabaron por salpicar incluso al gobernador de Tucumán Félix de Argandoña (1686-1691), a quien el apoderado de la ciudad acusó ante la Audiencia de Charcas de laxitud y de falta de celo, actitudes que según él habrían afectado negativamente al progreso de la ciudad. De un lado, Argandoña fue quién nombrado a Echave capitán a guerra a pesar de que este había eludido su obligación de tener casa poblada en la ciudad , y además lo había mantenido en el oficio aún cuando se había retirado al sitio viejo, hechos por los que el apoderado consideraba que el gobernador era co-responsable de la inacción frente al ataque chaqueño, a lo que había que añadir que Argandoña no había ejecutado las penas que su predecesor Mendoza Mate de Luna había estipulado contra quienes no edificaran sus casas en la ciudad, permitiendo la continuidad de esta irregular situación. De hecho, esas penas nunca se ejecutarían en Echave, pues la encomienda de Tocpo de la que era titular no solo no le fue retirada, sino que una vez fallecido fue heredada por su hija.[87]

El apoderado de la ciudad solo encontraba una solución para acabar definitivamente con el problema derivado de la traslación y pedía a la Audiencia de

[86] Cartas que dirigen al presidente de La Audiencia de Charcas prelados de San Miguel de Tucumán, reproducidas en Lizondo 1944, 230-234, en concreto, carta del rector del colegio de la Compañía de Jesús de San Miguel, 16-VII-1690, p. 233.
[87] AGI, Charcas 210 "El gobernador de Tucumán da recibo a la Real Zédula de 3 de agosto de 1714".

Charcas “en nombre de los “pocos vecinos y moradores de la ciudad de San Miguel del Tucumán el Nuevo”, la total demolición y destrucción del sitio viejo y el castigo a quienes no se trasladaron al nuevo emplazamiento, petición que revela la fuerza que mantuvo el sector contrario a la traslación incluso más de un lustro después de que la misma se realizara.

A pesar del intento del apoderado de dar carpetazo al problema de la oposición, aún a finales de la primera década del siglo XVIII la mayoría de los vecinos de la ciudad y, en efecto, la mayoría de la población de la jurisdicción, seguía habitando el campo. Las viviendas de La Toma aún estaban sin edificar y la mayoría de las pocas que se habían construido era de paja, característica que las hacía sumamente vulnerables en caso de incendio. Ante ello, el gobernador Urízar emitió un auto que obligaba a los vecinos a construir sus viviendas y techarlas con teja en lugar de con paja en un plazo máximo de año y medio, a riesgo de perder sus encomiendas o, si no eran feudatarios sino moradores, de perder sus solares o sitios si no cumplían con su obligación.[88] Además de la construcción de viviendas privadas, la traslación requería la reedificación de los inmuebles de uso público, tarea que como era de esperar también se retrasó. Esta demora queda atestiguada por el obispo de Tucumán Don José de Ceballos (1730-1740) quién se quejaba en 1735 de que durante su visita a la diócesis no existía en San Miguel de Tucumán ni hospital ni iglesia parroquial, debiéndose oficiar misa en una ermita “muy indecente y estrecha”.[89]

El proceso de traslación de San Miguel de Tucumán iniciado a finales del siglo XVII ilustra el papel jugado por los núcleos urbanos en las fronteras indígenas del sur del virreinato del Perú, a la vez que nos ofrece un retrato de la sociedad urbana que ahonda en las divisiones internas que en ella existían, aportando matices que enriquecen nuestro conocimiento de la misma. Puesto que la toma de decisiones sobre la reubicación se dilató por varios años nos ha sido posible reconocer la existencia en la ciudad de varios grupos de poder que rivalizaron por imponer sus particulares voluntades aprovechando su posición en el cabildo. En los discursos de partidarios y detractores del traslado las descripciones de la ciudad, su entorno y de los intereses que debían ser protegidos fueron tan importes como las omisiones, proporcionando así

[88] AGI, Charcas 210, “El governador de Tucumán da quenta a VM del estado de la ciudad de San Miguel de Tucumán, 22-XI-1708”, s.f.
[89] AGI, Charcas 372, “Don Joseph de Zeballos da cuenta al rey de quedar en la ciudad de Salta en prosecución a la visita general, 13-IV-1735”, s.f.

retratos divergentes de las misma ciudad capaces de reflejar tanto el propio concepto de ciudad que tenían sus habitantes, como su posición respecto a cuál debería ser el futuro de la misma para servir mejor al bien común e intereses de sus habitantes.

Este caso demuestra que la sociedad colonial se encontraba profundamente dividida y las pugnas por el poder, la preeminencia social, política o económica estuvieron a la orden del día, afectando no solo a la vida cotidiana de las gentes, sino también a la toma de decisiones y al difícil diálogo tanto en las élites como entre estas y todos los estratos que componían la sociedad colonial. Serían finalmente los partidarios del traslado quienes ganaran la partida, en parte porque sus prioridades armonizaban con los intereses de la Monarquía, a quién por razones de control del territorio y las gentes convenía la traslación por situar a San Miguel en el área fronteriza del Chaco. Era precisamente la frontera un factor que abría un amplio abanico de posibilidades para la experiencia urbana; si bien en áreas centrales hubo múltiples factores que motivaron la traslación de ciudades, hubo también muchos proyectos de traslación que no llegaron a imponerse. Este fue el caso del proyecto de traslado de ciudad de México tras la gravísima inundación de 1629; si bien la Corona presionó a favor del traslado, no fue capaz de vencer la férrea oposición de las élites locales que se negaron rotundamente a contemplar la posibilidad de trasladar la capital del virreinato de Nueva España a pesar de la recurrencia de las inundaciones y del coste que supondría el drenaje y desecación del sistema lacustre (Musset 1996, 2005, 91-94).

En el caso de Lima, arrasada por un terremoto seguido de un tsunami en octubre de 1746, el juego de oposiciones fue distinto: mientras que un sector de la sociedad urbana clamó por el traslado, el virrey del Perú se opuso al considerar que los gastos del traslado superarían con creces los de la reconstrucción, uniéndose a él otro importante sector de la élite local que temía que en las ruinas de la ciudad se establecieran esclavos huidos, fugitivos y vagabundos, dando lugar a un espacio de *desorden* independiente de la autoridad hispana, lo cual significaba para la élite una “completa disolución del orden urbano” (Walker 2008, 91).

Frente a estos ejemplos de las áreas tanto geográfica como políticamente más centrales del imperio, las fronteras eran un entorno que ofrecía mayor flexibilidad, pues la situación era tan cambiante que permitía que los intereses de la metrópoli en torno a los traslados de las ciudades coincidieran con los de la comunidad (o al menos con los

de un sector de la misma), haciendo posibles ejemplos como este de San Miguel, en que el traslado se produjo una vez se logró superar un largo periodo convulso en que los conflictos con los indígenas fueron intensos, y en que la ciudad fue refundada precisamente a un área en que corría el riesgo de sufrir los ataques de los indígenas chaqueños.

El proyecto político de la Monarquía en la gobernación, que había dado origen a la fundación de San Miguel en 1565, buscaba afianzar el control fronterizo. Una vez derrotados los calchaquíes en la década de 1660 y dispersados los indígenas ya no existía la amenaza que dio razón de ser a la primera fundación de San Miguel, por lo que la propuesta de traslación realizada por el cabildo en 1679 fue gustosamente recibida por el gobernador Díez de Andino y apoyada por la Corona con una Real Cédula que la autorizaba. De la ejecución del proyecto se ocupó el gobernador Mendoza Mate de Luna en el momento propicio, es decir, cuando el sector de la comunidad favorable a la traslación volvió a controlar el cabildo de la ciudad; puesto que la utilidad que San Miguel de Tucumán tenía para la Corona en una zona pacificada no era en ningún caso comparable con el servicio que podía hacerle en la frontera frente a los indígenas chaqueños, el gobernador no podía dejar pasar esta oportunidad.

El debate social y político que fue sostenido durante más de una década en torno a la traslación de la ciudad viene también a mostrar la complejidad de la tensión que se vivía en estos espacios urbanos fronterizos de los confines chaqueños de la Monarquía Hispánica, donde los agentes del debate (monarquía, élites locales y sociedad urbana en toda su complejidad) influían en la decisión adoptada tanto como en el propio drama social que la provocaba.

4. La ciudad, espacio de interacción

Los núcleos urbanos establecidos en los márgenes del imperio americano no solo cumplieron con las funciones que discutimos al inicio de este capítulo relativas al control y organización del territorio, avance del cristianismo y afirmación de la soberanía; también fueron polos que concentraron el acercamiento, intercambio e intenso contacto con grupos indígenas no sometidos. En este apartado examino en

primer lugar la concepción del comercio como instrumento civilizador e impulsor del entendimiento y paz entre los hombres que existía en la Edad Moderna, así como el uso del mismo en las conversaciones de paz con los indígenas chaqueños. En segundo lugar, analizo el carácter ambivalente de las relaciones entre indígenas y españoles en este periodo, en que se alternaron periodos de paz y enfrentamientos violentos, así como el papel que las ciudades fronterizas desempeñaron como punto de encuentro entre castellanos e indígenas, papel que se desarrolló principalmente a través del comercio.

Lo que aquí se busca ofrecer no es un retrato prolijo de los intercambios comerciales que tuvieron lugar en este entorno, sino más bien una imagen de conjunto de las prácticas que más comúnmente se desarrollaron en el ámbito fronterizo del Chaco. Ello permitirá de un lado ahondar en el carácter pacificador y civilizador que se consideraba que poseía el comercio, en su ejercicio en los núcleos urbanos fronterizos a los que también se consideraba centros de civilización, y de otro, discutir el contraste que se reconoce entre los discursos dominantes en las fuentes, que subrayaron la violencia e inseguridad como característicos de la región, con la existencia de abundantes prácticas pacíficas cotidianas. Consideramos además que los intercambios comerciales con los indígenas no sometidos, calificados recurrentemente de “bárbaros” o “salvajes” tuvieron, de hecho, gran importancia para el sostenimiento de la empresa colonizadora y fueron parte fundamental de los proyectos que buscaban incorporar a los indígenas al sistema colonial y especialmente a las misiones que las diversas órdenes religiosas, y particularmente la jesuita, establecieron en el área.

La ciudad era considerada un centro de policía y civilización que, en América, se hallaba rodeada de un vasto espacio geográfico y humano del que la *barbarie* era la principal característica. Existía la consideración de que la ciudad tenía una cierta capacidad para irradiar civilización sobre su entorno, lo que era además potenciado a través de instrumentos como el comercio, mediante el cual se buscaba no solo el interés económico, sino también entablar relaciones pacíficas con los indígenas que se mantenían fuera del sistema colonial que pudieran derivar en la incorporación de los indios al mismo.

La utilidad del comercio como instrumento de paz se vinculaba a la importante carga simbólica y ritual que lo relacionaba a las prácticas de intercambio de obsequios de las que frecuentemente se acompañó. Estudios clásicos de la antropología como los

de Bronislaw Malinowski (1922) y el *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss (1925) han profundizado sobre el intercambio de presentes, tanto exclusivamente materiales como los que no lo eran, como las gentilezas o festines, y han destacado su centralidad y papel fundamental en sociedades de todo el mundo.

Mauss, de hecho, identificó el don como un sistema de "prestación total" esencial para la cohesión social: el don encierra en sí mismo tres obligaciones para quienes toman parte en él (donantes y receptores) -la obligación de dar, la de recibir y la de devolver- que dan lugar a la reciprocidad, principio ordenador de numerosos aspectos de las sociedades humanas. El don, cuya circulación en las islas Trobriand describió Malinowski, era también central en la sociedad europea de la Edad Moderna, en las que el ofrecimiento de obsequios era fundamental tanto en las relaciones cotidianas como en las negociaciones diplomáticas (Andretta *et al.* 2010).

En el Viejo Mundo se tendió a homogeneizar el innumerable conjunto de sociedades indígenas americanas hasta el punto de referirse a ellas con el singular "indio", aunque algunos reconocieron claras divisiones entre ellas, como hizo Acosta en su *De procuranda* (1596, 105-108, citado en Pagden 1988), obra en la que clasificó a aztecas e incas como "bárbaros superiores" por encima de los "salvajes, semejantes de las bestias, que apenas tienen sentimientos humanos" entre quienes estaban -entre otros- los chiriguanos. Sin embargo, la tendencia dominante, incluso entre aquellos que reconocían variaciones entre los pueblos, fue a ubicar a los indígenas americanos en un peldaño inferior en la escala de la civilización al que ocupaban los europeos, asunto que se trata más detalladamente en el tercer capítulo de esta tesis, lo cual hace que sean frecuentes las referencias a la incivilidad de los chaqueños en las fuentes que utilizamos. En ellas se dice, por ejemplo, de los indígenas abipones que vivían "como bestias sin policía, ni gobierno" (Lozano 1733, 91), o, como hiciera el obispo de Tucumán, Pedro Miguel de Argandoña (1748-1762), se los calificaba de "lobos hambrientos".[90] Estas observaciones tendieron a ser, además, especialmente categóricas cuando se referían a comunidades de cazadores-recolectores como eran los abipones, en tanto que se

[90] AGI, Charcas 372, "El obispo del Tucumán da cuenta al rey de la reducción de indios abipones, 6-V-1750", s.f.

suavizaban al tratar de aquellas que practicaban la agricultura aunque solo fuera de manera incipiente, las cuales eran consideradas indios "algo políticos".[91]

A pesar de que comerciar con gentes como los chaqueños, que eran consideradas "bárbaras" y "traicioneras", conllevaba numerosos riesgos, estos no eran suficiente argumento para considerarlo una práctica conveniente. Por un lado, el comercio ofrecía ventajas económicas y productos difíciles de conseguir de otro modo y, por otro, la práctica contribuía a satisfacer los intereses de la Corona, ya que se la juzgaba dotada de capacidad para *civilizar* a los indígenas. Vitoria había señalado en su *Relectio de Indis* varios signos definitorios de la civilización: la existencia de la institución de la familia, de ciudades, religión, industria, leyes, y un cuerpo judicial, de una élite que gobernase y, por último, la práctica del comercio (Pagden 1988, 108).

Por tanto, para acercar a los indígenas a la vida *civilizada* era fundamental y necesario fomentar el comercio entre ellos, del mismo modo que se intentaba atraerlos hacia la vida urbana y sedentaria, haciendo pasar el camino hacia la civilización por la introducción de nuevos estímulos económicos por medio del comercio, así como por el asentamiento de los chaqueños seminómadas en poblaciones estables y la sustitución de la economía de caza y recolección por una economía agrícola, además de por la erradicación de aquellas costumbres consideradas propias de salvajes. Por ello, la política imperial española puso desde épocas tempranas un particular énfasis en el fomento del comercio como una de las llaves de la civilización, ya que era entendido no solo como una actividad civilizada, sino también con capacidad *civilizatoria*. Este énfasis estuvo también generalizado en la América portuguesa (Domingues 2000, 321) y fue recogido por ilustrados como Diderot o el barón de Montesquieu. De hecho, el mercader era visto en el siglo XVIII como un agente de la transmisión de civilización (Pagden 1993, 169-172) debido a que, como lo expuso Montesquieu ([1748] 1977), las leyes del comercio tenían el poder de perfeccionar las costumbres, las *mores*.

La confianza en la capacidad civilizatoria del comercio hizo que fuera potenciado, junto con la agricultura y el sedentarismo, en las conversaciones de paz entabladas con los indígenas, con el objetivo de hacerlos "más políticos" e ir alumbrándolos con las "luces de la razón", condición indispensable para poder

[91] AGI, Charcas 284, "El gobernador de Tucumán da cuenta a VM del estado de la guerra de aquella provincia, 24-XI-1708", ff. 91r-103r.

evangelizarlos (Vitar 2001). El comercio era presentado a los indígenas como una razón de peso que los persuadiera de la conveniencia de mantener relaciones pacíficas con los españoles. Así sucedió en la campaña al Chaco dirigida en 1671 por el gobernador de Tucumán Ángel de Peredo (1670-1674), en la conversación de paz que se inició con unos indígenas tobas se les expuso la conveniencia de evitar una guerra *a sangre y fuego* y de aceptar una paz que les aportaría importantes beneficios de diversa índole.

Los beneficios de la paz que se expusieron fueron el intercambio de prisioneros, el auxilio de los españoles frente a los chiriguanos con quienes tenían frecuentes enfrentamientos, la entrada de jesuitas en sus tierras que "les sacarían de su barbaridad, les instruirían en la vida política y civil de racionales" y, como era de esperar, el comercio. Por tanto, el comercio no solo servía para fomentar la paz y amistad mutua, sino que también era uno de los beneficiosos frutos de las mismas, que garantizaban un marco de seguridad en que desarrollarlo con confianza. Así, los españoles expusieron a los indígenas tobas, las provechosas oportunidades comerciales que les ofrecía la paz: "tendrían salida y podrían expender los géneros de su país como miel, cera, pescado, cueros y otros rescates que ellos adquieren, llevando en trueque hachas, cuñas y otros instrumentos de que ellos necesitan" (Lozano 1733, 211).

Estas prácticas fueron recurrentemente utilizadas en los encuentros con los indígenas, por lo que se produjeron situaciones similares a la que acabamos de relatar durante una nueva campaña al Chaco dirigida a mediados del siglo siguiente (1745) por el gobernador Espinosa de los Monteros (1743-1749). En esta ocasión fueron indígenas isistinés los interlocutores de los españoles, que los procuraron atraer a la amistad mediante la agricultura y el comercio. Se encargó de ello el maestre de campo Félix Arias Rengel que a la sazón era el comandante de los soldados "partidarios" (guarnición permanente que recibía un salario) de los fuertes establecidos en las periferias chaqueñas, cuyos hombres prepararon campos de cultivo para los indígenas, a los que también se suministró maíz para la siembra.

Los esfuerzos del comandante dejaron a los indígenas "en mucha amistad", gracias a los cual "saldrían libremente a tratar y comerciar con los españoles, con la esperanza de reducirlos a nuestra santa religión oyendo con gusto la expresión que les

hizo de que havían ser christianos como nosotros",[92] hechos que revelan que el comercio constituyó, al igual que en el ejemplo anterior, un elemento fundamental de las conversaciones y estrategias para avanzar las relaciones pacíficas con los indígenas, un elemento que, además, allanaría su camino hacia la "civilización" y conversión.

Por otro lado, es preciso apuntar que las ciudades eran el escenario considerado ideal para entablar la conversación que el comercio constituía; un comercio que, según Vitoria, era necesario para lograr la amistad que se buscaba con los indígenas (Pagden 1988, 113). Si a ello añadimos que, según consideraciones del teólogo de Salamanca, la amistad era la más alta de las virtudes humanas y que, de acuerdo con la tradición grecolatina, la ciudad era el único lugar en que se tornaba posible practicar la virtud (Pagden (1995) 1997, 31) este vínculo entre comercio y ciudad quedaba extraordinariamente reforzado.

En el escenario tucumano, las ciudades actuaron como polos de atracción de las transacciones comerciales tanto de las realizadas exclusivamente entre miembros de la sociedad colonial como de aquellas realizadas entre estos y miembros de las sociedades indígenas no sometidas, a la vez que fueron escenario de complejas y contradictorias dinámicas interétnicas (violentas y pacíficas) fruto de su posición en un espacio multiétnico que hizo de ellas un entorno tan conflictivo como singular. Por una parte, los núcleos urbanos fueron objeto frecuente de asaltos llevados a cabo por grupos de indígenas no sometidos que habitaban el área chaqueña, así como lugar de partida de expediciones de castigo, y de otra parte jugaron un importante papel como punto de encuentro entre culturas y sociedades distintas especialmente a través de los intercambios comerciales pacíficos. Estos cumplían la importante función de establecer contactos con grupos indígenas que permanecían sin someter en el área chaqueña y favorecer, así, su progresiva incorporación a los esquemas coloniales.

Los indígenas acudían a las ciudades en busca de productos característicos del mundo colonial hispano, especialmente herramientas de hierro, tejidos o ropas de estilo europeo, vino, aguardientes, abalorios, objetos decorativos o plata, bienes que valoraban no solo por su utilidad sino también por su valor inmaterial o simbólico, capaz de dotar de prestigio a sus poseedores. A cambio, ofrecían productos propios de la región que habitaban, como pieles, pescado, algarroba, cestas elaboradas con fibras vegetales, así

[92] AGI, Charcas 284, "Certificación del cabildo de Salta, 29-XI-1745" ff. 514r-v.

como miel y cera de abejas (Lozano 1733, 63; Gullón 1993, 231). Estas últimas fueron probablemente los géneros más intensamente intercambiados ya que el mercado colonial demandaba una importante cantidad de miel y cera, una demanda que la elevada calidad de la cera chaqueña hizo crecer, pues era muy apreciada.

En torno a la miel y la cera surgió una dinámica comercial de gran continuidad y estabilidad en las ciudades del Tucumán, especialmente en Santiago del Estero, desde donde se distribuía al mercado de larga distancia que abastecía a Chile y el Alto Perú.[93] Por el beneficio que se obtenía de la venta de miel y cera se organizaron cuadrillas de santiagueños que acudían al Chaco a cosecharlas, lo que acabó provocando conflictos y confrontaciones ya que no solo invadían territorios considerados de explotación exclusiva por ciertos grupos indígenas, sino que además se apropiaban de un producto que, como se ha visto, constituía un alimento básico en la dieta indígena. Esto fue lo que sucedió a mediados del siglo XVIII en un lugar denominado El Hierro, localizado aproximadamente a cien leguas de la ciudad de Santiago. Allí, relata Dobrizhoffer (1970, 51-52), había una especial abundancia de colmenas y era frecuentemente visitado por santiagueños e indígenas, encontrándose una cuadrilla de los primeros en competencia por el recurso con un grupo de abipones, lo que acabó provocando un enfrentamiento violento en el que murieron la mayoría de los santiagueños.

Fueron varios los grupos indígenas los que comerciaron con cera,[94] pero fueron los lule y vilela quienes practicaron con mayor intensidad este comercio, así como como el de la miel que recolectaban en las zonas boscosas del interior del Chaco y vendían en Esteco y Santiago del Estero o intercambian con los soldados partidarios de los fuertes o con cuadrillas recolectoras de miel que acudían al Chaco procedentes de Santiago del Estero. Cuando estos indígenas se incorporaron a reducciones jesuitas, proceso que se inició en 1711 con la fundación de la misión lule de San Esteban, los religiosos tratarían de poner freno a estos intercambios, aunque también ellos consideraban, como estaba generalizado entre los europeos, que el comercio constituía un signo de *civilidad* y, al mismo tiempo, un medio para alcanzarla (Elliott 1989, 56). Las prohibiciones, que se debían al temor de que en los intercambios surgieran conflictos que pusieran en riesgo la estabilidad de las misiones y su propia pervivencia (Vitar 1997, 85), no lograron, sin embargo, frenar esta provechosa actividad comercial, que tuvo continuidad tanto

[93] Lizárraga 1609, 414; Lozano 1733, 36, Dobrizhoffer 1967, 50-56.
[94] Sobre los abipones, ver Dobrizhoffer 1970, 517-518.

durante el periodo jesuita como tras la expulsión. De ello son ejemplo los testimonios de los padres Dobrizhoffer (1967, 518) y Gobelli (1995, 132) que, con una diferencia de algo más de un siglo, refirieron la realización de estos intercambios por parte de abipones y tobas reducidos.

Es preciso resaltar que los indígenas no solo intercambiaron con los españoles productos del Chaco, sino también bienes procedentes del ámbito colonial que obtenían en asaltos a caravanas comerciales, a las haciendas del campo o a ciudades diferentes de aquellas con las que comerciaban de manera regular, un comercio en el que se profundizará más adelante, abordándolo en los capítulos dos siguientes desde perspectivas diferentes. En el intercambio de recursos obtenidos violentamente fue especialmente importante la venta de ganado robado, pero también de bienes como el oro o esclavos;[95] este comercio nos permite por una parte percibir las fisuras que atravesaban el mundo colonial y, por otra, las nuevas dinámicas de integración, contacto y convivencia que fueron surgiendo en los marcos urbanos fronterizos, así como la capacidad de los indígenas para crear situaciones provechosas a partir del cambio de realidad que supuso la presencia castellana en la región.

En este contexto, la conveniencia o no de comerciar con indígenas, especialmente cuando se trataba de bienes obtenidos a través de acciones violentas contra los españoles, fue un tema debatido y duramente criticado por algunos, debate que contrasta con la evidente continuidad de estas prácticas comerciales.

Por otra parte, la complejidad e inestabilidad de las relaciones entre indígenas y colonos unidas a la fragilidad del equilibrio en el entendimiento mutuo dieron lugar a la alternancia de etapas de buenas relaciones y otras de tensiones y enfrentamientos.

El recelo de los indígenas estuvo generalizado entre los castellanos, por lo que las fuentes tendieron a destacar su carácter naturalmente *inconstante* y *pérfido*, hecho que no impidió que se deseara el acercamiento a aquellos y que el comercio fuera un instrumento clave para lograrlo. Esta situación es claramente perceptible al comparar el discurso dominante sobre los indígenas chiriguanos con las prácticas cotidianas en las que se vieron implicados. Los chiriguanos, que pertenecían a la familia lingüística Tupí-Guaraní, controlaban desde el siglo XV el territorio situado entre las actuales Santa

[95] Dobrizhoffer 1970, 18-19; Garavaglia 1984, 28; Paz 2003, 350; Saeger 2000, xi; Lucaioli y Nesis 2007.

Cruz de la Sierra y Tarija y parte del norte de Tucumán (García 1988, 81-82), desde donde pusieron freno a la expansión incaica primero y a la castellana después, hecho que, sin embargo, no obstó para que ambos imperios comerciaran de manera regular con ellos.

Los chiriguanos pronto ganaron gran fama entre los españoles por sus aptitudes guerreras, ya que arremetían contra las haciendas y pueblos de encomienda situados en las zonas fronterizas y generaron serias dificultades para la pervivencia de los asentamientos castellanos, llegando a destruir las poblaciones de La Barranca y Nueva Rioja en 1564. En estos asaltos obtenían grano, herramientas, caballos y armas, además de capturar prisioneros a los que someter, revender o por quienes solicitar rescates. Sus recurrentes incursiones ocuparon un lugar central en la correspondencia de la administración peruana, estando entre las actuaciones que más ofendieron a las autoridades el incendio de un pueblo ubicado a solo cuatro leguas de la Villa Imperial de Potosí del que se llevaron los indios y el tributo[96] y, en segundo lugar, que hicieron "pagar parias y tributo"[97] a algunos pueblos de indios chichas y yanaconas, a los que obligaron a entregar parte de sus cosechas, y obligaron a algunos estancieros castellanos de Tarija a entregar abalorios, tijeras, cuchillos o hachas como medio para comprar la tranquilidad de sus haciendas (Lizárraga 1609, 233-5).

Acciones como las descritas evidenciaban la inseguridad de uno de los enclaves más importantes del imperio y del propio núcleo del Alto Perú, por lo que el virrey Toledo las criticó duramente en varias cartas que envió al rey entre 1571 y 1574, en las que subrayaba el perjuicio que suponían para el imperio, al deteriorar su imagen y prestigio, pues consideraba el virrey que "se pierde el crédito y ánimo de nuestra nación con estos bárbaros ynfieles y la an ydo cobrando ellos".[98] La apropiación que los chiriguanos hicieron de los tributos que correspondían al rey representaban un claro desafío a la autoridad colonial y un cuestionamiento ante el resto de las poblaciones

[96] "Carta a S. M. de D. Francisco de Toledo sobre materias tocantes a la hacienda, administración y oficiales reales, casa de moneda y beneficio de la plata con azoque, 1574", en Levillier 1924b, 370-371.
[97] "Carta del Virrey Don Francisco de Toledo a S. M. exponiendo cuanto había hecho para traer de paz a los Chiriguanaes y cómo estaba dispuesto a reducirlos de guerra", 10-V-1574; recogida en Levillier 1924b, 428.
[98] "Carta del Virrey Don Francisco de Toledo a S. M. sobre diferentes materias referentes al gobierno, 1572", en Levillier 1924a, 457. Ver también las siguientes misivas del virrey: "carta de Don Francisco de Toledo a S. M. sobre materias y negocios de guerra", en Levillier 1921, 451; "Carta del Virrey Don Francisco de Toledo a S. M. sobre su viaje y visita…", en Levillier 1924a, 90; "Carta del Virrey Don Francisco de Toledo a S. M. exponiendo cuanto había hecho para traer de paz a los Chiriguanaes y cómo estaba dispuesto a reducirlos de guerra, 10-V-1574", en Levillier 1924b, 431.

indígenas –sometidas o no– de la capacidad de los españoles para gobernar y mantener el orden. El virrey, por tanto, expresaba con franca vehemencia su opinión sobre cómo afrontar el conflicto:

> "El crédito que los christianos y nación nuestra a perdido y va perdiendo en esta tierra con estos ynfieles bárbaros que es una de las principales causas que me hizo hazer la guerra a los yngas rebelados apóstatas y ynfieles de la provincia de Vilcabanba y la que me haze hazer a estos caribdes chiriguanaes de estas fronteras cordilleras y montañas".[99]

A lo cual añadía un argumento que atendía a esa necesidad de ejercer y explicitar el control castellano en esa zona tan conflictiva,…

> "…pues ningún peligro mayor puede venir a todos los de esta tierra que yr perdiendo el crédito los que las an de habitar, conservar y defender contra la soberanía de estos animales que ansí en las provincias de Chile como en esta an ydo exercitando".[100]

Para Toledo la solución definitiva al "problema chiriguano" pasaba por lanzar una ofensiva militar, pero antes era preciso reunir una junta que dictaminara si se trataba de una guerra con justa causa y si era por tanto legítima. La junta se compuso del deán del cabildo catedralicio de Chuquisaca, los prelados de las órdenes religiosas de la ciudad y otros sacerdotes y frailes, quienes no solo fueron del parecer de que se podía hacer guerra ofensiva por existir justa causa sino que, además, juzgaron que "se podrían dar por esclavos los dichos indios chiriguanaes a las personas que en la guerra los tomasen".[101] De este modo el virrey pudo publicar en el año 1574 la guerra "a sangre y fuego" contra los chiriguanos con el respaldo de la Real Audiencia de La Plata y de las diversas Órdenes religiosas, e iniciar una campaña que él mismo lideraría.[102]

Como se percibe a través de lo anterior, la documentación de época toledana transmite una imagen muy negativa de los indígenas chiriguanos por medio de la utilización de los calificativos de bárbaros, animales soberbios, y caribes, entre otros

---

[99] "Carta del Virrey Don Francisco de Toledo a S. M. historiando la mala inteligencia habida entre los encargados de administrar justicia, la libertad con que han procedido, y consecuente mal gobierno. Da cuenta de cómo va a salir de guerra contra los Chiriguanaes, 10-IV1574", recogido en Levillier 1924b, 426-7.

[100] *Ibídem*, 427.

[101] AGI, Patronato 235, R. 5, "Acuerdo que celebró el virrey con algunos prelados de religiones de la ciudad de La Plata, 4-V-1574"; ver también Lizárraga 1609, 342-345.

[102] AGI, Patronato 235, R.6, "Provisión de la Audiencia de los Charcas, 26-VIII-1574"; "Carta del Virrey Don Francisco de Toledo a S. M. historiando la mala inteligencia habida entre los encargados de administrar justicia, la libertad con que han procedido, y consecuente mal gobierno. Da cuenta de cómo va a salir de guerra contra los Chiriguanaes, 10-IV1574", recogido en Levillier 1924b, 426-427.

muchos y variados que aquí no recojo, y que remiten a diferentes aspectos de infidelidad y falta de sujeción a la ley natural. El lado conflictivo de las relaciones chiriguano-castellanas es destacado en estas fuentes mediante, fundamentalmente, las referencias a asaltos a pueblos de indios que se encuentran bajo la soberanía castellana y el subrayado del riesgo en que se encontrarían las posesiones españolas.

Esta imagen difiere sin embargo de datos que aparecen, aunque de manera dispersa, en la documentación y en los que se evidencia la existencia de prácticas comerciales pacíficas entre ambos bandos. Existió, de hecho, un fluido contacto comercial entre las esferas castellana y chiriguana, que permitió que un año antes de que La Barranca y Nueva Rioja fueran destruidas, el jesuita Díaz Taño encontrara en el mismo corazón del Alto Perú, en la plaza de la ciudad de Charcas, "algunos chiriguanás que iban a comerciar con los españoles", oportunidad que aprovechó para llevarlos al colegio de la Compañía de Jesús en la ciudad, agasajarlos e intentar convencerlos de considerar la posibilidad de la reducción de su comunidad (Lozano 1733, 132).

Era común que los chiriguanos suministraran a los castellanos géneros de consumo como charqui (carne desecada), maíz, miel y cera de abejas, frutas, pescado y huevos de ñandú, que solían cambiar por utensilios metálicos o ropas (García 1988, 123; Saignes 2007, 85-86). Pero también recibieron de manera ocasional en trueque efectos prohibidos por la legislación como caballos o plata, e incluso armas de fuego y pólvora, hecho de gran importancia para nuestro propósito, puesto que refleja la discordancia existente entre el tratamiento homogeneizante que de los chiriguanos hacían las fuentes del gobierno toledano y la práctica cotidiana, en la que se alternaban las relaciones pacíficas con los choques violentos, dependiendo tanto del momento como de si se trataba de un grupo u otro dentro de la diversidad que componía el pueblo chiriguano (Saignes 1989, 32, Martínez 1992, 105).

De modo similar, lo aprobado por la junta reunida por Toledo en Charcas, que permitió que numerosos chiriguanos fueran convertidos en esclavos en Tarija y demás asentamientos de frontera durante las campañas toledanas (Oliveto 2012), contrasta de manera significativa con prácticas que fueron habituales en áreas más norteñas de la frontera altoperuana, donde algunos grupos chiriguanos actuaron como comerciantes de esclavos, vendiendo indígenas chanés, yucarares o frentones (tobas) a los españoles para

que sirvieran como mano de obra esclava en las haciendas de Santa Cruz y los centros mineros.[103]

Existe por tanto un evidente contraste entre las fuentes que exaltan la belicosidad chiriguana y los conflictos con los españoles y aquellas que revelan la existencia de intercambios pacíficos que obliga a plantear la necesidad de reconsiderar las relaciones entre estos dos grupos, matizando esa conflictividad que tradicionalmente ha sido considerada una característica definitoria de las fronteras para resaltar que, precisamente en estas áreas, se abrieron infinitas posibilidades para el acercamiento y la forja de relaciones interculturales, y que el comercio, junto con otras que aquí no tratamos, como el mestizaje, fue una de sus principales vías de realización.

Sin embargo, otros ejemplos demuestran también que por mucho que se considerara que el comercio permitiría atraer a los indígenas a los modos de vida urbanos propios de la esfera colonial y lograr que vivieran en orden y policía, estas relaciones pacíficas no siempre se consolidaron y, en todo caso, las relaciones entre indígenas y castellanos fueron sumamente cambiantes. Las ciudades de Concepción del río Bermejo y Santiago de Guadalcázar representan un caso paradigmático de la complejidad y la ambivalencia de las relaciones entre castellanos e indígenas en las regiones de frontera, puesto que ambas ciudades fueron frecuente escenario de interacción pacífica entre indígenas chaqueños y españoles y, sin embargo, tuvieron que ser abandonadas a causa de asaltos o revueltas indígenas (Vitar 1997, 59).

Concepción del río Bermejo se ubicó en pleno corazón del Chaco y se esperaba de ella que sirviera de punta de lanza favorecedora del avance hacia el interior de las tierras indígenas y que facilitara el dominio de aquella porción del territorio. Su fundación se incluía también dentro del proyecto de apertura de una nueva vía de comunicación entre el Paraguay y el Alto Perú que buscaba reducir sensiblemente el tiempo de viaje entre estas dos regiones con respecto al itinerario que circulaba bordeando el Chaco por el sur a través de la gobernación de Tucumán.

La ciudad sobrevivió durante 46 años en el lugar en que fuera fundada en 1585, a orillas del río que le dio nombre; en ella nació el jesuita Gaspar Cerqueira, de quién el cronista de la Compañía Pedro Lozano escribió que “por ser nacido en la ciudad de la

[103] Carta del provincial Diego de Torres, 17-V-1609, recogida en Leonhardt 1927, 35; Jolís 1789, 256; Santamaría 1990, 749.

Concepción del río Bermejo, entendía bien el idioma de esta gente [abipones] y aún el de otras" (Lozano 1733, 185). Sin embargo, los abipones no habitaban la ciudad sino su entorno selvático, y pocos fueron los que llegaron a dominar su idioma en épocas tan tempranas, por lo que el conocimiento de la lengua abipona que Cerqueira adquirió por vivir en Concepción sugiere la existencia de contactos regulares entre los castellanos y los indígenas del entorno de la población, contactos que no evitaron las también frecuentes rupturas de la tranquilidad. De hecho, la causa del abandono de la ciudad en 1631 fue un levantamiento de los indios encomendados realizado con el apoyo de los indígenas del área, incluidos los abipones[104], una colaboración que evidencia que la efectividad del comercio como instrumento para la paz y buen entendimiento era, de hecho, muy limitada.

Santiago de Guadalcázar corrió una suerte muy similar a la de Concepción que atestigua los límites que el comercio como medio para la paz en estos entornos; en 1624, la ciudad fue establecida en los márgenes más occidentales del Chaco con el fin de consolidar el control sobre la zona norte de la gobernación del Tucumán y resguardar el comercio con el Alto Perú. Aunque la ciudad tuvo un tiempo de vida muy breve (tan solo nueve años), fue pronto escenario de intercambios comerciales con los indígenas del entorno; así lo atestigua de nuevo el relato de Pedro Lozano, quién refiere los intentos de promocionar el cristianismo realizados por el también miembro de la Compañía Gaspar Osorio, que aprovechaba el comercio que se desarrollaba en la ciudad para acercarse a los indígenas: "procuró ganar a los indios más principales de las naciones comarcanas a Guadalcázar, que venían pacíficos a comerciar en la ciudad con los españoles: en especial se le dieron por amigos los tobas y mocovís" (Lozano 1733, 166). Al igual que sucedió en Concepción, los abusos ejercidos por los castellanos sobre los indios de encomienda provocaron su sublevación, en alianza con chaqueños no sometidos entre los que se encontraban grupos tobas, aunque no es posible saber si fueron los mismos que comerciaron en el núcleo urbano u otros. En cualquier caso, tanto el objetivo de mantener un polo urbano que organizara el área y protegiera el tránsito comercial, como la idea de controlar aquella porción del territorio chaqueño, debieron ser abandonados, y con ellos la ciudad.

[104] AGI, Charcas 199, "Carta del provincial de la Compañía de Jesús, Manuel Querini, al Rey, 1-VIII-1750"; Lozano 1733, 92-93; Dobrizhoffer 1967, 212.

Los ejemplos de Concepción y Guadalcázar hacen visible la otra cara de la moneda del comercio intercultural, que no lograba alcanzar el propósito que teólogos, filósofos y hombres de estado le habían otorgado: el establecimiento de relaciones pacíficas sólidas con los indígenas y la progresiva "civilización" e incorporación de los mismos al dominio colonial. Sin embargo, aunque en ocasiones se demostró fallido, el comercio siguió siendo percibido como un instrumento de utilidad para lograr la amistad entre pueblos distintos y como práctica civilizatoria, por lo que se siguió confiando en él y empleándolo en las fronteras americanas como medio de acercamiento a los indígenas no sometidos.

Por ser conveniente a los intereses de la metrópoli en la región, el comercio fue fomentado por las autoridades y empleado, generalmente en conjunto con el intercambio de presentes, para iniciar conversaciones de paz o como medio para alentar el asentamiento de los indígenas en las misiones, algo que, con todo, no hacía sino constatar prácticas de intercambio llevadas a cabo de manera cotidiana desde la misma llegada de los primeros colonizadores, incluso con aquellos grupos indígenas considerados "de guerra". De hecho, las informaciones relativas a los intercambios con indígenas no sometidos son muy abundantes y revelan una faceta de los enclaves coloniales fronterizos y especialmente de las ciudades, que queda oscurecida en el discurso de frontera dominante en las fuentes, que tienen a destacar la peligrosidad del área y el carácter indómito de los indígenas.

Frente a esta descrita imagen, aparece aquí una bien distinta de los entornos urbanos como lugar de contacto entre indígenas del Chaco y españoles, así como de confluencia de los intereses económicos de ambos, puesto que en ellas comerciaban ambos grupos sin que en ello influyera excesivamente el que se tratara de indios de guerra como los chiriguanos, a los que incluso se proveyó de armas. El contraste de ambas imágenes ofrece un retrato más complejo de las ciudades fronterizas, pues de un lado los choques violentos entre castellanos e indígenas fueron importantes, y estos últimos cometieron asaltos y robos en ellas, como vimos sucedió en San Miguel de Tucumán al poco de su traslación y como veremos al tratar de los conflictos en el capítulo sobre las *fronteras salvajes*.

En las ciudades también tuvieron lugar intensos contactos y comercio, incluso de bienes sustraídos por los indígenas a otros españoles, por lo que constituyeron, al igual

que la región en general, un espacio tanto de fricción como de cooperación e intercambio que demuestra el carácter maleable de las relaciones de frontera por las que tanto españoles como indígenas adaptaron sus conductas y modos de actuación a los contextos sociales, políticos y económicos de cada momento.

5. indígenas y ciudades en fronteras de intercambios.

En las regiones de frontera la fundación de ciudades constituyó un importante medio para afirmar la soberanía, fomentar la expansión colonial sobre poblaciones indígenas y espacios, y para controlar tanto el territorio como las comunicaciones con los centros neurálgicos del imperio. La historia del fenómeno urbano en el área fronteriza del Chaco se ha analizado aquí desde varias perspectivas, partiendo del análisis del proceso de fundación de ciudades en la región de Tucumán, lo que ha permitido comprobar que la existencia de una *frontera* chaqueña ejerció una notable influencia sobre la organización geográfica y temporal de las fundaciones. Así, se observa que varias de ellas fueron fundadas con objetivos relacionados con la frontera como frenar los asaltos perpetrados por los chiriguanos y avanzar sobre sus tierras (Salta), servir de punta de lanza para la penetración colonial (Concepción del río Bermejo), consolidar el control del espacio y tierras indígenas (San Ramón de la Nueva Orán) o para proteger la comunicación con el Alto Perú (Talavera de Esteco, Jujuy y Santiago de Guadalcázar).

El estudio desarrollado en este capítulo muestra que las particularidades de las ciudades fundadas en la gobernación de Tucumán fueron considerables; sin embargo, aunque estuvieron escasamente pobladas y la gran mayoría de la población de Tucumán habitaba el campo, las ciudades fueron los centros que articulaban la gobernación y eran determinantes para el comercio interregional en el cual participaban. Su ámbito de control territorial y social, así como su proyección en el gobierno político de las gentes era mucho más amplio de lo que representan estas imágenes fragmentarias del fenómeno urbano. La ciudad tucumana sirvió para aumentar el control colonial de áreas hasta entonces escasamente dominadas y fue punto de partida para las expediciones que pretendían incorporar regiones habitadas por indígenas que permanecieron largamente

autónomos. Por otra parte, las ciudades eran consideradas centros de civilización, buen orden y policía, los únicos entornos en que era posible practicar la virtud, estando rodeados por un medio *hostil* en que dominaba la barbarie. Es por ello que el entorno urbano era el contexto ideal del comercio, una actividad que además era considerada dotada de cierta capacidad para *civilizar* a los indígenas con que se practicaba, lo cual no hizo sino estimular el carácter ya de por sí típicamente urbano de la expansión castellana.

La frontera influyó de manera importante en el desarrollo de los núcleos urbanos, ya que los encuentros violentos con los indígenas motivaron traslados de ciudades (Santiago del Estero) o su abandono (Concepción y Guadalcázar), cuando no las dejaron heridas de muerte (Esteco). Ciertamente la inestabilidad de las relaciones con los indígenas hizo que las ciudades sufrieran asaltos en repetidas ocasiones y fueran escenario de encuentros violentos, pero el análisis de las dinámicas comerciales desarrolladas en el área nos ha permitido reconocer también una faceta de estas ciudades muchas veces ensombrecida por lo impactante de los encuentros violentos: que fueron lugar de encuentro pacífico e intercambios comerciales con los indígenas chaqueños, y que estos contactos fueron, además, cotidianos. Además, el comercio era considerado un instrumento para la amistad entre los pueblos, por lo que los contactos con los indígenas fueron aprovechados para entablar conversaciones de paz con el objetivo de integrarlos al sistema de reducciones. En cualquier caso es necesario subrayar que la circulación indígenas no sometidos en las ciudades fue regular, y que acudían a ellas para comerciar no solo con productos propios del Chaco, sino también con bienes arrebatados violentamente a otros españoles. Por ello, cabe decir que si bien las ciudades representaban la vida civilizada, el buen orden y policía castellanos también estuvieron, en cierto modo, *indianizadas*, ya que se integraron dentro los esquemas de robos e intercambio desarrollados por los indios, contribuyendo indirectamente a desestabilizar regiones vecinas.

Estas transacciones en que los vecinos primaban sus intereses particulares mientras los cabildos locales miraban hacia otro lado, indican una interpretación restrictiva del bien común por parte de estas instituciones que, justamente, debían velar por él. Al permitir la continuidad de estos intercambios, los cabildos locales situaron el bien común de *su* comunidad por encima del de *la* comunidad, es decir, los españoles, y

por encima del bien común que representaban los intereses de la Monarquía, con los que estaba en contradicción.

Las ciudades de las periferias chaqueñas estaban afectadas por todas estas problemáticas de frontera y respondían de una forma variada y adaptativa. En el proceso de traslado de la ciudad de San Miguel de Tucumán, como ha quedado demostrado, entraron en juego múltiples factores y actores con intereses distintos. La controversia generada en la ciudad entorno a la conveniencia del traslado nos ofrece una compleja imagen de la sociedad urbana dividida y de unos representantes de la monarquía ante los que se abrió una oportunidad para fortalecer su proyecto político en la región mediante el traslado de la población a su frontera pues, como decíamos al inicio de este capítulo, las ciudades cumplían importantes funciones en la política fronteriza de la monarquía entre las que se encontraba la consolidación del control del territorio, protección de otros núcleos urbanos y vías comerciales, funciones que San Miguel ejerció en su nuevo emplazamiento

CAPÍTULO SEGUNDO

CONFLICTOS EN FRONTERAS DE INDIOS ECUESTRES

Las fronteras constituyen espacios de interacción constante entre entidades políticas y sociedades distintas; tales interacciones incluyen contactos pacíficos que, como se ha visto, pueden estar basados en el intercambio, pero también fricciones y contactos abiertamente hostiles con múltiples raíces.

El origen de las hostilidades en los márgenes chaqueños se encontraba tanto en la presión colonial hacia los territorios de los indígenas como en las acciones violentas de estos contra asentamientos y propiedades de los primeros. Por una parte, el propio proceso de expansión castellana incluía el progresivo avance y asentamiento en espacios que hasta entonces habían sido económicamente explotados por poblaciones chaqueñas, lo que generó conflictos por el control del espacio. De otra parte, también organizaron entradas militares al Chaco como medio para incrementar de manera rápida el espacio y poblaciones controlados, avanzando sobre los territorios chaqueños con intención de establecer estancias ganaderas en los espacios ribereños del río Salado e integrar a los indígenas en encomiendas, reducciones jesuitas, o como trabajadores en dichas haciendas. De otro lado, los pueblos chaqueños, especialmente los guaycurús, desarrollaron acciones de robo y asalto a los asentamientos castellanos o caravanas mercantiles, prácticas que intensificaron de manera importante después de que incorporaran el uso de caballos.

Este capítulo, centrado en las interacciones hostiles entre colonizadores e indígenas, atiende a varias cuestiones que organizan los tres apartados que lo componen. El primero de los apartados responde al quién, señalando los principales protagonistas de los conflictos: los vecinos y los indios de a caballo (los guaycurús). La segunda parte se refiere al cómo, mediante el estudio de las campañas al Chaco organizadas desde el siglo XVII hasta finales del siglo XVIII. Finalmente, el último apartado aborda los fenómenos hostiles fronterizos desde un enfoque comparativo mediante la traslación del

foco del estudio hacia el oriente, en concreto hacia la frontera paraguaya del Chaco, donde la presencia de un nuevo actor, los portugueses del Mato Grosso, favoreció la aparición de dinámicas, interacciones y problemáticas particulares que dotaron de gran complejidad a las relaciones fronterizas desarrolladas en el área.

1. Los protagonistas de la lucha: vecinos e indios de a caballo

Los conflictos desarrollados durante toda la época colonial enfrentaron fundamentalmente a vecinos y grupos de indios de diversa pertenencia etnolingüística, como los chiriguanos, los mataguayos (en las áreas septentrionales de la gobernación), pero sobre todo los guaycurú. Después de que estos se hicieran con caballos y aprendieran a dominarlos, intensificaron su actividad hostil contra los espacios coloniales, acaparando espacio y protagonismo en el discurso de frontera desarrollado en las fuentes, en las que los guaycurú (los "indios de a caballo") representaban la amenaza de la barbarie que se cernía sobre la civilización urbana y cristiana, ante la cual se precisaba una respuesta contundente aunque, como se verá, no siempre existió acuerdo sobre quién debía llevar a cabo dicha respuesta, generándose tensiones dentro del "bando" colonial.

1.1. Vecinos a la defensa de la tierra

El carácter urbano que definía la colonización hispana se extendía al ámbito de la guerra, ya que el criterio que establecía a quién correspondía el deber de defender las tierras del imperio era el de la pertenencia a la comunidad urbana en calidad de vecino. Los súbditos del Rey Católico que habitaban las ciudades americanas se dividían en vecinos, moradores y forasteros. Si bien la de súbdito era una identidad individual que se formaba en torno al vínculo con el rey, en la Edad Moderna la vecindad constituía una identidad política y social corporativa que identificaba a quienes tenían ciertos

derechos y de quienes se podía exigir el cumplimiento de ciertas obligaciones en virtud de su condición de miembros de una comunidad urbana concreta.[105]

El acceso a la condición de vecindad requería cumplir con una serie de criterios establecidos por la legislación indiana heredera del derecho castellano, en particular de las Siete Partidas y proporcionaba ciertos privilegios, al tiempo que conllevaba una serie de obligaciones aunque, como sucedía en la Península, el nivel local permitió abundantes innovaciones y flexibilizaciones en la aplicación del marco legal.

Las condiciones para la adquisición de la vecindad de las poblaciones americanas fueron recogidas en la Recopilación de Leyes de Indias de 1680. Como sucedía en las ordenanzas municipales de las ciudades y villas castellanas, esta legislación contemplaba varias maneras de acceder a la condición de vecino. La primera de ellas era el nacimiento, que iba acompañada de ciertas condiciones adicionales:

> "Declaramos que se entienda por vecino, el hijo o hija o hijos del nuevo poblador o sus parientes dentro o fuera del quarto grado, teniendo sus cassas y familias distintas y apartadas y siendo cassados y teniendo cada uno cassa de por sí".[106]

En segundo lugar, la solicitud de admisión presentada a la corporación municipal podía resultar en la concesión de la vecindad. Herzog (2003, 43-63) ha demostrado que este medio fue perdiendo importancia desde las primeras décadas del siglo XVII, época a partir de la que las solicitudes de reconocimiento de la vecindad a las autoridades locales hispanoamericanas fueron descendiendo paulatinamente hasta prácticamente desaparecer en torno a 1650. Este fenómeno se explica, de acuerdo con esta historiadora, por dos factores fundamentales: de una parte una creciente tendencia a la asociación de residencia y vecindad que habría permitido a quienes residían de manera permanente en un lugar ejercer los derechos de vecindad sin necesidad de reclamar previamente un reconocimiento oficial de su condición y, de otra, el hecho de que dentro de la comunidad de españoles que habitaban en Indias dejó de ser crucial la distinción entre quienes eran vecinos y quienes no lo eran, a lo que se añadía la existencia una distinción mucho más poderosa, la que separaba españoles e indios.

[105] Sobre el contenido político de la categoría de vecino en Castilla entre los siglos XVI y XVII ver Carzolio 2002.

[106] Ordenanza 93 de las Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias dadas por Felipe II el 13 de julio de 1573, en Morales 2008, 506. Se incluye en la Recopilación de Leyes de Indias, Libro IV, título 5, ley 8.

Finalmente, frente a la solicitud de vecindad ganó importancia el criterio de la residencia para la concesión de la condición de vecino. La residencia había sido ya un factor fundamental en Castilla sin importar el modo en que hubiese adquirido la vecindad, siendo necesario residir en el lugar del que se era vecino para que tal condición no fuese revocada. En América este criterio tuvo protagonismo tempranamente, como demuestra el hecho que en el momento de fundar las ciudades la vecindad fuera otorgada a aquellos que manifestaban su voluntad de radicarse (residir permanentemente) en la nueva población, para lo que se les entregaban solares en los que debían levantar sus viviendas en un plazo preestablecido. En 1554 el criterio de residencia quedó definido por Carlos I como una manera directa de acceder a la vecindad: "el que tuviere casa poblada, aunque no sea encomendero de indios, se entienda ser vecino"[107], siendo una condición que no estaban exentos de cumplir quienes habían accedido a la vecindad por nacimiento, como queda evidenciado en el texto de la ordenanza 93 de las Ordenanzas 1773, reproducido más arriba.

En principio, quién pretendiera ser considerado vecino de un núcleo de población debía comprometerse a cumplir con el requisito de residencia ya que de no hacerlo podría perder la condición de vecino. Sin embargo, esto no fue siempre respetado. No lo fue en las ciudades tucumanas en las que, como se ha visto en el capítulo anterior, muchos vecinos no habitaron las ciudades sino sus estancias del medio rural o, incluso, núcleos urbanos distintos, ni lo fue tampoco en otras áreas como, por ejemplo, Caracas, donde a principios del siglo XVII era habitual que se concediera la vecindad sin necesidad de residir en la ciudad y hasta que se eximiera de cumplir con esta y otras obligaciones a vecinos que aceptaban abonar ciertas compensaciones económicas al cabildo (Herzog 2003, 45).

A diferencia de lo que sucedía al adquirir la vecindad en Castilla, que implicaba pagar tributos, ningún español en Indias, vecino o no, era pechero. En este sentido, los españoles en América tenían la capacidad de diferenciarse de los indios tanto por origen como por estado, asimilándose en cierta manera a la nobleza (Herzog 2012, 487) puesto que disfrutaban de la exención de pagar tributos, que eran abonados únicamente por la población india. Superpuesta a esta primera distinción entre españoles e indios, la

[107] Libro IV título 10, ley 6, Recopilación de Leyes de Indias.

adquisición de la vecindad de una población americana implicaba la aparición de distinciones entre los españoles, ya que llevaba asociada una serie de privilegios.

El primero de los privilegios de los vecinos era ser los únicos que podían desempeñar oficios municipales,[108] siendo también ellos quienes elegían a los miembros del cabildo, teniendo por tanto el control de la corporación municipal. Tenían además derecho a "traer armas ofensivas y defensivas"[109] y, además, quienes participaron en la fundación de nuevas poblaciones eran declarados "hijosdalgo y personas nobles de linaje y solar conocido" cuando cumplían con la obligación de edificar sus casas y habitar en ellas, sembrado sus tierras y puesto ganados en los pastos.[110]

De manera paralela, la condición de vecino implicaba una serie de restricciones y deberes: no se podía ser vecino de dos lugares a la vez,[111] no tenían permitido salir de la provincia o gobernación sin licencia del gobernador[112] y, además, debían defender la tierra[113] a menos que fueran regidores, en cuyo caso solo estaban obligados a acudir a los alardes y reseñas cuando participaba en ellos el gobernador.[114] Es este deber de defender la tierra sobre lo que me interesa profundizar aquí, ya que en las gobernaciones de la periferia chaqueña la guerra defensiva y ofensiva fue un asunto que preocupó en gran medida a los vecinos y moradores de las poblaciones y estancias que salpicaban el territorio. Antes de proceder a discutir este asunto conviene señalar una particularidad de la vecindad americana: el hecho de que en existía un sector de ella, el de los "vecinos feudatarios" que gozaba del privilegio adicional de poseer una encomienda de indios.

La titularidad de una encomienda traía consigo derechos como el más evidente de disfrutar de la mano de obra indígena pero, como sucedía en el caso de la vecindad, suponía también deberes. Algunas de las obligaciones se referían a los indios, como el deber de proporcionarles adoctrinamiento cristiano y defensa;[115] otras vinculaban su residencia a su encomienda, ya que debían tener casa poblada (hacer vecindad) en la ciudad cabeza de su encomienda y no podían tener indios en otra provincia, aunque sí en el término de otra ciudad, en la que debían poner escudero, a lo que se añadía que, en

[108] Libro IV, título 10, ley 6, Recopilación de Leyes de Indias.
[109] Libro IV, título 6, ley 3, Recopilación de Leyes de Indias
[110] Libro IV, título 6, ley 6 Recopilación de Leyes de Indias.
[111] Libro IV, título 7, ley18 Recopilación de Leyes de Indias.
[112] Libro V, título 1, ley 17 Recopilación de Leyes de Indias.
[113] Libro VI, título 8, ley 44 Recopilación de Leyes de Indias, ley originalmente publicada en 1573.
[114] Libro IV, título 10, ley 9 Recopilación de Leyes de Indias.
[115] Libro VI, título 3, ley 5 y título 9, ley 1, Recopilación de Leyes de Indias.

principio, no podían ausentarse de su provincia sin licencia y no se les permitiría viajar a España "sino con muy gran causa".[116] Finalmente, un último conjunto de obligaciones, las que más interesan para el desarrollo de este apartado, se referían a la defensa de la tierra. Los encomenderos estaban obligados a poseer armas ofensivas y defensivas y caballo, así como a participar, a su costa, en la defensa de la tierra, y enviar a parte de sus indios a las campañas, obligaciones estas últimas sobre las que la legislación insistió reiteradamente.[117]

El carácter fronterizo de las regiones de la periferia chaqueña favoreció que las autoridades de las gobernaciones de Tucumán, Buenos Aires y Paraguay demandaran frecuentemente a los vecinos, en particular a los vecinos encomenderos, que cumplieran con su obligación de participar en la defensa de la tierra. Así sucedió, por ejemplo, en la región de Tucumán, donde fueron ambos tipos de vecinos el núcleo de las campañas defensivas y ofensivas que se desarrollaron en los valles Calchaquíes y en el Chaco durante los siglos XVI y XVII. Tras la resolución de la situación en la primera de estas áreas, ciudades como La Rioja y Catamarca dejaron de encontrarse en una situación de vulnerabilidad puesto que no sufrieron ataques de los chaqueños, mientras que Córdoba vivió en calma hasta los años veinte del siglo XVIII.[118] Sin embargo, los vecinos de estas, y del resto de ciudades tucumanas, debían contribuir a las campañas y enviar hombres al servicio de los fuertes,[119] ya que la obligación de defensa correspondía a todos los vecinos en virtud de su condición de tales, sin importar que las poblaciones en que se hallaban avecindados se encontraran o no afectadas por los ataques a los que se pretendía responder con las campañas, asunto que no era relevante.

[116] Por orden de referencia: Libro VI, título 9, leyes 10, 24, 5, 25 y 27, Recopilación de Leyes de Indias.
[117] Recopilación de Leyes de Indias, Libro VI, título 9, leyes octava y cuarta, donde se recogen leyes aprobadas por Carlos I entre 1536 y 1552, y Libro VI, título 8, ley 44, que recoge legislación publicada por Felipe II en 1573.
[118] La primera ocasión en que la jurisdicción de Córdoba fue objeto de un asalto de un grupo chaqueño fue en 1726 (Lozano 2010, I: 143). Este asalto abipón y otro de mayor envergadura que realizaron al año siguiente, fue respondido con la organización de una acción militar de castigo, la primera impulsada por Córdoba (Lozano 2010 II, 1097) pero, a pesar de ello, acabó provocando que muchos pobladores abandonaran sus haciendas y huyeran hacia la zona rioplatense (Garavaglia 1984, 21; Vitar 1997, 48)
[119] Por ejemplo, los vecinos de La Rioja y Catamarca debían enviar un total de 30 hombres al presidio de Esteco durante cuatro meses de la temporada de lluvias, obligación que el gobernador Urízar extendió a las ciudades de Santiago y San Miguel de Tucumán, que debían acudir al presidio de Valbuena. Los salteños estaban además obligados a pagar diez pesos para el sostenimiento del fuerte de Cobos, muy próximo a la ciudad. AGI Charcas, 210 "El governador de Tucumán da quenta a VM del estado del Real Presidio de Nuestra Señora del Rosario de Esteco y pide para aquella guerra quatrocientas carabinas, 20-XI-1708", s.f.; AGI, Charcas 210, "El gobernador de Tucumán da recibo a la Real Zédula de 3 de agosto de 1714, 26-VIII-1719", s.f.

Algo similar sucedió en el caso de los vecinos encomenderos y propietarios de explotaciones rurales a las que se denominaba estancias. Durante los siglos XVI y XVII se había establecido en Tucumán un importante conjunto de haciendas ganaderas situadas en las riberas de los ríos Grande, Salado y Dulce, y en el valle de Choromoros (Vitar 1991, 245) que se dedicaban en gran medida a la cría de ganado para exportarlo al Alto Perú. Hacia finales del siglo XVII el progresivo incremento de los encuentros hostiles con grupos chaqueños que llegaron a incendiar Esteco y el cambio del curso del río Salado que se produjo en 1703 en el área de Santiago del Estero[120] provocaron que la mayoría de las estancias del área del río Salado debieran ser abandonadas y retiradas hacia el río Dulce o, incluso, hacia zonas a situadas al occidente de las ciudades.

Una vez trasladadas a tierras más seguras, los propietarios de las mismas dejaron progresivamente de estar dispuestos cumplir con una legislación que los obligaba a descuidar sus negocios rurales, ya que además de causarles gastos y obtener pocos beneficios, ni siquiera estaba asegurado el logro del fin de la hostilidad de los grupos ecuestres, cuya rápida movilidad les permitía huir con facilidad de las tropas españolas y reubicar sus asaltos en regiones distantes, por lo que comenzaron a reclamar apoyo para las campañas y una mayor protección del territorio ante las incursiones indígenas.

Además, para los encomenderos tucumanos participar en las campañas suponía aportar armas, caballos e indígenas, obligaciones importantes que pasaron a considerar excesivas cuando las encomiendas que poseían contaban con pocos indios. El caso es que buena parte de las encomiendas de la región estaban en el siglo XVIII muy mermadas (Lynch 1969, 174; Vitar 1997, 56) por razones como la mortandad, las huidas de pueblos enteros hacia el Chaco y, la aplicación de una medida aprobada en 1705 por el Consejo de Indias para la región de Chiquitos en el Alto Perú, que acabó por hacerse extensiva a toda la provincia jesuítica del Paraguay y afectar, por tanto, a las reducciones fundadas en territorios pertenecientes a las gobernaciones del Paraguay, Tucumán y Buenos Aires.[121] Dicha medida prohibía crear nuevas encomiendas o acrecentar las ya existentes con indios de las misiones de la Compañía de Jesús. Si se tiene en cuenta que la primera reducción de indios chaqueños estable en estas tres provincias fue fundada en 1711 con unos 1.200 individuos, y que la mayoría de los

[120] Auto del gobernador Gaspar de Varona (*sic*), 10-XII-1703, transcrito en Revista del Archivo de Santiago del Estero tomo II (4), 1925, 15.
[121] VITAR 1997, 227-8

indios del Chaco que se integraron al dominio colonial en el siglo XVIII lo hicieron a través de las misiones de la Compañía de Jesús, se puede apreciar la gran cantidad de mano de obra que dejó de estar disponible para quienes aspiraban a una encomienda.

Aunque, en realidad, la encomienda siguió sirviendo de premio a los méritos en la guerra y hay constancia de que fueron concedidas en recompensa por la participación en campañas al Chaco (al menos tras las realizadas en la década de 1710) las opciones de obtenerlas serían más limitadas que en épocas anteriores. Las prácticas más habituales a partir de entonces consistieron en la extensión del disfrute de encomiendas que ya se poseían durante una o dos vidas adicionales o la concesión de encomiendas de antigua existencia que habían retornado a la Corona tras la muerte del último titular. También fue común, cuando no se establecía una reducción jesuita, repartir las familias o piezas sueltas de indios chaqueños capturados en campaña, que se agregaban a encomiendas preexistentes o formaban pequeñas encomiendas, generalmente de no más de cuatro indios tributarios.[122]

Las pocas posibilidades de recibir recompensas en forma de nuevas encomiendas de indios chaqueños o de acrecentamientos de antiguas a partir de piezas chaqueñas afectó, seguramente, a la voluntad de participar en las campañas por parte de los vecinos tanto si ya eran encomenderos como si aspiraban a serlo.

El corto número de indios era una característica que muchas encomiendas de la región arrastraban desde tiempo atrás y que debían suplir con la contratación de asalariados o chaqueños que acudían de manera temporal a trabajar para superar periodos de escasez, por lo que ya en 1608 los feudatarios tucumanos solicitaron que se les eximiera de la obligación de obtener la Confirmación Real cuando sus encomiendas eran de menos de treinta indios.[123] La resolución definitiva del asunto no llegó hasta

[122] Este es el caso de las pocas encomiendas de las que en 1719 el gobernador Urízar especificaba que se trataba de indios del Chaco, en concreto mocovís, que se hallaban encomendados en La Rioja y Catamarca entregadas, en este último caso, en el siglo XVII en premio a la participación en la campaña al Chaco del gobernador Alonso de Mercado. En el mismo informe del que se extraen estas informaciones aparece referida la entrega de encomiendas que habían quedado vacantes a beneméritos de las campañas del Chaco en Santiago del Estero, San Miguel de Tucumán y Salta, aunque solo en el caso de San Miguel de Tucumán es seguro que su concesión fue posterior a la aprobación de la Real Cédula de 1705, ya que era la recompensa a la participación en las campañas de Urízar en 1710 y 1711. AGI Charcas, 210 "Relación jurada del gobernador de Tucumán de las encomiendas de su distrito, 26-VIII-1719", s.f.

[123] Cuando se proporcionaban informaciones sobre una encomienda y se refería el número de "indios" que la componían, esta palabra se refefería a los indios que debían pagar tributo, los tributarios o "de tasa", es decir, a todos los varones entre 25 y 50 años con excepción de los caciques y sus herederos, los

más de un siglo después a través de una Real Cédula de 28 de junio de 1716 que dispensaba a las encomiendas tucumanas de la Confirmación Real cuando no superaban los seis o siete indios (González 1984 y 1990, 18-23). Sin embargo, entre tanto, se aplicaó una Real Provisión de la Audiencia de Charcas que relevaba de este requisito a las encomiendas de hasta seis indios.[124]

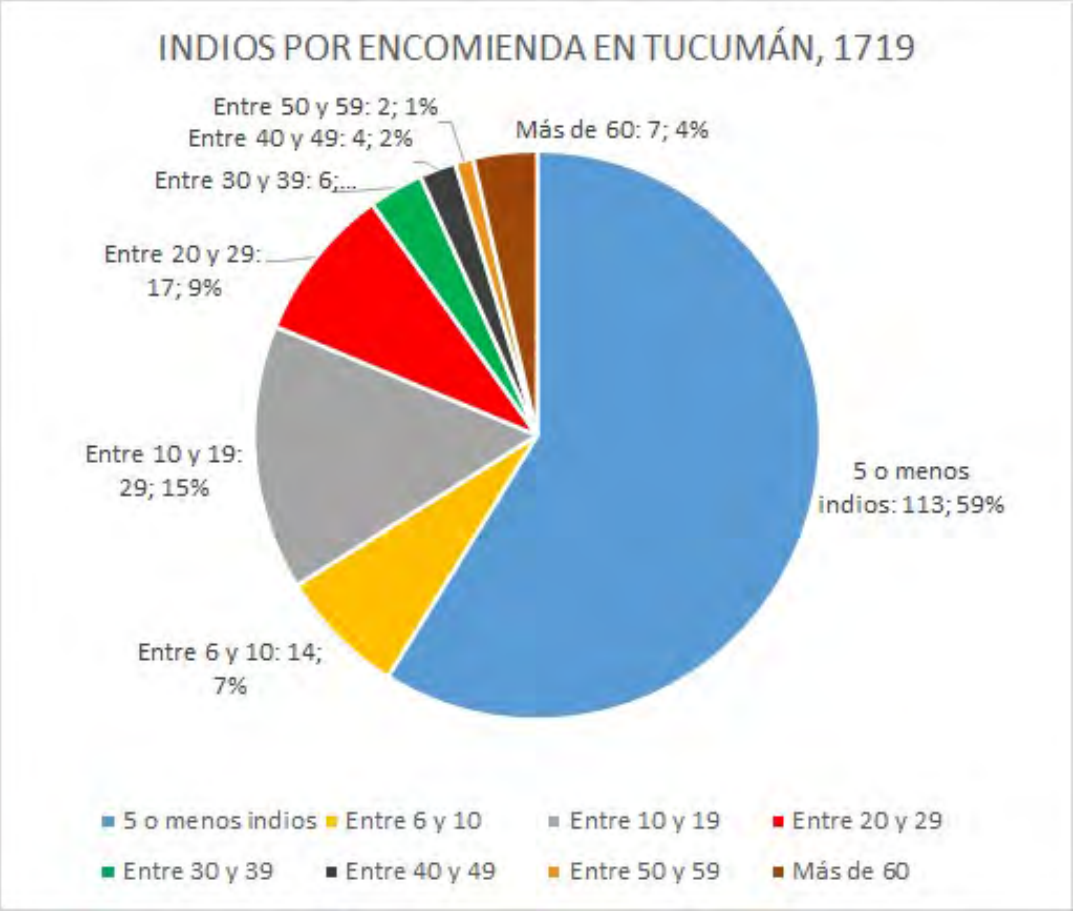


Gráfico 1. Número de indios tributarios por encomienda en Tucumán, en 1719. Fuente: AGI Charcas, 210 "Relación jurada del gobernador de Tucumán de las encomiendas de su distrito, 26-VIII-1719".

alcaldes y aquellos que tenían alguna enfermedad o discapacidad, que eran considerados "reservados", esto es, exentos de pagar tributo.

[124] AGI Charcas, 210 "El governador de Tucumán da quenta a VM de las encomiendas de aquella provincia, e ynforma sobre las de corto número de que se ha hecho merzed sin cargo de confirmación en virtud de Real Provisión de la Audiencia del Distrito, 22-XI-1708", s.f.

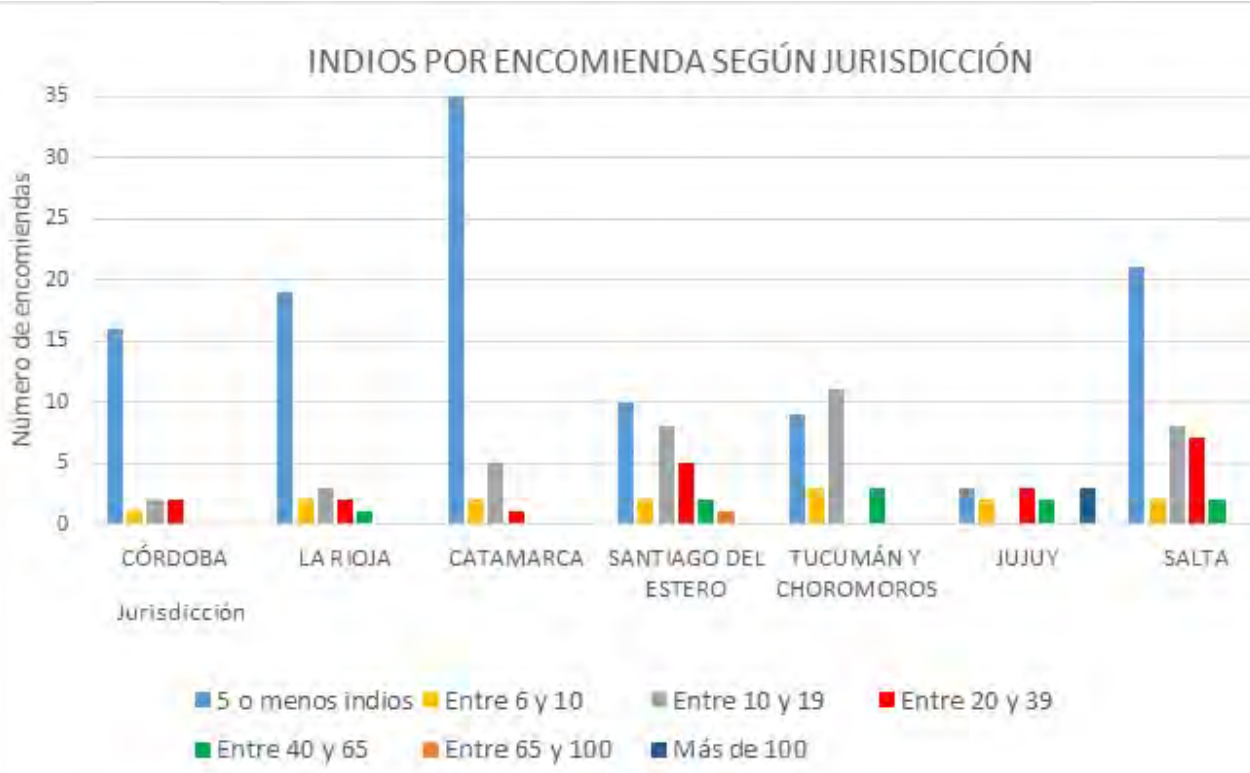


Gráfico 2.: Encomiendas de Tucumán por ciudad, según el número de Indios. Fuente: AGI Charcas, 210 "Relación jurada del gobernador de Tucumán de las encomiendas de su distrito, 26-VIII-1719".

	TOTAL ENCOMIENDAS	Encomiendas de menos de 5 indios	Encomiendas de menos de 5 indios	Tributarios en encomiendas de 5 o más indios
CÓRDOBA	36[125]	15	21	81
LA RIOJA	46	19	27	159
CATAMARCA	78	35	43	119
SANTIAGO DEL ESTERO	37*	7	30	533
TUCUMÁN Y CHOROMOROS	36*	9	27	355
JUJUY	15	3	12	607
SALTA	62	21	41	438
TOTALES	310	109	201	2292

Tabla 1. Encomiendas y tributarios por jurisdicción en 1719. No se incluyen los tributarios de las encomiendas de menos de 5 indios porque el informe del gobernador no ofrece los datos; podrían tener entre cero y cuatro indios tributarios. * Es posible que tanto en Santiago del Estero como en San Miguel de Tucumán hubiera hasta dos encomiendas más, todas de menos de 5 indios, el gobernador plantea su desconocimiento al respecto. Fuente: AGI Charcas, 210 "Relación jurada del gobernador de Tucumán de las encomiendas de su distrito, 26-VIII-1719".

[125] En Córdoba figura también una encomienda de indios pampeanos, de la que se había hecho merced; no se contabiliza aquí porque no habían sido reducidos y el encomendero no consiguió tomar posesión de ella.

Desde finales del siglo XVII se produjo un progresivo incremento de los encuentros hostiles con grupos chaqueños que se aceleró cuando algunos de estos adquirieron la habilidad de montar a caballo, siendo a partir de entonces más rápidos y eficaces en sus asaltos. La respuesta desde la autoridad de la gobernación tomó la forma de sucesivas campañas militares al Chaco que requerían la participación activa de vecinos y encomenderos que sostenían la guerra económica y personalmente, formando compañías que acudían a las campañas militares organizadas por los gobernadores o en acciones organizadas por los cabildos urbanos en represalia a asaltos sufridos en su jurisdicción, acciones a las que los encomenderos debían contribuir, además, enviando a parte de sus indios a participar.

Sin embargo, el cumplimiento de las obligaciones militares conllevaba para los vecinos elevados gastos, puesto que debían aportar armas, caballos y víveres para las tropas, y también riesgos cada vez que se demandaba su participación activa en las campañas, como sucedió en las convocatorias realizadas en Tucumán en 1710 y 1711 por el gobernador Esteban de Urízar. Tales implicaciones acabaron por generar reticencias entre los vecinos (y encomenderos) a cumplir con los deberes asociados a su condición, por lo que fueron habituales los intentos de eludirlos,[126] sobre todo en aquellas ocasiones en que sus ciudades (como era el caso de Catamarca y La Rioja) o propiedades rurales se encontraban en una situación de relativa seguridad y, por tanto, carecían de un interés particular en participar, lo que dio lugar a numerosos conflictos con la administración colonial, que trató de impedir que eludieran sus obligaciones.

Quizás el caso más grave en que un encomendero trató de evitar contribuir a la defensa de la tierra fue el protagonizado por Don Juan José Fernández Campero y Herrera, caballero de la orden de Calatrava y Marqués del Tojo, que poseía las encomiendas más numerosas de toda la gobernación, las de Cochinoca y Casabindo situadas en la jurisdicción de Jujuy, que contaban con una población excepcionalmente alta para la región.[127] Cuando el marqués, avecindado en Tarija en contra de la

[126] Garavaglia 1984, 26; Vitar 1991, 254-260; Gullón 1992, 82-84.

[127] La importancia de sus encomiendas fue además creciente. En 1694, cuando fueron visitadas por Luján de Vargas sumaban 84 indios de tasa, casi la mitad de los que había en la jurisdicción. En 1702 alcanzaron los 108 indios, y en 1719 ascendían a 257. Se puede ofrecer una posible explicación a partir de los datos del recuento realizado por Luján de Vargas en 1694, que dio cuenta de la distribución de edad de los encomendados. El informe de su visita muestra que el número de tributarios jóvenes y menores de 25 años era alto: 77 en Casabindo y 42 en Cochinoca, quienes habrían adquirido la categoría de tributarios en los años siguientes. Gustavo Paz (1997, 148) eleva la cifra de indios a 2.000 en 1760; por su altísimo número considero que no se refiere a tributarios sino al total de indígenas que componían las

legislación que lo obligaba a avecindarse allí donde tenía las encomiendas, fue llamado a participar en la campaña al Chaco organizada por el gobernador de Tucumán Esteban de Urízar en 1710 envió un escudero en lugar de acudir en persona como se esperaba de él, ni tampoco envió los indios que se habían fijado en la convocatoria.[128] El caso de este poderoso encomendero ha sido rigurosamente estudiado por Vitar (1997), quien demuestra la amplia capacidad del Marqués para sortear la legislación, lograr de la Audiencia de Charcas una provisión real en que se le relevaba de acudir a la campaña, y evitar que se le impusieran las penas solicitadas por Urízar cuando denunció los hechos al Consejo de Indias, aunque no logró impedir que se le señalara el pago una multa de 2.000 pesos.[129]

El caso del Marqués no fue ni el único, ni tampoco el primero en que un encomendero trataba de eludir las obligaciones de defensa que implicaban que él y/o sus indios acudieran a las campañas. El otro ejemplo que se va a tratar aquí es también un caso de un encomendero de Jujuy. Las encomiendas jujeñas eran excepcionales dentro de la gobernación. Como se aprecia en los datos recogidos en la tabla 1 relativos a 1719, Jujuy contaba con el mayor número de indios tributarios (607) y, al tiempo, con el menor número de encomiendas, tan solo quince, menos de la mitad de las que tenían Córdoba y Tucumán, las otras dos jurisdicciones con menos encomiendas. En Jujuy eran además muy pocas las típicamente tucumanas encomiendas "de corto número", modo en que se denominaba a las encomiendas de piezas o familias sueltas que tenían entre cero y tres o cuatro tributarios (dependiendo del recuento); en Jujuy tan solo había tres encomiendas de este tipo frente a las siete de Santiago, nueve de Tucumán, y hasta 35 de Catamarca. Finalmente, se encontraban allí las tres encomiendas con mayor número de indios: las de Cochinoca y Casabindo, titularidad del Marqués del Tojo, y la de Humahuaca[130], del capitán José Martín de Zárate y Munguía que la había dejado en

encomiendas. Visita de Jujuy producida por Don Antonio Martínez Luján de Vargas, Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia, Escritos Coloniales 1694, 22. Texto íntegro reproducido en Boixadós y Zanolli 2003; AGI Charcas, 210 "El gobernador de Tucumán en respuesta a la Zedula de 28 de diciembre de 1700, 22-V-1702", s.f. y "Relación jurada del gobernador de Tucumán de las encomiendas de su distrito, 26-VIII-1719", s.f.

[128] AGI Charcas, 210 "Copia de la carta del theniente y capitán de guerra de la ciudad de Jujuy sobre no aver concurrido a esta campaña Don Juan Campero ni despachado sus encomendados. 28-VI-1710", s.f.

[129] AGI Charcas, 210 "El Rey a la Audiencia de Charcas, 15-IV-1713", s.f; "El Rey a la Audiencia de Charcas extrañándole haver expedido las probisiones que se expresan a pedimento de Don Juan Joseph Campero y ordenala lo que a de ejecutar, 23-XII-1713", s.f..

[130] Humahuaca tenía en 1694, cuando fue visitada por Luján de Vargas, 15 tributarios, que en 1702 habían ascendido hasta 64. En 1719 era la mayor de la gobernación, con 199, lo que se pudo deber a que se agregaran a ella las encomiendas que pertenecían a Munguía: las de Uquía y Sococha, que en 1694 tenían

manos de un administrador que también intentó impedir que sus indios participaran en campañas al Chaco.

El titular de Humahuaca, el capitán José Martín de Zárate y Munguía disfrutaba de la encomienda en cuarta vida y residía en España con autorización del Consejo de Indias, habiendo dejado a su hermano como administrador.[131] La negativa de este a enviar al cacique de la encomienda y otros indios a una campaña de castigo lanzada desde Jujuy al Chaco en torno a 1708 fue lo que dio inicio a los recursos que han dejado testimonio de su intento de evadir la obligación de defensa. A él le costó tener que huir de la región por temor a ser apresado y encarcelado, como se había hecho con el cacique.[132] A su hermano y titular de la encomienda el asunto no llegó, probablemente, a alcanzarle, ya que la noticia de su muerte llegaba a Tucumán en 1710,[133] motivo por el que la encomienda quedó vacante y pasaría a un nuevo titular.

La legislación indiana contempló una serie de medidas cuyo objetivo era evitar que los encomenderos se evadieran la participación en la guerra. En primer lugar se estableció como pena la pérdida de la titularidad de la encomienda a perpetuidad,[134] un castigo en principio enormemente persuasivo debido a que afectaba a una larga aspiración de los encomenderos que, sin embargo fue sustituido por otros menos severos a lo largo del siglo XVIII: en 1730 la pérdida de la titularidad se limitó a un periodo limitado de diez años y en 1745 la conmutó por una multa de 50 pesos (Gullón 1992, 75). La dulcificación del castigo, en realidad, viene asociada con una progresiva pérdida de importancia de los encomenderos como fuerza militar frente a otros cuerpos militares con creciente protagonismo en la frontera. Esta profesionalización de la defensa tuvo lugar primero en Santa Fe, donde la custodia de la frontera fue traspasada a soldados montados a sueldo a partir de 1726, año en que se creó la compañía en que se integraron, la de Blandengues, mientras que en Tucumán fueron los soldados partidarios, un cuerpo de defensa profesionalizado creado en 1739, a los que se pagaba

16 y 12 tributarios respectivamente, siendo la segunda referida como aneja a Humahuaca en la documentación escrita a principios del siglo XVIII, aunque esto está aún por comprobar.

[131] AGI Charcas, 210 "El gobernador de Tucumán satisface los puntos de la zédula de VM de 25 de septiembre de 1700, 22-V-1702", s.f.; "El governador de Tucumán da quenta a VM de la fábrica de la cathedral y demás yglesiasmatrizes y de los pueblos de los yndios de aquella provincia, 22-XI-1708", s.f.

[132] AGI Buenos Aires, 5.L.4 "(La reina) Al Governador de Tucumán, avisándole de recivo de las que escrivió sobre la encomienda de Humaguaca y aprovándole lo que executó y que prosiga en las diligencias contra su hadministrador, 7-VIII-1710" ff. 107r-111v.

[133] AGI Charcas, 210 "Carta de Don Juan de Mohaquez, 6-III-1710" s.f.

[134] Libro VI, título 9, ley 4, Recopilación de leyes de Indias.

un salario por defender los cada vez más numerosos fuertes (Nacuzzi, Lucaioli y Nesis 2008, 31; Paz y Sica 2015).

En cualquier caso, la resistencia a sostener la guerra por parte de los vecinos (los que eran encomenderos y los que no) fue un importante problema al que se debieron enfrentar sucesivos gobernadores. Se han visto ya los casos de dos encomenderos que en tiempo de Urízar, se negaron a enviar a sus indios a las campañas y a participar personalmente, pero también fue habitual que otros vecinos eludieran acudir a los llamamientos. Lo hicieron a título individual, lo que era posible conseguir huyendo a los montes o alegando que se encontraban en plena cosecha de la miel cuando se produjo la convocatoria y que desconocían que se hubiera producido, y también se manera colectiva. Para luchar contra la deserción se impusieron penas que Gullón (1992, 73-76) clasifica en cinco grupos: corporales, económicas, degradaciones militares, pérdida de cargos públicos y destierros a los fuertes de la frontera. Sin embargo, estas medidas no lograron impedir que en varias ocasiones se levantaran tercios enteros frente a la orden de acudir al Chaco, como hicieron en 1725 los de San Fernando del Valle de Catamarca y en 1734 los de Santiago del Estero (Garavaglia 1984, 26).

En 1736, nuevamente la ciudad de Catamarca, esta vez junto con San Miguel de Tucumán, desatendiera las órdenes enviadas por un gobernador, las de Matías de Anglés. Este había hecho un llamamiento en diciembre del año anterior para que Catamarca enviara un tercio a la ciudad de San Miguel de Tucumán, desde donde partiría con los hombres de aquella hacia Esteco, con la misión de asegurar con un pequeño fuerte un paraje donde el gobernador pretendía establecer una estancia de ganado que surtiría de carne a los soldados de los fuertes. En primer lugar, Catamarca se demoró cuatro meses en enviar el tercio que, además, estaba compuesto por menos hombres de lo que se esperaba. Además, cuando a mediados del mes de mayo sus hombres avanzaron finalmente junto con los de San Miguel hacia el destino que se les había asignado, todos ellos se volvieron a medio camino.[135]

La desobediencia de estas ciudades enervaba al gobernador, probablemente temeroso de que este problema afectara a su carrera, ya que el asunto había llegado a la Audiencia de Charcas, a la que ambas ciudades habían elevado quejas, un proceso que

[135] AGI Charcas 199, Auto de Matías de Anglés, 10-IV-1736, s.f.; AGI, Charcas 199, Carta de Matias de Anglés al virrey, Marqués de Villagarcía, 21-V-1736, s.f.

pretendió frenar solicitando a la Audiencia que "se digne en suspender todos los expedientes y ocurrencias que tuvieren los vecinos".[136]. Su crispación se percibe claramente en las sucesivas cartas que envió al virrey del Perú durante aquellos meses debido a que aunque despachaba "bien apretadas executivas órdenes"[137] Catamarca y San Miguel las desoían, dejando en evidencia su falta de autoridad sobre ellas. En cualquier caso, y a pesar de estos desplantes, Anglés seguía trasladando al virrey su seguridad de solucionar el problema, asegurando su intención de acudir "a executar en los culpados e inobedientes todos los castigos y severas demostraciones que merece su dejamento y rebeldía" si fuera necesario, remarcando así su propia importancia ante su superior, a lo que acto seguido añadía un argumento que seguramente el virrey escucharía, por tratarse de política de mayor envergadura: "porque de lo contrario se perderán estos dominios".[138] De esta manera, el gobernador, que se encontraba en una situación de fragilidad política, elevaba un asunto local a la categoría de asunto de Estado en el que se presentaba a sí mismo como una figura fundamental y necesaria para hallar la solución.

Felizmente para Anglés, el problema se resolvió en los meses siguientes. En San Miguel de Tucumán probablemente influyó la sustitución del teniente de gobernador por uno con instrucciones expresas de resolver el asunto, por lo que ya a finales de junio el tercio de San Miguel se encontraba en una campaña, esta vez acompañado por el de Salta. No está claro cómo fue resuelto en Catamarca, pero para el mes de septiembre también habían salido a una campaña 500 hombres de la ciudad, una campaña en la que su antiguo colaborador había sido sustituido por el tercio de La Rioja.[139]

La mayor resistencia a una convocatoria se conoció durante el gobierno de Martínez de Tineo. Ante su convocatoria a participar en la campaña del Chaco la milicia de La Rioja se negó en 1750 a participar y la de Catamarca lo hizo en 1752. Elevaron quejas a la Audiencia de Charcas en que reclamaban una mejora en las condiciones materiales para los participantes que, además de verse obligados a costearse el traslado y manutención, tenían que abandonar sus chacras en los meses más importantes del calendario agrícola (Gullón 1992, 82-84). En realidad, el origen de fondo de la protesta

[136] AGI, Charcas 199, Carta de Matias de Anglés al virrey, Marqués de Villagarcía, 11-V-1736.
[137] AGI, Charcas 199, Carta de Matias de Anglés al virrey, Marqués de Villagarcía, 21-V-1736, s.f.
[138] AGI, Charcas 199, Carta de Matias de Anglés al virrey, Marqués de Villagarcía, 19-IV-1736, s.f.
[139] AGI, Charcas 199, Carta de Matias de Anglés al virrey, 14-VIII-1736, s.f.; AGI, Charcas 199, Carta de Matias de Anglés al virrey, 30-IX-1736, s.f.

se encontraba en que estas dos ciudades, las más occidentales de la gobernación de Tucumán, ya no se veían amenazadas por las presiones chaqueñas, que se limitaban a regiones más orientales y, en consecuencia, no se sentían compelidas a participar en un conflicto que ya no las afectaba.

El problema generado por la sublevación de La Rioja y Catamarca sobrevivió a Tineo y su sucesor, Pestaña Chumacero (1752-1757), y solo se resolvió durante el mandato de Espinosa y Dávalos (1757-1764). Este concedió alguno de los puntos que reclamaban las ciudades, logrando que en 1759 el cabildo de La Rioja diera marcha atrás "movido de su antigua lealtad se ha resuelto voluntario y libremente a caminar y seguir a VSS en campaña", para la que movilizaría un centenar de hombres "porque siempre esta ciudad ha sido, es y será leal y obediente desde su fundación".[140] La redacción de esta comunicación con el gobernador subrayaba su completa y permanente lealtad, recalcando de esta manera el carácter justo de sus reclamaciones previas, y resaltaba el carácter voluntario de su contribución a la guerra, remarcando así la permanencia de su autoridad sobre los asuntos que correspondían a la ciudad. En contraste con la actuación autoritaria de sus predecesores, Espinosa y Dávalos entabló una negociación con estas ciudades y logró que la condena de destierro impuesta en tiempo de Pestaña Chumacero al procurador que había defendido las reclamaciones de estas ciudades ante la Audiencia de Charcas, fuera retirada (Gullón 1992, 83), todo lo cual sirvió para calmar los ánimos y favorecer una vuelta *voluntaria* y *libre*, como recalcaba La Rioja, de ambas ciudades, al orden.

Los problemas y tensiones entre las autoridades de la gobernación y los cabildos locales sobre la materia de la guerra fueron recurrentes ya que en estas instituciones, cuyos miembros se elegían entre los vecinos de la población, es decir quienes tenían casa poblada en ella, en la práctica podían estar formadas tanto por vecinos que habitaban en la ciudad como los que vivían en sus haciendas y vecinos que poseían encomiendas, por lo que los intereses que estos grupos defendían no siempre coincidían entre sí ni con los de las autoridades de la gobernación.

El conflicto de intereses tenía variadas facetas. Por una parte, los vecinos propietarios de haciendas y encomiendas tendieron a utilizar su posición en los cabildos

[140] AGI Charcas, 284 "El Cabildo de La Rioja al gobernador de Tucumán, 20-III-1759", ff. 582r-583r.

urbanos para defender sus intereses en el medio rural, donde sufrían robos de ganados y veían como los indios de las encomiendas eran hechos cautivos por grupos chaqueños. En consecuencia, presionaban a los gobernadores para que se "pacificara" a los indios y trataban de influir en la política virreinal a través de informes en los que reclamaban la toma de medidas para solucionar el conflicto fronterizo y el desembolso de capitales para el sustento de los sistemas defensivos que se fueron desarrollando durante el siglo XVIII (Vitar 1991, 246). Sin embargo, también trataron de eludir las obligaciones bélicas que derivaban de la posesión de las encomiendas buscando pretextos y recurriendo a estratagemas legales para no ceder a sus encomendados para las campañas ni tampoco ir personalmente, como hicieron el Marqués del Tojo y Munguía en Jujuy, cuyos casos no fueron excepciones sino un fenómeno frecuente.[141] También surgieron disensiones en torno a quién correspondía costear las expediciones, asunto que parece haber influido en que en la década posterior al gobierno de Urízar (1707-1724) no se prosiguiera con la guerra ofensiva que este había iniciado (Lázaro 1999, 660), y negativas rotundas por parte de los tercios de algunas ciudades a salir en campaña. A pesar de ello, durante las primeras décadas del siglo XVIII, la participación de los vecinos y encomenderos en las campañas organizadas para avanzar el control del Chaco y de los pueblos que lo habitaban, siguió siendo fundamental.

1.2. Los enemigos guaycurú

Frente a los vecinos y soldados, destacaban los contendientes guaycurús, que por su destreza guerrera y a la que se sumó la adquisición del dominio del caballo, fueron un importante freno a la expansión colonial hacia el corazón de la región chaqueña. Como en el caso de los mapuches en Chile o de los pueblos de las Grandes Llanuras,[142] la movilidad de los pueblos guerreros guaycurú se vio altamente potenciada por el empleo de caballos, y con ello su capacidad para llevar a cabo prácticas hostiles contra

[141] A estas faltas a sus obligaciones se añadían otras muchas de distinto tipo, como aquellas de las que informaba el obispo de Tucumán a finales de la década siguiente, por ejemplo en lo relativo a la instrucción religiosa de los indios, a lo que se añadían abusos como la transformación de las encomiendas *de facto* en encomiendas de servicio, el traslado de los indios a las haciendas de los encomenderos o al Perú, etc. AGI Charcas, 372 "El obispo de Tucumán da cuenta de su visita general y del estado de la provincia, 20-IV-1729".

[142] Sobre la « mapuchización » del caballo y la frontera mapuche del Chile ver Schulte-Tenckhof 1994; Zavala 2008. Sobre las grandes llanuras: Biolsi 1984; Holm 2002; Harmond 2002.

los españoles y constituir, en la lucha, un contendiente capaz de imponer un duro combate.

Se retoma en este apartado lo avanzado en el capítulo anterior sobre el efecto que la introducción del uso del caballo tuvo sobre el modo de vida guaycurú, en su organización económica y social, y la acentuación de su sustrato guerrero que significó, impacto que propició que la confrontación, la guerra y el saqueo se transformaran en opciones económicas fundamentales, superponiéndose al tradicional sustrato cazador-recolector.

Los guaycurús que incorporaron el caballo (tobas, abipones, mocovíes, y mbayás) fueron los grupos que llevaron a cabo prácticas hostiles contra los asentamientos coloniales de manera más frecuente e intensa. A raíz de ello, nacieron en estos espacios de frontera nuevos arquetipos con los que se asociaban los indios chaqueños, imágenes construidas como medios para comprender el entorno a través de su reducción a esquemas. En el imaginario de los colonizadores se gestó una dualidad que distinguía entre "indios de a caballo" (los guaycurú), e "indios de a pie" los pueblos chaqueños que no desarrollaron importantes acciones hostiles.

Los "indios de a caballo" eran considerados enemigos a los que se asociaba ciertas características distintivas como la barbarie, la crueldad, y el nomadismo, y a los que se admiraba y temía por igual. Se admiraba su habilidad en la monta y en la guerra a caballo, incluso superior a la de los españoles, pero se temían su fiereza y sus ataques, más eficaces precisamente por la posesión de caballos, por lo que alarmaba que hicieran perder el control sobre el territorio y las gentes que lo habitaban. Por el contrario, los "indios pedestres" aparecían como la imagen opuesta al ecuestre. Eran considerados potenciales amigos de los que se esperaba conseguir la colaboración, agricultores, sedentarios e indios dóciles a los que se pretendía incorporar a la sociedad colonial. En este capítulo, centrado en la hostilidad como medio de interacción entre españoles e indígenas, el análisis de las nuevas imágenes de los indígenas chaqueños se limitará a la construcción del arquetipo de los "indios de a caballo", el enemigo a batir en las campañas militares que se desarrollaron durante los siglos XVII y XVIII que se analizarán en los apartados siguientes.

1.2.1 La transformación de las sociedades guaycurú en indios ecuestres

En la primera mitad del siglo XVII los chaqueños se hicieron con los primeros caballos, que inicialmente incorporaron como bienes de prestigio empleados por los caciques para distinguirse del resto de la comunidad. Muy probablemente se trataba en aquellos primeros momentos de ejemplares alzados o cimarrones, pero pronto fueron buscados en las estancias que poblaban las riberas del río Salado y en la zona de Asunción, obteniéndose mediante el robo en ellas, así como en ciudades y fuertes, acciones a partir de las que los guaycurús criaron grandes manadas y se establecieron redes de intercambio y redistribución de los caballos por todo el espacio chaqueño e, incluso, por las regiones castellanas.

El volumen de caballos obtenidos por estas vías que ofrecen algunas fuentes es verdaderamente elevado. Es el caso de Lozano, que además de recoger casos verosímiles como el robo de 300 caballos en un fuerte durante la campaña al Chaco promovida desde Tucumán en 1685,o varios intentos de robo de la caballada del fuerte de Valbuena en 1710, también ofrece datos mucho más abultados, como el robo de unos 15.000 caballos en la jurisdicción de Santa Fe en espacio de veinte años (1733, 79, 267, 379-383). En la línea de esta última afirmación va también Dobrizhoffer, que eleva la cifra a cien mil caballos en cincuenta años (1970, 11).

Más allá de los números, lo que está claro es que la adquisición de caballos por parte de los pueblos guaycurú fortaleció prontamente la dinámica expansiva en que se hallaban inmersos desde época precolonial, en el contexto de la cual habían avanzado hacia el sur desde sus tradicionales asentamientos en el área del río Bermejo. El uso monturas permitía una gran movilidad a mayores distancias y en menor tiempo, y favoreció que la belicosidad por la que se habían visto tradicionalmente caracterizados, se viera fortalecida.[143] Esto propició que intensificaran las presiones que ejercían sobre otros pueblos indígenas como los lule del Chaco austral, que no conjugaban la posesión de caballos y el espíritu guerrero, llevando a cabo una verdadera depredación de sus provisiones de alimentos (Kersten 1968, 116-117). Los mocovís en esta región, y los tobas, abipones y mbayás en otras áreas del Chaco, continuaron realizando actividades

[143] Vitar 1997, 75; Saeger 2000, 8; Ruiz Moras 2001, 205-206.

de rapiña en los asentamientos de los pueblos agricultores, de cuyas reservas de alimentos se apropiaban. En el caso de los lule, se vieron atrapados entre dos poderosos enemigos: los guaycurú y los españoles, ante lo que optaron por pactar con estos últimos, lo que supuso su incorporación a reducciones jesuitas, como se verá en el capítulo siguiente.

Por otra parte, las ciudades, fuertes, estancias ganaderas y pueblos de encomienda establecidos en las periferias chaqueñas, así como la red de caminos que los interconectaban, constituyeron atractivos objetivos donde era posible obtener alimentos, ganado vivo (bovino, ovino o caballar), cautivos, y bienes apreciados como utensilios de hierro, ropas, armas de fuego y bienes de prestigio, todos ellos comercializables. Aunque se dieron asaltos a estos centros antes de que se produjera la transformación de los guaycurúes en un pueblo ecuestre, la gran movilidad que proporcionó el uso de monturas les permitió alcanzar la rapidez en el ataque y retirada necesarios para evitar cualquier acción de represalia[144] y desarrollar de manera intensiva la actividad salteadora a las caravanas comerciales que transitaban por los caminos que conducían al Alto Perú y todos los establecimientos coloniales antedichos.

Las primeras hostilidades se produjeron en Asunción, donde tras un primer periodo de alianza con los mbayá iniciado en el tiempo en que Alvar Núñez Cabeza de Vaca fue gobernador de la provincia de La Plata y del Paraguay (1541-1544), el deterioro de las relaciones se consolidó con los primeros ataques mbayá a Asunción, ocurridos a finales de siglo, a los que se respondió en 1595 con una entrada de castigo (Susnik 1971, 24-27). En el occidente del Chaco pasó más de medio siglo antes de que se dieran los primeros enfrentamientos considerados de gravedad, sucedidos a principios de la década de 1660, en que según Lozano (2010, II:1162) se produjo el primer asalto a Esteco, mientras que más al sur, en la jurisdicción de Córdoba, se respiraría tranquilidad hasta la década de 1720.

Sin duda, dentro de la actividad salteadora fue clave la apropiación de ganados cimarrones o alzados y, también, aquellos que claramente eran propiedad de estancieros y vecinos. La carne de vacuno, que inicialmente había servido como un complemento que permitió superar periodos de escasez y crisis de subsistencia, se acabaría

[144] Para aumentar las posibilidades de retornar ilesos a la ranchería solían llevar varios caballos para relevo, con lo que evitaban el desgaste de los mismos (Schindler 1985, 455).

convirtiendo en parte primordial en la dieta indígena. Aunque era posible acceder a ella de forma pacífica ya que, como se verá en el capítulo siguiente solía ser entregada por los gobernadores, ciudades o misioneros con la intención de evitar los *malones* y mantener a los indios en las misiones, los pueblos guaycurús desarrollaron también medios violentos para obtenerlas en grandes cantidades, hasta el punto de que el pillaje de ganados se transformó en su principal actividad de subsistencia.[145]

Fueron habituales, por tanto, los robos en las estancias ganaderas y en los fuertes, donde se criaba ganado como alimento para los soldados. Además, las reducciones de indios establecidas en las fronteras, dotadas de vaquerías pensadas para alimentar a los neófitos, fueron también un objetivo apreciado que los grupos no sometidos atacaron. Así lo hicieron los mbayá del Chaco boreal, que desde épocas tempranas asaltaron las misiones de indios guaraníes y, a finales del siglo XVIII, también las de Chiquitos, dotadas de grandes estancias.[146]

La gran singularidad que hace de los guaycurú necesario objeto de estudio radica en el calibre de la transformación que experimentaron a partir la incorporación del caballo; esta prendió la mecha de una revolución en sus modos de vida que implicó la sustitución de sus tradicionales pautas de vida basadas en la caza y recolección a una economía de saqueo y botín (Susnik y Chase Sardi 1995, 95, 125-126).[147] El hecho de que el caballo no ofreciera particulares ventajas si no era para la captura de ganados en espacios abiertos o para llevar a cabo asaltos, al proporcionar un medio para huir velozmente, dio lugar a que no todos los pueblos chaqueños lo integraran a sus actividades al mismo nivel que hicieron los guaycurús (Schindler 1985). Entre los pueblos referidos como "pedestres" sirvió como animal de carga y adquirió la cualidad de bien de prestigio, siendo empleado por los caciques, por ejemplo, cuando parlamentaban con los españoles, sin quedar unido al desarrollo de prácticas guerreras de subsistencia que modificaran las bases económicas y condicionaran su modo de vida, lo que sí ocurrió entre los guaycurú. El marcado contraste en el empleo que unos y otros

[145] La transformación de la guerra en una práctica económica quedó plasmada en el vocabulario mbayá, en que el vocablo para referirse a los guerreros significara "aquellos gracias a los cuales comemos" (Clastres 2001, 235).

[146] Anal de Vila Bela de 1782, recogido en Amado y Caselli 2006, 230-235 (ver p. 232); AHU_ACL_CU_010, Cx. 31, D. 1696, "Ofício do [governador e capitão-general da capitania de Mato Grosso] João de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, 20-VII-1795", s.f.

[147] El proceso de transición entre modelos económicos experimentado por los guaycurú ha sido objeto de atención por parte de varios investigadores, entre otros Schindler (1985), Saeger (2000) y Clastres 2001.

pueblos hicieron del caballo fue también percibido por los colonizadores y se tradujo, aunque fuera en un discurso fuertemente marcado y mediatizado por los conflictos fronterizos, en el establecimiento de una dicotomía que distinguía entre indios de a caballo (guaycurús) e indios de a pie (otros pueblos considerados potenciales aliados).

El carácter o *ethos* guerrero de los guaycurús encontró un gran impulso en estos animales, un arma de guerra fundamental tanto para ellos como para los españoles.[148] Los guaycurú ya habían utilizado los intercambios hostiles como medio para obtener alimentos antes de la llegada de los colonizadores y los habían extendido también a los asentamientos de estos últimos aún antes de disponer de caballos. Sin embargo, a partir del momento en que poseyeron monturas que incrementaron la productividad económica de sus acciones violentas, desarrollaron el pillaje sistemático de las provisiones de otros grupos indígenas (principalmente pueblos agricultores), y de las de los colonizadores y los indios guaraníes de las misiones. Transformaron así sus pautas económicas cazadoras-recolectoras en un modo de subsistencia basado en el caballo como medio de obtención de alimentos a través de prácticas hostiles, que los hizo llegar a convertirse en uno de los más grandes desafíos a la autoridad colonial en el área.

El hecho de que fueran los pueblos del grupo lingüístico guaycurú y no otros los que experimentaran estos profundos cambios en sus prácticas de vida a partir de la incorporación del caballo se explica por el hecho de que eran particularmente proclives a las prácticas violentas como medio para encontrar alimento. En primer lugar, se trataba de pueblos con un fuerte carácter guerrero; además, se encontraban en un periodo de expansión en el momento en que consiguieron caballos y ya habían hostilizado a pueblos de agricultores sedentarios para apropiarse de sus cosechas antes de poseer caballos, y, finalmente, este tipo de prácticas formaban parte de sus propias identidades como pueblos, al menos en el caso de los mbayá.

Tenemos la gran fortuna de que el mito de origen de los mbayá ha sobrevivido. Se trata de un relato excepcional que permite avanzar en la comprensión del fuerte carácter guerrero de este pueblo, de la importancia que en su modo de vida tenían la

[148] Los caballos fueron señalados por Lozano como « el principal nervio de esta guerra » al referirse a las campañas de Urízar de la década de 1710 (1733, 342), un carácter que estaba claro que no se limitaba al bando colonial, sino también al indígena, por lo que se hacía preciso tomar las medidas necesarias para impedir que obtuvieran nuevas monturas a partir de las que se habían llevado al Chaco para la campaña (409)

guerra, el cautiverio y el botín, y la singular implantación del uso de la fuerza como actividad económica, características que son extrapolables al conjunto de pueblos guaycurú, aunque con ciertas limitaciones, algunas de ellas derivadas del hecho de carecer de los mitos de origen del de pueblos guaycurús.

Mediante este mito, los mbayá explicaban la creación de los hombres en general y la suya propia en particular. Las dos primeras versiones del mito fueron recogidas a finales del siglo XVIII por el comandante del fuerte portugués de Nova Coimbra en Mato Grosso, Francisco Rodrigues do Prado (1968, 129-130). Félix de Azara (1850, 211) recopiló otra durante la expedición de demarcación de límites entre los territorios españoles y portugueses en la que participaba como líder de la partida española de demarcación enviada al Alto Paraguay tras la firma del Tratado de San Ildefonso (1777). Finalmente, Lévi-Strauss recogió en 1935 una cuarta versión en el curso de una estancia de varios meses entre los caduveo[149] de Mato Grosso. Si bien las cuatro versiones difieren en ciertos detalles, este es un problema común a toda recogida de datos procedentes de la tradición oral y, en cualquier caso, las divergencias no afectan al sentido general del mito, que en todos los casos subraya las actitudes hostiles y expansivas como una pieza clave de la identidad mbayá.

Este relato mítico explicaba que el creador, llamado *Gonoenhodí*, creó a los pueblos que habitan la tierra, les distribuyó tierras, y dio la agricultura a unos y la caza a otros para que se pudieran mantener. En un momento posterior, en una segunda *creación*, creó a los mbayá, para los que no quedaban ni tierras ni actividades de subsistencia por repartir, por lo que les dio armas y autorizó a sobrevivir tomando de los otros pueblos todo lo que necesitasen, un propósito que Rodrigues do Prado puso de la siguiente manera: "…fariam a guerra àsoutrasnaçoes, das quaistomariam os filhos para cativos e roubariam o que pudessem" (1968, 130)[150] y Azara de esta otra:

> "…les ordenaba que vagasen siempre por el territorio de las otras naciones y haciéndoles a todas la guerra, matándoles a todos los hombres adultos y adoptando los niños y las mujeres para aumentar su número" (1850, 211)

[149] Los caduveo son un grupo mbayá cuya denominación en época colonial era *cadiguegodí*. A finales del siglo XVIII se desplazaron desde el Paraguay hacia el norte, alcanzando la zona de Mato Grosso.

[150] El cautiverio de niños que refería el portugués, también resaltado por Azara en su relato del mito, indica algo que otros estudios han comprobado: que el aborto y el infanticidio estaban excepcionalmente extendidos entre los mbayá, que suplían el reducido crecimiento demográfico obtenido artificialmente mediante la incorporación al grupo de niños de otros pueblos a los que se había hecho cautivos en acciones guerreras.

A los mbayá, que en efecto incorporaban a sus comunidades a las cautivas y a los niños que capturaban en sus incursiones, con lo que compensaban el escaso crecimiento demográfico debido a la elevada incidencia del aborto y del infanticidio en su sociedad, les había sido asignada por el creador una función en la tierra: hacer la guerra y apropiarse de las pertenencias de los otros pueblos. Generalmente, cualquier actividad permitida en un mito de origen es considerada susceptible de ser trasladada a la realidad, por lo que los mbayá consideraban completamente legítimo actuar hostilmente contra otros pueblos para apropiarse de sus posesiones y alimentos, ya que *Gonoenhodí*se lo había permitido.

El comentario que Azara hizo al terminar su relato refleja claramente la percepción que los europeos en la región tenían de los mbayá: "jamás han sido más fielmente cumplidos unos preceptos divinos".

1.2.2. Un nuevo arquetipo del indio en el Chaco: los "indios de a caballo".

Desde que obtuvieron los primeros ejemplares equinos, los guaycurús adquirieron una destreza en montar a caballo que despertó la admiración de sus contemporáneos. Cabalgaban velozmente y aunque en ocasiones se sentaban sobre pieles que podían acolchar con juncos, solían montar a pelo, por lo que eran comparados con las caballerías nómadas de Asia y África. Asombraba el hecho de que sin necesidad de estribos, o tan solo apoyándose en sus lanzas, tanto hombres como mujeres subieran ágilmente a las monturas y las dirigieran sin emplear de más arreo que una cuerda atada al morro, a veces con un tosco bocado de cuerno de vaca.[151] Lozano no ocultaba la fascinación que le producía el completo dominio de las monturas que habían logrado y la sencillez con que las manejaban:

> "Están al día de oy más diestros en cavalgar que los mismos españoles: (…) a veces andan en pelo, pero con tal ligereza que rara vez les dan alcance los Españoles, pues con un azote de tres ramales que cada uno trae en la mano hacen volar a los cavallos" (1733, 79).

[151]AHU_ACL_CU_010, Cx. 28, D. 1617, Ofício do [governador e capitão-general da capitania de Mato Grosso], João de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, 9-9-1791", s.f.; Dobrizhoffer 1968, 120; Rodrigues do Prado 1968 133; Rodrigues Ferreira 1974, 80-81.

También el particular modo de luchar a lomos de caballo causó asombro entre los colonos: asegurados por una cuerda atada alrededor de la cintura, se dejaban caer junto al costillar del animal para protegerse con su cuerpo en la aproximación al objetivo, como refleja la siguiente ilustración del pintor francés Jean-Baptiste Debret, que viajó a Mato Grosso a principios del siglo XIX. Solo cuando estaban a distancia conveniente de aquel se levantaban y desataban la fuerza de sus lanzas, tras lo que se replegaban con tal rapidez que los milicianos y soldados apenas tenían tiempo de reaccionar.[152]

La fama de grandes jinetes que se ganaron los guaycurús quedó afianzada en la lengua portuguesa, en la que se instauró una plena identificación entre el empleo de caballos y los mbayá con quienes tenían contactos en el Mato Grosso, convirtiendo en sinónimo de "indio guaycurú" (etnónimo que ellos utilizaban para los mbayá) la denominación "indio cavaleiro", con la cual aparecen en la documentación lusa de la época.



Fig. 6. "Carga de caballería guaycurú", Debret 1834, lámina 17.

[152]Dobrizhoffer 1968 424-425; Rodrigues do Prado 1968, 133.

Las estrategias adaptativas que los guaycurú implementaron tras la ocupación de los márgenes chaqueños por españoles y portugueses y el modo en que se apropiaron y resignificaron elementos originalmente exclusivos de la sociedad colonial como el caballo, integrándolos a la construcción de un nuevo modo de vida, motivaron una paralela actualización de la percepción que de ellos tenían los colonizadores.

Estudios como los de Mason (1990) y Vignolo (2003) han aportado luz sobre la profunda influencia que la construcción de los arquetipos del indígena americano desarrollados a partir del Descubrimiento recibió de los imaginarios europeos tradicionales de la alteridad. Desde un punto de partida diferente, que incluye la conquista de las Islas Canarias como precedente del encuentro con los nativos americanos, el medievalista David Abulafia (2008) también ha resaltado la fuerza de los mitos medievales en la conformación de la imagen europea del otro atlántico (y americano). Estos mitos determinaron las expectativas de los primeros europeos que cruzaron el Atlántico y plantearon un reto a sus esquemas mentales cuando se vieron enfrentados a la necesidad de conciliarlos con las experiencias reales del encuentro a raíz de lo cual se comenzó a plantear tempranamente la diferenciación de los diversos grupos indígenas, aunque de manera muy elemental, etnocéntrica y moral, entre indios buenos (aliados) y malos (enemigos).

Con el empuje de la conquista hacia el sur, el maniqueísmo de estas percepciones llegó también a las fronteras chaqueñas, donde la diversidad indígena que poblaba el Chaco fue paulatinamente reducida a una simple dualidad, forjándose una distinción bipolar entre indios de a pie e indios de a caballo.

De manera paralela a la admiración por las habilidades ecuestres ya mencionadas, y debido a que el guaycurú no solo fue el pueblo que plantó verdadero freno al avance colonial en el Chaco, sino que fue el que con mayor fuerza desarrolló actividades hostiles contra los dominios coloniales en las márgenes austral y oriental del Chaco, y que lo hizo a caballo, se gestó en el imaginario fronterizo una plena equiparación entre el “indio de a caballo”, el “enemigo” y el “guaycurú”, un asunto sobre el que las primeras investigaciones han sido ofrecidas por Vitar (1991, 1995).

De una parte, al “indio ecuestre” se le asociaban una serie de características que derivan de la propia concepción europea de la barbarie y la civilización: era

necesariamente cazador, nómada, bárbaro, y carente de cualquier sujeción a ningún tipo de orden, ni siquiera el de la ley natural. Frente a esta percepción, la de los indios "pedestres" era el reflejo en el espejo de la anterior: a ellos iban asociados la agricultura, el sedentarismo y la docilidad que los caracterizaban como indios pacíficos y potenciales aliados, susceptibles de ser transformados en súbditos del Monarca Católico e incorporados a una sociedad y modos de vida *civilizados* y cristianos.[153]

A los indios ecuestres quedó asociado todo un conjunto de valores negativos, principalmente el de cruel y despiadado enemigo del que proliferaban las referencias al ensañamiento en la guerra, al cautiverio de infantes y a la toma de las cabezas o cabelleras de los enemigos como trofeos de guerra:

> "…sus insultos, robos y *crueldades más que bárbaras, inhumanas*. Pues no contentos con degollar a los christianos en sus propias casas o en los campos o en sus heredades y desollar sus cabezas, quando segunda vez repetían sus venidas a tierra del español desenterraban los cuerpos que la primera avían muerto (…) hazían menudos pedazos sus huesos y atados de algunos hilos los colgaban de los árboles. Vez hubo que, matando a una muger preñada la abrían las entrañas y sacando ya muerta la criatura le cortaban la cabeza como a la madre" (Lozano 1733, 237-238; el subrayado es de la autora).

Fuera de las posibles amplificaciones que parecen existir en el relato de Lozano, la toma de cabezas y cabelleras de los enemigos era una práctica que, efectivamente, estaba muy extendida en la región chaqueña, y que revestía un carácter social, simbólico y ritual muy poderoso: otorgaba prestigio al guerrero que exhibía este trofeo como testimonio de su valor y aptitud en el combate, siendo secados y conservados con orgullo y utilizados en las conmemoraciones de victorias pretéritas.[154] Por su arraigo, cuando los guerreros participaron como indios amigos junto a las milicias de colonos siguieron practicándola. Ruy Díaz de Guzmán recoge, por ejemplo, que a mediados del siglo XVI, durante una campaña comandada por el gobernador de Asunción Francisco Ortiz de Vergara a la banda oriental del río Paraguay, los indios amigos, entre los que en esta temprana ocasión se encontraban guaycurús (mbayás), habían llegado a cortar más de mil cabezas de enemigos (2000, 227).

La importancia simbólica de esta práctica como parte fundamental de la vivencia de la guerra por parte de las sociedades chaqueñas explica su pervivencia hasta fechas muy tardías. En los años sesenta del siglo XX el antropólogo Pierre Clastres permaneció durante seis meses entre los chulupí, quienes le mostraron con orgullo las cabelleras de

[153] Un ejemplo en Lozano 1733, 399-400, 414.
[154] Lozano 1733, 268; Dobrizhiffer 1968, 416; Clastres 2001, 235-240.

sus enemigos, trofeos que los guerreros conservarían hasta su muerte, cuando serían quemadas. Además, Clastres recogió un dato singular que remite de nuevo a la carga simbólica de estos trofeos: existía una jerarquía de cabelleras, siendo las de los guerreros toba las más valoradas, por su bravura y por ser enemigos tradicionales, mientras que las de otros pueblos o las de los blancos eran mucho menos apreciadas (2001, 219-250).

Las referencias a la toma de cabezas y cabelleras que además, serían asociadas al canibalismo, como se discutirá en el capítulo siguiente, complementaban la imagen del indio ecuestre dándole el carácter de un despiadado guerrero que no dejaba descansar a los muertos. Los temores generados por la creciente actividad hostil de los grupos guaycurú se encontraban en la base del nacimiento de estas nuevas percepciones que dieron lugar al nacimiento del icono del "indio de a caballo" al que quedaron asociados.

El análisis de la adopción del caballo por parte de los pueblos guaycurú permite remarcar el carácter de sujetos activos que tuvieron en la historia de la región: se apropiaron de un elemento tan característico del mundo colonial como era el caballo y lo utilizaron para hostilizar los emplazamientos españoles y las caravanas mercantiles que circulaban por las regiones de Tucumán y Santa Fe. Al tiempo, ellos mismos experimentaban un cambio sustancial a nivel social y económico, que implicó una acentuación de un fuerte carácter guerrero preexistente, una intensificación del nomadismo y de las actividades de rapiña, convirtiéndose estas en la actividad económica principal que ponía en jaque a las tres gobernaciones que limitaban con el Chaco: la de Tucumán, la de Buenos Aires, y la de Paraguay.

2. Enfrentamientos en la frontera tucumana

La constitución de la gobernación de Tucumán en 1563 otorgó al territorio un reconocimiento como entidad que no se correspondió con un paralelo control del espacio sobre el que debía ejercerse autoridad. La localización en un área periférica del imperio en la que las fricciones fronterizas fueron importantes dificultó la consolidación y crecimiento de los núcleos urbanos que, como se ha visto, fueron tardíos y de escasa magnitud.

La prosperidad económica que aparentemente se auguraba para el Tucumán como productora de suministros para Potosí, se vio frenada por su situación fronteriza respecto a dos espacios indígenas cuya incorporación al dominio colonial fue conflictiva y dificultosa: los Valles Calchaquíes y el Chaco. Si bien los indígenas que habitaban el espacio de puna donde se fundaron las primeras ciudades tucumanas habían formado parte de la periferia del imperio inca y quedaron rápidamente incorporados al español, no sucedió lo mismo con los habitantes de estas las regiones calchaquí y chaqueña. La primera de ellas fue escenario de sucesivos levantamientos indígenas que se prolongaron durante más de un siglo. La segunda, la inmensa región natural del Gran Chaco, había quedado encuadrada por el tratado de Tordesillas de 1494 en el área correspondiente a Castilla, aunque persistió fuera del control colonial que tanto españoles como portugueses trataron de conseguir. El establecimiento de los primeros núcleos urbanos desde los cuales los españoles del Tucumán impulsaron el avance hacia las tierras del Chaco dio lugar al inicio de las hostilidades con los indígenas, que veían como los colonizadores se internaban en sus territorios de caza y recolección.

Paralelamente al fin del largo conflicto calchaquí, la gobernación comenzó a sufrir también incursiones procedentes del margen oriental del territorio controlado, es decir, del Chaco. A finales del siglo XVII los indígenas chaqueños organizaron los primeros *malones*, modo en que se llamaba a los ataques llevados a cabo por sorpresa, contra los establecimientos coloniales y las redes viarias, que conformaban atractivos objetivos. En ellos era posible obtener bienes preciados como alimentos, ganado vivo, caballos, cautivos, utensilios de hierro, armas de fuego y bienes de prestigio, todos ellos, además, comercializables. Con el objetivo de conseguirlos proliferaron los asaltos a caravanas y robos de bagajes, los ataques a las estancias ganaderas, pueblos de encomienda, misiones y a las propias ciudades, haciendo peligrar las actividades económicas desarrolladas en el área y la propia pervivencia del poblamiento y dominio colonial.

En represalia a los asaltos de los indígenas se organizaron desde Tucumán frecuentes campañas militares de castigo conocidas como “entradas” o “correrías”. Con ellas se pretendía consolidar los escasos establecimientos urbanos y extender la ocupación agropecuaria, buscando controlar el espacio y sus gentes. Estas ocasiones eran además aprovechadas por los tucumanos para capturar la mayor cantidad posible de “piezas” indígenas, es decir, cautivos que se emplearían en las haciendas o el servicio

doméstico o, incluso, serían vendidos en Charcas. Estas prácticas fueron difícilmente controlables, estando además justificadas por las nociones tradicionales de guerra "justa" e "indios de guerra" y motivadas por los intereses particulares desarrollados en un área en la que era dificultoso imponer el control, incluso sobre los españoles, lo que se relacionaba con su propia condición fronteriza.

La región estaba caracterizada por la dispersión del poblamiento, y las ciudades no solo eran de dimensiones reducidas sino que además eran pocas, estaban alejadas unas de otras y carecían de fortificaciones, por lo que su capacidad de resistencia ante las continuas incursiones indígenas era bastante reducida; a pesar de todo, ellas fueron las principales entidades que enviaron hombres a las entradas y campañas al Chaco. Durante el siglo XVII el carácter de estas fue fundamentalmente defensivo, es decir, se organizaron como represalia a asaltos realizados por los indígenas, pero a partir de la primera década del siglo XVIII se hicieron habituales las campañas ofensivas "a sangre y fuego" en las que, además, se procuró alcanzar una coordinación con las gobernaciones de Paraguay y Buenos Aires, que también eran fronteras del Chaco, buscando una mayor efectividad de estas acciones de guerra.

2.1. La guerra defensiva del siglo XVII

Durante los siglos XVI y XVII las acciones contra los chaqueños se basaron en la política de guerra defensiva, consistiendo fundamentalmente en campañas militares de castigo, esto es, acciones punitivas organizadas en represalia de asaltos realizados por los indígenas conocidas como "entradas" o "correrías" con las que se trataba de consolidar los establecimientos urbanos y extender la ocupación agropecuaria, con el objetivo de controlar el espacio y sus gentes, característica esta última común en los conflictos fronterizos (Braudel 1974, 80).

En el último tercio del siglo XVII las crecientes presiones de los indígenas que, es preciso recordar, para entonces habían incorporado el dominio del caballo, obligaron a los mercaderes a contratar escoltas para la protección de sus personas, sus mercancías y ganados, con el consecuente encarecimiento del coste de sus productos y reducción de su competitividad en el mercado altoperuano al que se dirigían (Schindler, 458 y Garavaglia 1984, 29-30). Además, se debieron abandonar ciertos sectores del Camino

Real, la principal vía de comunicación al sur de Potosí. El primero de ellos fue el que discurría entre Santa Fe y Santiago del Estero junto al curso del río Salado, que fue sustituido por una alternativa situada más al sur conocida como el "camino de los porongos", que llevaba de Santa Fe a Córdoba (Dobrizhoffer 1970, 51). Asimismo, entre 1650 y 1660 la propia ciudad de Santa Fe fue trasladada hacia el sur, no solo por las incursiones de chaqueños y charrúas, sino también por las frecuentes inundaciones que sufría en su primer emplazamiento. El otro tramo del Camino Real que se abandonó fue el que transitaba por la ciudad de Esteco, la que además sufrió una invasión e incendio del núcleo urbano en 1664.

A raíz de la invasión, el gobernador de Tucumán Alonso de Mercado y Villacorta solicitó autorización para fortificar la ciudad a la Audiencia de Charcas, a la que planteaba la necesidad de llevar a cabo una enérgica entrada militar al Chaco, para lo que pedía 200 armas de fuego, municiones y 2.000 libras de pólvora que tras dos años de espera seguían sin llegado.[155] En agosto de 1666, cuando escribía la carta en la que reiteraba sus peticiones a la Audiencia, habían pasado ya dos años del incendio de la ciudad y aún no se había llevado a cabo la represalia de gran envergadura que se consideraba requería la acción, pues necesitaba autorización para ello, aunque a veces, a nivel local, sí se respondían los asaltos con algo más de rapidez, como se hizo en Santiago del Estero a raíz de que un grupo de más de un centenar de indios atacara aquel año una caravana de carretas y acabara con la vida diez personas, cuatro españoles y seis indios[156]

Finalmente, la campaña contra el Chaco sería dirigida en 1670 y 1671 por el sucesor de Mercado, Ángel de Peredo, que se proponía establecer una fuerte presencia militar en las áreas chaqueñas más próximas al espacio colonial cuyo control pretendía asegurar. Los primeros contingentes de prisioneros fueron asignados de manera provisional al cuidado de la Compañía de Jesús y llevados como guías e indios amigos para combatir contra otros grupos chaqueños tan pronto como en 1672 (Lozano 1733, 222). En total, durante las sucesivas campañas se capturaron más de 2.000 prisioneros que finalmente fueron repartidos y encomendados entre quienes habían participado en ellas (Lozano 1733, 238). Esta recompensa animaría a la participación en futuras acciones de guerra contra el Chaco y evitaba que surgieran malestares si, como había

[155] AGI, Buenos Aires 614, "Copia de carta del gobernador de Tucumán de 21-VIII-1666", s.f.
[156] *Ibídem*, s.f.

sucedido con los prisioneros de los Valles Calchaquíes, se trasladaba a los indios a regiones lejanas cuyos habitantes no habían tomado parte en el conflicto. Sin embargo, muchos de estos indios repartidos huyeron rápidamente, al menos así sucedió en el caso de los que habían sido encomendados a los habitantes de San Miguel de Tucumán y Esteco, con lo que la recompensa tuvo una vigencia muy breve.[157]

Durante este periodo varios de los gobernadores de la provincia como José de Garro (1674-1678), Juan Díez de Andino (1678-1681), Fernando de Mendoza Mate de Luna (1681-1686) y Tomás Félix de Argandoña (1686-1691), entre otros, organizaron nuevas campañas y requirieron la participación de los vecinos y encomenderos para la defensa de Esteco, que se hallaba sumamente debilitada. Estas contribuciones podían consistir en la participación en persona en la campaña, en donaciones de ganados para alimentar a los soldados o mulas para cargar los bastimentos, o en dinero de las arcas del cabildo con que se sufragaba el costo de mantener un cierto número de hombres en la campaña[158]

En general, no se logró evitar nuevos ataques, casi siempre de pequeña envergadura[159] pero suficientemente recurrentes como para que las fuentes reflejaran un clima de preocupación que se trataba de solucionar con pequeñas acciones de represalia organizadas a nivel local que no lograron impedir el abandono, ya referido, de distintos tramos del Camino Real por el que se llevaban las mulas hacia el Alto Perú, mercado sobre el que, a pesar de la crisis minera, seguía asentándose la prosperidad económica de la región. Además, a partir de 1692, cuando se abandonó Esteco tras sufrir un grave terremoto, el corazón de la gobernación quedaría sin el resguardo que le daba aquella ciudad, por lo que las incursiones de los chaqueños alcanzarían a partir de entonces zonas anteriormente menos expuestas.

Una medida de distinto signo fue tomada con el objetivo de sufragar los gastos generados por la frontera chaqueña fue la instauración de un impuesto de sisa realizada

[157] Auto exhortatorio que dirige el cabildo de San Miguel de Tucumán al gobernador de la provincia para que no traslade la ciudad, 15-III-1684, en Lizondo 1944, 53; AGI, Charcas 284 "El governador de Tucumán (Esteban de Urízar) da cuenta del estado de la guerra de aquella provincia, 24-XI-1708", ff. 91r-103r.

[158] *Idem*; Carta que el gobernador de Tucumán, Juan Díez de Andino, escribe al rey de España, sobre la conveniencia de trasladar la ciudad de San Miguel de Tucumán, 1679, en Lizondo 1944, 17; AHPJ caja XXIII, leg. 2, "Acta del cabildo abierto de 8-VII-1686", f. 75v; Lozano 2010, II: 1190

[159] Una excepción importante es el ataque sufrido en la periferia de San Miguel de Tucumán en 1690, en que murieron entre 43 y 50 personas y una decena fue llevada cautiva.

en 1676, durante el gobierno de Peredo. Este impuesto gravaba determinadas mercancías al salir de la gobernación o transitar por ella. En el momento de su instauración la contribución de cada mula y cada arroba de yerba de palos, tabaco, azúcar o algodón ascendía a un real, y cada cabeza de ganado vacuno contribuía con medio real, al tiempo que se gravaban otros productos como el jabón o el aguardiente (Miller 1987, 173-174). Si se tiene en cuenta que en aquel momento las mulas exportadas únicamente de la jurisdicción de Córdoba hacia el Alto Perú eran unos 20.000 animales anuales (Assadourian 1982, 44) se puede apreciar la importante capacidad recaudatoria de este impuesto.

Inicialmente, el dinero ingresado gracias a la sisa debía ir destinado a mantener el fuerte de Talavera, en Esteco, pero pronto comenzó a ampliarse su uso, utilizándose también para costear el levantamiento de fuertes a lo largo de la periferia del Chaco, sostener sus guarniciones, fundar reducciones y sufragar el coste de organizar campañas como la que el gobernador Mate de Luna llevó a cabo en 1685 como represalia por la muerte del cura Ortíz de Zárate y el jesuita Solinas a manos de guaycurús, eso sí, con dos años de retraso, ya que estos religiosos habían sido asesinados en 1683.[160]

La diversificación e incremento de los gastos hizo necesario aumentar la recaudación. Con este objetivo el gobernador Juan de Santiso y Moscoso aumentó en 1739 el impuesto sobre las mulas, la mercadería más importante que circulaba por los caminos hacia el Alto Perú y base de la prosperidad económica de la región, a 6 reales, montante que permaneció estable, al menos, hasta la década de 1770 (Concolorcorvo 1980, 156-57). El aumento se hizo extensivo a otras mercaderías con el objetivo de alcanzar una recaudación de 42.000 pesos anuales que serían más que suficientes para cubrir los costes derivados de la situación fronteriza: el ganado vacuno pagaría tres reales, lo mismo que una petaca de jabón, cada tercio de yerba 20 reales o 30 si se trataba de yerba caminí, de mejor calidad y superior valor, y por cada par de odres de aguardiente se abonarían 12 reales (Gullón Abao 1993, 128).

Probablemente, el aumento del impuesto sobre las mulas pretendía compensar la reducción que su comercio había sufrido desde principios del siglo XVIII por la caída

[160] "Relación de Don Melchor de Navarra y Rocaful, Duque de la Palata, Príncipe de Mesa, Virrey del Perú, al duque de la Monclova, su sucesor, del estado de los diversos asuntos sujetos a su gobierno desde 1680 a1689" Biblioteca Nacional (Madrid) Ms. 19 139, recogido en Hanke 1980, VII:61; Lozano 2010, II: 1190; Miller 1986, 173-177.

de la demanda potosina que, por ejemplo, había reducido las exportaciones de Córdoba en aquella época a menos de 5.000 ejemplares, cuando en el último cuarto del siglo anterior rondaban los 20.000. Este aumento del impuesto redujo la rentabilidad de este comercio, a lo que se añade que los precios de las mulas también habían caído en este periodo. Tanto es así que los 6 reales que debía pagar cada mula al pasar por Salta o por Jujuy igualaban el precio que tenía cada ejemplar en Córdoba en 1736, año en que los precios tocaban fondo y apenas llegaban para cubrir costes (Assadourian 1982, 46-47).

La subida de la sisa permitió un incremento de la recaudación inicial gracias a la que se financiaron numerosas acciones de frontera de éxito diverso, establecer fuertes con una guarnición permanente de soldados partidarios, y sufragar los costes de establecer a los indios en misiones. Sin embargo, para finales del siglo XVIII la sisa no rentaba ya suficiente debido a los numerosos gastos y la reducción de los ingresos. La pérdida de capacidad recaudatoria derivaba tanto del contrabando que transportaba la mercancía por caminos secundarios para evitar los puestos de control y cobro que aún permanecía sin resolver más allá del tránsito al siglo XIX,[161] como, sobre todo, de los desórdenes en la recaudación que incluían la aceptación de sobornos por parte de los guardas que debían efectuar los cobros y dejar registrado en los libros el volumen del comercio, así como de la mala administración del arbitrio (Miller 1987 179 y Gullón 1993, 131).

2.2. La introducción y consolidación de la guerra ofensiva

A comienzos del siglo XVIII la llegada a la gobernación de Esteban de Urízar marcó un cambio de estrategia en lo relativo a los enfrentamientos con los indios. La documentación de finales del siglo anterior y principios de aquel refiere una creciente frecuencia de los asaltos de los chaqueños, expresándolo en un lenguaje que tiende a subrayar la virulencia de los mismos y la situación de precariedad y vulnerabilidad en que se encontraría la gobernación a causa de los asaltos.[162] En esta coyuntura Esteban

[161]AyBHS, Actas Capitulares de Salta, carpeta 9, caja 35, ff 59r-59v, Acta del 20-II-1810.
[162] Algunos ejemplos en AGI, Charcas 284 "El cabildo de San Miguel de Tucumán sobre la situación de la provincia y las ciudades, 26-IV-1702", f. 52, "Carta del gobernador de Buenos Aires Juan de Zamudio al rey 14-X -1705", ff. 67 r-69v, "El governador de Tucumán da quenta a VM de las muertes que

de Urízar y Arespacochaga, gobernador de Tucumán desde 1707, eleva cartas al Consejo de Indias en las que plantea la necesidad de castigar los robos de ganado que se atribuyen al "enemigo mocoví" y consolidar el control sobre las tierras de la frontera mediante la guerra ofensiva contra los chaqueños.[163] Habiendo logrado una primera extensión de su mandato con el apoyo de las ciudades tucumanas que lo solicitaron al Consejo de Indias, Urízar organizaría una importante campaña en 1710 a la que seguiría otra el año siguiente y acciones de menor envergadura en posteriores años, hasta su fallecimiento en 1724.

La campaña de 1710 fue organizada a través de una convocatoria general a las ciudades de Tucumán, Tarija, Santa Fe, Corrientes y Asunción para llevar a cabo de manera conjunta una guerra "a sangre y fuego" en el Chaco. Finalmente no todas las regiones respondieron a la llamada y el núcleo de la campaña fue la acción lanzada desde Tucumán en la que movilizaron durante ocho meses más de 1.300 hombres de armas (785 españoles y 531 indios y pardos libres), con casi 6.500 caballos y mulas y poco menos de 500 armas de fuego con algo más de 15.000 balas, dos pasamuros y un pedrero.[164] Además, tanto en esta ocasión como en la de 1711 se movilizarían también tropas auxiliares de indios amigos, es decir, aliados de los españoles aunque no necesariamente integrados a las estructuras coloniales; se trataba, en la primera entrada, de 125 guerreros chiriguanos que acompañaban al tercio de la villa de Tarija y, en la siguiente, de indios lule que habían sido reducidos en la primera campaña de 1710 y que por su conocimiento del terreno actuaron como guías y también como soldados (Lozano 1733, 383 y 428).

En general, las campañas de gran envergadura que se realizarían durante el siglo XVIII seguirían los mismos patrones que las de Urízar: se extendían durante varios meses y movilizaban a gran cantidad de hombres, animales de carga e incluían el uso de artillería cuya utilidad es cuestionable ya que no existían objetivos defensivos de gran tamaño y firmeza que fuera necesario destruir y, además, su transporte por las zonas boscosas y en el cruce de los ríos era lento y dificultoso. En las campañas era preciso recorrer largas distancias hasta alcanzar las rancherías de los chaqueños; de hecho buena

ejecutaron los yndios ynfieles pampas y convocatorias que hizieron con algunos de los de el reino de Chille, 22-XI- 1708", ff. 85r-86r

[163] AGI, Charcas 284 "El governador de Tucumán da quenta a VM del estado de la guerra de aquella provincia, 24-XI-1708" ff. 91r-103r.

[164] AGI, Charcas 284 "Despacho de Esteban de Urízar sobre la frontera y sus ciudades, 1710" ff. 156r-167v.

parte del tiempo que duraban se empleaba en esto. Se realizaban durante la estación seca puesto que solo entonces los pasos hacia el interior del Chaco eran transitables y la movilidad de las milicias era más sencilla que en la época de lluvias, en la que amplias porciones de tierras quedaban inundadas.

Por otro lado, durante la temporada seca los indígenas eran más vulnerables porque en aquel tiempo apenas había alimentos para recolectar y su supervivencia dependía de la caza y, particularmente, de las provisiones de algarroba y otros frutos que habían acumulado en previsión de la escasez, reservas que abandonaban en su huida de las milicias. Se gestaban así imágenes como la que Lozano describía en relación a la campaña de Urízar:

> "Son imponderables el hambre, desdichas y miserias que en este tiempo padezían los bárbaros por no querer hacer pazes con el español. Llenos de horror, confusión, terror y espanto, flacos y macilentos, no sabían a donde huir ni donde esconderse porque, como ellos mismos confesaron, todo el Chaco estaba lleno de españoles. De manera que, ni aún para buscar el corporal alimento se atrevían a salir de sus madrigueras los bosques más espesos e impenetrables breñas" (1733, 351).

A pesar de su estilo tan expresivo y dramático, típico de Lozano, el texto anterior refleja bien el impacto que debió tener en los indígenas, acosados por los españoles en sus propios territorios, abandonar sus asentamientos y las reservas de alimentos que tanto tiempo y esfuerzo les habían costado, las cuales, además, no solían poder recuperar porque serían quemadas por los españoles, junto con la totalidad del poblado. Aunque la consigna más habitual para las tropas era dejar intactas las tolderías y provisiones de aquellos indios que no hubieran hostilizado a los españoles y destruir las de los indios enemigos (Lozano 1733, 344), esto era difícilmente respetado, en unas ocasiones por la necesidad de vituallas para las tropas y, en otras, por la propia dificultad que existía para distinguir unos indios de otros.

El criterio que se empleaba para diferenciar a los indios enemigos de los inofensivos era que en el asentamiento hubiera objetos propios del mundo hispano o caballos, entendiéndose que los primeros habrían sido robados en ataques a los asentamientos castellanos, y que los segundos eran muestra de que se trataba de indios de a caballo, que eran considerados automáticamente enemigos. Sin embargo, ambos criterios obviaban otras explicaciones que no implicaban que se tratara de indios enemigos, como que los bienes coloniales se hubieran obtenido en transacciones comerciales con otros indios o con españoles, o que muchos pueblos de a pie, como los

lule, también tenían caballos, que empleaban para cargar sus bienes en los traslados entre asentamientos y como bienes de prestigio poseídos por los caciques.

En definitiva, las entradas ofensivas al Chaco eran realizadas durante la temporada seca por una cuestión práctica que redundaba en una mayor efectividad ya que los indígenas abandonaban las provisiones de las que dependía su supervivencia en la huida, acusando por ello aún más estas intromisiones en sus territorios y siendo más favorables al pacto con los españoles. Uno de los resultados más notables de la primera campaña de Urízar, la de 1710, fue precisamente el pacto con varias parcialidades de indios lule que alcanzaban las 1.200 personas. Los lule, en tanto que indios de a pie que habían sufrido presiones de grupos guaycurús y mataguayos mediante asaltos y robos de sus reservas de alimentos, se habían visto empujados hacia las márgenes sudoccidentales del Chaco por ellos y, en el momento en que los españoles entraron en sus tierras, se vieron atrapados en una situación cuya más favorable salida parecía ser el acercamiento a los españoles. Tras estas campañas los lules quedarían integrados al régimen misional jesuita, asunto del que se hablará en profundidad en el capítulo siguiente y que constituyó, en efecto, el resultado más importante de la acción coordinada de los tercios de las ciudades tucumanas. En un primer momento se creyó haber logrado también que un número muy elevado de malbalás (unas 600 personas) aceptara reducirse; sin embargo, parece que este acercamiento por parte de los indígenas solo fue una táctica *ad hoc* mediante la que evitaron el enfrentamiento con las tropas españolas, ya que huyeron en cuanto les fue posible.

La realización de una nueva campaña coordinada entre las ciudades y de larga duración al año siguiente consolidó el avance castellano sobre los espacios situados en el oriente de la gobernación y aseguró a las ciudades, aunque solo parcialmente. Se logró que los mocovíes dejaran sus asentamientos en el entorno del Salado superior y huyeran hacia el este y el sureste, es decir, hacia las zonas habitadas por abipones y mbayás en las regiones de Santa Fe y Corrientes. Allí, se aliarían con los tobas del Pilcomayo y las bandas abiponas cuyas presiones habían forzado el abandono de Concepción del Río Bermejo y presionado a Santa Fe en el lugar de su primera fundación. La colaboración e intercambio de información favoreció que las *malocas* se extendieran desde entonces hacia el área de estas tres ciudades (Dobrizhoffer 1970, 7-8; Vitar 1997, 78).

Durante el gobierno de Urízar,finalizado en 1724, se estableció que cada año el tercio de una de las ciudades de la gobernación acudiera en campaña al Chaco,[165] lo que probablemente favoreció que se lograra imponer un cierto freno a los asaltos. Sin embargo, las jurisdicciones de Santiago del Estero y Córdoba seguirían sufriéndolas durante las décadas siguientes, mientras que en el norte, el espacio abandonado por los mocovíes sería ocupado por tobas y mataguayos que avanzaron desde sus asentamientos situados más al norte y reanudaron los robos y asaltos en el área de Jujuy, Salta y San Miguel de Tucumán.

Las campañas de Urízar fueron acompañadas de la construcción de varios fuertes con los que se pretendía asegurar la gobernación de Tucumán e impedir futuras incursiones indígenas.

En primer lugar, conviene aclarar que la clasificación de estos enclaves defensivos como fuertes no supone que se tratara de grandes estructuras fortificadas. El fuerte de Valbuena, por ejemplo, era descrito como una "tapia con dos cubos que guarnecen los ángulos y dentro capaz de aloxamiento de ciento y cincuenta soldados de guarnición, almacenes, cuerpo de guardia y capilla".[166] La construcción de grandes obras de piedra que requerían un elevado desembolso de dinero no era eficaz ni necesaria en estas zonas, puesto que el espacio sobre el que se ejercía algún tipo de control variaba frecuentemente, viéndose reducido cuando los chaqueños atacaban y ampliado cuando se realizaban nuevas campañas y con la propia construcción de los fuertes que "empujaban" a los chaqueños hacia tierras más distantes. También era inútil levantar grandes y resistentes estructuras defensivas porque no precisaban resistir frente a la artillería, sino frente a las lanzas, flechas y macanas. Por ello se adoptó una práctica sencilla pero eficaz consistente en levantar obras de adobe o simples empalizadas, económicas, de construcción rápida, y efectivas:

> "…quando las irrupciones de los infieles lo necesitan, se suele hacer tal qual fuerte fronterizo de palos o espinos, y dentro una casa con paredes de palos y varro, cuvierta con paja; que no se usan por acá otros fuertes [excepto el de Buenos Ayres, que es de ladrillo y cal, y el de Montevideo,

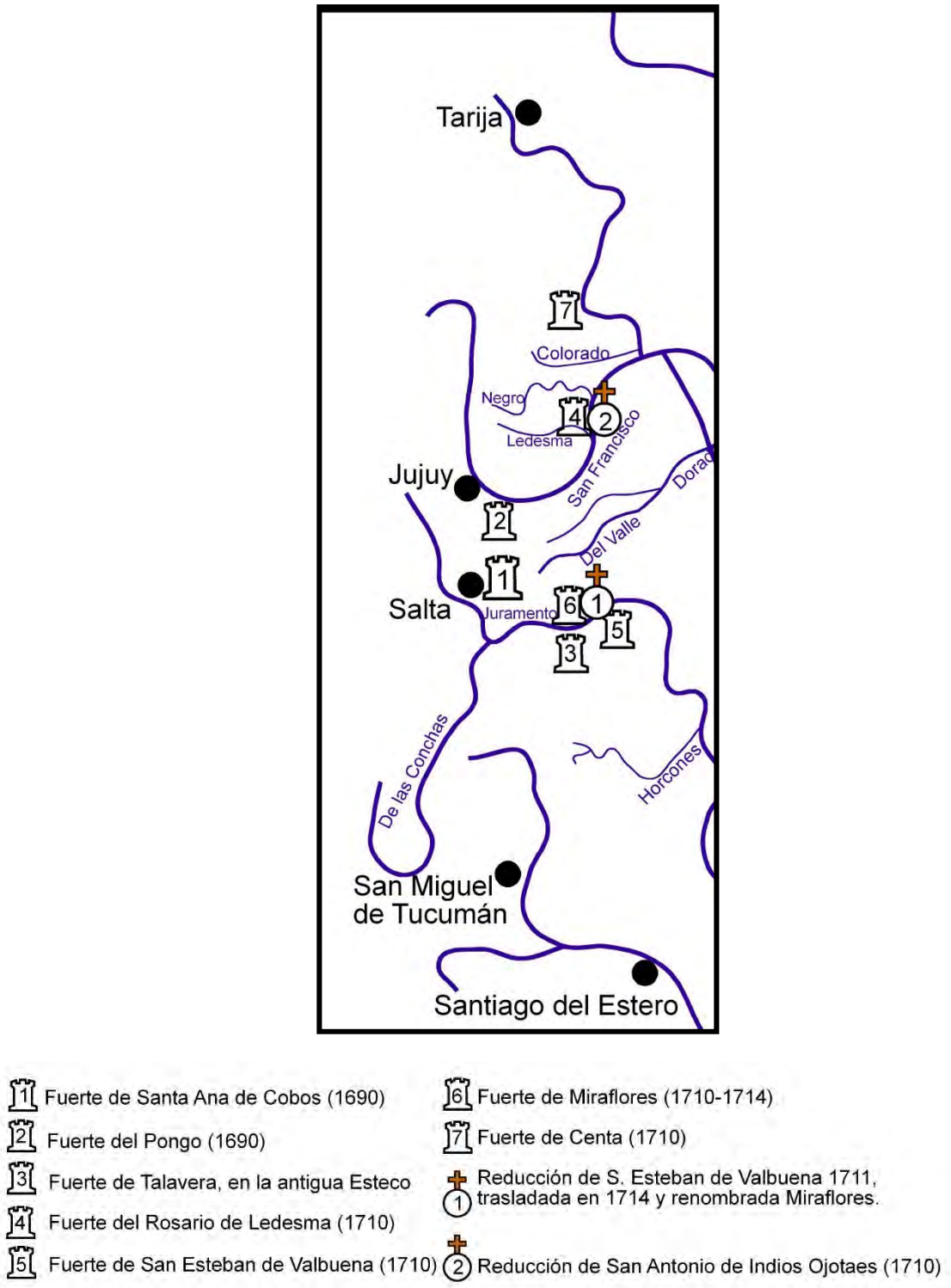
[165] AGI Charcas, 284 "Carta del presidente de la Audiencia de Charcas, Francisco Pimentel y Sotomayor, a Don Andrés de Pes, presidente del Consejo de Indias", 11-III-1721, s.f.
[166] AGI Charcas, 284 "El gobernador de Tucumán, Esteban de Urízar da cuenta a SM de las campañas que ejecutó contra las naciones bárbaras del Chaco e indios que se rindieron en ella. 24-VII-1713", f. 212v.

> que es de piedra y cal]. Y en este devil fuerte, pero suficiente contra los bárbaros, suelen hacer guardia los soldados"[167].

Se trataba de un tipo de construcción que ha sido denominado "sistemas de fortificación pasajera"[168]. Tenían un coste muy reducido (Pino Manrique 1836, 9) y eran construidos rápidamente, como el fuerte de Guadalupe levantado durante la campaña de Peredo de 1670 en tan solo dieciséis días (Lozano 1733, 208), siendo muchos de ellos destruidos al término de la campaña para evitar que los indígenas hicieran uso de ellos.

Los fuertes que existían en el Tucumán a principios del siglo XVIII eran los del Pongo en las proximidades de Jujuy, el del Santa Ana de Cobos a unos 40km al este de Salta, fundados ambos en 1690, y el de Talavera, construido sobre la arruinada ciudad de Esteco, que se verían complementados en los primeros años de la centuria por los que fueron construidos durante la campaña de Urízar. De norte a sur, los nuevos fuertes fueron el de Centa, junto al río Bermejo, el del Rosario de Ledesma junto al afluente del Bermejo así llamado, ambos en la jurisdicción de Jujuy, y los fuertes de San Esteban de Valbuena y Miraflores fundados junto al río Salado para apoyar al de Talavera. La construcción de estos fuertes buscaba varios objetivos fundamentales: defender la gobernación, proteger las reducciones y "adelantar la tierra".

[167] AHU ACL CU 071, Cx. 1, D. 16 "Relação das respostas dadas pelos jesuitas às 22 questões postas pelo rei de Espanha, Carlos III, post. 1-V-1758",s.f.
[168] Gutiérrez 2001, 869. Las infraestructuras empleadas en las fronteras indígenas han sido objeto de interés de varios autores, entre otros: Navarro (1998) y Mínguez y Rodríguez (2006).



Mapa 2. Fuertes y misiones existentes en la gobernación de Tucumán al finalizar el mandato de Esteban de Urízar (1724). Fuente: elaboración propia.

Los fuertes debían, por tanto, servir para reducir la presión indígena sobre el Tucumán impidiendo el paso de los chaqueños hacia la región, así como la transmisión de informaciones que les permitía identificar potenciales objetivos. Desde ellos se

pretendía vigilar las zonas cercanas y asegurar la estabilidad de la reducción jesuita entre los lules "pacificados" y la pequeña población (unas cien personas) de San Antonio de Ojotaes que se establecieron a raíz de esta campaña, la primera junto al fuerte de Valbuena y la segunda junto al del Rosario, en el que actuaron como indios presidiarios (Cruz 2001). Se proyectaba también que los fuertes se apoyaran en esta y en futuras misiones para frenar los asaltos y, en caso de que estos llegaran a ocurrir, bloquear la retirada de los atacantes, creando una frontera "cerrada". Este tipo de frontera, como se demostrará a lo largo de este capítulo y del siguiente, no llegó a lograrse, puesto que tanto fuertes y misiones fueron, justamente, espacios donde la interacción (no solo violenta, sino también pacífica) con indígenas no sometidos fue constante y, además, los fuertes tampoco alcanzaron a cumplir completamente con la función defensiva que se les había asignado.

También tenían la labor de "adelantar la tierra" (Vitar 1997, 180), es decir, conformar una avanzada colonial que se adentraba en los territorios indígenas y abría el camino para el asentamiento de estancieros y chacreros (campesinos) que explotarían las tierras y fortalecerían la presencia hispana en aquellas. Así lo expresaba Urízar tras sus dos campañas:

> "quedan con gran freno los que se han mantenido en el Chaco sin cavallería con que poder hazer guerra y sin el mejor terreno que ocupaban demás de cien leguas de largo y quarenta de ancho donde estas zuidades tenían las mexores haciendas de campo[169] así en la fertilidad de la tierra como en la abundancia de caza, pescado, miel, zera y muchas frutas silvestres, que poblarán sin duda los españoles porque en todas estas provincias no ay ygual terreno"[170]

Para contribuir a este objetivo y facilitar la venida de colonizadores se trató de reforzar demográficamente las zonas más próximas a los fuertes procurando que los soldados que acudían a ellos lo hicieran acompañados de sus familias y las asentaran en el entorno, donde cultivarían la tierra, pero estos intentos apenas tuvieron éxito (Cruz 2001, 148).

Inicialmente, los contingentes que defendían los fuertes se formaron por hombres enviados por las ciudades. Sin embargo, las reticencias de estas a enviarlos los dejaron en distintas ocasiones desguarnecidos. Esta fue una de las razones por las que

[169] Se refiere a las haciendas del río Salado que fueron abandonadas a finales del siglo XVII y principios del XVIII.
[170] AGI Charcas, 284 "El gobernador de Tucumán, Esteban de Urízar da cuenta a SM de las campañas que ejecutó contra las naciones bárbaras del Chaco e indios que se rindieron en ella" 24-VII-1713, f. 213r

en la década de 1730 las milicias urbanas fueron sustituidas por soldados partidarios, es decir, por una guardia permanente asalariada. En general, estas guarniciones se toparon con una serie de inconvenientes para cumplir con los propósitos que se les habían asignado, entre los que cabe destacar las enormes distancias que separaban los fuertes, debiendo cubrir un vasto espacio y, además, hacerlo con unas dotaciones de armas y municiones limitadas y en ocasiones deterioradas.[171]

A las limitaciones anteriormente mencionadas se añade el hecho de que los fuertes se deterioraban rápidamente si no se ejecutaban las labores de mantenimiento necesarias, por lo que Esteco se encontraba en la década de 1730 convertido en una "desvaratada construcción, porque es un edificio que muere, y una ruina que está viva".[172] Además, los efectivos asignados a ellos solían ser escasos: Esteco tenía una dotación de 32 soldados y un cabo, aunque en 1702 el cabildo de San Miguel de Tucumán afirmaba que solo había allí ocho o diez hombres[173] a lo que se añadía que solían estar faltos de preparación militar (Gullón 1993, 246 y 1997, 114), y que no era raro que el pago de sus salarios se demorara, retraso que en 1736 llegaba a dos años del sueldo de los soldados de Valbuena y Esteco.[174] A todas estas carencias se sumó, además, el que las incursiones indígenas fueran imprevisibles en su forma, objetivos, momento e intensidad, por lo que fue difícil responder a ellas con la prontitud que se esperaba.

La dotación de los fuertes era complementada con indios de encomienda que se desplazaban hasta ellos para cumplir con la mita; así, el fuerte-presidio de Valbuena se beneficiaba de la mita de los indios de las encomiendas del valle que Choromoros[175], que en 1719 eran tres compuestas por 142 indios tributarios que acudían por turnos al presidio a colaborar con tareas como el mantenimiento de las estructuras defensivas. También se complementaba con presos condenados a cumplir en ellos sus condenas, quienes contribuían tanto a la defensa como a otras tares, siendo esta una práctica ya

[171] AGI Charcas 210, El gobernador de Tucumán da quenta a VM del estado del real presidio de Nuestra Señora del Rosario de Esteco y pide para aquella guerra quatrocientas carabinas, 20-XI-1708", s.f.
[172] AGI Charcas, 199 "Carta del gobernador de Tucumán al virrey, Marqués de Villagarcía 13-I-1736", s.f.
[173] AGI Charcas 210, El cabildo de San Miguel sobre el estado de la provincia y las ciudades, 26-IV-1702", ff. 52r-54v.
[174] AGI Charcas 199, Auto de Matías de Anglés, 10-IV-1736, s.f.
[175] AGI Charcas, 210 "Relación jurada del gobernador de Tucumán de las encomiendas de su distrito, 26-VIII-1719", s.f.

asentada desde principios del siglo XVIII, que continuó a lo largo de todo el mismo.[176] De esta manera, los fuertes servían también como lugares de castigo y confinamiento a los que se enviaba a los reos condenados por crímenes de gravedad o reincidentes (Vitar 1997, 107-108, 204) o que servía además para purgar las ciudades de elementos marginales y conflictivos.

El periodo que transcurrió entre la muerte de Urízar y la llegada al gobierno de Matías de Anglés en noviembre de 1735 fue en Tucumán un tiempo de progresivo retorno de los conflictos, ya que tras el mandato del primero la fuerza militar ofensiva declinó por falta de iniciativa de los gobernadores (Vitar 1997, 191), al tiempo que en la frontera de Santa Fe se ponía en marcha la respuesta a la presión indígena sobre sus recursos. Así, desde la gobernación vecina se realizaron campañas en 1721 y de manera anual entre 1727 y 1729, aunque tuvieron escaso éxito, y se estableció la Compañía de Blandengues para la defensa de aquella frontera. (Nacuzzi, Lucaioli y Nessis 2008, 31).

Anglés aseguraba que a su llegada había encontrado la región en "total desconcierto, desbarato e inobediencia".[177] Ciertamente, los asaltos de mocovíes y abipones se habían renovado en los años anteriores, provocando no solo muertos y cautivos, sino también que fueran abandonadas las estancias del valle de Choromoros y el Zapallar, emigrando muchos de sus habitantes y trabajadores hacia otras regiones.[178] 1735 fue un año de especial conflictividad en la jurisdicción de Salta, con múltiples ataques a varias estancias como las del Rosario, La Pedrera y La Viña, entre otras, algunas situadas a tan solo un cuarto de legua de la ciudad,[179] ataques en los que murió un elevadísimo número de personas. Anglés cifraba en un millar los muertos y en trescientos los cautivos hechos en los dos años anteriores en el valle de Choromoros y Salta.[180]

[176] Hay constancia del envío de presos a Valbuena desde los primeros años (Lozano 1733, 461). Este flujo de presos hacia los fuertes continúa a principios de 1774, año en que se envían desde Salta seis de ellos al presidio del Río del Valle para cumplir allí condenas de entre uno y tres años por causas como reincidencia en la comisión de hurtos o robo. Uno de ellos fue enviado como albañil. AyBHS Actas capitulares de Salta, carpeta 8, caja 11 "Orden de enviar al presidio del Río del Valle a los presos sentenciados al mismo, 12-II-1774"; f. 4V; "Relación de presos desterrados al presidio del Río del Valle, 26-III-1774", f. 24r, "Se da cuenta del envío de un preso al presidio del Río del Valle, 29-IV-1774", f. 25r
[177] AGI Charcas, 199, "Auto de Matías de Anglés, 10-IV-1736", s.f.
[178] AGI Charcas, 347, "Representación del cabildo de San Miguel de Tucumán, 18-III-1734", s.f.
[179] AGI Charcas, 372, "El obispo Don Joseph Ceballos da cuenta de quedar en la ciudad de Salta en prosecución de su visita general, 13-IV-1735"
[180] AGI Charcas, 199, "Auto de Matías de Anglés, 10-IV-1736", s.f.

Una de las primeras medidas que tomó el gobernador para reforzar a los habitantes de las ciudades ante futuros encuentros fue el reparto de armas de fuego, de las que afirmaba estar muy escasa la gobernación y por las que hacía reiteradas peticiones al virrey,[181] y llevó a cabo una sucesión de breves campañas de represalia y reconocimiento del terreno desde diciembre de 1735 con un éxito desigual. Sin embargo, estas acciones no impidieron nuevos asaltos como el que sufrió en mayo de 1736 la hacienda de Sumalao, situada a diez leguas al sur de Salta, en la que se robaron caballos y mulas, y fueron degollados dos indios y una mujer (¿española?), y hechos cautivos cinco mujeres y dos niños que acabarían siendo rescatados..[182]

En el ecuador del siglo entró como gobernador de Tucumán Victorino Martínez de Tineo (1749-1752), a quien el virrey del Perú Don José Antonio Manso de Velasco (1745-1761) había propuesto para el cargo por la experiencia militar que había adquirido en Chile, donde se encontraba en ese momento.[183] El objetivo era que llevara a cabo acciones defensivas y ofensivas que libraran a la gobernación de la exposición a los asaltos de los chaqueños. En aquel momento las hostilidades de los indios volvían a producirse con cierta recurrencia en Tucumán, situación que la ciudad de Jujuy trató de minimizar ofreciendo veinte pesos por cada cabeza de "indio infiel bombero", es decir, espía, que se presentara ante el cabildo.[184]

Martínez de Tineo dio un nuevo impulso a la guerra ofensiva como política fronteriza, realizando varias campañas al Chaco entre los años 1749 y 1752 a las que se añadieron otras realizadas a iniciativa de las ciudades, en represalia de ataques sufridos. En 1749 partió desde Santiago del Estero el teniente Francisco de Barreda al mando de una de estas acciones, en que se hizo gran número de cautivos de entre los abipones del cacique Alaykin, que acabaría solicitando la reducción de su grupo para lograr la restitución de los cautivos, desembocando en la fundación de La Concepción a finales de 1749.[185] Esta reducción de abipones sería la tercera fundada entre los guaycurús en la

[181]Anglés había pedido al virrey 500 pares de pistolas, 500 sables y 500 carabinas, aunque para 1737 aún no se habían enviado. AGI Charcas, 199, "Informe del virrey del Perú Marqués de Villagarcía, 31-I-1737",s.f

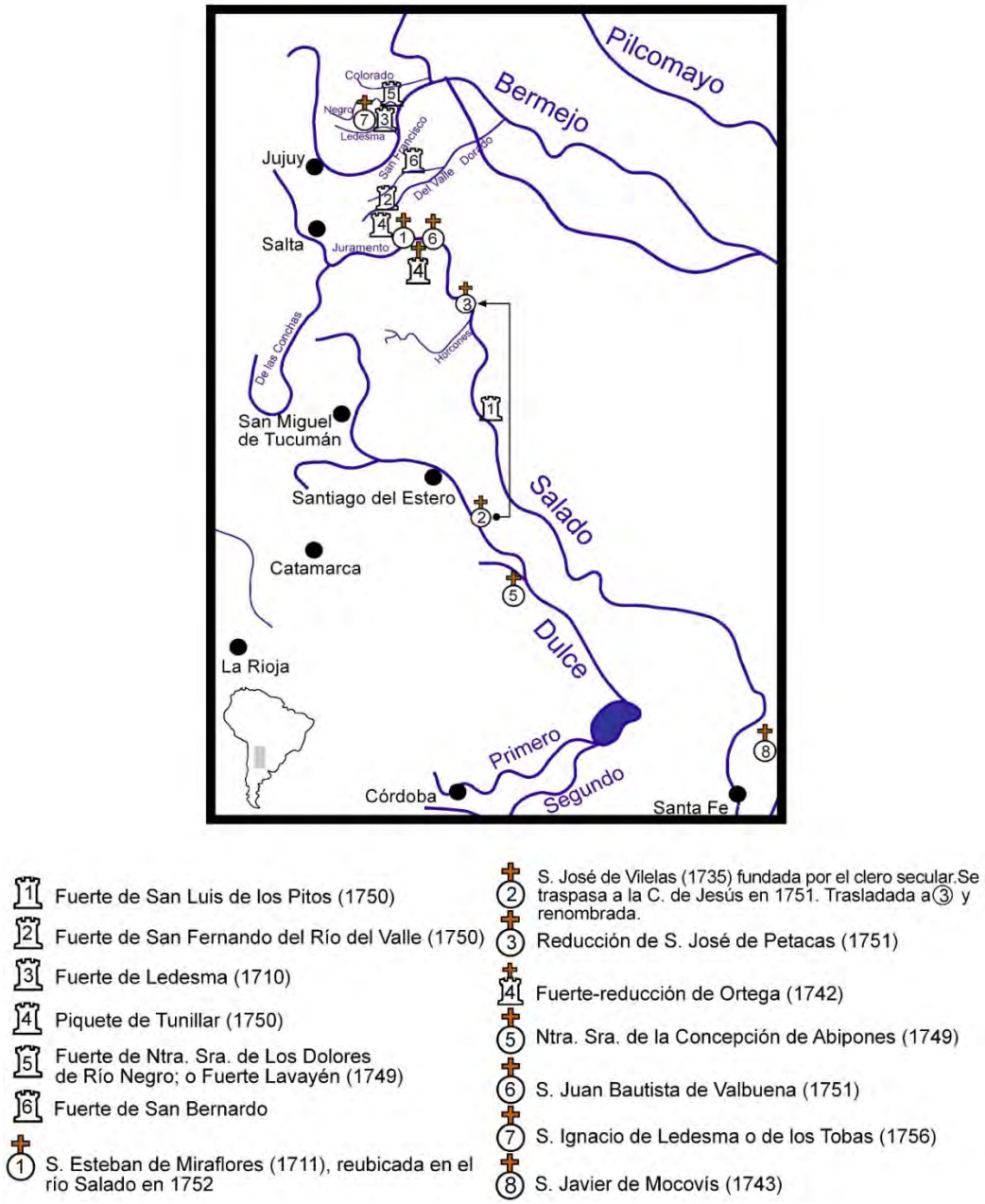
[182] AGI Charcas, 199, "Carta de Matias de Anglés al virrey, marqués de Villagarcía, 11-V-1736", s.f.

[183] AGI Charcas 199, "El virrey del Perú Don Joseph Manso da quenta a VM del sencible abandono en que se halla la provincia del Tucumán, 30-XI-1745", s.f.

[184] AHPT, Sección Administrativa, vol. III, ff. 124r-124v "Diligencias practicadas para evitar que los indios entren en las poblaciones. Jujuy, 21-XI-1749", s.f.

[185] Sobre la fundación de esta reducción es de gran interés el texto de Paz (2012) que atiende a todo el proceso de negociación previo a la fundación.

misma década, habiéndose fundado anteriormente en la jurisdicción de Santa Fe las de San Javier de mocovíes en 1743, y la de San Jerónimo (entre los abipones) en 1748, de cuyo establecimiento se tratará en profundidad en el capítulo siguiente. Poco tiempo después de La Concepción se fundarían otras tres reducciones en Tucumán: la de Nuestra Señora de la Paz (1750) entre los mataguayos, que apenas perduraría unos meses, la de San Juan Bautista de Valbuena (1751), fundada para los indios isistinés y toquistinés, de filiación lingüística lule, y San Ignacio de los Tobas (1756), y se levantarían varios fuertes.



Mapa 3. Fuertes y misiones existentes en la gobernación de Tucumán al finalizar el mandato de Martínez de Tineo (1752). Fuente: elaboración propia.

Se pretendía que las fuerzas militares acantonadas en los fuertes y presidios sirvieran de resguardo bajo el que prosperaran las misiones, a la vez que actuaban de revulsivo de los levantamientos e incursiones contra los establecimientos coloniales. Con ellos, el llamado frente reduccional formado por las reducciones administradas por la Compañía de Jesús debía dotar a la frontera de cierta una estabilidad de la que hasta entonces había carecido (Gullón 1992, 72), formando lo que ha sido visto como un "perímetro de seguridad" que protegiera a las ciudades de las incursiones indígenas. En realidad, apenas cumplieron con estos objetivos ya que las acciones hostiles por parte de los indígenas continuaron (también las de los reducidos), aunque se desplazaron hacia las jurisdicciones alejadas de aquella donde se encontraba su reducción.

En efecto, tras el gobierno de Tineo los encuentros hostiles entre los españoles del Tucumán y los indígenas chaqueños se redujeron, siendo posible para la ciudad de Salta aceptar el auto de la Audiencia de Charcas que prohibía el uso de armas cortas en las villas, pueblos y ciudades, permitiéndolo solo en las áreas más expuestas a las hostilidades de los indios, bajo penas que incluían hasta dos años de servicio en los presidios.[186] Las razones de este descenso de los conflictos fueron varias, entre las que se incluyen el hecho de que se proporcionaron ganados a las reducciones y se financiaba su establecimiento, por lo que los indios en ellas asentados tenían garantizada la subsistencia y no precisaban capturar los ganados de los españoles para alimentarse y, en segundo lugar, que en la gobernación de Buenos Aires también se habían integrado a misiones del área de Santa Fe mocovíes y abipones que anteriormente hostilizaban los emplazamientos coloniales.

En lo que resta de siglo fueron varios los gobernadores que emprendieron la guerra ofensiva contra el Chaco. Joaquín de Espinosa y Dávalos (1758-1764) logró con sus campañas que en 1763 se redujeran mataguayos y pasaines (un pueblo vilela), los primeros en la misión de Nuestra Señora del Buen Consejo, llamada Ortega y los segundos en la de Nuestra Señora del Pilar de Macapillo. Su sucesor, Juan Manuel Fernández Campero (1764-1769) dio impulso a la política borbónica que en esta época planteó la necesidad de fortalecer el control sobre las periferias americanas. Organizó una campaña al Chaco en colaboración con Pedro Cevallos (1757-1766), su homólogo en Buenos Aires que proyectaba posibilitar la navegación en el río Bermejo para

[186] ABHS, Actas Capitulares de Salta, carpeta 9 caja 35, ff. 22r-52v, copia de 1784 del auto de la Audiencia de Charcas de 1756.

comunicar el puerto bonaerense con el Alto Perú, para conectar este con el Atlántico, lo que precisaba de una previa "pacificación", como solía decirse, de los indios. Aunque las campañas coordinadas se realizaron en 1764 y 1765, el proyecto de comunicación del Alto Perú con Buenos Aires tuvo que ser abandonado ya que en Lima se impusieron criterios conservadores que esgrimían la posibilidad de que la apertura de la nueva ruta trajera grandes perjuicios para el comercio por el Pacífico y, en consecuencia, para la economía peruana en general y la de la capital virreinal en particular (Miller 1987, 177). Además, Campero organizó un cuerpo de dragones que debía instruir y preparar a los soldados partidarios para que tuvieran mejores resultados en los enfrentamientos con los indios (Lorandi 2008, 116).

También Jerónimo Matorras (1769-1775) y Gabino Arias, (1775-1777) continuaron con la política, ya consolidada, de realizar campañas ofensivas, llegando a las riberas del río Bermejo. A raíz de sus campañas y negociaciones con los indios el primero firmó el célebre tratado de paz con el cacique mocoví Paykin en 1774 y logró fundar nuevas reducciones, las de Santa Rosa de Lima (1773) y Santiago de Lacancayé (1774), administradas por los franciscanos, ya que la Compañía de Jesús había sido expulsada de los territorios de la Monarquía de España, siendo suprimida por el papa Clemente XIV.

La creación en estos años del virreinato del Río de la Plata (1776) y la integración de Tucumán en el mismo ofrecían grandes expectativas para este área; además, las regiones de Cuyo, hasta entonces dependiente de la Capitanía General de Chile, y el Alto Perú también fueron incorporadas al virreinato, a lo que se añadió la apertura del comercio en 1778 y el rápido crecimiento de la ciudad de Buenos Aires. Todos estos factores introducirían al Tucumán en redes comerciales de más amplio alcance que aquellas en las que hasta entonces participado, dinamizando su economía y sacándola del relativo aislamiento en que se había hallado por encontrarse en la periferia del virreinato peruano. Sin embargo, la implantación del virreinato del Río de la Plata tampoco supuso el fin de las hostilidades con los grupos chaqueños. Los indígenas lograron permanecer firmes ante los expansionismos coloniales europeos y de las repúblicas nacidas de ellos, que no lograron imponerse hasta finales del siglo XIX, durante la guerra de la Triple Alianza (1865-1870) y las primeras décadas del siglo XX, después de episodios que pasaron por la llamada "conquista del desierto" que, como en

el periodo tratado en esta tesis, generó también sus propios discursos de identificación y legitimación.

En esta región de frontera, las interacciones hostiles entre indígenas y castellanos en Tucumán comenzaron a tener relevancia durante el siglo XVII, en que tuvieron lugar los primeros asaltos importantes a las ciudades y haciendas ganaderas. En aquellos momentos, la práctica empleada por las autoridades de la gobernación fue la guerra defensiva que se cerró con la llegada al gobierno de la provincia de Esteban de Urízar, que llevó a cabo una campaña de guerra ofensiva contra el Chaco que serviría de ejemplo a las que se realizarían durante el resto de la centuria. Este nuevo modelo fue de la mano con una estrategia misional basada en el establecimiento de reducciones que inicialmente estuvieron administradas por la Compañía de Jesús, y, a partir de 1767 por otras órdenes, en particular la franciscana.

La guerra ofensiva fue en paralelo con una progresiva militarización de la frontera, que pretendía construir una "frontera cerrada" de la que las misiones también eran parte estructural. Esta idea de frontera cerrada, que ha sido recuperada por la historiografía se demuestra errónea, siendo el establecimiento de dicha frontera cerrada, por las propias características de las zonas de frontera, imposible. Se filtraron por ella los grupos que atacaban los espacios coloniales, al tiempo que los propios fuertes eran lugares de intercambio y en las reducciones que vigilaban y protegían había una enorme movilidad hacia el Chaco y desde el mismo, característica esta última que se percibirá más claramente en el próximo capítulo.

La década de 1750 será la que marque el inicio de un leve cambio de tendencia gestado en la fundación de tres reducciones de abipones y mocovíes en las jurisdicciones de Santiago del Estero y Santa Fe entre 1743 y 1749. A partir de entonces, importantes contingentes de estos grupos indígenas actuarían como indios amigos de los españoles, aunque también continuaron llevando a cabo asaltos en las posesiones españolas lo harían en espacios de jurisdicciones distintas a aquellas con las que habían firmado la paz, asunto sobre el que, de nuevo, hay aportes fundamentales en el capítulo siguiente.

3. La frontera chaqueña del Paraguay y los nuevos elementos en juego: la presencia portuguesa y la cuestión de los límites.

El Paraguay, un espacio de temprana implantación castellana, constituyó permanentemente una frontera con los portugueses del Brasil. La influencia de estos en la región no se debió a una ocupación de zonas próximas, como suele ocurrir, sino a los efectos de las expediciones de los paulistas que, organizados en *bandeiras*, se adentraban en el Paraguay para hacer cautivos entre los indios, particularmente guaraníes, que serían hechos esclavos. Este asunto no se tratará aquí porque lo que se pretende es establecer una comparación entre dos fronteras chaqueñas que permita reconocer las particularidades que las mismas adquirieron según los actores que las formaron.

El área chaqueña situado al occidente de la región paraguaya estaba habitada por payaguás y mbayás, de cuyas relaciones con los habitantes de Asunción del Paraguay se tratará en el primer subapartado, mientras que los siguientes se centran en las dinámicas que surgieron a partir de que los portugueses se asentaran en el Mato Grosso, lo que sucedió a principios del siglo XVIII. El análisis de las mismas se centrará en tres aspectos. En primer lugar, la frontera lineal implantada en los tratados hispanolusos y los esfuerzos inútiles por trasladarla a la realidad que favorecieron la hostilidad diplomática entre las autoridades de las gobernaciones de Paraguay y Mato Grosso. En segundo lugar, el contrabando realizado por españoles que vendían ganados, fundamentalmente a los portugueses y, finalmente, la estrategia de acercamiento a los mbayás diseñada por los portugueses del presidio de Nova Coimbra que fomentaba las prácticas cuatreras ya implantadas por estos, así como el aprovechamiento que estos indios hicieron de su ubicación en una esfera de competición entre dos poderes coloniales.

3.1. La frontera entre españoles, mbayá-guaycurú y los payaguá.

Los españoles fueron los primeros europeos en llegar al Paraguay, donde fundaron la ciudad de Asunción en 1537, desde la que se organizaron varias expediciones que se internaron en el Chaco con la intención de alcanzar la región peruana. El carácter verdaderamente temprano de su llegada e instalación contrasta con la tardía expansión

hacia tierras situadas al norte de la capital, que no fue definitiva hasta finales del siglo XVIII.

Este espacio estaba habitado por numerosos pueblos indígenas entre los que destacan los guaraní, que fueron prontamente encomendados y, a partir de la primera década del siglo XVII, incorporados a misiones de la Compañía de Jesús que adquirirían una envergadura verdaderamente notable que ha hecho de ellas un objeto de estudio con particular protagonismo en la historiografía sobre América. Entre los chaqueños, destacan en primer lugar los payaguá, miembros del grupo lingüístico guaycurú que habitaron las riberas del Alto Paraguay y construyeron embarcaciones extraordinariamente rápidas con las que ejercían absoluto control de la red hidrográfica, atacaban los asentamientos de otros pueblos indígenas y se apropiaban de sus cosechas, lo que les valió el sobrenombre de "Señores de los ríos". Además, otro pueblo chaqueño, el mbayá, que se encontraba en un periodo de expansión, había llegado recientemente a la región.

Las interacciones entre los mbayá y los asunceños fueron de signo variable; a partir del gobierno de Cabeza de Vaca mantuvieron relaciones pacíficas e, incluso, colaboraron en acciones guerreras contra otros indios, pero estas relaciones se deterioraron desde finales del siglo XVI, en que llevaron a cabo los primeros ataques contra la ciudad de Asunción (Susnik 1971, 24-27). Los mbayá, transformados en indios ecuestres desde principios del siglo XVII, también hostilizaron los asentamientos guaraníes como ya habían hecho en época precolonial, forzándoles a trasladarse hacia el sur y a abandonar buena parte de sus territorios situados en la ribera oriental el Alto Paraguay (Susnik 1965) y, posteriormente atacarían también las misiones en que se asentaran estos que, a su vez, participarían como indios amigos en campañas organizadas por las diversas gobernaciones contra los chaqueños.[187]

Durante la década de 1610 se logró que varias parcialidades mbayá se asentaran en una pequeña reducción jesuita llamada Santa María de los Reyes que pervivió, aunque con interrupciones, hasta 1626, año en que los misioneros se retiraron de ella. En este siglo las interacciones pacíficas se alternaron con la hostilidad abierta, y lo

[187] AGN, VII Fondo Andrés Lamas, Leg. 2609 "Respuestas a las preguntas enviadas sobre las misiones del Paraná, 7-XI-1735", ff. 118r-164v.; AGN, VII Fondo Andrés Lamas, Leg. 2628 "Noticias que conducen a la justificación con que los católicos reyes concedieron a los indios del Paraná y Uruguay varios privilegios con que se movieron a recibir nuestra santa fe católica, 1639" ff. 2r- 36v.

mismo ocurría en las relaciones entre mbayás y payaguás y las de estos últimos con los españoles, que en 1667 les infligieron una grave derrota que redujo su actividad botinera hasta los años 80 del mismo siglo. En 1670 los mbayá y los asunceños acordaron una paz que tan solo perduraría dos años, existiendo registros de incursiones mbayá en 1672, en 1674, en que mataron a más de 120 personas, y 1680, en que acabaron con la vida de, al menos, otras 50.[188] A estos ataques se añadieron los de los paulistas, que en 1676 hicieron unos 4.000 cautivos en las estancias y pueblos dedicados al cultivo de la yerba mate que se habían establecido al norte de Asunción, que acabaron siendo despoblados por no soportar estas fuertes presiones de los portugueses y mbayás, encontrándose estos últimos, según Susnik (1971, 15), en el punto álgido de su expansión, en que llegaron a extender sus asentamientos a la ribera oriental del Paraguay.

Los mbayá ecuestres y los canoeros payaguá estuvieron aliados durante gran parte del siglo siguiente, aproximadamente entre los años 1719 y 1768 (Kok 2012), formando una poderosa alianza capaz de desestabilizar la implantación de ambos imperios en la región. Los payaguás asaltaban las *monções* portuguesas, es decir, los convoyes de canoas que desde São Paulo transportaban todo tipo de mercancías y suministros hacia la Cuiabá y que cargaban el oro de las minas de Cuiabá en el viaje de regreso.[189] Estas incursiones no representaban, en cualquier caso, más que una sola de las caras de una moneda, cuyo reverso fue el intercambio de los bienes obtenidos violentamente en el "otro lado" de la frontera. Así, los payaguá, o los mbayá con quienes intercambiaban los bienes y cautivos obtenidos en tierras lusas, acudían a Asunción, donde los vecinos se los compraban gustosos.

El frecuente contacto y comercio entre asunceños y mbayá, que también vendían caballos de las extensas manadas que poseían, fue fundamental para lograr un acuerdo de paz con ciertos grupos mbayá en 1759, acuerdo que dotó a la región paraguaya de una estabilidad excepcional por más de dos décadas.[190] Esta estabilidad fue aprovechada

[188] AGI Charcas, 279 "Autos hechos en Asunción del Paraguay acerca de la invasión de portugueses a tierras del Paraguay, 16-III-1682" s.f.
[189] El más importante de estos ataques fue el realizado en junio de 1730 por los payaguá contra el convoy de canoas que transportaba el quinto real desde Cuiabá hacia São Paulo, haciéndose con más de 60 arrobas de oro y esclavos que después vendieron en Asunción (Lopes de Carvalho 2005).
[190] Félix de Azara subrayaba lo extraordinario de la situación en 1784, en una carta al virrey en la que escribió "hace 23 años que los mbayás no hacen el menor daño a esta provincia", "Carta al Virrey del Río de la Plata, 12-V-1784", en Ángelis, 1836a.

para establecer misiones jesuitas y franciscanas como la Nuestra Señora de Belén (1760-1767),[191] cuya vida fue breve, siendo sus habitantes gradualmente reubicados junto a los fuertes españoles que se fundaron en las riberas del río Paraguay: San Pedro de Ycuamandiyú (1784), el fuerte Borbón (1792), y el fuerte de San Carlos, sobre el río Apa (1794) (Lopes de Carvalho 2008, 3).

El efecto más importante que las relaciones pacíficas con los mbayá tuvieron para los intereses de la Monarquía Católica en la región, fue que hicieron posible la expansión paraguaya hacia el norte de Asunción durante las décadas de 1760 y 1770. Así, se pudieron establecer numerosas estancias ganaderas en las tierras que los mbayá controlaban entre dos ríos tributarios del Paraguay (el Manduvirá y el Jejui), y logró fundar Villa Real de la Concepción en el mismo corazón de las tierras mbayá, junto a la que, además, se asentaron el cacique mbayá conocido como Lorenzo *el Viejo* y los suyos, que permanecieron en una paz con los españoles durante largo tiempo.[192]

El interés portugués por la región altoparaguaya fue creciente a lo largo del siglo XVIII en que las Coronas ibéricas firmaron varios tratados de límites que afectaban a la zona. En este contexto de rivalidad internacional, los mbayá se erigieron como un aliado cuyo apoyo podía ser fundamental para avanzar posiciones y desestabilizar al competidor, por lo que los portugueses de Mato Grosso iniciaron contactos con los mbayá más norteños desde principios de la década de 1790, con la pretensión de atraerlos a su esfera de influencia.

3.2. Una cuestión de límites y mapas en la triple frontera de españoles, portugueses y mbayá del Paraguay

Este apartado profundiza en el estudio de las concepciones de frontera existentes en las sociedades metropolitana y colonial de finales del XVIII y en el modo en que se materializaron en la cartografía contemporánea y en las prácticas cotidianas.

[191] *Ibídem*.
[192] Susnik y Chase-Sardi 1995, 169; Areces 1997 y 1999, 14.

Las monarquías ibéricas realizaron durante el siglo XVIII importantes esfuerzos para acordar y definir las fronteras de las áreas americanas en las que se encontraban en competencia, firmando para ello varios tratados de límites.[193] Se analiza aquí el contenido de dichos tratados en lo relativo a la región altoparaguaya y su aplicación sobre el terreno por parte de las partidas de demarcación que reflejan la perspectiva de la frontera característica de las metrópolis de Lisboa y Madrid, donde era entendida como un límite, una línea divisoria. En un segundo nivel, se aprovechará la excelente información que ofrece la cartografía acerca del progreso del conocimiento geográfico y la percepción del espacio, el territorio y sus habitantes en un determinado contexto social y político para comprender la concepción que de la frontera tenían quienes realizaron los mapas y quienes ordenaron su elaboración. Para ello se analizarán varios mapas de la región altoparaguaya realizados en segunda mitad del siglo XVIII y se situarán en su contexto cartográfico y político; es decir, se compararán con otros mapas con un contenido similar y se analizarán con relación a la evolución de las relaciones entre España y Portugal, en particular en lo relativo a la cuestión de los límites entre las áreas de expansión de una y otra Corona.

Esta metodología permitirá comprender el modo en que la idea de frontera emanada de los tratados dialogó con la realidad local y se vio afectada por ella antes de ser recogida en los mapas que, por sí mismos, ofrecen un discurso complejo sobre la frontera, un discurso que se manifiesta en la selección y presentación de las informaciones contenidas en ellos.

Por último, se pondrán en paralelo las realidades cotidianas de la vida en el entorno de esta triple frontera, en la que el elemento indígena que había sido silenciado en las negociaciones que desembocaron en los tratados, cobra protagonismo y en la que los esfuerzos metropolitanos por establecer ámbitos territoriales separados y estancos se toparon con una intensa circulación de bienes y personas que revelan el carácter dinámico que tuvo la frontera altoparaguaya.

[193] Sobre la cuestión de los límites y los tratados que afectaron al Río de la Plata durante toda la época colonial el trabajo de Maeder (1987) es de referencia; sobre el Tratado de Madrid en concreto ver Clemente Ferreira (2001) y Mó (2006).

3.2.1 La frontera del Alto Paraguay en los tratados hispano-portugueses del siglo XVIII

Las monarquías ibéricas firmaron durante el siglo XVIII diferentes tratados en los que se negoció la cuestión de los límites de sus dominios latinoamericanos debido a que, para esta época, el Tratado de Tordesillas de 1494 había sido ampliamente transgredido y la línea de demarcación situada a 370 al oeste de las islas de Cabo Verde, que unía los polos norte y sur, carecía ya de sentido. A diferencia del Tratado de Tordesillas, el Tratado de Madrid o de Permuta de 1750 y el Tratado Preliminar de San Ildefonso de 1777 no utilizaron la delimitación mediante meridianos, sino que tomaron como referencia los accidentes geográficos más sobresalientes del espacio en disputa como guía para establecer las líneas de demarcación entre ambos imperios, y tendieron a respetar el principio de derecho civil romano *uti possidetis, ita possideatis* (poseerás como poseías). Sin embargo, las nuevas directrices para la demarcación, en apariencia claras y poco problemáticas, se revelaron ampliamente difíciles de trasladar desde el papel al plano real americano, y las comisiones de demarcación enviadas por España y Portugal se demoraron años en una tarea que no lograron acabar antes de que el Tratado de El Pardo de 1761 revocara el de 1750, incapaces de llegar a un acuerdo sobre la identificación de los accidentes geográficos que lograban localizar en el terreno correspondían con aquellos señalados por la diplomacia internacional como límites territoriales.

La tarea de demarcación fue especialmente compleja en el Alto Paraguay. Las causas fueron variadas: en primer lugar, se trataba de una región por la que el interés había sido tardío, debido a la inexistencia de metales preciosos y a que se encontraba apartada de las principales rutas comerciales, por lo que el proceso de ocupación fue lento y poco intenso. Por ello, y a pesar de que la fundación de Asunción había sido temprana (1537), se fundaron pocas ciudades en el conjunto del territorio paraguayo y no todas perduraron: Ontiveros (1554-1557) fue desmantelada por una decisión política y su vecinos trasladados a Ciudad Real del Guayrá (1557), que acabaría siendo abandonada tras disputas con los jesuitas por el control de la mano de obra guaraní y los ataques paulistas. Villa Rica del Espíritu Santo fue fundada en 1570 y trasladada en diez ocasiones hasta que en 1701 se emplazó en el lugar que ocupa hoy día, mientras que la ciudad de Santiago de Jerez (1593), la más norteña de todas, sucumbió a los ataques paulistas en 1632.

La destrucción de Villa Rica significó que en el área más próxima a las tierras en disputa entre España y Portugal, es decir en la parte septentrional de la gobernación del Paraguay, no existiera otro núcleo de población importante hasta 1773. En aquél año las buenas relaciones con los indígenas mbayá que controlaban este espacio permitieron que fuera fundada Villa Real de la Concepción, ubicada, a pesar de todo, más al sur que la desaparecida Jerez. A pesar de su tardía fundación, Concepción, elevada a la categoría de ciudad en 1777, pronto se convirtió en la tercera ciudad en número de habitantes, con unos 1.500 pobladores a finales del siglo XVIII (Gutiérrez 2001, 874). El carácter de la ocupación portuguesa del Mato Grosso fue similar, viéndose tan solo espoleado por el descubrimiento de minas de oro en el suroeste de la región, que dio lugar a la fundación de Cuyabá en 1719. La actividad minera, la necesidad de trasladar el producto de la explotación hacia São Paulo por las vías fluviales, así como de proveer a Cuyabá de productos de consumo, propiciarían una mayor expansión por la región, que se constituiría en *Capitania Geral* en 1748, con la consiguiente fundación de su capital, Vila Bela, en 1752.

El tardío interés de las Coronas portuguesa y española por avanzar sobre la región y la dispersión de su poblamiento estuvieron también ligados a las dificultades para someter a los payaguá y mbayá que habitaban el área más septentrional del Alto Paraguay, cuya extraordinaria movilidad, los primeros sobre canoas y los segundos a caballo, fue fundamental para que lograran una elevada capacidad de presión sobre los asentamientos coloniales. Por ello, las autoridades locales los consideraron determinantes en la política local que, al fin y al cabo, tenía un gran impacto sobre la internacional, y buscaron alianzas con ellos, tanto como medio para entorpecer los progresos de la potencia rival como para lograr una verdadera dominación del amplio espacio geográfico que los tratados las asignaban.[194]

En el proceso de demarcación de límites iniciado tras la firma del Tratado de Madrid el principal punto de desacuerdo se originó en la dificultad de cumplir con lo estipulado en el artículo sexto del mismo, que trazaba el límite entre los dominios de Portugal y España en la región mediante una línea que conectaba las cuencas altas de

[194] AHU CL_CU_010, Cx. 18, D. 1148 Ofício do [governador e capitão-general da capitania de Mato Grosso] Luís de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar] Martinho de Melo e Castro. 10-I-1777; AHU_ACL_CU_010, Cx. 28, D. 1617 · Ofício do [governador e capitão-general da capitania de Mato Grosso], João de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, 9-9-1791", s.f.; AHU_ ACL_CU_010, Cx. 31, D. 1696 "Ofício do [governador e capitão-general da capitania de Mato Grosso] João de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, 20-VII-1795", s.f.

los ríos Paraná y Paraguay a través de dos de sus afluentes: el Ygurei y el Corrientes, para continuar después hacia el norte hasta llegar al Pantanal mato-grossense (la laguna de los Xarayes):

> "Desde la boca del Ygurei continuará, aguas arriba de este, hasta encontrar su origen principal, y desde él buscará en línea recta por lo más alto del terreno, la cabecera principal del río más vecino que desagua en el Paraguay por su ribera oriental, que tal vez será el que llaman Corrientes; y bajará, con las aguas de este río, hasta su entrada en el Paraguay; desde cuya boca subirá, por el canal principal que deja el Paraguay en tiempo seco, y por sus aguas, hasta encontrar los pantanos que forma este río, llamados la Laguna de los Xarayes, y atravesando esta laguna, hasta la boca del río Jaurú".[195]

Pese a la aparente claridad de este artículo, la tarea de delimitar los territorios de ambas Coronas no fue la tarea sencilla que parecía traslucir el texto del tratado. La demarcación fue encargada a dos comisiones demarcadoras de límites divididas cada una de ellas en tres partidas formadas por portugueses y españoles en igual número, y que incluían expertos geógrafos, astrónomos e ingenieros, además de escoltas, capellanes y cirujanos, todos ellos al mando de un comisario subalterno de cada nación que respondía ante el comisario principal –español o portugués– de la comisión demarcadora (Martínez 2001, 292).

El punto más problemático del artículo sexto se encontraba en la toma de los ríos Ygurei y Corrientes, el uno afluente del Paraná y el otro del Paraguay, sobre cuya localización exacta no lograron ponerse de acuerdo los integrantes de la partida dedicada a la demarcación de la región. En 1761, antes de que pudieran solventarse estas discrepancias, el tratado fue revocado, y las comisiones de demarcación enviadas de vuelta a la península ibérica. Las causas de la anulación del tratado tuvieron tanto que ver con estos retrasos y discrepancias en el seno de las comisiones demarcadoras de límites como con relevos en el trono y cambios en las élites políticas de ambas monarquías, así como con la rebelión de los guaraníes de siete reducciones jesuitas que se negaron a trasladar sus pueblos situados al oriente del río Uruguay como imponía el tratado, que cedía los territorios que ocupaban a Portugal a cambio de Colonia de Sacramento, y que desembocó en un conflicto armado conocido como Guerra Guaranítica (1753-1756).

[195] Artículo 6 del Tratado de Madrid, reproducido en Costa 2009.

Tras la revocación del Tratado de Madrid creció el interés de españoles y portugueses por controlar el área altoparaguaya cuyo dominio permanecía indefinido. Los primeros fundaron Villa Real de la Concepción en tierras de los mbayá con los que se había logrado establecer relaciones pacíficas, y establecieron una serie de estancias al norte del río Aquidaban que para 1795 alcanzaban el número de 50,[196] mientras que los portugueses, por su parte, establecieron un fuerte, Nova Coimbra, en el margen occidental del Paraguay. Todos estos nuevos asentamientos permitirían a ambas potencias reclamar el *uti possidetis* de amplios territorios en caso de que se firmara un nuevo tratado,[197] cosa que no tardó en suceder.

En 1777 se acordaba el Tratado Preliminar de San Ildefonso, en cuya negociación la diplomacia hispanoportuguesa no parece haber tenido en cuenta las severas dificultades encontradas por las partidas de límites para llevar a la práctica la demarcación dispuesta por el Tratado de Madrid, pues el río Corrientes fue recuperado como uno de los puntos de referencia para la demarcación fronteriza en el Alto Paraguay. El artículo noveno del Tratado de San Ildefonso garantizó prácticamente la continuidad de las controversias sobre los límites entre las tierras de España y Portugal, ya que el trazado de la divisoria entre el Paraná y el Paraguay que determinó reproducía de manera prácticamente literal el artículo sexto del Tratado de Madrid transcrito anteriormente:

> "[…] desde la boca o entrada del Igurey seguirá la raya, aguas arriba de este, hasta su origen principal; y desde él se tirará una línea recta por lo más alto del terreno […] hasta hallar la cabecera o vertiente principal del río más vecino a dicha línea, que desagüe en el Paraguay por su ribera oriental, que tal vez será el que llaman Corrientes".[198]

Tras la firma del tratado se enviaron nuevamente al Alto Paraguay, comisiones de demarcación compuestas por astrónomos, geógrafos, cosmógrafos, ingenieros y matemáticos, que debían demarcar los nuevos límites establecidos para esta región. Sin embargo, estas comisiones encontraron gran dificultad para identificar sobre el terreno las referencias geográficas que la diplomacia había tomado para redactar el texto del

[196] AHU, ACL_CU_010, Cx. 31, D. 1696 "Ofício do [governador e capitão-general da capitania de Mato Grosso] João de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, 20-VII-1795", s.f.
[197] Un estudio del empleo de la fundación de asentamientos como medio para afirmar el *uti possidetis* tras el Tratado de Madrid, centrado particularmente en la región amazónica, se encuentra en *Petit*-Breuilh 2009.
[198] Texto completo del tratado en Cantilo 1943, 537-547.

acuerdo internacional. El líder de la partida española de demarcación enviada al Alto Paraguay, el ingeniero militar y cartógrafo Félix de Azara, dedicó una veintena de años a la demarcación de diversas áreas, periodo en que intercambió una abundante correspondencia con el intendente de Paraguay y el virrey del Río de la Plata en que deja ver la gran complejidad de la empresa y los obstáculos que debió afrontar. Varias de las cartas escritas entre 1784 y 1795 (publicadas en Ángelis, 1836a) revelan las particulares dificultades encontradas por la partida bajo su mando para encontrar los ríos Ygurey y Corrientes, que constituían referencias geográficas fundamentales para establecer el límite fronterizo entre los ríos Paraná y Paraguay, divisoria al sur de la cual quedarían los territorios de la Corona española y al norte los de la portuguesa.

Azara manifestó su preocupación y desasosiego al respecto en una carta que escribió en 1784 a José Varela y Ulloa, quien fue nombrado comisario principal de la demarcación:

> "Toda la dificultad está en averiguar cuales son dichos ríos (Ygurey y Corrientes) que no existen con los referidos nombres, ni el último tratado da seña para hallarlos: bastaría conocer el uno para seguirlo hasta su origen y unirlo con la cabecera principal más inmediata de otro, para bajar por él según lo manda el tratado" (Angelis 1836a, 14).[199]

Esta carta de Azara a su superior revela las inmensas dificultades que debieron enfrentar las comisiones de demarcación, que se vieron obligadas a interpretar la geografía e hidrografía local con unas pautas definidas a varios miles de kilómetros de distancia por negociadores sin conocimiento directo del espacio fronterizo. El Corrientes podía identificarse con tres posibles opciones: los ríos localmente conocidos como Ypané, Apá y Branco (Areces 1999, 17). La selección de cualquiera de las tres opciones por parte de los demarcadores daría lugar a una línea de frontera completamente diferente, que supondría ganancias o pérdidas de territorios para Portugal y España, por lo que los miembros de las comisiones de demarcación tendieron a defender interpretaciones que protegieran los intereses de la Corona a la que representaban.

Años después, en 1791, la situación estaba lejos de haberse solucionado. Según Azara, la fuente de los nuevos problemas se encontraba en una instrucción promovida en 1778 por el virrey Vertiz (1778-1784) en base a unas declaraciones del cartógrafo y

[199] Carta de Félix de Azara a José Varela y Ulloa, 13-I-1784.

teniente coronel de artillería portugués José Custodio de Sá e Faria. Este, que había liderado la partida portuguesa dedicada a la demarcación del Alto Paraguay tras el Tratado de Madrid, fue apresado por los castellanos durante la toma de Santa Catalina en 1777, momento a partir del cual trabajó al servicio de España (Gutiérrez 2001, 871).

Según Azara, Faria aseguró al virrey que "no podía verificarse el artículo 9 [del Tratado de San Ildefonso], porque no existían ríos con el nombre de Igurey y Corrientes, que son los límites que fija dicho artículo" (Angelis 1836a, 27),[200] declaraciones que habrían motivado al virrey a mediar para lograr una solución que permitiera completar la demarcación. Esta solución llegó en forma de una Real Instrucción acordada con la corte de Lisboa en 1778, en la que se estipulaba que en la demarcación de la línea divisoria entre ambos imperios el río Ygurey debía ser sustituido por el Igatimí y el río Corrientes por el Ipané. Sin embargo, Azara consideraba esta modificación innecesaria y además perjudicial para los intereses de la Monarquía Católica. Sus razones se hallaban, de un lado, en que creía haber identificado los ríos originalmente determinados por el tratado y, de otro, en que esta modificación conllevaba una traslación del límite fronterizo hacia el sur y por tanto la pérdida de un amplio territorio. Además, en dicho espacio se ubicaban Villa Real de la Concepción, el pueblo de indios mbayá de Belén,[201] medio centenar de haciendas y productivas tierras donde se cultivaba yerba mate, por lo que la modificación de los términos del tratado no respetaría el principio de *uti possidetis*, alejando además del control de los españoles a los mbayás que habitaban estos entornos e imposibilitando el logro de una comunicación segura con el Alto Perú a través de la parte norte del Chaco y de la región de Chiquitos (Angelis 1836a, 27-31; Angelis 1836b, 20-22).[202]

Vistos los inconvenientes de este nuevo límite, la Real Instrucción sería anulada en 1793, retomando los términos originales del Tratado de San Ildefonso. Sorprendentemente, la oposición a la Real Instrucción no solo procedió de españoles como Azara sino también por parte portuguesa, e incluso del propio virrey de Río de Janeiro, quien la juzgaba desfavorable por considerar que existía un río Ygurey, y que se encontraba todavía más al sur que el Igatimí (Angelis 1836b, 20).

[200] Carta de Félix de Azara al Virrey del Río de La Plata Nicolás de Arredondo (1789-1795), 20-VI-1791.
[201] Este pueblo tenía su origen en la reducción de Nuestra Señora de Belén de mbayás establecida en 1760 por la Compañía de Jesús.
[202] . Carta de Félix de Azara al Virrey del Río de La Plata Nicolás de Arredondo (1789-1795), 20-VI-1791.

Los reiterados desacuerdos en torno a los términos del tratado y las grandes dificultades que encontraron los demarcadores para su aplicación práctica son reflejo del distanciamiento existente entre las mesas de negociación y la realidad local. Al trasladarse al plano local era preciso negociar esta frontera entendida como límite por los demarcadores, y adaptarla a la interpretación propia de la geografía con el objetivo de beneficiar a los intereses del Estado que hubiera encomendado la tarea demarcatoria. Así, la interpretación portuguesa de la hidrografía local identificaba el Ygurey del artículo 9 con un arroyo llamado Guarey, mientras que a los demarcadores españoles convenía más identificarlo con el Yaguarí que se encontraba en una latitud mucho más septentrional. Para la Monarquía Hispánica, el establecimiento del límite entre ambos imperios en un área lo más norteña posible aseguraba el control de un territorio extenso y productivo, además de posibilitar una mejor comunicación y articulación de los virreinatos del Perú y Río de la Plata que se aspiraba a conectar mediante la apertura de una ruta entre el Alto Paraguay, Chiquitos y el Alto Perú, un camino que evitaría el prolongado y costoso viaje Paraguay abajo para después dirigirse hacia el norte a través del Tucumán.[203]

3.2.2 La representación cartográfica de la frontera altoparaguaya en la segunda mitad del siglo XVIII

La cartografía es una excelente fuente para comprender el modo en que las fronteras, el territorio y las gentes que lo habitaban eran concebidos por quienes elaboraban los mapas y por quienes encargaban su producción. Además, los mapas de las regiones disputadas entre Estados se vieron fuertemente influidos por los intereses territoriales de las potencias en competición, intereses sobre los que, a su vez, repercutieron los propios mapas. Esto último sucedió durante las negociaciones del Tratado de Madrid, que se realizaron en base al Mapa de las Cortes encargado por Portugal, que distorsionaba intencionadamente las proporciones de ciertos territorios sudamericanos en disputa. Estas distorsiones generaron percepciones erradas del territorio entre los negociadores españoles, que fueron proclives a aceptar amplias cesiones territoriales que habían sido

[203] AGI Estado, 80, Nº 73. "Carta del Virrey de Buenos Aires, marqués de Avilés, a Mariano Luis de Urquijo, Secretario de Estado, 9 –IV-1800", s.f.

presentadas en el mapa a una escala superior que los espacios colindantes, por lo que las cesiones parecían de inferior tamaño a lo que en realidad fueron, demostrándose que el Mapa de las Cortes había sido una exitosa estrategia elaborada por parte de la diplomacia lusitana para favorecer los intereses de Portugal (Clemente Ferreira, 2007). En la segunda mitad del siglo XVIII, las representaciones cartográficas de la región altoparaguaya se vieron en mayor o menor medida influidas por los tratados de Madrid, El Pardo y San Ildefonso, especialmente en lo relativo a las dificultades encontradas por las partidas de demarcación y a la ubicación del río Corrientes. Aquí se han seleccionado tres mapas que muestran el modo diverso en que las controversias de límites afectaron a la producción cartográfica contemporánea y que contribuyen a construir, de manera complementaria, un detallado retrato de las preocupaciones de la sociedad y de los poderes coloniales en lo relativo a la frontera, así como de las diferentes concepciones que de la misma tenían quienes elaboraron estos mapas.

El primero de estos mapas (Fig. 7) fue realizado por el capitán de milicias José del Castillo en 1774; se trata de una representación de las fronteras del Chaco que acompañaba a una relación descriptiva del mismo territorio por él realizada en 1776.[204] Este mapa es en realidad una versión del mapa de 1732 titulado "*Paraquariae Provinciae Soc. Jesu cum Adjacentibus Novissima Descriptio*" que realizaron el jesuita Antonio Machoni y el grabador y cartógrafo Johannes Petroschi, también jesuita,[205] si bien Castillo no lo reprodujo en su totalidad, sino solo la parte situada entre los 18º y 35º de latitud sur y los 311º y 324º de longitud oeste según el meridiano de la isla de El Hierro. Castillo añadió nuevas informaciones al mapa para actualizarlo, incorporando nuevos fuertes, reducciones y pueblos de indios y dejando constancia de la destrucción de otros, entre otras informaciones, aunque no incluyó la ciudad de Villa Real de la Concepción, fundada un año antes de que lo realizara. Castillo también introdujo otras modificaciones, como la ampliación considerable de la rosa de los vientos que aparecía en el original, probablemente para ofrecer un discurso que subrayaba el carácter científico del mapa y generar impresiones de precisión y objetividad.

[204] Ambas se encuentran en el Archivo General de Indias: AGI, Charcas, 574, "Relación descriptiva del Chaco hecha por Joseph del Castillo, Madrid a 22–III-1776"; AGI, Mapas y Planos, Buenos Aires, 110, "Mapa del Chaco, fronteras, ríos caudalosos y expresión de sus naciones, que para demostrar el seguro modo de sugetarlas presenta a los R. P. de S. M. Don Antonio Josef del Castillo, 1774".
[205] Archivo General de Simancas, MPD, 04, 034.



Fig. 7. *Mapa del Chaco, fronteras, ríos caudalosos y expresión de sus naciones, que para demostrar el seguro modo de sugetarlas presenta a los R. P. de S. M. Don Antonio Josef del Castillo*, 1774, AGI, Mapas y Planos, Buenos Aires, 110. Se han señalado en rojo los silencios geográficos más destacables.

La adaptación realizada por Castillo añadió al mapa, además, la planta de dos pueblos fortificados que, sin embargo, no fueron identificados, por lo que probablemente se trataba de tipos ideales de asentamientos o propuestas para su diseño. Si bien estos dos planos recogen en cierta medida la esencia de la urbanización americana, organizada mediante el patrón del damero, suponen también una enfatización del carácter fronterizo de la región, ya que Castillo los dota de fuertes y los rodea de una empalizada de la que especifica "que sirve de muralla", a pesar de que ambas cosas fueron en la región americana sumamente excepcionales. De manera general, las ciudades carecieron de protección física y los fuertes se ubicaron generalmente lejos de ellas, en áreas cercanas a las tierras controladas por los indígenas, por lo que la inclusión que Castillo hizo en este mapa de estas plantas de pueblos fortificados, que además ocupan una porción considerable del mismo, sugiere la necesidad de defensa como característica de este entorno y alude a la idea de una frontera de guerra. Esta frontera de guerra no se limitaba a aquella en la que los portugueses competían con los españoles, sino sobre todo a la chaqueña, lo que se percibe en el título que Castillo dio al mapa: "Mapa del Chaco, fronteras, ríos caudalosos y espresión de parte de sus naciones que, para demostrar el seguro modo de sugetarlas, presenta a los reales pies de Su Majestad Don Antonio Joseph del Castillo, año 1774".

El espacio chaqueño, cuya geografía se conocía poco, aparece en el mapa de Castillo transformado en un maremágnum de pueblos indígenas por someter cuya distribución territorial aproximada recoge. De este modo, y como propuso Mundy (1996, 111) para los mapas de comunidad que acompañaban a las Relaciones Geográficas de Nueva España, en la representación del Chaco realizada por Castillo es la presencia humana lo que define el espacio. No obstante, a diferencia de aquellos, la representación del territorio no contribuía en este caso a definir la propia comunidad sino la alteridad, un espacio y unas gentes incivilizados que se aspiraba a controlar y cristianizar.

El virreinato del Perú representado en las márgenes del Chaco y del mapa, adquiere sin embargo un lugar central en el discurso de Castillo, a la manera de los textos escritos de fines del siglo XVI y principios del XVII sobre los grupos diaguito-calchaquies del Tucumán que analiza Giudicelli (2009). Como en dichos textos, el espacio colonial es retratado por Castillo como un espacio civilizado, en este caso

mediante la representación de ciudades de diferentes categorías que materializan la civilización y *policía*. Se trata de un espacio y una sociedad ordenada necesitados de la protección ofrecida por estructuras defensivas que les amparaban de los peligros que conllevaba la proximidad de las gentes bárbaras, nómadas e infieles que habitaban el Chaco. Por ello, aunque aparecen representados algunos pueblos y reducciones de indios chaqueños, Castillo no dejó de apostillar que se trataba de indios "que se dicen amigos", expresión que permite identificar la habitual desconfianza y recelo de los indígenas, sobre quienes pesaba el estereotipo de gentes traicioneras de las que cabía esperar la ruptura de los acuerdos de paz con los españoles. Entre el Chaco y los espacios coloniales una línea punteada junto a la que se despliegan catorce fuertes, actúa de divisoria, remarcando aún más la dicotomía entre la barbarie y la civilización.

Por otra parte, el hecho de que este mapa sea una versión de otro anterior facilita la tarea de identificar un elemento tan sumamente importante como son los silencios. Los silencios, que no los espacios vacíos, fueron leídos por J. B. Harley (2005: 113-140) en clave política; este autor, inspirado en la estrecha relación que Foucault establece entre conocimiento y poder, identificó los silencios como un componente esencial de los mapas, pues suponen una omisión deliberada de cierta información que por razones concretas no conviene divulgar o hacer pública. En esta versión del mapa de Petroschi realizada en 1774 se reconocen dos asuntos fundamentales que fueron silenciados por Castillo. De un lado eliminó todas las referencias a muertes de misioneros jesuitas a manos de los indígenas que hacía el mapa de 1732 que justamente había sido elaborado por miembros de la Compañía de Jesús.

Las referencias al martirio jesuita del original tenían el propósito de ganar la simpatía de los "lectores" del mapa y difundir y publicitar los trabajos y logros de la Compañía en tierras americanas, especialmente en las fronteras, donde las misiones fueron un importante instrumento para avanzar el control castellano sobre los territorios y, principalmente, sobre los indígenas. Sin embargo, para 1774 el panorama había cambiado radicalmente y si Castillo mantenía estas referencias a los jesuitas se arriesgaba a ser tomado por un apologeta de la orden, que había sido expulsada de los territorios de Portugal en 1759, de los de España en 1767, y que había sido suprimida por el papa Clemente XIV en 1773.

La otra referencia que fue silenciada por Castillo es de gran relevancia para este análisis, ya que se trata precisamente del río Corrientes, cuya inclusión en el Tratado de Madrid como referente para la demarcación de límites entre los territorios portugueses y españoles en la América meridional ya se ha visto que generó controversia. El mapa de 1732 denominaba "Corrientes" a uno de los ríos que desaguaba en el Paraguay por su margen oriental, cuyo curso representaba enteramente; sin embargo, el mapa de Castillo abarcaba solo hasta los 324º de longitud oeste, por lo que el área en que confluían ambos ríos quedaba al borde del mapa y, aunque existía espacio suficiente para representar al menos parte del afluente, Castillo optó por eliminar del mapa esta información. Si bien esta omisión podría interpretarse como una opción práctica debida al escaso espacio, el hecho de que Castillo no hiciera lo mismo en el caso de otros ríos que desaguaban en el Paraná o en el Uruguay, de los que representó incluso mínimos tramos de su curso, indica que el silencio relativo al río Corrientes fue un silencio intencionado.

Son varias las razones que pueden explicar que Castillo se preocupara por eliminar el río Corrientes del mapa en un momento en que carecía de importancia política, puesto que el Tratado de Madrid había sido revocado. En primer lugar, Castillo pudo tener conocimiento de las dificultades para localizar el río Corrientes que encontraron las partidas de demarcación enviadas a la región tras la firma del Tratado de Permuta, lo que quizás pudo ocasionar que se cuestionara la fiabilidad del mapa de 1732 a este respecto. Otra explicación posible puede encontrarse en una preocupación por parte de Castillo ante la posibilidad de que un nuevo acuerdo de límites utilizara de nuevo el río Corrientes como referencia para el trazado de la frontera (como de hecho sucedería pocos años más tarde). En este caso, Castillo habría tomado un camino prudente al eliminar esta información de su mapa, una opción que además protegía dos activos de reciente incorporación que convenía que los españoles conservaran en la región: el descubrimiento de yerbales (lugares donde la cotizada yerba mate crecía de manera silvestre) y el establecimiento de varias haciendas al norte del Corrientes (Areces, 2010).

La omisión de informaciones relativas a los jesuitas y al río Corrientes realizadas por Castillo demuestra la influencia que sobre su elaboración del mapa ejercieron los asuntos de política doméstica y exterior. En el primer caso, el silencio tiene un carácter más político que religioso, en el sentido de que el autor evitaba tocar una cuestión

espinosa que se podría interpretar como un cuestionamiento de la decisión tomada por el rey y sus ministros. El caso del río Corrientes constituye un silencio de carácter estratégico, puesto que oculta información que podría ser útil a Portugal en la competición por la región altoparaguaya.

En su conjunto, este ejemplo de representación cartográfica de un territorio de frontera ofrece una visión de la misma como un espacio de confrontación; en él, la capacidad militar es determinante para proteger un territorio que se encuentra bajo soberanía castellana, por lo que multiplicó los fuertes representados e incorporó el dibujo de la planta de dos asentamientos fortificados. El amplio espacio del mapa que acaparan estas plantas transmite la idea de lo fundamental de la capacidad defensiva frente a las múltiples naciones indígenas que Castillo ubica en el espacio chaqueño y sus periferias, donde los habitantes de las reducciones de "indios amigos" e "indios que se dicen amigos" ejercen de aliados contra sus vecinos del Chaco. Además de utilizar un discurso de frontera de guerra para caracterizar este territorio, se revela también en este mapa el concepto de frontera como límite entre dos Estados en la omisión que Castillo hizo de la información relativa al río Corrientes, utilizando de este modo la cartografía para proteger los intereses políticos y territoriales de la Monarquía Católica en una región cuya hidrografía era insuficientemente conocida y en la que la competición con Portugal era intensa.

Las representaciones cartográficas de la región del Alto Paraguay siguientes ofrecen dos visiones de la frontera que interesa comparar. La primera de ellas es un mapa portugués manuscrito del año 1773 en que se representa una amplia porción del territorio brasileño: las capitanías de Goiás, Mato Grosso y São Paulo (Fig. 8).[206] La frontera aparece aquí como un espacio dinámico en el que las poblaciones indígenas adquieren protagonismo, mientras que en el segundo ejemplo que aquí se analiza, un mapa español manuscrito realizado a fines del siglo XVIII que representa el área del Alto Paraguay (Fig. 9),[207] la frontera adquiere el carácter estricto de línea divisoria negociada al otro lado del Atlántico, fijada en un tratado internacional, el de San

[206] Biblioteca Pública Municipal do Porto (en adelante BPMP) C,M&A, pasta 19 (24).
[207] AGI, Mapas y Planos, Buenos Aires, 116, "Descripción geográfica de la Frontera que corre desde la ribera occidental del río Paraná, hasta más abajo de la unión del río Guaporé con el Mamoré. La línea de puntos de carmín denota la divisoria con arreglo al tratado Preliminar de Límites de 11 de Octubre del año de 1777".

Ildefonso, y trazada mediante una línea de color rojo sobre un espacio blanco y por tanto vacío de poblaciones indígenas.



Fig. 8 . *Mapa do território compreendido entre 10º e 24º de latitude S. e 319º e 336º de longitude, representando a capitania de Goiaz e parte das capitanias de Mato Grosso, S. Paulo, etc.* 1773 (detalle), Biblioteca Pública Municipal do Porto. C-M&A-Pasta 19 (24).

El mapa portugués de 1773 (Fig. 8) incorporó abundante información sobre los trabajos de demarcación de la frontera que siguieron a la firma del Tratado de Madrid, refiriendo la navegación de los ríos Corrientes y Guaximi por la partida portuguesa liderada por José Custodio Sá e Faria, así como la existencia de "balizas ou marcos hespanóis" que habrían sido dejados como testigo de la demarcación y de la línea que debía seguir la frontera. Aunque su autor incluyó el río Corrientes, la información complementaria contenida en el mapa es escasa, por lo que apenas sería de ayuda en la complicada tarea de reconocerlo sobre el terreno, donde la intrincada hidrografía local dificultaba enormemente la tarea.

También fue reflejado parte del territorio sobre el que ejercía jurisdicción la capital de la gobernación del Paraguay, Asunción, y se incluyó información sobre los

pueblos indígenas de la región. Las referencias a los indígenas realizadas en los mapas contemporáneos solían limitarse a indicar el nombre de la nación indígena en el espacio en que habitaban, el cual era representado en blanco o, si no, con árboles muy similares a los que podrían encontrarse en Europa que poco tenían que ver con la flora local. Sin embargo, este mapa retrata variados aspectos de la vida cotidiana de los indígenas y de sus relaciones interétnicas y logró ofrecer, a través de unas pocas referencias, una imagen compleja de las sociedades indígenas. En el área que nos ocupa, el mapa recoge el control que los canoeros payaguá ejercían sobre la navegación que circulaba por un sector del río Paraguay, haciendo constar que se hallaban aliados con los mbayá. Estos últimos aparecen en varios lugares del mapa, en los que habitan o por los que transitan según la estación del año de que se tratara o de la actividad económica que desarrollasen. Así, refleja la zona donde los mbayá mantenían sus rebaños de ganado vacuno, y sus traslados de un margen a otro del río en los cambios de estación: "vau por onde o gentio cavaleiro passa no tempo das secas para a campanha dos Porrudos", lo que deja ver la circulación de personas y poblaciones en este territorio, una circulación que contrasta marcadamente con el estatismo que transmiten otros mapas.

En conclusión, este mapa de 1773 retrata la frontera como un espacio verdaderamente dinámico, como de hecho se aprecia en documentación generada a escala local, un dinamismo que la diplomacia y los tratados internacionales silenciaron, haciendo de la frontera una rígida línea que no debería ser traspasada, a cada lado de la cual las sociedades deberían darse la espalda mutuamente. En contraste, la perspectiva del autor de mapa estuvo claramente más próxima a la realidad local, incorporando a los indígenas mbayá y payaguá como sujetos activos de la historia que también queda plasmada en el mapa.

Frente a la concepción dinámica de la frontera que emana del anterior ejemplo de cartografía colonial, el siguiente mapa (Fig. 9) muestra una imagen de la frontera puramente lineal y estática. En él, la presencia de indígenas tan solo se percibe en la toponimia, quedando silenciados tanto sus actividades como sus asentamientos, de los cuales no hay ni una sola referencia.[208] El espacio altoparaguayo queda transformado en un fondo blanco, aséptico, en el que únicamente aparece representada la hidrografía sin

[208] El uso de topónimos españoles, portugueses o indígenas en la cartografía es un asunto que ha quedado sin analizar en esta investigación y en cuyo estudio es preciso continuar trabajando. En Kantor (2009) se encuentra un valioso análisis del uso portugués de la toponimia lusitana pare afirmar derechos sobre los espacios americanos.

incluir ningún otro accidente geográfico, y en el que solo se incluyen las poblaciones y fuertes promovidos por las autoridades coloniales: los presidios recientemente fundados del lado portugués: Nova Coimbra (1775) y Alburquerque (1778) y, del lado paraguayo, la ciudad de la Concepción (1773), la villa de Santiago Apóstol del Yguamandiyú (1786) y los fuertes Borbón (1792) y San Carlos (1794). Superpuesta a todo ello, una línea de puntos rojos que representa los límites establecidos por el Tratado de San Ildefonso en octubre de 1777 atraviesa de manera quirúrgica los miles de kilómetros que reproduce el mapa, desde el río Paraná, pasando por el Paraguay hasta alcanzar el Mamoré que sirve hoy de frontera entre el noreste boliviano y Brasil.

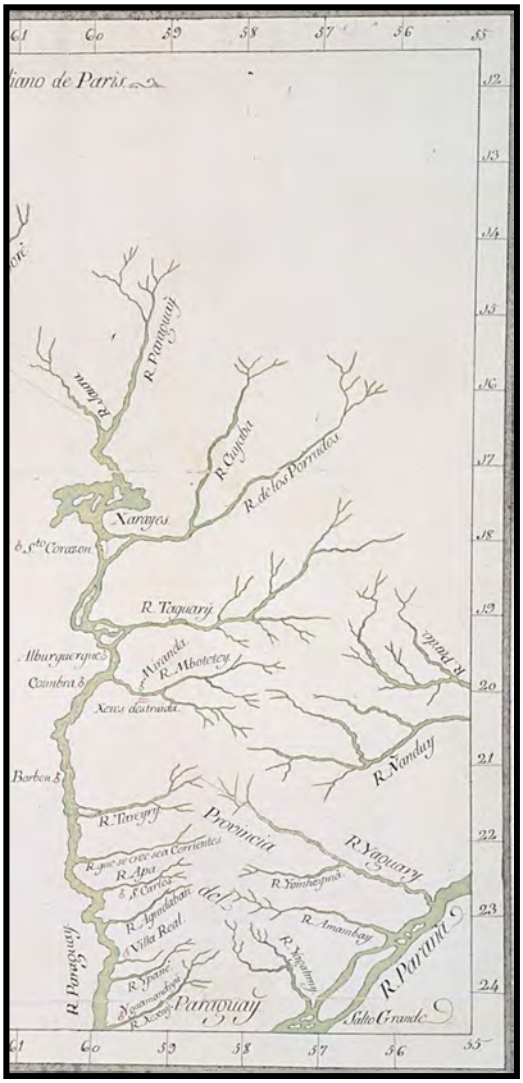


Fig. 9. *Descripción geográfica de la Frontera que corre desde la ribera occidental del río Paraná, hasta más abajo de la unión del río Guaporé con el Mamoré. La línea de puntos de carmín denota la divisoria con arreglo al Tratado Preliminar de Límites de 11 de Octubre del año de 1777* (detalle), AGI Mapas y Planos, Buenos Aires, 116.

Es muy posible que el autor de este mapa fuera Félix de Azara, ya que plasma claramente su interpretación del artículo 9 del Tratado de San Ildefonso. Según el ingeniero militar, las dificultades encontradas en la localización de los ríos Ygurey y Corrientes habría estado originado en un simple error "del que copió los tratados o el mapa que se tuvo presente para hacerlos" (Angelis 1836a, 29),[209] por lo que donde el artículo 9 se refería al "Ygurei" debía entenderse "Yaguarey" o "Yaguarí". Esgrimía dos argumentos para soportar su posición: de un lado, que no existía ningún río bajo la denominación Ygurey, y de otro, que aquella palabra no significaba nada en la lengua guaraní en que estaba escrita. Ello le llevaba a concluir que esta mención debía entenderse como un error del copista del tratado, y por tanto tal río correspondía al Yaguary. Por ello, el mapa toma como referencia para la demarcación de la frontera el río Yaguary, que mantiene en los dominios de la Corona de España, todos los asentamientos y fuertes establecidos por los castellanos por dejarlos al sur, y atraviesa el espacio situado entre las dos grandes cuencas fluviales de la región para alcanzar el río Tareyry, que queda por encima de otro al que denomina: "río que se cree sea Corrientes". La correspondencia de Azara informa de que fueron las partidas de demarcación que trabajaron en la región tras la firma del anterior tratado las que juzgaron que aquel río debería ser el Corrientes. Sin embargo, mantuvo la posición de que no importaba que fuese reconocido como el Corrientes, ya que la línea de demarcación no debería seguir su curso hasta llegar el Paraguay, pues su nacimiento no se encontraba tan próximo al del Yaguary como el del río Tareyry (Angelis, 1836a: 29). Era, por tanto, según Azara, el Tareyry el que debía tomarse como frontera, tal y como aparece en este mapa (Fig. 9).

Tanto este mapa como la correspondencia de Azara, un hombre dedicado durante años a la demarcación de la frontera entre España y Portugal, demuestran una concepción de la misma como un límite, una línea que separa y distingue esferas de gobierno de dos estados distintos. Sin embargo, como se demostrará en el apartado siguiente, las fronteras negociadas en el viejo continente, a cuya identificación sobre el terreno se dedicaron durante años astrónomos, geógrafos e ingenieros, no eran en la realidad cotidiana más que una referencia abstracta regularmente traspasada, ya fuera de manera voluntaria o involuntaria. Si bien el límite fronterizo estaba presente en la mente de algunos, este podía ser manipulado a favor de los propios intereses y su respeto

[209] Carta de Félix de Azara al Virrey del Río de La Plata Nicolás de Arredondo (1789-1795), 20-VI-1791.

dependía sustancialmente de las necesidades, ambiciones y preocupaciones individuales dentro de las circunstancias específicas de cada momento.

3.2.3. La difícil tarea de no traspasar las fronteras

Los defensores de concepciones lineales de la frontera, como fueron el intendente de Paraguay Lázaro de Ribera (1796-1806) y el gobernador de Mato Grosso Caetano Pinto de Miranda Montenegro (1795-1803), también adoptaron actitudes que revelan la existencia de un amplio margen para la interpretación de los términos del tratado y su adaptación a los intereses y objetivos particulares, entre los que se encontraba el de legitimar y proteger los asentamientos fundados en las áreas donde la línea de demarcación era más controvertida.

Durante el año 1797 ambos intercambiaron una encendida correspondencia en la que se culpaban mutuamente de violar el Tratado Preliminar de San Ildefonso, acusaciones que fundamentaban en su propia interpretación de los términos del mismo y de la hidrografía regional en un momento en que los trabajos de demarcación aún no habían concluido, siempre enfrentados a la dificultad de identificar el río Corrientes. Las disputas se iniciaron porque Lázaro de Ribera envió hacia el norte una tropa de hombres armados para represaliar asaltos mbayá cometidos en unas haciendas españolas situadas al norte de Concepción, y dirigió una carta al comandante de Nova Coimbra en que le instó a no dar asilo ni tener relación con los indios que atacaban las posesiones españolas, al tiempo que sugería que aquello sucedía regularmente, asunto en que no estaba equivocado. Estas acciones provocaron la rápida reacción y envío de cartas por parte del comandante del presidio portugués y del gobernador de Mato Grosso, Caetano Pinto. Este último reprochaba a su homólogo paraguayo que la tropa que había enviado para castigar a los mbayá habría sobrepasado, según él, en más de 80 leguas la línea divisoria que establecía el Tratado de San Ildefonso, un acto que constituía una verdadera ofensa ya que él y sus hombres estaban armados. Además, denunciaba varios asentamientos españoles, incluidas Villa Real de la Concepción y las haciendas cuyo asalto se había tratado de castigar mediante la incursión armadas, como ilegales por establecerse en lo que él consideraba que eran tierras de Portugal:

> "[…] en el art 9 del tratado preliminar se estipuló del origen principal del río Ygurey se tiraría una linea recta por lo más alto del terreno hasta llegar a la cavezera y vertiente principal del río más inmediato a la dicha linea que desague en el Paraguay por su margen oriental. Nosotros tenemos al presente toda probavilidad de que este río aún queda muy abajo del Ypane, hallándose por consecuencia no solo Villa Real sino otros muchos establecimientos españoles superiores e inferiores a dicha villa situados en nuestro territorio".[210]

La respuesta de Lázaro de Ribera negaba estas acusaciones y arremetía sosteniendo que eran los portugueses quienes habían violado el tratado al establecer los fuertes de Nova Coimbra y Albuquerque. El intendente de Paraguay negaba en su carta las interpretacines de los términos del tratado y de la hidrografía local realizadas por el portugués, valiéndose de la perspectiva que sobre los mismos había sido propuesta por Félix de Azara y representada en el mapa de fines del siglo XVIII anteriormente analizado (Fig. 9). Lázaro de Ribera escribía a Caetano Pinto:

> "Si VE asegura que tiene probabilidad de que el río que debe encontrar la línea tirada desde el origen principal del Ygurey desagua más abajo del Ypané, yo sostengo con fundamentos más decisivos que el río Ygurey es sin disputa el Yaguary que desagua en el Paraná por su ribera occidental porque este es el único río que se encuentra más proporcionado para servir de límite, es el que se acerca más y conviene con lo estipulado en el tratado preliminar, es el que ataja todas las disputas y establecimientos de ambas Coronas y es finalmente el que tiene sus vertientes más próximas a otro río, que no siendo Corrientes, como VE pretende, será el Tareyry, cuyas cavezeras están muy próximas a las del Yaguary, formando naturalmente estos dos ríos caudalosos la línea divisoria con ventaja recíproca de ambas potencias".[211]

Por otra parte, la interpretación del tratado esgrimida por Lázaro de Ribera aseguraba la conservación del medio centenar de haciendas fundadas en los últimos años por los españoles, así como la del fuerte de San Carlos y de la ciudad de la Concepción, que de cualquier manera debería permanecer en manos españolas en cumplimiento del principio de *uti possidetis*, por haber sido fundada años antes de la firma del tratado. El español devolvía la pelota a Caetano Pinto afirmando que si algún asentamiento violaba los términos del tratado, estos eran los fuertes de Nova Coimbra y Albuquerque que los portugueses habían establecido en el margen occidental del río Paraguay, tierras que el tratado asignaba en su totalidad a España, por lo que instaba a

[210] AGI Estado, 81, Nº 15, "Carta de Caetano Pinto Miranda Montenegro a Lázaro de Ribera. Villa Bella, 30-VI-1797", s.f.;
[211] AGI Estado, 81, Nº. 15, "Carta de Lázaro de Ribera a Caetano Pinto Miranda Montenegro. Asunción, 7-IX-1797", s.f.

su desmantelamiento inmediato.[212] Sin embargo, por mucho que Lázaro de Ribera se empeñara en afirmar lo contrario, Nova Coimbra había sido levantado antes de la firma del tratado[213] y, por tanto, debía aplicársele el *uti possidetis* que también se aplicaba al caso de La Concepción. Del mismo modo, aunque Caetano Pinto se esforzaba en afirmar que "Desde que se ajustó el preliminar de 1º de octubre de 1777 (los portugueses) no han inovado ni un solo establecimiento en esa frontera",[214] se demostraría que el fuerte de Albuquerque se había fundado en 1778, por lo que no podía estar sujeto a *uti possidetis* y acabaría siendo desmantelado.[215]

La correspondencia intercambiada por los gobernadores de Mato Grosso y Paraguay en estos años demuestra que el impreciso vocabulario del Tratado de San Ildefonso dio pie a interpretaciones divergentes de su texto, interpretaciones que eran utilizadas por los gobernadores de Paraguay y Mato Grosso para legitimar sus asentamientos y expansión por ciertos espacios y para proteger la integridad territorial de las regiones que gobernaban al tiempo que deslegitimaban las del contrario. Utilizaron para ello argumentos que no siempre fueron verídicos que también emplearon con el objetivo de menoscabar las posiciones de la potencia competidora. De este modo la frontera lineal definida por el tratado, en principio rígida e inmutable, fue moldeada y adaptada a la realidad local por los delegados de las monarquías ibéricas en la región, con el objetivo de promocionar los intereses de los que eran representantes.

[212] AGI Estado, 81, N.15 "Carta de Caetano Pinto Miranda Montenegro a Lázaro de Ribera. Villa Bella, 30-VI-1797", s.f.; AGI Estado, 80, N. 73 "El virrey de Buenos Aires, el Marqués de Avilés a Mariano Luis de Urquijo, Secretario de Estado, 9-IV-1800", s.f.; AHU_ACL_CU_010, Cx. 41, D. 2034 Ofício do [governador e capitão-general da capitania de Mato Grosso] Caetano Pinto de Miranda Montenegro para o [secretário de estado da Marinha e Ultramar], visconde de Anadia, [João Rodrigues de Sá e Melo], 18-IV-1803

[213] BPMP, MS COD 464, s.f.

[214] AGI Estado, 81, Nº 15, "Carta de Caetano Pinto Miranda Montenegro a Lázaro de Ribera. Villa Bella, 30-VI-1797", s.f.

[215] AGI Estado, 80, Nº 73, "El virrey de Buenos Aires, el Marqués de Avilés a Mariano Luis de Urquijo, Secretario de Estado, 9-IV-1800", s.f.

3.3 Contrabando, robos, intercambios y conversaciones de paz entre portugueses, españoles y mbayá

La triple frontera del norte paraguayo fue en las últimas décadas del siglo XVIII un espacio de gran variabilidad en las relaciones entre españoles, portugueses e indígenas, especialmente los mbayá. El análisis de las diferentes facetas de la experiencia cotidiana en esta región que incluye las actividades transfronterizas relacionadas con la circulación de personas y mercancías y la nueva estrategia desarrollada por los portugueses para atraer a los mbayá a su esfera de influencia, ahondan en la contradicción existente entre, de un lado, el concepto de frontera plasmado en los tratados hispanolusos, gran parte de la cartografía contemporánea y en las comunicaciones intercambiadas entre miembros de la administración colonial y, de otro, la propia experiencia de frontera que estos actores vivían. Se subrayará la importancia fundamental adquirida por los grupos indígenas mbayás cuya ausencia de las negociaciones para el establecimiento de los límites entre los imperios contrasta con el papel protagonista que jugó a nivel local.

El contrabando es una actividad de presencia casi inevitable en las fronteras, una actividad cotidiana que en ocasiones es fundamental para la supervivencia de las sociedades que las habitan. El comercio ilegal constituía una actividad económica importante de la que dejaron constancia los anales de la capital de Mato Grosso (Vila Bela), en los que quedó testimonio de un intenso tráfico de corta y larga distancia en que se comerciaba, sobre todo, con ganado. En el entorno que aquí se estudia tanto españoles y portugueses como los indios de las misiones lo practicaron. Por ejemplo, solo en el año 1775, Vila Bela recibió la visita de un grupo de indios de las misiones de Chiquitos que vendieron 700 cabezas de ganado vacuno, y también la de un grupo de arrieros de las ciudades de Córdoba y Salta con 560 mulas que pretendían cambiar por esclavos, para lo que hicieron un viaje de un año (Amado y Caselli 2006, 196-202).

Parece que el contrabando que llegaba desde Paraguay a Mato Grosso se canalizaba a través de los presidios de Nova Coimbra y Albuquerque, donde

habitualmente acudían algunos españoles a comerciar.[216] Es significativo que Félix de Azara, dedicado con celo e intensidad a la demarcación de límites, propusiera también fomentar el comercio clandestino con Mato Grosso por las grandes ventajas económicas que traería para la región altoparaguaya que, salvo en el caso de la yerba mate, enfrentaba dificultades para colocar sus productos en otras regiones pues se encontraba en una posición periférica de los dominios españoles y el coste del transporte hacia otros mercados encarecía excesivamente sus precios.

De acuerdo con Azara, los productos altoparaguayos podrían ser vendidos en los centros mineros de Mato Grosso con importantes beneficios pues allí los precios de productos como el ganado eran, según él, hasta 20 veces más elevados que en el Paraguay. "Verdad es que el contrabando está prohibido por los tratados" admitía, pero justificaba su posición argumentando que "en disimularlo un poco no se haría otra cosa que la que hacen los jefes portugueses del Río Grande y en todas las partes u ocasiones que pueden y han podido" (Ángelis 1836a, 20-21).[217] Hacía constar, además, que estos tratos comerciales no deberían interponerse en el objetivo a perseguir en tiempo de guerra: destruir Nueva Coimbra y Albuquerque y avanzar el control de mayores territorios para avanzar hacia los centros mineros (Ángelis 1836a, 20-21). En línea con lo anterior, Azara y el gobernador de Montevideo presentarían en 1797 ante el virrey del Río de la Plata un plan para hacerse con los antedichos presidios y para interceptar las flotas portuguesas que llevaban el oro extraído de las minas de Cuiabá hacia São Paulo, un proyecto para cuyo éxito se planteaba, además, la conveniencia de una alianza con los indígenas payaguá, cuyo dominio de la navegación y conocimiento del sistema de ríos sería de gran ayuda para el triunfo de la empresa.[218]

No hay que olvidar que la circulación de mercancías por medio del contrabando va ligada a la circulación de las personas dedicadas a este comercio, que traspasaban las fronteras entre los territorios de España y Portugal para llevar los productos que vendían allí donde podían ser comprados. Los esfuerzos por dividir y separar el espacio y las gentes que se perciben en la esfera de la diplomacia internacional fueron infructuosos,

[216] AHU_ACL_CU_010, Cx. 28, D. 1607 Ofício do [governador e capitão-general da capitania de Mato Grosso], João de Albuquerque de Melo Pereia e Cáceres, para o [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro. 11-V-1791.

[217] Carta de Félix de Azara al Virrey del Río de La Plata Nicolás de Arredondo, 13-X-1790.

[218] AGI Estado, 81, Nº 16. "Proyecto para tomar los presidios de Coimbra y Albuquerque, 19-IX-1797", s.f..

en parte, por la propia colaboración de las instituciones que, como los fuertes, se suponía que debían limitar los flujos transfronterizos. Entre estos flujos se encontraba el de los esclavos huidos de Brasil que buscaban refugio en el Río de la Plata y en el Alto Perú y, en dirección contraria, el de los indios de las misiones de Chiquitos que se dirigían hacia el Mato Grosso en pequeños contingentes. Los anales de Vila Bela registraron la llegada regular a la ciudad de indios de las misiones chiquitanas que eran reasentados por las autoridades en pequeñas aldeas o en la población de Vila Maria del Paraguay (Mato Grosso), donde, en el mismo año de su fundación (1778) había ya unos 100 indios llegados de la misión de San Juan de Chiquitos (Amado y Caselli 2006, 201, 216-217), por lo que parece que este tipo de actividades transfronterizas eran cotidianas en la región altoparaguaya.

El 29 de julio de 1791 se reunieron en la capital de Mato Grosso su gobernador, João de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres y dos líderes del pueblo indígena mbayá acompañados por un séquito de 16 personas. Quince días después, el 13 de agosto, estos dos líderes mbayá acudieron al fuerte Borbón que los españoles tenían en el río Paraguay y pidieron al comandante del fuerte que les "leyese y explicase" la carta que les fue entregada por el gobernador de Mato Grosso, en la que se los declaraba aliados y súbditos del reino de Portugal.[219] Estos eventos en que los líderes mbayá dialogaron con portugueses y españoles sobre su posición en un imperio global, ilustran el dinamismo y complejidad que caracterizaron a la región de frontera del alto Paraguay a finales del siglo XVIII, así como a las relaciones en ella desarrolladas.

Para caracterizar estas problemáticas se analizan las estrategias implementadasa finales del siglo XVIII por los portugueses para lograr un mayor control del espacio altoparaguayo y el papel que el acercamiento a los mbayá jugó dentro de ellas. Asimismo, se examina el papel activo que los mbayá tuvieron en las dinámicas de la región en las décadas anteriores y, finalmente, la respuesta y reacción de los españoles del Paraguay frente a ambos. Este planteamiento permitirá avanzar en la comprensión de la complejidad de las políticas de frontera desarrolladas en este contexto que, abordadas en investigaciones recientes, han sido más estudiadas para el periodo inmediatamente anterior (Lopes de Carvalho 2006; Kok, 2011). El objetivo aquí es caracterizar este espacio de interacción y fricción que fue la frontera del alto Paraguay

[219] Estado 81 Nº 15, "Carta del comandante del fuerte Borbón a Lázaro de Ribera, 30-IX-17922. La carta del gobernador de Mato Grosso a la que se hace referencia se encuentra transcrita en Weber2008.

mediante el análisis de las interacciones entre portugueses, españoles y mbayá en las que las estrategias de los indígenas mbayá se entrelazaron con el objetivo portugués de controlar un espacio por el que competían tanto con España como con los propios mbayá.

En la competición por el control del espacio los portugueses fundaron varios fuertes en el Mato Grosso en el último tercio del siglo XVIII con varios fines. El primero de ellos fue el servir como instrumentos para afirmar el *utipossidetis* sobre el territorio en una época en que sucesivos tratados de límites firmados entre las Coronas ibéricas tomaron este criterio como medio para trazar las fronteras entre sus dominios americanos, ya que la fundación de fuertes, villas o ciudades, era un medio frecuente para afirmar (y hacer efectiva) la soberanía sobre el territorio. Tras la revocación del Tratado de Madrid,que ya había utilizado el criterio del *utipossidetis*, por el Tratado de El Pardo en 1761, sin que los portugueses hubieran llevado a cabo fundaciones en el área del Alto Paraguay, se reabrió la oportunidad de extender sus dominios mediante el establecimiento de varios fuertes y haciendas. Cuando un nuevo tratado de límites, elde San Ildefonso, fue redactado en 1777 atendiendo al *utipossidetis*, aquellos territorios en que se habían fundado establecimientos antes de su firma, entre ellos el fuerte de Nova Coimbra, quedaron incluidos dentro del espacio bajo soberanía portuguesa.

Además, los fuertes debían proteger las posesiones portuguesas y el comercio fluvial entre Cuiabá y São Paulo, que sufría recurrentes incursiones de mbayás y payaguás[220] Sin embargo, la capacidad de los fuertes como herramientas de defensa y control del territorio fue, como se vio que ocurría también en el caso de Tucumán, bastante reducida. Así lo demuestra la vulnerabilidad que Nova Coimbra presentó cuando fue atacada por un grupo mbayá en enero de 1778. El día de reyes los mbayá llegaron al fuerte con lo que parecía era intención de comerciar, pero el encuentro no resultó en un intercambio de bienes sino en la muerte de 54 soldados.[221]

La guarnición del fuerte tampoco fue capaz de evitar que las haciendas portuguesas dispersas por el territorio sufrieran los asaltos de los mbayá, incluso de manera recurrente. Una de estas haciendas, que además, estaba cerca del fuerte, sufrió

[220]AGI Estado, 81, Nº. 15 "Carta de João de Albuquerque–Gobernador de Mato Grosso- a Joaquín de Alós y Bru, intendente de Paraguay, Vila Bela, 10-XI-1793", s.f.
[221] Rodrigues Ferreira 1974,76; Anal de laciudad de Vila Bela delaño 1778, reproducidoen Amado y Caselli 2006, 215.

dos incursiones en poco menos de un año: fue atacada por primera vez en agosto de 1790, resultando en la muerte de dos esclavos y el robo numerosas herramientas, y de nuevo en julio de 1791, momento en que murieron cinco personas y fueron robados una manada de yeguas y algunos ejemplares de ganado vacuno.[222]

El gobernador Albuquerque atribuyó ambos ataques a mbayás aliados de los españoles a los que acusaba de incentivarles, una práctica que no le era extraña, ya que él mismo la desarrollaba con otros grupos mbayá (como se verá en breve), lo que da cuenta de la complejidad del contexto de relaciones que caracterizó la región, puesto que mientras unos grupos mbayá colaboraban con los portugueses, otros mantenían relaciones pacíficas con los españoles y habitaban, como ya se dijo, junto a la ciudad paraguaya de la Concepción.

Estos primeros ejemplos de ataques demuestran que los fuertes de Nueva Coimbra y Albuquerque no sirvieron para reducir la circulación de personas en las fronteras altoparaguayas, como algunos autores (Kok 2011) han sostenido. Es más, no solo no lograron impedir estas circulaciones sino que, como se verá en las páginas siguientes dedicadas a la forja de una alianza entre portugueses y mbayás, la potenciaron.

En 1791, el gobernador de Mato Grosso, João de Albuquerque, concibió una estrategia para lograr una alianza con los mbayá que se materializó en poco más de medio año, con la visita que dos líderes del grupo mbayáechiquebo le hicieron en Vila Bela el mes de julio. A estos caciques, llamados por los portugueses João Queima de Albuquerque y Paulo Joaquim Jozé Ferreira, y a sus pueblos, el gobernador los declaró vasallos de su Majestad Fidelísima.[223]Mediante la búsqueda y consecución de la alianza con los mbayá el gobernador pretendía obtener numerosos beneficios para los

[222]AHU_ACL_CU_010, Cx. 28, D. 1607 Ofício do [governador e capitão-general da capitania de Mato Grosso], João de Albuquerque de Melo Pereia e Cáceres, para o [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro. 11-V-1791; AHU_ACL_CU_010, Cx. 29, D. 1644.Ofício do [governador e capitão-general da capitania de Mato Grosso] João de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres para o [secretário de estado da Marinha e Ultramar] Martinho de Melo. 2-VII-1792.

[223] AHU_ACL_CU_010, Cx. 28, D. 1617, "Ofício do [governador e capitão-general da capitania de Mato Grosso], João de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, 9-9-1791", s.f. Estos líderes aparecen con el nombre de JaymeNiyocoladí y Paulo Emaguidi (o Emabidí) en la documentación castellana.

portugueses entre los cuales estaba librar al comercio fluvial entre Cuiabá y São Paulo de sus ataques, objetivo que el establecimiento de fuertes no había cumplido.[224]

João de Albuquerque buscaba también lograr otros beneficios en el plano económico. Por un lado, esperaba que la alianza permitiera explorar el territorio mbayá en busca de recursos minerales. Los diamantes que se habían encontrado en Minas Gérais y las lucrativas minas de oro de Cuiabá eran buenos antecedentes que no permitían descartar se hallaran nuevos recursos minerales en el alto Paraguay. Por estas razones el gobernador no tardó en ordenar al comandante de Nova Coimbra Joaquim Jozé Ferreira que enviara un grupo de exploradores a reconocer la región para:

> "...buscar as amostras de todas e quaesquer pedras coriozas que pelo destrito das aldeyas deste gentio houvesse, e levou recomendação muito particular de hir examinar os lugares donde disserão os gentios que havia ouro".[225]

Además, Albuquerque pretendía aprovechar las tradicionales relaciones interétnicas que vinculaban a los mbayá con los guaná sobre los cuales ejercían superioridad a través de complejas relaciones de reciprocidad fundamentadas en uniones matrimoniales entre las categorías sociales superiores de ambos grupos, relaciones que pretendía aprovechar para lograr el control sobre la numerosa población de agricultores guaná, mostrando así una profunda comprensión de las relaciones interétnicas de la región que buscaba tornar en favor de los intereses de Portugal.

Finalmente, la alianza con los mbayá era considerada sumamente importante para lograr la supremacía frente a los españoles en el amplio espacio enmarcado entre la ciudad de Concepción y las haciendas españolas al sur, y los fuertes portugueses de Albuquerque y Nova Coimbra al norte, espacio que ambas potencias coloniales esperaban dominar. Además, el control de dicho territorio permitiría a Albuquerque impedir que los españoles conectaran las regiones del Alto Perú y Paraguay (y los océanos Pacífico y Atlántico) mediante vías fluviales y terrestres que evitaran el largo rodeo que por entonces se debía hacer por Santa Fe y Tucumán. Quienes controlaban el espacio por el que los españoles aspiraban a abrir dichas rutas comerciales eran,

---

[224] "Da paz e amizade dos ditos Gentios Aycuruz não só rezultará o evitarnos as inquietaçoens que eles nos temcauzado e podem cauzar perturbando o nossos Comercio de S. Paulo para o Cuyaba e Jaurú pelo RyoParaguay...", AHU_ACL_CU_010, Cx 28 D. 1607, Ofício do [governador e capitão-general da capitania de Mato Grosso], João de Albuquerque de Melo Pereia e Cáceres, para o [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro. 11-V-1791.

[225] *Ibídem.*

precisamente, los mbayá, cuyos asentamientos el gobernador de Mato Grosso consideraba (así como a los propios indígenas) como un excelente obstáculo a las ambiciones españolas de extender su dominio hacia el norte y oeste. En palabras del propio Albuquerque, los mbayá eran...

> "...huma barreira entre nos e eles, de cuja amizade emfim não só depende a segurança e conservação daquele terreno limítrofe, mais o meyo de dificultar a os mesmos Espanhoes, além dos seus novos estabelecimentos, a comunicação que pertendem abrir pelo dito Paraguay para a província de Chiquitos, e della para o Peru".[226]

Por lo tanto, y como este extracto de texto sugiere, dentro del complejo contexto del colonialismo en las fronteras de la América meridional, la alianza con un pueblo indígena hegemónico como el mbayá no era solo una cuestión importante a nivel local, sino que se esperaba tendría un fuerte impacto y relevancia en políticas más globales que pertenecían a la escala virreinal. El interés español en mantener relaciones pacíficas con los mbayá se insertaba en políticas de largo alcance que buscaban reducir las distancias que separaban las diferentes áreas del imperio, y del virreinato del Río de la Plata creado en 1776 y favorecer la integración territorial del mismo frente a lo que era, de facto, una situación de cierto aislamiento de las áreas que lo componían. A ello habían contribuido tanto la propia creación del virreinato y la integración del Alto Perú al mismo, como también la publicación del Reglamento de Comercio Libre de 1778, que animaron a que se rescatara el antiguo proyecto de establecer una vía de comunicación rápida entre Buenos Aires y el altiplano (que en muchas ocasiones habían planteado también los jesuitas) a través de las regiones del alto Paraguay y Chiquitos.

La diversidad de beneficios que traería a los portugueses la alianza con los mbayá: la protección del comercio fluvial matogrossense, la posibilidad de localizar recursos minerales, el acceso a otros pueblos indígenas pacíficos, y el bloqueo de una comunicación directa entre Buenos Aires y el Alto Perú, hacían que esta alianza fuera fuertemente apetecida por Albuquerque.

En 1791, con todos estos objetivos en mente y con claras instrucciones de Albuquerque al respecto, llegó un nuevo comandanteal fuerte de Nova Coimbra: Joaquim José Ferreira. Tan pronto tomó posesión de su cargo, inició el cultivo de las relaciones con los mbayá mediante la entrega de obsequios como tejidos o herramientas

[226] AHU_ACL_CU_010, Cx. 31, D. 1696 "Ofício do [governador e capitão-general da capitania de Mato Grosso] João de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, 20-VII-1795", s.f.

a los caciques y sus familias. Estos presente eran un medio sencillo y eficiente para iniciar estos acercamientos, ya que muchos bienes considerados modestos por los portugueses eran valorados por los mbayá, bien por ser útiles y exclusivos del mundo colonial, como las herramientas de hierro, o por servir como elemento diferenciador frente a otros grupos indígenas, teniendo un valor simbólico que dotaba de prestigio a aquellos que los poseían.

El listado de mercancías que el comandante pidió se le enviaran a Nova Coimbra para regalar a los mbayá da prueba de la diversidad de estos bienes: tela de bayeta color rojo sangre de buey, 12 varas de tejido de galón amarillo, tabaco, agujas, 24 platos de estaño, hachas, cuchillos y "6 massos de granadas",[227] es decir, armamento. La razón de la entrega de este último ítem a grupos indígenas con los cuales no había certeza de una futura relación pacífica y que, por tanto, podrían acabar siendo utilizados en contra de los mismos portugueses, se entiende más claramente si se tiene en cuenta su vinculación a dos objetivos centrales de la estrategia portuguesa en esta región de frontera a los que aún no me he referido explícitamente: la compra de caballos y la debilitación de la presencia española ya establecida en el área.

Los mbayá poseían grandes manadas de caballos que habían formado a partir de la cría de caballos cimarrones previamente capturados y de caballos robados en asaltos a los asentamientos paraguayos. Las objetivos de João de Albuquerque al comprar estos caballos quedaron evidenciados en varias cartas que envió al comandantede Nova Coimbra durante el año 1791. Por un lado, la endémica escasez de caballos que sufría el Mato Grosso contrastaba con la abundancia de estos animales en los territorios españoles, donde se multiplicaban los caballos cimarrones y se habían fundado numerosos ranchos y estancias dedicados a su crianza. Hasta la época, la demanda de monturas en Mato Grosso se había surtido de otras regiones brasileñas o incluso de los mercaderes españoles, como se ha visto en el apartado dedicado al contrabando.

El reducido precio que se pagaba a los mbayá por los animales: tan solo una pieza de tela, una hoz, cuchillo o hacha por cada ejemplar, hacía de este comercio una muy provechosa empresa que Albuquerque pronosticaba que ahorraría un gran capital a

[227] AHU_ACL_CU_010, Cx. 28, D. 1607 Ofício do [governador e capitão-general da capitania de Mato Grosso], João de Albuquerque de Melo Pereia e Cáceres, para o [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro. 11-V-1791.

la hacienda portuguesa.[228] La compra de caballos buscaba aumentar la capacidad militar portuguesa en estas regiones, sirviendo para establecer una hacienda próxima a Vila Bela llamada Cazalvasco, en la cual se criarían monturas para la milicia que servía tanto en la frontera del Paraguay como en la de Chiquitos.[229] Una vez fue surtida esta demanda y Cazalvascoestuvo ya sólidamente establecida, los ejemplares comprados a los mbayá fueron enviados a otros ranchos que la Corona poseía en el sur de Brasil. En 1795 Albuquerque escribía una nueva orden por la que mandaba comprar 400 yeguas y, por estar ya ampliamente surtida la demanda real, abría el mercado a aquellos comerciantes portugueses que quisieran comprar monturas a los indígenas.[230]

Albuquerque no solo era plenamente consciente de que la compra de un gran número de caballos potenciaría los asaltos mbayá a las haciendas españolas con el objetivo de capturar más ejemplares que vender, sino que este era, de hecho, el efecto que esperaba ya que además de obtener animales a un buen precio y aliarse con los mbayá, también pretendía lograr un objetivo político mucho más importante: debilitar la presencia española en la región y afianzar el dominio portugués en el área, extendiéndolo sobre el alto Paraguay. Para ello era necesario, en sus palabras:

> "...fomentar quanto os indiosguaycuruzpraticão e uzão, em lhe hiremdessipando de egoas e cavalos as ditas fazendas o que farão com mais vigor logo que achem quem lhe compre os referidos extrahidosanimaes, o que vagarozamentevay fazendo o comandante do prezidio de Coimbra por antiga ordem minha. [...] Esta compra tem fins muito interessantes a bem do Real Serviço, com ella pode ser que dezanimados os espanhoes em dezaparecerem os seus gados, ou abandonem aqueles estabelecimentos, ou os guardem ofendendo a os guaycuruz hostilmente, que huma vez agravados terão neles por muitos annos huns inimigos irreconciliáveis, e a ruína total destas suas novas fazendas".[231]

El análisis que Albuquerque hizo de la situación fue realmente certero; desde que se iniciaron las compras masivas de caballos, los asaltos mbayá a las haciendas y ranchos españoles se multiplicaron, y el nerviosismo aumentó sustancialmente entre los españoles, cuyas relaciones con los mbayá que vivían en las cercanías de la Concepción

[228] AHU_ACL_CU_010, Cx. 28, D. 1607 Ofício do [governador e capitão-general da capitania de Mato Grosso], João de Albuquerque de Melo Pereia e Cáceres, para o [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro. 11-V-1791; AHU_ACL_CU_010, Cx. 31, D. 1696 "Ofício do [governador e capitão-general da capitania de Mato Grosso] João de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, 20-VII-1795", s.f

[229] AHU_ACL_CU_010, Cx. 28, D. 1607 Ofício do [governador e capitão-general da capitania de Mato Grosso], João de Albuquerque de Melo Pereia e Cáceres, para o [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro. 11-V-1791.

[230] AHU_ACL_CU_010, Cx. 31, D. 1696 "Ofício do [governador e capitão-general da capitania de Mato Grosso] João de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, 20-VII-1795", s.f.

[231] *Ibídem*

se deterioraron progresivamente, ya que la dificultad para discernir qué grupo indígena era el autor de los asaltos aumentó la tensión y la sensación de inseguridad entre los españoles, dando lugar al endurecimiento de las represalias (Areces2007)

La situación explotó menos de un año después de que el gobernador realizara sus predicciones, cuando los españoles de la Concepción reaccionaron de manera desproporcionada a un suceso cuya gravedad había sido esencialmente simbólica. En mayo de 1796 un grupo mbayá que mantenía relaciones pacíficas con estosse topó con dos milicianos españoles en el bosque y los obligó a desnudarse y a vestir plumas al estilo indígena, después de lo cual los liberó sin devolverles sus ropas.[232]

Este hecho fue considerado una seria afrenta y una burla a los españoles y su autoridad, por lo que el comandante de las milicias de Concepción mandó a su lugarteniente Don José Miguel Ybañez, que acudiera al asentamiento mbayá a "reconvenirles nuevamente sobre los robos, muertes, y maltratamientos de los españoles y persuadirles al mismo tiempo guardasen la buena fe de amigos y aliados".[233] Sin embargo, Ybañez y los 150 hombres que lo acompañaron no siguieron las instrucciones recibidas y el encuentro con los mbayá terminó en la matanza a sangre fría de 75 varones indígenas que habían sido previamente desarmados y atados.

Este suceso, acaecido el 15 de mayo de 1796 provocó, por un lado, la reacción mbayá plasmada en una oleada de ataques a haciendas y estancias españolas, y por otro lado, el progresivo acercamiento a los portugueses de la mayoría de grupos mbayá que hasta entonces no habían acordado una alianza con ellos sino que habían estado más próximos a los españoles (Areces1999, 27-28; Kleinpenning 2003, 386). A corto plazo, como se ha avanzado, la enemistad mbayá y el recrudecimiento de los asaltos y ataques a las posesiones españolas fue la principal consecuencia de la matanza.

Una carta enviada por los "oficiales, vecinos y comandantes auxiliares de las tropas de Asunción" al intendente de Paraguay Lázaro de Ribera, pidiéndole medidas frente a los mbayá, da una idea de este aumento de la violencia. Según la carta, en los meses previos a la matanza, unos 140 toros, 400 cabezas de ganado y dos manadas de yeguas, así como un número indeterminado de caballos y ganado habían sido robados en las haciendas de la región. En contraste, inmediatamente después del suceso del 15

[232] AGN- IX, 32-5-6. exp. 10, fl. 61r.
[233] *Ibid.*

de mayo, tres asaltos a la jurisdicción de Villa Real habían provocado varias muertes y la pérdida de unas 6.000 cabezas de ganado vacuno y 3.000 caballos.[234] Curiosamente, los firmantes de la carta -que no mencionaba la matanza- no apuntaban a la venganza como posible motivo de los ataques sino a la alianza con los portugueses y a la indulgencia de las autoridades españolas, a las que reclamaban la imposición de castigos ejemplares a los indios.

La mayor represalia mbayá tuvo lugar el 8 de noviembre, cuando 40 estancias fueron atacadas e incendiadas de manera coordinada, hecho que provocó el abandono por parte de los españoles de un amplio espacio del alto Paraguay.[235] En respuesta a esta acción, Lázaro de Ribera envió una expedición cuyo objetivo era recuperar los animales robados y parlamentar con los indígenas. El líder de la expedición, el coronel José de Espínola, recibió la orden de que si encontraba signos de colaboración entre portugueses y mbayá debía…

> "…reconvenir a los comandantes por medio de atentos y moderados oficios, haciéndoles entender que esta conducta con unos bárbaros traydores enemigos es muy opuesta a los principios de unión y amistad que cultivan las dos naciones. Y sin empeñarse a entrar armado en las tierras que ocupan, justa o injustamente, (…) les hará vmd. las más serias protestas sobre los perjuicios que ocacionan"[236]

La expedición recuperó 1.400 cabezas de ganado y 1.500 caballos pero no logró negociar con los indígenas ni la colaboración portuguesa. Espínola envió una carta al entonces comandante de Nueva Coimbra, Rodrigues de Prado, en la que solicitaba no diese asilo a los mbayá ni permitiese la compra de caballos robados a los españoles, carta que provocó una airada respuesta de los portugueses. El primero en responder fue el propio Rodrigues de Prado, que negaba la existencia del abundante comercio de caballos que gracias a las cartas de Albuquerque sabemos que existía:

> "Quince o 20 caballos que mis soldados pueden comprar por año para divertirse en el tiempo seco es de poco interés a una numerosa nación. Con, todo no lo habría permitido de no saber de cierto que los yndios poseen grandes yeguadas y que los vecinos de la Villa Real negociaban con

[234] AGI Estado, 81, N.15. Oficio dirigido al gobernador intendente Lázaro de Ribera por losoficiales, vecinos y comandantes de las tropas auxiliares, 1797", s.f.
[235] AGN IX, 32-5-6. exp. 10, fl. 31r; AGN IX, 30-6-2, exp. 6, "Testimonio del cuarto cuerpo de autos obrados sobre la muerte de los yndios mbayás, 1797" f. 10v.
[236] AGI Estado, 81, N.15 "Copia del oficio de Lázaro de Ribera al Coronel José de Espínola encomendándole ir a Villa Real para cortar los males que ocasionan los índios Bayas o Guaycurus, 28-I-1797", s.f.

ellos. Las dos aldeas que ha 6 años son vasallos de Portugal no tengo permitido acompañen a sus parientes en los males que hacen"[237].

La controversia más importante que generó la carta de Espínola tuvo lugar entre el intendente Paraguayo Lázaro de Ribera y el sustituto de Albuquerque, el recientemente nombrado gobernador de Mato Grosso Caetano Pinto de Miranda Montenegro (1795-1803), centrada no tanto en los ataques mbayá, sino en la definición de las fronteras que recuperaba el sentido lineal impuesto por los tratados entre España y Portugal, la cual se ha analizado en el apartado 3.2.3 (La difícil tarea de no traspasar las fronteras). La carta de Espínola contenía una velada acusación a los portugueses de proveer asilo a los mbayá que asaltaban y robaban las haciendas españolas.

La contestación de Caetano Pinto no solo negaba esta acusación, sino que respondía denunciando que Espínola y sus hombres habían incursionado armados en territorios de la Corona de Portugal mientras perseguían de los asaltantes, entrando en un estéril debate con Lázaro de Ribera, ya que los límites geográficos entre los dos imperios no solo no estaban tan claros como pretendían demostrar los dos gobernadores, sino que eran traspasados, voluntaria o involuntariamente, y de manera cotidiana por los vasallos de ambas Coronas y por los indios mbayá.

4. Fronteras indefinidas en los márgenes de dos imperios.

A lo largo de este capítulo se ha realizado un análisis de las diferentes expresiones que tuvo la hostilidad en las fronteras tucumana y altoparaguaya del Chaco en que se ha prestado atención a los actores implicados: vecinos, "indios de a caballo" y, en la última parte de capítulo, también portugueses. Se ha analizado la evolución de las acciones dirigidas por los españoles al Chaco desde la segunda mitad del siglo XVII hasta la parte final del siglo XVIII en las que se pretendió establecer una suerte de frontera cerrada que impidiera el paso de los indios que pretendían asaltar los establecimientos coloniales. Tal tipo de frontera no se llegó a establecer sobre el terreno, al igual que tampoco llegaron a establecerse las líneas dibujadas en los mapas que se realizaron tras la firma de los tratados de Madrid y de San Ildefonso entre España

[237]AGI Estado, 81, N.15 "Copia del oficio de Francisco Rodríguez del Prado al Coronel Comandante José Espínola en respuesta a su oficio del 26 en que le ordena no dar asiento en su territorio a los indios Guaycurus, 27-V-1797

y Portugal, como lo demuestran, en ambos casos, tanto continuidad de las incursiones indígenas como los intercambios pacíficos estudiados en el capítulo primero.

La última parte del capítulo se ha dedicado al estudio de las fronteras altoparaguayas del Chaco, en las que presencia portuguesa dotó de una complejidad aún mayor a las relaciones fronterizas. La metodología aplicada, que combina el análisis de la cartografía referida a la región de frontera del Alto Paraguay con el estudio de los tratados internacionales y documentación del nivel local, ha permitido ofrecer una imagen compleja de la construcción de la frontera altoparaguaya a finales del siglo XVIII. Los mapas, estudiados en sus contextos cartográfico y político, han permitido avanzar en la comprensión de las concepciones contemporáneas de frontera existentes en diferentes niveles y que se combinaron en la producción cartográfica. Tanto en esta como en la documentación procedente del ámbito local y regional, se reconocen que los esfuerzos metropolitanos por negociar y fijar ámbitos territoriales separados y estancos se toparon con una intensa circulación de personas y mercancías a través de un espacio de contacto e interacción.

En este espacio, además, los actores no se reducían a los que negociaban los tratados y los límites, ya que el elemento indígena cobraba protagonismo. Los portugueses establecieron una política de amistad con los mbayá que pretendía redirigir las acciones hostiles que recibían de ellos hacia los asentamientos españoles, lo que hicieron motivando la circulación transfronteriza de estos pueblos. El hecho de que esto sucediera en la misma época en que los gobernadores de Mato Grosso y Paraguay se enzarzaban en un debate sobre las líneas fronterizas que separaban sus territorios, las cuales eran constantemente cruzadas, demuestra que entre los contemporáneos la función de la frontera seguía siendo la de separar diferenciar y aislar, lo que contrastaba con las experiencias que vivían en ellas, ya que en este espacio, además, abundaron las prácticas que aprovechaban la existencia de dos estados diferenciados en beneficio de los propios intereses de los individuos o comunidades locales, lo cual revela el carácter marcadamente dinámico que, al igual que sucedía en el Tucumán, tuvo la frontera chaqueña del Paraguay durante el siglo XVIII.

CAPÍTULO TERCERO

MISIONES EN LOS CONFINES DE LA MONARQUÍA HISPÁNICA

Este capítulo aborda la experiencia misionera jesuita en el Chaco desde sus primeros pasos hasta la expulsión de la Compañía de Jesús de los territorios de la Monarquía Católica en 1767. La región del Chaco formaba parte de la provincia jesuítica del Paraguay (creada en 1605) en la que la importancia del proyecto misional implementado entre los guaraníes ha atraído la atención de numerosos estudios. Sin embargo, esta región fue también escenario de otros muchos proyectos misionales, algunos exitosos, otros no, entre una población chaqueña que planteaba retos importantes a la cristianización, a los que los misioneros debieron enfrentarse.

Este capítulo analiza, en primer lugar, el imaginario que existía sobre los indígenas chaqueños que, de manera general, fueron tenidos por bárbaros salvajes, carentes de F, L, y R, (fe, ley y ley), a los que era preciso civilizar y cristianizar. Se examinan también aquí los métodos empleados para el acercamiento y evangelización de los indígenas, es decir, los métodos misionales, que se estructuraron en torno a un amplio abanico de estrategias que iban desde la adaptación cultural hasta el la violencia. Finalmente, se analiza la historia de varias misiones significativas para la comprensión del Chaco como espacio de frontera: las misiones fallidas, las misiones entre los lules, indios considerados pacíficos cuya colaboración se esperaba que sirviera para afianzar el control castellano en la región chaqueña y, finalmente, las misiones establecidas en la jurisdicción de la ciudad de Santa Fe entre abipones y mocovíes, indios de a caballo cuyas hostilidades la misión debía ayudar a suprimir.

Las misiones fueron planteadas como un instrumento clave para avanzar el control sobre poblaciones indígenas que permanecían sin integrarse a las esferas coloniales. Entendidas como un instrumento de pacificación, se introdujeron con el propósito de incorporar a los grupos chaqueños en asentamientos estables que sirvieran de freno a los ataques que otros indígenas realizaban en los establecimientos coloniales, y cuyos habitantes actuaran como indios amigos en las campañas militares hacia el “interior” del

Chaco. Algunas de las experiencias misionales chaqueñas no fueron más que fugaces episodios, mientras que otras tuvieron un largo recorrido. En cualquier caso, el carácter de instrumentos de frontera del que las dotaba el proyecto colonial en la región, distó mucho de ofrecer los resultados esperados.

1. El programa de civilización y cristianización de los indios fronterizos

El proyecto misional establecido por la Compañía de Jesús entre los indios el espacio chaqueño se basaba en una percepción de los mismos como gentes salvajes, bárbaras, incapaces de aprehender las verdades de la fe. Por ello, si se pretendía cristianizar a los indios, era fundamental transformarlos antes en gentes civilizadas y sedentarias, que siguieran una vida política. Solo una vez conseguido esto, podían ser cristianizados. Los métodos que los misioneros implementaron para acercarse a los indios y lograr de ellos la aceptación de su presencia y predicación en sus comunidades fueron diseñados como una herramienta con variados recursos para la expansión del cristianismo, que se extendían entre dos extremos representados por la amenaza y la violencia física de un lado, y por la *indianización* del misionero. Las primeras experiencias misioneras en el Chaco, sin embargo, fueron infructuosas, debiéndose abandonar tempranamente por falta de bautismos, por la existencia de peligros o, también, por el asesinato de los misioneros.

1.1 El imaginario sobre el indio chaqueño: "salvajes reproducciones de lo humano"

La valoración "salvajes reproducciones de lo humano" (Paucke 1942, 159) que incluyo en el título de este apartado procede del relato que el jesuita Florián Paucke hizo de sus primeras impresiones al ver a los mocovíes que se personaron en Santa Fe en 1751 para llevarlo a la reducción de San Javier, su destino como misionero en Indias, en el que permanecería hasta fuera obligado a regresar a Europa en 1767.

Es sobradamente conocido que mucho antes de que Paucke escribiera sus memorias, el papado había reconocido a través de la Bula *Sublimis Deus* promulgada en 1537 las facultades totalmente humanas de los nativos de las Indias, cuya capacidad para recibir la fe de Cristo quedaba confirmada. Sin embargo, la bula papal no consiguió zanjar el asunto de la condición de los indios ni frenar la polémica en torno a la propia

naturaleza del indio y la categoría jurídica que debía corresponderle.[238] La influencia de las nociones y arquetipos de la diversidad humana heredados de la Antigüedad, particularmente de Aristóteles, así como de las tradiciones literarias e iconográficas medievales fueron piezas fundamentales del proceso de asimilación y clasificación de la novedad americana que, en sus primeros tiempos, fue fuertemente adaptada al imaginario europeo preexistente mediante la proyección de la imagen del salvaje interno (real o imaginario) sobre las gentes encontradas en América.[239]

De manera general los europeos no tuvieron a los indios como individuos con las mismas capacidades que los descendientes de los habitantes del Viejo Continente; fueron vistos, en cambio, como una especie de imágenes reflejadas en un espejo de feria, imitaciones imperfectas o, como dice Paucke aun a finales del siglo XVIII "reproducciones", de lo humano, siendo poco más que una burda imitación del verdadero hombre, el europeo y, dentro de este, el hombre urbano. De hecho, los campesinos pobres de Europa y ciertos pueblos del continente, como los habitantes de Irlanda o Galicia, territorios que junto con otros muchos como las islas del Mediterráneo constituían las "Indias de por acá", o las Indias internas de Europa,[240] fueron considerados inferiores o incluso bárbaros por las elites letradas, a pesar de lo cual nadie en Europa ponía en duda su condición de hombres libres.

Esta realidad fue utilizada, en efecto, por Vitoria como uno de sus argumentos para refutar en su *Relectio de Indis* la idea de que los indios fueran esclavos por naturaleza (Pagden 1988, 138): al igual que en el caso de los rústicos campesinos los indios sus conductas censurables y, a veces, contra natura, se debían únicamente a una carencia de educación y no a una diferente naturaleza. Para Vitoria, los indios tenían, en potencia, capacidad de razonar; se trataba, por tanto, de un asunto que podía ser resuelto. Fruto de las consideraciones repasadas, la condición jurídica otorgada a los indios americanos fue la de miserables, incapaces sin suficientes facultades para ejercer

[238] Los trabajos de Hanke (1949), Elliott (1989) y Pagden (1988) son fundamentales para entender las diferentes posturas que surgieron en torno a este asunto y su evolución, así como el germen intelectual de las diversas teorías relativas a la condición jurídica y política del indio y el propio el impacto que tuvieron en el debate sobre la legitimidad de la conquista.

[239] Sobre el modo en que se concibió la alteridad americana en las primeras décadas de la conquista ver Todorov 1982, Mason 1990, Abulafia 2008 y Vignolo 2003.

[240] Broggio (2004) analiza y compara las prácticas misionales jesuitas en Europa y América. Elliott (2006, 79) y Fernández Cortizo (2007, 158) recogen ejemplos relativos a Irlanda y Galicia, respecctivamente. Por su parte, Adriano Prosperi, en *Tribunali della coscienza* (2009, 551-599), analiza el empleo de la imagen de "Indias internas" como medio para atraer misioneros para la evangelización de las islas mediterráneas.

una vida civil con total autonomía y rectitud o para defender sus propios intereses ante la justicia. Vinculada a este estatus jurídico nació una legislación paternalista según la cual los indios debían ser tutelados y protegidos por los españoles (encomenderos, misioneros…) y representados en los tribunales por los protectores de indios; los primeros velarían por el completo desarrollo de su potencial y los segundos porque sus derechos fueran respetados y los abusos castigados.

Antes de retornar al análisis del imaginario sobre el indígena en general y sobre el chaqueño en particular, quizás sea preciso aclarar por qué empleo el singular "indio" en ambos casos e, incluso, en el título de este apartado. La razón fundamental es el objetivo de subrayar que el propio imaginario singulariza, homogeniza y reduce la diversidad hasta la concreción de una serie, muy reducida, de estereotipos sobre el indio. Según la fuente consultada en cada momento, los estereotipos aparecen combinados de una u otra manera, pero el reduccionismo continúa siendo dominante.

En las fronteras del Chaco, la atención de las miradas europeas y criollas se centró en el modo de vida seminómada que llevaba la gran mayoría de los pueblos que lo habitaban. Se ha visto en el capítulo primero que el pensamiento europeo moderno contemplaba la ciudad como el único lugar en que policía y civilización eran posibles, al tiempo que constituía una materialización de las mismas. En consecuencia, se había construido en Europa todo un imaginario relativo a las sociedades en las que el modelo urbano era débil o inexistente, teniéndose al nomadismo, así como a la simple dispersión de los hogares o su poca solidez, como signos de incivilidad y barbarie, un imaginario que a raíz del descubrimiento de América sería trasladado al otro lado del Atlántico, donde un gran número de poblaciones indígenas como las chaqueñas carecía de asentamientos estables.

Los paralelismos entre los bárbaros e infieles del Viejo Mundo y los americanos se tornaron habituales, constituyendo un tópico recurrente que Giudicelli (2009) denomina el "paradigma de la barbarie indiferenciada". El recurso a la indiferenciación, a la referencia al Otro conocido y familiar (los gitanos y los tártaros entre otros), ya conceptualmente incorporado a las estructuras mentales de los colonizadores, permitía a estos aprehender y clasificar a los chaqueños, aglutinando en una misma categoría de referencia a grupos tan disímiles como los lule que "como gitanos no tienen estación fixa, sino que andan de una parte a otra" (Lozano 1733, 103) y los guaycurú, cuya

"inquietud innata y mudanza continua de lugar a lugar" permitía afirmar que andaban "vagos más que los mismos gitanos" (Lozano 1733, 138), o "andan vagueando como los gitanos, tártaros y alárabes", como afirmaba Cardiel (1953, 190) de los abipones y mocovíes. Como se ve, fueron diversas las identificaciones con infieles del Viejo Mundo que además, en el caso de los guaycurú, se vieron seguramente fortalecidas por el dominio del caballo que adquirieron y por los escasos progresos obtenidos en su cristianización, llegándose a plantear a finales del siglo XVIII la hipótesis de que los guaycurú descendían de los tártaros o de los númidas.[241]



Fig. 7 *Martirio de Julián Lizardi S.J.* Iglesia parroquial de Asteasu, Guipúzcoa. Siglos XVIII-XIX. (detalle). La representación que en esta pintura encargada en el País Vasco se hace de los chiriguanos refleja de manera muy evidente la barbarie indiferenciada, al evidenciar el traslado a América del estereotipo del bárbaro del Viejo Mundo. Ataviados con túnicas y turbantes, los chiriguanos aquí representados más parecen árabes que indios americanos; sin embargo, cualquiera que observara el cuadro en la época sería capaz de identificar la esencia de estos pueblos tal y como eran percibidos por los europeos y colonizadores: se trataba de gentes bárbaras e infieles.

El criterio de la ausencia de sedentarismo era en ocasiones sustituido o complementado por el de la residencia en lo que los europeos consideraban "pueblos formados", *ordenados*, característica vinculada estrechamente a las nociones de *policía, urbanitas* y *civilización*. Los asentamientos chaqueños no se ajustaron a este criterio:

[241] AHU_ACL_CU_071, Cx. 1, D. 21, "Relato intitulado Mapa da governação de Buenos Aires ou Rio da Prata, post. 1761", s.f.; Rodrígues do Prado 1795, 133.

> "Unos no tienen casas fixas y todo su axuar se reduce a una esterilla y una red para dormir con algún cantarillo, o pedazo de calabaza para beber. Los que tienen casa de más de asiento se reduze esta a una miserable choza de paja dentro de los bosques, que se forman de copas de los arbolitos cercanos que atados entre si los cubren con paja, otros de algunos horcones y palos también de paja, y de la misma el suelo, que les sirve de cama. *Las chozas se forman sin orden ni concierto,* unos en una parte y otros en otra. Los que viven más en forma son los chiriguanas y los más desordenados los payaguas que viven ordinariamente en el agua, y aun quando están en tierra nunca viven fixos en un lugar y cada noche hacen alto en un diverso parage: por lo qual no usan más que de una pequeña estera para repararse del lado que sopla el viento, porque en lo demás duermen al descubierto" (Lozano 1733, 55. El subrayado es de la autora).

Por mucho que el *orden y concierto,* es decir, la policía, no fuera distinguido por los colonizadores, estos asentamientos respetaban un orden propio, al igual que sucedía con los toldos (las chozas) levantadas en ellos y con el modo en que se organizaba el uso del interior de estas, orden que derivaba de factores como las necesidades ambientales, del tipo de familia y las pautas de residencia postmaritales, al tiempo que de las actividades económicas predominantes; sin embargo, constituía todo un reto para los esquemas mentales coloniales, que no alcanzaban a comprenderlo ya que no se correspondían con aquel asociado a la *civitas.*

De manera general, los amerindios fueron definidos por defecto, es decir, a partir de aquello de lo que carecían: asentamiento fijo, ciudades, policía, etc., carencias que quedaban reflejadas en sus lenguajes, considerados en la época, de acuerdo con Pagden (1988, 131) indicadores del nivel de civilización de los pueblos, en los que faltaban las letras f, l y r, causa y consecuencia a la vez de que carecieran de fe, de ley y de rey.[242] Como reflejo de esta tendencia, los mbayá fueron descritos en la década de 1620 por el provincial del Paraguay como "gente sin Dios, sin pueblos, sin casa, sin república, sin policía y sin piedad, no tienen honra ni tienen mañana"[243], los mocovíes fueron retratados por un nuevo provincial en 1745 como "gente vagabunda, sin tener mansión fixa ni sementeras para su sustento, hecha a vivir de robos y muerte, voluble e inconstantes"[244] y estos, junto con los abipones y tobas aparecen descritos en la década de 1760 como "vagabundos, sin sembrar, sin pueblos ni gobierno, como los

[242] Carneiro da Cunha 1993, Pagden 1993, 132.
[243] "Carta del provincial Pedro de Oñate. 17-II-1620", en Leonhardt 1929, 203. Significativamente, esta afirmación del provincial sigue a una descripción física de los mbayá en la que los compara con demonios.
[244] Biblioteca Francisco de Zabálburu (Madrid), en adelante BFZ, Altamira 171, D. 22 "Informe del provincial del Paraguay de la Compañía de Jesús, Bernardo Nusdorffer, al rey, 30-VIII-1745", s.f.

minuanes".[245] Esta perspectiva que se comprueba se perpetuó a lo largo del tiempo no hace sino recoger todo un conjunto de tópicos que se superponían a las ideas que en la década de 1540 había sistematizado Juan Ginés de Sepúlveda en su defensa de la *guerra justa* en la conquista, para la cual se fundamentó en el pensamiento aristotélico, habiéndose apoyado en la distinción clásica entre ámbitos de *civilización* y esferas de *barbarie* para explicar los justos títulos de la conquista.[246]

El hecho de que Sepúlveda no lograra imponer sus tesis, como demuestra la fundamental influencia de los postulados lascasianos y de la propia figura del fraile dominico en la promulgación de las Leyes Nuevas de Indias de 1542, es decir, incluso en momentos previos al célebre debate de Valladolid, no impidió que pueblos como los chaqueños, que además de vivir de manera seminómada obstaculizaron durante largo tiempo el avance de los conquistadores, tendieran a ser percibidos de modo particular y a ser situados en un peldaño de civilización inferior al que ocupaban sociedades urbanas y estatales como la inca o la azteca. Su grado de imperfección era aún mayor que el de estos, por lo que en un momento tan tardío como 1768 el obispo de Tucumán llegaba a describirlos como si no se tratara más que de carcasas humanas cuyo interior estaba próximo a la condición animal al afirmar que los abipones "no tienen de hombres más que la superficie y la figura" y son "hombres tan agenos de toda humanidad" al tiempo que se refería su "fiera e inhumana condición".[247] De esta manera, vistos a través de un prisma que los bestializaba, se adaptó el vocabulario empleado para referirse a los indios, empleándose términos que remitían a su condición animal, algunas veces de manera más o menos sutil como fue el uso de la palabra "madriguera" para referirse a sus viviendas o a sus poblados y otras claramente abierta, como la comparación explícita con tigres, leones y otras *fieras*.

Tras someter a los indígenas a este proceso de deshumanización en que la proximidad con los animales quedaba ya evidenciada y era ampliamente aceptada, los propios europeos expusieron la importante tarea que les correspondía como hombres con plenas capacidades: la de tutelar y guiar a los indios para, al igual que se hacía con los animales salvajes, "domesticar" y "amansar" a los chaqueños. Estas expresiones

[245] AHU_ACL_CU_071, Cx. 1, D. 21, "Relato intitulado Mapa da governação de Buenos Aires ou Rio da Prata, post. 1761", s.f.
[246] Sepúlveda 1997. Un análisis de estos principios se ofrece en Pagden 1988, 155- 168 y 2006.
[247] AGI, Buenos Aires 614, "Informe del obispo de Tucumán sobre la visita a su diócesis, 1768", ff. 24r, 7ry 24r.

fueron, de hecho, muy habituales en los escritos jesuitas[248] que se consultaron para la elaboración de este capítulo, siendo su percepción de los indígenas por regla general bastante más benévola que la del obispo cuyas observaciones se han repasado pues contemplaba la posibilidad de *redención* para alcanzar las *luces de la razón* y la salvación cristiana. La presencia de esta esperanza, no significó, empero, que no recogieran los mismos estereotipos y prejuicios que se habían atribuido a los indígenas y al modo de vida cazador-recolector desde los primeros contactos, los cuales, junto a la obsesión por el demonio, no hacían sino dificultar una verdadera comprensión de estas culturas (Elliott 1989, 60).

Como sucedió con otros pueblos de las fronteras americanas, la imagen de los chaqueños quedó asociada a estereotipos clásicos del bárbaro y del salvaje que en los primeros contactos se habían aplicado de manera indiferenciada a buena parte de los nativos americanos. Bajo la influencia de estas tradiciones se reconoció prontamente en los chaqueños una variada serie de comportamientos contra natura y de vicios cuyo origen se encontraría en un abandono a las pulsiones y la falta de reconocimiento del derecho natural. Ello derivó en una saturación de referencias a las prácticas pecaminosas[249] y los siete pecados que de ellas eran origen: la pereza, la lujuria, la envidia, la avaricia y la soberbia, la ira y la gula, en las descripciones que de ellos se hicieron, sobre la que se hará un breve repaso.

El primero de los pecados capitales, la pereza o flojedad era considerado característicamente innato en los chaqueños, lo que tenía graves implicaciones pues la ociosidad era considerada "fuente" o "incentivo de todos los vicios"[250]. Calificativos como "holgazanes" (Lozano 1733, 460) "natural desidia y suma floxedad"[251] u otros similares eran comúnmente empleados para referirse a los chaqueños, que llevarían una vida "al día" debido a la falta de previsión como por una total despreocupación por el futuro e, incluso, por la salvación de sus almas, argumentos que habían sido utilizados por Matienzo en su *Gobierno del Perú* de 1567 para justificar la necesaria servidumbre

[248] Algunos ejemplos en "Adiciones a la carta anua de 1611, 15-II-1612", en Leonhardt 1927, 532, AGI, Charcas 385, "Carta del provincial de la Compañía de Jesús Manuel Querini al rey. 28-XI-1747", s.f., Lozano 1733, 47, 138, 431; Cardiel 1953, 191.
[249] Sobre el discurso del pecado y las pervivencias en el mismo hasta el siglo XIX ver Lagos y Santamaría, 2007.
[250] "Auto de buen gobierno del gobernador intendente de la provincia de Salta del Tucumán, don Rafael de la Luz. 9-I-1800", transcrito en Tau Anzoátegui 2004, 447; ver también Lozano 1733, 233
[251] AGI, Charcas 385, "Carta del cabildo eclesiástico de la catedral de Buenos Aires al rey. 28-II- 1751", s.f

indígena (Elliott 1989, 49). Alguno de esos otros vicios a los que la ociosidad llevaba más frecuentemente era la sexualidad desenfrenada, la lujuria o lascivia que movería a los chaqueños a raptar a las mujeres cuando atacaban alguna población "para usar de ellas según su bárbara naturaleza".[252] En cualquier caso, aunque el carácter lujurioso aparece como típico de los chaqueños, no va parejo a la abundancia de información relativa a la desviación de la lujuria hacia prácticas consideradas *contra natura* como la sodomía o el incesto que se podría esperar.

La envidia y la avaricia son dos pecados con menor presencia que los anteriores; el primero es especialmente reconocible en el tono que los misioneros emplearon al referir las peticiones que los indios reducidos les hacían cuando el religioso ofrecía un pequeño regalo a uno de los miembros de la comunidad. En cuanto a la avaricia, la imagen que transluce de las fuentes es ambivalente, pues abundan los testimonios misioneros sobre intercambios desiguales en que los españoles engañaban a los indios ofreciéndoles bienes de poco valor a cambio de sus caballos o tejidos y reflexiones como la siguiente de Lozano, que realizó al referir que los abipones recogían ostras en el río pero se deshacían de las perlas "porque no estima su barbaridad, lo que otras naciones, si más políticas, a ese paso más codiciosas, tanto aprecian" (Lozano 1733, 10), observación un tanto singular pues ser más político implicaba ser capaz de reconocer aquello verdaderamente valioso, pero también ser más codicioso y por tanto más proclive al pecado de la avaricia. Sin embargo, y en contraste con estas informaciones que testimoniaban un desinterés por lo material o, mejor dicho, intereses materiales distintos de los de los españoles, las mismas fuentes abundan en las observaciones que retratan a un indio jamás conforme con lo que se le daba, que cuando pedía cualquier cosa jamás aceptaba un no por respuesta[253] o, como lo escribió Pedro Juan Andreu sobre los lules entre quienes fue misionero: los "bienes temporales" eran algo "a que están muy apegados sus materiales corazones" (1762, 26).

Las referencias a la soberbia y el orgullo son también recurrentes, a veces adornados con alusiones a la arrogancia (Lozano 1733, 62 y 122), tres conceptos que se emplearon comúnmente como adjetivos para referirse a los chaqueños, especialmente a los pueblos guerreros, sin que siempre se añada algún tipo de explicación sobre la razón

[252] AGI, Charcas 199, "El Virrey del Perú Don Joseph Manso da quenta a VM del sencible abandono en que se halla la provincia del Tucumán. 30-XI-1745", s.f.
[253] Cardiel 1953, 197.

que lleva a considerar estas características como definitorias de estos grupos humanos. En cuanto a la ira, suele aparecer vinculada a las referencias a la venganza y resentimiento conservados y ocultados durante largos periodos de tiempo sin que existiera posibilidad alguna de perdón sino solo de venganza, la cual se haría muchas veces de manera traicionera (Lozano 1733, 56, 95)

Finalmente, la gula aparece como una referencia constante en todo tipo de fuentes que informan sobre los modos de vida indígenas. En sí, el exceso en la comida y la bebida que constituye la gula era un asunto muy grave: "tan pernicioso que no hemos leydo que huviese permanecido República mucho tiempo que le tuviese" (Castillo de Bovadilla 1978, 43). La idea del indio abandonado a la gula se materializa de diversas maneras como el uso reiterado del concepto de voracidad para describirlos, como hace el jesuita Lozano (1733) al describir al conglomerado de indígenas chaqueños capturados en la campaña que el gobernador de Tucumán Ángel de Peredo llevó a cabo en 1671, señalando su "inmoderada voracidad" (254), refiriéndose a ellos como "gente muy voraz, necesitan de copioso mantenimiento" (235) o, en otro lugar, como "gente muy voraz, que el fin de todos sus designios es solo comer, y esa es su ocupación única, a la manera que de los brutos en el campo" (21).

Lozano no es el único que sucumbe a esta idea, autores posteriores consideran este asunto digno de un capítulo propio en sus obras, como hicieron Martin Dobrizhoffer y Florián Paucke, cuyos textos escritos en el exilio europeo contienen sendos capítulos dedicados a este asunto; el primero tituló el suyo "De la voracidad de los indios" y Paucke lo llamó "El indio voraz". Este capítulo recogía la siguiente observación:

> "he hallado que un solo indio puede devorar más en una sola sentada que ocho personas de países helados. En realidad conforme a mi comida puedo decir en verdad que un indio en un día puede comer más que yo en tres semanas". (1943, 192)

La gran exageración que hace Paucke del apetito de los indígenas da cuenta del alto grado de arraigo que tenía este estereotipo sobre los indios ya que el autor fue incapaz de liberarse de él a pesar haber convivido durante 18 años con los mocovís. Por otra parte, la imagen de *voracidad* iba ligada a la idea de que los indios carecían de la habilidad de reconocer los alimentos y distinguirlos de aquello que no lo era, una

incapacidad sobre la que ya había disertado Vitoria (Pagden 1988, 124) que explicaría por qué se alimentaban de aquello que los europeos consideraban *inmundicias* como insectos, carne cruda o raíces, una incapacidad que en último término los llevaría a invertir el orden natural de las cosas y a alimentarse de carne humana. La imagen del caníbal americano hizo su aparición ya en los textos colombinos y se fue reproduciendo y alimentando durante todo el periodo colonial con nuevos aportes que afirmaban conocer de la existencia de sociedades que consumían carne humana, conformando una imagen del indio que no fue exclusiva del mundo hispano, sino que estuvo fuertemente implantada en todo el ámbito europeo.[254] Transformados en "vorazes caribes" (Lozano 1733, 195 y 201), los indios aparecían de nuevo irremediablemente animalizados, siendo gentes contra quienes, por no respetar la ley natural, era considerado justo hacer la guerra.

En el espacio chaqueño el caso más claro de práctica de canibalismo y endocanibalismo fue el de los chiriguanos que estaban emparentados con los pueblos tupí-guaraní entre los que la práctica se hallaba generalizada.[255] En lo relativo a la difusión del canibalismo entre otros pueblos indígenas chaqueños existen dudas; entre ellos, como es el caso de los mocovíes, lo único que se encuentra comprobado es una modalidad de canibalismo consistente en el empleo de las cabezas de los enemigos como recipiente para las bebidas en las celebraciones de la victoria (Perusset y Rosso 2009). En todo caso, todas estas prácticas eran exclusivamente de tipo ritual, estando vinculadas a la relación con los propios muertos o a la victoria en la batalla y la venganza contra el enemigo, sin que tuvieran en ningún caso la función alimentaria que muchas fuentes les otorgaron. El Inca Garcilaso de la Vega fue uno de tantos que entendió el canibalismo entre los chiriguanos como una práctica alimentaria de tipo diario y la carne humana, particularmente la de indios chanés, como un recurso más. Es

[254] Fuera de la Península Ibérica hubo relatos que contribuyeron vigorosamente a la construcción de la imagen del caníbal americano, como los de Hans Standen, André Thévet, Jean de Léry, Walter Raleigh, y los grabados realizados por Théodore de Bry.

[255] Combès 2013. Quizás el caso más célebre de canibalismo entre los tupí-guaraní es el de los tupinambá de la costa de Brasil por la gran difusión que alcanzó el relato de quien fue su cautivo durante más de nueve meses, Hans Staden. Su obra titulada *Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos, feroces y caníbales* (Marburgo, 1557) e ilustrada con los grabados de Théodore de Bry que reflejaban brutales escenas de canibalismo, fue un testimonio sumamente atractivo para el público europeo, alcanzando una gran difusión. Un acercamiento al canibalismo entre los tupinambás puede realizarse mediante la lectura del estudio que Métraux publicó originalmente en 1928 (1973, 35-68), mientras que el trabajo más reciente de Whitehead (2007) ofrece una aproximación al asunto desde una óptica que se adentra en la formulación de fronteras culturales entre el Viejo y el Nuevo Mundo y entre los propios nativos.

esta la perspectiva que domina en su afirmación de que los chiriguanos "son tan golosos y apasionados de la carne humana […] si hallan pastores guardando ganado más quieren uno de los pastores que todo el hato de las ovejas o vacas" (1991, 461), la misma que también exponía el dominico Lizárraga pocos años antes de la publicación de la segunda parte de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso. El fraile utilizaba además el símil con la economía pastoril para reforzar su este carácter alimentario:

> "Tráenlos [a los chanés] como ovejas en manadas: comen los que se les antojan, de los demás se aprovechan para el servicio de sus casas y sementeras. Cuando se quieren comer alguno, no hay más que decirle se vaya a lavar al río, lo cual hace sin replicar; viene desnudo; mandan a sus hijos tomen arcos y flechas y el pobre chanés en una plaza huyendo de aquí para allí de las flechas, sin se atrever a salir della, de los muchachos es flechado y muerto con gran alegría de los que le miran; le hacen pedazos y se lo comen, o asado o cocido con maíz y mucho ají" (Lizárraga 2002, 216).

En aquellas ocasiones en que se alcanzó a comprender que el canibalismo no constituía una práctica de tipo alimenticio no se llegó a vislumbrar, sin embargo, su dimensión ritual y se interpretó como un vicio. Ya el texto del Inca Garcilaso reproducido anteriormente lo sugería al emplear los adjetivos "golosos" y "apasionados", perspectiva que el siguiente extracto recoge de una manera mucho más evidente:

> "…teniendo allí muchos puercos de Castilla y gallinas y patos en cantidad, los dejaron de comer por comer carne humana [...] Es verdad que los dichos indios chiriguanaes no comen la dicha carne humana por necesidad sino de vicio, y por tal lo han hecho principal manjar".[256]

Precisamente por considerarse una conducta vinculada al vicio constituía una práctica aún más censurable. En ella quedaba patente el abandono al vicio sin ningún control ni razonamiento y la incapacidad de distinguir lo que es alimento de aquello que no es susceptible de ser comido, hechos y consideraciones todos ellos que formaron parte de las argumentaciones que contribuyeron a que se afirmara la justicia de la guerra contra los chiriguanos en 1574.

Por norma, las fuentes exageraron la incidencia del canibalismo, llegando a describir, incluso, situaciones que no eran más que el fruto de la imaginación prejuiciosa de la mente colonial, como hizo Lizárraga al referir y asumir como veraz un relato totalmente surrealista que había llegado a sus oídos, en el cual se afirmaba que los toba "cuando van en alcance, al indio que cogen, echándoselo al hombro y corriendo tras los enemigos, se lo van comiendo vivo a bocados" (Lizárraga 2002, 336-337).

[256] AGI, Patronato 235 R1 "Testimonio de Francisco de Mendoza", reproducido en Julien 2008.

El arraigo del topos del canibalismo era tal que incluso cuando se hallaron intactos los cadáveres caídos en un enfrentamiento entre españoles e indígenas que se sabía que practicaban el canibalismo, algunas fuentes ofrecieron un argumento explicativo que justificara la ausencia de la práctica, lo cual acababa por reforzar el convencimiento de la cotidianeidad de la misma. Lo hizo Lozano en su relato de la muerte de los misioneros Gaspar Osorio y Antonio Ripario a manos de los chiriguanos en 1639 (1733, 180). El jesuita explicaba que sus cabezas habían sido cortadas, como era común hacer con los vencidos entre este pueblo, pero parece incapaz de aceptar que no siempre se practicaba el canibalismo, encontrando como única razón posible para explicar que el resto de sus cuerpos se encontraran completos que "por estar muy flacos se abstuvieron de comérselos".

Algo similar hizo en el relato de otro caso de martirio misionero del que luego se hablará nuevamente, el de Juan Antonio Solinas y Pedro Ortíz de Zárate a manos de tobas y mocovís en 1683. También sus cabezas fueron cortadas pero "no se detuvieron a comer ni cargar los cuerpos por temor de los soldados españoles e indios Taños y Ojotaes que estaban en San Rafael, distante solas seis leguas, y no fuese también que llegase Lozano Arias y vengase las muertes" (Lozano 1733, 258-259). Es decir, la imagen del indio devorador de carne humana estaba tan fuertemente implantada que adquirió protagonismo incluso en aquellos casos en que no había evidencias de antropofagia, buscándose alguna forma de explicar y justificar que aquel caso concreto constituía la excepción y no la norma, algo que no fue privativo de este jesuita ni de las fuentes escritas por religiosos, ya que esta tendencia aparece también en fuentes seculares en las que, por ejemplo, se expuso que se si los indios hacían cautivos era para comerlos en las celebraciones,[257] lo cual, como se ha visto en el capítulo anterior, era falso.

En resumen, e imaginario del indio chaqueño se construye en torno a estereotipos heredados de épocas previas al descubrimiento, siendo presentado como un individuo débil de espíritu que, como menor de edad, no tenía completamente desarrollada su capacidad de raciocinio. Aparece como un nómada salvajes incapaz de mantener poblaciones estables y ordenadas, ni de regirse por unas leyes y establecer un

[257] AGI, Charcas 157, "Representación de la Junta de Guerra de Indias al rey, 17-XII-1715"citado en Vitar 1995, 110.

gobierno, formándose una visión del indio basada en su incapacidad y su vagancia que sobrevivirá, con modificaciones e innovaciones, a la independencia de Argentina.[258]

Contemplados como gentes sin razón ni policía y próximas al mundo animal, no existía género de dudas alguno sobre el abandono de los chaqueños a las pulsiones por ser incapaces de dominar sus instintos. Aparecen como gentes abandonadas a múltiples vicios como el comer, al beber, a la sexualidad y al desenfreno (Paucke 1943, 243), gozando de una "perniciosa libertad nacida de una voluntad sin rastro de sujeción, ni a Dios ni a los hombres" (Lozano 1733, 96) causada porque "la cortedad de sus entendimientos es tanta que no tienen providencia de lo futuro y su barbaridad innata tal que no les permite arbitrar modo alguno para entablar vida política" (Lozano 1733, 464). Espiritualmente desamparados, incapaces de distinguir el bien del mal y lo aceptable de lo que no lo era, y dominados por sus pasiones, el demonio ejercía fácilmente su control e influencia, encontrándose estos pueblos en una situación que los europeos consideraron su deber solventar a través de su tutela, ya que precisaban ser guiados para alcanzar las *luces de la razón* y la salvación cristiana para lo cual un primer paso fundamental era, como se verá en el siguiente apartado, la fundación de pueblos estables y la total erradicación del nomadismo.

1.2.El proyecto misionero: un programa civilizatorio

Incorporar a los grupos fronterizos al entramado colonial y hacer de ellos súbditos cristianos del Rey Católico era un objetivo fundamental de la Monarquía en los territorios periféricos de su imperio americano. Para ello, la legislación hispánica tendió a privilegiar las misiones, considerarlas un sistema "persuasivo", en lugar de métodos abiertamente coercitivos, como se hacía en la real cédula enviada al gobernador del Río de la Plata Hernandarias Saavedra en 1608, en que se proponía la utilización de "la sola doctrina y predicación del evangelio" para la conquista del Guayrá.[259] El sistema misional, además, se presentaba como una empresa sumamente provechosa, puesto que

[258] La evolución del imaginario sobre indio chaqueño durante la época independiente no es tratada aquí por no ser relevante para este estudio. Para este asunto ver Giordano 2004.
[259] AGI, Buenos Aires 2, L. 5 "RC. A Hernando Arias de Saavedra, gobernador y capitán general de las provincias del Río de la Plata, 5-VII-1608, ff. 28v-29v; Miller 1987, 185.

las inversiones económicas y humanas que demandaba a la Corona eran escasas y a los beneficios que proporcionaría, fundamentalmente la incorporación de nuevos vasallos a la soberanía del rey de España y nuevas almas a la comunidad cristiana, se añadirían otros como la pacificación de las fronteras y freno de los grupos indígenas hostiles que se mantenían fuera del control colonial.

La misión quedaba convertida de esta manera en una institución de frontera más, que junto con los fuertes y presidios, proporcionaba protección a los territorios y comunidades que formaban parte del espacio integrado *de iure* y *de facto* a la Corona española. Por todo lo anterior, las misiones a la región chaqueña serían impulsadas por el gobierno civil, cobrando especial protagonismo a partir del siglo XVIII, centuria en que el establecimiento de reducciones se convirtió en un apartado más de los tratados de paz firmados con los indígenas y se lograron las primeras fundaciones estables.[260]

Como se ha visto, los indígenas chaqueños (y buena parte de los nativos del continente americano) eran percibidos por sus contemporáneos de origen europeo –entre quienes se incluyen los misioneros- como poblaciones incivilizadas. Como tales, eran considerados incapaces de comprender ni aprehender la doctrina cristiana que la corona castellana aspiraba a extender entre ellos en cumplimiento de la misión que el papa Alejandro VI le había asignado. En conformidad con esta línea de pensamiento el tercer concilio limense (5-VIII-1582 a 18-X-1583) acordó que debía enseñarse a los indios a *vivir políticamente* y hacerlos abandonar aquellas costumbres consideradas incivilizadas argumentando que "un hábito de vida no indigno de la razón natural y del hombre" era necesario para poder vivir cristianamente.[261]

Añadieron a ello los jesuitas un particular empeño en defender que para sacar a los indios de la gentilidad y salvar sus almas mediante la conversión al cristianismo no se debía recurrir, como se había hecho en los primeros tiempos de la conquista, especialmente por parte de los franciscanos, a los bautismos en masa que habían llenado el continente de apóstatas que renegaron inconscientemente de una fe que ni siquiera conocían. Desde su punto de vista el bautismo sin adoctrinamiento previo solo era aceptable *in articulo mortis*, considerándose que antes de ser integrados en la comunidad cristiana a través del bautismo, los indios debían comprender los misterios

[260] Sobre los tratados hispano-indígenas en América ver las síntesis y estudios de Lázaro (1999), Levaggi (2000 y 2002) y Néspolo (2004).
[261] *Actio quinta*, capítulo 4, en Lisi 1990, 225.

de la fe, algo que solo sería posible si previamente eran transformados en hombres y mujeres de vida civilizada y *política*. Alcanzar (o aproximarse al menos) a esta condición era necesario para que pudieran ser catequizados y, finalmente, bautizados, constituyendo un largo proceso cuyo objetivo era asegurar una conversión verdadera y garantizar la salvación de sus almas.

Puesto que las ciudades eran el único entorno en que la vida civilizada era posible, se planteó tempranamente la necesidad de extender a los indios la vida urbana. Así fue recogido en la legislación indiana desde que los Reyes Católicos dieran sus *Instrucciones* a Nicolás de Ovando, gobernador de La Española, en marzo de 1503, en que subrayaban que "es necesario que los indios se repartan en pueblos y que vivan juntamente", y quedó recogido también en la Recopilación de Leyes de Indias, en las que se ordenaba "que los indios fuesen reducidos a pueblos y que no viviesen divididos y separados por las sierras y montes".[262] De esta manera, el carácter urbano característico del mundo colonial propiamente hispano cuya importancia en las fronteras ha sido tratada en el primer capítulo de este trabajo, se extendió a los indios e impregnó marcadamente la política seguida con las comunidades indígenas que se incorporaban al dominio colonial.

En el virreinato peruano esta imposición del modelo urbano sobre las sociedades nativas, que también servía para facilitar su control, tuvo sus más características expresiones en las reducciones establecidas por el virrey Toledo en el área andina (cuya expresión en la Nueva España recibió el nombre de congregaciones) y en las reducciones fundadas por los jesuitas entre los guaraníes del área rioplatense.[263] Estos dos ejemplos han sido, además, los que más han atraído la atención de la historiografía, y ello a pesar de que no fueron las misiones guaraníes sino las doctrinas de Juli las primeras que la Compañía estableciera en el continente americano, en el último cuarto del siglo XVI. Se llevaban así a la práctica los postulados que argumentaban que si los indios adoptaban las pautas y normas que constituían la vida urbana, es decir, permanecer en un lugar fijo y vivir en comunidad (de ahí la insistencia de la legislación

[262] Ley promulgada inicialmente por Carlos I, incluida en la Recopilación de Leyes de Indias libro 6, título 3, ley 1.
[263] Para las reducciones toledanas ver el trabajo de Merluzzi (2014a), en el estudio de las misiones guaraníes son clásicas las obras de Mörner (1961, 1985), mientras que Wilde (2009) ofrece una perspectiva más actual.

en que vivieran "juntos y concertadamente"),[264] experimentarían un progresivo avance hacia la civilización.

En las fronteras chaqueñas el modelo reduccional implantado fue el de las misiones que fueron establecidas en su gran mayoría por la Compañía de Jesús, ya que el resto de órdenes desarrollaron su actividad fundamentalmente en las ciudades y en los pueblos de encomienda situados en las áreas donde el control castellano estaba firmemente establecido. La orden franciscana será la principal excepción, ya que había sido la primera en establecer misiones en el Río de la Plata e incrementó la intensidad de su actividad misionera a partir de la fundación del convento de Propaganda Fide en la ciudad de Tarija en 1755; sin embargo, su actividad misional fue mucho menos intensa que la de la Compañía, como demuestra el caso del obispado de Córdoba, donde en el año en que fuera decretada la expulsión de los jesuitas existían nueve misiones, siete de ellas de los jesuitas y solo dos de los franciscanos. El año 1767 fue el del verdadero impulso de la misión franciscana, ya que tras esta fecha la orden se haría cargo de buena parte de las misiones que habían sido establecidas por los ignacianos y fundaría nuevas reducciones.

Las visión de la vida urbana como encarnación de la civilizada motivó que los misioneros que pretendían evangelizar a pueblos de cazadores-recolectores nómadas o seminómadas como los chaqueños tomaran como primera y fundamental medida la sedentarización de estas gentes, reduciéndolas a "vida civil y política, muy desemejante a la que vivían en su barbarismo" (Lozano 1733, 429), "a vida racional de poblaciones, sin la qual no pueden ser doctrinados"[265]. Para que la sedentarización fuera efectiva y duradera era preciso apartar a los indios de aquellas actividades económicas consideradas perjudiciales por requerir una vida en continua movilidad; es decir, era necesario alterar las tradicionales formas de vida indígenas y convertir a los cazadores y recolectores seminómadas en agricultores sedentarios.

La propia adopción de la agricultura suponía en sí misma, de acuerdo con el pensamiento europeo heredero de Aristóteles, una mejora y un progreso hacia un estadio superior en la escala de civilización ya que se trataba de una actividad valorada como tecnológicamente superior a la caza y recolección que marcaba distancias con los

[264] Recopilación de Leyes de Indias, libro 6, título 1, ley 19.
[265] AHU_ACL_CU_071, Cx. 1, D. 21, "Relato intitulado *Mapa da governação de Buenos Aires ou Rio da Prata*, post. 1761", s.f.; sobre el fundamento filosófico de estas ideas ver Kagan 1997, 67-68.

seres inferiores, pues el hombre, a diferencia de los animales, era capaz de ir más allá de la mera extracción del alimento de la naturaleza, pudiendo dominarla y transformarla en su propio beneficio (Pagden 1988, 131).

La introducción de cultivos, vinculada a la sedentarización de los indios, era por tanto considerada "el primer paso para lograr algún fruto espiritual entre gentes tan bárbaras a quienes, como a otros políticos por el oído, les empieza a entrar la fe por la boca" (Lozano 1733, 276). En consecuencia, los misioneros se afanaban en enseñar las tareas agrícolas a los indígenas, "trabajando personalmente con la azada y la pala para formarles ranchos y sembrarles granos".[266] Los frutos de la primera cosecha tomarían en cualquier caso su tiempo en poder ser recogidos y se era consciente de que los indios tardarían tiempo en dominar las labores agrícolas, por lo que se planteó necesario suministrar a las reducciones el sustento necesario para la manutención de sus habitantes, tratando de evitar, por este medio, que continuaran practicando de la caza y recolección que requerían desplazarse e internarse en los bosques alejados de la reducción, donde a juicio de los religiosos "cobran resabios perversos y horror a la asistencia al catecismo, olvidando en pocos días quanto han aprendido en años" (Lozano 1733, 430), o lo que sería peor, abandonando definitivamente la reducción.

En línea con lo anterior, algunas medidas tomadas por parte de la Corona favorecieron económicamente a las reducciones con la intención de facilitar su prosperidad. Entre ellas son de fundamental importancia las cédulas reales de 30 de enero de 1607, que concedía a los habitantes de las misiones jesuitas del virreinato del Perú la exención del pago del tributo durante los primeros diez años desde la fundación de las mismas y les garantizaba, además, estar libres de ser encomendados, y la del de 7 de abril de 1643, que ampliaba a 20 años el periodo de exención de tributo para las misiones de la provincia jesuítica del Paraguay.[267] A ello se añadió que el coste que conllevaba mantener a los indios y establecer las reducciones era sufragado mediante donaciones tanto económicas como de bienes y ganado, con las que se pretendía asegurar el abastecimiento de las misiones y la permanencia de los indígenas desde su misma llegada a la reducción. Estas donaciones provenían de variados agentes del ámbito colonial como eran la real hacienda, los cabildos urbanos o los vecinos de las

[266] AGI, Charcas 372, "El obispo de Tucumán da cuenta al rey de la reducción de indios abipones, 6-V-1750", s.f.
[267] AGI, Buenos Aires 2, libro 5, ff.. 304v-306r.

ciudades a título individual y, en el caso de las misiones administradas por los jesuitas, se añadían las donaciones realizadas por la propia Compañía por medio de sus colegios y misiones ya afianzadas.

Como fue habitual en el conjunto de misiones jesuitas, las reducciones sobre las que se profundizará en este capítulo también recibieron donaciones para la manutención de sus habitantes en el momento en que fueron establecidas y durante los años posteriores. Por ejemplo, la reducción de San Javier de mocovíes, fundada en 1743, recibió entre aquel año y 1760 casi 21.000 pesos de la Compañía de Jesús y sus misiones. De ellos unos 9.000 habían sido asignados por las autoridades de la orden y más de 12.000 fueron entregados por las reducciones guaraníes, consistiendo parte de la donación en dinero metálico y la mayoría de ella en yerba mate que sería vendida en el mercado.[268] Además, la Corona había asignado a la reducción un sínodo anual de 400 pesos,[269] aunque entre 1750 y 1759 recibió una cantidad superior, ya que en estos diez años el total de ingresos del sínodo ascendió a más de 4.500 pesos, a los que se añadió una partida adicional de unos 500 pesos que la Real Hacienda entregó en 1756. A todo ello es preciso añadir las donaciones de los habitantes de Buenos Aires, que alcanzaron los 900 pesos, y las numerosas donaciones en especie provenientes de Santa Fe, en cuya jurisdicción se encontraba San Javier, y de las misiones guaraníes en forma de ganado mayor y menor, tabaco, cuchillos, mobiliario, tejidos y ropas, campanas y otros ornamentos para la iglesia de la reducción, e incluso un barco y ¡16.500 agujas![270]

Seis años después de fundarse San Javier, en 1749, Santiago del Estero establecía la reducción de la Concepción de abipones a una distancia inmensa de la ciudad: unos 950 kilómetros, ubicación desde la que después sería trasladada en varias ocasiones para aproximarla a la ciudad y facilitar el control de los reducidos (Lucaioli 2011b, 130). En este primer emplazamiento, la nueva fundación recibió plata, ganado y ropas donadas de los habitantes de la gobernación de Tucumán, y en 1750 el virrey del Perú concedía 4.000 pesos para la compra de provisiones.[271] En este punto, discrepo con la interpretación realizada por Lucaioli de las capitulaciones entre los abipones y los

[268] AHU_ACL_CU_071_Cx1_D.19 “Relação de Manuel Arnal, 15-VIII-1760”, s.f.
[269] AHU_ACL_CU_071, C x. 1, D. 15.
[270] AHU_ACL_CU_071_Cx1_D.19, “Relação de Manuel Arnal, 15-VIII-1760”, s.f.
[271] AGI, Charcas 199, El virrey del Perú da cuenta de haberse logrado la reducción de los indios abipones, 12-VI-1750, s.f.

santiagueños conservadas en la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro, en las que se estipuló que

> "…se han de sujetar, y aplicar a su propia utilidad al cultivo de la tierra para sus chacras, crías y ganados, y otros ministerios caseros, y de campaña para su propia conveniencia, y manutención, que con esto tendrán lo necesario en su pueblo y no andarán desasosegados en otras partes buscando que comer" (BNRJ, MS 508 (33), en Lucaioli 2011b, 128)

Según la antropóloga, la inclusión de la condición arriba reproducida marcaba distancias con lo ejecutado en otras reducciones como San Jerónimo en las que la ciudad en cuya jurisdicción se asentaba (Santa Fe) habría contribuido en mayor medida al sostenimiento de la reducción, y afirma que conllevaba que los abipones deberían proveerse autónomamente de su sustento y que la reducción sería "olvidada" (Lucaioli 2011b, 129) por parte de Santiago del Estero. A mi entender la introducción de esta condición en las capitulaciones no basta para afirmar la futura independencia económica de la reducción y su singularidad respecto al resto de reducciones de la región, algo que las informaciones relativas a la fundación y a la actuación del virrey, aquí recogidos, comienzan a desmentir. Por otra parte, lo que desde mi punto de vista motivó la redacción de esta cláusula no fue tanto el liberar a Santiago del Estero de cualquier compromiso económico con la reducción, sino más bien tratar de garantizar que se lograra la función que la misión tenía de introducir la vida *civil y política* entre los indios, para lo que, como se ha discutido ya anteriormente, la adopción de la agricultura y la sedentarización eran pasos previos necesarios.

El mismo año de la fundación de La Concepción el provincial de los jesuitas del Paraguay expresaba al rey su temor de que las reducciones "se deshagan por falta de manutención", y pedía el apoyo económico de la Corona alegando que las deudas de los colegios de la Compañía y la pobreza de las ciudades imposibilitaban lograr aportes para las misiones que se habían fundado en la región.[272] El escrito del provincial tenía el claro propósito de lograr aportes económicos para las reducciones argumentando la falta de recursos, es decir, utilizando un discurso de pobreza. Sin embargo, los datos relativos a las donaciones recibidas por la reducción de San Javier y los propios de La Concepción permiten poner en cuestión la veracidad de las palabras del provincial, puesto que no reflejan tal pobreza y necesidad sino que, por el contrario, revelan el

[272] AGI, Charcas 385, "Carta del provincial Manuel Querini al rey, 1-XII-1750", s.f.

carácter recurrente de las donaciones y su continuidad en el tiempo durante casi una veintena de años.

Las aportaciones de la Real Hacienda, las ciudades, la Compañía de Jesús y sus misiones abundaron incluso en aquellos años en que el provincial se lamentaba la falta de recursos de una manera que, a mi parecer, y tras haber analizado los datos anteriores, era intencionadamente exagerada. En cualquier caso, era claro que la consolidación de las nuevas misiones dependía en gran medida de la persistencia de los envíos de suministros y donaciones, que algunos aconsejaban debía prolongarse como mínimo por un decenio, argumentando que "no se les puede apretar por no perderlo todo",[273] y recurriendo otros a la imagen del indio que se ha analizado ya anteriormente:

> Son naciones holgazanas, poco acostumbradas al trabajo ni hechas a vivir de asiento en un lugar, ni dadas a la labor de los campos: con que hasta que poco a poco se les vayan olvidando sus aviesos, para que se requieren años, y enseñándolos a buscar por sí mismos la comida, es menester dársela si los queremos hazer christianos y conservarlos.[274]

Sin esta garantía para la subsistencia de los indios reducidos era muy probable que buscaran alimento en el Chaco, lo cual se temía los alejara de sus nuevas costumbres y pautas de vida y pusiera en riesgo la pervivencia de las misiones. Por otro lado, las favorables condiciones impuestas por la legislación y las donaciones de ganado y alimentos propiciaron que algunas reducciones acumularan amplios stocks de ganado con el que mantener a sus pobladores y en ciertos casos, particularmente en el de las guaraníes, más antiguas y prósperas, gozaran de un excedente con el que comerciar y apoyar el establecimiento de nuevas misiones.

Los ejemplos aquí expuestos, correspondientes a experiencias misionales jesuitas, han sido escogidos por ser la Compañía la orden que tuvo una mayor actividad en la región austral del Chaco, lo cual no obsta para que se siguiera un proceder similar en las reducciones administradas por otras órdenes religiosas. Así lo demuestra el célebre tratado que Gerónimo Matorras firmó en 1774 con el cacique mocoví Paikin, en el que se estipuló que se había de proveer de "crías de ganado mayores y menores, herramientas y semillas para sus sementeras"[275] a aquellos que deseasen incorporarse a la reducción de Santa Rosa de Lima fundada poco antes por los franciscanos. Esta orden

[273] AHU_ACL_CU_071, Cx. 1, D. 21, "Relato intitulado *Mapa da governação de Buenos Aires ou Rio da Prata*, s.d., post. 1761", s.f.
[274] AGI, Charcas 385, "Carta del provincial Manuel Querini al rey, 1-XII-1750", s.f.
[275] Texto del tratado recogido en Martínez 1992, 145.

llevaría a cabo además, una intensa actividad misional en la región tras la expulsión de los jesuitas como administradora de reducciones originalmente establecidas por la Compañía y como fundadores de nuevas misiones, en las que utilizaron prácticas equivalentes para atraer a los indígenas a las reducciones y mantenerlos en ellas.

Dentro de los esquemas misioneros, como hemos visto, *civilizar* a los salvajes significaba hacerlos capaces de comprender adecuadamente e interiorizar la palabra divina. Piezas clave para cumplir este objetivo eran la sedentarización y la introducción de la agricultura, a lo que se debía añadir el desarraigo de aquellos vicios que caracterizaban al indio salvaje, todo lo cual conformaba la verdadera "creación" del indio a la imagen y semejanza del castellano, allanando así el camino hacia la conversión. En cualquier caso, lo primero era conseguir atraer a los salvajes hacia las misiones, y transformarlos en *indios*, súbditos de la Monarquía de España sometidos a la legalidad hispana y, en concreto, en *indios reducidos*, *indios de misión*.

1.3.El arte de la persuasión: los métodos misionales

El acercamiento a los indígenas dirigido a lograr su incorporación a las misiones ha sido objeto de análisis en las últimas décadas, desde que Borges profundizara en el asunto en su libro sobre los métodos misionales (1960), ya un clásico sobre este tema. Esto ha permitido reconocer la difusión de ciertos modos de actuación empleados por los religiosos para conseguir dicha incorporación y mantenimiento en la reducción. Borges (1960) dividió los métodos misionales en las categorías de métodos de preparación, que buscaban predisponer a los indígenas a aceptar el cristianismo e introducir en ellos la policía que los haría capaces de entender la doctrina, y métodos de persuasión, que se utilizaban para la propia cristianización de los indios.

Se toma aquí, sin embargo, la sistematización planteada hace ya algún tiempo por Santamaría (1995, 25-33), muy influenciada, no obstante, por el trabajo de Borges aunque no se cite, pues aun siendo más genérica, es aplicable a contextos más diversos. Santamaría fundamenta las categorías de métodos propuestas en las propias prácticas, no en la tarea para la que fueron empleados, ya que los diferentes métodos se utilizarían tanto para lograr la predisposición de los indígenas como para la propia introducción del

cristianismo. La división de Santamaría se ajusta mejor que la de Borges a la experiencia misional chaqueña; al focalizar Borges su estudio en los métodos empleados en los centros urbanos de los virreinatos peruano y mexicano, recoge matices y prácticas que no es posible encontrar en esta la chaqueña, al tiempo que omite las estrategias de persuasión coercitiva. Se toman aquí los tres principios fundamentales señalados por Santamaría en lo que denomina "estrategias de reclutamiento", con las puntualizaciones propuestas por Wilde (2013: 295-296), y se analiza su aplicación en la periferia austral del Chaco.

La primera de las tres grandes estrategias de reclutamiento de las que aquí se hablará en lo relativo a la cristianización de los chaqueños mediante misiones jesuitas es el llamado principio de "persuasión coercitiva", que combinaba el acercamiento pacífico basado en la entrega de presentes y el diálogo con la intimidación o incluso la violencia directa para convencer a los indígenas de que aceptaran la compañía del misionero en sus aldeas o de que se trasladaran a tierras de los españoles. El segundo de los métodos misionales más importantes es el testimonio de vida o "modelo imitable" y el tercero la evangelización indirecta.

En la puesta en práctica de la estrategia del "modelo imitable", el misionero solía asentarse en las proximidades del asentamiento indígena o incluso en su seno, ofreciendo una demostración de "buena vida", horticultora y ascética, y ejerciendo también como sanador cuando fuera posible (lo que en ocasiones dio lugar a que adquirieran una cierta reputación de "chamanes"). Finalmente, en el método de "evangelización indirecta" o por "vía capilar" se aprovechaba la capacidad de los indios que habían demostrado una buena disposición al cristianismo para influenciar a otros menos proclives a la conversión; en ocasiones, también, se empleaba a indígenas para que se acercaran a los asentamientos de otros nativos, no necesariamente de su mismo grupo etnolingüístico, y predicaran o convencieran de incorporarse a las misiones.

Desde las primeras entradas misioneras que perseguían lograr la "conquista espiritual" del Chaco y sus habitantes se identifica el empleo del primero de los métodos, la persuasión coercitiva. Por ejemplo, en abril de 1683 se internaron en los territorios de los indígenas tobas y mocovís un religioso secular de Jujuy, Don Pedro Ortíz de Zárate, y los jesuitas Juan Antonio Solinas y Diego Ruíz, acompañados y protegidos por dieciocho españoles e indios cristianos procedentes de Jujuy,

Humahuaca y Salta[276] a los que se incorporaría posteriormente una quincena de guerreros chiriguanos al mando de un español de Tarija casado con una mujer de la élite indígena.[277] Quedaría así conformada una escolta temible a la vista de tobas y mocovíes, pues no eran raros los enfrentamientos con este pueblo que gozaba de gran prestigio guerrero y que, como diría un jesuita unas décadas después, era el "terror de todo aquel gentío" (Lozano 1733, 255-6).

El uso combinado de persuasión y coerción por parte de los misioneros es muy claro en este caso que se analiza aquí. Ortíz de Zárate, Solinas y Ruiz se presentaron en las aldeas tobas y mocovís como mediadores interesados en garantizarles seguridad y bienestar, capaces incluso de garantizar las relaciones pacíficas con sus tradicionales enemigos:

> "les significamos que el fin o intento que llevábamos era de hacer pazes con los chiriguanás para que conociesen que los estimábamos, pues les queríamos librar de tan terrible enemigo".[278]

Ante la temible compañía que llevaba esta terna de misioneros y la propuesta de paz que realizaron, los caciques a quienes se dirigieron optaron por acceder a los requerimientos de los religiosos. Si bien estos admitían que "estas naciones más temen a los chiriguanás que a quantos españoles pueden entrar"[279] y por tanto eran sumamente conscientes del efecto intimidatorio que ejercían los chiriguanos que los acompañaban, parecían querer promocionar la cara amable de su exitosa negociación presentando el consentimiento de los tobas y mocovís como una resolución tomada por un verdadero interés en la predicación misionera, siendo por tanto completamente voluntaria y tomada "de muy buena gana".[280]

---

[276] "Relación de don Melchor de Navarra y Rocaful, Duque de la Palata, Príncipe de Mesa, Virrey del Perú, al duque de la Monclova, su sucesor, del estado de los diversos asuntos sujetos a su gobierno desde 1680 a 1689" Biblioteca Nacional (Madrid) Ms. 19 139, recogido en Hanke 1980, VII: 60-61; Lozano 1733, 245 y 259.

[277] Este español apodado por los chiriguanos *Charabusú* era Diego Porcel, hijo del maestre de campo del mismo nombre. Al igual que sucedió en el caso de su padre, su matrimonio con una chiriguana de alto rango generaba deberes entre la parentela indígena, que lo apoyaba en acciones militares contra otros chiriguanos o, como en este caso, en defensa de los misioneros

[278] Transcripción de carta del padre Solinas, 9-IX-1683, en Lozano 1733, 256-257 (este extracto se encuentra en la página 256).

[279] Transcripción de carta del padre Diego Ruiz al provincial Thomás de Baeza, 25-VI-1683, en Lozano 1733, 250.

[280] Ídem.

Lo errado de esta imagen se hace patente en el dramático fin de la empresa. Una vez consiguieron el permiso de tobas y mocovís para predicar en sus tierras, los religiosos no parecían necesitar de los guerreros chiriguanos y su líder castellano, por lo que estos regresaron a Tarija; sin embargo, su partida disipó la amenaza que forzaba a tobas y mocovís a aceptar la presencia misionera y pronto se enfrentaron a la misma, acabando con la vida de dos de los misioneros y de todos los cristianos que los acompañaron, algunos de los cuales, por cierto, ya habían desertado, quizás por presentir el trágico desenlace de la expedición.[281] El breve recorrido que tuvo esta paz establecida mediante la persuasión coercitiva es testimonio de la fragilidad característica de los acuerdos fruto la intimidación y la amenaza ya que cuando estas se disipan, no persiste en muchas ocasiones razón alguna para mantenerlos.

Por otra parte, Solinas, Ortíz de Zárate y Ruiz no se habían limitado a una sutil coerción basada en el recelo y temor que la vista de su escolta pudiera imponer, sino que también utilizaron de manera abierta el prestigio que los guerreros chiriguanos como medio para forzar a otros grupos indígenas a aceptar la predicación en sus territorios. Lo hicieron mediante el envío de mensajeros a diversas comunidades a las que debían informar "de nuestra venida y del buen tratamiento que tendrían en sus tierras, y que *dado caso que ellos no quieran venir, irán los españoles y los chiriguanás a consumirlos*".[282] Este empleo que de la amenaza velada en unos casos y directa en otros, hicieron los religiosos en sus prácticas de acercamiento a los indígenas, choca con la calificación tan frecuentemente utilizada para referirse a la misión jesuita como una "conquista pacífica". Este calificativo tan extendido desde época colonial, especialmente en la historiografía jesuita, muestra una imagen dulce y benévola del encuentro entre indígenas y misioneros, un encuentro en el que, como vemos por medio de este ejemplo, los misioneros no dudaron en servirse de la intimidación y de la coacción como medios para lograr el avance de la predicación cristiana y de las posiciones de la Compañía de Jesús en los espacios de frontera.

El destino sufrido por Solinas, Ortiz de Zárate y su comitiva, que se sumó a otros casos de muertes de misioneros a manos de indígenas, favoreció la aprobación de la Real Cédula de 6 de diciembre de 1684 que ordenaba se proporcionase a los jesuitas del

[281] AHPJ caja XXIII, legajo 2, Acta del cabildo de Jujuy, 3-VII-1683, f. 41v; Lozano 1733, 259-9.
[282] Ibídem, 249. La cursiva ha sido añadida por la autora.

Tucumán escoltas de 20 o 25 soldados sufragadas por la Real Hacienda.[283] En cualquier caso, el propio uso de escoltas armadas para proteger a los misioneros, una práctica que se tornó habitual, tenía en sí mismo un carácter intimidatorio que se integraba dentro del principio de persuasión coercitiva, puesto que la presencia de soldados era capaz de amedrentar a los indígenas y hacerlos temer una posible represalia si no accedían a las peticiones de los misioneros, incluso sin necesidad de que la amenaza fuera verbalizada.

El rapto y traslado forzoso de los indígenas a tierras alejadas de sus tradicionales asentamientos o de la reducción en la que inicialmente se habían establecido fue otra práctica también encuadrada dentro de la estrategia de persuasión coercitiva. Ejemplo de ella fue el traslado de una parte de los habitantes de la reducción de San José ordenado en 1739 por el obispo de Córdoba José Antonio Gutiérrez de Ceballos (1730-40). Esto fue posible porque había sido precisamente el obispado la institución que había dado principio a la reducción, encargando la tutela de los casi 350 indios vilela que la habitaban al clero secular, concretamente al cura de naturales de Santiago del Estero, por ubicarse en la jurisdicción de dicha ciudad, quien contaba con la asistencia de un presbítero.[284] El año anterior se había ya ejecutado una primera mudanza tras convencer a los indios de la necesidad de abandonar el lugar en que se había fundado la reducción en 1735 por estar "en la raia misma" [285] o "raia y frontera con los enemigos",[286] expresiones con que el obispo se refería al río Salado, y que reflejan la visión de dicho río como *limes* del imperio tan extendida en el Tucumán colonial.

Allí, en las costas del Salado, los vilela eran vulnerables a los asaltos de indígenas sin reducir, por lo que se planteaba beneficioso trasladarlos hacia el río Dulce que se encontraba a unas 30 leguas de distancia, donde se asentarían en unas tierras de merced que habían quedado vacantes y que serían concedidas a posteriori por el gobernador Matías de Anglés.[287] En estas tierras las autoridades coloniales serían capaces, previsiblemente, de proteger a los vilela y, además, ejercer el control necesario para evitar que abandonaran la reducción. Pronto se demostró que dicho control era en

[283]RC al gobernador de Tucumán D. Fernando de Mendoza Mate de Luna, 6-XII-1684, reproducida en Pastells 1923, 75-77
[284] AGI, Charcas 372, "El obispo Joseph de Zeballos da cuenta de la traslación de la reducción de vilelas, 10-IV-1738", s.f.
[285] *Idem.*
[286] AGI, Charcas 372 "El obispo de Tucumán da cuenta de la reducción de indios vilelas, 10-IX-1739", s.f.
[287] AGI, Charcas 372, "El obispo Joseph de Zeballos da cuenta de la traslación de la reducción de vilelas, 10-IV-1738", s.f.

la práctica dificultoso, cuando en el mismo año de su traslado, 1738, la viruela acabó con la vida de medio centenar de indios de la reducción, provocando la huida de muchos indios que temían contagiarse.

La dispersión de los indígenas a causa de la epidemia y la necesidad de asegurar la permanencia de quienes aún estaban en la reducción fueron las razones que esgrimió el obispo para llevar a cabo el traslado forzoso de parte de sus habitantes a la hacienda propiedad del obispado llamada Chipiona, situada a cuatro leguas de Córdoba, la sede episcopal. Pero además de esta intención, el análisis de las fuentes ha permitido identificar que existía un motivo que el obispo no enunciaba abiertamente: el interés por acelerar los trabajos de edificación de la catedral de la ciudad. La cercanía a Córdoba facilitaba al obispo el aprovechamiento de la potencial mano de obra que constituían los reducidos. Esta relación laboral se inició mediante la instalación, proyectada por el propio obispo, de un horno de cal y ladrillos que producía materiales para las obras,[288] y se amplió en años posteriores, en que la reducción enviaría a la ciudad mano de obra para la construcción del templo, aspecto que aparece documentado en 1752.[289]

Volviendo al traslado, el obispo Ceballos aprovechó la visita a la ciudad que en enero de 1739 hicieron los indios en compañía de su doctrinero para utilizar el engaño y trasladar a los indios sin su consentimiento: "aunque ellos lo reusaban y resistían, rezelando su mudanza (…) los llevé con el pretexto de que era necesario para dar allí providencia de caballos, bueyes y carretas para su viaje [de regreso al río Dulce]".[290] Este escrito del obispo, aunque reconoce el empleo de artimañas para trasladarlos, suaviza, como era de esperar, el impacto que este traslado forzoso pudo haber tenido sobre los indígenas, afirmando que "trataron de conformarse, y lo están tanto como si de padres y abuelos fuesen nacidos en él [lugar]".[291] Esta visión no fue, sin embargo, compartida por algunos contemporáneos, que retrataron este suceso de manera mucho más dramática:

[288] AGI, Charcas 372 "El obispo de Tucumán da cuenta de la reducción de indios vilelas, 10-IX-1739", s.f.
[289] AGI, Charcas 199 "Informe del fiscal sobre la solicitud que hizo el virrey del Perú, conde de Superunda al rey, de pasar la administración de la reducción del Salado a la Compañía de Jesús, 10-II-1752", contenido en "El virrey del Perú (Conde de Superunda) satisface con testimonios de autos la RC de 28 de octubre de 1748, 24-III-1750", s.f.
[290] AGI, Charcas 372 "El obispo de Tucumán da cuenta de la reducción de indios vilelas, 10-IX-1739", s.f.
[291] *Idem.*

> "…mandó su ilustrísima a llevar los niños y niñas, mozos y mozas con pretexto de que los quería regalar y a allá, a fuerza les puso reducción, con cuia noticia los que quedaron aquí [en el río Dulce] lloravan por sus hijos como aquellos lo hacían por sus padres".[292]

No está claro si el traslado rompió familias como denunciaba en el fragmento anterior Francisco de Barreda, capitán general de Santiago del Estero, ya que un informe emitido por el cabildo de Córdoba en el mismo año en que escribía el capitán (1750) hace referencia al traslado de varias familias.[293] En cualquier caso, en dicho informe del cabildo se contenía un padrón de la reducción cordobesa datado en 1748,[294] cuyo análisis arroja algo de luz sobre el asunto. En el año en que se elaboró el padrón, la población de la reducción era de 79 habitantes; de ellos 19 eran menores de diez años, por lo que habían nacido en el nuevo sitio, y los 60 restantes serían quienes habían sido llevados a la reducción cordobesa en 1739.

A su llegada a Córdoba, la composición de edad de ese más de medio centenar de personas estaba dominada por los niños y jóvenes menores de 20 años, que sumaban 27 individuos, mientras que entre los 20 y los 30 años había 16 personas y tan solo diez individuos superaban los 30 años, a lo que se añaden seis personas cuya edad no aparece registrada en el padrón. Si bien es cierto que las informaciones de Barreda podrían estar motivadas por su fervorosa defensa de la Compañía de Jesús que le llevó a solicitar que el control de la reducción del río Dulce fuera traspasado a la Compañía de Jesús[295] y que los vilelas de Córdoba se unieran a ella, el padrón revela que el obispo trasladó una

[292] AGI, Charcas 199, "Carta de Francisco de Barreda, capitán general de Santiago del Estero, al gobernador, sobre el estado de la reducción de vilelas, 30-I-1750", contenido en "El virrey del Perú (Conde de Superunda) satisface con testimonios de autos la RC de 28 de octubre de 1748, 24-III-1750", s.f.

[293] AGI, Charcas 199, "Informe del cabildo de Córdoba, 18-II-1750", contenido en "El virrey del Perú (Conde de Superunda) satisface con testimonios de autos la RC de 28 de octubre de 1748, 24-III-1750", s.f.

[294] *Ibídem*, s.f.

[295] La reducción sería, en efecto, finalmente traspasada a la Compañía de Jesús en 1757, tras renunciar quien era entonces cura doctrinero. Ya había recomendado este traspaso el virrey conde de Superunda años antes, pero sería solo tras esta renuncia cuando el obispo lo llevara a efecto. Una vez bajo administración jesuita, sería trasladada de nuevo al río Salado, donde se la conocería con el nombre de Petacas. En 1736 contaba con 343 habitantes pero a raíz de la epidemia de 1738, las deserciones y el traslado forzoso de parte del contingente de indígenas, quedaron ampliamente reducidos. 1752 había en ella 250 vilelas que actuaban como indios presidiarios, es decir, que contribuían a la defensa de la frontera en los fuertes, y muchos de ellos también se conchababan como trabajadores en las haciendas. En 1753 el cómputo de población se eleva a 300 individuos y en 1767 a 656. AGI, Charcas 372 "El obispo de Tucumán da cuenta de la reducción de indios vilelas, 10-IX-1739", s.f.; AGI, Charcas 199 "carta del virrey del Perú, conde de Superunda al rey, 12-II-1751", s.f., e "Informe del fiscal sobre la solicitud que hizo el virrey del Perú, conde de Superunda al rey, de pasar la administración de la reducción del Salado a la Compañía de Jesús, 10-II-1752", contenido en "El virrey del Perú (Conde de Superunda) satisface con testimonios de autos la RC de 28 de octubre de 1748, 24-III-1750", s.f.; AGI, Buenos Aires 614, "Informe del obispo de Tucumán sobre la visita a su diócesis, 1768", f. 142v y Jolís 1972, 324-325.

mayoría de niños y jóvenes, sujetos que por su condición, serían menos proclives a rebelarse contra la imposición realizada por el prelado.

Una última materialización de la estrategia de persuasión coercitiva, encaminada fundamentalmente a lograr la permanencia de los indios en las reducciones en lugar de su establecimiento en las mismas fue el situar las reducciones junto a un fuerte dotado de una guarnición de soldados que vigilara a los indígenas y evitara las deserciones. La construcción de fuertes tenía además, propósitos complementarios como proteger a los religiosos en caso de levantamientos en el seno de la misión (reduciendo además la probabilidad de los mismos gracias al efecto intimidatorio que ejercía la guarnición sobre los indios), y proteger la reducción de los ataques de otros grupos indígenas.

La construcción de fuertes se utilizó en la frontera occidental del Chaco desde que se diera principio a la primera misión estable de la Compañía de Jesús en el área, la de indios lules que se estudiará en profundidad más adelante en este mismo capítulo. La misión fue acompañada de la fundación del fuerte de San Esteban de Balbuena que se esperaba fuera muy beneficioso; sin embargo, esta cercanía causó en muchas ocasiones más perjuicio que beneficio por varias razones, como se verá también más adelante. Por ahora, nos limitaremos a enunciar algunos de los principales problemas derivados de la proximidad de los fuertes a las reducciones: el hecho de que frecuentemente una parte de la guarnición fueran presos que cumplían sus condenas en la frontera, el que no eran raros los conflictos entre los indígenas de la reducción y los soldados por mujeres, y el mal ejemplo de los españoles que, según los misioneros, dificultaba la labor civilizadora y evangelizadora.

El segundo de los tres principios básicos que de acuerdo con Santamaría (1995) se emplearon para lograr la incorporación de los indígenas a las misiones fue el del “testimonio de vida” o “modelo imitable”. Su ejecución se basaba en que uno o varios religiosos se establecieran y vivieran de manera autosuficiente en las cercanías del poblado indígena con la intención de contactar con sus habitantes, a quienes tenían la esperanza de lograr inculcar la religión cristiana. Su mera llegada al territorio indígena, muchas veces en solitario, despertaba la curiosidad de estos y el contacto se establecía rápidamente. Las visitas eran oportunidades que el religioso aprovechaba para ganarse su favor ofreciendo pequeños regalos, así como para aprender la lengua cuando aún la desconocía y, cuando se daba la ocasión, para emplearse en la sanación de los enfermos.

Esto último hicieron en la década de 1670 dos misioneros cuando se extendió una epidemia entre los indígenas que habían sido capturados en las campañas al Chaco del gobernador Ángelo de Peredo; gracias a sus cuidados la gran mayoría de los enfermos sanó, por lo que "los infieles concibieron mayor estima y reverencia con no poco amor a los padres, viéndolos más solícitos en la cura de sus hijos que sus mismas madres" (Lozano 1733, 228-229). Los religiosos pretendían disipar así cualquier desconfianza que pudiera existir respecto a ellos, demostrando una verdadera voluntad de ayudar y proteger a los indios que les proporcionaba numerosos apoyos.

El prestigio y el carácter de hombres respetables que adquirían facilitaba el acceso a nuevas poblaciones que los recibían con alegría, como fue el caso de Gaspar Osorio, recibido a la voz de "O lo mic" (¡Amigo!) en una toldería toba en la que realizó una cuidada puesta en escena que incluía el levantamiento de una gran cruz y el mostrarse nuevamente como ejemplo a imitar en la adoración colectiva del símbolo cristiano, en lo que le siguieron los caciques, líderes políticos de la comunidad, y después el resto de la población, que según el misionero ni siquiera se atrevía a emborracharse en su presencia.[296]

Los misioneros aparecían como hombres cargados de espiritualidad que estaban por encima de lo mundano, hasta ser capaces, incluso, de abstenerse sin aparente dificultad de los placeres que ellos disfrutaban en su día a día o apartarse de la vida marital, como hizo el mismo Gaspar Osorio al rechazar aquella esposa (de alto rango) que los tobas, quizás los mismos que se arrodillaron junto a él frente a la cruz, le propusieron (Lozano 1733, 170-171). Gracias a todas estas acciones y privaciones que constituían el testimonio o modelo de vida los misioneros eran vistos "como cosa más que humana" (Lozano 1733, 171), o por lo menos eso interpretaba la propia historiografía jesuita, lo cual en cualquier caso les facilitaba el camino para erigirse en líderes espirituales de la comunidad.

La ejemplaridad de los misioneros pretendía inspirar a los nativos a admirar y respetar su figura, y a escuchar y aceptar su mensaje; siendo fundamental en el proceso de cristianización de las Indias, la Corona tomó desde 1526 medidas que pretendían garantizar que solo viajaran a ellas aquellos religiosos (no solo futuros misioneros) cuya

[296] Carta del provincial Francisco Vázquez Trujillo relativa a los años 1628-1631, en Leonhardt 1929, 404-405.

conducta previa asegurara que llevarían una vida ejemplar al otro lado del Océano y, en las numerosas ocasiones en que se hizo evidente que estas medidas fallaron, emitió también órdenes de expulsión de los *relajados* (Borges 1960, 348-359). Aunque las conductas que conformaban el modo de vida ejemplar fueron especialmente importantes en las primeras interacciones con los indígenas, era preciso mantenerlas durante todo el tiempo de convivencia con ellos, puesto que convenía a los misioneros hacer gala de una vida sin mácula para evitar que sus fallas fueran empleadas en su contra por las oposiciones que existían tanto dentro de las reducciones que se fueron estableciendo como entre los españoles que habitaban el área y la propia Iglesia.

La última de las estrategias fundamentales para lograr avanzar la cristianización de los indígenas era la de la "evangelización indirecta" o por vía capilar, dentro de la que se incluye la utilización de catecúmenos de otras reducciones o indios ya cristianizados para acompañar a los misioneros. Se aprovechaba así los conocimientos geográficos de estos indígenas que, en algunos casos abordaban por sí mismos y predicaban a los nativos a los que se quería reducir, en otros los atraían para que se acercaran con sus familias al lugar donde se encontraba el misionero, que los agasajaría con regalos, cuando no facilitaban a este la tarea de aproximación y primeros contactos, todo lo cual tenía la ventaja añadida de solventar la escasez de misioneros que siempre afectó a la Compañía en esta región.

A principios del siglo XVII el procurador de la provincia jesuítica del Paraguay en Madrid y Roma Francisco Burges planteó al Consejo de Indias una propuesta para la evangelización de los chaqueños basada en la evangelización indirecta. Burges proponía la división de quienes aceptaran reducirse en pequeños grupos que se incorporarían a pueblos de indios cristianos, donde se dedicarían a la agricultura y, siguiendo el ejemplo del resto de habitantes adoptarían la religión cristiana. En caso de que esto no fuera posible o no tuviera éxito, proponía un plan alternativo basado en la asunción de que la única cristianización viable era la de los niños y niñas hasta los 15 años.

Esta se conseguiría también mediante la evangelización indirecta, asentándolos en pueblos "con algunos christianos antiguos y buenos curas", mientras que los adultos de quienes habrían sido separados serían enviados a Chile, cuyo aislamiento geográfico evitaría el retorno al Chaco. Una vez en Chile, los adultos serían repartidos en los

presidios donde Burges no proponía su adoctrinamiento sino que fueran obligados a trabajar "porque es moralmente imposible se conviertan ni reduzcan a pueblos".[297]

Dentro de la estrategia de evangelización indirecta se incluye también el adoctrinamiento de niños, fueran nobles o plebeyos, que asistirían al misionero en la celebración de la misa y actuarían como difusores de la religión en sus comunidades, especialmente entre sus progenitores.[298] Para asegurar la continuidad de la buena disposición por su parte y la de sus familias solían entregarles pequeños regalos de manera regular, ya que interesaba al misionero cultivar esta relación que también le servía para aprender el lenguaje y tener intérpretes a su disposición, asuntos ambos fundamentales, pues el tercer concilio limense había determinado que los indios debían ser catequizados en su propia lengua.[299] Esta obligación había dado lugar a esfuerzos notables como la edición del catecismo trilingüe (en español, quechua y aymara) dirigido por Acosta y publicado un año después de la finalización del concilio, pero en pleno siglo XVIII aún quedaba mucho para poder redactar catecismos, gramáticas y vocabularios en lenguas de menor extensión o con cuyos hablantes se había entrado en contacto tardíamente.

Wilde (2013) plantea como una forma particular de evangelización por vía capilar la llamada "vía vertical" que Borges consideraba un método aparte. Esta vía se centraba en la atracción de los caciques pues se entendía que con su apoyo y su ejemplo frente a la comunidad que lideraban harían que la difusión y aceptación del cristianismo fueran mayores. Como lo puso Martin Dobrizhoffer, misionero entre los abipones: "si estos [los caciques] se entregan tendrás al resto del pueblo dócil" (1970, 106); docilidad que, como demuestra el siguiente ejemplo extraído de la carta anua de 1617 relativa al Paraguay,[300] no siempre fue espontánea sino que también derivó de la capacidad del cacique para imponer su autoridad.

Dicha carta refiere como una mujer de la reducción de Santa María de los Reyes, de la que se hablará en detalle después, no aceptaba que se bautizara a su hijo que se encontraba en peligro de muerte pese a los razonamientos y amenazas que se le hacían;

[297] AGI, Charcas 210, "Informe de Francisco Burges al Real Consejo de las Indias, ca. 1708", s.f.
[298] Ejemplos chaqueños del adoctrinamiento de infantes en "Carta Anua de 1645-46" transcrita en *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1645-1646 y 1647-1649*, *Documentos de Geohistoria Regional* (2007, vol. 14, 34), y Lozano 1733, 228-230.
[299] *Actio secunda*, capítulo 6, en Lisi 1990, 129.
[300] Carta del provincial Pedro de Oñate, 1617, en Leonhardt 1929, 82.

aunque no se concreta de qué tipo de amenazas se trataba, lo más probable es que se refirieran a la eternidad en el infierno que esperaría a su hijo. Pues bien, solo se consiguió que aceptara bautizar a su hijo tras recurrir al cacique, que mandó ceder a la mujer, cosa que esta hizo, enfadada, pues se trataba de obedecer al líder comunitario, no de hacer su voluntad. Lo que este ejemplo refleja es la importante utilidad que la vía de evangelización vertical podía tener para los misioneros, pues el respaldo que su autoridad espiritual recibía de la autoridad política del cacique les permitía avanzar en sus objetivos.

Para finalizar este repaso por los métodos misionales quiero subrayar la importancia que adquirió en la práctica misional de la Compañía de Jesús el principio de *accomodatio* o adaptación cultural, mediante el cual se pretendía facilitar la penetración del cristianismo en las sociedades nativas. La *accomodatio* se basaba en la compatibilización de los dogmas fundamentales del cristianismo (y de la práctica misionera) con las costumbres, culturas y lenguajes particulares de cada región (Nelles 2007, 670) con el objetivo de facilitar la penetración e implantación del cristianismo; una vez logrado esto los esfuerzos podrían dirigirse a "limpiarlas" de tales costumbres sin poner en peligro el objetivo fundamental de su actividad: la conversión.

Si bien Las *Constituciones* y *Ejercicios espirituales* y otros textos de San Ignacio plantean la necesidad de adaptación de los misioneros a las costumbres locales (Standaert 1993) no será hasta fines del siglo XVI cuando la *accomodatio* tome una posición central en la actividad de los jesuitas. Entre las décadas de 1570 y 1580 el visitador de las misiones jesuitas de las Indias Orientales, Alessandro Valignano, inspirado por el apostolado de San Francisco Javier, entre otros, diseñó un método de adaptación para el Japón y dio un importante impulso a esta estrategia en Asia (Rubiés 2005, 244-245). Los más notables ejemplos de aplicación del método de adaptación en la región fueron Roberto de Nobili en la India y Mateo Ricci en China, quienes incorporaron y cristianizaron prácticas culturales nativas como el uso del cordón brahmánico o el culto a los ancestros por considerarlas exclusivamente civiles y, por tanto, no idolátricas.[301] Ambos sufrieron los embates de diversos detractores y sus casos fueron llevados a Roma; si bien Nobili logró salir airoso, la aceptación del

[301] Para el caso de Nobili es de referencia el estudio publicado por Inés G. Županov en 1999, habiendo abordado el tema nuevamente en trabajos posteriores (2011). Sobre Ricci ver Standaert (2002 y 2008) y Po-Chia Hsia (2010)

confucianismo como compatible con el cristianismo y la tolerancia de los ritos de veneración de los ancestros por parte de Ricci acabarían dando lugar a una polémica de mayor impacto y larga duración. La controversia de los ritos chinos, como se conoce este conflicto en el seno de la Iglesia, tuvo su momento más intenso a finales del siglo del XVII y principios del XVIII, sin quedar definitivamente zanjada hasta la década de 1740, en que Benedicto XIV publicó las bulas *Ex quo singulari* (1742) y *Omnium Sollicitudinum* (1744), en las que condenaba los ritos chinos y rechazaba definitivamente la validez de la adaptación como estrategia misional.

Tal resolución de la controversia no logró impedir totalmente que siguiera recurriéndose a la adaptación cultural. De manera general se llevó a cabo con una mayor moderación que Ricci, quién en una de sus obras escritas en Chino había llegado a ocultar parte de los dogmas del catolicismo, concretamente la Resurrección, por el rechazo que despertaba entre quienes profesaban el confucionismo (Rubiès 2005, 261), aunque se encuentran también casos como los de las primeras misiones guaraníes en las cuales se omitía hacer referencia al mandamiento que prohibía el adulterio para evitar desencuentros con los indios reducidos, entre quienes eran frecuentes tanto la poligamia como la monogamia serial (Rípodas 2000, 17).

En el Chaco, como en cualquier otro lugar, el aprendizaje y empleo de las lenguas nativas constituía una de las primeras fases de la adaptación misionera a las culturas locales. Esto era así, primero, porque la evangelización y conversión de comunidades enteras no podía fundamentarse tan solo en el empleo de intérpretes y señas, instrumentos de insuficiente efectividad para la envergadura del proyecto de los religiosos a largo plazo. En segundo lugar, porque solo con el empleo de su propio idioma podía garantizarse que comprendieran lo que se les predicaba y que la traducción de los rezos y catecismo fuera adecuada, asuntos que requerían un verdadero dominio de la lengua para evitar "el peligro de predicarles la heterodoxia", como lo puso Paucke (1943, 71) que podía causar el uso o pronunciación erróneos de ciertos vocablos. La traducción de las oraciones o la composición de canciones de tema religioso que misioneros como Artigas hacían en las lenguas nativas (Andreu 1762, 21) facilitaban el aprendizaje de la doctrina cristiana, agilizando el proceso de conversión. Finalmente, el conocimiento del idioma local permitía al misionero un contacto más personal y directo con todo el conjunto de la comunidad, lo que también contribuía a allanar el camino de los bautismos.

Junto a la comunicación verbal, la adaptación a los códigos locales de comunicación no verbal y el dominio de las situaciones en que debían ser empleados era también de gran ayuda. Baste, como pequeña muestra, un ejemplo de la reducción de Santa María de los Reyes, en la que el porcentaje de indios bautizados y el grado de introducción de las prácticas cristianas como el enterramiento en la iglesia eran mínimos. En 1616, siete años después de que fuera fundada, la hija de uno de los caciques se hallaba a punto de morir, por lo que el misionero la bautizó, imponiendo su autoridad sobre quienes estaban presentes, incluido el cacique que descontento por la actuación del misionero declaró que impediría su enterramiento en la iglesia. Cuando la niña falleció se extendió "un alarido y vocería tan grande con atambores y cascabeles que parecía día de Juicio y una cosa espantosísima" ante lo que el misionero, en contraste con su actitud autoritaria anterior empleó la estrategia de la adaptación:

> "…me vi confuso, y acordándome del consejo del apóstol flete cum flentibus etc. [*llorad con los que lloran*] me pareció hacer lo que todos hacían y así me heché (*sic.*) sobre la niña a llorarla. Cosa maravillosa. No lo ube hecho cuando el cacique me hiço decir con grande aplauso de todos, que quería hacer mi voluntad y que su hija la enterrase como yo quisiese"[302]

La adopción de prácticas de duelo propias de los mbayá había servido para acercar al misionero a la familia y la comunidad, que habrían interpretado como auténtica la tristeza del misionero por expresarla al modo en que estaba socialmente establecido. Como resultado, el misionero pudo enterrar a la niña en la capilla con las ceremonias cristianas y lo hizo, además, vestido con sobrepelliz y estola para dar mayor suntuosidad al ritual con el objetivo de atraer la atención de toda la comunidad y lograr que se extendiera la aceptación de la práctica funeraria cristiana en sustitución de los tradicionales enterramientos en los bosques.

Por otra parte, las condiciones impuestas por el medio y las dilatadas distancias que en muchas ocasiones separaban las misiones de los centros urbanos coloniales o las vías de comunicación que permitieran adquirir alimentos propios del ámbito europeo favorecieron la pronta adaptación, en mayor o menor grado, según el caso, de los misioneros a los hábitos alimenticios nativos. La incorporación de los alimentos disponibles en cada territorio a la dieta de los misioneros, inevitable en muchos momentos, tenía un efecto positivo en las relaciones interpersonales con los indios, produciendo un acercamiento de efectos positivos. Así, por ejemplo, aunque la

[302] Carta del provincial Pedro de Oñate, 1617, en Leonhardt 1929, 80-81.

alimentación mocoví resultó en muchas ocasiones desagradable a Florián Paucke, realizó numerosos esfuerzos para habituarse a la misma, logrando efectos altamente positivos que subrayó en varias ocasiones a lo largo de su obra *Hacia allá y para acá*. Ya en su primer contacto con los mocovíes en 1751 tuvo ocasión para la adaptación en este aspecto; el relato de su viaje hacia a la reducción de San Javier da cuenta la expectación que entre los indios que lo acompañaban se generó a la hora del almuerzo por desconocer si aceptaría la comida que habían cazado y estaban dispuestos a compartir con él. Detalla sus esfuerzos por disimular el desagrado que le causaba la pieza de carne que había sido asada al fuego estando recubierta de sangre y depositada sobre el suelo para él, a la que, finalmente, dio un primer bocado ante la atenta mirada de sus acompañantes:

> "Cuando los indios lo vieron, se elevó entre ellos una risotada de alegría tan grande que yo apetecí de seguir comiendo para mantenerlos alegres […] Con esta primera prueba yo había causado entre los indios un gran contento y mayor afecto hacia mi cuando vieron que yo no menospreciaba sus regalos y sus comidas preparados a su modo, dijeron pronto entre ellos: "*ini e padri toton eguemgace enamca eenza mocom*" El *pater* no es un extranjero, en realidad él parece ser uno de nosotros" (Paucke 1943, 62).

"No es un extranjero", afirma Paucke que dijeron cuando le vieron comer la carne que le habían ofrecido. Las distancias quedaban así acortadas por un pequeño gesto mediante el que, rápidamente, el misionero se había "indianizado"[303] a ojos de los mocovíes, logrando de esta manera reforzar su propia posición en la sociedad indígena; el esfuerzo realizado había merecido la pena.

Este ejemplo de adaptación voluntaria, consciente y meditada, fue reforzado por años de convivencia que dejaron su impronta en el misionero. Tanto es así que reconocería que, después de retornado a Europa, había echado de menos en numerosas ocasiones las comidas que le preparaban los mocovíes o, incluso, había preparado él mismo su comida a la manera india ante el asombro del cocinero del colegio jesuita de Neuhaus, en Bohemia (1943, 182). Por consiguiente, había aspectos de la "indianización" que Paucke no había alcanzado a controlar, siendo involuntarios y generados por el duradero y estrecho contacto con los indígenas que habían marcado su vida a lo largo de casi veinte años.

[303] La *indianización*, es decir, el contrapunto de la mucho más estudiada *hispanización* de los indios, es un fenómeno de gran complejidad y con multiplicidad de expresiones. Siendo su presencia particularmente importante en las fronteras, para el caso de las fronteras americanas ha sido abordado en su conjunto, también en lo relativo a la *indianización* en las misiones, en Bernabéu, Giudicelli y Havard 2012.

La adaptación a la vestimenta local conocida en China e India no llegó a producirse en la región chaqueña. Los pesados hábitos de lana causaron numerosos problemas a los misioneros, particularmente en aquellas ocasiones en que se mojaron al cruzar los ríos, ya que el elevado peso del tejido les impedía avanzar o, incluso, llegó a hundirlos en el agua y poner en peligro sus vidas. Sin embargo, no era posible adoptar la vestimenta de los pueblos chaqueños, que en el caso de los varones solían ser tejidos elaborados con fibras vegetales que apenas cubrían las partes íntimas o capas echadas a la espalda que dejaban a la vista la parte delantera del cuerpo, por lo que los jesuitas dedicaron sus esfuerzos precisamente a intentar erradicar la desnudez, que consideraban un signo más de incivilidad, mediante la introducción del empleo de ropas de lana o camisas de algodón, muchas veces a través de la propia distribución de las mismas en la comunidad en la que misionaban.

La posibilidad de adoptar otras prácticas culturales como las pinturas corporales que se realizaban especialmente en preparación para el combate, despertaba respuestas dispares entre los jesuitas. Mientras que en la década de 1730 Lozano destacaba la fealdad que producía en quién decoraba su cuerpo con ellas y afirmaba que parecían seres infernales e, incluso, que se trataba de una práctica cuya finalidad era agradar al demonio (1733, 54 y 91), Domingo Muriel planteaba varias décadas después que sería provechoso que los misioneros los imitasen y decoraran sus cuerpos con pinturas a la usanza de los indios.

En primer lugar, Muriel consideraba que se trataba de una práctica inocua que carecía de cualquier componente de superstición, condición indispensable para que fuera aceptable que el misionero la adoptara. Plantea que fue precisamente la falta de flexibilidad de un misionero la causa de que se echara a perder una oportunidad de reducir a un grupo mbayá que habitaba al norte del río Jejuy, en la gobernación de Paraguay, en 1760. Según Muriel el misionero habría disgustado a los indios al decirles por señas que debían lavarse las pinturas con que tenían decorados sus rostros, provocando que no acudieran al posterior encuentro que tenían concertado para reducirse. A continuación, Muriel proponía la que según él habría sido la estrategia correcta a seguir: la *accomodatio*:

> "Más acertado hubiese andado quien al principio, para ganarlos, hubiera llegado aun a pintarse el rostro, para que, imitando a los bárbaros en cosa que no era pecado, los tuviera dóciles en su tiempo y lugar" (1919 235-236).

Muriel lo deja claro: “al principio”, la adaptación cultural era un importante medio para estrechar lazos con los indígenas y así favorecer la entrada del cristianismo, el fin último de su propia presencia en Indias. Después, ya quedaría tiempo para eliminar estas prácticas, no pecaminosas y carentes de significación religiosa.

Esta misma reflexión de Muriel pero con diferente redacción fue recogida por Furlong, quién transcribe la frase de la manera siguiente: “y entrando con la suia en cosa que no es pecado, salir con la de Dios a su tiempo, y en sazón”.[304] Con esta expresión Muriel recurría a la autoridad de San Ignacio para justificar su posición ya que hacía alusión a la máxima expuesta por el fundador de la Compañía en las *Constituciones*: “entrar con la de ellos y salir con la nuestra”, es decir, iniciar el contacto según la voluntad de los paganos para acabarlo según la voluntad del misionero, que era hacer de ellos cristianos. En esta frase de San Ignacio se ha visto muchas veces el símil de la puerta que remite al proceder del diablo descrito por el santo en los *Ejercicios Espirituales* (Standaert 1993, 278). Si el diablo entraba en la mente del individuo por la puerta de los buenos pensamientos para conducirlo hacia los malos pensamientos y acciones y salir por la puerta que llevaba al infierno, los jesuitas debían actuar de la misma manera pero con el fin contrario; en otras palabras, el misionero debía buscar el bien verdadero que existiera en cada individuo para encaminarlo hacia Jesús, él mismo una puerta en sí, la que conducía a la salvación de las almas: “Yo soy la puerta, quien entre por mi será salvo” (San Juan 10:9).

En resumen, la adaptación cultural era necesaria para Muriel, como lo era para San Ignacio, para dirigir a los indios hacia el camino que garantizaría su descanso eterno; no importaba que la adaptación supusiera un pequeño desvío temporal, y se permitiera mantener ciertas prácticas que en sí no eran consideradas contrarias a la ley de Dios. Lo fundamental para ambos era sortear las dificultades y facilitar la incorporación de los gentiles a la comunidad cristiana.

A mediados del siglo XVIII el obispo de Tucumán Pedro Miguel de Argandoña respaldaba también la estrategia de adaptación cuando hacía referencia al apóstol San Pablo al apuntar que los jesuitas estaban “acomodándose al estilo y natural de ellos [los indios], haciéndose abipones con los abipones, mocobíes con los mocobíes, como otros

[304] Furlong, Guillermo. 1955. *Domingo Muriel, S.J. y su Relación de las Misiones (1766)*. Buenos Aires: Librería del Plata, citado en Vitar 2001, 212.

Pablos de las gentes".[305] Aludía a la Primera Carta a los Corintios (capítulo 9, versículos 19-22) en que San Pablo manifestaba haberse hecho judío con los judíos, débil con los débiles y "todo para todos" para convertirlos al cristianismo, tarea que los jesuitas habían llevado a las fronteras americanas de la monarquía de España.

Al mismo tiempo que Domingo Muriel llegaba a América lo hizo también Florián Paucke, que viajó con él en la expedición organizada por el padre Ladislao Orosz en 1748. Si bien se ha comprobado la capacidad de adaptación de Paucke a la alimentación indígena, el misionero tenía también unos límites que no estaba dispuesto a sobrepasar: los del tatuaje. No dudaba que de aceptar la oferta de tatuarse la cara que le habían hecho los mocovíes se habría granjeado la simpatía generalizada y, en consecuencia, habría facilitado la consecución de su cometido. Pero no estaba dispuesto a sufrir el dolor ni a aceptar transformarse en un "retrato del diablo" (Paucke 1943, 148), como se refiere en cierta ocasión a los indios tatuados, llegando a sugerir que existía una relación entre la realización de tatuajes y el culto al diablo cuando pregunta, al relatar el dolor que provoca su realización: "¿Pues vale tanto el diablo?" (1943, 140). A diferencia de Pedro Lozano que asociaba con el diablo, como se ha visto, las pinturas corporales efímeras al igual que hizo con numerosos aspectos de las culturas indígenas, Paucke no dio, en general, una fuerte presencia al diablo en el conjunto de su narración, aludiendo a él en ocasiones aisladas como son las referencias a tentaciones y hechicero, por lo que llama la atención que lo introduzca aquí aunque sea de manera tenue.

Un último aspecto de la adaptación de Paucke al ámbito local que me interesa destacar es el que los propios mocovíes llevaron a cabo y que el misionero permitió, contribuyendo por tanto a ella. En primer lugar, es preciso tener en cuenta que la lengua mocoví permitía al hablante hacer distinción del estatus social de aquél a quién se dirigía el discurso; pues bien, Paucke relata como el cacique Nevedagnac que permanecía sin reducir cuando visitó la reducción en que estaban asentados sus parientes, se dirigió a él con el mismo lenguaje con que hablaban a los nobles (Paucke 1943, 78). A mi entender, Nevedagnac estaba "integrando" al misionero, a través del uso del lenguaje, en la sociedad mocoví de San Javier como un hombre de alto rango cuya autoridad quedaba reconocida mediante su ubicación en el mismo nivel lingüístico que el que se empleaba para dirigirse a los caciques. Sin embargo, de la misma manera,

[305] AGI, Charcas 372. El obispo de Tucumán da cuenta al rey de la reducción de indios abipones, 6-V-1750, s.f.

dicha autoridad quedaba restringida, a mi modo de entender, a la esfera civil, perdiendo el misionero su carácter de figura religiosa.

Es cierto que el ejemplo anterior quizás no es suficientemente evidente y es posible cuestionar que esta adquisición de autoridad civil supusiera una paralela debilitación del carácter religioso de la figura del misionero. Sin embargo, me parece que marca una tendencia que es posible reconocer también en algo de mayor altura: el propio Dios, a quién el cacique Aletín se refería como "el cacique más poderoso" (Paucke 1943, 79). Si bien a primera vista podría pensarse que el empleo de este tratamiento no tenía gran relevancia (probablemente para los mocovíes no la tenía), al consentirlo, el misionero estaba permitiendo y aprobando que se produjera una desacralización de la figura de Dios, que quedaba transformado en una autoridad únicamente civil, no religiosa. Con esta actitud adaptativa, Paucke autorizaba una interpretación del cristianismo que rayaría la herejía y se podría haber expuesto a acusaciones como a las que se enfrentaron Nobili y Ricci tiempo antes.

En definitiva, la adaptación jesuita a las costumbres locales, ya fuera consciente y voluntaria o prácticamente impuesta por el medio en muchas situaciones, era una estrategia enfocada a reforzar la posición del misionero en la sociedad nativa y facilitar la introducción y aceptación del cristianismo, aunque para ello se tomaran en ocasiones, como sucedió en el caso de Paucke, caminos cuya rectitud pudiera ser cuestionada por las autoridades de la Iglesia. No se trataba, como recuerda Rubiés (2005, 243), de un diálogo y transmisión de conocimientos y actitudes fundamentado en una idea de igualdad sino dirigido a persuadir al otro de aceptar la cultura y religiosidad propia y transformar o abandonar las suyas a largo plazo, aunque en el proceso hubiera que hacer ciertas concesiones.

En resumen, el programa de evangelización de las sociedades nativas era planteado por la Compañía de Jesús como un proceso en que existían diversas estrategias disponibles para facilitar la penetración del cristianismo entre los indígenas. Estas estrategias, percibidas por los contemporáneos como parte de un sistema persuasivo, incluían la presentación del misionero como un hombre de vida ascética, un modelo imitable que diera ejemplo a los indígenas de los caminos a seguir para la salvación. Formaban parte de estas estrategias la hibridación cultural en forma de *indianización*, empleada como un paso intermedio en un camino hacia la total

transformación de las sociedades indígenas en sociedades cristianas que respetaran los valores, usos y costumbres considerados aceptables en la tradición cultural judeocristiana. Un tercer medio fundamental para el avance del cristianismo en estas tierras consideradas hostiles era la evangelización indirecta, que a veces se ejercía por vía vertical, que pretendía llegar al grueso de la comunidad indígena a través de ciertos sectores más proclives a la cristianización, fueran estos niños o caciques. Finalmente, estos medios persuasivos tienen su contrapunto en el uso de la coerción o la violencia abierta para facilitar la aceptación de los misioneros y sus enseñanzas. Estos sistemas, que parecían diseñados para asegurar el avance de la cristiandad sobre comunidades de infieles, sin embargo, no siempre tuvieron los efectos esperados, sucediendo que muchas misiones fueron abandonadas por los indios o por propios misioneros, que se retiraban a causa de la falta de progresos o de la existencia de riesgos para sus personas. En otras ocasiones no hubo oportunidad para el abandono y los misioneros fueron asesinados por los catecúmenos de experiencias reduccionales fugaces.

1.4. Las primeras misiones: fugacidad, encomienda y martirio

Los contactos entre misioneros e indígenas del Chaco austral se iniciaron tras la llegada de los primeros jesuitas en 1585 al territorio que posteriormente sería la provincia jesuítica del Paraguay. Las primeras empresas misioneras consistieron en su mayoría en estancias breves de los religiosos en tierras de los nativos o en visitas a pueblos de encomienda, y por su carácter temporal y disperso carecieron de un verdadero impacto evangelizador. Aunque en el Tucumán, donde llegaron estos primeros misioneros, el avance sobre el Chaco no era entonces un objetivo prioritario de los conquistadores, centrados en el control del propio espacio tucumano y de los Valles Calchaquíes, los religiosos se dirigieron al espacio chaqueño para realizar lo que se conoce como misiones volantes o itinerantes, es decir, una tarea evangelizadora en la que se desplazaban por el territorio y se establecían temporalmente entre aquellas comunidades indígenas que los aceptaban, para después contactar con otras.

Algunas de estas acciones se llevaron a cabo de manera cómoda y satisfactoria, como fue el caso de las *entradas* a las tierras de los indígenas lule realizadas en 1589

por Alonso de Barzana, uno de aquellos primeros jesuitas venidos desde el Perú cuatro años antes. En sus *entradas* el misionero instruyó, bautizó y ofició matrimonios entre los lules, tras lo cual regresó al Tucumán (Lozano 1733, 109), sin que se iniciara la reducción de este pueblo indígena hasta 1710, por lo que cualquier impacto que pudiera haber tenido quedaría diluido con el paso del tiempo.

También fue provechosa, o por lo menos no tuvo accidentes, la *entrada* del padre Gaspar Monroy y el hermano Toledano entre los omaguacas pocos años más tarde, en 1593. Se trataba de un pueblo que originalmente habitaba lo que hoy es la quebrada de Humahuaca y las áreas próximas, alcanzando por el este los márgenes de Chaco, y que había recibido influencias incaicas en el periodo prehispánico. Si bien una parte de los omaguacas había sido encomendada en la década de 1540, otro sector se mantuvo apartado de este sistema y fue calificado como "indios de guerra" por los tucumanos.[306] La historiografía jesuita (Lozano 1733, 120-129) subrayó la entrada de los misioneros como fundamental para la pacificación de los omaguacas y la fundación con ellos del pueblo de encomienda de San Antonio de Humahuaca en 1595, si bien el estímulo definitivo fue otro hecho que también refiere el cronista: la detención del principal cacique omaguaca, Viltipoco, por los castellanos, que habría empujado a este a aceptar la reducción de su comunidad a pueblo y la integración de la misma dentro del régimen de encomienda.[307]

En estos primeros tiempos fueron comunes los esfuerzos misioneros infructuosos que conllevaron la retirada de los religiosos incluso años después de establecida la misión o, en ocasiones, la pérdida de sus vidas a manos de los indígenas a quienes pretendían adoctrinar. La primera experiencia misional entre los guaycurúes corresponde al primero de los casos: se inició muy tempranamente, en 1609, cuando los sacerdotes jesuitas Vicente Grifi y Roque González establecieron los primeros contactos con una parcialidad del grupo indígena mbayá a quienes convencieron de trasladarse a

[306] Testimonio de Pedro Sánchez de Alcagaya, vecino de Nuestra Señora de Talavera (septiembre de 1571), contenido en AGI, Charcas 78, N.12, "Informaciones de oficio y parte de la Audiencia de Charcas", s.f.

[307] Zanolli (2005) realiza un análisis en profundidad del proceso histórico conducente a la encomienda de los omaguacas y la vinculación entre este y el nacimiento de una nueva identidad colectiva de este pueblo.

las proximidades de la ciudad de Asunción y fundar una reducción con el nombre de Santa María de los Reyes.[308]

Los métodos misionales empleados en esta misión variaron a lo largo de su desarrollo, sin que llegara a emplearse la persuasión coercitiva en ningún momento. Las ocasiones para hacer gala del modo vida ascético y convertirse en un modelo imitable vinieron favorecidas incluso por los propios indígenas, como sucedió cuando en 1613 ofrecieron a los misioneros Romero y Moranta la íntima compañía de dos bellas mujeres a las que estos rechazaron. Aprovecharon la oportunidad para explicar ante todos ellos que vivían apartados de los placeres carnales, dejando a todos "admirados" por su fuerte voluntad (Lozano 1733, 154). Pautas de conducta similares: "darles y no pedilles ni quitalles nada, y sufrir sus poquedades, y poca capacidad, y curar sus enfermos y sobre todo vivir sin mácula y asido de Dios"[309] constituían según el propio Romero verdaderos milagros para los mbayá, gracias a los cuales los misioneros se ganaban la simpatía de la comunidad.

La visita y colaboración de Marcial Lorenzana tras fundar en 1610 la misión de San Ignacio Guazú, la primera misión entre guaraníes, hizo posible la utilización de la evangelización indirecta, ya que llegó acompañado de cinco adultos y dos niños guaraníes. Lorenzana anunció frente a toda la comunidad de Santa María de los Reyes, reunida para la ocasión, "yo vengo del Paraná y quiero que estos niños os encenen la palabra de Dios (…) vuestros hijos han de saber las cosas de Dios como estos niños y después han de ser vuestros maestros". Las aptitudes adquiridas por los niños guaraníes a raíz del contacto con los misioneros hizo el efecto esperado: los rezos y cánticos que entonaron impresionaron profundamente a un público al que se había hecho arrodillarse previamente para dar mayor solemnidad al acto.

El impacto de la breve visita de Lorenzana y su comitiva fue juzgado eficaz: "advertí en los guaycuruz una admiración grande de ver a los Paranás tan domésticos y a sus hijos que savian tan bien la doctrina, de lo cual parece que los niños guaycuruz tenían envidia".[310] Es decir, habían logrado motivar entre los mbayá el deseo de

[308] Carta del provincial Diego de Torres, 6-VI-1610, en Leonhardt 1927, 47-48; carta del padre Romero, 1612, recogida en la carta del provincial Diego de Torres, 15-II-1612, en Leonhardt 1927, 534.
[309] Carta del provincial Pedro de Oñate, 1616, en Leonhardt 1929, 18.
[310] Carta del padre Marcial Lorenzana, s.d., recogida en la anua del provincial Diego de Torres, 5-IV-1611, en Leonhardt 1927, 90.

conversión, especialmente en los niños, quienes podrían difundir después el cristianismo por vía capilar a sus ascendientes y descendientes.

La evangelización por vía vertical también tuvo protagonismo en la reducción y, de hecho, fue un instrumento utilizado de manera continuada debido a la buena disposición de su cacique, llamado Don Martín, que aunque no llegó a bautizarse si colaboró con los misioneros para fortalecer su autoridad espiritual sobre los reducidos, así como para facilitar la introducción del bautismos y las prácticas funerarias cristianas. Su hija fue bautizada *in artículo mortis*, tras lo que dispuso que fuera enterrada en la iglesia en lugar de en el bosque como esperaba la comunidad y se opuso, además, a las instancias que se hacían para que se matase a algún chico o chica cuyos cadáveres acompañarían en la tumba al de su hija, u otras que pedían que su hija fuera enterrada en los brazos de una anciana fallecida días antes.

Don Martín "les mandó no tratasen más desto sino que hiciesen en todo nuestro gusto" y les conminaba "en largas pláticas a que sean buenos y hagan lo que nosotros les mandaremos (…) aunque ellos todos se le vayan de su vasallaje";[311] cooperaba así con los misioneros en el destierro de las prácticas que estos consideraban incivilizadas, favoreciendo que la comunidad aceptara el bautismo o, al menos, que no lo rechazara de plano, y que se extendiera el deseo de ser enterrados dentro de la capilla tal y como lo hacía la familia del cacique.

También el primogénito de Don Martín tuvo su lugar en la estrategia de evangelización vertical aplicada por los misioneros; su bautismo se celebró en Asunción, con gran solemnidad, aprovechando la venida a la ciudad del provincial de la Compañía, el gobernador el Río de la Plata y del Paraguay Diego Marín Negrón (1609-1613), y el oidor de la audiencia de Charcas Francisco de Alfaro que se encontraba realizando la visita de esta gobernación y la de Tucumán.

Sus padrinos fueron el gobernador y el oidor, de quienes tomó el nombre "Diego Francisco", siendo su bautismo de suma relevancia por las conversiones que se esperaba le siguieran y que se expandían incluso más allá de las fronteras de su comunidad por "el exemplo que se había de dar con esto no solamente a sus vasallos sino a todos los

[311] Carta del provincial Diego de Torre 15-II-1612 en Leonhardt 1927, 504-505.

infieles de la comarca".[312] Pero, por otro lado, los vecinos de la ciudad fueron testigos de esta ceremonia en la que participaron activamente el gobernador y el visitador que debía resolver el asunto del servicio personal de los indios de encomienda; ello no pudo sino dar la imagen de que estas autoridades apoyaban a la Compañía, que presionaba a los encomenderos asunceños para que acabaran con el servicio personal. La certidumbre sobre este respaldo a las protestas de la orden llegaría poco después con la publicación de las Ordenanzas de Alfaro (1611), en las que se prohibía el servicio personal, a partir de la cual las diferencias entre jesuitas y asunceños fueron cada vez más profundas.

Santa María de los Reyes no consistía en la realidad más que en una capilla y una casa para los religiosos junto a las cuales se levantaban unas chozas en las que los indígenas se asentaban solo algunas temporadas al año; a pesar de ello, las *cartas anuas* proyectaron la idea de que gracias a la labor jesuita se estaba logrando transformar un grupo indígena sumamente guerrero como era el mbayá, que hasta entonces había entrado en sucesivos conflictos con los asunceños, en un aliado con el que, además, florecía el comercio[313].

Es preciso recordar que el destino de las *cartas anuas* era ser publicadas y que, en consecuencia, la información que aportaban y el modo en que esta era ofrecida estaban pensadas para beneficiar a la Compañía de Jesús. En esta línea, el provincial recalcaba, como se ha visto, el carácter de instrumento de frontera que tenían las misiones, gracias a las cuales era posible tener a los indios "sujetos y rendidos a todo lo que queremos".[314] Promocionaba, de esta manera, a la propia Compañía como una institución fundamental para el avance del dominio español en las Américas, una institución que era además muy ventajosa para la real hacienda, puesto que todos esos logros eran alcanzados con un coste humano y material muy reducido, ya que solo requería enviar a dos jesuitas a tierras de los indígenas y proveerlos de pequeños objetos y ropas con que obsequiar a los nativos; así: "con la guardia de dos de los nuestros se encuentran más seguros (los españoles) que con un destacamento de cien soldados fuertes y bien armados".[315]

[312] *Ibídem*, 509.
[313] Carta del provincial Diego de Torres, 15-II-1612, en Leonhardt 1927, 503, 508; carta del provincial Diego de Torres, II-1613, en Leonhardt 1927, 159.
[314] Carta del provincial Diego de Torres, II-1613, en Leonhardt 1927, 155.
[315] Carta del provincial Diego de Torres, 8-IV-1614, en Leonhardt 1927, 289.

Sin embargo, el impacto que esta misión tenía sobre las relaciones interétnicas en la región era más bien escaso, puesto que en ella se asentaba tan solo una parcialidad mbayá, la del cacique Don Martín, compuesta en 1617 por un centenar de personas.[316] Ni el resto del grupo indígena mbayá, ni el conjunto de los pueblos guaycurú, tenían vínculo formal alguno con la misión o con las autoridades castellanas, por lo que mantuvieron las prácticas informales de relación con los castellanos, fueran estas pacíficas o violentas, que habían desarrollado desde la llegada de estos a la región.

La continuidad de las prácticas violentas al margen de Santa María de los Reyes, queda patente en el hecho de que fue precisamente durante el periodo en que existió la misión, en concreto en 1618, cuando se aprobó la guerra a sangre y fuego contra los guaycurúes (mbayá)[317]. Es significativo que, además, uno de los jesuitas de Asunción emitió un parecer favorable a la guerra, actuación muy criticada después por el General Mucio Vitelleschi (1615-1645) (Maeder 2009, 283-286). En fin, la guerra era considerada legítima por ser entendida como una guerra defensiva, puesto que en los años anteriores los asentamientos castellanos y los pueblos de indios de la región asunceña habrían sufrido ataques a los que la Real Cédula consideraba necesario responder.

Las *cartas anuas* recogían el impacto positivo de la misión ofreciendo una imagen que, como indican las fuentes seculares, constituía un retrato exagerado de los beneficios que aportaba, a pesar de lo cual también dejaron constancia de que las conversiones fueron escasas y los misioneros no lograban desarraigar por completo aquellas costumbres consideradas bárbaras o incivilizadas. Entre los factores considerados causantes de estos retrasos se incluyeron, entre otros, convalecencias de alguno de los misioneros, crecidas de los ríos que aislaron los territorios indígenas e imposibilitaron acudir al asentamiento indígena, la escasez de alimentos que obligaba a los indios a ausentarse de la reducción en persecución de las presas de caza o para la

[316] Carta del provincial Pedro de Oñate, 22-IV-1618, en Leonhardt 1929, 128.
[317] AGI, Buenos Aires 2, L.5, "R.C. en que se autoriza a los gobernadores del Río de la Plata y Guayrá a entrar en los pueblos de guaycurúes y payaguás, en seguimiento de los que ocasionaren daños, a matarlos, o aprehenderlos y servirse de ellos, 16-IV-1618", ff.65r-66v.

pesca, además de la complejidad del lenguaje mbayá que dificultaba la administración de la doctrina e, incluso, la intervención del demonio.[318]

Mediante el uso de las justificaciones referidas, especialmente la última de ellas, que basaba en causas sobrenaturales los escasos avances de la misión, los provinciales minimizaban la responsabilidad de sus misioneros. El escaso éxito obtenido en la conversión de los indígenas, que se reducía al bautismo de moribundos y del cacique, hecho este último importante por su simbolismo y su capacidad de influenciar a la comunidad, pero en cualquier caso por sí solo insuficiente, se unió a las buenas perspectivas que ofrecían otras reducciones para motivar que los jesuitas que convivían con los mbayá se trasladaran entre 1612 y 1613 a atender otros proyectos. El provincial Diego Torres justificaría el posterior regreso en base a dos razones: el hecho de que dos caciques solicitaban el retorno de los misioneros y que la inseguridad había retornado a Asunción. Exaltaba aquí el servicio que la Compañía de Jesús hacía a los españoles y a la Monarquía, aprovechando para criticar la oposición y "odio mortal" de algunos asunceños que divulgarían informaciones falsas sobre los misioneros, a la vez que reivindicaba la importancia de su contribución gracias a la cual quedaría "segura la ciudad con todos sus habitantes, y la provincia entera de estos indios feroces".[319]

A pesar de las esperanzas inicialmente puestas por Torres en la misión Santa María de los Reyes y de la imagen que de esta se daba en las anuas, la correspondencia privada de la Compañía destila preocupación tanto por la seguridad física de los misioneros que convivían con gentes cuya naturaleza era calificada de "feroz y sanguinaria", como por el escaso impacto obtenido en el plano religioso,[320] que desembocó en un reiterado debate en torno a la conveniencia de abandonar la reducción.

Desde las primeras cartas que abordan el asunto en 1617, la posición del General Vitelleschi fue favorable a la continuidad, para lo que hacía expresa mención al argumento del *bien común*, exponiendo que era más importante mantener la paz entre

[318] Carta del provincial Diego de Torres, 5-IV-1611, en Leonhardt 1927, 89-90; carta del provincial Diego Torres, 15-II-1612, en Leonhardt 1927, 503; carta del provincial Pedro de Oñate, 1617, en Leonhardt 1929, 76.
[319] Carta del provincial Diego Torres, 8-IV-1614, en Leonhardt 1927, 288.
[320] Carta del Vicario General de la Compañía, Ferdinand Alber, al rector del Colegio de Asunción, el padre Marciel Lorenzana, 1615, en Morales 2005, 113; carta del General Muzio Vittelleschi al padre Pedro Romero, 1619, en Morales 2005, 184.

los mbayá reducidos y Asunción que lograr un gran número de conversiones.[321] Finalmente, y a pesar de la posición defendida por el General, la misión de Santa María de los Reyes acabaría siendo abandonada. Desgraciadamente, permanecen perdidas las cartas anuas del periodo 1621 a 1627, precisamente aquel en que se produjo la retirada de los jesuitas, y la anua que cubre el periodo 1628-1631 no hace ya ninguna referencia a la misión. De acuerdo con Pedro Lozano (1733, 160) fue en 1626 cuando los misioneros debieron retirarse, dando a entender el procurador Francisco Burges a principios del siglo siguiente, que fue a raíz de una orden poco meditada y arbitraria dada por el obispo de Asunción, quién por cronología sería Tomás de la Torre Gibaja (1620-1628).[322] Lozano por su parte, encontraba la causa en "la innata inconstancia de aquellos bárbaros" (1733, 160), rebajando como hacían casi un siglo antes los provinciales, la responsabilidad de los misioneros, y de la propia Compañía, en la frustración de la empresa.

No es mi objetivo aquí hacer cuenta de responsabilidades sino de los aspectos que afectaron al desarrollo de la misión; uno de ellos, que hicieron constar los provinciales en las anuas, fue la dificultad para aprender el idioma mbayá. Esto hacía que la transmisión de mensajes abstractos como los religiosos no pudiera ser realizada por los misioneros sino después de haber invertido una ingente cantidad de tiempo y esfuerzo en el aprendizaje de la lengua, por lo que no sorprende que el adoctrinamiento tuviera escasos resultados.

El padre Romero, llegado a la misión unos cinco meses después de que se iniciara, parece haber completado en 1612 la elaboración del catecismo en mbayá y la traducción de los rezos.[323] No obstante, es posible cuestionarse sobre el grado de dominio de la lengua que pudo haber alcanzado, ya que las *cartas anuas* de los años siguientes reiteran las dificultades que sufría en su aprendizaje, que continuaba, y transcriben parte de la correspondencia por él escrita, en la que planteaba sus dudas sobre la fidelidad de sus propias traducciones.[324] De hecho, aún en 1615 se encontraba elaborando vocabularios y un año después debía emplear un intérprete o recurrir al guaraní para dirigirse a los indios, aprovechando que muchos de ellos entendían aquella

[321] Carta del General Muzio Vittelleschi al provincial Pedro de Oñate, 1617, en Morales 2005, 164; carta del General Muzio Vitelleschi al padre Pedro Romero, septiembre de 1619, en Morales 2005, 195.
[322] AGI, Charcas 210, "Informe de Francisco Burges al Real Consejo de las Indias, ca. 1708", s.f.
[323] Adiciones a la carta de anua de 1611, 15-II-1612, en Leonhardt 1927, 537.
[324] Carta del provincial Diego de Torres, 8-IV-1614, en Leonhardt 1927, 290-291.

lengua,[325] datos estos que me llevan a considerar que en esta reducción las tareas de adoctrinamiento de los indígenas que, por norma, debía realizarse en su propio idioma, debieron ser más bien precarias.

A ello hay que añadir que a lo largo de los 17 años, con la interrupción de 1612-1613, que pervivió la misión los religiosos a ella asignados cambiaron, alcanzándose un total de seis jesuitas, cada uno de los cuales debió comenzar el aprendizaje de la lengua desde cero. Estos cambios, por otra parte, no hicieron sino frenar el proceso de adaptación mutua, haciendo preciso que cada nuevo misionero estableciera sus propios vínculos de confianza tanto con los caciques como con el conjunto de la comunidad a la que se acababa de incorporar, todo lo cual debió retrasar aún más las tareas de evangelización.

Aparte del asunto lingüístico, otro punto fundamental a tener en cuenta al hacer balance del desarrollo de la misión es que es más que probable que las motivaciones de los mbayá para aceptar la misión no estuvieran relacionados con un interés religioso, puesto que apenas hubo bautismos, sino más bien material (ya que se les ofrecían continuos regalos), comercial y político, al asegurar el cese de los enfrentamientos con los castellanos. Además, la fundación de la misión significaba que los indígenas permitían a los misioneros asentarse en sus tierras, pero los religiosos no tenían autoridad ninguna para hacer que los indios asistieran a la doctrina o a misa, ni que residieran permanentemente en la misión. De hecho, los misioneros eran durante largos periodos de tiempo los únicos habitantes de Santa María de los Reyes, en la que permanecían a la espera del retorno de la comunidad, que se había desplazado en partidas de caza o pesca,[326] situación en la que claramente el avance de la religión cristiana que pretendían lograr los misioneros era prácticamente imposible.

El de la incipiente misión de Santa María de los Reyes fue uno de tantos casos en que se abandonó la empresa misionera al quedar patente el futuro fracaso de la misma. En otras ocasiones el abandono se produjo por encontrarse en peligro la vida de los religiosos. En ciertos casos el peligro se materializó y misioneros de diversas órdenes murieron a manos de indígenas chaqueños. Aunque se constata que existieron, al menos, dos sucesos de martirio de misioneros mercedarios en el periodo estudiado,

[325] Carta del provincial Pedro de Oñate, 1616, en Leonhardt 1929, 17, y Carta del provincial Pedro de Oñate, 1617, en Leonhardt 1929, 78-80.
[326] Carta del provincial Pedro de Oñate, 1616, en Leonhardt 1929, 18.

uno acaecido en el año 1630 y otro en torno a 1680 (Lozano 1733, 176 y 246) y otro caso de dominicos que se mencionará más adelante, el estudio se centrará aquí en los martirios sufridos por misioneros jesuitas por una razón fundamental, que la Compañía de Jesús fue la orden religiosa con mayor presencia en la región chaqueña.

Se ha tratado ya del breve recorrido y trágico fin que tuvo la *entrada* misionera del cura Ortíz de Zárate y sus compañeros jesuitas Solinas y Ruiz en octubre de 1683. Si tenemos en cuenta el papel que la intimidación y las amenazas jugaron en el establecimiento de esta paz con los tobas y mocovís, la ruptura de la misma resulta poco sorprendente. De cualquier manera, ello no impidió que se organizaran expediciones punitivas en las que participarían chiriguanos de Tarija cuyo papel había sido fundamental para que tobas y mocovís acogieran a los misioneros en sus comunidades. En estas expediciones de castigo fueron capturadas unas cien "piezas" indígenas que el virrey de la Palata ordenó fueran repartidas y trasladadas lejos del Chaco para evitar que retornaran a sus tierras.[327]

La de estos tres jesuitas no fue ni la primera ni la última de las experiencias chaqueñas que acabó con la muerte de los misioneros. En 1639 dos jesuitas (Gaspar Osorio y Antonio Ripario) y un joven criollo aspirante a la Compañía llamado Sebastián de Alarcón llegaron a un asentamiento chiriguano en el ejercicio de una misión volante. Los tres fueron asesinados[328] pero sus muertes, que quedaron reflejadas en la literatura jesuítica y en la cartografía que la ilustraba, no supusieron el fin de los contactos con este grupo indígena. Es más, el control de los chiriguanos y las tierras que habitaban adquiriría gran importancia para la Compañía de Jesús desde finales del siglo XVII.

La razón de su transcendencia era que a través del Chaco y de los chiriguanos sería posible enlazar directamente las misiones del Paraguay con el Alto Perú y las misiones que desde 1682 se habían fundado en la región de Mojos (la primera de las cuales fue la de Nuestra Señora de Loreto) y desde de 1691 en la de Chiquitos (con el

[327] AGI Buenos Aires 5,L.3, "Real Cédula al gobernador de la provincia del Tucumán, 6-IV-1687", ff.154rº-155rº; "Relación de don Melchor de Navarra y Rocaful, Duque de la Palata, Príncipe de Mesa, Virrey del Perú, al duque de la Monclova, su sucesor, del estado de los diversos asuntos sujetos a su gobierno desde 1680 a 1689" Biblioteca Nacional (Madrid) Ms. 19 139, recogido en Hanke 1980, VII: 61-63.

[328] AGN, IX, 26-4-3, "Pedido de información sobre el martirio de los padres Gaspar Osorio de Valderrábano y Antonio Ripario, 1639-1640", transcrito en Geres 2013a, 8-20; Lozano 1733, 179-182.

establecimiento de la de San Francisco Javier de los Piñocas).[329] La fundación en 1690 de un colegio jesuita en la ciudad de Tarija bajo la autoridad del provincialato del Paraguay respondía en parte a este objetivo, que se materializó prontamente con la fundación al año siguiente de dos reducciones entre los chiriguanos: La Presentación del Río Guapay y San Ignacio de Tarequeá.[330] Aunque pretendían ser fundaciones estables, los misioneros tuvieron que abandonarlas y huir ante un alzamiento indígena cuando apenas habían cumplido un lustro.[331]



Fig. 8: “Descripción de las provincias del Chaco y confinantes según las relaciones modernas y noticias adquiridas por diversas entradas de los misioneros de la Compañía de Iesus que se han hecho en este siglo de 1700” (detalle), Lozano 1733. Se trata de una versión del mapa "Paraquariae Provinciae Soc. Jesu cum Adjacentib. Novissima Descriptio" elaborado por Johannes Petroschi en 1732. Entre la ciudad de Jujuy y el río Bermejo se sitúan los asesinatos de Antonio Solinas S.J. y Pedro Ortíz de Zárate, y algo más al sur los de Gaspar Osorio S.J. y Antonio Ripario S.J. La incorporación de los martirios en la representación del espacio complementaba al texto en uno de los intereses fundamentales de la obra en que se incluía: la apología de la tarea de la Compañía de Jesús en la región chaqueña.

De nuevo, el interés de la Compañía de Jesús por lograr una conexión entre sus establecimientos del oriente y el occidente del Chaco propició nuevas experiencias misionales entre los chiriguanos en las primeras décadas del siglo XVIII, logrando la

[329] Carta del arzobispo de Charcas Bartolomé González de Pobeda, La Plata 3-III-1690, transcrita en Lozano 1733, 272.
[330] “Anua de la Compañía de Jesús de la provincia del Paraguay desde el año de 1689 hasta el de 1700 escritas por el Padre Ignacio de Frías, provincial de la misma a nuestro muy reverendo Padre general Tirso González” en Page 2010, 42.
[331] Lozano 1733, 273-302; Saignes 1989a, 36.

fundación de una nueva misión (La Concepción de Tarequeá) en el área chaqueña más próxima a Tarija, de cuyo colegio jesuita dependía. Sin embargo, los chiriguanos no eran un pueblo fácil de controlar, y la experiencia se acabaría saldando con una nueva insurrección, esta vez de amplio alcance. En 1727 los habitantes de la Tarequeá iniciaron un levantamiento que acabaría extendiéndose de sur a norte por los valles chiriguanos y en el que también participaron grupos que permanecían aún sin integrar al sistema reduccional que diversas órdenes religiosas habían establecido en el área.

La chispa que desencadenó esta revuelta fue que los misioneros castigaron una borrachera precisamente en un momento de amplio descontento indígena debido a la carestía originada por una intensa sequía (Saignes 2007, 92-93). En menos de un mes siete misiones quedaron abandonadas: cuatro de ellas de franciscanos, una de dominicos, una de agustinos y la de los jesuitas en que se había originado la revuelta (Lozano 1733, 316-321); tres frailes dominicos fueron asesinados, más de un centenar de indios y españoles murieron o fueron hechos cautivos, y cientos de cabezas de ganado vacuno, mular y caballar fueron robadas por los sublevados, provocando un total de daños materiales que ascendían a unos 150.000 pesos.[332]

En ocasiones, sin embargo, la amenaza para la seguridad de los misioneros no procedía del interior de la reducción, sino que eran otras comunidades indígenas (de igual filiación étnica que los reducidos o distinta) los que acometían contra los religiosos y, a veces, contra los reducidos. Así sucedió en el caso del jesuita vasco Julián Lizardi, de 39 años de edad, que en 1735 atendía la reducción chiriguana de La Concepción y fue hecho cautivo y posteriormente asesinado por chiriguanos procedentes del valle del Ingre, al norte, que atacaron e incendiaron la población (Lozano 1741, 160-165). Como muestra este caso, en ocasiones el desarrollo y supervivencia de las misiones se vio afectado por factores externos a las mismas que, por otro lado, eran propios de las comunidades que en ellas se asentaron y de las relaciones, en este caso hostiles, que mantenían con otras comunidades del mismo grupo indígena o, como sucedería en otros casos, con otros pueblos indígenas chaqueños.

En las décadas siguientes fueron grupos indígenas mataguayos los que protagonizaron los incidentes más graves y provocaron la muerte de dos jesuitas que

[332] Lozano 1733, 316-323; Corrado y Comajuncosa 1884, 67; Saignes 2007, 92.

habían convivido con ellos durante meses: el padre Castañares en 1744 y el padre Francisco Ugalde en 1756.[333] La de este último fue consecuencia de una rebelión en la misión que atendía junto con otro sacerdote, Ramón Arto; la comunidad atacó por sorpresa el fuerte castellano en que por precaución dormían de ordinario los religiosos, reclamando la devolución de varios niños nativos que permanecían allí, y quemando después el recinto. La precariedad del enclave defensivo, compuesto por una empalizada de madera en torno a unas casas de paja, una capilla y un habitáculo de adobe, así como el reducido número de soldados a él destinados, tan solo diez, y la escasez de armas de fuego no lograron proteger a quienes se refugiaban en él; como resultado, murieron Ugalde, el capitán del fuerte, varios soldados, al menos una de sus mujeres y un niño que asistía a los religiosos en las ceremonias (Andreu 1761, 68-77).

El carácter aislado de estos sucesos violentos no impedía que su impacto sobre la Compañía de Jesús fuera importante, ya que el número de jesuitas en la provincia del Paraguay era relativamente reducido, especialmente si se tiene en cuenta que muchos de ellos estaban distribuidos en misiones dispersas por el territorio. Por ejemplo, la *carta anua* de 1637,[334] escrita dos años de la muerte de Osorio, Ripario y Sebastián de Alarcón, cifra en 95 el total de sacerdotes jesuitas en la provincia divididos entre ocho colegios, un convictorio y un noviciado, y las misiones de ellos dependientes. En el colegio de San Miguel, al que llegó Osorio en el año 1636, solo había entonces cinco sacerdotes, incluido él.[335] El efecto que la muerte a manos de los indígenas de dos de los cinco sacerdotes del colegio, o de los 95 de la provincia, era por tanto grave; de hecho, fueron constantes las quejas relativas a la carencia de sujetos en la provincia, ya que la llegada de nuevos misioneros desde Europa se producía solo cada largos espacios de tiempo y la transformación de las nuevas vocaciones criollas en sacerdotes requería de años de formación, por lo que no era posible compensar las muertes que se iban produciendo, fueran estas naturales o violentas.

Estos factores hicieron que el número de sacerdotes jesuitas en el Paraguay se mantuviera en torno a los 100 hasta bien entrada la centuria posterior; en la década 1720-1730 la provincia contaba con algo más de 85 sacerdotes, de los cuales siete se

[333] AGI, Charcas 385, "Carta del provincial de la Compañía de Jesús Manuel Querini al rey. 28-XI-1747", s.f.; BNE Mss. 18577/14, "Carta del padre Pedro Juan Andreu al procurador general de la Compañía de Jesús, Simón Bailina, Miraflores, 22-XI-1757", s.f.
[334] Carta del provincial Diego de Boroa, 13-VIII-1637, en Leonhardt 1929, 445.
[335] *Ibídem*. 496.

encontraban en el Colegio de Tarija al que se incorporaría Lizardi a principios de la siguiente década.[336] Es de suponer que el número de religiosos no varió sustancialmente entre este momento y el de la muerte de Lizardi, por lo que las bajas provocadas por los indígenas ejercerían un grave perjuicio en la capacidad de la Orden para ejecutar tareas evangelizadoras y extenderse por la región. Sin embargo, estos episodios que debilitaban a la Compañía fueron aprovechados por ella para fortalecerla, promocionando su trabajo en las fronteras y exaltando su contribución a la expansión del cristianismo.

Estos religiosos cuyo trágico fin se ha relatado fueron prontamente calificados de mártires y sus figuras fueron exaltadas como muestra ejemplar de devoción y dedicación a la evangelización de los infieles. Por ello, los relatos de sus vidas y decesos fueron objeto de publicación individualizada o salpicaron la literatura sobre de la conquista espiritual del territorio y las historias oficiales de la Compañía, sirviendo para exaltar la labor de la Orden entre unas gentes calificadas de hostiles por las cuales, sin embargo, los misioneros estaban dispuestos a entregar sus vidas. La muerte de los misioneros era adornada en esta literatura con adjetivos como "dichosa", "gloriosa", "preciosa y envidiable", siendo un "glorioso triunfo" (Lozano 1741, 82, 164; Andreu 1761, 1, 68) ya que morir predicando la fe a los infieles significaba para los misioneros alcanzar la **"**corona del martirio" y estar, por tanto, más cerca de Jesucristo y sus apóstoles.

Los misioneros aparecían en esta literatura como ejemplos de santidad; sus historias, sus nombres e imágenes fueron divulgados y empleados con el fin de fortalecer a la Compañía, ganar apoyos y animar nuevas vocaciones entre quienes escucharan de sus martirios. La muerte violenta de Lizardi, en cuyos restos se encontraron clavadas una decena de flechas, hicieron de él uno más de los mártires de la Compañía de Jesús en América. Como tal, fue enterrado en un lugar privilegiado: junto al altar mayor de la iglesia de la Compañía de Jesús en Tarija, en una ceremonia a la que asistieron las autoridades religiosas y civiles de la ciudad, así como lo más granado de

[336] Datos de Svriz 2013, 151, a partir de la carta anua de 1720-1730, escrita por Pedro Lozano y firmada por el provincial del Paraguay Jerónimo de Herrán (1729-1731). Según Svriz la carta no especifica el número de jesuitas de los Colegios de Asunción y Santiago del Estero, por lo que el número total de sacerdotes sería superior a 85, que es el dato ofrecido por la carta. En Asunción los jesuitas habían sido expulsados de la ciudad, inmersa en la revolución de los comuneros (1721-1735), mientras que en el caso de Santiago del Estero no hay razón particular para la omisión de los datos; en él habría probablemente unos cinco o seis sacerdotes, pues estas son las cifras más comunes en los Colegios de la región.

la sociedad tarijeña[337]. Además, los objetos que habían pertenecido al misionero como un rosario o una carta por él escrita, adquirieron en la cultura popular local un poder mágico, benefactor, especialmente para facilitar los alumbramientos, por lo que las parturientas que sufrían dificultades acudían a su intercesión (Lozano 1741, 176, 216-218).

El relato de la vida y muerte de Lizardi fue publicado tan solo seis años después de su fallecimiento, en 1741, lo cual formaba parte de una práctica usual de Compañía,[338] interesada tanto en divulgar las historias de martirio como pruebas incontestables de una dedicación completa a la conversión de los infieles, como en emplearlas como estrategia de propaganda para suscitar nuevas vocaciones en parte atraídas por lo exótico (los salvajes por convertir en tierras desconocidas) y el propio riesgo del martirio que inmortalizaría el nombre de quien lo sufriera al tiempo que aseguraba su salvación eterna.

La muerte de Lizardi fue también plasmada en un cuadro conservado en la iglesia de su pueblo natal, Asteasu, en Guipúzcoa. Desgraciadamente, carecemos de datos relativos a su datación exacta y a su ubicación concreta a lo largo del tiempo, dos asuntos clave que me permitirían alcanzar conclusiones definitivas sobre el propósito con el que fue encargado. La pintura se realizó entre 1735 y finales del siglo XIX, un momento muy agitado en todo lo relativo a la Compañía de Jesús, ya que fue expulsada de los territorios de la Monarquía de España en 1767, suprimida por el papa Clemente XIV en 1773, y restituida por Pío VII en 1814. Hoy en día se encuentra colgada en la sacristía de la iglesia junto con otra pintura de temática jesuita, donde ya se hallaba en 1896, año en que ayuntamiento de Asteasu recobró interés por este mártir a raíz de que un jesuita británico les enviara la noticia del hallazgo de su tumba en Tarija.

En aquél año, el ayuntamiento encargó una nueva pintura del misionero para la casa consistorial, para la que se debía tomar como modelo "el cuadro que existe en la sacristía de esta parroquia",[339] el que aquí se reproduce, sin que haya certeza de si en algún momento estuvo expuesto en la iglesia a vista de los fieles. Este cuadro de gran formato debió ser pintado antes de 1767 para ser expuesto ante la comunidad y actuar

[337] Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay. Año 1735 [a 1743], recogido en Page 2010, 96.
[338] El estudio del martirio y de la literatura martirológica es un campo sobre el que hay renovado interés. Para nuestro área de estudio ver los trabajos de Geres (2013a y 2013b).
[339] Archivo Municipal de Asteasu libro 110, expediente 1, citado en Arrieta Alberdi 1997, 77.

como medio apologético de la Compañía de Jesús del mismo modo que sucedía con los textos o los mapas, pero tras su expulsión debió ser trasladado (junto con el otro cuadro sobre los jesuitas que se encuentra en ella) a la sacristía, por ser un lugar mucho más discreto para rendir honor al mártir local.



Fig. 9: *Martirio de Julián Lizardi S.J*. Iglesia parroquial de Asteasu, Guipúzcoa. Siglos XVIII-XIX.

La fugacidad y siempre relativo éxito, a veces rotundo fracaso, que se obtuvo de las experiencias que se han tratado en este apartado no constituyeron un freno para la tarea misionera de la Compañía de Jesús en estas fronteras. De hecho, la actividad misional en la región chaqueña cobró importancia a partir del siglo XVIII, época en que

fue impulsada desde la administración por considerar se trataba de un método persuasivo e, incluso, como "el modo de extinguir la guerra continua".[340] La fundación de reducciones se fue generalizando a lo largo del siglo como un apartado más de los acuerdos de paz establecidos con los indígenas, adquiriendo un carácter sistemático y lográndose implantar las primeras experiencias verdaderamente estables en la región.

2. Las experiencias misionales estables del siglo XVIII

En este apartado se analizan las razones que explican el aumento de la actividad misional en el Chaco durante el siglo XVIII y la mayor estabilidad que se alcanzó en ellas respecto a épocas previas. Para ello es preciso tener en cuenta, en primer lugar, que la estabilización de los centros coloniales en las márgenes externas del área chaqueña fue seguida de un progresivo avance castellano y presión hacia el interior de dicho área que redujo considerablemente los territorios controlados por los indígenas y provocó la huida de muchos de estos hacia el corazón del Chaco.

Además, durante el siglo XVIII se intensificaron las campañas militares concebidas con el objetivo de conquistar esta región, las cuales, como se ha visto, perdieron el carácter defensivo que las había caracterizado en la centuria anterior y se transformaron en campañas de guerra ofensiva. Esto provocó movimientos migratorios y mayores presiones demográficas sobre los recursos naturales, problema que se vio agravado por la ocupación que los colonizadores hicieron de tierras próximas al río Salado, donde establecieron sus haciendas ganaderas por estar en ellas garantizado el acceso al agua al tiempo que no eran vulnerables a los desbordamientos del río que cada año se producían en la época lluviosa, siendo por tanto posibles los asentamientos permanentes. Esta coyuntura favoreció los conflictos por el control de espacios y recursos, conflictos que la migración de comunidades procedentes de los márgenes del Chaco que huían de las presiones castellanas empeoró. Los migrantes se adentraban en territorios de caza, pesca y recolección tradicionalmente explotados por otros grupos indígenas que no estaban dispuestos a ceder su control, por lo que aumentó la

[340] AGI, Charcas 199, carta del virrey del Perú, conde de Superunda, al rey, 12-II-1751, s.f.

conflictividad y aparecieron nuevos espacios de fricción interétnica que, aunque puedan aparecer como espacios fronterizos difusos, no fueron por ello menos contundentes que los existentes entre españoles e indígenas, formando parte de una compleja dinámica social situada en los confines del mundo colonial.

En general, los diversos pueblos chaqueños supieron adaptarse a la nueva coyuntura surgida de la presencia de los españoles en el área, recurriendo a nuevas estrategias para la obtención de sustento con que paliar la escasez y adaptándose a las condiciones impuestas por la presión europea y la configuración del mapa colonial. Las prácticas más comunes fueron el trabajo en las haciendas y ciudades fronterizas, el comercio y el saqueo, y la incorporación a instituciones misionales, práctica esta última sobre la que versa este apartado.

Las proporciones del *éxito* del sistema misional de incorporación de los indígenas al entramado colonial serán analizadas aquí mediante el estudio de las experiencias misionales de varios grupos indígenas cuyas características y situación frente a los poderes coloniales eran muy diferente. De un lado, se tratará de los lule, que protagonizaron la primera experiencia misional estable y duradera del Chaco austral y, de otro, se tratará el caso de los abipones y mocovíes, grupos de cazadores-recolectores con un historial de confrontaciones con los españoles, que desde la década de 1740 se establecieron en varias misiones ubicadas en las fronteras de Santiago del Estero y Santa Fe. Estos casos muestran importantes diferencias entre ellos, tanto en las motivaciones que llevaron a las diversas parcialidades a aceptar establecerse en misiones como en las dinámicas que surgieron en el interior de ellas, pues el propio uso que los indígenas hicieron de su posición en ellas varió de manera significativa.

La reducción de los indios lule tuvo una durabilidad excepcional en la región, lo que, sin embargo, no implicó que se mantuviera estable durante toda su existencia. Fundada en 1711, sufrió incursiones realizadas por parte de otros grupos chaqueños y debió ser trasladada en varias ocasiones hasta que pudo ser restaurada en su emplazamiento original en 1752, con una población muy disminuida. En la misión surgieron variados conflictos internos derivados de problemáticas variadas en las que se incluyen los intentos de los misioneros de imponer en los indígenas los modos de vida cristianos y el nacimiento de fuertes oposiciones internas.

El caso de las misiones de abipones y mocovíes se analiza desde una óptica diferente al anterior. Indios guerreros con una importante capacidad de presión sobre los establecimientos indígenas, los abipones y mocovíes se instalaron en las misiones atraídos por las posibilidades que ofrecían en el plano de la supervivencia material. El análisis profundo de la misión de San Jerónimo en la jurisdicción de Santa Fe permite, además, comprobar los efectos que la implantación de un imperio colonial en los márgenes del Chaco tuvo sobre los liderazgos indígenas, en los que se abrió la vía del ascenso social a los miembros de la comunidad que tenían habilidades útiles en el nuevo contexto, como el conocimiento de la lengua española, ya que esta era la empleada en las negociaciones previas a los establecimientos en misiones. Además, el análisis de las experiencias misionales en San Jerónimo permite comprobar las nuevas estrategias desarrolladas por los abipones de la reducción, que desde el abrigo de esta partían a realizar sus incursiones cuatreras a las jurisdicciones de otras ciudades, para después vender el botín en Santa Fe, lo que también revela la existencia de intereses particulares profundamente contrapuestos en el sector de los españoles.

2.1. Misiones entre los indios de a pie: los lules de Tucumán

La primera reducción estable de la región chaqueña fue la de Miraflores, inicialmente llamada San Esteban de Balbuena. Fue fundada en 1711 y en ella se asentaron varias parcialidades indígenas pertenecientes al grupo lingüístico lule. En origen, este grupo habitaba el Chaco central, es decir, la región ubicada entre los ríos Bermejo y Pilcomayo, pero ya en época precolonial la presión ejercida por grupos mataguayos que avanzaban desde el norte, empujados a su vez por los chiriguanos, obligó a los lule a desplazarse de manera progresiva hacia la región sudoccidental del Gran Chaco y las áreas que tras la penetración española serían la jurisdicción de San Miguel de Tucumán y el norte de la de Santiago del Estero. En sus nuevos territorios, confinantes por el oeste con el área de ocupación incaica, los lule se vieron fuertemente influenciados por la cultura andina, de la que adoptaron patrones económicos, transformándose en agricultores de baja escala, semi-sedentarios, que combinaban una incipiente agricultura con la caza, pesca y recolección, prácticas que eran especialmente en la temporada seca,

cuando las cosechas almacenadas eran insuficientes para asegurar la supervivencia (Vitar 1991, 251; Gullón 1993, 41).

Los lule continuaron sufriendo las presiones de los mataguayos, a las que se añadieron las de los mocovís que desde el este llevaban a cabo asaltos en los que les robaban las reservas de alimentos. Sin embargo, una vez los castellanos se hubieron asentado en las regiones de Salta, Esteco y Santiago del Estero, ya no era posible escapar mediante la migración, lo que favoreció que buena parte de las comunidades lule quedara tempranamente incorporada al régimen de encomienda,[341] una condición de la que muchos acabaron huyendo hacia fines del siglo XVI o principios del XVII, incapaces de soportar la dureza del trabajo impuesto.[342]

Quizás heredera de aquellas antiguas encomiendas era la población lule que existía en la encomienda de tafíes, solcos y lules que a mediados del siglo XVII tenía doña Juliana Faxardo de Tapia[343] en San Miguel de Tucumán [y], tras pasar por varias manos, era transferida en 1680 al vecino de aquella ciudad Pedro de Ávila y Zárate. Era esta una numerosa encomienda; sin embargo, muchos indios tributarios y sus familias aparecen en el padrón que se realizó en 1681 como "ausentes" y al menos una decena de tafíes tributarios figuran como residentes en el pueblo de Amaicha, encomienda de Francisco de Abreu y Figueroa, lo cual llevó a pleitos entre ambos encomenderos que no se resolvieron hasta 1697. Los lule que componían la encomienda eran pocos: una docena, cifra en la que se incluyen hombres, mujeres y niños, siendo solo cuatro los varones adultos, de los cuales dos estaban exentos de pagar el tributo y otro fue registrado en el padrón como "ausente".[344] La huida de la encomienda fue una estrategia habitual de los indios de tasa para evitar estar sometidos al pago del tributo, teniendo tras ello diversidad de alternativas como regresar a sus tierras, conchabarse en las haciendas o incorporarse a otros pueblos de encomienda donde su estatus pasaría a ser el de "forasteros", que no implicaba el pago de tributo. En la década de 1720 el número de lules que formaban parte de la encomienda de Tafí había aumentado hasta los 24: siete varones adultos, seis mujeres y once menores

[341] Kersten 1968, 116-117; Vitar 1997, 83-86; Lázaro 1999, 655.
[342] AGI, Charcas, 284, "El gobernador de Tucumán, Esteban de Urízar da cuenta a SM de las campañas que ejecutó contra las naciones bárbaras del Chaco y yndios que se rindieron en ella, 24-VII-1713", fl. 203r.
[343] AHT, Sección Administrativa, vol. I, "Nombramiento a favor de Don Pedro Guevara como administrador de la encomienda de lules, solcos, tafíes y anfamas, 20-VI-1653" ff. 58v-59r.
[344] Actuaciones hechas a pedido de Don Pedro de Ávila y Zárate, con testimonio de otras anteriores, sobre su encomienda de indios tafíes, solcos y lules, 1697, texto reproducido en Lizondo 1945, 266-267.

de edad.[345] Tres de los varones eran reservados, es decir, estaban exentos de pagar tributo y si bien el resto era de tasa dos de ellos, dos jóvenes de 25 y 29 años, uno de ellos soltero, figuran como "ausentes", lo que indica que el abandono de la encomienda por parte de los indios de tasa que afectaba al pueblo en las décadas anteriores continuaba siendo un problema para los encomenderos.

De regreso al Chaco, es muy probable que continuaran manteniendo contactos con los españoles del Tucumán, pues estos existieron anteriormente, como deja ver una merced de tierras de 1586 que refiere la existencia de un camino "de indios lules que van y vienen a esta ciudad";[346] la población a la que se refiere el documento es Salta, fundada solo cuatro años antes, donde seguramente iban a comerciar. Más de un siglo después, en el año 1703, tuvo lugar la primera tentativa de reducción de los lule. Unas lluvias excepcionalmente intensas desviaron el curso del río Salado y dejaron sin acceso a agua dulce a numerosas haciendas que los vecinos de Santiago del Estero habían establecido en sus márgenes, ante lo que un conjunto de 150 españoles y 200 indios amigos se desplazó hasta el nuevo curso (más al interior del Chaco que el antiguo) para intentar devolverlo a su cauce, acción que aprovecharon para establecer contactos con los lule que habitaban el área, quienes también se habían visto perjudicados por el cambio de curso del río, que ahora anegaba sus territorios y cultivos.[347] A raíz de este contacto llegaron unos 800 lule a la ciudad de Santiago del Estero, donde recibieron regalos y se les hizo la propuesta de establecerse en una reducción, habiéndose estipulado que no serían encomendados, a pesar de lo cual cuando finalmente la reducción no se estableció por falta de medios económicos, buena parte de los indios fue repartida en la ciudad de San Miguel de Tucumán, el valle de Choromoros y el presidio de Esteco.[348]

Pocos años después de estos sucesos, en la década de 1710, la situación cambiaría definitivamente para los lule. Cuando el gobernador Esteban de Urízar lanzó

[345] AHT, Sección Administrativa, vol. II, "Padrón del pueblo de Tafí, 4-III-1721", ff. 141v-142v
[346] Solicitud de merced de tierras en Lerma (Salta), 8-XI-1586, conservada en el ABHS, transcrita en Cornejo y Vergara 1938, 236.
[347] AGI, Charcas, 210, **"**Informe de Francisco Burges al Real Consejo de las Indias, ca. 1708", s.f.; AGI, Charcas, 210 "El governador de Tucumán da quenta a VM de haver salido de paz los yndios de nación lule, 23-XI-1708", s.f.
[348]Auto del gobernador Gaspar de Varona (*sic*), 10-XII-1703, transcrito en Revista del Archivo de Santiago del Estero tomo II (4), 1925, 19; AGI Charcas 210, "El governador de Tucumán da quenta a VM de haver salido de paz los yndios de nación lule, 23-XI-1708", s.f.

la guerra *a sangre y fuego* contra el "indio bárbaro mocoví",[349] las milicias tucumanas se adentraron en las tierras de los lule, que acabarían asentándose en la que sería la primera misión de largo recorrido entre indígenas chaqueños, llegando a sobrevivir a la expulsión de la Compañía de Jesús de los territorios de la Corona de España en 1767.

Como decía, el origen de la reducción se halla en las campañas al Chaco que emprendió el gobernador Urízar, estas campañas se desarrollaban comúnmente durante la estación seca, cuando la movilidad era menos dificultosa, y se prolongaban durante varios meses. Por ello, al impacto directo en forma de bajas y prisioneros que la entrada de las milicias provocaba, debemos añadir que aquellos indígenas que huían pasaban a encontrarse en una situación en la que su capacidad de supervivencia estaba en riesgo, pues en la estación seca apenas había disponibilidad de alimentos y dependían de aquellos que habían almacenado durante épocas de abundancia, provisiones que abandonaban al huir, acusando por ello aún más estas intromisiones en sus territorios y siendo más favorables al pacto con los españoles. En el caso de los lule es preciso además añadir que no se trataba de un grupo indígena con una capacidad bélica especialmente fuerte y que, además, no había incorporado el caballo, es decir, eran indios de a pie, por lo que su capacidad para hacer frente a los españoles era más reducida. Ante la dificultosa situación en que se hallaban, unos 400 lule recurrieron al acercamiento a los españoles y aceptaron el requerimiento que estos hacían de que se asentaran en una reducción dirigida por los jesuitas a la que pronto se añadirían otros, alcanzando rápidamente los 1.200 habitantes.[350]

La reducción fue definitivamente fundada en 1711 bajo la administración de la Compañía de Jesús; tomaría el nombre de San Esteban de Balbuena por haber sido fruto de la campaña e iniciativa del gobernador Esteban de Urízar y estar ubicada junto al fuerte de Balbuena, bajo la protección y vigilancia de los soldados. Durante el largo periodo de administración jesuita la reducción fue trasladada en varias ocasiones, sufrió ataques de los indígenas chaqueños no sometidos y fue escenario de numerosos conflictos internos. Si bien estos hechos provocaron que en sus principios tuviera una existencia intermitente y se hallara prácticamente abandonada en ciertos momentos, recibió aportes de población indígena que la permitieron sobrevivir, convertirse de la

[349] AGI, Charcas 284, "El presidente de La Plata da cuenta del socorro hecho al cabildo de Tarija para los 100 hombres con que auxilia la guerra del bárbaro mocoví" 10-VI-1710, fls. 150r - 151r.
[350]AGI, Charcas 284, "El gobernador de Tucumán Urízar da cuenta a SM de las campañas que ejecutó contra las naciones bárbaras del Chaco y yndios que se rindieron en ella, 24-VII-1713" f. 212v

primera reducción chaqueña relativamente estable y pervivir hasta el último cuarto del siglo XVIII, siendo por todo ello singularmente relevante para explicar el proceso de evangelización de los "indios de a pie" chaqueños.

La reducción fue establecida, como se ha referido, al pie del fuerte-presidio de Balbuena, con lo que se esperaba que los soldados pudieran proteger fácilmente a los indios de cualquier ataque que los chaqueños no sometidos lanzaran contra ellos. Los aposentos de los misioneros fueron construidos dentro del perímetro del fuerte y se aseguró que la reducción estuviera "a tiro de pistola" del mismo, como especificaba Urízar en un informe a Felipe V.[351] Esto tenía dos fines muy claros: de un lado imponer entre los catecúmenos la sensación de estar controlados y vigilados para fortalecer así la autoridad de los misioneros, y de otro proteger a estos ante una posible rebelión. Por otra parte, el establecimiento elegido, el margen del río Salado, era también un lugar estratégico dentro de las políticas coloniales de frontera, de las que la reducción era un instrumento más.

A partir de su reducción los lule debían ser aliados de los españoles y enemigos de sus enemigos, por lo que se les instó a participar activamente en las expediciones militares que se organizaran a partir de ese momento.[352] Para hacerlos más eficaces en esta tarea, y ya que los lule eran "indios de a pie", se ordenó que se les entregara caballos y fueran adiestrados en su empleo para la guerra y "para incitarlos más a portarse con valor y fidelidad" (Lozano 1733, 397) se les ofreció parte del botín que se obtuviera en las entradas a los asentamientos enemigos, especialmente los caballos, como recompensa a su participación en las campañas, la primera de las cuales fue la segunda expedición al Chaco dirigida por Urízar, que tuvo lugar en el mismo año en que se estableció la reducción, 1711 (Lozano 1733, 428). Los beneficios obtenidos por los lule de San Esteban gracias a su participación en las campañas fueron incluso más allá conforme se consolidaba su colaboración militar con los españoles, obteniendo en

[351] AGI, Charcas 284, "El gobernador de Tucumán Urízar da cuenta a SM de las campañas que ejecutó contra las naciones bárbaras del Chaco y yndios que se rindieron en ella, 24-VII-1713" f. 212v.
[352] Carta de Esteban de Urízar al provincial del Paraguay Antonio Garriga S.J., 4-IX-1711, recogida en Lozano 1733, 424.

la segunda mitad del siglo XVIII licencia para vender aquellas "piezas", es decir, cautivos, que capturasen en las entradas coordinadas[353].

La cooperación militar fue la norma que regiría en las reducciones establecidas posteriormente, y asentarse en ellas significaba colaborar en las entradas contra aquellos grupos que aún no se habían incorporado al dominio español.[354] En base a ella, en la segunda mitad del siglo XVIII serían grupos reducidos de los pueblos mocovís y abipones (contra los que iba dirigida la campaña de Urízar) quienes actuaran como "indios amigos" contra sus congéneres que aún realizaban robos en el espacio colonial.[355]

San Esteban de Balbuena fue por tanto concebida, como lo serían también las reducciones establecidas después de ella, como un enclave defensivo del Tucumán frente a los chaqueños no sometidos; fue la primera de un conjunto de reducciones jesuíticas que se instalarían en las riberas del río Salado durante el siglo XVIII con las que se pretendía formar una barrera que, junto con los fuertes y presidios, rechazara los asaltos procedentes del interior del Chaco, constituyendo un baluarte defensivo cuyo propósito era proteger las ciudades tucumanas.[356] De manera general, este carácter defensivo no se reflejó en la arquitectura de las misiones chaqueñas con la excepción, precisamente, del ejemplo que nos ocupa, pues San Esteban se ubicó entre 1715 y 1728 (tras su primer traslado) dentro del recinto de un fuerte castellano, el de Miraflores. Es de señalar que aunque el recurso a estructuras defensivas fuera excepcional en el Chaco fue habitual en otras regiones fronterizas como las del norte novohispano, donde la protección que ofrecía la misión de San Antonio Valero, más conocida como "El Álamo", hizo que tras la expulsión fuera aprovechada como lugar de acuartelamiento para los soldados españoles, o como el área ocupada por las vecinas misiones guaraníes.[357] Estas últimas fueron protegidas mediante muros, empalizadas o cercadas de una plantación de cactus de tunas que con sus afiladas espinas las protegían de los ataques tanto de *bandeirantes* como de indios mocovís (Dobrizhoffer 1967, 407 y 1970,

[353] AGI, Buenos Aires 244, "Autos sobre el informe pedido a Manuel de Castro, coronel de milicias de Córdoba, sobre la situación de las fronteras y estado de la guerra con el Chaco, 16-X-1766", citado en Vitar 1997, 237.
[354] Garavaglia 1984, 30; Saeger 1985, 515; Vitar 1991, 248; Lázaro 1999, 660-673.
[355] AHU_ACL_CU_071, Cx. 1, D. 21, "Relato intitulado Mapa da governação de Buenos Aires ou Rio da Prata, post. 1761", s.f.
[356] Garavaglia 1984; Saeger 1985; Vitar 1991, 248; Lázaro 1999, 660-673.
[357] Rodríguez G. de Ceballos 1990, Pano García, Ágreda Pino y Hernández Ronquillo, 1991-1992 y Terol Miller 1997.

24). La arquitectura de las misiones fronterizas americanas replicaba así, aunque a escala más reducida, el carácter defensivo que también había marcado la arquitectura de instituciones religiosas bien distintas: los monasterios de las Órdenes Militares en las fronteras de la Reconquista, que habían alcanzado gran protagonismo como instituciones de la frontera con el Islam, siguiendo la máxima "crece la Iglesia, se amplía el Reino".[358]

Si bien el emplazamiento y la función asignados a San Esteban de Balbuena habían sido claramente definidos desde la gobernación de Tucumán, planteaban retos importantes para la supervivencia de la reducción que llevaría a los jesuitas a plantear su disconformidad con ambos aspectos. En primer lugar, la cercanía del fuerte suscitaba estrechos contactos entre los soldados y los indios que los jesuitas desaprobaban por considerar a los primeros un mal ejemplo para los catecúmenos, visión que se acentuó a partir del momento en que el fuerte tomara la función adicional de presidio y llegaran los primeros reos a cumplir allí sus condenas. Más adelante se analizará de manera más detallada la perspectiva misionera relativa al "mal ejemplo", poniendo el foco ahora en la cuestión de la ubicación fronteriza de la reducción. Fue el mal ejemplo de los soldados y presidiarios la causa principal aducida para iniciar en 1715 el primer traslado de la reducción a un nuevo emplazamiento; en aquel lugar llamado Miraflores situado a catorce leguas de distancia existía también un fuerte protegido por soldados que se hizo abandonar para garantizar la separación entre lules y españoles, instalándose dentro de sus muros los indígenas y sus doctrineros, esperando estos últimos que estando los indios libres de la influencia de los soldados y en un terreno que ofrecía buenas condiciones de habitación floreciera la misión.

Este primer traslado de la reducción atendía exclusivamente a uno de los factores que el emplazamiento en el área fronteriza conllevaba: el contacto los españoles del fuerte, pero no supuso un alejamiento de la misma ya que Miraflores, como Balbuena, también se encontraba sobre el río Salado, en tierras que el obispo de Tucumán calificaba a fines de la década de 1720 "de lo más arriesgado de la provincia por estar en frontera del enemigo bárbaro y de la otra banda de un río caudalosísimo".[359] La permanencia en esta área se justifica porque los misioneros no se opusieron a la

[358] Herrera Casado 1989; De Ayala Martínez 1993 y Varela Agüí 2000.
[359] AGI, Charcas 372 "El obispo de Tucumán don Juan de Sarricoleta y Olea a S.M., da cuenta de su visita general y del estado de su provincia, 20-IV-1729".

ubicación en la zona del Salado sino todo lo contrario, ya que en su agenda este emplazamiento debía servir para extender la evangelización hacia otros grupos chaqueños, puesto que a través de los habitantes de la misión se establecerían contactos con otros grupos indígenas y potenciaría la penetración cristiana en el Chaco. Sin embargo, la ubicación en el río Salado dificultaba a los misioneros el control de los reducidos ya que a estos les era posible partir frecuentemente al Chaco, bien para realizar expediciones de caza o recoger miel temporalmente o bien desertando individual o grupalmente de manera definitiva, considerándose que en cualquiera de los casos recuperaban en el Chaco sus prácticas de vida tradicionales, juzgadas como "antiguas perversas costumbres" (Lozano 1733, 451).

Además, en Miraflores, como en Balbuena, la misión era un blanco fácil para los ataques de mocovís, ya que se encontraba próxima a sus tierras y los lule, que no eran un grupo tradicionalmente guerrero, no eran capaces de imponer una fuerte resistencia, por lo que la misión no lograba cumplir el objetivo defensivo que Urízar había planteado. De hecho, Miraflores, como se llamó la reducción desde que fue trasladada, fue objeto habitual de asaltos durante todo el tiempo que permaneció junto al Salado, el más grave de los cuales tuvo lugar en 1728. Aquel ataque aparentemente perpetrado de manera conjunta por varios grupos guaycurú (mocoví, toba y abipón)[360] la dejó prácticamente destruida y provocó una importante pérdida de población ya que no solo hubo bajas y cautivos, sino que gran parte de los habitantes huyó hacia sus antiguas tierras en el Chaco,[361] siendo el resto trasladado el año siguiente hacia las proximidades de la ciudad de San Miguel de Tucumán (Lozano 1733, 482). Allí, en tierras de la Compañía de Jesús situadas en la orilla del río Colorado, no logró eludir por completo los ataques de los "indios enemigos", referencia habitual en las fuentes, por lo que sería nuevamente trasladada en la década de 1740, esta vez hacia el interior del espacio controlado por los españoles (Andreu 1762, 35).

La ubicación fronteriza no era, en cualquier caso, el único factor que ponía en riesgo la supervivencia de los habitantes de la reducción; el impacto de las enfermedades traídas por los españoles sin duda aumentó a partir del momento en que los lule se hallaron concentrados en un espacio relativamente reducido y en continuo

[360] BFZ, Altamira 171,D. 22 "Informe del provincial del Paraguay de la Compañía de Jesús, Bernardo Nusdorffer, al rey, 30-VIII-1745", s.f.
[361] Barnechea, Francisco. "Misiones del Chaco". post. 1767, en Furlong 1941, 165.

contacto con las milicias coloniales, por lo que el primero de los *contagios* graves que marcarían la historia de la reducción se hizo notar a los pocos meses de que esta se estableciera. Esta epidemia de viruela provocó no solo una elevada mortalidad sino además, como también ocurriría en posteriores ocasiones, la huida de aquellos que aún no habían sido contagiados y temían sufrir la enfermedad.[362]

Tras ello, un rebrote de la enfermedad iniciado al poco tiempo del traslado a Miraflores provocó la deserción de buena parte de los catecúmenos, aunque no parece que causara tantas muertes como la anterior epidemia. Charlevoix afirma en su Historia del Paraguay (1757, 268) que para entonces la población de la reducción había pasado de los 1.200 lule que se asentaron en un principio a tan solo dos centenares.

A mi juicio esta afirmación es probablemente exagerada. El único modo de aceptarla sería entender que aunque en aquél momento la población pudo reducirse hasta los 200 individuos, buena parte de aquellos que abandonaron la reducción acabaron regresando. De lo contrario, habría sido imposible que tal contingente de 200 individuos resistiese, como lo hizo, las importantes pérdidas de población que se sucedieron durante los años siguientes entre las que se cuentan la partida de medio centenar de familias y las muertes y deserciones causadas por el ataque de 1728. De estas dos deserciones masivas, la primera se relaciona de nuevo con el impacto de las epidemias. Tuvo como causa el temor generado por la expansión de un nuevo brote de viruela en torno a 1722; aunque este solo acabó con la vida de una veintena de personas (Fernández [1726] 1895, 234) la prácticamente totalidad de las cuales pertenecía a la parcialidad de los toquistiné que, por cierto, no debía ser muy numerosa ya que Lozano afirma que falleció la práctica totalidad de ella (1733, 478-480), su impacto fue importante, ya que provocó la partida, aunque temporal, de un elevado número de los habitantes de la reducción por un periodo de tres años.

De cualquier manera, cuando en 1737 llegó al río Colorado (donde había sido trasladada), el misionero Pedro Juan Andreu encontró allí solo 33 familias, seguramente en torno a 150 personas, población que el procurador del Paraguay en Madrid refiere

[362] AGI ,Charcas 284 “El governador de Tuqumán da quenta a V.M del estado de la guerra de aquella província después de las dos campañas, 4 agosto 1714”, f. 224r. Andreu (1762, 29) confirma en épocas posteriores la continuidad de las deserciones por temor al contagio.

tenía la reducción hacia 1740.[363] Gran parte de los que habían habitado la reducción de Miraflores la habían abandonado a raíz de ataque de 1728 o posteriormente, encontrándose según el jesuita:

> …dispersos los lules por las montañas y ausentes de su Doctrina, olvidaron cuanto aprendieron en ella, y abrigaban con nombre de cristianos todas las costumbres gentílicas […] con abundancia de vicios que habían contraído con el largo comercio con infieles (Andreu 1762, 32)

Andreu realizó diversas entradas al Chaco para contactar con ellos y reincorporarlos a la misión, así como también con miembros de una parcialidad de indígenas omoampas (vilelas), habiendo logrado que para 1740 se sumaran a la reducción del río Colorado unas setenta familias, tratándose en varios casos, aparentemente, de parcialidades que se habían visto amenazadas por grupos tobas (Larsen 1877, segundo apéndice, *passim*). En aquel periodo la misión recobró ímpetu: se instaló una escuela, un molino, una curtiduría de suelas y una carpintería. Sin embargo, la continuidad de los asaltos de los chaqueños no sometidos y las deserciones de la misión que estos provocaban hicieron que los misioneros plantearan de nuevo la necesidad de trasladar la misión y buscaran entre 1742 y 1744 un emplazamiento más seguro. Tras varios ensayos infructuosos la traslación definitiva desde el río Colorado se realizó al lugar conocido como "El Conventillo", cercano a San Miguel de Tucumán, donde inicialmente se asentaron 107 familias.

El número de habitantes del Conventillo fue fluctuante pero gracias a los nuevos grupos atraídos hacia la reducción tendió al ascenso; para 1745 su población era ya de 415 personas,[364] y dos años más tarde sobrepasaba las 500.[365] En cualquier caso, las incorporaciones de nuevos catecúmenos eran parcialmente compensadas por las cuantiosas pérdidas de población causadas por los abandonos o por las enfermedades traídas de Europa. La reducción permaneció en el Conventillo hasta 1752 cuando fue trasladada por última vez.

En el momento de la traslación desde el Conventillo, la documentación jesuita recupera el argumento del mal ejemplo y el ideal de separación entre estos y los indígenas como motivaciones relevantes para emprender una nueva traslación,

[363] Memorial de Juan José Rico, procurador de la provincia del Paraguay al rey (ca. 1740), AGI, Charcas 384, recogido en Pastells 1948, vol VII, 528.
[364] Biblioteca Francisco de Zabálburu (Madrid), Altamira, 171, D. 22 "Informe del provincial del Paraguay de la Compañía de Jesús, Bernardo Nusdorffer, al rey. 30-VIII-1745", s.f.
[365] AGI, Charcas 385, El provincial de la Compañía de Jesús del Paraguay, Manuel Querini, al rey, 28-XI-1747, s.f .

argumentando que en las cercanías de la ciudad habían adquirido "vicios y malas mañas" debido a la interacción con "ladinos y mulatos" (Andreu 1762, 11), a lo que se añadía que muchos de los lules que en algún momento habían formado parte de la reducción rechazaban asentarse en el Conventillo o abandonaban el sitio por estar "violentos entre los españoles".[366]

En esta ocasión, el contexto era favorable al retorno al emplazamiento en Miraflores, pues a raíz de las campañas al Chaco realizadas entre 1749 y 1752 por el gobernador Martínez de Tineo se logró un mayor control del entorno del río Salado. Dicho control hacía posible retornar sin temer nuevos enfrentamientos con los grupos chaqueños más guerreros, ya que para entonces se habían establecido varios fuertes en el área y se había acordado la paz con numerosas parcialidades indígenas, fundándose varias reducciones jesuitas entre los mocovís (San Javier, 1743), abipones (San Jerónimo, 1748, y La Concepción, 1749) y mataguayos (Jesús, María y José, 1750) en las gobernaciones de Tucumán y Santa Fe,, aunque esta última apenas perduró unos meses.

Miraflores se refundó inicialmente con cuarenta y cinco familias que fueron localizadas cerca del antiguo sitio tras haber huido del Conventillo, acrecentándose la población con aquellas que permanecían en esta última ubicación, que fueron incorporándose paulatinamente. En Miraflores se hallaba ubicada la reducción cuando se llevó a efecto la expulsión de la Compañía de Jesús en julio de 1767; la población con la que contaba en aquel momento es incierta: según su antiguo doctrinero Pedro Juan Andreu, entonces rector del Colegio Máximo y de la Universidad de Córdoba, tenía ochocientos habitantes (unas ciento setenta familias),[367] mientras que el también jesuita José Jolís (1972, 324-325) aporta una cifra significativamente inferior, reduciendo el número de habitantes a 550. Tutelaron la reducción en los primeros años que siguieron los dominicos, los franciscanos desde 1771 hasta, al menos, 1802,[368] año en torno al que la administración de las temporalidades de esta reducción y de las de

[366] Barnechea, Francisco. "Misiones del Chaco". post. 1767, en Furlong 1941, 166.
[367] Andreu, Pedro. Carta a Francisco Barnechea. post. 1767, en Furlong 1941, 170.
[368] AGN, IX, 37 6 2 "Informe de Matorras sobre las reducciones del Chaco que fueron de los jesuitas, 19-XI- 1773", f. 83v, ABHS, Gobierno, caja 11, carpeta 15 exp. 10, "Inventarios y cuentas de las reducciones de Miraflores, Balbuena y Ortega, 1788-1796" (carta del doctrinero en la que solicita un intérprete, 12-XII-1800) f. 148r.

Balbuena y Ortega se separó, entregándose a un miembro del clero secular,[369] periodo a lo largo del cual se comprueba una progresiva pérdida de población.

La reducción lule se enfrentó durante toda su existencia, pero especialmente en sus primeros años, a un amplio conjunto de desafíos que dificultaron la convivencia interna e, incluso, su permanencia. Algunos de estos tenían su origen en el propio espacio de frontera en que se había fundado, en el cual el asentamiento debía actuar como baluarte defensivo de las ciudades ubicadas en el espacio tucumano. Esta ubicación favoreció, en un principio, que existieran intensos contactos entre los reducidos y los soldados y presos del fuerte-presidio de Valbuena que los misioneros desaprobaban y facilitó, primero, que la reducción sufriera los ataques de grupos chaqueños que permanecían sin incorporar al dominio colonial y, en segundo lugar, que existiera la permanente posibilidad de abandono, fuera este temporal o definitivo, por parte de los lule.

Estos asuntos han sido tratados como parte del análisis del desarrollo histórico de la reducción hasta la expulsión de los jesuitas, en que se ha visto que los intentos de resolver estos desafíos se basaron principalmente en el cambio de emplazamiento de la reducción. Es por ello por lo que en las siguientes páginas la atención se centrará sobre aquellos desafíos que afectaron a la convivencia y al proyecto misionero de civilización y evangelización a través del análisis de las fuentes generadas en el momento de la fundación de la reducción y de los discursos elaborados por los jesuitas durante el tiempo en que la administraron, que ha permitido identificar la existencia de una serie de problemáticas internas que interfirieron con el desarrollo de la misión.

En tanto que indios de a pie como los vilelas o los matarás, los lule gozaban entre los españoles de una imagen más benigna que la gran mayoría de grupos chaqueños, al menos en principio, pues no habían protagonizado enfrentamientos violentos con los españoles y practicaban la agricultura, aunque fuera de manera rudimentaria y debieran complementarla con la caza, pesca y recolección.

Las descripciones de los lule son en consecuencia mucho más favorables que las de mocovís o abipones, por ejemplo, siendo presentados por el gobernador Urízar como "…gente que haze vida sosiable, guarda la castidad conyugal teniendo sola una mujer.

[369] ABHS, Gobierno, caja 11, carpeta exp. 10. "Inventarios y cuentas de las reducciones de Miraflores, Balbuena y Ortega, 1788-1796" (Instrucciones para los nuevos administradores, 22-II-1802), f. 150r.

Su natural es modesto y no ai noticia de que tengan ídolos. Son de buena disposición...".[370] Al afirmar que se trataba de gente que vive en sociedad, es decir en comunidad, el gobernador hace un retrato de gentes que viven en policía, es decir, civilizadas o, al menos, próximas a la civilización; en esta línea otros como el jesuita Andreu muestran que "aun recién salidos del monte y en su misma tierra gastan bastante cortecía"[371], es decir, mostraban cierta urbanidad, concepto estrechamente ligado al de civilidad (Lechner 1981, 401). Además, Urízar presenta a los lule como un grupo cuya evangelización sería potencialmente más sencilla que la de otros, ya que no sería necesario extirpar de entre ellos la idolatría; es más, aparecen como un grupo en cierto modo inclinado al cristianismo, afirmando el gobernador que muchos de ellos habían adoptado nombres cristianos y llevaban una cruz al cuello,[372] aspectos culturales que habrían sido originalmente introducidos entre aquellos que habían estado encomendados en Esteco más de cien años atrás.

Si bien el gobernador parece tener claro que la religión no se había conservado entre ellos, afirma que "traen gran veneración" a dichas cruces, dando muestras del convencimiento de que en su interior había una verdadera predisposición hacia el cristianismo. Esta imagen favorable de los lule como indios de a pie más próximos al hombre civilizado que los indios de a caballo no es exclusiva de Urízar, sino común en otras fuentes coetáneas. De ahí que no sorprenda que en los encuentros que con ellos hubo en Santiago del Estero en 1703 a raíz del cambio de curso del río Salado, encuentros en los cuales no hubo intérprete alguno y tan solo se comunicaban por señas, quedara totalmente claro para los españoles que los lule querían permanecer entre españoles, es decir, entre cristianos, ser evangelizados y recibir el bautismo, como afirmó el entonces gobernador Gaspar de Barahona[373] (1702-1707).

En cualquier caso, y aunque esta imagen de grupo predispuesto a la conversión predominara, no dejan de aparecer en las fuentes las verdaderas razones del acercamiento a los españoles:

---

[370] AGI, Charcas 210 "El governador de Tucumán da quenta a VM de haver salido de paz los yndios de nación lule, 23-XI-1708", s.f

[371] BNE Mss. 18577/14, "Carta del padre Pedro Juan Andreu al procurador general de la Compañía de Jesús, Simón Bailina, Miraflores, 22-XI-1757", s.f.

[372] AGI ,Charcas 210 "El governador de Tucumán da quenta a VM de haver salido de paz los yndios de nación lule, 23-XI-1708", s.f

[373] Auto del gobernador Gaspar de Varona (*sic*), 10-XII-1703, transcrito en Revista del Archivo de Santiago del Estero tomo II (4), 1925, 17.

> Con ocasión de buscar y perseguir al enemigo […] se registraron los cerros más ocultos de aquel país, y hallándose en uno de ellos las parcialidades ysistinés, toquistinés y arostinés (*sic*) […] temerosos de el rigor de las armas se entregaron de paz.[374]

Es decir, los pueblos semi-sedentarios lule habían aceptado establecerse en reducción para protegerse le las presiones violentas realizadas tanto por los españoles como por los grupos guerreros del interior del Chaco. Si bien Urízar, autor del fragmento anterior, no censuró esta actitud de los lule, sí lo hicieron los opositores de la Compañía de Jesús, la que no solo estableció esta reducción (San Esteban de Balbuena-Miraflores) entre los lule, sino también otras como la de San Juan Bautista de Balbuena, fundada en 1751 con varias parcialidades de isistinés y toquistinés, pertenecientes también al grupo lingüístico lule.

> La quietud de Miraflores y Balbuena es una dura e inevitable necesidad porque no pueden huir de nuestras tierras sin dar en manos de indios enemigos suyos que por serles muy superiores en multitud y ferocidad les harían pedazos. De modo que al verse entre dos enemigos muy poderosos, los indios del Chaco que les quieren beber la sangre, y los vasallos de VM que siguiendo los exemplos de su Rey los abrigan, defienden y alimentan, no han podido menos que acogerse a nuestra sombra y amparo. Y bien notorio es que las resoluciones motivadas del miedo suelen acabarse en acabándose sus motivos.[375]

Esta crítica a las motivaciones de los lule forma parte del informe de la visita al obispado de Tucumán en que el prelado Manuel Abad Illana (1764-1772) desata con pasión su antijesuitismo, pues habiendo sido recientemente expulsada la orden, la Corona sería claramente receptiva a sus palabras. Para Abad Illana estas misiones no habían dado lugar a un verdadero avance del cristianismo, sino que habían sido utilizadas tanto por los indios como por los jesuitas únicamente en su propio beneficio y eran un foco de desórdenes. Las críticas del obispo a la Compañía eran sumamente agresivas y se referían a diversos aspectos, pero estaba en lo cierto cuando afirmaba que el origen de la fundación de Miraflores se hallaba en la situación de vulnerabilidad sufrida por los lule en la primera década del siglo XVIII. Hallándose atrapados entre los grupos guaycurús y los españoles, ambos superiores a ellos en lo relativo a la guerra, apenas tenían otra salida para evitar el enfrentamiento y eludir el cautiverio o la encomienda para los supervivientes más que echarse en los brazos de la misión.

En este sentido, la lógica indígena era bien sencilla: el acercamiento a los españoles evitaba el enfrentamiento con estos y el emplazamiento de la misión junto al

[374] AGI, Charcas 284, " Urízar da cuenta a SM de las campañas que ejecutó contra las naciones bárbaras del Chaco y yndios que se rindieron en ella, 24-VII-1713", f. 203r
[375] AGI, Buenos Aires 614, "Informe del obispo de Tucumán sobre la visita a su diócesis, 1768", f. 11v.

fuerte de Balbuena proporcionaría protección frente a los grupos guaycurús. Además, las donaciones que los españoles hicieron de ropas y alimentos desde el primer encuentro eran un incentivo para mantenerse junto a ellos, especialmente si tenemos en cuenta que habían dejado sus asentamientos y la reservas de alimentos de las que dependía su supervivencia durante el resto de la temporada seca.

Una vez que se establecieron en la reducción se hizo entrega de suministros suficientes como para garantizar su manutención durante aproximadamente un año, el tiempo que tardarían en recoger la primera cosecha, lo cual, como ya vimos anteriormente, constituía una práctica habitual en la fundación de misiones destinada a favorecer la permanencia de los indígenas en ellas. En concreto, los habitantes de San Esteban recibieron ganado, ropas, telas, cuchillos, cuñas y otras herramientas de hierro "para que recibiesen con gusto la fe católica" (Lozano 1733, 418) a lo que se añadió el trabajo de los soldados del fuerte, que fueron quienes prepararon para el cultivo las tierras asignadas a la misión y las sembraron de maíz con el objetivo de que produjera lo suficiente como para mantener a los reducidos (Lozano 1733, 430, 453).

Sobre estos aspectos, Carlos Paz propone una atractiva interpretación, afirmando que las gentes del Gran Chaco utilizaron las misiones como hacían con cualquier otro recurso económico del espacio (Paz 2003, 388), sintiéndose por tanto libres de abandonarlas cuando escaseaba la comida. Los lule asentados en San Esteban nunca abandonaron completamente sus prácticas tradicionales de subsistencia, por lo que frecuentemente retornaban de manera temporal a los bosques a cazar y recolectar alimentos, especialmente la miel, a veces durante largos periodos de tiempo.[376] Los misioneros eran conscientes de este pragmatismo que caracterizó la interpretación indígena de la reducción, y aunque lo criticaron y trataron de minimizar su influencia, no dejaron por ello de garantizar los suministros de alimentos, expresando que "son vanas las fatigas de los misioneros con este gentío quando no se procura tengan el alimento necesario, porque la fe se les entra por la boca" (Lozano 1733, 430). Era evidente por tanto para los jesuitas que la permanencia de la misión era sumamente vulnerable frente a la escasez de provisiones, que haría que los indios la abandonasen, por lo que consideraban crucial asegurar su abundancia.

[376] Lozano 1733, 445; AGI, Buenos Aires 614. "Informe del obispo de Tucumán sobre la visita a su diócesis, 1768", f. 18r

En línea con lo anterior, eran también piezas fundamentales para el mantenimiento de la misión el que los lule dejaran de ser agricultores incipientes y fundamentaran su subsistencia completamente en la actividad agrícola y, en consecuencia, que adoptaran el sedentarismo cuando, al igual que la mayoría de los pueblos originarios del Chaco, eran tradicionalmente seminómadas, desplazándose dentro de una región o territorio sobre el cual consideraban que poseían derechos de explotación (Santamaría 1998). Todo ello formaba parte del programa civilizador de los misioneros basado en la vida en comunidad, la vida urbana, que requería "conseguir observasen forma de república racional, que es el primer paso para que lleguen a ser sólidamente christianos" (Lozano 1733, 429) puesto que solo los hombres considerados civilizados eran capaces de comprender la palabra de Dios y adoptar la religión cristiana.

Además de introducir patrones de vida sedentarios basados en la agricultura, los jesuitas también trataron de imponer entre los lule importantes cambios en sus modos de vida entre los que sobresalen la introducción de un nuevo calendario de las actividades económicas basado en los trabajos del campo y en las festividades cristianas, la supresión de la bigamia, el amancebamiento y el "divorcio", de las borracheras y la sustitución de sus propias creencias mágico-religiosas y prácticas rituales por aquellas propias del catolicismo. En esta tarea jugaba en su contra la descompensada proporción entre el número de indios y el de misioneros, ya que por regla general las reducciones eran atendidas tan solo por dos religiosos, en ocasiones tres, dificultándose así el objetivo de controlar lo que acontecía en el seno de la reducción, así como la propia acción evangelizadora.

En las páginas siguientes se comprueba que la introducción de nuevas prácticas y valores sociales y religiosos dificultó la adaptación de los indios a la misión, generando malestares y tensiones en la relación con los misioneros, y provocando inestabilidad y conflictos a los que se añadieron, además, aquellos originados en las propias dinámicas surgidas dentro del ámbito de la reducción, en las vivencias desarrolladas en el día a día dentro de los muros de la misma. En esta tarea se ha empleado fundamentalmente información extraída de la *Descripción chorográfica del Gran Chaco Gualamba* (1733) escrita por Pedro Lozano, que desde tres años antes era el historiógrafo de la Compañía en la provincia paraguaya, tarea a la que dedicaría el resto de su vida. Lozano tendría un amplio conocimiento del desarrollo de las misiones

paraguayas, pues además de dedicarse a la tarea de historiógrafo, llevó a cabo la redacción de la carta anua de la Compañía relativa a los años 1720-30 que firmaría el entonces provincial.[377]

2.1.1. Los combates contra errores, supersticiones y prácticas nativas

Dentro de los campos en que se trató de sustituir las antiguas prácticas indígenas por las propias del cristianismo, el ámbito doméstico fue uno de en los que la intervención misionera se hizo sentir con fuerza, especialmente en lo referido al matrimonio, una institución fundamental para la Compañía de Jesús, como para toda institución católica, que la consideraba un lazo indisoluble. Así, fueron múltiples los intentos de acabar con el amancebamiento, la monogamia serial ("divorcio", como suele aparecer en las fuentes), o la bigamia, a veces por la vía de la imposición y en otras ocasiones por la de la negociación, como hicieron los primeros misioneros que tuvo la reducción de San Esteban, Antonio Machoni y Sebastián de Yegros, quienes…

> "…discurrieron un medio para atajar tantas ofensas de nuestro señor y fue que se casasen a su usanza y modo que solían en los bosques, prometiéndoles dar de vestir a ellas y a sus maridos con algunas cintas y abalorios que son las dádivas para ellas más apreciables y que en hallándose bien instruidas en la fe, se les bautizaría y casaría en la iglesia" (Lozano 1733, 447).

Por tanto, en el uso de estas estrategias más indulgentes los misioneros evitaban tensiones y enfrentamientos con los reducidos, aunque siempre albergaron la esperanza de transformar la cohabitación de parejas en matrimonios *in facie ecclesiae*.

También hubo intentos de erradicar el aborto y el infanticidio, asuntos comúnmente referidos en las relaciones de la conversión. En cuanto al segundo de ellos, la única referencia sobre los lule encontrada en el curso de esta investigación fue realizada por el cronista de la Compañía Pedro Lozano (1733, 463), que afirma que el infanticidio era una práctica habitual en el caso de parto múltiple y que las madres

[377] Esta mencionada carta, a la que no he logrado acceder, permanece aún inédita. Desgraciadamente se ha extraviado parte de ella, precisamente aquella en la que previsiblemente se hacía referencia a la misión entre los lule, pues la sección de la carta que ha pervivido profundiza en solo 30 de las 39 misiones existentes en el momento de su redacción, faltando aquella reducción en la que se centra este apartado y las establecidas entre los chiquitos y los chiriguanos (Svriz 2009, 9).

quitaban la vida a uno de los recién nacidos por temor a que sus esposos creyeran que el segundo o tercer hijo era fruto de infidelidades. La información recabada hasta el momento no me permite corroborar esta afirmación, siendo el razonamiento de la infidelidad particularmente singular; es sabido, sin embargo que el infanticidio estaba ampliamente extendido entre los pueblos indígenas chaqueños, especialmente entre los guaycurús, siendo habitual recurrir a él cuando la madre moría durante el parto (Vitar 1999), por lo que es bastante probable que los lule lo practicaran, al menos, en aquellos casos.

Si bien algunas de estas prácticas relativas al ámbito familiar como la monogamia serial, la bigamia, el aborto o el infanticidio no eran particularmente características de la sociabilidad lule sino más bien conductas puntuales de individuos concretos, los jesuitas dedicaron grandes esfuerzos a su erradicación y las dotaron de protagonismo en aquellos escritos que subrayaban los retos enfrentados para introducir los modos de vida cristianos al tiempo que ponderaban el trabajo misionero (Charlevoix, 1757, vol. IV p. 312). La supresión de estas prácticas y pautas de sociabilidad iba en cualquier caso ligada a la introducción de nuevos hábitos de vida acordes con los ideales del cristianismo y de los ritos particulares de este como el matrimonio, ya referido, y el bautismo.



Fig. 10. Antonio Artigas bautizando a un indio (Andreu 1762). Este grabado abría la carta de edificación sobre la vida de Antonio Artigas publicada en 1762; la expansión del cristianismo es aquí destacada como definitoria de la labor de los jesuitas en ultramar, que mediante este acto amplían la comunidad de fieles. De otro lado, el indio es aquí representado como un hombre sometido a la voluntad de Dios y deseoso de abrazar la fe.

El bautismo no solo era un sacramento fundamental del catolicismo sino que también lo era para la Compañía de Jesús como institución pues, como puntualiza Vitar (1991, 211), era la única forma que esta tenía para medir el éxito de sus misiones, siendo la contabilización del número de bautismos, del número de conversiones, el medio más objetivo e imparcial del que disponían para subrayar la importancia de la contribución jesuita a la expansión del cristianismo. Sin embargo, la introducción del bautismo fue una fuente importante de inestabilidad en las misiones chaqueñas; en San Esteban, en particular, fue la obsesión por bautizar a los moribundos de los primeros misioneros que atendieron la reducción, en un momento en que aún carecían del dominio de la lengua lule, y sin tener una verdadera capacidad de diálogo con los catecúmenos, lo que favoreció que se extendieran entre los indios los rumores en los que se acusaba a los religiosos de utilizar las aguas bautismales para matarlos. El temor a que el bautismo provocara el fallecimiento fulminante de quién lo recibiera generó miedo y rechazo en el conjunto de la comunidad:

> Engendró en ellos tal odio y ojeriza con el misionero (Antonio Machoni) y aversión al sacramento que a aquel le aborrecían como a homicida de sus hijos y del bautismo huían como de peste fatal. (Lozano 1733, 431).

Los adultos huían a los bosques y las madres ocultaban a sus hijos enfermos (Lozano 1733, 431-436) en un intento desesperado de librarlos del sacerdote, que intentaría convencerlas de bautizar a sus hijos y si no lo conseguía trataría de arrebatarlos de sus brazos pensando en asegurar para la criatura la eternidad en el reino celestial. Algunos lograban escapar del bautismo pero no de la muerte, mientras que otros acababan sucumbiendo a ambos. En ocasiones, los miedos a los que ha hecho reciente referencia eran aprovechados por los chamanes, que los utilizaban para exaltar a los reducidos contra los misioneros, con quienes rivalizaban por la dirección espiritual de la comunidad. Los jesuitas, en efecto, trataron de eliminar las tradicionales creencias en los poderes de la naturaleza y las prácticas rituales ligadas a ellas como los cánticos para favorecer la lluvia o las unciones hechas con la sangre de los difuntos a los guerreros para que aumentara su valor (Lozano 1733, 463-464). Desafiaban así abiertamente la preeminencia social y liderazgo espiritual de los chamanes, cuyo rol como sanadores denostaban, negando su capacidad para curar y desacreditándolos frente a la comunidad.

En el capítulo anterior ya se expuso que en la región chaqueña estaba muy extendida la práctica de cortar las cabezas o las cabelleras de los enemigos caídos en combate. Los lule, isistinés, toquistinés y oristinés de San Esteban de Balbuena-Miraflores también compartían esta costumbre, que continuaron practicando cuando participaban como indios amigos junto a las milicias de colonos, a pesar de que los misioneros trataran de erradicarla. Así lo deja ver la carta edificante que Pedro Juan Andreu escribió sobre la vida de quién fuera su compañero en la misión de los lule durante once años, Antonio Artigas. Relata Andreu (1762) dos episodios en que los guerreros de la reducción trajeron las cabelleras de los enemigos tras participar en una expedición militar liderada por los españoles.

En la primera de las ocasiones Artigas hizo uso enérgico de su posición de autoridad y despojó a los guerreros de sus trofeos, acto que provocó un altercado sobre el que Andreu no entra en detalles pero del cual dice “llegó a dar cuidado el alboroto” (1762, 37), lo que permite reconocer que se trató de un momento de fuertes tensiones y

pugna entre el misionero y la colectividad, la que veía como el primero, sin diálogo ni negociación previos, imponía su autoridad sobre las prácticas sociales de la comunidad.

En la segunda de las ocasiones Artigas también se deshizo de las cabelleras, pero siguió un proceder distinto que le permitió evitar el surgimiento de una oposición decidida. Salió al encuentro de los guerreros que retornaban de la lucha con 18 cabelleras de indígenas malbalás clavadas en sus lanzas y permitió que se celebrara la victoria con música, cantos y recreaciones de la batalla, llamando después a misa para dar gracias por el buen suceso en la batalla, comenzando así un proceso de cristianización de la celebración de la victoria. Hizo que se introdujeran las lanzas con las cabelleras en la iglesia de la reducción y se colocaran junto al presbiterio, simulando ante los indios que aquello era una manera de honrarlas "como cuelgan en los templos de los cristianos las armas y banderas enemigas" (Andreu 1762, 38) pero manteniendo el objetivo de tenerlas bajo su control e impedir que fueran escondidas. Al terminar el servicio, que alargó intencionadamente, quedaban en la iglesia ya pocas personas ante las que dio un sermón en que subrayaba la valentía de los guerreros lule pero descalificaba la toma de cabelleras y ofreció imágenes del infierno reservado para quienes las habían llevado sobre sus cabezas en vida, tras lo que lanzó una de ellas a un fuego e incitó a los niños que estaban presentes a que hicieran lo mismo. De este modo Artigas no solo se deshacía de las cabelleras, sino que limitaba la oposición a su acción, logrando que ninguno de los que estaba en la iglesia se lo impidiera, e introducía entre los jóvenes el desprecio a esta práctica.

Paradójicamente, esta práctica que Lozano, Andreu y Artigas criticaban como bárbara y abominable era también común entre los españoles, de lo que dejan testimonio no solo la documentación civil, sino también el primero de estos religiosos en varios lugares de su *Descripción del Gran Chaco Gualamba* (1733, 80, 209 y 415). Así, por ejemplo, durante la campaña al Chaco realizada en 1671, se dejaron en los caminos las cabezas de los indios muertos en el combate en una acción que demostraba la capacidad guerrera de los españoles y advertía de las graves consecuencias que tenía enfrentarse a ellos. Lozano explica también que fue testigo de cómo la cabeza de un mocoví fue exhibida en la ciudad de Santa Fe, seguramente como advertencia a aquellos indígenas que pretendieran adentrarse en la ciudad o su distrito para robar, y que en 1710, de nuevo durante una campaña militar, las cabezas de 16 rehenes tobas ajusticiados "se colgaron a la fila entre dos horcones para escarmiento de los traydores" (Lozano 1733,

415), pues su cacique no había cumplido la palabra que habría dado de traer a su parcialidad al campamento español para acordar la paz. El significado de estas prácticas era entonces diferente al otorgado por los indígenas, al no quedar vinculado a la gloria militar individual sino constituyendo un elemento demostrativo del poder represivo de la autoridad, sin diferir demasiado de algunas prácticas relacionadas con la ejecución de penados en la España Moderna.[378]

Los misioneros también hicieron grandes esfuerzos por acabar con las llamadas borracheras, una práctica ritual sumamente extendida y arraigada entre las sociedades indígenas americanas como elemento ritual y de unión de lazos de comunidad. En la región chaqueña eran especialmente importantes las celebraciones del mes de octubre, cuando maduraban las primeras algarrobas que anunciaban el inicio de las lluvias y el fin del periodo de escasez, una época en que "es universal y continua la borrachera entre los indios",[379] siendo estas reuniones, como apuntaba Lozano, "más solemnes" (1733, 56) que las celebradas durante el resto del año. En este tiempo diversas parcialidades de un mismo grupo indígena, fuera lule, mataguayo, mocoví… se reunían para la recolección del fruto y la celebración de la abundancia, momento en que también realizaban los intercambios matrimoniales,[380] contribuyendo todo ello a fortalecer la cohesión grupal (Deckmann 1997).

El profundo arraigo que en las comunidades chaqueñas tenían la recolección de la algarroba y los usos sociales vinculados a ella entre los que se contaban las celebraciones, atraían de vuelta a los bosques a buen número de indios que habían sido incorporados a la esfera colonial, es decir, a los habitantes de las misiones y pueblos de encomienda, para quienes la algarroba seguía siendo un sustento importante (Rossi 2006, 157) sobre todo en años de malas cosechas agrícolas. Allí se reencontraban con "bárbaros" del interior (Faberman 2006, 25-26), contra los que tal vez habrían tenido que luchar merced de su colaboración con las autoridades coloniales, y juntos participaban de las tareas de recolección y las borracheras, retornando después a las reducciones y pueblos para continuar con la vida "civilizada". Estos encuentros fueron observados con recelo en por los españoles, que temieron que dieran lugar al

[378] Sobre los ceremoniales de ejecución en la España Moderna puede consultarse Mantecón 2005 y también Mantecón, 2008, en que se ofrece una perspectiva comparativa dentro del entorno europeo que incorpora el análisis de material empírico de la América colonial.
[379] BNE Mss. 18.577/14, "Carta del Padre Pedro Juan Andreu al procurador general Simón Bailina, 1757", s.f.
[380] Métraux 1973, 150; Trinchero 2000, 245.

estrechamiento de lazos con los indios "salvajes" y favorecieran la deserción de las reducciones y encomiendas o, peor aún, la coordinación de acciones contra los colonos y sus asentamientos.

Considerada un vicio al que los indios eran innatamente propensos, la embriaguez, expresión de la gula en la bebida, fue asociada a la ociosidad y a la idolatría, formando una tríada de presencia recurrente en la literatura colonial.[381] Los religiosos insistían particularmente en esta vinculación entre borrachera e idolatría, que consideraban especialmente grave pues obstaculizaba el proceso de cristianización. Los lule, según relataba en 1757 el padre Andreu tras 20 años entre ellos, eran un pueblo particularmente dado a la embriaguez:

> "…exedían sin duda en este abominable vicio a la tribu de los mataguayos, porque se emborrachaban no menos las mujeres que los hombres. Y si la misma embriaguez no les huviesse embarazado el proseguirla [...] se avrían pasado borrachos toda la vida".[382]

Durante las borracheras los lule entrarían en contacto con el mundo sobrenatural, con las almas de los difuntos (Lozano 1733, 96), y utilizarían cánticos de inspiración demoníaca (Andreu 1762, 36), existiendo incluso una celebración particular llamada "la junta del diablo" (Lozano 1733, 98-99) en la que habría un componente sexual importante (aspecto comúnmente criticado al tratar de las borracheras) ya que el hombre que en este festejo, siempre según los religiosos, era identificado por los indios con el diablo, tendría relaciones carnales con varias de las mujeres que participaban en la celebración. Como se ve, las borracheras eran vistas como un vicio del que partían otros como la sexualidad, incluso contra natura, estando además ligado a la voracidad que también era considerada distintiva de los indios, y al pecado de la gula.

[381] Saignes1989b, 87; Salazar-Soler 1989 y 2001.
[382] BNE Mss. 18.577/14, "Carta del Padre Pedro Juan Andreu al procurador general Simón Bailina, 1757", s.f.

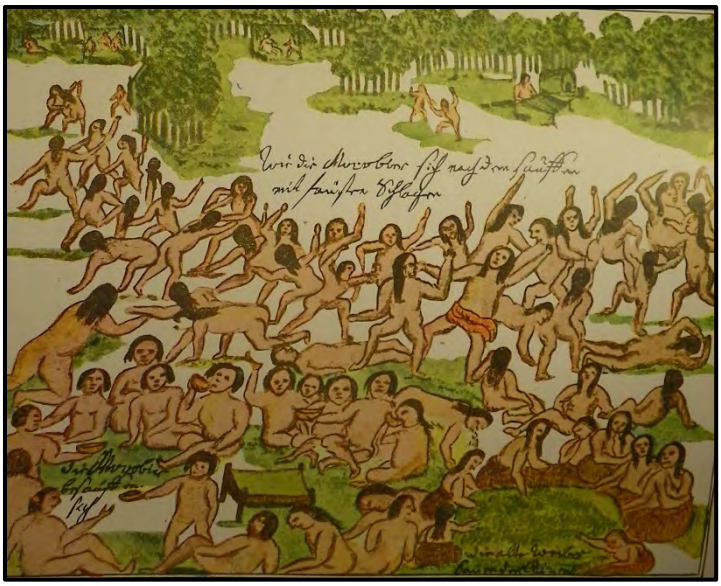


Fig.11 Celebración de una borrachera. Paucke 1943, lámina 24. Se incluye el proceso de fabricación de la chicha, en este caso de maíz, por parte de las mujeres (derecha), el consumo de la bebida en comunidad (izquierda) y una pelea generalizada (detrás), consecuencia del consumo de alcohol comúnmente subrayada por los misioneros.

Las borracheras, en cualquier caso, no solo se celebraban en las áreas de recolección situadas en el Chaco, sino también dentro de los límites de la reducción de San Esteban. Durante los estados de embriaguez no era extraño que se produjeran refriegas que suponían un riesgo para la seguridad de los propios indígenas, la de los misioneros y la de la reducción, razones todas ellas por las que los misioneros realizaron grandes esfuerzos por erradicar las borracheras, prohibiendo la chicha e imponiendo castigos a quienes infringieran la norma, enfrentándose a ellos e incluso rompiendo los recipientes en que guardaban la bebida (Andreu 1762, 36-37).

Andreu trataba así de afirmar su autoridad en la reducción y utilizaba para ello el ejercicio de la fuerza dirigida, al menos, contra los bienes materiales de los indios. El uso de la coerción no era de ninguna manera excepcional y en las reducciones más estables, como las de guaraníes, se hallaba firmemente establecido como método de disciplinamiento social, habiéndose regulado con detalle su empleo (Wilde 2009, 69-73). El mismo Andreu justificaba en una carta a su hermana el uso de la violencia física para afianzar su autoridad planteándolo como una respuesta necesaria a la inferioridad del indio:

> "El indio es de naturaleza vilísimo y para que sea bueno es menester tratarlo con rigor y se les ha de mandar con mucho imperio y sujetarlos con azotes; de otra manera se hacen insolentes e

> intolerables […] Al que les castiga, ama y obedecen; y al que les trata con blandura, le desprecian"[383]

Ya el tercer concilio limense había considerado necesario castigar la ebriedad, entre otros *vicios*, y aconsejado hacerlo mediante castigos corporales cuando se tratara de poblaciones en proceso de cristianización o de reciente conversión por considerar que en ellas los castigos de tipo espiritual carecían de efectividad.[384] Así lo hizo Andreu, aunque otros, como Florián Paucke, recurrieron a la vía de la negociación para erradicar las borracheras. La razón más probable es que en la reducción en que se encontraba, San Javier de mocovíes, la posición del misionero era aún demasiado frágil como para emplear la violencia en forma de castigo, por lo que optó por seguir una estrategia diferente para reducir las borracheras, consistente en la sustitución de las bebidas fermentadas por la yerba mate. Inicialmente, la yerba era dada a los caciques con la condición de que no se emborracharan y los caciques, en virtud de su función redistribuidora inherente al cacicazgo, repartían lo que habían recibido entre los miembros de su parcialidad. Este estimulante traído de las misiones guaraníes fue rápidamente aceptado por los mocovíes y el misionero lo empleó como método para reforzar su autoridad sobre los caciques y, a través de estos, sobre sus parcialidades, y modificar sus hábitos, repartiendo pequeñas cantidades de yerba cada vez que se cumplían sus disposiciones relativas no solo a la ingesta de alcohol sino también a la asistencia al rezo diario del rosario o a la participación en las tareas agrícolas (1943, 93-94)

Frente a los buenos resultados obtenidos por Paucke a través de la negociación, los frutos que Andreu obtuvo en el caso que aquí se analiza, al intentar acabar con las borracheras entre los lules a través de la imposición, fueron limitados. El propio Andreu lo admitía en la carta de 1757 citada anteriormente, en la que reconocía que únicamente había sido posible acabar con la embriaguez en la misión en los años inmediatamente anteriores a su redacción, es decir, en torno a 45 años después de su primera fundación.[385]

El provincial del Paraguay trasladaba a los españoles parte de la responsabilidad de la continuidad de las borracheras en la reducción de los lules, argumentando "que les

[383] Carta de Pedro Juan Andreu a su hermana, s.f., en Furlong, 1953 40.
[384] *Actio quarta*, capítulo 7º, en Lisi 1990, 207
[385] BNE Mss. 18.577/14, "Carta del Padre Pedro Juan Andreu al procurador general Simón Bailina, 1757", s.f.

venden la materia para conservar este feo vicio, fuera de la que ellos buscan en los vosques cercanos".[386] Impregnaba su escrito el ideal aislacionista que tanto caracterizara al proyecto jesuita, el cual se había visto obstaculizado en este caso por los peligros de la ubicación fronteriza de la reducción, que había obligado a trasladarla a unas pocas leguas de distancia de la ciudad de San Miguel de Tucumán. En cuanto la situación lo permitió la reducción fue, como ya se ha dicho, reubicada en la orilla del río Salado aunque debido al dinamismo de esta región fronteriza, para disgusto del provincial, no evitaría que el contacto con los españoles continuara siendo habitual.

Si bien en un principio parecía que la tarea civilizadora y evangelizadora de los lule no debía plantear grandes retos, se ha ido viendo ya que abundan en las fuentes las referencias a las dificultades para lograrlas, las cuales eran particularmente grandes en el caso de los adultos y ancianos, o los guerreros, al respecto de lo cual justificaba Urízar "porque en ellos se an echo naturaleza las costumbres yncultas que parezen como ynracionales.[387] Son además comunes las referencias a las dificultades para desarraigar los vicios que supuestamente les caracterizaban, el desinterés por la doctrina cristiana y su inconstancia, considerada una característica innata (Lozano 1733, 431). De manera paralelamente a toda esta serie de juicios de valor sobre los indios, sus modos de vida y los defectos que complicarían hacer de ellos hombres y mujeres civilizados y cristianos, aparecen en los escritos de los misioneros continuas referencias a la responsabilidad que los españoles, con sus malas acciones, tenían en ello.

La postura del provincial Manuel Querini respecto a la responsabilidad de los españoles en la pervivencia de las borracheras entre los lule recogía una tendencia frecuente en las fuentes jesuitas de este periodo: el predominio de la "teoría del mal ejemplo". Este término fue acuñado por Mörner (1999, 27-36) para referirse a una serie de formulaciones que a partir de la década de 1530 comenzaron a sustituir a aquella que había dominado anteriormente, la cual proponía que el "buen ejemplo" de los españoles sería de gran utilidad en la cristianización de los indígenas. Según Mörner, la teoría del mal ejemplo aparece ya en textos de Vasco de Quiroga, en las instrucciones dadas por la Corona al Virrey de México Antonio de Mendoza en 1535, siendo particularmente desarrollada por Fray Jerónimo de Mendieta; en todos ellos domina la idea de que el

[386] AGI, Charcas 199, "Carta del provincial de la Compañía de Jesús, Manuel Querini, al rey, 1-VIII-1750", s.f..
[387] AGI, Charcas 284, "El gobernador de Tucumán da cuenta del estado de la guerra de la provincia después de las dos campañas, 4-VIII-1714", f. 224v.

indio adoptaba más fácilmente los malos comportamientos que veían en españoles y mestizos que los buenos que los religiosos intentaban inculcarles, por lo que se planteaba conveniente y necesario reducir la "conversación" entre indios y españoles separando incluso físicamente las áreas de residencia de unos y otros. Siendo el proyecto de separación más conocido el propuesto por Bartolomé de Las Casas, quién sin embargo también confirmó en ciertos momentos en el efecto beneficioso de la convivencia de españoles e indígenas, incluyéndola por ejemplo en el proyecto que presentó junto a Montesinos ante el Consejo de Indias en 1517 (Giménez, 1984 vol. II, 396 y ss.) es también notorio que en el Paraguay la corriente *aislacionista* imperó en el proyecto jesuita, que consideraba inviable la integración de españoles e indígenas. Tanto es así que el primer provincial del Paraguay Diego de Torres llegaría a sostener que fue el diablo quién hizo que españoles y portugueses se adentraran en las selvas paraguayas, donde no hacían sino obstaculizar la tarea evangelizadora.[388]

A mediados del siglo XVIII la teoría del mal ejemplo seguía teniendo sus partidarios en el Paraguay; varios de los jesuitas que habitaron las periferias del Chaco a mediados del siglo XVIII, expusieron los graves perjuicios que suponía la vida desordenada e impropia de cristianos viejos que llevaban los españoles del área. Estos constituían un mal ejemplo no solo para los neófitos de las reducciones sino también para los indios de servicio que habitaban las ciudades o eran operarios en las estancias,[389] algo sobre lo que Florián Paucke, quién sería misionero entre los mocovís, apuntaba categórico: "cuanto más el indio se hace conocido de los españoles y sirve entre ellos, tanto menos hay que esperar algo bueno de él" (1944, 237). En esta línea Pedro Lozano resaltaba los perjuicios que las malas conductas de los españoles comportaban para la tarea evangelizadora, lamentando

> "Quan pernicioso es en estas partes de las indias cualquier mal ejemplo que dan los christianos, porque ese se les imprime de manera a los infieles que no ay después fuerza ni eficacia de razones que les persuada lo contrario y les haze más libres en sus perversas costumbres, aprendiendo tal vez de los christianos escandalosos lo que nunca avían praticado en su gentilismo". (1733, 449).

En el caso de los lule de San Esteban, el mal ejemplo fue una constante en las diversas ubicaciones en que se instaló e incluso, como se dijo anteriormente sirvió como

[388] Leonhardt, Carlos. 1932. "El cardenal Federico Borromeo protector de las antiguas Misiones del Paraguay". *Archivum Historicum Societatis Iesu* 1: 308-311, citado en Morales 2005, 54.
[389] Lozano 1733, 166, 233 y 268; Paucke 1944, 237-238; Barnechea, Francisco. "Misiones del Chaco". post. 1767, en Furlong 1941, 166-167.

argumento para justificar la necesidad de trasladar la reducción desde Balbuena a Miraflores en 1715 y desde El Conventillo de vuelta a Miraflores en 1752. En el primero de los emplazamientos en que estuvo la reducción, junto al fuerte-presidio de Balbuena, se subrayó los efectos contraproducentes que tenía la mala conducta de los soldados allí destinados y los presos que cumplían su condena en el fuerte, contribuyendo así a la defensa de la tierra. Estos hombres…

> "…[Llevaban] una vida licenciosa, manteniendo ilícita comunicación y trato frecuente con el gentío por la inmediación […] [Era] gente vil que corrompiese con tan ruines acciones las buenas costumbres que a costa de tan grandes trabajos se iban estableciendo en la reducción". (Lozano 1733, 461)

Junto al fuerte, los lule serían testigos de cómo conductas como la borrachera o el amancebamiento eran habitualmente practicadas por los cristianos, generando así un modelo de cristiandad errado que generaría, en primer lugar, mayores resistencias a los intentos de reprimir dichas conductas entre ellos y, en segundo lugar, tendría penosas consecuencias sobre sus posibilidades de salvación. Por tanto, el llamado "mal ejemplo" de los hombres de Balbuena dañaba los intereses de la Compañía que, por otra parte, había heredado y adoptado el ideal lascasiano de separación entre comunidades indígenas en proceso de cristianización y comunidades de españoles, razón por la cual los misioneros plantearon la urgente necesidad de apartar la reducción de tan gravosa fuente de problemas.

La traslación de la reducción no impidió, sin embargo, la continuidad de los contactos y del mal ejemplo, que no se limitaban a las esferas de la misión sino también a las tierras chaqueñas. Así, los españoles participantes en el comercio de la cera, de la que compraban importantes cantidades a los lule y a veces vivían entre ellos, eran considerados una pésima influencia para los indígenas, siendo vehementemente criticados por Andreu en una carta que escribió a su hermana el mismo año en que fue destinado a la misión. En ese escrito Andreu culpaba, incluso, a un español apodado "Cañadulce" de haber convencido al indio Fernando, de quién hablaremos más tarde, líder de un grupo de lules que había abandonado la reducción, de que no regresaran a la misma y se quedaran en el Chaco, frustrando así las expectativas de los misioneros de recuperar un importante contingente de población para la misión.[390] Además, Andreu afirmaba que los comerciantes de cera presentaron resistencia al establecimiento de la

[390] Carta de Pedro Juan Andreu a su hermana, III-1737, recogida en Furlong 1953, 23.

reducción, y que "no han cesado ni cesan de perseguir a esta misión, llevándose a los indios, maleándolos e imbuyéndoles mil quimeras contra nosotros".[391] Recoge así la conflictividad de intereses que separaba a la Compañía y a un sector de la sociedad colonial, con casi seguridad santiagueña, puesto que era esta la ciudad en la que el comercio de la cera era más importante.

En este sentido, los jesuitas no se limitaron a reprobar las conductas de los castellanos que se apartaban de los ideales cristianos, sino que sus textos también denunciaron los abusos por ellos cometidos, justificando a veces los levantamientos indígenas como fueron los de los lules encomendados en Esteco y los calchaquíes de Concepción del Río Bermejo.[392] Todo ello va en consonancia con la moralidad que los padres misioneros predicaban, pero además forma parte de un discurso de ensalzamiento de la labor jesuita y, en el caso de Dobrizhoffer que escribió en el exilio, de legitimación, resaltando los logros obtenidos en condiciones desfavorables y remitiendo también a la existencia de rivalidades entre la Compañía y los colonizadores en el nivel local.

2.1.2. Apóstatas, demonios y misioneros. Convivencia difícil y liderazgo en juego

En sus primeros años de existencia de la reducción, cuando aún estaba establecida junto al fuerte de Balbuena, San Esteban fue escenario de pugnas por la autoridad entre varios líderes indígenas y los misioneros. Los líderes indígenas en cuestión: Fernando, Gregorio y Calixto, habían sido pieza importante en la incorporación de sus comunidades a la misión, por lo cual recibieron un trato de favor por parte de los misioneros y autoridades civiles y militares de la gobernación de Tucumán. Erigidos en interlocutores con las autoridades hispanas como portavoces de sus comunidades, se les hizo honor de los títulos de maestre de campo y capitanes de sus comunidades, recibieron símbolos del poder colonial como el bastón de mando y las bengalas, y actuaron como cabecillas de los indios amigos en las campañas que los españoles lanzaron contra los guaycurú.y fueron privilegiados con mejores ropas, raciones de

[391] *Ibídem*, 22.
[392] Lozano 1733, 92-94 y Dobrizhoffer 1967, 212-213. Dobrizhoffer realizó además en las páginas anteriores una durísima crítica a las actuaciones de españoles y portugueses en el área.

comida y mejor trato que los dados al resto de los reducidos (Lozano 1733, 443-444). Todo lo anterior contribuyó a consolidar una preeminencia social mayor que la que ostentaban originalmente, lo cual se pretendía aprovechar para reforzar -a través de ellos- la autoridad misional y castellana e introducir la evangelización por vía vertical. Sin embargo, estos líderes que se creía ayudarían a extender la doctrina y las normas de vida cristiana tenían intereses propios que chocaron con los de los misioneros, al tiempo que el respaldo de los españoles les permitió construir sus esferas de autoridad y contestar con seguridad la autoridad misional cuando se distanciaron de la moral católica que el doctrinero esperaba que adoptaran desafiando, precisamente, las pretensiones misioneras de imponer en ellos una vida cristiana y *civilizada*.

Fernando, Gregorio y Calixto, nombres cristianos que adquirieron cuando fueron bautizados, vivieron amancebados con una o varias mujeres, favorecieron los ancestrales ritos y celebraciones y promovieron la práctica de las borracheras. Calificados de embaucadores que miraban por el propio interés en lugar de por el bien común, Fernando era sin duda el más carismático de los tres, capaz de generar los mayores apoyos en torno a sí. Gregorio, por su parte, tenía "bastante fama de hechicero pues aun su misma hermana decía que algunas vezes tomaba la apariencia de varios animales como tigre, venado" (Lozano 1733, 442) por lo que infundiría respeto en la comunidad y quizás temor ante sus poderes. Finalmente Calixto tenía el don de la palabra, un importante atributo del liderazgo indígena en el que no sobresalía él sino Fernando; era acusado por Lozano (1733, 442-443) de una sexualidad desenfrenada, de proxenetismo y de ingrato, porque aunque Machoni lo habría curado durante una de las primeras epidemias que afectó a la reducción, no dejó de enfrentarlo con la comunidad y dificultar su labor.

Estos tres líderes vivieron en constante enfrentamiento con el doctrinero Antonio Machoni y su compañero Joaquín de Yegros y causaron violentos alborotos y desórdenes, entrando en conflicto con aquellos indígenas sobre los cuales no ejercían autoridad. El origen profundo de los enfrentamientos se encuentra en el propio momento de constitución de la reducción; cuando en 1711 se planteó la posibilidad de reducir a los más de 1.200 lules "pacificados" en la campaña de Urízar al Chaco, pareció razonable que se asentaran todos ellos en la misma reducción, ya que compartían una misma lengua. Sin embargo, no se consideró suficientemente el hecho de que aunque formaban parte de un único grupo etnolingüístico con una misma cultura,

se trataba de cuatro parcialidades distintas (lule, isistiné, toquistiné y oristiné),[393] cada una con sus propios caciques, entre las que existían rivalidades y viejos conflictos sin resolver que rebrotaron en el contexto de la convivencia diaria en el espacio de la reducción.

Aunque se creyó que estas rivalidades se superarían, se tuvo en cuenta la alta probabilidad de que se dieran situaciones de tensión que era preferible evitar, por lo que se ordenó dividir la misión en dos partes mediante una tapia que separaba el recinto destinado a las parcialidades isistiné, toquistiné y oristiné (a las que Lozano integra bajo el apelativo "lules grandes") de aquel correspondiente a los lule (para Lozano "lules pequeños").[394] Sin embargo, esta separación fue claramente insuficiente para frenar las pugnas y enfrentamientos, en las que se entremezclaron las tradicionales rivalidades con las nuevas tensiones generadas por la convivencia en el pequeño espacio de la misión, siendo frecuentes los disturbios y enfrentamientos (Lozano 1733, 428-480), en ocasiones especialmente violentos:

> Quando se embriagaban los adultos parciales de Fernando [lule] no solo maltrataban de palabra a las tres parcialidades [isistinés, toquistinés y oristinés] sino que los flechaban y herían. Fue esto de manera que estuvo la reducción en términos de perderse […] una muchacha de las tres parcialidades le dixo [al misionero] cómo los Lules Pequeños, capitaneados de Fernando, querían matar a los suyos. Apresuró el padre Machoni el paso, y llegando a la plaza vio que todos los indios Yxistinés, Toquistinés y Oristinés, desnudos aun de sus plumajes y armados de arcos y flechas se encaminaban a la ranchería de los Lules pequeños para matarlos […] porque hostigados ya de tantos agravios como avían recibido de palabra y obra en aquella misma tarde, tirándoles muchas flechas, con una de las quales les mataron uno de sus perros, que estiman en más que a sus propios hijos, como diximos en otra parte, se querían de una vez vengar con muerte de sus contrarios" (Lozano 1733, 453-454)

Las intervenciones del misionero en la represión de este episodio y de todas aquellas conductas que consideraba inmorales (como el amancebamiento), no hicieron sino ganarle la abierta enemistad tanto de Fernando como de Gregorio y Calixto, que no estaban dispuestos a ver reducida su autonomía y preeminencia social. La creciente tensión en la misión y el descontento de estos líderes favorecieron que se produjeran

[393] AGI, Charcas 284, "El gobernador de Tucumán Esteban de Urízar da cuenta a SM de las campañas que ejecutó contra las naciones bárbaras del Chaco y yndios que se rindieron en ella 24-VII-1713", f. 212v. La voz "parcialidad" aparece en el diccionario de Autoridades ([1726] 1976) como: "Unión de algunos confederándose a algún fin, separándose del común y formando cuerpo aparte. Conjunto de muchos que componen una familia o facción, lo que es común entre los indios". Este es el sentido que daremos a este vocablo en este estudio, el de comunidad indígena, generalmente una familia extensa que vive separadamente, que mantiene lazos de alianza y parentesco con otras comunidades con las que se reconoce la existencia de una ascendencia común.

[394] AGI, Charcas 284, "El gobernador de Tucumán da cuenta a SM de las campañas que ejecutó contra las naciones bárbaras del Chaco y yndios que se rindieron en ella, 24-VII-1713". f. 212; Lozano 1733, 94, 428.

deserciones de la misión de varios grupos de catecúmenos. El más serio de esos abandonos fue protagonizado por 50 familias lule lideradas por Fernando, a las que siguió un nutrido grupo de isistinés a quienes Calixto, aprovechando la existencia de un vacío de poder originado por una grave enfermedad de su cacique, convenció de dejar la reducción, a la que no regresaron hasta pasados tres años (Lozano 1733, 442-443).

Si bien Calixto moriría en la reducción durante la epidemia de viruela que la afectó hacia 1722 y, además, lo haría aparentemente arrepentido de su apostasía y alcanzando una buena muerte (Lozano 1733, 478), para Fernando el retorno no sería definitivo, ya que en 1737 se encontraba liderando un grupo que vivía en el Chaco, aquel que recolectaba la cera que el español "Cañadulce", a quién se mencionó al tratar el asunto del "mal ejemplo", comerciaría en las ciudades tucumanas.[395] Fernando terminó su vida en el Chaco, donde aquellos que le siguieron, entre ellos su hijo Santiago, permanecieron después de su muerte. La vida de Santiago fue también censurada por la mirada jesuita, puesto que habiendo recibido el bautismo y contraído matrimonio en la reducción, abandonó tanto esta como a su mujer para vivir en el Chaco amancebado con una pareja de hermanas. No obstante, no fue tan solo su modo de vida lo que llevó a la crítica por parte del misionero Andreu sino principalmente que, como había hecho su padre, se opondría a que la parcialidad de la que formaba parte retornara a la reducción, logrando impedir que lo hicieran unos 30 de los 60 indígenas que la conformaban en cierto momento en que fueron visitados por el padre Andreu.[396]

En cualquier caso, el retorno, definitivo para Calixto y temporal para Fernando y quienes lo siguieron, no supuso el fin de las hostilidades y los enfrentamientos con el misionero, siendo patente la desconfianza que Antonio Machoni tenía de Fernando desde el mismo momento de su llegada, por lo que el misionero habría hecho saber a este que "no se ignoraba el motivo de su buelta, que no era el deseo de vivir como Christiano sino gozar únicamente de las conveniencias temporales de la reducción" (Lozano 1733, 473). Por todo ello, el tiempo en que permanecieron en la reducción quienes la habían abandonado siguió estando salpicado de enfrentamientos e incluso se urdieron planes para asesinar a los misioneros, todo lo cual, unido a lo anteriormente descrito, da idea de las dificultades para consolidar la acción misionera entre las sociedades que habitaban los confines americanos del imperio.

[395] Carta de Pedro Juan Andreu a su hermana, III-1737, recogida en Furlong 1953, 23.
[396] Carta de Pedro Juan Andreu a su hermano, 23-XII-1750, recogida en Furlong 1953, 94.

La literatura jesuita llegó a la conclusión de que los sucesos anteriormente descritos y la oposición indígena eran resultado de la intervención diabólica encarnada en los tres líderes nativos. Este tipo de interpretaciones que otorgaban un rol determinante a lo sobrenatural, y en particular al diablo, en el desarrollo de la historia era común entre las diversas órdenes religiosas y los europeos en general.[397] Esto queda demostrado para algunas regiones fronterizas en el análisis realizado por Bernabéu Albert sobre la demonización de la revuelta indígena de 1734 en California hecha por la crónica del jesuita Segismundo Taraval (2000, 155 -159) y en otros estudios (Cañizares 2007, 71-77 sobre el poema *La Araucana*, Lopes de Carvalho 2015, sobre la Amazonía).

El hecho de que Fernando, Gregorio y Calixto hubieran recibido el bautismo era sin duda un agravante de sus actos. Para los misioneros, estos tres indios no eran ya rebeldes sino apóstatas que utilizaban su posición social de privilegio, obtenida en parte con el apoyo de los españoles, para luchar contra la religión cristiana y sus representantes en la tierra, y para tentar a los suyos para alejarlos de la Salvación. Era tal la gravedad de sus actuaciones que Lozano los sometió a un proceso de "demonización", interpretando que sus acciones estaban motivadas por una estrecha vinculación con lo oscuro, actuando en favor del diablo, por lo que el jesuita los denomina "ministros del demonio", "demonios encubiertos con disfraces de hombre" y "monstruos del infierno" (1733, 440-443), un punto de vista que mantuvieron los religiosos que atendieron la reducción con posterioridad. Este fue el caso de Andreu, que creyó fundamentado que no solo el alma sino también los restos mortales de Fernando habían sido llevados por el diablo,[398] que habría llevado consigo a quien fue su fiel servidor, uno de los tantos demonios que le servían en la Tierra.

Andreu recuperaba así la idea del carácter demoníaco de Fernando que Lozano había llevado aún más lejos, al identificarlo no con un mero demonio sino con el propio Diablo por tener "en grado superior dos vicios que en el sentir de San Agustín

[397] Sobre el propio concepto del diablo, su evolución y relevancia fundamental como parte del esquema cristiano de la Salvación ver Russell 1986, Muchembled 2004, Minois 2005; para la España moderna ver Tausiet y Amelang 2004 y, para vinculación entre el diablo y la brujería y la pervivencia de estas creencias entre los intelectuales europeos es fundamental el estudio realizado por Clark (1997). Sobre la traslación del concepto a América ver Cervantes 1994, Duviols y Molinié-Bertrand 1996, que aborda el asunto desde el punto de vista de la antropología y la historia de las mentalidades, y Baez-Jorge 2003. Finalmente, el estudio Gruzinski y Bernard (1995) permite constatar la variedad de posiciones existentes en las diversas órdenes religiosas en lo relativo a la idolatría y la presencia del demonio en América.
[398] *Idem.*

construyen al demonio en ser de Diablo, la sobervia y la embidia" pues fueron estos pecados, cometidos al querer emular a Dios, los que acabaron provocando su expulsión del Cielo. Demonio, diablo, ministro o privado de este, no importa tanto el apelativo que se le diera como que Fernando, junto con Calixto y Gregorio, representaban el poder que, según los religiosos, el Diablo detentaba sobre el Chaco. Bernabéu (2000, 146) argumenta que si América se había convertido en el refugio del diablo, como argumentaba Acosta, las fronteras -fueran la chaqueña, las del Brasil, la de Chile, del norte de México…- constituían el último bastión bajo su poder, siendo los espacios sobre los que su control fue más fuerte y duradero. En ellas se refugió y ofreció toda la resistencia que pudo oponer al avance de la evangelización, que sobre estas regiones fue más tardío y débil que sobre áreas centrales, por lo que las fronteras serían retratadas como el escenario de una verdadera lucha con el Maligno.

Por otra parte, expone Bernabéu (2000, 144) que los desiertos fueron tenidos por el dominio del diablo por antonomasia ya que fue en uno de ellos donde Jesús debió enfrentarse a las tentaciones, por lo que no es de extrañar que los espacios áridos como la California que él estudia fueran tenidos por territorios bajo la influencia del diablo. La región chaqueña fue también calificada de "desierto" aunque no se amoldara por completo al significado contemporáneo del vocablo, como se ve al consultar el Diccionario de Autoridades (1976), que define el desierto como un "lugar, parage, sítio que está despoblado de edificios, casas y gentes, y solo habitado de fieras" y el Tesoro de Covarrubias (1998) que habla de un "lugar solitario, que no le habita nadie ni le cultiva".

Si bien el Chaco no se caracterizaba por la existencia de construcciones permanentes ni por la abundancia de cultivos, no se ajustaba a la parte de la definición que ponía el acento sobre la ausencia de gentes, ya que estaba densamente poblado; de hecho algunas fuentes le otorgan una población mucho mayor de la que el sistema ecológico podría soportar. No obstante, el Chaco aparece continuamente caracterizado como una "impenetrable espesura, "espesos bosques", "impenetrables breñas", se trata por tanto de un gran bosque, lo que en la Europa medieval carente de arideces extremas fue equiparado, como demostró Le Goff (1985, 64), al desierto del próximo oriente bíblico.

El bosque chaqueño quedó en consecuencia identificado con un desierto en tanto que territorio bajo el dominio del diablo, "una estendida provincia que ha muchos años posee muy a su salvo"[399] que habría sido, incluso, poblada a instancias suyas, pues habría sido él quien habría movido a los habitantes de las periferias chaqueñas a trasladarse hacia su interior para aislarlos del influjo cristiano (Lozano 1733, 47-51). El imaginario del Chaco como un desierto rebasaría los límites temporales del periodo colonial durante el que fue construido para convertirse en una referencia fundamental en las estrategias legitimadoras de la actividad expansiva desarrollada por el Estado argentino a finales del siglo XIX que incluyó ofensivas militares destinadas a incorporar los territorios que, como el Chaco, estaban controlados por los indígenas, campañas que fueron denominadas como "La Conquista del Desierto".[400]

Volviendo a la época colonial, es preciso señalar que la obra de Lozano sufre en este asunto de una cierta sobrerrepresentación de la fuerza del demonio que fue común en las obras de la Compañía de Jesús, aunque no privativa de esta orden.[401] Como afirma Vitar (2001) la idea del control del demonio sobre el territorio era un argumento legitimador de la propia intervención misionera que, además, servía para ensalzar la labor de la Compañía y los logros obtenidos en un ambiente de hostilidad. La acción del diablo que trataba de frenar el avance de la religión cristiana ofrecía de esta manera una justificación a los cambios sobrevenidos de manera inesperada en el curso de la misión, como el nacimiento de opositores contrarios a los misioneros, que eran rápidamente considerados secuaces del demonio. Permitía, a su vez, explicar la reticencia de los indígenas a ciertas prácticas como el bautismo y los fracasos misioneros al introducirlas.

Según los ignacianos de Santa María de los Reyes y de San Esteban era el rey del engaño, el demonio, quién hacía creer a los guaycurús y a los lule que el bautismo los mataría.[402] Si este ponía todo su empeño en tal argucia era porque la doctrina *extra ecclesiam nulla salus* (fuera de la Iglesia no hay salvación) adoptada por la Iglesia

[399] Anua del Provincial Nicolás Mastrillo Durán relativa a los años 1626 y 1627, 12-XI-1628, en Leonhardt 1929, 252.
[400] Wright 1998; Lois 1999.
[401] Vitar (2001 y 2002) analiza la importancia dada al demonio por los jesuitas del Tucumán, así como el proceso de demonización de las fronteras y de las formas de vida de sociedades chaqueñas por ellos realizado. La lectura de Gruzinski y Bernard (1995) permite constatar la variedad de posiciones existentes en las diversas órdenes religiosas en lo relativo a la idolatría y la presencia del demonio en América.
[402] Sobre los guaycurús de Santa María de los Reyes ver "Carta del provincial Pedro de Oñate, 1616", en Leonhardt 1929, 17 "Carta del provincial Pedro de Oñate, 1617, en Leonhardt 1929, 76-77, y sobre los lules de San Esteban ver Lozano 1733, 435 y 439.

durante la Edad Media en base a los textos de San Agustín, no contemplaba la posibilidad de salvación de quienes habían muerto sin ser bautizados; por tanto, si el demonio lograba evitar que los indios recibieran el sacramento antes de morir impedía de manera inmediata su salvación, ganando así, automáticamente, un alma más para el infierno.

La oposición del Maligno, muchas veces canalizada a través de la intervención de los hechiceros o las "viejas", era para los religiosos un escollo difícil de sortear frente al que a veces solo les quedaba esperar que la intervención divina levantara el velo de la mentira; esta actitud que puede calificarse incluso de fijación por el demonio tendría también consecuencias sobre la propia acción misionera, al dificultar una más profunda comprensión de las culturas indígenas y aumentar la impermeabilidad intelectual de los misioneros, reduciendo su capacidad para replantearse una modificación de sus pautas de relación con los indígenas.

En las obras de los jesuitas expulsos como Jolís, Dobrizhoffer o Paucke esta preocupación por el demonio pierde protagonismo en comparación con las cartas anuas que se han empleado en este análisis o con los textos de Lozano, contra quien Jolís arremete en varias ocasiones denunciando inexactitudes o desmintiendo sus afirmaciones, en concreto una que aquí interesa, la de que ciertas poblaciones del Tucumán se trasladaron hacia el Chaco a instancias del diablo, asunto sobre el que Jolís es escéptico, considerándolo un relato ficticio que habría sido recogido y perpetuado por la historiografía jesuita por lo que afirma que "no debe prestársele ninguna fe" (1972, 250). Aunque Paucke llega a realizar ante su comunidad un verdadero alegato contra los hechiceros (1943, 251-252) su texto no transmite esa obsesión por la intervención del demonio en el mundo a través de estos personajes que se reconoce en fuentes anteriores, por lo que parece que se refleja, de manera muy tardía, una tendencia hacia el escepticismo originada en Europa en el siglo XVII.

El estudio de expedientes inquisitoriales franceses realizado por Mandrou (1980, 362-369, 539-541) ha constatado un progresivo descenso de la importancia dada a la intervención sobrenatural en el mundo terrenal, plasmado a partir de la década de 1640 en un descenso de las causas seguidas por delitos relacionados con la presencia de lo demoníaco, como la brujería. Así, tales delitos decayeron en los tribunales urbanos del país galo, perviviendo fundamentalmente en áreas rurales hasta que desaparecieron de

manera prácticamente definitiva a finales de la centuria. En Gran Bretaña la legislación relativa a la brujería fue definitivamente derogada en 1736 (Clark 1997, 294-295), mientras que en España los tribunales inquisitoriales siguieron conociendo causas por superstición a lo largo del siglo XVIII, aunque en gran parte de los casos los remedios fueron más tolerantes que los que caracterizaron la gran caza de brujas europea o los grandes procesos del tránsito entre los siglos XVI y XVII.

En Hispanoamérica esta tendencia se implantó tempranamente en áreas centrales como México (Cervantes 1994, 125-127), pero no parece alcanzar las regiones fronterizas de California (Bernabéu 2000, 170-173) o las periferias chaqueñas sino mucho más tardíamente, como demuestra para este último caso el estudio de Judith Faberman (2005) sobre las persecuciones contra la hechicería en el Tucumán.

De acuerdo el estudio de Faberman, en esta región la preocupación por la hechicería y la intervención demoníaca se mantuvieron presentes hasta épocas muy tardías en causas criminales juzgadas por las autoridades de los cabildos de San Miguel de Tucumán y Santiago del Estero. Es más, en esta última ciudad habrían tenido lugar en 1715 y 1720 dos campañas antihechiceriles promovidas por su teniente de gobernador que dieron lugar a la apertura en Santiago de cuatro juicios con un componente de hechicería y que salpicaría a San Miguel de Tucumán donde serían tres los juicios derivados de estas campañas (2005, 79-93). El número de enjuiciamientos derivados de estas persecuciones es significativo, pues representan siete del total de once casos que en estas ciudades recogen prácticas de hechicería o magia durante toda la centuria.

Es importante también resaltar que existieron casi 30 años en que no se conocieron causas relacionadas con estas prácticas hasta que se celebrara en 1761 un juicio en que once personas fueron acusadas de delitos en los que se contemplaba un componente sobrenatural. El carácter tardío y la amplia envergadura del juicio demuestran que el creciente escepticismo que se constata en los tribunales europeos desde mediados del siglo XVII aún no había alcanzado, más de un siglo después, las áreas marginales del imperio colonial español, donde la preocupación de la justicia por la intervención de las fuerzas preternaturales en nuestro mundo estaba claramente presente. Los escritos de los jesuitas expulsos en los que la presencia del demonio y de lo sobrenatural, aún presente en algunos de ellos, pierde protagonismo de manera

general, estaría demostrando esta tardía incorporación a una tendencia de implementación pausada en las áreas periféricas.

La *oposición del demonio* y los diversos conflictos y retos a los que se enfrentó la reducción durante su existencia dieron lugar a que durante todo el periodo en que la Compañía de Jesús la administró, incluso en los años más estables, se temiera su pérdida por influjo que los diversos factores desestabilizadores que la afectaron. Existió una preocupación porque las tensiones internas, la falta de alimentos, el impacto de las epidemias, las presiones de los chaqueños no reducidos o un *cocktail* de varios de estos factores provocaran la retirada de los lules y la consecuente pérdida de sus almas, pues de regreso al Chaco retornarían sus antiguas costumbres *incivilizadas* y a los pecados y supersticiones que las caracterizaban, a pesar de lo cual Miraflores alcanzó una durabilidad singular en la región chaqueña.

Siendo como fue la primera reducción establecida en el área, la existencia de Miraflores sobrepasó la extrañación de los jesuitas, como también sucedió en otras reducciones del área. Al ser expulsada la Compañía de Jesús el temor al que se ha hecho referencia se convirtió en la literatura jesuita en una convicción, ya que la expulsión fue concebida como un momento crítico que supondría la pérdida de toda la tarea realizada durante décadas y el retorno de los indígenas de las misiones a un estado de *barbarie*. Los datos extraídos de padrones realizados en la reducción en la etapa postjesuita revelan, sin embargo, que el descenso de su población fue progresivo y no hay seguridad de se debiera únicamente a un regreso al Chaco de los reducidos, sino que también pudo ser originado por su traslado como peones a las haciendas o a otras reducciones, como figura registrado en alguno de estos padrones.

Si cuando los jesuitas fueron extrañados Miraflores contaba con 800 o 550 individuos según las informaciones proporcionadas por Pedro Juan Andreu y José Jolís respectivamente[403] está claro que la gran pérdida de población se produjo en la década inmediatamente posterior, pues en 1776 había solo 273 habitantes.[404] Es decir, se había reducido a la mitad si se toma a Jolís como referente o a casi un tercio si en quién se confía es en Andreu. A partir de entonces la pérdida de población fue paulatina, e

[403] Andreu, Pedro. Carta a Francisco Barnechea. post. 1767, en Furlong 1941, 170, y Jolís 1972, 324-325.
[404] ABHS, Gobierno, caja 11, carpeta 15 exp. 10, "Inventarios y cuentas de las reducciones de Miraflores, Balbuena y Ortega, ff. 30r y 30v.

incluso hubo un mínimo repunte en el año 1778, en que ascendía a 279 habitantes;[405] diez años más tarde se había reducido de nuevo hasta los 226 pobladores, que cayeron hasta los 83 en 1798.[406]

Año y ubicación	**Habitantes**	**Documento**
1711 Balbuena	1.200	AGI, Charcas 284 "El gobernador de Tucumán Urízar da cuenta a SM de las campañas que ejecutó contra las naciones bárbaras del Chaco y yndios que se rindieron en ella, 24-VII-1713" f. 212v
1740 Margen del río Colorado	150	AGI, Charcas 384 "Memorial de Juan José Rico, procurador de la provincia del Paraguay al rey (ca. 1740)", recogido en Pastells 1948, vol VII, 528.
1745 El Conventillo	415	BFZ, Altamira171,D. 22 "Informe del provincial del Paraguay de la Compañía de Jesús, Bernardo Nusdorffer, al rey, 30-VIII-1745", s.f.
1747 El Conventillo	Más de 500.	AGI, Charcas 385 "Carta del provincial de la Compañía de Jesús Manuel Querini al rey. 28-XI-1747"
1767 Miraflores	800 unas 170 familias 550	Carta del padre Pedro Juan Andreu al padre Francisco Barnechea, post. 1767, recogida en Furlong 1941, 170. Jolís (1972, 324-325).
1771 Miraflores	408	AGN, IX 37 6 2 "Informe de Matorras sobre las reducciones del Chaco que fueron de los jesuitas, 19-XI-1773", ff. 85r.
1773 Miraflores	330	AGN, IX 37 6 2 "Informe de Matorras sobre las reducciones del Chaco que fueron de los jesuitas, 19-XI- 1773", f. 85r
1776 Miraflores	273	ABHS, Gobierno, caja 11, carpeta 15 exp. 10, "Inventarios y cuentas de las reducciones de Miraflores, Balbuena y Ortega, 1788-1796", ff. 30r y 30v.
1778 Miraflores	279	AGN, IX 30 1 8, exp. 12 "expediente de visitas practicadas en la frontera de Salta y Jujuy por Don Andrés Mestre, 22-I-1779" f. 48r
1788 Miraflores	226	ABHS, Gobierno, caja 11, carpeta 15 exp. 10, "Inventarios y cuentas de las reducciones de Miraflores, Balbuena y Ortega, 1788-1796" (padrón de 10-IX-1788) f. 4r
1796 Miraflores	127 + 28 "huidos"	ABHS, Gobierno, caja 11, carpeta 15 exp. 10, "Inventarios y cuentas de las reducciones de Miraflores, Balbuena y Ortega, 1788-1796" (padrón de 17-III-1796), ff. 12r-13v
1798 Miraflores	83	ABHS, Gobierno, caja 11, carpeta 15 exp. 10, "Inventarios y cuentas de las reducciones de Miraflores, Balbuena y Ortega, 1788-1796" (padrón de 5-XI-1798) f. 143v
1800 Miraflores	Incorporación de unos 200 vilelas y paisanes procedentes de la reducción de Macapillo, que se ha deshecho	ABHS, Gobierno, caja 11, carpeta 15 exp. 10, "Inventarios y cuentas de las reducciones de Miraflores, Balbuena y Ortega, 1788-1796" (carta del doctrinero en la que solicita un intérprete, 12-XII-1800) f. 148r.

Tabla 2 Evolución de la población de San Esteban de Miraflores, en sus diversos emplazamientos

[405] AGN, IX, 30 1 8, exp. 12 "expediente de visitas practicadas en la frontera de Salta y Jujuy por Don Andrés Mestre, 22-I-1779" f. 48r

[406] ABHS, Gobierno, caja 11, carpeta 15 exp. 10, "Inventarios y cuentas de las reducciones de Miraflores, Balbuena y Ortega, 1788-1796" padrón de IX-1788, f. 4r y padrón de 5-XI-1798, f. 143v.

Atendiendo a la trayectoria secular de la evolución de la población en la reducción a lo largo del siglo XVIII, con los matices que expresa la tabla anteriormente mostrada las trazas serían las siguientes:

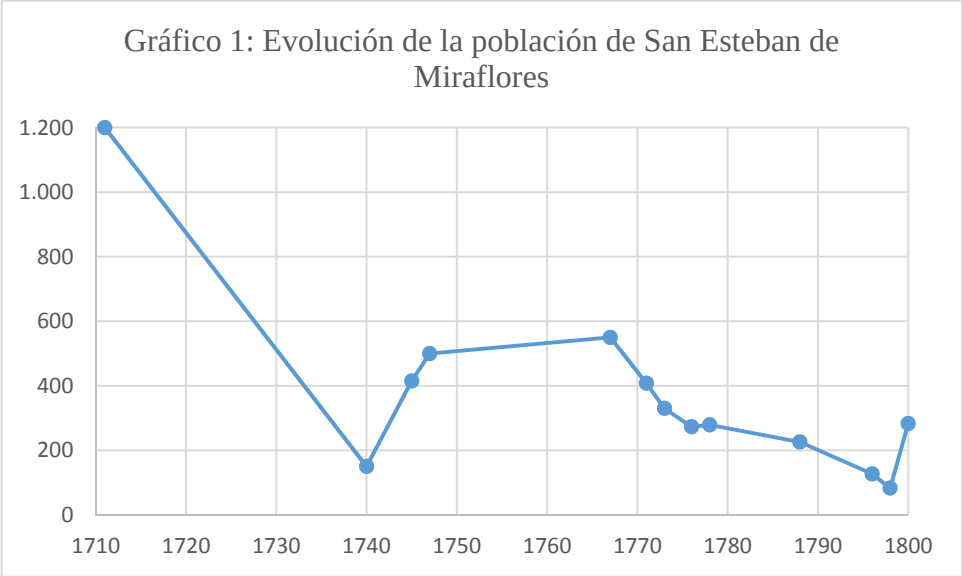


Gráfico 3. Evolución de la población de San Esteban de Miraflores. Fuente: ver cuadro anterior

Si se atiende a la evolución histórica de esta misión de San Esteban de Miraflores, por burda que sea la aproximación debido a la movilidad de la población reducida, que estaba afectada por vinculaciones muy variadas que convertían en aleatorio cualquier recuento, es posible, no obstante, valorar la administración jesuita de la reducción lule de San Esteban como éxito, tanto en razón de su permanencia, ya que fue la misión más duradera del Chaco austral, como también del principal criterio que se empleaba en la época, el de los bautismos, ya que en 1767 todos sus habitantes habían sido bautizados y, por tanto, se consideraban integrados en la comunidad católica. Sin embargo, la historia de esta reducción también fue la de una inestabilidad a nivel interno. Es preciso subrayar que el contexto de dinámicas fronterizas en que se integraba fue el de la formación de nuevas relaciones tanto económicas como territoriales y sociales. Este contexto, de enorme complejidad, otorga un valor añadido a toda la serie de problemáticas surgidas en la misma que se han analizado, al integrarse en un amplio conflicto representado por la frontera entre el espacio colonial y aquel por conquistar territorial y espiritualmente, del cual las complejas relaciones desarrolladas

entre los misioneros y los indios lule que trataban de convertir al cristianismo formaron parte inseparable.

La convivencia dentro de la reducción fue sumamente frágil y existieron múltiples factores con capacidad para desequilibrarla, pero también por causas externas que motivaron de una parte sucesivos abandonos, aunque estos se vieron compensados por reiterados aportes de población, y de otra parte provocaron traslados. Estos últimos obligaron a reconstruir las viviendas, iglesia y edificios comunales, así como a preparar la tierra para el cultivo en cada uno de los emplazamientos, minando su capacidad productiva para mantener a la población y comerciar. A pesar de estas contrariedades, se instalaron en el Conventillo un molino, curtiduría de suelas, telares de lienzo y una carpintería, que se levantarían de nuevo tras el traslado a Miraflores, y la reducción surtía en 1767 al mercado colonial de gran cantidad de tabaco y madera.[407]

Finalmente, como instrumento de la política de frontera, la misión de Miraflores puede ser considerada un rotundo fracaso, al no lograr impedir las embestidas guaycurúes que afectaron a la propia misión y debió apartarse de las zonas más vulnerables para buscar el amparo en territorio controlado por los españoles, pudiendo regresar al río Salado solo después de que se hubieran fundado misiones de mocovíes y abipones en las fronteras de Santa Fe y Santiago del Estero. A pesar de ello, la integración de los lule a la política de frontera sí que fue fructuosa, ya que se convirtieron en firmes aliados de los españoles y colaboraron en sucesivas campañas militares destinadas a incorporar otros pueblos indígenas chaqueños al dominio colonial.

2.2. Misiones de indios de a caballo: abipones y mocovíes

El proceso de incorporación a las misiones de los indios de a caballo, es decir aquellos grupos que habían incorporado el uso de monturas y habían mantenido relaciones hostiles con el poder colonial, se inició en la década de 1740 con la creación de una reducción de indios mocovíes y dos de abipones. Se analizan aquí las motivaciones que llevaron a estos indios a incorporarse a misiones, así como el uso que hicieron de ellas. Se valoran también los impactos que sobre estas sociedades tuvo el pretendido proceso

[407] AGI, Buenos Aires 614, "Informe del obispo de Tucumán sobre la visita a su diócesis, 1768" f. 32v.

de “pacificación”, civilización y cristianización iniciado por la Compañía de Jesús, analizando las limitaciones que caracterizaron al mismo.

Como se ha visto en el capítulo anterior, mocovíes y abipones habían atacado frecuentemente las gobernaciones fronterizas del Chaco, particularmente para efectuar robos de ganados. Durante la década de 1730, sin embargo, las relaciones hispano-indígenas en la frontera meridional del Chaco experimentaron un importante cambio a raíz del establecimiento de relaciones pacíficas entre la ciudad de Santa Fe yvarias comunidades de abipones y mocovíes con quienes tenía un historial de frecuentes enfrentamientos. Este apartado se centra en el análisis de los factores que propiciaron estos acuerdos desde una perspectiva que atiende tanto a las motivaciones internas de abipones y mocovíes como a las influencias y presiones que fueron ejercidas desde el ámbito español, por lo que en el análisis del proceso negociador que dio lugar a la paz y establecimiento de misiones se prestará especial al papel desarrollado por los líderes indígenas, considerando los efectos que, a su vez, dichas negociaciones tuvieron sobre los mismos liderazgos. Además, se tendrá en cuenta el desarrollo de relaciones pacíficas o violentas establecidas entre indios y españoles tras la reducción, lo que permitirá aportar una perspectiva que subraya el dinamismo y porosidad de la frontera como espacio social.

2.2.1. Factores del proceso de pacificación e incorporación a misiones

Conviene recordar aquí que el dominio del caballo que desde mediados del siglo XVII adquirieron abipones y mocovíes, al igual que hizo todo el conjunto de pueblos guaycurú, les permitió intensificar las prácticas hostiles contra otros indígenas y contra españoles como medio para obtener alimentos, ganado, cautivos y otros bienes de prestigio o herramientas con utilidad económica. La guerra ofensiva que contra los mocovíes emprendiera el gobernador de Tucumán Esteban de Urízar en 1710 empujó a estos a retirarse hacia el este, donde se encontraban las tierras de los abipones. La concentración de ambos grupos en un mismo espacio dio lugar a que compitieran por el territorio y los recursos, pero también a que aliaran sus fuerzas para el pillaje en las haciendas ganaderas de la jurisdicción de Santa Fe e incluso en la propia ciudad, que a

partir de esa década sufrió con mayor frecuencia e intensidad los asaltos realizados por estos indígenas (Vitar 1997, 77-80). Sin embargo, estas relaciones caracterizadas por la violencia coexistieron con relaciones cordiales en forma, fundamentalmente, de comercio, una actividad económica el contexto de la cual los indígenas acudían a la ciudad para realizar los intercambios, generándose así un clima de relativa confianza entre particulares. Este comercio sería uno de los diversos factores que propiciarían que en 1734 se estableciera un acuerdo de paz entre la ciudad de Santa Fe y algunas parcialidades abiponas que habitaban las tierras próximas a la ciudad, paz a la que posteriormente se sumarían grupos mocovíes.[408] Este acuerdo no tuvo la facultad, por tanto, de crear *ex novo* unas relaciones cordiales entre los santafesinos y los grupos abipones y mocovíes fronterizos, que ya existían previamente. Pero sí marcó el inicio de un periodo de transformaciones sustanciales en las relaciones entre mocovíes, abipones e hispano-criollos en la frontera del Chaco austral, y ello a pesar de no logró traer consigo la obtención de una completa tranquilidad para la ciudad, y aún menos para las jurisdicciones vecinas.

Las propias actas del cabildo de Santa Fe dan cuenta de la continuidad de los robos de ganados, tanto en las estancias comarcanas como en la propia ciudad y de la "guerra que tiene del enemigo fronterizo abipón, sin embargo de las treguas que tiene dadas con título de paz".[409] Es así que a pesar de la paz convenida, Santa Fe seguía siendo objeto de las incursiones dea quellas parcialidades de abipones y mocovíes que no la habían firmado o quizás, incluso, de las que si la habían acordado, si se acepta lo afirmado por Cardiel (1747, 190-191) en relación a este asunto específico, sobre el cual sostenía que "las paces no las guardan ellos en cuanto a no hurtar, sino en cuanto a no matar". La documentación del cabildo admite además que los indios que estaban de paz con Santa Fe cometían también robos en otras ciudades y sus jurisdicciones;[410] el botín obtenido en aquellos asaltos era además frecuentemente intercambiado en la propia Santa Fe, tratándose de prácticas sistemáticas, según se desprende del siguiente fragmento extraído de la *Historia de los abipones* de Martin Dobrizhoffer, que subraya el carácter violento de estas acciones y critica la participación de los santafesinos en dicho comercio:

[408] Archivo General de la Provincia de Santa Fe (en adelante AGPSF), Actas del cabildo de Santa Fe, Tomo X, X f.220 a 225 (5 de agosto de 1734) yTomo XI, XI f 53 a f 54v (27 de junio de 1741).
[409] AGPSF, Actas del cabildo de Santa Fe, Tomo X B, X f. 400v (24-X-1737), ver también Tomo X, X ff.220- 225 (5-VIII-1734).
[410] AGPSF, Actas del cabildo de Santa Fe Tomo X, X ff.220- 225 (5-VIII-1734).

> Los indios repitieron sus antiguos latrocinios o prometían la paz con el fin de lanzarse con toda su fuerza, contra los españoles corrompidos de otras ciudades; y quitando botines a estos, permutaban en la ciudad amiga de Santa Fe cuchillos, espadas, lanzas, hachas, bolas de vidrio o ropas. Esta fue la astucia que luego los bárbaros usarían con el resto de la provincia en vez de emplear la fuerza: cultivar diligentemente la paz con una ciudad donde pudieran comprar los utensilios necesarios para la guerra y luego ponerlos en venta. Hubo una amarguísima queja de los cordobeses, correntinos, paraguayos y santiagueños de que la ciudad de Santa Fe se había convertido en refugio de los bárbaros ladrones y en su emporio; en donde éstos compraban el hierro que usarían para asesinarlos. Acerca de este tráfico de los indios yo he escuchado opinar a personas entendidas, muchas cosas que provocaban risa y otras más que, causaban verdadera indignación. Pero escucha una sola: un abipón entró en la ciudad de Santa Fe, en tiempo de paz, llevando en un caballo un saco de cuero (que los españoles llaman zurrón) lleno de dos mil escudos españoles. Algún señor español que pasaba por casualidad por la calle sabiendo qué se escondía en aquel saco ofreció al indio la capa roja con que se cubría; el indio, muy contento por el cambio propuesto entregó todo el peso de la plata que un poco antes había robado, con sus compañeros, de unos carros cargados con plata peruana (1970, 18-19).

Quedaba evidenciada así la existencia de un complejo entramado de relaciones e intereses particulares, tanto a nivel de los individuos que se beneficiaban de este comercio como de las corporaciones urbanas como la de Santa Fe, que no tomaba medidas para reducir la participación de sus vecinos en el comercio de bienes sustraídos a otros españoles ni para castigar las acciones violentas llevadas a cabo en otras jurisdicciones. El intercambio pacífico de bienes obtenidos violentamente en áreas de frontera que se muestra para el caso de Santa Fe y en el capítulo previo se ha constatado para el Alto Paraguay, constituye una compleja práctica indígena que aprovechaba las fisuras existentes entre las esferas coloniales. Este tipo de prácticas comerciales se daban también en otras regiones como Patagonia[411] y Nueva Vizcaya, caso este último en que los ganados robados en las haciendas españolas eran llevados al otro lado del río Grande para ser vendidos en tierra de los ingleses, donde el valor era mayor (2004a, 2004b y 2010), lo que demuestra que las prácticas como las que ejercían los mbayá en el Alto Paraguay fueron corrientes allí donde surgió la oportunidad.

Santa Fe, en cualquier caso, se encontraba en la segunda mitad de la década de 1730 en una situación sumamente delicada por haber perdido cierto margen de acción, ya que en caso de que tratara de tomar cualquier medida con el objetivo de represaliar los asaltos cometidos en su jurisdicción o en las de otras ciudades debía ser capaz de distinguir los atacantes de los aliados, respetando los asentamientos de estos últimos, asunto que no era en ningún caso sencillo.

[411] Algunos ejemplos de estudios relativos a esta región en Palermo(1989), Nacuzzi (998) y Ratto (2010).

Finalmente, y a pesar de la continuidad del pillaje, la apertura en 1734 de un periodo de relaciones oficialmente cordiales con algunos de los grupos fronterizos derivaría durante la década siguiente en la fundación de dos reducciones jesuitas en su jurisdicción: San Javier de mocovíes, fundada en 1743 y San Jerónimo, establecida en 1748 para los abipones. Tendría, además, consecuencias directas en la vecina Santiago del Estero, donde se establecería en 1749 la reducción de La Concepción, de indios abipones, si bien el origen de esta fue bien distinto al que se verá fue el de las reducciones santafesinas. El cacique abipón Alaykin que se asentaría en La Concepción había formado parte del contingente original con el que se fundó la reducción de San Jerónimo, pero en poco tiempo él y los suyos la abandonaron, pasando a dirigir sus asaltos para el robo de ganado a la jurisdicción de Santiago del Estero. La respuesta de los santiagueños en forma de campaña de castigo se materializó en numerosos cautivos de la parcialidad de Alaykin, lo que acabó forzando el diálogo para el establecimiento de la reducción.[412]

Los cambios en las relaciones hispano-indígenas y en la práctica política de abipones y mocovíes observados en la frontera santafesina a raíz del acuerdo de 1734 requieren interrogarse sobre los factores que lo motivaron desde un enfoque que ahonde en la agencia indígena, especialmente porque a diferencia de acuerdos de paz previos, en esta ocasión las relaciones pacíficas establecidas en la década de 1730 se consolidaron y derivaron enla incorporación de los indígenas a misiones en la década siguiente.

Es posible encontrar el germen de la paz entablada en 1734 y de su estabilidad en la conjugación de diversos factores militares, médico-sanitarios y medioambientales. Por una parte, las repetidas campañas de castigo con que las ciudades fronterizas habían respondido a los asaltos que sufrían en sus jurisdicciones habían hecho mella en las poblaciones chaqueñas por las bajas que ocasionaban, los cautivos que apresaban y por el impacto sobre sus actividades económicas. Si bien es cierto que la efectividad de estas campañas era limitada debido alas grandes distancias que debían recorrer, al desconocimiento del terreno y las dificultades que este presentaba para la movilidad de grandes conjuntos de milicianos y de las carretas en que transportaban sus suministros y

[412] Carlos Paz (2013) profundiza en el proceso de fundación de La Concepción y subraya el papel jugado en las negociaciones y en la promoción de la fundación por parte de un español cautivo, Cristóbal de Almaraz, cuya familia (abipona) había sido hecha cautiva por los santiagueños. Ver también Lucaioli 2011b, 121-134.

armamento, las mismas fueron, sin embargo, suficientemente recurrentes y duraderas como para comprometer la capacidad de subsistencia de las poblaciones indígenas. Además, como ya se ha señalado, la coincidencia de las campañas con la estación seca reducía la capacidad de supervivencia de los chaqueños porque cuando huían de las milicias castellanas debían a abandonar las reservas de alimentos de que dependían en esos meses. A ello se sumó el hecho de que entre 1732 y 1740 varias epidemias de viruela y paperas alcanzaron a los indígenas chaqueños,[413] epidemias que, además, coincidieron con la sucesión de varios años de sequía más prolongada o más severa de lo habitual (Saeger 1985, 499), hechos que nos permiten suponer que en aquella época las poblaciones de abipones y mocovíes se hallaban particularmente debilitadas, por lo que era especialmente relevante para ellas evitar el conflicto. Es decir, entablar relaciones pacíficascon los españoles implicaba para los abipones y mocovíes no solo eludir el conflicto con aquellos, sino también favorecer su propia seguridad alimentaria, ya que tras la paz las incursiones castellanas en su territorio se limitarían a represaliar rupturas puntuales de la tregua o asaltos perpetrados por grupos distintos de aquellos que habían acordado la paz, quedando por tanto asegurada la tranquilidad en los periodos de sequía en que la disponibilidad de alimento era escasa.

Es aquí donde surge la cuestión de las motivaciones y factores que explican que los mocovíes y cinco años después los abipones fueran un paso más allá de la paz y solicitaran establecerse en reducciones. En el caso de los mocovíes, el hecho de que se hubieran visto desplazados de sus territorios a raíz de las campañas de Urízar habría tenido influencia, ya que se vieron obligados a competir por la explotación de espacios tradicionalmente ocupados por otros grupos, lo que dificultó su capacidad de subsistencia (Susnik 1972, 95). Las negociaciones para el establecimiento de la reducción de San Javier se iniciaron en 1741 entre el cacique Ariacaiquin y las

[413] El testimonio de las consecuencias de la epidemia de viruela de 1736 dejado por el gobernador de armas de Tucumán que se encontraba en campaña en la zona del río Salado es escalofriante. Relata la llegada a un gran campamento abandonado donde había unas ciento cuarenta tumbas recientes, muchas de ellas probablemente colectivas, ya que se abrieron tres y todas tenían seis o siete cadáveres, por lo que el gobernador de armas calculaba que habría habido unos mil muertos. El relato prosigue describiendo el encuentro de los cuerpos de varios niños en el bosque y el avance en la dirección que habían tomado los supervivientes, en el que se siguieron encontrando aún más cadáveres. Aunque esta epidemia fue posterior a la paz con Santa Fe, sirve de ejemplo para comprender la altísima mortandad que producían estas enfermedades y el terrible impacto que tenían sobre las sociedades indígenas. AGI Charcas, 199 "Carta del gobernador de Armas Gaspar Suarez a Matías de Anglés, gobernador de Tucumán, 2-VI-1736", s.f.

autoridades de la ciudad,[414] pero la muerte del cacique a manos de los españoles cuando se hallaba en medio de un ataque a Córdoba (Nesis 2005, 90) habría dado al traste con el proyecto de reducción y los de su parcialidad habrían acometido desde entonces con más fuerza contra las ciudades tucumanas hasta que, rechazados por estas, se acercaran de nuevo a Santa Fe en busca de refugio en 1742, formalizándose la fundación de la reducción el año siguiente (Lucaioli 2011b, 86-87).

En el caso de los abipones que se asentarían en San Jerónimo en 1748, sobre los que se centrará este apartado, la situación fue bien distinta tanto de la de los mocovíes como de la de los lules cuya incorporación al entramado misional ya ha sido estudiado en este capítulo. En virtud del acuerdo de paz alcanzado en el año 34 los abipones no se encontraban en riesgo de que los españoles emprendieran campañas contra ellos ni de sufrir los ataques de indígenas con una capacidad bélica superior a la suya como sucedía en el caso de los lule, por lo que habrían podido continuar con una existencia autónoma en las fronteras santafesinas, a pesar de lo cual optaron por incorporarse al sistema reduccional jesuita. Por tanto, ¿Cuáles fueron las razones para ello?

Año de fundación	**Nombre**	**Jurisdicción civil**	**Población**
1743	San Javier	Santa Fe	Mocoví
1748	San Jerónimo	Santa Fe	Abipón
1749	La Concepción	Santiago del Estero	Abipón
1750	San Fernando y S. Francisco Regis	Corrientes	Abipón
1763	Rosario y San Carlos (Timbó)	Asunción	Abipón
1765	San Pedro (Ispín)	Santa Fe	Mocoví
1776/8	San Francisco Solano de Remolinos	Asunción	Mocoví
1780	Los Dolores y Santiago de La Cangayé	Corrientes	Mocoví

Tabla 3. Misiones de abipones y mocovíes, siglo XVIII

[414]AGPSF, Actas del cabildo de Santa Fe, Tomo XI, XI f. 53r (27-VI-1741).

El interés por cristianizarse podría ser una respuesta a la cuestión anterior, pero las propias fuentes jesuitas lo desmienten claramente. De manera general, los abipones reducidos apenas acudieron a la doctrina, y en muchos casos su interés se centraba únicamente en los obsequios que los misioneros solían ofrecer para atraerlos a ella (Dobrizhoffer1970,157). De hecho, en las negociaciones previas a la fundación de la misión abipona de San Jerónimo en 1748, el escaso interés por la cuestión religiosa fue abiertamente expuesto por el cacique Ychamenraikin, quién habría impuesto una condición fundamental a la reducción de los suyos: que la instrucción religiosa se limitara a los niños y los adultos quedaran exentos de cualquier compromiso u obligación de asistir o escuchar la doctrina, lo cual argumentaba, según Dobrizhoffer, de la siguiente manera "nosotros que ya estamos viejos, decía el bárbaro, queremos vivir y sentir a nuestro modo. No queremos en absoluto cansar nuestra cabeza aprendiendo cosas nuevas" (Dobrizhoffer 1970, 125). La reticencia de los adultos a la cristianización es un lugar común en la documentación, abundando las quejas alescaso éxito obtenido en la expansión del rebaño de Dios para as que se encontraban las mismas razones que se han discutido en el análisis de la reducción de los lule: principalmente la obstinación y dureza de los corazones de los indios que se mostraban, como lo ponían las autoridades de la gobernación de Buenos Aires, a la que pertenecía Santa Fe, "tan reveldes como los tartaros vagabundos de la Asia"[415], o en la influencia del demonio.

De manera general, la tarea evangelizadora llevada a cabo por los jesuitas entre los abipones tuvo una efectividad relativamente escasa y la conversión selimitó principalmente a los más jóvenes. Son muestra de ello los datos aportados por el padre José Jolís en su *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco* (1972) publicado en 1789,durante su exilio en Faenzatras el extrañamiento de la Compañía. Jolís ofreció en su obra información sobre la población de las reducciones jesuitas y el número de cristianos que en ellas había en 1767. Sería ingenuo pensar que el índice de bautismos proporciona de manera fehaciente información sobre el grado de cristianización de los indios; sin embargo, en la época sacramento era el único criterio válido para distinguir (y contabilizar) cristianos y, por tanto, será el que se tome aquí como referencia.

Es probable que los datos cuantitativos ofrecidos por Jolís no sean exactos, pero a pesar de ello proporcionan una orientación bastante útil acerca de la demografía de las

[415] AHU_ACL_CU_071, Cx. 1, D. 21, "Relato intitulado Mapa da governação de Buenos Aires ou Rio da Prata, post. 1761", s.f.

misiones en el siglo XVIII y de la incidencia de la evangelización. De acuerdo con el jesuita, en 1767 habitaban San Jerónimo 823 abipones, de los cuales 593 estaban bautizados, un porcentaje elevado (70%) que, sin embargo, había tardado casi 20 años en alcanzarse. Teniendo en cuenta las condiciones impuestas por Ychamenraikin para la reducción, es bastante probable que gran parte de los cristianos contabilizados por Jolís nacieran en ella o fueran niños o adolescentes en el momento en que se fundó. Al tiempo, los 230 no bautizados se habrían incorporado a la reducción en la edad adulta, bien en el momento de su fundación, lo que se hizo con 193 personas, o bien posteriormente, constituyendo aportes de población más o menos recientes, siendo en cualquierade los casosmenos permeables a la evangelización que los niños y jóvenes.

En los casos de la Concepción (en la jurisdicción de Santiago del Estero) y San Fernando la cristianización parece haber tenido aún menor alcance. En primer lugar, Jolís cifra el número de cristianos de La Concepción, donde según él habitaban 400 personas, en tan solo "algunos"; al corto grado de evangelización de los abipones es esta reducción se refería también el Obispo Illana en el informe de la visita que realizó justo antes de la expulsión de la Compañía, en el que los calificaba de "siempre inconstantes en la fe y malos catecúmenos".[416] Se quejaba también el obispo de que los adultos no acudían a la doctrina y eran libres de partir al Chaco cuando quisieran, lo cual no es de extrañar si se tiene presente la gran desproporción entre el número de indios reducidos y el número de misioneros (tan solo dos), cuya capacidad de controlar las idas y venidas de la población sería bastante escasa. Según el obispo, uno de los más nocivos efectos del frecuente abandono (aunque solo fuera temporal) de la misión por parte de los indígenas era que "quando se van, llevan consigo sus familias, y yéndose a vivir con sus hijos allí donde no tengan más doctrina que el mal ejemplo de sus padres, parientes, deudos y paisanos" y, así, perdían en cristianismo y civilización todo lo previamente avanzado.

El obispo introducía aquí el referente a la temida y criticada *barbarización*, noción que hacía referencia al proceso contrario al de *civilización* que servía para justificar la propia construcción del imperio español en América. Es decir, la *barbarización* aludía al abandono o alejamiento de los rasgos culturales y prácticas sociales y políticas considerados aceptables por los europeos que en caso de los

[416] AGI, Buenos Aires 614, "Informe del obispo de Tucumán sobre la visita a su diócesis, 1768", f. 19r.

abipones habían sido introducidos por influencia de estos mediante la intervención de los misioneros. En este caso, este proceso de *barbarización* o *contaminación* de los indígenas reducidos y, por lo tanto, sometidos a una moral cristiana, se presumía causada por el contacto con los grupos del interior chaqueño, que permanecían ajenos a la colonización y a la evangelización. De cualquier modo, y aunque haya sido una fuente secular la que ha provocado esta breve digresión, se trataba de un concepto que empañaba también los escritos de los padres de la Compañía cuando argumentaban que la tarea por ellos desempeñada durante años entre los indios se echaba a perder en tan solo semanas de contacto entre los reducidos y aquellos que permanecían en el espacio al que comúnmente se denominaba el *interior* del Chaco sobre el cual, como ya se ha discutido, el demonio tenía una influencia particularmente fuerte.

Respecto a la reducción de San Fernando, Jolís no ofrece datos sobre el número de cristianos, entiendo que probablemente por carecer de ellos, por lo que lo he contrastado con otras fuentes que afirman que en 1760, es decir, diez años después de su fundación, la mayoría de los habitantes de San Fernando permanecía aún sin bautizar.[417]En cuanto a la última reducción de abipones fundada por los jesuitas, la del Rosario y San Carlos (Timbó), Jolís vuelve a utilizar la palabra "algunos" para referir el número de cristianos de entre las aproximadamente 350 personas que la habitaban en el momento de la expulsión; en este caso el dato no es sorprendente y no da lugar a valorar en términos de éxito o fracaso las pretensiones evangelizadoras de los misioneros, puesto que en 1767 la reducción tan solo tenía cuatro años de vida y la agregación de indígenas a ella había sido paulatina.

[417] AHU_ACL_CU_071, Cx. 1, D. 21 "Relato intitulado Mapa da governação de Buenos Aires ou Rio da Prata, post. 1761", s.f.; AHU_ACL_CU_071, Cx. 1, D. 18, "Relação das respostas à 12 questões solicitadas pelo vice-rei do Perú, 12-II-1760", s.f.

REDUCCIÓN	FUNDACIÓN	JURISDICCIÓN	INDIOS	HABITANTES	BAUTIZADOS
San Esteban de Miraflores	1711	Salta	Lules	550	550
San José de Vilelas (Petacas)	1734 Clero secular 1757 C. de Jesús	Santiago del Estero	Vilelas	656	545
San Javier	1743	Santa Fe	Mocovíes	982	982
San Jerónimo	1748	Santa Fe	Abipones	823	593
La Concepción	1749	Santiago del Estero	Abipones	400 más o menos	Algunos
San Fernando y San Francisco Regis	1750	Corrientes	Abipones	440	Sin datos
San Juan Bautista de Valbuena	1751	Salta	Isistinés y toquistinés	740	740
San Ignacio de Ledesma	1756	Jujuy	Tobas y unos pocos mataguayos	600 más o menos	300
Nuestra Señora de Belén	1760	Asunción	Mbayás	260	Algunos
Nuestra Señora del Buen Consejo (Ortega)	1763	Salta	Mataguayos	200 más o menos	200
Nuestra Señora del Pilar (Macapillo)	1763	Salta	Pasaines	200	48
Rosario y San Carlos (Timbó)	1763	Asunción	Abipones	350 más o menos	Algunos
San Pedro (Ispín)	1765	Santa Fe	Mocovíes	150 y a veces 300	80

Tabla 4. Misiones jesuitas del Chaco austral en 1767. Población y bautismos. Los datos proceden de Jolís [1789] 1972, 324-325.

La evangelización de los abipones puede ser contextualizada y valorada en mejor medida mediante la comparación de los datos anteriores con los que el mismo autor aporta sobre otras misiones de indígenas chaqueños. Así, se comprueba que el proceso de cristianización de los abipones de San Jerónimo y la Concepción fue más lento y menos exitoso que el de los mocovíes que se habían asentado en San Javier en 1743, los cuales estaban para 1767 cristianizados en su totalidad. Lo mismo puede decirse al comparar con las cifras relativas a Timbó con las de la reducción mocoví fundada dos años después de ella, la de San Pedro de Ispín; mientras que en Timbó tan solo eran “algunos” los abipones bautizados, en la de Ispín el porcentaje de cristianizados supone algo más del 50% de los 150 mocovíes que habitaban la reducción de manera permanente (Jolís [1789] 1972, 324-325).

Utilizando la misma fuente para comparar los datos relativos a mocovíes y abipones con el de chaqueños -no guaycurú- asentados en misiones de la Compañía de Jesús, también se aprecia un mayor grado de evangelización entre estos últimos. Todos los anteriores, que demuestran que el grado de cristianización de los abipones reducidos fue escaso en comparación con el que se alcanzó entre los mocovíes y entre otros grupos no chaqueños, impiden aceptar la inquietud religiosa como factor determinante a la hora de solicitar reducciones por parte de los abipones, por lo que es necesario explorar otras posibles respuestas.

Saeger (2000: 182-187) propuso una argumentación ecológica para explicar la progresiva incorporación de poblaciones guaycurú a misiones que se produjo desde la década de 1740, una propuesta que si bien requiere prudencia a la hora de aceptarla porque el autor la documenta escasamente, tiene suficiente coherencia interna como para tenerla en cuenta en este análisis. Este autor afirma que la rápida proliferación de ganado cimarrón tras la llegada de los españoles conllevó una progresiva degradación medioambiental de la región chaqueña. Al mismo tiempo de dio una sobreexplotación de los algarrobales y palmerales a causa de la utilización de herramientas de hierro en la recolección por parte de los guaycurú, que las habían obtenido en intercambios con los españoles o en robos en sus asentamientos.

La combinación de estos factores: la abundancia de ganado, la degradación medioambiental y disminución de los recursos vegetales disponibles, favoreció transformaciones sustanciales en la dieta de las poblaciones guaycurú, originalmente basada en la caza de animales salvajes y en la recolección. Desde finales del siglo XVII esa dieta pasó a depender casi exclusivamente de la carne de vacuno. Finalmente, el ganado cimarrón comenzó a escasear desde principios del siglo XVIII, hecho que produjo una situación de inseguridad alimentaria que Saeger propone que los guaycurú buscaron resolver mediante la incorporación a misiones, a la cual fue necesario añadir otra estrategia fundamental, a saber: el pillaje.

La escasez de alimentos unida al dominio del caballo explicaría, desde mi punto de vista, el aumento de las incursiones en las haciendas y ciudades españolas experimentado desde la década de 1730. En Santa Fe tomaría forma, además, un acuerdo de paz que acabaría siendo fundamental para el devenir histórico de las relaciones entre abipones, mocovíes e hispanocriollos no solo en la frontera de esta

ciudad, sino también en las de las gobernaciones de Tucumán y Paraguay. El acuerdo de paz con Santa Fe permitía a los abipones y mocovíes de su frontera dirigir sus actividades de pillaje contra las jurisdicciones vecinas y regresar inmediatamente a la de Santa Fe, minimizando así las represalias, aunque sin logar evitarlas por completo. Este sistema de actuación perduraría hasta la década siguiente, en que la solicitud de misiones vino forzada en algunos casos, como el de San Javier o La Concepción, por acciones hispanocriollas de represalia particularmente exitosas o por la necesidad de refugio, como ya se ha explicado.

En el caso de San Jerónimo la solicitud de reducción tendría su origen en una combinación algo más compleja de factores altamente interrelacionados: la escasez de recursos, la necesidad de garantizar el suministro de alimentos, y la búsqueda de un lugar seguro desde el que centralizar el pillaje dirigido hacia otras jurisdicciones y permitía, además, intensificar el comercio con Santa Fe, a todo lo cual se añadieron otros factores de tipo político que serán tratados más adelante.

Una interpretación similar a la de Saeger ha sido propuesta por Babcock (2009) para la incorporación de grupos apaches a *establecimientos* (reservas) en las regiones de Sonora y Nueva Vizcaya entre 1786 y 1793. Según Babcock, dicha incorporación ha de relacionarse con una época de desequilibrios medioambientales agudos, siendo los tres motivos principales de su integración los beneficios materiales esperados de ella (alimentos y obsequios), la búsqueda de protección y la intención de manipular el sistema en su propio beneficio (2009: 98-100).

En línea con los trabajos de Saeger y Babcock, que subrayan la necesidad de contemplar las influencias de los factores del medio ecológico y económicos en las explicaciones de las dinámicas sociopolíticas, considero necesario subrayar el carácter fundamental que en la solicitud de reducciones por parte los abipones de San Jerónimo tuvieron las ventajas para la subsistencia ofrecidas por las misiones. Como ya se ha discutido anteriormente, al establecer una misión se proveía de todo lo necesario para la subsistencia de los indios con la intención de evitar que partieran en expediciones de caza y recolección que pudieran propiciar una vuelta a sus tradicionales costumbres y el abandono de la reducción. Por ello, la fundación de la reducción comprendía la siembra de tierras de labranza, la entrega de rebaños de ganado y herramientas para el conjunto

de la comunidad, además de objetos simbólicos y obsequios para los caciques y sus familias.

A mediados del siglo XVIII, en que la sobreexplotación de los recursos vegetales había reducido su disponibilidad, escaseaban los ganados y probablemente se arrastraban aún las secuelas de las sequías y epidemias sufridas en la década de 1730,[418] se hizo particularmente posible atraer a los indígenas al sistema de las reducciones, mediante la promesa de asegurar su subsistencia. Este periodo constituía una coyuntura que Francisco de Barreda, teniente de gobernador de Santiago del Estero, valoraba como sigue: "está el día de hoy el Chaco, según mi corto entender, que más necesitan vacas que soldados para que todas las naciones que conocemos se pongan en redución".[419]

Las misiones ofrecían a los indígenas una alternativa eficaz para asegurar los recursos suficientes para alimentar a la comunidad; los abipones que se instalarían en San Jerónimo eran totalmente conscientes de que se les proveería de ganados y alimentos, pues las múltiples visitas que hacían a la reducción de San Javier les permitieron conocer lo que los mocovíes habían recibido y presenciar cómo se les ofrecían, además, pequeños presentes cada vez que acudían a la doctrina. En sus visitas, que en ocasiones se extendían por más de una semana, uno de los dos misioneros, José Cardiel, les solía agasajar con regalos y les exponía los beneficios materiales que tendría para ellos su reducción con el objetivo de convencerlos de que la solicitaran (Cardiel [1747] 1953, 191-195) por saber la eficacia de atraerlos por esta vía. Por ello, es evidente que tenían el conocimiento de que si solicitaban reducirse a pueblo, no les faltarían alimentos con que saciar su hambre, como de hecho sucedió: al fundarse San Jerónimo los habitantes de Santa Fe entregaron 1.489 cabezas de ganado vacuno, 1.844 ovejas y 16 bueyes, además de 25 hachas y 2 carros con los que se esperaba que se

[418] Es posible que la frecuencia de los contagios se viera incrementada a raíz de la paz con Santa Fe, que al favorecer una mayor interacción entre abipones, mocovíes, y los habitantes de la ciudad hizo aumentar, en consecuencia, las oportunidades para el contagio. Un informe contemporáneo que atestigua el impacto de la epidemia de 1736 en un grupo de indios del río Salado apunta que fue la el origen de la misma se encontraba en la "comunicación de la ciudad de Santa Fe". Aunque el grupo indígena no queda identificado más que como "indios Gandules", según Vitar (1995, 114) este era un apelativo frecuente para hacer referencia a los guaycurú, por lo que podría tratarse de abipones o mocovíes que se encontraran de paz con Santa Fe. AGI Charcas, 199 "Carta del gobernador de Armas Gaspar Suarez a Matías de Anglés, gobernador de Tucumán, 2-VI-1736", s.f.

[419] AHT, Sección Administrativa, vol. III. "Carta de Francisco de Barreda al gobernador de Tucumán, 5-I-1750", f. 241v.

mantuvieran las casi 200 personas que inicialmente se asentaron en la reducción, a las que se esperaba que pronto se incorporaran nuevos contingentes de población.[420]

La misión, del mismo modo, recibió tierras que fueron sembradas y se le señaló un sínodo de 400 pesos anuales procedentes de las cajas reales de Buenos Aires, la misma suma que fue asignadaa la reducción mocoví de San Javier y a la de abipones de San Fernando y Francisco Regis, fundada la primera en Santa Fe en 1743 y la segunda en Corrientes en 1750.[421] En todas ellas la legislación aplicable impedía que sus habitantes fueran encomendados y los eximía de pagar tributo durante 20 años.

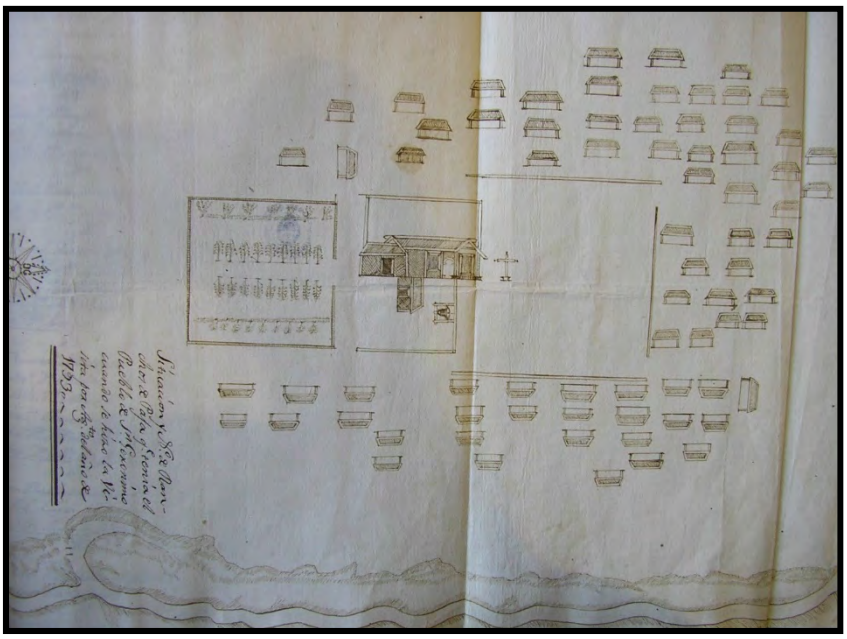


Fig. 12. “Situación y número de ranchos de paja que tenía el pueblo de San Gerónimo cuando se hizo la visita por agosto del año 1793”. AGI IX 31-6-6 exp 975.

En resumen, la reducción garantizaba a los indígenas seguridad alimentaria incluso en las épocas de sequía más severa. Y aunque los propios jesuitas se quejaban frecuentemente de la atracción ejercida por los alimentos y presentes ofrecidos a los reducidos, no dejaron por ello de utilizar la distribución de alimentos, cuentas de vidrio u otros objetos valorados por los indígenas como modo de atraerlos diariamente a la doctrina por ser conscientes de su eficacia, ni de plantear las conveniencias temporales,

[420] Furlong 1938, 107.
[421] AHU_ACL_CU_071, C x. 1, D. 15, “Relação das respostas dadas pelos jesuítas às 12 questões solicitadas pelo vice-rei do Perú, 24-II-1758”, s.f.; AHU_ACL_CU_071, Cx. 1, D. 18, “Relação das respostas à 12 questões solicitadas pelo vice-rei do Perú, 12-II-1760”, s.f

como se ha visto hizo Cardiel, como un argumento fundamental con el que convencer a los abipones de que se redujeran a pueblo.

De manera global, las informaciones precedentes contribuyen a demostrar que el interés por la vida en reducción que desarrollaron los abipones a partir de mediados de la década de 1740 tuvo como uno de sus componentes esenciales la percepción de la misión como recurso mediante el cual garantizar la subsistencia de la comunidad. Además, en el caso de los abipones que se asentarían en San Jerónimo, existió otro asunto fundamental cuyo análisis es necesario para comprender el proceso que llevó a los abipones a incorporarse a la misión de San Jerónimo. Se trata del papel que determinados líderes nativos tuvieron en las negociaciones, aspecto importante que se analiza en el siguiente apartado.

2.2.2. La fundación de San Jerónimo y la construcción de nuevos liderazgos indígenas

Un asunto fundamental a la hora de analizar el proceso de incorporación de las poblaciones chaqueñas a misiones es el papel que determinados líderes nativos tuvieron en las negociaciones, así como los efectos que la reducción tuvo sobre el poder y prestigio de estos hombres en sus comunidades. He mostrado en el apartado anterior que aquellos líderes indígenas que promovieron la integración de los lule a la misión de San Esteban vieron su autoridad reforzada gracias al respaldo de las autoridades coloniales, no obstante lo cual acabaron actuando como importantes agentes desestabilizadores de la reducción y llegaron a promover deserciones. En el estudio del caso de San Jerónimo se profundizará sobre todo en el papel de uno de estos líderes, llamado Ychoalay, que se convirtió en un pilar fundamental para garantizar la estabilidad de la reducción de San Jerónimo e, incluso, para reforzar el control colonial sobre los abipones que aún no habían sido incorporados al entramado misional.

Las sociedades guaycurú tradicionales estaban jerarquizadas en tres niveles. El superior era el de los nobles o capitanes y sus familias, estaba fundamentado en el nacimiento y era, por tanto, de carácter hereditario (Lozano 1733, 67). El nivel intermedio estaba el grueso de la comunidad étnicamente guaycurú, compuesta por el

grupo de los guerreros y sus familias. Por debajo de ambos estaba la masa de cautivos de diversa adscripción étnica, cuyo tratamiento difería según la tribu guaycurú por la que hubieran sido capturados. Parece que los cautivos entre los mocovís quedaban para siempre relegados a esta condición mientras que entre los abipones los hombres cautivados tenían abierta la puerta al ascenso social dentro de la comunidad a la que se integraban, al contrario que las mujeres, que quedaban abocadas a permanecer bajo la condición de cautivas (Nacuzzi 2007, 232) .[422] Entre los mbayá, los cautivos eran tratados como siervos y permanecían segregados del resto de la comunidad. Si bien tenían permitido casarse y tener familia, el matrimonio de un mbayá con un miembro de la "casta" de los cautivos era considerado una grave deshonra (Rodrígues do Prado 1968, 122).

Entre los guaycurú, el liderazgo estaba basado a la noble cuna en combinación con la destreza guerrera y la aptitud para comandar al grupo en tiempo bélico. Se trataba de una posición social privilegiada de carácter mutable, es decir, cuya duración en el tiempo no era permanente, ya que los grupos eran unidades flexibles que podían dividirse o agregarse, teniendo los individuos capacidad para decantarse por seguir a un líder determinado u a otro (Susnik 1972). Tampoco esta dotaba de capacidad coercitiva, por lo que los líderes carecían de autoridad para imponer su voluntad sobre la comunidad, que decidía su futuro de manera asamblearia.

Las descritas particularidades del liderazgo guaycurú contribuyeron a reforzar la imagen dominante sobre las sociedades de cazadores-recolectores de las que se creía que vivían "como bestias, sin policía ni gobierno" (Lozano 1733, 91)[423] apareciendo como incapaces de respetar una autoridad más que en circunstancias de guerra o, como llegaba a afirmar José Cardiel sobre los tobas, mocovíes y abipones: "…ni tienen casas, gobierno ni sujeción. Solo para hacer el mal se suelen someter a un capitán" (2002, 179). Es decir, únicamente se reconocía la existencia de liderazgos entre los guaycurúes dentro de la excepcionalidad del conflicto, siendo en condiciones normales vistos como sociedades desorganizadas o desordenadas en las que no existía autoridad de ningún

[422]Paz (2012) realiza un estudio del ascenso social del cautivo español Cristóbal de Almaraz entre los abipones, en cuya aceptación de la reducción en la misión de La Concepción (1749) fue fundamental. Susnik (1971, 55) excluye de la jerarquía guaycurú al tercer grupo; sin embargo, se incluye aquí por su convivencia con la comunidad guaycurú y por las posibilidades de ascenso social existían para algunos de ellos.

[423] Esta observación se referiere, en concreto, a los abipones. Ver también AGI, Charcas 199 "Carta del provincial de la Compañía de Jesús, Manuel Querini, al Rey, 1-VIII-1750", s.f.

tipo, hasta el punto de negar la existencia de autoridad paterna sobre la descendencia. Este hecho significaba un total desbarajuste y reversión de jerarquía considerada natural en la familia, entendida como la unidad básica de la comunidad y de la república y, al fin y al cabo, reproducción a pequeña escala de las mismas.

Las dinámicas surgidas a raíz el establecimiento de los españoles en la periferia chaqueña y la creciente interacción con ellos provocaron que en las sociedades indígenas cobraran utilidad e importancia nuevas aptitudes como, por ejemplo, el dominio del castellano, que hacía posible comerciar y negociar la paz con las autoridades coloniales de manera más ventajosa, o también el conocimiento de los asentamientos y propiedades españolas, necesario para organizar los asaltos a los mismos y garantizar la seguridad de la huida.

El hecho de que estas habilidades y conocimientos no fueran necesariamente manejadas por los líderes tradicionales propició un cambio en la estructura del liderazgo indígena, quedando allanado el camino el camino del ascenso social para hombres que carecían del estatus nobiliario pero, sin embargo, poseían esas aptitudes de creciente valor. Así ocurría a quienes habían trabajado en las haciendas españolas, habían sido cautivos en las ciudades o incluso, eran españoles cautivos entre los guaycurú, hecho este último demostrado por Carina Lucaioli (2011a) y Carlos Paz (2013).

Un ejemplo de ascensión social gracias a las habilidades mencionadas es el del abipón de origen innoble llamado Ychoalay. Su extracción social se hace evidente para nosotros como lo era para sus congéneres a través de su nombre, que carecía del sufijo "in" que distinguía a la nobleza del resto de la comunidad.[424] La vida de Ychoalay fue de circulación entre ciudades españolas y asentamientos indígenas, lo que es evidencia de la porosidad y dinamismo que caracterizaron a la frontera chaqueña. En la época de la tregua con Santa Fe previa a la formación de las reducciones en su jurisdicción Ychoalay, entonces un muchacho, habría trabajado como cuidador y domador de caballos en una estancia de la ciudad, tras lo que condujo carretas en tránsito hacia Chile y trabajó en los viñedos de Mendoza.[425] El largo periodo de su vida que pasó entre los españoles le permitió dominar el castellano y poseer amplia información acerca de las ciudades, las haciendas y los ganados que en ellas había, información que utilizó cuando

[424] AGN, VII Fondo Andrés Lamas, Leg. 2625.
[425] Dobrizhoffer 1970, 142-3.

regresó a vivir entre los abipones para dirigir exitosamente a su comunidad en numerosos asaltos a las estancias. El éxito logrado por el grupo en los asaltos a las posesiones españolas gracias a su conocimiento de las mismas le proporcionó amplio prestigio y una rápida trayectoria de ascenso social que lo llevó a convertirse en un líder admirado y respetado.

Posteriormente, durante la década de 1740, españoles y abipones negociaron en varias ocasiones la *reducción a pueblo* de estos últimos, pero los desacuerdos sobre a la debida localización de la misión frustraron la negociación. En la negociación final fue Ychoalay quien participó como principal interlocutor abipón y alcanzó un acuerdo que satisfizo a los intereses abipones, logrando imponer en la negociación el criterio indígena en lo relativo a la ubicación de la misión. Así la reducción de San Jerónimo se fundaría en junio de 1748 a orillas del río del Rey, en el lugar en que hoy se encuentra la ciudad de Reconquista, y en ella se asentaron en un primer momento 193 personas (unas 60 familias) bajo el liderazgo de Ychamenraikin e Ychoalay, a los que pronto se agregaron otros caciques y sus comunidades indígenas.[426]

Como es bien sabido, los españoles solían entregar presentes a los caciques, interlocutores e intérpretes como parte de las negociaciones. Se trataba, entre otros objetos, de ropas españolas o varas de mando que los distinguían del resto de indígenas de su comunidad, siendo además estas últimas depositarias de valor simbólico relacionado con el prestigio y el poder español. También se les entregaban herramientas y comida para repartir entre su pueblo, lo cual en sociedades como las chaqueñas, en las que la capacidad de redistribución era fundamental para el liderazgo, tuvo a mi entender un efecto de fortalecimiento de aquellos que participaban en las negociaciones y en la redistribución de los regalos.

Ychoalay, por las enunciadas razones, salió así reforzado de las negociaciones, tanto por lograr que la misión se emplazara allí donde los abipones deseaban, como a través del poder diferenciador de los objetos que le habían entregado los españoles, a lo que se sumó el buen entendimiento que desde un principio tuvo con los misioneros, quienes vieron en él un importante apoyo. Dobrizhoffer dedicó múltiples alabanzas y varios capítulos de su *Historia de los Abipones*a a Ychoalay, al que se refirió como “el principal instrumento de la paz concertada entre los abipones y todos los españoles,

[426]*Ibid.*, 123-144; AGN, IX 31-6-6 exp. 975; Furlong 1938., 107.

autor y conservador de la colonia de San Jerónimo", afirmando que "los progresos en la misión, deben atribuirse, con la ayuda de Dios, a las industrias y a la autoridad de Ychoalay".[427]

A pesar de que en el momento de la fundación no era Ychoalay sino Ychamenraikin el "cacique principal" de la reducción, tanto el respaldo de los misioneros como el reconocimiento como interlocutor válido que de Ychoalay hicieron los españoles en las negociaciones, propiciaron un amplio refuerzo su liderazgo y un mayor protagonismo hasta el punto de que acabó eclipsando a Ychamenraikin[428].

Mientras que Ychamenraikin moriría sin bautizar dos años después de fundada la reducción, Ychoalay, conocido por los españoles como José Benavides, sería bautizado en la ciudad de Santa Fe y apadrinado por el teniente de gobernador Francisco Antonio de Vera Mújica "con toda pompa y con tan gran concurso de toda clase de gente que no cabía en el templo".[429] José Benavides quedaba de este modo vinculado a las élites coloniales a través del parentesco espiritual, lo cual fortalecía su posición de representante de los abipones de San Jerónimo ante los españoles, posición que suponía beneficios económicos y de prestigio, principalmente a través de la entrega de presentes, algo que, como ya se mencionó anteriormente, era importante para favorecer la implantación del cristianismo (evangelización por vía vertical) y también para asegurar por este medio la permanencia de la misión. Su papel de interlocutor primordial con las autoridades también reforzaba su estatus de cara a los habitantes de la reducción y frente a los otros caciques que en ella vivían, los cuales representaban para él rivales que podían sustraerle seguidores.

La centralidad que Ychoalay acabó alcanzando en la reducción queda patente en las obras de los jesuitas expulsos en los que fue identificado como "cacique principal" de San Jerónimo, una posición privilegiada que heredaría su hijo, nombrado corregidor de San Jerónimo[430] Su hijo, Miguel Gerónimo Benavides, sin embargo, no tendría el papel de estabilizador de la reducción que caracterizaría a su padre, como demuestra el hecho de que a finales de siglo el cura que atendía la reducción solicitara que fuera

[427] Dobrizhoffer 1970, 145 y 180.
[428] *Ibid.*, 180.
[429] *Ibid.*, 156.
[430] AGPSF, Actas del cabildo de Santa Fe, Tomo XIV B, XIV f 328v a 332r (23 de agosto de 1774) yTomo XV B, XV f 371v a 373v. (11 de mayo de 1789).

depuesto y enviado a la misión e Yapeyú por sus constantes desplantes a la autoridad del religioso y su conducta inmoral, ya que había repudiado a su esposa y vivía amancebado con una cautiva.[431]

En cualquier caso, para comprender el proceso que llevó a los abipones a incorporarse a la misión de San Jerónimo es preciso analizar otro asunto fundamental que se añade a la percepción de la misión como una forma de asegurar la manutención de la comunidad, aspecto ya analizado anteriormente. Se trata del papel que determinados líderes nativos tuvieron en las negociaciones previas al establecimiento de la misión, así como en su mantenimiento,que demuestra las importantes transformaciones experimentadas por el liderazgo indígena a raíz de la nueva situación política derivada de la colonización.

3. Colaboración y conflictos en las reducciones de abipones

El análisis de las vivencias desarrolladas dentro de la misión de San Esteban realizado en este capítulo se ha centrado en los conflictos y retos a los que se enfrentó la misión, todos los cuales pueden ser extrapolados, de manera general y teniendo en cuenta las particularidades de cada sociedad indígena y cada misión, a las reducciones de abipones y mocovíes, por lo que no serán tratados aquí. En este caso se pondrá el foco sobre un asunto diferente, el de las transformaciones en el liderazgo indígena y el fortalecimiento de la autoridad de alguno de estos líderes gracias al respaldo de las autoridades religiosas y civiles coloniales.

A fines de la década de 1740 el futuro parecía prometedor a los ojos de los españoles por haberse logrado que se incorporaran numerosas familias de mocovíes y abipones a las reducciones de San Javier, San Jerónimo y La Concepción, en las que la *barbarie* sería pronto transformada en *civilización*. El optimismo generado por el establecimiento en misiones de estos grupos cuyas relaciones hostiles con los españoles habían llenado páginas y páginas de documentación, se extendió a las autoridades eclesiásticas y civiles, desde el Conde de Superunda, virrey del Perú, que esperaba que

[431]AGN, IX 31 7 6exp. 1193 ff. 1r-6r; AGN, IX 31-6-6 f.25r.

otros grupos indígenas siguieran el ejemplo de los abipones motivados por la "charidad con que se ha recibido a sus vecinos, de la tranquilidad y comodidad con que pasan la vida",[432] hasta el obispo de Tucumán Pedro Miguel, quien afirmaba que tal tranquilidad y comodidad habían transformado a los abipones de "lobos hambrientos" a "mansas ovejas, encaminándolos al suave y seguro redil de Nuestra Madre la iglesia".[433]

Los fines que orientaban la misión parecían avanzar de forma positiva e inexorable y las fundaciones de San Javier, San Jerónimo y La Concepción en tan breve espacio de tiempo parecían augurar un cambio radical en las relaciones interétnicas de las fronteras chaqueñas. Sin embargo, nada parecía estar más lejos de la realidad que la convicción del obispo y su lenguaje cargado de simbolismo judeocristiano y, aunque sí se dieron cambios en las relaciones entre interétnicas, estos distaron mucho de lo que podía llegar a imaginar el prelado.

Es cierto que los reducidos colaboraron con los españoles de la jurisdicción en la que se asentaba su misión y participaron como indios amigos o como exploradores en campañas contra los chaqueños no reducidos. Ejemplo de las buenas relaciones que los abipones de la Concepción mantuvieron con Santiago del Estero, en cuya jurisdicción se asentaron, es el hecho de que el cacique Alaykin (cacique principal de la reducción) se enfrentara a un grupo de abipones no reducidos que había atacado a unos santiagueños y lograra que le entregaran los niños que había hecho cautivos, los cuales devolvería después a la ciudad (Dobrizhoffer 1970, 248-249). Sin embargo, el mismo Alaykin y los suyos robaban caballos y ganado de las estancias de Santa Fe, ya que se trataba de una jurisdicción diferente con la que no existía acuerdo alguno, ante lo cual los santafecinos acudían a los abipones de San Jerónimo, y a Ychoalay en concreto, que además era sobrino de Alaykin, para que consiguieran la restauración de lo sustraído por sus semejantes, algo que no siempre eran capaces de lograr (*Ibid*., 249-250, ver también p. 146).

En contra de lo esperado por las autoridades coloniales, la actuación de los abipones de las misiones fue ambivalente, ya que mantuvieron continuado contacto con grupos abipones que permanecieron autónomos en el Chaco y colaboraron con ellos en

[432] AGI, *Charcas* 199, "El virrey del Perú da cuenta de haberse logrado la reducción de los indios abipones, 12-VI-1750", s.f.
[433] AGI, *Charcas* 372, "El obispo de Tucumán al Rey sobre la reducción abipona de La Purísima Concepción de María Nuestra Señora, 6-V-1750", s.f.

reiterados asaltos tanto a las misiones habitadas por los mocovíes como a los asentamientos españoles localizados en jurisdicciones distintas de aquella en la que se asentaba su reducción. Así, frente a la imagen de "mansas ovejas" que transmitía el obispo Pedro Miguel en mayo de 1750, arriba comentada, la ciudad de Córdoba ofrecía meses después un retrato de la situación diametralmente opuesto.

En la carta que la ciudad envió al rey tan solo un año después de la fundación de La Concepción y dos de la de San Jerónimo se protestaba por los constantes asaltos infligidos a la ciudad y a los caminos que a ella legaban por los abipones de estas misiones, en colaboración con otros miembros de su mismo grupo lingüístico guaycurú, que permanecían sin reducir en el interior del Chaco.[434] Según los cordobeses, los ataques estaban provocando el empobrecimiento de la ciudad y la reducción de su comercio, principalmente el de mulas, el cual reportaba los mayores ingresos a la urbe. De acuerdo con los datos aportados por las autoridades urbanas la caída del comercio de mulas sufrida por la ciudad ese año fue, en efecto, estrepitosa: en contraste con los aproximadamente 40.000 ejemplares que cada año atravesaban la provincia en dirección al Alto Perú procedentes de Buenos Aires y Santa Fe, en 1750 tan solo lo hicieron 5.000 cabezas, es decir, la octava parte de las cifras habituales.

La visita realizada por el obispo de Tucumán Manuel Abad Illana a su diócesis en 1767, poco tiempo antes de la extrañación de los jesuitas, fue recogida en un informe datado en 1768 que incide con fuerza sobre la continuidad de las acciones violentas llevadas a cabo por los reducidos. El obispo resaltaba en su informe la falta de lealtad de los abipones de La Concepción hacia los españoles y los frecuentes asaltos que estos perpetraban en colaboración con otros grupos indígenas que permanecían sin reducir:

> "Es voz común en toda la provincia del Tucumán, que abusando estos indios de la libertad que tienen para andarse por nuestras tierras, cometen muchos hurtos y homicidios. […] Están immediatos a las poblaciones de los Christianos con bastantes disgustos de los convecinos, y en estos años desde que vinieron dichos indios ha habido muchas muertes de Christianos, como es público y notorio, […] muertes y hurtos de caballos, que cada año están haciendo en la frontera de este partido convocados con los de adentro [tierra adentro, es decir, el Chaco] para hacer sus maldades"[435].

[434] AGI, *Charcas* 210, "Carta de Gregorio e Arascaeta al Rey en representación de la ciudad de Córdoba, 17-VIII-1750", s.f.
[435] AGI, *Buenos Aires* 614, "Informe del obispo de Tucumán sobre la visita a su diócesis, 1768", ff. 5v-6r.

Aún más, el obispo afirma que el padre Arnal S.J., procurador de las misiones, le había confesado en una de sus cartas que…

> "…los indios abipones están siempre mezclados con los ladrones y dañinos [del Chaco] […]; estos indios más traiciones y daños han hecho a las ciudades de Santa Fe y Córdoba que provecho alguno".[436]

Las actuaciones en las que los indios reducidos utilizaban la violencia fueron combinadas también con la interacción pacífica en la jurisdicción a la que pertenecía la misión en que se asentaban, y fueron comunes a todas las jurisdicciones rioplatenses. Así, el mismo Martin Dobrizhoffer, que criticaba que los abipones que mantenían la paz con Santa Fe asaltaran otras jurisdicciones y vendieran en aquella el botín obtenido, fue incapaz de impedir que los abipones asentados en San Carlos de Timbó, de la que fue misionero, llevaran a cabo prácticas equivalentes. Encontrándose Timbó en el territorio de Asunción, en la gobernación del Paraguay, era común que sus indios robaran vacas, caballos y mulas de los ranchos de Santa Fe, en la gobernación de Buenos Aires, para luego venderlos libremente en Asunción (Susnik 1971, 167).

Al igual que sucedía en el caso de la paz entre Santa Fe y los abipones, en el espacio rioplatense estudiado este tipo de acciones violentas contra jurisdicciones diferentes a aquella en que se asentaban los indígenas, raramente recibían represalias por parte de las autoridades de la ciudad con quién se encontraban en paz. Esto parece explicarse tanto por el beneficio económico que los castellanos obtenían de la compra del botín a los indígenas como por el temor de que provocara el abandono de la reducción, que podría llevar a una enemistad abierta contra la propia ciudad.

La reducción y evangelización no siempre logró, como se ve, los objetivos religiosos y civilizatorios y de incorporación de nuevos vasallos que se había marcado, sino que incluso, eventualmente, llegó a ser utilizada por los nativos con propósitos muy diversos a los de los misioneros. En este sentido, puede decirse que los abipones hicieron de las reducciones una especie de "campo base" que ofrecía el refugio desde el cual lanzar sus ataques contra ciudades y ranchos de jurisdicciones distintas de aquellas con la cual habían firmado acuerdos de paz, así como contra misiones pobladas por

[436] *Ibid.* f. 6r.

grupos indígenas con los cuales ellos mantenían una tradicional enemistad, como se verá.

De manera general, en los ámbitos de misión e interacción cultural que componen las fronteras del imperio colonial se desarrollaron estrategias innovadoras por parte de determinados grupos indígenas frente a la expansión europea sobre sus territorios, afectando decisivamente a las propias concreciones y de la misión católica. Estas estrategias aprovecharon las contradicciones internas del sistema colonial español y la competencia de intereses existente tanto entre los diferentes sectores de la sociedad colonial como entre las distintas regiones que conformaban los territorios de la monarquía de España en sus confines, sobre lo que la historiografía reciente centrada en áreas como el norte de México (Ortelli 2007; Babcock 2009) ha corroborado la existencia de intensos contactos entre indígenas de misiones y grupos que no se incorporaron al sistema colonial y no fueron cristianizados en otros entornos fronterizos de la América española durante el siglo XVIII.

En algunos casos se llegaron a dar episodios especialmente dramáticos dentro de los espacios misionales como resultado de las reacciones, eventualmente violentas, de las comunidades y grupos indígenas que sufrían los saqueos estacionalmente realizados por los indígenas de la reducción sobre ellos, víctimas, al fin, de los ataques enviados desde aquellas misiones utilizadas como refugio por sus expoliadores. En el entorno novohispano, grupos de apaches utilizaron estacionalmente misiones y presidios españoles en el área de Texas para aprovisionarse y obtener refugio, especialmente en los momentos en que lo precisaban con más urgencia, antes o después de protagonizar saqueos a grupos comanches, theuayas o hicaníes. Eso ocurrió, por ejemplo, en la misión franciscana de Santa Cruz de San Sabá hasta que los otros grupos indígenas la asaltaron en 1758, un año después de fundada, sin que la proximidad del fuerte de San Sabá sirviera para protegerla. La reacción fue una gran expedición de castigo por parte de las autoridades lanzada el año siguiente contra los grupos de asaltantes (Weddle 2007).

En las gobernaciones de la periferia chaqueña, la continuidad de las prácticas hostiles por parte de los grupos reducidos tuvo varios efectos fundamentales: por un lado causó descontento entre los españoles y aumentó su desconfianza hacia los

abipones, malestar y desconfianza que quedan condensados en la siguiente observación que el obispo de Tucumán hizo en 1768 sobre los abipones de la Concepción:

> …después de 16 años de reducción aún no han depuesto su ferocidad (…) habiendo estos abipones por más de 15 años comido a costa nuestra, aún son infieles al Hespañol con quién para reducirse hicieron paz. Y quando como vasallos de V.M. habían de ser amigos nuestros, lo son de nuestros enemigos, porque tales son los indios ladrones y dañinos, con quienes andan siempre mezclados.[437]

Asimismo, los asaltos ensuciaron la imagen de la Compañía de Jesús que aparecía a ojos de sus detractores como una silenciosa colaboradora por no impedir que participaran en ellos algunos (o muchos) de los habitantes de las reducciones. Tanto si la razón de que no evitara estas acciones era su incapacidad de imponer el orden entre los reducidos, como si era su falta de interés en evitarlo, las reducciones llegaron a ser percibidas como lugares donde quienes los perpetraban encontraban refugio e inmunidad.[438] El autor del extracto anterior fue el obispo Illana, a cuyo informe de la visita a las reducciones ya se ha remitido anteriormente en este capítulo; si bien su posición era la de un ferviente antijesuita, sus palabras representan las de la oposición a la orden, cuya existencia entre algunos sectores de los colonizadores no es posible puede negar.

La aversión hacia la orden claramente influenció el encendido informe de Illana, en el que éste subrayaba de manera insistente los aspectos negativos de la acción misionera y proporcionaba una interpretación de la labor jesuita desde una óptica del fracaso. Esto lo hizo, además, de manera totalmente abierta, ya que aunque efectuó su visita durante el periodo de administración jesuita, envió su informe después de que se ejecutara el decreto de expulsión de la orden, por lo que debió sentirse completamente libre para expresar abiertamente su férrea oposición y aversión hacia la Compañía, consciente de que se trataba de una coyuntura en que la Monarquía sería ampliamente receptiva a su postura.

A su vez, por otro lado, los asaltos generaron enfrentamientos entre las ciudades, puesto que aquellas que estaban de paz con quienes acometían contra las jurisdicciones de otras urbes no solo no los castigaban, sino que sus habitantes adquirían a los indígenas los bienes sustraídos. Las autoridades civiles de las ciudades fronterizas de las

[437] AGI, Buenos Aires 614, "Informe del obispo de Tucumán sobre la visita a su diócesis, 1768", ff. 5r-5v.
[438] *Ibid.*; ff. 6v, 19r, 23v.Ver también Lucaioli, y Nesis 2007, 140.

gobernaciones de Tucumán y Paraguay reprocharían a Santa Fe haberse "convertido en refugio de los bárbaros ladrones y en su emporio, en donde estos compraban el hierro que usarían para asesinarlos",[439] pero también esta tuvo su ocasión de quejarse de los robos que ejecutaban en su jurisdicción los abipones de San Fernando y Timbó, ubicadas en Corrientes y Asunción respectivamente.[440]

Los asentamientos y propiedades españolas no fueron, sin embargo, los únicos objetivos de los guaycurús reducidos: los abipones asaltaron repetidamente las reducciones mocovíes y a viceversa, entrando en una espiral de venganza iniciada en época jesuita que alcanzó su punto álgido a fines de la década de 1770. Estos enfrentamientos, en los que los habitantes de las reducciones se robaron mutuamente el ganado, remiten a la competencia y enemistad entre los líderes indígenas de las diversas reducciones, permitiendo percibir, además, la carencia autoridad para impedir estos conflictos por parte de los misioneros jesuitas inicialmente, y mercedarios y franciscanos después. A pesar del gran interés que tiene este asunto, no se profundizará en él aquí para no desviar en exceso la atención del discurso central de esta tesis, focalizado en las relaciones de frontera hispano-indígenas. Los trabajos de Saeger (1985)Lucaioli y Nesis (2007) y Lucaioli (2011b) son, por el momento, los estudios que han atendido a estos conflictos con mayor profundidad, teniendo como enfoque el de las reducciones como campo base para las acciones violentas y ofreciendo valiosas perspectivas que invitan a la reflexión.

A lo largo de este apartado se ha abordado el proceso por el cual varios grupos de indígenas abipones y mocovíes establecieron paces con la ciudad de Santa Fe a partir del segundo tercio del siglo XVIII y se incorporaron progresivamente a misiones jesuitas. La indagación sobre el caso de los abipones ha demostrado que la aceptación de reducción estuvo íntimamente relacionada con el interés de por garantizar la seguridad alimentaria de la comunidad y de aprovechar las entregas de ganados que desde el sector colonial se hacían de manera regular a los reducidos y la influencia del liderazgo de nuevo cuño de Ychoalay, cuyo ascenso social se vio favorecido por su participación en las negociaciones para establecer la reducción y por su estrecha colaboración con las autoridades misionales.

[439] Dobrizhoffer 1970, 19; ver también AGPSF, Actas del cabildo de Santa Fe, Tomo XI, XI f 379 a 380 (19 de julio de 1746) y Tomo XI, XI f 400 a 401 (13 de marzo de 1747), y Lucaioli 2005, 133-134.
[440] AGPSF, Actas del cabildo de Santa Fe, Tomo XIII B, XIII f 280v a 281v. (27 de junio de 1763).

Se ha constatado aquí la influencia transformadora de los liderazgos indígenas que tuvieron la intensificación de los contactos entre criollos e indígenas y los propios procesos de negociación y reducción. Finalmente, la constatación de la continuidad en los asaltos por parte de los reducidos a los asentamientos españoles situados en jurisdicciones distintas a la de la reducción y el comercio de los bienes aprehendidos hace evidentes, de un lado, las relativas autonomía y libertad de acción que mantuvieron los indígenas reducidos y, de otro, la disparidad de intereses locales y las contradicciones existentes entre ellos, las cuales fueron ventajosamente aprovechadas por los reducidos.

La compra que los castellanos hicieron a los abipones del botín logrado en asaltos a otras jurisdicciones demuestra, de manera muy clara, que la sociedad colonial estaba atravesada por fracturas internas y que los intereses locales primaban frecuentemente sobre los intereses y políticas imperiales y regionales. Los abipones y mocovíes reducidos, habiendo advertido que la sociedad colonial no era monolítica sino compuesta de diversos sectores sociales con intereses a veces enfrentados y situados por encima de la que aparentaba ser indiscutible oposición español-indio, explotaron durante el siglo XVIII estas contradicciones, utilizando el asentamiento en reducciones como medio para el comercio de bienes adquiridos violentamente. Todo esto permite identificar la frontera chaqueña como un espacio social dinámico y poroso caracterizado por la circulación de personas e información en el que es posible apreciar, además, la existencia de un cierto grado de interdependencia entre poderes criollos locales (civiles y misionales) y poderes indígenas de las reducciones.

3. La misión como espacio de interacción e y circulación transfronteriza

Este apartado dedicado a las experiencias misionales en el Chaco ha demostrado que aunque las misiones habían sido concebidas como espacios de “pacificación” de los indígenas, integradores y civilizatorios, su principal característica no fue ninguna de estas, sino la de ser espacios de interacción y circulación transfronteriza. Los indios que se asentaron en ellas hicieron su propia interpretación de lo que era vivir “en reducción”, desertando de ellas por largos periodos de tiempo, retornaron cuando había

escasez de alimentos, y utilizándolas como punto de partida para los asaltos llevados a cabo en la jurisdicción de una ciudad distinta. De esta manera, los indios potenciaron sus propios intereses, al tiempo que aprovecharon la compatibilidad de los mismos con los de ciertos sectores de los emplazamientos urbanos coloniales, aunque estos fueran en contra de los intereses del conjunto de los castellanos, entendidos como la corporación que parecía ser hace unos años. El estudio de este caso demuestra que la sociedad hispana no era en ningún sentido monolítica, sino dividida por intereses que podían estar contrapuestos: los de los individuos, los de las ciudades, los de la gobernación, etc.

Se ha demostrado también aquí que el rol que en un principio se asignó a Miraflores como institución de frontera que debía cooperar con los fuertes para mantener una frontera cerrada, no fue cumplido. Si bien los lule colaboraron como indios amigos en diversas campañas, la reducción debió ser trasladada para protegerla de la hostilidad de los guaycurús no reducidos, y solo pudo regresar a su antiguo emplazamiento después de que abipones y mocovíes se hubieran asentado en misiones en las jurisdicciones de Santa Fe y Santiago del Estero y Martínez de Tineo hubiera hecho esfuerzos militares y negociadores para reducir la conflictividad fronteriza. Finalmente, las misiones se demuestran como espacios de indefinición y de transformación identitaria. En ellas los indígenas se *civilizarían* y los misioneros se *indianizarían*.

CONCLUSIONES

El Chaco y las regiones periféricas de los dominios de España próximas a este entorno territorial y social constituyeron aún en el siglo XVIII amplios y complejos espacios de frontera, es decir, espacios porosos, dinámicos y permeables caracterizados por la interacción, la hibridación cultural y la circulación de personas, bienes e información. En ellos, españoles, portugueses e indígenas compitieron entre sí, como también lo hicieron con gentes y grupos de intereses que estaban encuadrados dentro de sus mismas categorías de *español*, *portugués o indígena*. De igual manera, también colaboraron e interactuaron de variadas formas y circularon por el espacio atravesando los pretendidos *limes* que supuestamente distinguían y separaban áreas de influencia y control. También tomaban parte en intercambios comerciales o se *indianizaban*. El mestizaje económico, social, cultural e incluso el dinamismo territorial de la frontera conferían a estos espacios una gran sensibilidad al cambio.

La frontera chaqueña era, por todas estas razones, polisémica, e integraba otras de diverso tipo, entre las que se incluyen, al menos, las categorías étnicas, territoriales, lingüísticas, culturales, de intereses, cartográficas y religiosas. La caracterización del espacio chaqueño y de la periferia hispana en función de la frontera ha sido organizada en esta tesis doctoral de acuerdo a cuatro ejes que articulan los tres capítulos en que esta se divide: las naciones indígenas y la implantación colonial basada en ciudades (ambos abordados en el primer capítulo), el conflicto, y el establecimiento de misiones.

En primer lugar la gran diversidad que caracterizaba al espacio chaqueño, habitado por un maremágnum de pueblos con lenguas, estructuras sociales, culturas y pautas de subsistencia distintas, que desarrollaban interacciones comerciales y de tipo hostil variadas, sentó las bases de la pluralidad de actitudes que desarrollaron en el contexto una frontera que se construyó a partir de la penetración hispana. Esta cuestión ha quedado clara al analizar en esta investigación el modo tan disímil en que lules y abipones utilizaron las misiones. Además, el análisis de las formas de vida tradicionales de los indígenas ha hecho posible identificar, comprender y valorar el carácter y extensión del impacto que el encuentro con los españoles y la colonización de las márgenes chaqueñas tuvo sobre estas sociedades, un asunto del que el ejemplo más

claro se halla en los cambios experimentados por los mbayá en los planos social y económico a raíz de la incorporación del caballo.

En segundo lugar, el estudio del proceso de implantación colonial en el área de Tucumán ha permitido reconocer las particularidades que el fenómeno urbano adquirió en esta amplia región del Cono Sur, en la que se establecieron estrechos contactos comerciales con los indígenas que acudían a las ciudades a vender productos del Chaco o, incluso, bienes robados en otros lugares del virreinato peruano. Además, se ha constatado la fundamental influencia que la frontera chaqueña ejerció sobre un fenómeno típicamente americano como fue el de las ciudades nómadas; quedando demostrado en el análisis de la traslación de San Miguel de Tucumán que la frontera dio razón de ser a la ciudad tanto en el momento de su fundación en 1565 como en el de su traslado en 1685.

El estudio de las interacciones en términos de conflicto ha sido planteado desde una percepción amplia del concepto que ha permitido comprobar que los enfrentamientos y la competición fueron muchas veces la otra cara de una moneda cuyo reverso eran las alianzas e intercambio pacífico con posiciones coloniales, que podían ser tanto potencias coloniales con intereses en la región, como sucedió en la frontera chaqueña del Alto Paraguay, donde la presencia portuguesa dotó de complejidad a las interacciones fronterizas, o, incluso, comunidades urbanas españolas que se beneficiaban del intercambio de bienes robados.

A su vez, la propia construcción del arquetipo del indio de a caballo como sinónimo del enemigo salvaje que simboliza la ruptura, el enfrentamiento y la imposibilidad de diálogo, parte de un hecho tan paradójico como que el foco de las transformaciones sociales experimentadas por los pueblos indígenas guerreros (y sufridas o aprovechadas por los españoles, según el caso), fue, precisamente, la transferencia, apropiación y resignificación de un elemento tan característico del mundo europeo como el caballo. Finalmente, en la frontera se generaron dinámicas de conflicto entre los propios indígenas, distintas de aquellas que existían en época precolonial, como sucede en el caso de quienes se vinculan a los colonizadores como indios amigos, o los que, como los chiriguanos, capturaron indios de otras adscripciones étnicas que después vendían a los españoles.

Por otra parte, el análisis de varios mapas de la segunda mitad del siglo XVIII y los tratados de límites vigentes en el momento de su elaboración, su confrontación con correspondencia entre las autoridades hispano-lusas y otras documentaciones locales, ha permitido comprobar que, en general, la imagen del espacio plasmada en la cartografía no se correspondía con la realidad de la situación fronteriza, sino más bien con un desiderátum político de control del espacio. Se ha comprobado que las fronteras rígidas y claras definidas por los tratados que muchos mapas representaron, coexistieron con realidades mucho más difusas en las que no solo era imposible aplicar las líneas de demarcación definidas por los tratados de límites (que acotaban la capacidad de ejercer la soberanía sobre ciertos territorios y grupos humanos), sino que las relaciones transfronterizas, tanto pacíficas como violentas, quebrantaban a diario cualquier límite o divisoria cuya existencia se planteara.

Por último, las misiones, estos espacios fronterizos desde puntos de vista tan complejos como complementarios, fueron entendidos como elementos integradores y civilizatorios, capaces de transformar a los indios considerados salvajes en fieles vasallos cristianos de su Majestad Católica y actuar como un instrumento “pacificador”. Sus efectos debían ser al menos dos: a) la desaparición de los conflictos con los pueblos incorporados a ellas, y b) la atracción de otros pueblos próximos al sistema reduccional.

A pesar de todo, el estudio de la incorporación a misiones de los indios lules, abipones y mocovís, ha demostrado que el grado de consecución de dichos objetivos varió en función de las condiciones que llevaron a los pueblos a reducirse, así como de las propias características de los indios y otros factores. Además, la interpretación y uso que estos hicieron de las misiones generó dinámicas nuevas e inesperadas para los españoles, puesto que los indios aprovecharon los intereses particulares de diferentes sectores sociales de las gobernaciones castellanas para seguir llevando a cabo prácticas hostiles contra los espacios coloniales, de las que tanto ellos como ciertos sectores castellanos, extrajeron beneficio.

En base a todo lo anterior, es posible afirmar que las fronteras chaqueñas constituyeron dinámicos espacios de interacción social, política, cultural, comercial, y mestizaje tanto biológico como social, que estuvieron caracterizados por la circulación de personas, bienes, e información, en las que se dieron múltiples e intensas relaciones entre indios y no indios.

La constante circulación “transfronteriza” característica de los espacios chaqueños es fácilmente reconocible en el análisis de las misiones, que centralizaron esta circulación hacia y desde esta vasta región argentina. A ellas acudían indígenas no reducidos que hacían breves visitas o se agregaban de manera temporal a la misión, siendo también abandonadas de manera temporal por los reducidos para desarrollar actividades económicas estacionales en el Chaco o participar en las borracheras que celebraban el comienzo de las lluvias. Como demuestra el caso de la reducción de Miraflores, cuyos habitantes retornaban al Chaco para recoger miel en los bosques, no solo se encontraban con los indios infieles del “interior”, sino también con santiagueños dedicados a la misma actividad de recogida de miel y cera.

Las misiones eran, además, el punto de partida de expediciones dedicadas al robo de ganados que se efectuaban en otras jurisdicciones, a veces distantes varios cientos de kilómetros, al tiempo que los indios reducidos cooperaban con los españoles para reducir esas mismas actividades en la zona en la que se hallaban asentados, siendo por tanto espacios de alianza que, a su vez, eran atacadas por indios de otras misiones o que no se habían incorporado a ellas.

Aunque algunos autores han considerado que los fuertes actuaron de manera conjunta con las misiones como una barrera que alcanzó a frenar las actividades hostiles de los chaqueños contra Tucumán y, por tanto, también las interacciones pacíficas, la frontera cerrada de fuertes, misiones y presidios, es tan imaginaria como las líneas trazadas con tinta sobre un mapa. En el espacio chaqueño, los intentos de establecer una frontera cerrada de manera física (mediante fuertes) y político-simbólica (mediante tratados y mapas) fueron infructuosos, puesto que no respondían a la realidad social, política y económica cotidiana, que estaba caracterizada por la circulación de personas y por las interacciones y, como tal, se resistía a unas modificaciones que no hacían sino frenar dinámicas firmemente establecidas y provechosas, tanto para los indígenas como para los que no lo eran.

El Chaco es también un espacio disputado, pero no solo por los imperios coloniales, sino también por los pueblos indígenas en expansión como los guaycurús, cuyo proceso expansivo iniciado en época precolonial se intensificó a partir de la incorporación del caballo y la transformación de su economía en una actividad sustancialmente botinera.

El carácter poroso de la frontera hace de ella también un espacio de indefinición donde los indios se *civilizan*, es decir, se transforman en agricultores sedentarios, y los europeos se *indianizan*. En él, las identidades individuales y colectivas son cambiantes, como demuestra el ejemplo del abipón Ychoalay, peón en una hacienda y arriero de mulas inicialmente, líder de su comunidad en los ataques a las haciendas después y, finalmente, corregidor de la reducción de San Jerónimo y mano derecha del misionero. De manera colectiva, los indios fueron catecúmenos en las misiones, indios *amigos* cuando acompañaban a las milicias urbanas en campaña, al tiempo que *enemigos* en las jurisdicciones en que robaban ganado.

El carácter fronterizo de este espacio, además, hizo aflorar las divisiones internas de la sociedad colonial, que aparece compartimentada en multitud de dualidades derivadas de los intereses individuales o corporativos: vecinos que reclaman hacer la guerra al chaqueño y los que eluden participar en las campañas; quienes reciben encomiendas como premio a su participación en la guerra y los que ven sus aspiraciones truncadas; los que reclaman trasladar San Miguel de Tucumán a la frontera chaqueña y los que prefieren la tranquilidad del lugar de Ibatín; quienes sufren robos en sus estancias y los que compran el ganado sustraído. Todo esto viene a demostrar la *sociedad hispana* no era monolítica y unificada, como tampoco lo eran las *sociedades indígenas*; ambas encerraban complejas formas de hibridación y mestizaje y, precisamente por ello, estaban también atravesadas por fracturas que en este espacio fronterizo se situaban, a veces, por encima de la identidad colectiva de “españoles”.

La caracterización del espacio fronterizo realizada en esta tesis doctoral podría definirse de manera más completa mediante la ampliación del espectro comparativo, aquí limitado al área de triple frontera a la que la presencia portuguesa dota de complejidad. Un estudio que pusiera en paralelo el análisis del espacio fronterizo chaqueño con el de áreas de frontera distintas que, como el Chaco, persistieran en un momento tardío de la colonización como es el siglo XVIII, enriquecería la definición de la frontera y la definición del Chaco como tal, ya que subrayaría sus singularidades. Esta es, sin embargo, una tarea que queda pendiente en esta tesis para un desarrollo ulterior capaz de integrar en una investigación global un amplio elenco de experiencias, analogías y contrastes en sociedades de frontera de la América colonial, de cuya diversidad da cuenta la buena parte de la historiografía reciente y, de forma más amplia, la investigación científica internacional.

El Chaco mantuvo hasta el final de la época colonial su carácter de espacio fronterizo en dos niveles, tanto el de frontera interna, ya que era considerado un espacio sobre el que existía un derecho legítimo en base al Tratado de Tordesillas y que, por tanto, debía ser efectivamente integrado a los dominios de la Monarquía Hispánica, como también en el nivel de frontera externa, con organizaciones humanas preestatales y con Portugal. Esto explica por qué estos territorios y sus gentes fueron percibidos por los Estados-nación argentino, boliviano y paraguayo nacidos en las primeras décadas del siglo XIX como entidades sobre las que proyectar la conquista iniciada por los españoles, un proceso que en Argentina fue denominado la *conquista* o la *campaña del desierto*, una denominación que silenciaba la presencia indígena y que también se utilizó para denominar las acciones equivalentes en las áreas pampeanas y patagónicas que, como el Chaco, también constituían espacios fronterizos desde la época colonial.

FINDINGS

In the 18th century, both the Chaco region and the peripheral areas of the Spanish dominions nearby were multifaceted frontier regions, that is, porous and dynamic areas whose main features were interactions, cultural hybridity and circulation of peoples, goods and information. In these areas, Spaniards, Portuguese and indigenous peoples competed against each other and, also, among themselves. However, they collaborated and interacted in a variety of ways, and they moved around the frontier region as well as from one side to the other of what was supposed to be a *limes* that separated the areas of influence (or controlled by) a colonial power or indigenous people. They also exchanged goods or they became *indianized*. In fact, the frontier regions such as the Chaco became spaces of social and cultural hybridity with a high degree of sensitivity to change.

One of the main features of the Chaco frontier was its polysemy. The frontier included in itself other frontiers defined by ethnicity or linguistic, territorial, cultural, cartographic and religious criteria. In this PhD. Thesis, the Chaco region and the peripheries of the Spanish domains are analysed according to the next four axes: indigenous diversity, the colonization of the American territories and peoples through the implementation of the urban model in America, conflicts, and the foundation of missions. Chapter one deals with the two first topics, chapter two does so with conflicts and, finally the third chapter is devoted to the study of Jesuit missions.

The Gran Chaco was inhabited by a great diversity of native peoples with different languages, social structures, cultures and economic patterns. These peoples traded with each other, and they also fought in open conflicts. The human and cultural diversity of the Chaco region explains why they developed a great array of contacts with the Spaniards. The study of the traditional lifestyles of the indigenous peoples has allowed me to understand the degree of the change this societies experiences after contact. The changes at the social and economic levels experienced by the mbayá peoples after they became an equestrian people is, definitely, the obvious example of the large impact colonization had, even on those peoples that remained out of the Spanish control.

The second chapter discusses the particularities of the urban societies of Tucumán. First, it studies the process of implementation of the urban model in Tucumán and addresses the phenomenon of portable cities by studying the translation of San Miguel de Tucumán In 1685. The study reveals that in this region, the classic American phenomenon of portable cities was deeply influenced by the frontier which was a keystone attraction to stablish the city back in 1565 and to transfer it to a new location more than a century after. In this areas, Spaniards and indigenous peoples traded all sorts of goods, including goods and cattle that the Indians had acquired through loot and plundering in the Spanish territories.

The study of confrontations in the Chaco borderlands, based on a broad interpretation of the concept of conflict, has revealed a frequent condition of hostilities and competition: that alliances and pacific trade with colonial settlements were their common counterparts. In fact, rival colonial powers such as the Portuguese, who spurred indigenous' hostility against the Paraguayan settlements to advance their own interests in the region, benefited from confrontations taking place on the Spanish territories. But they were not the only ones who did so, Spaniards like the inhabitants of Santa Fe (among others) also took advantage of the hostilities suffered in border areas different from their own. Also, it must be remembered that archetype of the *indios de a caballo* as a synonym of the enemy and savage Indian symbolizing rupture, confrontation and the impossibility of dialogue was possible only because the Indians had appropriated and integrated into their cultures an element that was deeply European.

Finally, another impact of the frontier on indigenous societies was the birth of hostile interactions among them, which had a completely new character and that had their roots in the existence of the colonial. Some examples of this tendency are the participation of troops of *indios amigos* hand in hand with the urban militia, and the slave trade established by the chiriguano.

An important finding of this PhD. thesis derives from the confrontation of different sources: cartography, luso-hispanic treaties on frontier, and letters exchanged between the Spanish and Portuguese authorities of Paraguay and Mato Grosso in the last decade of the XVIII century. This research has shown that the space depicted in cartography did not have a real counterpart because what was depicted was a political *desideratum* to control lands and the peoples who inhabited them. Besides, the

confrontation of sources also shows that the strict and clearly defined frontiers that exist in treaties and cartography coexisted with realities of the frontier that were vague and undefined. Moreover, the task of demarcating the frontiers of the Iberian empires was much more difficult than the scientists that were charged with the task expected, and interactions (both peaceful and violent) of peoples from one "side" of the border with those on the other "side" were frequent, thus infringing the international treaties

Spaniards conceived missions as civilizing means to integrate Indians in colonial society, which had the capacity to transform those Indians perceived as savages in loyal vassals of the Catholic king. The foundation of missions, which the Europeans considered pacifying tools, should have, in consequence, two main effects: a) the disappearance of the conflicts with the indigenous peoples settled in them, and b) the attraction of nearby indigenous peoples to the system of *reducciones*. The completion of the objectives that the missions sought and the effects of their foundation, as this study of the Lule and Guaycuruan missions reveals, differed much from one mission to the next, the main reasons for these disparities being the causes that motivated the acceptance to settle in them and the cultural characteristics of the specific Indian group. Moreover, the Indians had their own interpretations of the purpose of the missions and acted accordingly, engendering unexpected new dynamics of interaction with the Spaniards. Some of these dynamics were built by the Guaycuruans, who took advantage of the diversity of private interests that existed among the multiple sectors of the colonial society, some of which were eager to buy cattle at a good price, and continued plundering colonial settlements and properties, the spoils of which they were able to sell in the cities where their mission was.

The information gathered during this research, some of which have been noted above, make it possible to maintain that the Chaco frontiers were dynamic areas of social, political, cultural and commercial interactions, and cultural hybridity between indigenous and non- indigenous and, also, between different indigenous societies.

Cross-border mobility, affecting peoples and goods can be easily found when looking at the history of the Chaco missions, which were institutions that served as connecting points between geographical areas and peoples. Indigenous who remained independent from colonial subjection visited the missions or remained there on temporary bases, while those who had been integrated into missions left for the Chaco

in order to participate in the *borracheras* celebrating the beginning of the rainy season, or to pursue temporary economic activities such as harvesting honey. In the Chaco, as shown by the study of the Miraflores mission, they met Spaniards from Santiago del Estero whose main economic activity was harvesting honey and beeswax.

Guaycuruan Indians who had settled in missions played a double faced role in their relations with the Spaniards. While they organized stock theft and horse theft expeditions to the lands of distant cities, they also cooperated with the Spanish authorities of the area in which the mission was, to minimize the very same activities (performed by different Indian groups).

Some authors have held that forts and *presidios* acted in conjunction with missions to form a barrier able to stop the hostile activities of the equestrian Indians of the Chaco. However, this barrier formed by military outposts and missions is as imaginary as the lines drawn on a map to establish the frontier between two empires. The projects that aimed at establishing a closed border in the Chaco region were unsuccessful, no matter the means employed: material (through the construction of forts) or symbolic and political (by agreeing on international border treatises or by cartography). The reason behind their failure is linked to the fact that these projects ignored the social, political, and economic configurations at the local level, as well as their main features: cross-border mobility and interactions that resisted innovations that implied restraining activities and dynamics strongly settled and highly profitable for some sectors of the Indian and non-Indian societies.

The Chaco region appears, also, as a disputed land by colonial powers and indigenous peoples such as the guaycuruans who were involved in an expansive tendency started in the precolonial era that was reinforced since they underwent a process of transformation in equestrian peoples. Due to its porous character, the frontier becomes a space of indefinition where Indians become *civilized*, that is to say, they become sedentary peoples who cultivate their lands, and Europeans become *indianized.* This sorts of spaces favor changing identities, both at the individual and collective level. The life of Ychoalay shows this trend perfectly: first, he was a labourer in a hacienda and a mule driver, later, a leader of his abipon community against the colonial settlements and, finally, Corregidor in the mission of San Jerónimo.

Collectively, Indians were seen, above all, as Indians, they could also be catechumen in the missions, *indios amigos* every time they participated in military campaigns against other Chaco indigenous and they could be, at the same time, the enemies of those areas where they attacked haciendas.

The frontier favoured the apparition of internal divisions in the colonial society. A vast diversity of dualities arose depending on individual or corporate interests; Spaniards could be: *vecinos* asking for war against the Chaco peoples or avoiding to participate in the campaigns, those who got *encomiendas* or those who did not, those claiming for transferring San Miguel de Tucumán, or those willing to stay in Ibatin; *estancieros* whose cattle was robbed, or others who bought that cattle. The existence of these internal divisions shows that the Hispanic society wasn't a unified and monochrome entity, neither were the indigenous. Both of them had experienced processes of cultural hybridity and miscegenation which contributed to increase the divisions that, in these frontier regions were, sometimes, above the corporate identity of Spaniards.

This PhD. thesis has provided a characterization of the Chaco frontier that would benefit from a broader comparative approach than the one implemented here, that is limited to the area of the triple frontier in the Upper Paraguay region. The definition of frontier would be enriched by comparing the Chaco frontier with different areas that, like the Chaco, were frontiers of the empire in the late colonial period. This is a task that remains to be done in a future Project that would integrate multiple experiences of frontiers in a global research.

During the colonial period, the Chaco was considered both an internal and an external frontier. It was an internal frontier because the Treaty of Tordesillas had included in the area of the Globe that was meant for Spanish expansion. Also, it was an external frontier with societies without State and with Portugal. This character of double frontier, internal and external, serves to understand why the four republics born in the XIX century, Argentina, Bolivia and Paraguay, defended the idea that the Chaco region was meant to be conquered. In Argentina the process of advancing over the Chaco was called *la conquista* or *la campaña del desierto*, denominations that play down its indigenous inhabitants that were also employed to refer to similar military actions in the Pampas and Patagonia, areas that, like the Chaco, were internal frontiers of the Spanish empire and, later, of the Argentinean State.

FUENTES MANUSCRITAS

EN ESPAÑA

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI). Sevilla.

Sección Buenos Aires. Legajos: 2, LIBRO 5; 5, LIBRO 1; 5, LIBRO 3; 5, LIBRO 4; 614.

Sección Charcas. Legajos: 78, N.12; 105, N.5; 199; 210; 284; 347; 372; 385; 574.

Sección Estado. Legajos: 80, nº 73; 81, nº 15; 81, nº 16.

Sección Mapas y Planos. **Buenos Aires.** Signaturas: 110; 116.

Sección Patronato. Legajos: 235, R. 5; 235, R.6.

ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS (AGS). Simancas.

Sección Mapas, Planos y Dibujos. Signaturas: 04, 034.

BIBLIOTECA FRANCISCO DE ZABÁLBURU (BFZ). Madrid.

Sección Altamira. Legajos: 171,D. 22

BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA (BNE). Madrid.

Sección Manuscritos. Documento: 18577/14.

EN ARGENTINA

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN). Buenos aires.

Sala VII. Fondo Andrés Lamas. Legajos: 2065; 2609; 2628.

Sala IX. Legajos: 23 10 1 exp. 3; 24 3 1 exp. 2 y exp. 34; 30 1 8 exp. 12; 30 5 8 exp. 4 y exp. 21; 30 5 9; 30 6 2 exp. 6; 31 3 5 exp. 115; 3166 exp. 975; 31 7 6 exp. 1193; 32 4 7 exp. 13; 32 5 6 exp. 10; 33 9 8 exp. 2161; 37 6 2; 41 4 2 exp. 3; 41 3 8 exp. 7.

ARCHIVO GENERAL DE LA PROVINCIA DE SANTA FE (AGPSF). Santa Fe.

Actas del cabildo de Santa Fe. Tomos: X, B, X; XI, B, XI; XIII, B, XIII; XIV, B, XIV; XV, B, XV

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE JUJUY (AHPJ). Jujuy.

Caja XXIII Legajo 2

ARCHIVO Y BIBLIOTECA HISTÓRICOS DE SALTA (ABHS). Salta.

Actas capitulares de Salta. Legajos: Carpeta 9, caja 35; Carpeta 8, caja 11.

Gobierno. Legajos: Caja 11, carpeta 15 exp. 10

ARCHIVO HISTÓRICO DE TUCUMÁN (AHT). San Miguel de Tucumán.

Sección Administrativa. Volúmenes: I; II; III; IV; V.

EN PORTUGAL

ARQUIVO HISTORICO ULTRAMARINO (AHU). Lisboa.

Conselho Ultramarino

Serie Brasil- Mato Grosso (010). Documentos: Cx. 18, D. 1148; Cx. 28, D. 1607; Cx. 28, D. 1617; Cx. 29, D. 1644; Cx. 31, D. 1696; Cx 38, D. 1898; Cx. 41, D. 2034.

Serie Rio da Prata –Paraguai (071). Documentos: C x. 1, D. 15; Cx. 1, D. 16; Cx. 1, D. 18; Cx. 1, D.19; Cx. 1, D. 21.

BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL (BNP). Lisboa.

Impressos Reservados. Legajo: 4091//5 V

BIBLIOTECA PÚBLICA MUNICIPAL DO PORTO (BPMP). Oporto.

Manuscritos. COD 464.

Cartografia. M&A, pasta 19 (24).

OTROS

BIBLIOTECA REAL DE COPENHAGUE. Copenhague.

GKS 2232 4°. http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm

FUENTES IMPRESAS

Amado, Janaina y LenyCaselliAnzai, comps. 2006. *Anais de Vila Bela, 1734-1789*. Cuiabá: Editora da Universidade Federal de Mato Grosso.

Andreu, Pedro J. 1761. *Compendiosa relación de la vida, virtudes y muerte por Christo del padre Francisco Ugalde, de la Compañía de Jesús*. Madrid: Joachin Ibarra.

Andreu, Pedro J. 1762. *Carta de edificación sobre la vida del v. siervo de Dios el padre Pedro Antonio Artigas(16-VII-1760)*. Barcelona: Juan Nadal.

Ángelis, Pedro de. 1836a. *Correspondencia oficial e inédita sobre la demarcación de límites entre el Paraguay y el Brasil, por Don Féliz de Azara, primer comisario de la tercera división*. Buenos Aires: Imprenta del Estado.

Ángelis, Pedro de. 1836b. *Informe del virrey don Nicolás de Arredondo a su sucesor Don Pedro de Melo de Portugal y Villena, sobre el estado de la cuestión de límites entre las cortes de España y Portugal en 1795*. Buenos Aires: Imprenta del Estado.

"Auto del gobernador Gaspar de Varona (*sic*), 10-XII-1703". 1925. En *Revista del Archivo de Santiago del Estero* vol. II, nº 4:15-21.

Azara, Félix de. [1809] 1850. *Viajes por la América del Sur*. Montevideo: Imprenta del comercio del Plata.

Boggiani, Guido. [1895] 1945. *Os Caduveo*. São Paulo: MartinsFontes editora.

Cardiel, José. [1747] 1953. "Carta y relación de las misiones de la provincia del Paraguay". En Furlong, Guillermo. *José Cardiel S.J. y su carta relación (1747)*. 115-213. Buenos Aires: Librería del Plata.

Cantilo, Alejandro del. 1843. *Tratados, Convenios y Declaraciones de Paz y de Comercio que han hecho con las potencias estrangeras los monarcas españoles de la casa de Borbon desde el año 1700 hasta el día*. Madrid: Imprenta de Alegria y Charlain.

Cardiel, José. [1913] 2002. *Las misiones del Paraguay*. Madrid: Dastin.

*Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1645-1646 y 1647-1649.Documentos de Geohistoria Regional*nº 14. 2007. Resistencia, Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, CONICET.

Castillo de Bovadilla, Jerónimo. [1597] 1978. *Política para corregidores y señores de vasallos*, edición facsímil de la realizada en Amberes por Juan Bautista Verdussen en 1704. Madrid: Instituto de Administración Local.

Charlevoix, François Xavier de. 1757. *Histoire du Paraguay*. Paris: Didot, Guiffart, Nyon. Vol. IV.

Clare, Dardo E. [1926] 1942. Relación Chaqueña. Durazno: El Progreso.

Colón, Cristóbal. [1492] 1982. "Diario del primer viaje". En *Textos y documentos completos,* editado por Consuelo Varela. Madrid: Alianza Editorial.

Covarrubias, Sebastián de. 1998. *Tesoro de la lengua castellana o española.* Ed. según la impresión de 1611, con las adiciones de Benito R. Noydens publicadas en la de 1674. Barcelona: Alta Fulla.

Cornejo, Atilio y Vergara, Miguel A. 1938. *Mercedes de tierras y solares (1583-1589)*.Salta: Imprenta San Martín.

Concolorcorvo. [1773] 1980. *El lazarillo de ciegos caminantes*. Madrid: Editora Nacional.

Debret, Jean Baptiste. 1834. *Voyage pittoresque et historique au Brésil*. París: Firmin-Didot. Vol. I.

Díaz de Guzmán, Ruy. [1612] 2000. *La Argentina*. Madrid: Dastin.

Diccionario de Autoridades. [1726] 1976. Madrid: Gredos.

Dobrizhoffer, Martin. [1784] 1822. *An account of the abipones, an equestrian people of Paraguay*. Londres: John Murray, 3 vols.

Dobrizhoffer, Martin. [1784] 1967.*Historia de los abipones*. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia. Vol. I.

Dobrizhoffer, Martin. [1784] 1968. *Historia de los abipones.* Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia. Vol. II.

Dobrizhoffer, Martin. [1784] 1970. *Historia de los abipones.* Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia. Vol. III.

Fernández, J. Patricio. [1726] 1895. *Relación historial de las misiones de indios chiquitos que en el Paraguay tienen los padres de la Compañía de Jesús*. Madrid: Victoriano Suárez.

Gobelli, Rafael [1913] 1995. "Breve estudio etnográfico sobre la tribu mataca" recogido en *Misioneros del Chaco Occidental. Escritos de franciscanos del Chaco Salteño (1861-1914),* compilado por Ana Teruel, 129-145. Jujuy: Centro de Estudios Indígenas y Coloniales.

Hanke, Lewis, ed. 1980. *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria. Perú*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles. 7 vols.

Jolís, José. [1789] 1972. *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco.* Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste.

Leonhardt, Carlos, ed. 1927. *Documentos para la Historia Argentina,* Tomo XIX, *Iglesia, Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1609-1614).* Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.

Leonhardt, Carlos, ed. 1929. *Documentos para la Historia Argentina. Tomo XX, Iglesia. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1615-1637).* Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.

Levillier, Roberto. 1921. *Gobernantes del Perú, Cartas y Papeles Siglo XVI, Documentos del Archivo de Indias*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra. Tomo III.

Levillier, Roberto. 1924. *Gobernantes del Perú, Cartas y Papeles Siglo XVI, Documentos del Archivo de Indias.* Madrid: Imprenta de Juan Pueyo. Tomos IV y V

Lizárraga, Reginaldo de. [1609] 2002. *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*. Madrid: Dastin.

Lizondo, Manuel. 1944. *Documentos coloniales. Actas capitulares relativas al traslado de la ciudad de San Miguel de Tucumán a su lugar actual. Siglo XVII*. Tucumán: Publicaciones de la junta conservadora del Archivo Histórico de Tucumán.

Lizondo, Manuel. 1945. *Documentos coloniales. Relativos a San Miguel de Tucumán y a lagobernación de Tucumán. Siglo XVII*. Tucumán: Publicaciones de la junta conservadora del Archivo Histórico de Tucumán.

López De Gómara, Francisco. [1551] 2008. *Historia General de las Indias*. Barcelona: Linkgua.

Lozano, Pedro. 1733. *Descripción Chorográfica del terreno, ríos, árboles, y animales de las dilatadísimas provincias del gran Chaco Gualamba, y de los ritos y costumbres de las innumerables naciones bárbaras e infieles que le habitan,* Córdoba: Joseph Santos Balbás.

Lozano, Pedro. 1741. *Relación de la vida y virtudes del venerable mártir P. Julián de Lizardi de la Compañía de Jesús de la provincia del Paraguay*. Salamanca: Antonio Villargordo.

Lozano, Pedro. [1873-1875] 2010. *Historia de la conquista de las provincias del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán. Contiene la población de sus ciudades y progresos del dominio español en esta parte de la América meridional.* Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia. 2 vols.

Morales, Martín M., ed. 2005. *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la antigua Provincia del Paraguay (1608-1639).* Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.

Muriel, Domingo. [1779] 1919. *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767*. Madrid: librería general de Victoriano Suárez.

"Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias dadas por Felipe II el 13 de julio de 1573". En Morales, Francisco. 2008. *Teoría y leyes de la conquista.* Sevilla: Universidad de Sevilla.

Pastells, Pablo. 1923. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez. Tomo IV.

Pastells, Pablo. 1948. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo. Tomo VII (1731-1751).

Paucke, Florián. [1829] 1942. *Hacia allá y para acá. Una estada entre los indios mocovíes (1749-1767).* Tucumán y Buenos Aires: Universidad Nacional de Tucumán. Vol. I.

Paucke, Florián. [1829] 1943. *Hacia allá y para acá. Una estada entre los indios mocovíes (1749-1767).* Tucumán y Buenos Aires: Universidad Nacional de Tucumán. Vol. II.

Paucke, Florián. [1829] 1944. *Hacia allá y para acá. Una estada entre los indios mocovíes (1749-1767).* Tucumán y Buenos Aires: Universidad Nacional de Tucumán. Vol. III.

Paucke, Florián. [1829] 2010. *Hacia allá y para acá.* (*Memorias).*Santa Fe: Ministerio de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe.

Pino Manrique, Juan del. [1785] 1836. "Descripción de la provincia y ciudad de Tarija". En *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, compilado por Pedro de Angelis. Buenos Aires: Imprenta del Estado, tomo III.

Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias.[1680] 1998. Edición facsímil de la realizada en Madrid por Viuda de D. Joaquín Ibarra en 1791. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Boletín Oficial del Estado. 3 vols.

Rodrigues do Prado, Francisco. [1795] 1968. "História dos índioscavaleirosou da naçaoguaicuru". En Silveira de Mello, Raúl. 1968. *Para além dos bandeirantes,* 120-145. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército.

Rodrigues Ferreira, Alexandre. 1974. *Viagem filosófica pelas capitanias do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá, 1783-1792*. *Memorias-Antropología*. Río de Janeiro. Conselho Federal de Cultura.

Sánchez Labrador, José. 1910. *El Paraguay Católico.*2 vols. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos.

Schmidel, Ulrich. [1567] 1998. *Voyagecurieuxau Río de la Plata (1543-1555).*Paris: Éditions UNESCO.

Sepúlveda, Juan Ginés de. 1997. "Demócrates segundo, o de las justas causas de la guerra contra los indios". En *Obras Completas*, vol. III, 39-134. Pozoblanco: Ayuntamiento de Pozoblanco.

Tau Anzoátegui, Víctor, ed. 2004. *Los bandos de buen gobierno del Río de la Plata, Tucumán y Cuyo (época hispánica)*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.

Vega, Inca Garcilaso de la. [1616] 1991. *Comentarios reales de los incas* II, edición de Carlos Araníbar. Lima y México: Fondo de Cultura Económica.

"Visita de Jujuy producida por Don Antonio Martínez Luján de Vargas, 1694". En Boixadós, Roxana y Carlos E Zanolli, eds. 2003. *La visita de Luján de Vargas a las encomiendas de La Rioja y Jujuy (1693-1694). Estudios preliminares y fuentes*, 279-312. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Vitoria, Francisco de. [1539] 1967. *Relectio de Indis*. Madrid: CSIC.

BIBLIOGRAFÍA

Abulafia, David. 2008. *The discovery of mankind. Atlantic encounters in the age of Columbus*. New Haven: Yale UniversityPress.

Aguilera, Javier y Luis J. Moreno, comps. 1976. *Urbanismo español en América*. Madrid: Instituto de Cultura Hispánica, Comisión de Exposiciones.

D'Altroy, Terence N., Ana M. Lorandi, Veronica I. Williams, Milena Calderari, Christine A. Hastorf, Elizabeth DeMarrais y Melissa B. Hagstrum. 2000. "Inka Rule in the Northern Calchaquí Valley, Argentina". En*Journal of Field Archaeology* 27-1:1-26.

Andretta, Stefano, Stephane Péquignot, Marie K. Schaub, Jean-C. Waquet y Christian Windler, eds. 2010 *Paroles de négociateurs: l'entretien dans la pratique diplomatique de la fin du Moyen âge à la fin du XIXe siècle.* Roma: Écolefrançaise de Rome.

Aram, Bethany. 2008. *Leyenda Negra y Leyendas Doradas en la Conquista de América. Pedrarias y Balboa* Marcial Pons: Historia.

Aram, Bethany. 2012. "Distance and misinformation in the conquest of America". En The limits of Empire. European imperial formations in early modern world history : essays in honor of Geoffrey Parker, editado por Tonio Andrade y William Reger, 223-236. Ashgate.

Aram, Bethany y Bartolomé Yun Casalilla. 2014. Global goods and the Spanish Empire, 1492-1824: circulation, resistance and diversity. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Areces, Nidia. 1997. "La expansión criolla en la frontera norte del Paraguay: estancieros y chacreros en Concepción, 1773-1840". *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 62: 54-69

Areces, Nidia. 1999. "Paraguayos, portugueses y Mbayás en Concepción, 1773-1840". *Memoria Americana* 8:11-44.

Areces, Nidia. 2007. "La función de 1796 y la matanza de Mbayás en Concepción, frontera norte paraguaya". *Memoria Americana* 15:103-134.

Areces, Nidia. 2010. "La frontera concepcionera-matogrossense entre los tratados y la guerra, 1770-1870". En *Las fronteras como espacios sociales en América del Sur. Hacia una perspectiva comparada*, coordinado por Nidia Areces y Susana Bandieri, 143-166. Quito: Abya-Yala.

Assadourian, Carlos S. 1982. *Sistema de la economía colonial. Mercado interno. Regiones y espacio económico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Arrieta Alberdi, Leyre. 1997 “Aita Julianzenarengorpuzkinakherriratzea”. En *Julián Lizardi martiriasteasuarra*, editado por José Ángel Anchón, 69-103. Andoain: Manuel Larramendi KulturBazkuna.

Ayala Queirolo, Víctor. 1978. “Los chiriguanos y la preparación y entrenamiento para la guerra del Avá”. H*istoria Paraguaya. Anuario de la Academia Paraguaya de la Historia* 16:21-42.

Ayala Martínez, Carlos de. 1993. “Las fortalezas castellanas de la Orden de Calatrava en el siglo XII”. *La España Medieval* 16:9-35.

Babcock, Matthew. 2009. “Rethinking the *establecimientos*: why Apaches settled on Spanish-run reservations, 1786-1793”. En *El gran norte mexicano. Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, coordinado por Salvador Bernabéu, 95-136. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Baez-Jorge, Félix. 2003. *Los disfraces del diablo (ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del Mal en Hispanoamérica)*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Bairoch, Paul, Jean Batou y Pierre Chèvre. 1988. *La population des villes européennes de 800 à 1850*. Génova: Centre d’Histoire Économique Internationale, Université de Genève.

Bernabéu Albert, Salvador. 2000. “El diablo en California. Recepción y decadencia del maligno en el discurso misional jesuita”. En *El Septentrión Novohispano: ecohistoria, sociedades e imágenes de frontera*, editado por Salvador Bernabéu, 139-176. Madrid: CSIC.

Bernabéu Albert, Salvador. 2010. “Ciudades americanas: una introducción”. En *La ciudad americana: mitos, espacios y control social*, coordinado por Salvador Bernabéu y Consuelo Varela, 13-25. Madrid: Doce Calles.

Bernabéu Albert, Salvador, ChristopheGiudicelli y Gilles Havard. 2012. *La indianización. Cautivos, renegados, “hommes libres” y misioneros en los confines americanos (S. XVI-XIX).* Madrid: Doce Calles.

Biolsi, Thomas. 1984. “Ecological and Cultural Factors in Plains Indian Warfare”. En *Warfare, Culture, and Environment*, editado por R. Brian Ferguson, 141-168. Nueva York: AcademicPress.

Boccara, Guillaume. 1998. *Guerre et Ethogenèse Mapuche dans le Chili Colonial. L’invention de Soi*. Paris: L’Harmattan.

Boccara, Guillaume. 2005. « Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo », Nuevo Mundo Mundos Nuevos [Online] DOI : 10.4000/nuevomundo.426 [consultado el 6-X-2013]

Borges, Pedro. 1960. *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*. Madrid: CSIC.

Braudel, Fernand. 1974. *Civilización material y capitalismo*. Barcelona: Labor.

Braunstein, José. A. 1983. *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Buenos Aires: Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Broggio, Paulo. 2004. *Evangelizare il mondo. Missioni della Compagnia di Gesí tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*. Roma: Carocci.

Cañizares Esguerra, Jorge. 2007. *Católicos y puritanos en la colonización de América*. Madrid: Marcial Pons.

Carneiro Da Cunha, Manuela. 1993. "Imagens de índios do Brasil: o século XVI". En *América latina, palavra, literatura e cultura*, vol. I, organizado por Ana Pizarro, 151-172. Campinas (Sao Paulo): UNICAMP.

Carrasco, Pedro. 1985. *Historia de América Latina*. Vol I. *América Indígena*, dirigida por Nicolás Sánchez Albornoz. Madrid. Alianza Editorial.

Carvalho, Francismar A. de. 2008. "Vassalos indígenas: tratados de capitulação e expansão colonial no vale do rio Paraguai". *Simpósio de pós-graduaçãoemhistóriaeconômica.*

Carzolio, Maria I. 2002. "En los orígenes de la ciudadanía en Castilla. La identidad política del vecino durante los siglos XVI y XVII". *Hispania* vol. 62/2, nº 211: 637-692.

Cervantes. 1994. *The Devil in the New World. The impact of diabolism in the colonisation of New Spain*. New Haven y Londres: Yale University Press.

Chandler, Tertius y Gerald Fox. 1974. *3000 years of urban growth*, Nueva York: Academic Press.

Clark, Peter y PaulSlack. 1979. *English towns in transition 1500-1700*, Londres y Nueva York: Oxford University Press.

Clark, Stuart. 1997. *Thinking with demons. The idea of witchcraft in Early Modern Europe*. Nueva York: Oxford UniversityPress.

Clastres, Pierre. [1980] 2001. *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.

Clemente Ferreira, Mario. 2001. *O Tratado de Madrid e o Brasil Meridional. Os trabalhos demarcadores das partidas do Sul e a suaprodução cartográfica (1749-1761).* Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descubrimentos portugueses.

Clemente Ferreira, Mario. 2007. "O Mapa das Cortes e o Tratado de Madrid. A cartografia ao serviço da diplomacia" *Varia Historia* vol. 23, nº 37:51-69.

Combès, Isabelle. 2005. "Las batallas de Kuruyuki. Variaciones sobre una derrota chiriguana". *Bulletin de l'Institut Français d'études andines* vol. 34 nº 2:221-233.

Combès, Isabelle. 2007. “De Sanandita al Itiyuro: los chanés, los chiriguanos (¿y los tapietes?) al sur del Pilcomayo”. *Indiana* 24:259-290.

Combès, Isabelle. 2013. “De luciferinos a canonizables: representaciones del canibalismo chiriguano. *Boletín Americanista* año LXIII, vol. 2 nº 67:127-141.

Corrado, Alessandro M. y Antonio Comajuncosa. 1884. *El colegio franciscano de Tarija y sus misiones. Noticias históricas de los misioneros del mismo colegio*. Florencia: Tipografía del colegio de San Buenaventura.

Costa, Maria de F. 2009. “Viajes en la frontera colonial. Historias de una expedición de límites en la América Meridional (1753-1754)”. *Anales del Museo de América* 16:113-126.

Cruz, Enrique N. 2001. “La nueva sociedad de frontera: los grupos sociales en la frontera de San Ignacio de Ledesma, Chaco occidental, finales del siglo XVIII”. *Anuario de Estudios Americanos* 58-1: 135-160.

Cruz, Rodolfo. 1990-92. “La “construcción” de identidades étnicas en el Tucumán colonial: los amaichas y los tafíes en el debate sobre su verdadera “estructuración” étnica”. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XVIII:65-92.

Cruz Sánchez Azucena de la. 1998. “Economía y sociedad en el Chaco paraguayo”. *Revista Española de Antropología Americana* 28:283-323.

DeckmannFleck, Eliane C. 1997. “O imaginário dos séculos XVI e XVII e suas manifestações e alterações na América”. En*Actas do XI Congresso Internacional:do tratado de Tordesilhas (1494) ao Tratado de Madrid (1750)*, 349-360. Lisboa: Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII.

Domingues, Ângela. 2000: *Quando os índios eram vassalos. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII.* Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses.

Duviols, Jean P. y AnnieMolinié-Bertrand, coords. 1996. *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain.* Paris: Presses Universitaires de France.

Elliott, John H. 1984. “The Spanish conquest and settlement of America”. En*TheCambridge History of Latin America. Vol. 2: Colonial Latin America*, editadopor Leslie Bethell, 149-206. Cambridge: Cambridge University Press.

Elliott, John H. [1972] 1989. “The Discovery of America and the Discovery of Man”. En *Spain and its world, 1500-1700: selected essays*, Elliott, John H., 42-64. New Haven &Londres: Yale University Press.

Elliott, John H. 2006. *Empiresof the Atlantic World. Britain and Spain in America 1492-1830*. New Haven y Londres: Yale UniversityPress.

Faberman, Judith. 2005. *Las Salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina.

Faberman, Judith. 2006. "Recolección, economía campesina y representaciones de los montaraces en Santiago del Estero, siglos XVI a XIX". *Prohistoria* 10:11-26.

Fernández Cortizo, Camilo. 2007. ""Para que esta gente bárbara fuese política y doméstica y enseñada en la doctrina cristiana" Iglesia, Estado y reforma religiosa en Galicia (siglos XVI-XVII)". *Manuscrits* 25:157-186.

Fortea Pérez, José I. 1995. "Las ciudades de la Corona de Castilla en el Antiguo Régimen: una revisión historiográfica". *Anuario de Demografía Histórica* vol. 13, nº 3:19-60.

Fortea Pérez, José I. 2009. "La ciudad y el fenómeno urbano en la España de la Ilustración". En *El mundo urbano en el siglo de la Ilustración*, editado por Camilo J. Fernández, Vítor M. Migués, y Antonio Presedo, 59-93. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.

Frigo, Daniela. 1985. *Il padre di famiglia*. Roma: Bulzoni editore.

Furlong, Guillermo.1938. *Entre los abipones del Chaco según noticias de los misioneros jesuitas Martin Dobrizhoffer, Domingo Muriel, José Brigniel, JoaquinCamaño, José Jolís, Pedro Juan Andreu, José Cardiel y Vicente Olcina.*. Buenos Aires: Talleres Gráficos San Pablo.

Furlong Guillermo. 1941. *Entre los lules de Tucumán*. Buenos Aires: Talleres Gráficos San Pablo.

Furlong, Guillermo. 1953. *Pedro Juan Andreu y su carta a Mateo Andreu, etc. (1750).* Buenos Aires: Librería del Plata.

Frühauf García, Elisa. 2009. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

Frühauf García, Elisa. 2011. « "Ser índio" na fronteira : limites e possibilidadesRio da Prata, c. 1750-1800 », Nuevo *Mundo Mundos Nuevos* [Online] http://nuevomundo.revues.org/60732 [consultado el 12 agosto de 2013]

Garavaglia, Juan C. 1984. "La guerra en el Tucumán colonial: sociedad y economía de un área de frontera (1660-1760)". *HISLA, Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social* vol. IV:21-34.

Garavaglia, Juan C. y Juan Marchena. 2005. *América Latina de los Orígenes a la Independencia*. Madrid: Crítica. 2 vols.

García Recio, José M. 1988. *Análisis de una sociedad de frontera. Santa Cruz de la Sierra en los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Publicaciones de la Excelentísima Diputación Provincial de Sevilla.

Gelabert González, Juan E. 2012. "«Un embargo sobre la Naturaleza». La Monarquía Hispana y la expansión atlántica (1598-1609)". En *La apertura de Europa al mundo atlántico. Espacios de poder, economía marítima y circulación cultural*, editado por José R. Díaz de Durana, y José A. Munita, 143-163. Bilbao: Universidad del País Vasco.

Geres, René O. 2013a. "«Que digan lo que saben y cómo es que lo saben…» Un pedido de información sobre un martirio en las fronteras del Gran Chaco (1639-1640)". *Corpus* vol. 3, nº 1. DOI: 10.4000/corpusarchivos.354 [consultado el 13-I-2015].

Geres, René O. 2013b. "Con eficacia para semejantes cosas... Martirio, ritualidad y poder en las misiones de indios chiriguanos. Siglo XVIII". *Dimensión Antropológica* año 20 vol. 19:89-126.

Gil Montero, Raquel. 2004. *Caravaneros y trashumantes en los Andes meridionales. Población y familia indígena en la puna de Jujuy, 1770-1870*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Giménez Fernández, Manuel. [1960] 1984. *Bartolomé de las casas.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispanoamericanos. Vol. II.

Giordano, Mariana. 2004. "Itinerario de imágenes del indígena chaqueño. Del "Territorio Indio del Norte" al Territorio Nacional y Provincia del Chaco". *Anuario de Estudios Americanos*, 61-2: 517-550.

Giudicelli, Christophe. 2009. "Encasillar la frontera. Clasificaciones coloniales y disciplinamiento del espacio en el área diaguito-calchaquí (S. XVI-XVII)". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Online]. DOI: 10.4000/nuevomundo.56802. Consultado 31-III- 2013.

Gómez Martínez, Javier. 1997. *Fortalezas mendicantes*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.

González Rodríguez, Adolfo L. 1984. *La encomienda en Tucumán*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.

González Rodríguez, Adolfo L. 1990. "La legislación indiana y su aplicación práctica: el caso de las encomiendas en la gobernación del Tucumán". *Temas Americanistas* 7:18-23.

Gruzinski, Serge y Carmen Bernard. [1988] 1995. *De la Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

Guarda, Gabriel. 1987. "Los servicios de 112 fundaciones en el Reino de Chile". En *La ciudad iberoamericana, Actas del seminario de Buenos Aires, 1985*, 271-306. Madrid: MOPU.

Gullón Abao, Alberto J. 1992. “La gobernación del Tucumán en la primera mitad del siglo XVIII. Coacciones y reacciones ante una guerra de fronteras”. *Trocadero: Revista de historia moderna y contemporánea* 4:71-84.

Gullón Abao, Alberto J. 1993. *La Frontera del Chaco en la Gobernación del Tucumán (1750-1810)*. Cádiz: Universidad de Cádiz.

Gullón Abao, Alberto J. 1997. “La artillería de los fuertes del Chaco en el siglos XVIII”. *Militaria, Revista de Historia Militar* 10: 105-115.

Gutiérrez, Ramón. 2001. “La red de estructuras urbanas en las fronteras de Sudamérica”. En *Actas del coloquio internacional Universo Urbanístico Portugués1415-1822*, coordinado por Renata Araujo, Carita Helder y Walter Rossa, 867-877. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses.

Hanke, Lewis. 1949. *The Spanish struggle for justice in the conquest of America.*Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Hardoy, Jorge E. y Richard P. Schaedel, dirs. 1969. *EI proceso de urbanización en América Latina desde sus orígenes hasta nuestros días*. Buenos Aires: Instituto Torcuato Di Tella.

Hardoy, Jorge E., Richard M. Morse y Richard P. Schaedel, comps. 1978. *Ensayos histórico-sociales sobre la urbanización en América Latina*. Buenos Aires: SIAP.

Hardoy, Jorge E. 1991. *Cartografía Urbana Colonial de América Latina y el Caribe.*Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.

Harley, John B. 2005. *La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Hernández, Isabel. 1992. *Los Indios de Argentina*. Madrid: MAPFRE América.

Herrera Casado, Antonio. 1989. *Castillos y fortalezas de Castilla-La Mancha*.S/L: Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha.

Herzog, Tamar. 2003. *Defining Nations. Immigrants and citizens in Early Modern Spain and Spanish America*. New Haven y Londres: Yale UniversityPress.

Herzog, Tamar. 2007. “Terres et déserts, societé et sauvagerie. De la communauté en Amérique et en Castille à l’époque moderne”. *Annales HSS*año 62, nº3:507-538.

Herzog, Tamar. 2012. “Identities and processes of identification in the Atlantic World”. En*The Oxford handbook of the Atlantic World c.1450-c.1850*, editadopor Nicholas Canny y Philip Morgan, 480-495. Oxford: Oxford UniversityPress.

Hirsch, Silvia María. 2004. “Ser guaraní en el noroeste argentino: variantes de la construcción identitaria”. *Revista de Índias* vol. 64, nº 230: 67-80.

Hoberman, Louisa S. ySusan M. Socolow, comps. 1986. *Cities and Society in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Holm, Tom. 2002. “American Indian Warfare: The cycles of conflict and the militarization of Native North America”. En *A Companion to American IndianHistory*, editado por Philip J. Deloria y Neil. Salisbury, 154-172. Oxford: Blackwel.

Juarez, Marta. 2006. “Los wichís matacos, una cultura aborigen del Gran Chaco argentino: fotografías en blanco y negro de una cultura condenada”. *Culturas populares* 2. http://www.culturaspopulares.org/textos2/articulos/juarez.pdf [consultado el 10-X-2007].

Julien, Catherine. 2008. *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la vieja (1542-1597)*. Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal.

Kagan, Richard L. 1997. “Un mundo sin murallas: la ciudad en la América Hispana Colonial”. En *Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la Corona de Castilla (S. XVI-XVIII)*,editado por José. I. Fortea, 51-86. Santander: Universidad de Cantabria, Asamblea Regional de Cantabria.

Kagan, Richard L. 2000. *Urban Images of the Hispanic World, 1493-1793*. New Haven: Yale UniversityPress.

Kagan Richard L. y Benjamin Schmidt. 2007. “Maps and the Early Modern State: Official Cartography”. En *The History of Cartography*. Vol 3: *Cartography in the European Renaissance*, editado por David Woodward, 661-680. Chicago: 2007.

Kantor, Iris. 2009. “Cartografia e diplomacia: usos geopolíticos da informação toponímica (1750‑1850)”. *Anais do Museu Paulista* 17 (2): 39-61.

Kersten, Ludwig. [1905] 1968. *Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta fines del siglo XVIII*. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste.

Kleinpenning, Jan M.G. 2003. P*araguay 1515-1870. A thematic Geography of its Development*, vol. I. Vervuet: Iberoamericana.

Kok, Glória. 2011. « Fronteirasíndias nos “dezertos, aindaindecizos, pella linhaimaginária”. Século XVIII ». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Online] DOI : 10.4000/nuevomundo.62012 [Consultado 2-IX-2012].

Lagos, Marcelo. 1995. “De la toldería al ingenio: apuntes de investigación sobre el trabajo de las aborígenes chaqueñas”. En *Población y trabajo en el noroeste argentino. Siglos XVIII y XIX*, compilado por Ana Teruel, 125-142. Jujuy: UNHR, UNJu.

Lagos, Marcelo y Saniel Santamaría. 2007. “Pecados indios. Pervivencia y cambios del discurso misional sobre los aborígenes del Gran Chaco (1870-1920)”. En *Sociedades en movimiento. Los pueblos indígenas de América Latina en el siglo XIX*, editado por Ohmstede, Antonio E., Raúl Mandrini y Sara Ortelli, 189-204. Tandil (Argentina): IEHS.

Lanza García, Ramón. 1997. “Ciudades y villas de la Cornisa Cantábrica en la época Moderna”. En *Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la Corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*, editado por José I. Fortea, 165-200. Santander: Universidad de Cantabria, Asamblea Regional de Cantabria.

Larsen, Juan M. 1877. Segundo apéndice a *Arte y vocabulario de la lengua lule y tonocoté*, por Antonio Machoni, 261-317. Buenos Aires: P.E. Coni.

Lázaro Ávila, Carlos. 1999. “Conquista, control y convicción: el papel de los parlamentos indígenas en México, El Chaco y Norteamérica”. *Revista de Indias* vol. 59, nº 217:645-673.

Lechner, J. 1981. “El Concepto de “policía” y su presencia en la obra de los primeros historiadores de indias”. *Revistade Indias* vol. 41 nºs 165-166:395-409.

Le Goff, Jacques. 1985. *L’imaginaire médiéval*. Paris: Gallimard.

Levaggi, Abelardo. 2000. *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas de la Argentina*. Buenos Aires: Universidad del Museo Social Argentino.

Levaggi, Abelardo. 2002. *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América: historia de los tratados entre la monarquía española y las comunidades aborígenes*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Lévi-Strauss, Claude. 1966. *Du miel aux cendres*. París: Plon.

Lévi-Strauss, Claude. [1955] 1992. *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós.

Lisi, Francesco L. 1990. *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583.* Salamanca: Universidad de Salamanca.

Lois, Carla M. 1999. “La invención del desierto chaqueño. Una aproximación a las formas de apropiación simbólica de los territorios del Chaco en los tiempos de formación y consolidación del Estado-nación argentino”. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* 38. http://www.ub.es/geocrit/sn-38.htm [consultado el 20-III-2012].

Lopes de Carvalho, Francismar A. 2005. “Los “señores de los ríos” y sus alianzas políticas”. *Revista de Antropología Iberoamericana* 42. [Online] URL:

<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=62304205> [Consultado el 15-V- 2012].

Lopes de Carvalho, Francismar A. 2006 “EtnogêneseMbayá-Guaykuru: notas sobre emergênciaidentitária, expansão territorial e resistência de umgrupoétnico no vale do rio paraguai (c. 1650-1800)”. *Fênix – Revista de História e EstudosCulturais*vol 3: 4 [Online]. URL: http://www.revistafenix.pro.br/PDF9/6.Artigo.Francismar_Alex_Lopes_de_Carvalho.pdf [Consultado 1-IX-2012]

Lopes de Carvalho, Francismar A. 2008. “Vassalos indígenas: tratados de capitulação e expansão colonial no vale do rio Paraguai, na segunda metade do século XVIII”, comunicación en Simpódio de pós-graduaçaoemhistória económica.

Lopes de Carvalho, Francismar A. 2015. “Imagens do demônionasmissões jesuíticas da Amazônia española”. *Varia Historia*. 31: 741-785.

Lucaioli, Carina P. y Florencia Nesis. 2007. “Apropiación, distribución e intercambio. El ganado vacuno en el marco de las reducciones de abipones y mocoví (1743-1767)”. *Andes* 18:129-152.

Lucaioli, Carina P. 2011a. “El poder de los cautivos: relaciones sociales entre abipones e hispanocriollos en las fronteras del Chaco austral (siglo XVIII)”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Online] DOI: 10.4000/nuevomundo.62091. [Consultado 20-X-2013]

Lucaioli, Carina P. 2011b. *Abipones en las fronteras del Chaco. Una etnografía histórica sobre el siglo XVIII*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

Lucena Giraldo, Manuel. 2006. *A los cuatro vientos: las ciudades de la América Hispánica*. Madrid: Marcial Pons.

Lynch, John. [1958] 1969. *Spanish colonial administration, 1782-1810. The intendant system in the viceroyalty of the Río de la Plata*. Nueva York: GreenwoodPressPublishers.

Maeder, Ernesto. 1987. *Los problemas de límites entre España y Portugal en el Rio de la Plata*, 2 vols. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas

Maeder, Ernesto J. A. 2009. “La misión de guaycurúes y su relación con Asunción (1610-1626)”. *Diálogos* vol. 13, nº 2:277-292.

Malinowski, Bronislaw. [1922] 2001. *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Península.

Mamani, Mabel, Federico Viveros, José Cabral, Mariana Ilarri, Laura Mercado, Luciana Yazle, Javier Rodríguez, Geraldine d’Eyrames, Gloria Pitzzú, Silvia Soria y Alfredo Tomasini. 2006. “Avance de las investigaciones en Esteco El Viejo”.

Revista Digital Escuela de Historia,5-1-5 http://www.unsa.edu.ar/histocat/revista/revista0511.htm [Consultado 10-I-2008]

Mandrou, Robert. 1980. *Magistrat et sorciers en France au XVIII siècle. Une analyse de psychologie historique*. Paris: Édition du Seuil.

Mantecón Movellán, Tomás A. 2005. "La economía del castigo y el perdón en tiempos de Cervantes". *Revista de Historia Económica - Journal of Iberian and Latin American EconomicHistory* año 23, nº extra 1:69-100.

Mantecón Movellán, Tomás A. 2008. "La justicia y el castigo del cuerpo en la Castilla Moderna". En *Las escalas de la historia comparada*.Tomo I. *Dinámicas sociales, poderes poíticos y sistemas jurídicos*, coordinado porMarta Bonaudo, Andrea Reguera y Blanca Zeberio, 211-227. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Mantecón, Tomás A. 2014 "Frontera(s) e historia(s) en los mundos ibéricos". Ma*nuscrits. Revista d'Història Moderna* 32: 19-32. Doi: dx.doi.org/10.5565/rev/manuscrits.55 [Consultado 5-III-2015]

Martínez Sarasola, Carlos. 1992. *Nuestros paisanos los indios*. Buenos Aires: Emecé.

Martínez Martín, Carmen. 2001. "El Tratado de Madrid (1750): aportaciones documentales sobre el Río de la Plata. Documentos del Legajo 4798 de la sección de estado del Archivo Histórico Nacional (Madrid)". *Revista Complutense de Historia de América* 2,283-235.

Mason, Peter. 1990. *DeconstructingAmerica. Representations of the Other*. Londres y Nueva York: Routledge

Martínez Sarasola, Carlos. 1992. *Nuestros paisanos los indios*. Buenos Aires: Emecé.

Mata de López, Sara E. 2000. *Tierra y poder en Salta. El noroeste argentino en vísperas de la independencia*. Sevilla: Diputación de Sevilla.

Mauss, Marcel. [1925] 2010. *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.

Meliá, Bartolomeu. 1988. *Los guaraní-chiriguano.* Vol. I*NandeReko: Nuestro modo de ser*. La Paz: Centro de Investigación y PromocióndelCampesinado.

Merluzzi, Manfredi. 2003. *Politica e governo nelNuovo Mondo. Francisco de Toledo viceré del Perù (1569-1581)*. Roma: Universitá degli Studi Storici, Geografici e Antropologici. Studi e Ricerche, Carocci Editore.

Merluzzi, Manfredi. 2010. *La pacificazione del regno : negoziazione e creazione del consenso in Perù (1533-1581)*. Roma: Vielha.

Merluzzi, Manfredi. 2014a. *Gobernando los Andes. Francisco de Toledo virrey del Perú (1569-1581)*. Lima, Fondo Editorial PUCP.

Merluzzi, Manfredi. 2014b. “La monarquía española y los últimos incas ¿una frontera interior?”. *Manuscrits. Revista d’Història Moderna* 32: 61-84. Doi: dx.doi.org/10.5565/rev/manuscrits.51 [Consultado 15-III-2015].

Métraux, Alfred. 1942. “The Linguistic Affinities of the Enimagá (Cochaboth) Group”. *American Anthropologist, New Series* vol. 44 nº 4- 1: 720 -721.

Métraux, Alfred. 1943. “Suicide among the Matako of the Argentine Gran Chaco”. *AméricaIndígena* 3: 199-209.

Métraux, Alfred. 1946. “Ethnography of the Chaco”. En*Handbook of South American Indians*. Vol. I. *The marginal tribes*, editadopor James Steward, 196-370. Washington D.C.: Smithsonian Institution.

Métraux, Alfred. [1967] 1973. *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Madrid: Aguilar.

Mínguez, Víctor e Inmaculada Rodríguez. 2006. *Las ciudades del absolutismo. Arte, urbanismo y magnificencia en Europa y América durante los siglos XV-XVIII*. Castellón de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I.

Minois, Georges. [1991] 2005. *Historia de los infiernos*. Barcelona, Buenos Aires y México D.F.: Paidós.

Miller Astrada, Luisa. 1987. “La gobernación de Tucumán en el Río de la Plata y su frontera sobre el Chaco”. *Quinto centenario* 12:171-186.

Miller Astrada, Luisa. 2000. “Perfil de los grupos sociales superiores en el Tucumán. Estatuto jurídico, social y económico en los siglos XVI a XVII”. En *Congresos del Instituto de Historia del Derecho Indiano. Actas y publicaciones*, Madrid: Digibis Publicaciones Digitales, D.L.

Mó Romero, Esperanza. 2006. "El Tratado de límites Hispano-Luso de 1750". *Encuentros y Desencuentros Ibéricos, Tratados hispano-portugueses desde la Edad Media*, coordinado por Martín de Alburquerque, Ignacio Guerreiro, Feliciano Novoa y Elena Postigo. Lisboa: Lunwerg editores.

Mó Romero, Esperanza. 2010. *Las sociedades originarias y la América hispana*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Morales Padrón, Francisco. 2008. *Teoría y leyes de la conquista*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Mörner, Magnus. 1961. “The Guaraní missions and the segregation policy of the Spanish Crown”. *Archivum Historicum Societatis Iesu* 30: 367-386.

Mörner, Magnus. [1970] 1999. *La Corona Española y los foráneos en los pueblos de indios de América*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica (AECI).

Mörner, Magnus. 1985. *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Hyspamérica.

Morse, Richard M. 1972. "A prolegomenon to Latin American UrbanHistory". *Hispanic American Historical review* 52:359-94.

Morse, Richard M. 1984. "The urban development of colonial Spanish America". En *The Cambridge History of Latin America Volume 2: Colonial Latin America*, editadopor Leslie Bethell, 65-104. Cambridge: Cambridge University Press.

Muchembled, Robert. [2000] 2004. *Historia del diablo.* Madrid: Cátedra.

Musset, Alain, 1996. "Mudarse o desaparecer: traslado de ciudades hispanoamericanas y desastres (siglos XVI y XVIII)". En *El Estudio histórico de los desastres*, coordinado por Virginia García Acosta**,** 41-69. Colombia: Tercer MundoEditores

Musset, Alain. 2002. *Villes nomades du nouveau monde*. París: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Musset, Alain. 2005. "Los traslados de ciudades en América: autorretrato de una sociedad en crisis". *Anuario de Estudios Americanos* 62-2:77-102.

Mundy, Barbara. 1996. *The mapping of New Spain. Indigenous cartography and the maps of the Relaciones Geográficas*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.

Nacuzzi, Lidia R. 2007. "Los grupos nómades de la Patagonia y el Chaco en el siglo XVIII: identidades, espacios, movimientos y recursos económicos ante la situación de contacto. Una reflexión comparativa", en Chungara, Revista de Antropología Chilena vol. 39:2, 221-234.

Nacuzzi, Lidia R. 1998. *Identidades Impuestas*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Nacuzzi, Lidia R., Carina P. Lucaioli y Florencia S. Nesis. 2008. *Pueblos nómades en un Estado colonial. Chaco, Pampa, Patagonia, siglo XVIII*. Buenos Aires: Antropofagia.

Navarro García, Luis. 1998. "Corsarismo y defensa: las fortificaciones indianas". En *Las sociedades ibéricas y el mar a finales del siglo XVI*, tomo VI: *Las Indias*, coordinado por Luis Antonio Ribot García y Ernest Belenguer Cebrià: 161-178. Madrid: Sociedad Española para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Pabellón de España Expo 98-Lisboa.

Nelles, Paul. 2007. "Du savant au missionnaire: la doctrine, les mœurs et l'écriture de l'histoire chez les jésuites".*Dix-septième siècle*vol 4, nº 237:669-589.

Nesis, Florencia S. 2005. *Los grupos mocoví en el siglo XVIII*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

Néspolo, Eugenia A. 2004. “los tratados escritos con las sociedades indígenas en las fronteras del Salado”. *Memoria Americana* 12: 237–76

Noli, Estela. 2003. “Pueblos de indios, indios sin pueblos: los calchaquíes en la visita de Luján de Vargas de 1693 a San Miguel de Tucumán”. *Anales Nueva Época* 6:330-363.

Nordenskiöld, Erland. 1917. “The Guarani Invasion of the Inca Empire in the Sixteenth Century: An Historical Indian Migration”. *Geographical Review* 4:103-121.

Nordenskiöld, Erland. 1929. *Analyse ethnographique de deux tribus indiennes du Grand Chaco*. París: ÉditionsGenet.

Oliveto, Lia G. 2012. “La estructura económica colonial de la frontera de Tarija: población, propiedad de la tierra y mano de obra, fin del siglo XVI”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Online], DOI: http://dx.doi.org/10.4000/nuevomundo.64295. [Consultado 2-III-2013].

Ortelli, Sara. 2004a. “Enemigos internos y súbditos desleales. La infidencia en Nueva Vizcaya en tiempos de los Borbones”. *Anuario de Estudios Americanos* 61/2: 467-489

Ortelli, Sara. 2004b. “El fantasma de la guerra en el septentrión novohispano: el informe de Berrotarán de 1748 y su trasfondo”. *Anuario del Instituto de Estudios Histórico-Sociales* 19: 471-496

Ortelli, Sara. 2007. *Trama de una guerra conveniente. Nueva Vizcaya y la sombra de los apaches (1748-1790)*. México:

Ortelli, Sara. 2010 “Guerra y redes de comercio e intercambio en la frontera norte novohispana. La provincia de Nueva Vizcaya, de los tiempos coloniales a los primeros años independientes”. En *Conflictos, negociaciones y comercio durante las guerras de independencia latinoamericanas*, editado por Raúl O. Fradkin, 197-222. Picataway: Gorgias Press.

Pagden, Anthony. [1982] 1988. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza.

Pagden, Anthony. 1993. *European Encounters with the New World*. New Haven &Londres: Yale University Press.

Pagden, Anthony. [1995] 1997. *Señores de todo el mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia en los siglos XVI, XVII y XVIII*. Barcelona: Península.

Pagden, Anthony. 2006. “Las bases ideológicas de la disputa sobre el *dominium* y los derechos naturales de los indios americanos”. *Revista internacional de pensamiento político* 1:13-43.

Page, Carlos. 2010. *El Colegio de Tarija y las Reducciones de Chiquitos según las Cartas Anuas de la provincia jesuítica del Paraguay*. Raleigh, Carolina del Norte: Lulu Press.

Palavecino, Enrique. 1939. "Las culturas aborígenes del Chaco". En *Historia de la Nación Argentina*, dirigido por Ricardo Levene, vol 1: 386-417. Buenos Aires: El Ateneo.

Palermo, Miguel Ángel. 1989. "Indígenas en el mercado colonial". *Ciencia Hoy*, 1-4: 22-26

Palermo, Miguel A. y Roxana Boixadós. 1991. "Transformaciones de una comunidad desnaturalizada: los quilmes, del valle Calchaquí a Buenos Aires". *Anuario del IEHS* 4:13-41.

Pano García, José Luís, Ana Agreda Pino y Manuel Hernández Ronquillo. 1991-1992. "La arquitectura de las misiones en América". *Artigrama*8-9:359-396.

Patterson, Thomas C. 1991. *The Inca Empire. Formation and disintegration of a pre-capitalist state*. Nueva York, Oxford: Berg.

Patterson, Thomas. C. [1993] 1997. "The Inca Empire and its subject peoples". En*The Indian in Latin American History*, editadopor John E. Kizca, 1-20. Delaware: Jaguar Books.

Paz, Carlos D. 2003. "«Como es su costumbre hacer casi cada año…». Algunas consideraciones sobre las actividades económicas de los pueblos del Gran Chaco argentino. Siglo XVIII". En *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX. Un estudio comparativo*, compilado por Raúl J. Mandrini y Carlos D. Paz, 377-397. Neuquén/Bahía Blanca/Tandil: CEHIR/IEHS/UNS.

Paz, Carlos D. 2013. "Pensar la indianización desde las fronteras santafesinas del Chaco en el siglo XVIII. Cristóbal Almaraz, sus alianzas y estrategias de poder". En *La indianización. Cautivos, renegados, "hommes libres" y misioneros en los confines americanos (S. XVI-XIX)*, coordinado por Salvador Bernabéu, ChristopheGiudicelli y Gilles Havard, 265-290. Madrid: Doce Calles.

Paz, Gustavo L. 1997. "Familia, linaje y red de parientes: la élite de Jujuy en el siglo XVIII". *Andes* 8:145-173.

Paz Gustavo L. y Gabriela Sica. 2015 (en prensa). "La frontera oriental del Tucumán en el Río de la Plata (Siglos XVI-XVIII). En *Las fronteras del Mundo Atlántico. (siglos XVI-XIX)*, editado por Emir Reitano y Susana Truchuelo. La Plata: Universidad de La Plata.

Perusset, Macarena y Rosso, Cinthia N. 2009. "Guerra, canibalismo y venganza colonial: los casos mocoví y guaraní". *Memoria Americana* 17-1: 61-81. www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-37512009000100003&lng=es&nrm=iso [Consultado el 10-XI-2011].

Petit-BreuilhSepúlveda, Maria E. 2009. “El poblamiento de la frontera hispano-lusa de América y la presencia extranjera durante los conflictos bélicos del siglo XVIII”. En *El mundo urbano en el siglo de La Ilustración*, editado por Ofelia Rey Castelao y Roberto J. López, vol. II: 627-642. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.

Pifarré, Francisco. 1989. *Los Guaraní-Chiriguano.*Vol II *Historia de un pueblo*. La Paz: Centro de Investigación y PromocióndelCampesinado.

Po-ChiaHsia, Robert. 2010. *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci 1552-1610.* Oxford: Oxford University Press.

Prosperi, Adriano. 2009. *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Turín: Piccola Biblioteca Einaudi.

Radding, Cynthia. 2008. *Paisajes de poder e identidad: Fronteras imperiales en el desierto de Sonora y bosques de La Amazonia*. México: CIESAS, El Colegio de Sonora, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco.

Rey Castelao, Ofelia. 2014. “En los bordes: los estudios sobre la frontera en el modernismo peninsular”. En *Fronteras e Historia. Balance y perspectivas de futuro*, editado por Melón Jiménez, Miguel Ángel, Miguel Rodríguez Cancho, Isabel Testón Núñez y Rocío Sánchez Rubio, 15-46. Badajoz: Gehsomp.

RípodasArdanaz, Daisy. 2000. “Métodos de evangelización en las misiones jesuíticas de guaraníes”. *Archivum, Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina* 19:11-29.

Rodríguez G. de Ceballos, Alfonso. 1990. “El urbanismo de las misiones jesuíticas de América meridional: génesis, tipología y significado”. En *Relaciones artísticas entre España y América*, 151-171. Madrid CSIC, Centro de Estudios Históricos, Dpto. de Historia del Arte “Diego Velázquez”.

Rodríguez Mir, Javier. 2006. *Los wichí en las fronteras de la civilización. Capitalismo, violencia y shamanismo en el Chaco argentino: una aproximación etnográfica*. Quito: AbyaYala.

Rossi, María C. 2006. “Consideraciones en torno a la construcción de la frontera del río Salado del norte de Santiago del Estero, siglos XVII-XIX”. *Anuario del Instituto de Historia de Argentina* 6:147-175.

Rubiés, Joan-Pau. 2005. “The concept of cultural dialogue and the Jesuit method of accommodation: between idolatry and civilization”. *ArchivumHistoricumSocietatisIesu*vol. LXXIV, fasc. 147:237-280.

Ruiz Moras, Ezequiel. 2001 “Ecosofía, etnohistoria y cosmología entre los toba taksek del Chaco central”. *ScriptaEthnológica* XXIII: 201-229

Russell, Jeffrey B. 1986. *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*. Ithaca &Londres: Cornell University Press.

Saeger, James S. 1985. “Another View of the Mission as a Frontier Institution: The Guaycuruan Reductions of Santa Fe, 1743-1810”. *The Hispanic American Historical Review* vol. 65, nº. 3: 493-517.

Saeger, James S. 2000. *The Chaco Mission Frontier*. *The Guaycuruan experience*. Tucson: TheUniversity of Arizona Press.

Sahlins, Peter. *Fronteres i identitat : La formació d’Espagna i França a la Cerdanya, S. XVII-XIX*. Barelona : Eumo editorial. 1996.

Saignes, Thierry. 1985. “La guerra “salvaje” en los confines de los Andes y del Chaco: La resistencia Chiriguana a la colonización europea”. *Quinto Centenario* 8:103-123.

Saignes, Thierry. 1989a. “Entre bárbaros y cristianos. El desafío mestizo en la frontera chiriguano”. *Anuario IEHS* 4:13-51.

Saignes, Thierry. 1989b. “Borracheras andinas: ¿por qué los indios ebrios hablan español? (Con cinco comentarios y una respuesta)”. *Revista Andina* 13:83-127.

Saignes, Thierry. 1990. *Ava y Karai, ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI a XX)*. La Paz: HISBOL.

Saignes, Thierry. 1995. “América y nosotros: ensayo de ego-historia”. En *Visión de los otros y visión de sí mismos: descubrimiento o invención entre el Nuevo Mundo y el Viejo*, organizado por Fermín del Pino y Carlos Lázaro, 21-37. Madrid: C.S.I.C.

Saignes, Thierry. 2007. “Guerra e identidad”. En *Historia del pueblo chiriguano*, compilado por Thierry Saignes e IsabelleCombès, 69-96. La Paz: Embajada de Francia y Plural Editores.

Salazar-Soler, Carmen. 1989. “Comentario” a “Borracheras andinas: ¿por qué los indios ebrios hablan español? (Con cinco comentarios y una respuesta)”, de Thierry Saignes, 123-125. *Revista Andina* 13:83-127.

Salazar-Soler, Carmen. 2001. “Notion de traductibilité : à propos des *huacas*et *borracheras* dans le Pérou des XVI^{e} et XVII^{e} siècles ». En *Passeurs Culturels, Mécanismes de métissage*, editadopor Serge Gruzinski y Louise BenatTachot, 23-44. París: Presses Universitaires de Marné- La-Vallée, Maison des Sciences de l’Homme de Paris.

Sanabria Fernandez, Hernando. [1972] 2008. *Piaguaiqui-Tumpa. Biografía del pueblo chiriguano y de su ultimo caudillo*. La Paz-Cochabamba: La Hoguera

Sánchez-Albornoz, Nicolás. 1984. “Thepopulation of colonial SpanishAmerica”. En*The Cambridge History of Latin America Volume 2: Colonial Latin America*, editadopor Leslie Bethell, 3-35. Cambridge: Cambridge UniversityPress.

Santamaría, Daniel. 1990. “Población y economía en el pedemonte andino de Bolivia. Las misiones de Apolobamba, mosetenes y yurakares en el siglo XVIII”. *Revista de Indias* vol. 50, nº 190:741-766.

Santamaría, Daniel. 1995. *Del tabaco al incienso, reducción y conversión en las misiones jesuitas de las selvas sudamericanas, siglos XVII y XVIII.* San Salvador de Jujuy: CEIC, Universidad Nacional de Jujuy.

Santamaría, Daniel. 1998. “Población y economía interna de las poblaciones aborígenes del Chaco en el S. XVIII”. *Andes* 9:173-195.

Santos, Ángel. 1992. *Los jesuitas en América*. Madrid: MAPFRE.

Santos Granero, Fernando. 2009. *Vital enemies: slavery, predation and the amerindian political economy of life*. Austin: University of Texas Press.

Scarpa, Gustavo F: 2007. “Plantas asociadas a la pesca y a sus recursos por los Indígenas Chorote del Chaco Semiárido (Argentina)”. *Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica* 42, vols. 3-4:333-345.

Schindler, Helmut. 1985. “Equestrian and non equestrian Indians of the Gran Chaco during the colonial period” *Indiana* 10:451-464.

Schulte-Tenckhoff, Isabelle. 1994. “Traités, parlamentos et le statut des nations amérindiennes” *Caravelle* 63:175-192.

Solano, Francisco de. 1990. *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indios*. Madrid: CSIC.

Standaert, Nicolas. 1993. “La manière ignatienne : s’adapter aux autres : une méthode ambiguë”. *Cahiers de spiritualitéignatienne*17, nº 68:273-280.

Standaert, Nicolas. 2002. “Methodology in view of contact between cultures: the China case in the 17th century”. *CSRCS Occasional paper* 11:1-35.

Standaert, Nicolas. 2008. *The interweaving of rituals. Funerals in the cultural exchange between China and Europe*. Seattle: The University of Washington Press.

Susnik, Branislava. 1965. *El indio colonial del Paraguay.* Vol. I.: *El guaraní colonial.* Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción.

Susnik, Branislava. 1971. *El indio colonial del Paraguay.* Vol. III-1. *El chaqueño; guaycurúes y chanés-arawak.* Asunción: Museo etnográfico Andrés Barbero.

Susnik, Branislava. 1972. “Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y de su periferia. Enfoque etnológico”. *Suplemento Antropológico, Centro de Estudios Antropologicos/Universidad Catolica.* Vol. 7 nºs 1 y 2: 85-101.

Susnik, Branislava. 1981. *Los aborígenes del Paraguay III/1. Etnohistoria de los chaqueños (1650-1910).* Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

Susnik, Branislava y Chase Sardi, Miguel: 1995. *Los indios del Paraguay*. Madrid: Mapfre.

SvrizWucherer, Pedro M. O. 2009. “"Han sobrevenido tantos estorbos de epidemias, de guerras... que apenas nos dejaron vivir...". La situación de la Provincia Jesuítica del Paraguay según las inéditas Cartas Anuas: período 1720 -1730”. *Bibliographica Americana. Revista interdisciplinaria de Estudios Coloniales* 5. http://www.bn.gov.ar/revistabibliographicaamericana/documentos/2009 [Consultado el 11-VI-2015].

SvrizWucherer, Pedro M. O. 2013. “Un documento inédito del siglo XVIII. El padre jesuita Pedro Lozano y su primera Carta Anua, 1720-1730”. *Hispania Sacra* vol. LXV, nº 131:139-159.

Tausiet, María y James Amelang, eds. 2004. *El diablo en la Edad Moderna.* Madrid: Marcial Pons.

Terol Miller, Luis. 1997. “Las misiones fortificadas de San Antonio de Texas”. *Castillos de España* 107:31-36.

Trinchero, Héctor H. 2000. *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la nación. El Chaco Central*. Buenos Aires: EUDEBA.

Truchuelo, Susana. 2014. “Heresy and commercial exchanges in Early Modern Northern Spain”. En *Exile and Religious Identity, 1500-1800*, editado por Gary Waite y Jesse Spohnholz. Londres: Pickering y Chatto.

Todorov, Tzvetan. 1982. *La conquète de l’Amérique. La question de l’autre*. París : Éditions du Seuil.

Turner, Frederick J. [1920] 1960. *La frontera en la historia americana*. Madrid: Ediciones Castilla.

Vangelista, Chiara. 1993. “Los guaykurú, españoles y portugueses en una región de frontera: Mato Grosso, 1770-1830”. *Boletín del instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* 3ª serie, nº 8:55-76.

Varela Agüí, Enrique. 2000. “Las fortalezas de la Orden de Santiago y su contribución a la ocupación de la Trasierra leonesa (1170-1230)”. En *Las Órdenes militares en la Península Ibérica* coordinado por Ricardo Izquierdo Benito y Francisco Ruiz Gómez, 143-164. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Vignolo, Paolo. 2003. *L’ Europe à l’envers: les antipodes dans l’imaginaire de la Renaissance*. París: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

VitarMudski, Beatriz. 1991. “Las relaciones entre los indígenas y el mundo colonial en un espacio conflictivo: la frontera tucumano-chaqueña en el S. XVIII”. *Revista española de antropología americana* 21:243-278

Vitar Mudski, Beatriz. 1995. “Mansos y salvajes. Imágenes chaqueñas en el discurso colonial”. En *Visión de los otros y visión de sí mismos: descubrimiento o invención entre el Nuevo Mundo y el Viejo*, organizado por Fermín del Pino y Carlos Lázaro, 107-126. Madrid: C.S.I.C.

Vitar Mudski, Beatriz. 1997. *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767)*. Madrid: C.S.I.C.

Vitar Mudski, Beatriz. 1999: “Prácticas abortivas entre las indígenas chaqueñas en el siglo XVIII”. *Noticias de Antropología y Arqueología (NAYA)* [edición digital]. http://www.etnohistoria.com.ar/htm/05_articulo.htm[consultado el 20-VIII-2011].

Vitar Mudski, Beatriz. 2001. “La evangelización del Chaco y el combate jesuítico contra el demonio”. *Andes* 12:201-221.

Vitar Mudski, Beatriz. 2002. “Los jesuitas y la demonización del Chaco”. En *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, coordinado por Fermín del Pino, 161-184. Madrid: CSIC.

Vries, Jan de. [1984] 1987. *La urbanización de Europa 1500-1800*. Barcelona: Crítica.

Walker, Charles F. 2008. *Shaky colonialism. The 1746 earthquake-tsunami in Lima, Peru, and its long aftermath*. Durham y Londres: DukeUniversityPress.

Weber, Astor. 2008. “Os Eyiguayegui-Mbayá-Guaicuru: o Tratado de Paz de 1791”. *Revista História em Reflexão* 2 (4). [em línea] URL: http://www.periodicos.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/318/270 [consultado el 3-III-2010].

Weber, David J. 2005. *Spaniards and Their Savages in the Age of Enlightenment.* New Haven: Yale University Press.

Weber, Max. [1922] 1964. *Economía y sociedad*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2 vols.

Weddle, Robert S. 2007. *After the massacre. The violent legacy of San Sabá Mission.* Lubbock: Texas Tech University Press.

Wilde, Guillermo. 2003. “Orden y ambigüedad en la formación territorial de Río de la Plata a fines del siglo XVIII”. *Horizontes Antropológicos* vol. 9- 19: 105-135 [Online] http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832003000100005 [Consultado el 13 de noviembre de 2013].

Wilde, Guillermo. 2011a. « De las crónicas jesuíticas a las “etnografías estatales”: realidades y ficciones del orden misional en las fronteras ibéricas ». *Nuevo*

Mundo Mundos Nuevos [En línea] http://nuevomundo.revues.org/62238 [consultado el 3 agosto de 2013].

Wilde, Guillermo, ed. 2011b. *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires: SB.

White, Richard. 1991. *The Middle Ground. Indians, Empires, & Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Nueva York: Cambridge University Press.

Whitehead, Neil L. 2007. "Sacred cannibals and golden kings: travelling the borders of the New World with Hans Staden and Walter Ralegh". En*Borders and travellers in Early Modern Europe*, editadopor Tom Beteridge, 169-185. Aldershot: Ashgate.

Wright, Pablo G. 1998. "El desierto del Chaco. Geografías de la alteridad y el estado". En *Pasado y presente de un mundo postergado: estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco y PedemonteSurandino*, compilado por Ana Teruel y Omar Jerez, 35-56. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.

Wilde, Guillermo. 2009. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: SB.

Zavala Cepeda, José M. [2000] 2008. *Los Mapuches del siglo XVIII, Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*, Santiago de Chile: Editorial Universidad Bolivariana.

Zúñiga, Jean Paul, coordinador. 2013. *Negociar la obediencia: autoridad y consentimiento en el mundo ibérico en la Edad Moderna*. Granada: Comares.

Županov, Inés G. 1999. *Disputed Mission; Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*. Nueva Delhi: Oxford UniversityPress.

Županov, Inés G. 2011. "El repliegue de lo religioso: misioneros jesuitas en la India del siglo XVII, entre la teología cristiana y la ética pagana". En *Saberes de la conversión. Jesitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, editado por Guillermo Wilde, 505-532. Buenos Aires: SB.

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Fig. 1 Dos ejemplos de marcas mbayá de propiedad. …….24
Fig. 2.. Mocovís cosechando miel. Al fondo, escena cinegética…….29
Fig 3 Plano de la ciudad de San Ramón de la Nueva Orán (1795)…….……57
Fig. 4 San Miguel de Tucumán……....79
Fig.5 Mapa de las Provincias del Chaco……..92
Fig. 6. "Carga de caballería guaycurú"……..……141
Fig. 7. Martirio de Julián Lizardi S.J…….207
Fig. 8: "Descripción de las provincias del Chaco…….…….253
Fig. 9: Martirio de Julián Lizardi S.J…….……258
Fig. 10. Antonio Artigas bautizando a un indio……...…..279
Fig. 11. Celebración de una borrachera…….……284
Fig. 12. "Situación y número de ranchos de paja que tenía el pueblo de San Gerónimo cuando se hizo la visita por agosto del año 1793"…….....… ….315

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 1
Fundación de ciudades en el Tucumán, el Camino Real como eje de articulación del territorio…….……60

Mapa 2.
Fuertes y misiones existentes en la gobernación de Tucumán al finalizar el mandato de Esteban de Urízar (1724)……...…… …....156

Mapa 3.
Fuertes y misiones existentes en la gobernación de Tucumán al finalizar el mandato de Martínez de Tineo (1752)…….....…161

ÍNDICE DE GRÁFICOS Y TABLAS

Gráfico 1.
Número de indios tributarios por encomienda en Tucumán, en 1719…….……..125
Gráfico 2.
Encomiendas de Tucumán por ciudad, según el número de Indios…….……..126
Gráfico 3.
Evolución de la población de San Esteban de Miraflores……..300

Tabla 1.
Encomiendas y tributarios por jurisdicción en 1719……..……126
Tabla 2.
Evolución de la población de San Esteban de Miraflores……..……299
Tabla 3.
Misiones de abipones y mocovíes, siglo XVIII…….307
Tabla 4.
Misiones jesuitas del Chaco austran en 1767…….311