

Memoria Americana

CUADERNOS DE ETNOHISTORIA

15

(1 y 2)



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

Buenos Aires 2007

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano

Hugo Trincherro

Vicedecana

Ana María Zubieta

Secretaria Académica

Leonor Acuña

Secretario de Supervisión Administrativa

Jorge Alberto Vladisaukas

Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil

Reneé Girardi

Secretario General

Jorge Gugliotta

Secretario de Investigación y Posgrado

Claudio Guevara

Subsecretaria de Bibliotecas

María Rosa Mostaccio

Subsecretario de Publicaciones

Rubén Mario Calmels

Prosecretario de Publicaciones

Jorge Winter

Coordinadora Editorial

Julia Zullo

Consejo Editor

Amanda Toubes

María Marta García Negroni

Diego Villarroel

Adriana Garat

Susana Cella

Myriam Feldfeber

Silvia Delfino

Marta Gamarra de Bóbbola

Composición de originales y diseño de tapa

Beatriz Bellelli

e-mail: bbellelli@yahoo.com.ar

MEMORIA AMERICANA
CUADERNOS DE ETNOHISTORIA
Número 15 (1 y 2)

Directora
Lidia R. Nacuzzi

Editora Científica
Cora V. Bunster

Comité Editorial

Ana María Lorandi (Universidad de Buenos Aires / CONICET), Roxana Boixadós (Universidad Nacional de Quilmes / CONICET), Mabel Grimberg (Universidad de Buenos Aires / CONICET), Sara Mata (Universidad Nacional de Salta / CONICET), José Luis Martínez (Universidad de Chile), Alejandra Siffredi (Universidad de Buenos Aires / CONICET).

Comité Académico Asesor

Rossana Barragán (Universidad Mayor de San Andrés, La Paz); Martha Bechis (Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA); Guillaume Boccara (Ecole des hautes études en sciences sociales, CNRS, París); Antonio Escobar Ohmstede (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – CIESAS, México); Noemí Goldman (Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. E. Ravignani”, Universidad de Buenos Aires / CONICET); Jorge Hidalgo Lehuédé (Universidad de Chile / CONICYT); Scarlett O’Phelan Godoy (Pontificia Universidad Católica del Perú); Silvia Palomeque (Universidad Nacional de Córdoba / CONICET); Ana María Presta (Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. E. Ravignani”, Universidad de Buenos Aires / CONICET); Mónica Quijada (Centro de Estudios Históricos, CSIC, Madrid).

Editoras Asociadas
Ingrid de Jong
Lorena B. Rodríguez

Secretaría de Redacción
Carina P. Lucaioli
Guillermo Stämpfli

Sección de Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires
Puán 480, of.405. C 1406 CQJ Buenos Aires, Argentina.
Tel. 54 11 4432 0606, int. 143. Fax: 54 11 4432 0121
e-mail: memoriaamericana@yahoo.com.ar (canje)
macecomite@yahoo.com (envío de artículos)

Memoria Americana – Cuadernos de Etnohistoria es una publicación anual que edita la Sección de Etnohistoria del ICA (Universidad de Buenos Aires). Recibe artículos originales de autores nacionales y extranjeros que desarrollan sus investigaciones en etnohistoria, antropología histórica e historia colonial de América Latina. La revista está destinada a especialistas y público académico en general.

ISSN: 0327 – 5752 (versión impresa)

ISSN: 1851-3751 (versión en línea)

La revista *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* se encuentra indexada en:
- Ulrich’s International Periodical Directory
- Latindex (Nº de registro en Directorio: 3031)
- Anthropological Index of the Royal Anthropological Institute

INDICE
TABLE OF CONTENTS

Artículos

Articles

- Mesianismo en América hispana: el taki onqoy
Mesianism in Hispanic America: the taki onqoy movement
Luis Millones 7
- Del arrendamiento al despojo de tierras: los caciques Cruz y la hacienda de San Jerónimo (Tepexi de la Seda, Puebla-México, 1728-1805)
Leasing land and land seizures. The Cruz caciques, hacienda San Jeronimo (Tepexi de la Seda, Puebla-Mexico 1728-1805)
Patricia Cruz Pazos 41
- El juicio de residencia como ritual político en la colonia (Gobernación de Tucumán, siglo XVIII)
Impeachment proceeding in colonial times: a political ritual. Tucumán 18th Century
Silvina Smietniansky 71
- La “función” de 1796 y la matanza de *mbayás* en Concepción, frontera norte paraguaya
The ‘performance’ of 1796 and slaughter of Mbayás in Concepción, north Paraguayan border
Nidia R. Areces 103
- Lugares para la muerte en el espacio meridional andino, Salta en el siglo XVIII
Death and burial places: the southern Andean region, Salta 18th Century
Gabriela Caretta e Isabel Zacca 135
- Minería y metalurgia en la antigua Gobernación del Tucumán (siglos XVI - XVII)
Mining and Metallurgy. Colonial Tucumán 16th and 17th Centuries
Geraldine Gluzman 157

Hechos históricos y textos dramáticos: el campo santafesino y el drama rural entre 1904 y 1920
Historical facts and dramatic texts: Santa Fé province and its rural drama 1904-1920
Guillermo Stämpfli 185

Reseñas

Reviews

Pasado y presente del quechua santiagueño (*Quechua language in Santiago del Estero province: past and present*). Reseña comentada de Tebes M. C. y A. Karlovich F. 2006. *Sisa pallana. Antología de textos quichuas santiagueños*. Buenos Aires, Eudeba. 355 p.
Colección: Lenguas indígenas de la Argentina.
Ricardo Gabriel Abduca 225

Rowe, John H. 2003. *Los Incas del Cuzco. Siglos XVI-XVII-XVIII*. Cusco, Instituto Nacional de Cultura-Región Cusco.
Alejandra Ramos 231

Barral, María Elena. 2007. *De sotanas por la Pampa: religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*. Buenos Aires, Prometeo Libros.
Dolores Estruch 235

Luiz, María Teresa. 2006. *Relaciones Fronterizas en Patagonia. La convivencia hispano-indígena a fines del período colonial*. Ushuaia, Asociación Hanis / Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco.
Sergio H. Latini 238

Santamaría, Daniel J. 2007. *Etnicidad y Globalización*. Jujuy, Purmamarka Ediciones.
Ana Laura Drigo 241

Bartolomé, Miguel Alberto. 2007. *Librar el camino. Relatos sobre antropología y alteridad*. Buenos Aires, Antropofagia.
Carina P. Lucaioli 244

Alarcón Puentes, Johnny. 2007. *Las relaciones de poder político en el pueblo wayuu*. Mérida, Ediciones del Vice Rectorado Académico, Universidad del Zulia.
Paula Daniela Fernández 248

Normas editoriales e información para los autores 251

**MESIANISMO EN AMÉRICA HISPANA:
EL TAKI ONQOY**

*MESIANISM IN HISPANIC AMERICA:
THE TAKI ONQOY MOVEMENT*

Luis Millones*

* Universidad Nacional Mayor de San Marcos - Lima, Perú. E-mail: lm101@nyu.edu

RESUMEN

El presente artículo es una síntesis de la nueva dimensión del estudio del movimiento mesiánico del *taki onqoy*, cuya extensión en el siglo XVI se pensó circunscrita al Obispado del Cuzco. A raíz de la publicación del Informe al Rey de Bartolomé Álvarez ahora sabemos que un ritual del mismo nombre, y con características similares, fue descubierto en Oruro. El *taki onqoy* es uno de los mesianismos más tempranos en los Andes, si nos referimos a los que fueron provocados por los europeos. Su importancia crece en la medida en que su ideología plantea la existencia de dioses desconocidos por los Incas y, a su vez, da primacía a las deidades menores del Tahuantinsuyu, además desconoce el poder del Dios Sol o Inti, el padre divino de la dinastía gobernante.

Palabras clave: mesianismo - *taki onqoy* - deidades locales - resistencia

ABSTRACT

This paper summarizes the new dimension of study of *taki onqoy*, the messianic movement. In the sixteenth century people thought it was limited to the *Obispado del Cuzco*. After the source *Informe al Rey* of Bartolomé Álvarez was published we know nowadays that in Oruro a ritual of the same name and similar traits was discovered. *Taki onqoy* is one of the earliest messianic movements of the Andean region, if we take into account those happening after the European invasion. Its importance grows because its ideology addresses to gods not known by the Incas and, at the same time, emphasizes minor deities of Tahuantinsuyu. Additionally it neglects the power of Inti, the solar god and divine father of the ruling dynasty.

Key words: messianic movement - *taki onqoy* - local deities - resistance

INTRODUCCIÓN

Milenarismo, mesianismo o quiliasmismo y una docena de otros nombres han sido usados para denominar a estos movimientos sociales que esperan un signo divino para que se transforme el universo en que viven al que sienten injusto. Si se les llama milenarismos es porque al momento en que Cristo reinará en persona sobre la tierra y el diablo será impotente: “Vi a todos los que no habían adorado a la bestia ni a su imagen y no habían recibido su marca en la frente o en la mano. Volvieron a la vida y reinaron mil años con el Mesías” (Apocalipsis 20: 4). Quiliasmismo viene del griego *chiloi*, que significa millar y equivale a lo dicho arriba y, en ambos casos, se refiere a las creencias surgidas en los primeros cien años del cristianismo que pensaban que el regreso de Cristo era inminente.

El concepto de mesianismo engloba otra serie de consideraciones. La idea central es que la divinidad, cumplidos ciertos requisitos por sus seguidores, enviará un mesías para redimirlos. En el caso judío tenía que ser descendiente del rey David, vendría a liberar a Israel de la dominación extranjera y a conducir a su pueblo otra vez a Palestina, donde reconstruirá un reino ideal cuya capital será Jerusalén, modelo de pureza religiosa y justicia social.

El término se extendió a muchas religiones del mundo en cuyo discurso existían, antes o después de Cristo, elementos semejantes que eran vigentes o que podían ser actualizados en momentos de crisis. Lo que hizo posible esta divulgación fue la secuencia del movimiento que se repetía, con algunas variantes, en contextos sociales y épocas muy diferentes. En primer lugar, la sociedad en que iría a insertarse el mesías viviría la expectativa de su llegada ante una situación de crisis económica, social o psicológica, o la suma de todas ellas. La insatisfacción generalizada parecería no tener una solución al alcance de los miembros de la comunidad. Lo que podría explicarse por la invasión y colonización desde el exterior, o por fenómenos naturales -sismos o inundaciones-, o bien por problemas internos como luchas por el poder o tiranía de un sector específico. Ante esta situación el refugio en lo sobrenatural es la respuesta obligada, tanto más si en el propio sistema de creencias existía la idea de un redentor que acudiría en momentos de dolor colectivo.

La llegada de este personaje suele estar precedida por un anunciador o

profeta -del griego: que habla en nombre de- quien proclama la voluntad de dios de solucionar la crisis mediante su enviado. Sin embargo, su presencia no es gratuita, el pueblo deberá organizarse para cumplir o modificar su ritual de tal manera que lo haga aceptable a la divinidad. Como premio a este esfuerzo llegará el mesías que liderará el movimiento militar, político o místico de rechazo a las condiciones actuales. La idea detrás de estas acciones es instaurar una comunidad sin injusticias y de satisfacciones plenas. Esto generalmente significa un regreso al tiempo de los orígenes, que se ha corrompido por los pecados de la propia gente o bien por la presión de seres foráneos o catástrofes naturales. Esta búsqueda del pasado glorioso, tema común en las religiones, está ligada generalmente al mito de creación, aquel momento en que los dioses interactuaban con los seres humanos. El regreso a la utopía -“lugar que no existe”- es un camino que no terminará en la construcción de Tomás Moro, sino en un espacio concreto como Aztlán que los mexicas reconocieron en las islas del lago Texcoco mucho antes de la invasión europea.

No es extraño que los movimientos mesiánicos acaben con la destrucción de sus seguidores, especialmente de quienes los lideran, incluido el mesías. Entre los años 1560 y 1565 los mayas de Sotuta y Maní (Yucatán) fueron reprimidos dos veces: finalmente Pablo Be, jefe indígena del pueblo de Kini, que era intérprete del dios Hunab Ku o Verdadera Fe, y Baltazar Ceh, *batab* o líder de Tecoh que dirigía el movimiento, fueron capturados y ejecutados sin que se volviera a tener noticias de ellos (Barabas 1989: 113-115).

Pero con la caída del mesías, del profeta, o cualquiera de sus dirigentes -o todos- no desaparece la aspiración de bienestar del total de la comunidad, poco a poco se restablece la expectativa mesiánica que culminará nuevamente con la llegada del profeta. El ciclo se repite hasta que se cumplen las demandas o el pueblo asume la religión de la sociedad o grupo dominante, sea que éste migre o desaparezca.

En el ejemplo anterior, el mesianismo maya de 1560 fue reprimido duramente tanto que se consigna la cifra de 12.000 entre los torturados, logrando que los indígenas denuncien su propia participación en el movimiento. A los dos años se reanudó la esperanza de liberarse de los europeos y los rituales nativos renacieron hasta que fueron derrotados, tal como se dijo anteriormente, tres años más tarde en 1565.

Aunque la Iglesia Católica fue la primera institución que se preocupó por la existencia de la reviviscencia de las religiones prehispánicas es fácil adivinar que su propia doctrina contenía aquellos elementos que podían dinamizar las tendencias mesiánicas existentes, o no, en los cultos precolumbinos. No es extraño, entonces, que muchos de estos profetas o mesías americanos hayan reclamado su condición de verdaderos cristianos, usando

incluso nombres tomados de la Biblia y fragmentos del dogma católico para validar su palabra.

La situación no fue diferente en las colonias portuguesas y, como en América hispana, el poder político acudió en auxilio de la Iglesia cuando el movimiento amenazaba con desbordarse. La independencia no cambió esta situación hasta mediados del siglo XX; en el siglo anterior, el magnífico texto de Euclides da Cunha *Os Sertões* da cuenta de la prédica de Antonio Conselheiro, a pesar de la expresa prohibición del Arzobispo de Bahía en 1882. Canudos, el centro del movimiento, fue finalmente aniquilado por el ejército y sus líderes murieron en la brega (Da Cunha 1963: 138).

Si nos centramos en los países andinos la presencia de los movimientos está registrada solo a partir del siglo XVI y todos ellos corresponden a la reacción indígena frente a la colonización europea o a los gobiernos republicanos que continuaron apoyando a la Iglesia Católica y a sus prejuicios contra los indígenas hasta mediados del siglo pasado. Son escasas las referencias a movimientos mesiánicos en la época incaica, así por ejemplo se mencionan ciertos grupos de guaraníes que llegaron al Tahuantinsuyu en busca de una “tierra sin males”, o la rebelión del líder del Collao llamado Zapana. Estos son fragmentos de información que nos habla de la resonancia de los Incas en regiones lejanas del Cuzco. En un caso, depositando las esperanzas de encontrar la tierra prometida en el centro del imperio; en el otro, reaccionando frente a la dominación y exigencias de trabajo por parte de los gobernantes cuzqueños. Pero las noticias son escasas y no alcanzan a crear un cuadro completo de las acciones. Tenemos que centrarnos en lo que está consignado en los documentos coloniales.

A pesar de lo dicho, aun reduciendo nuestro foco de atención, es posible descubrir que una vez producida la expectativa mesiánica, su fervor despier-ta elementos religiosos que no solo pertenecían a la etapa inmediata anterior. La ansiedad por el cambio debió arrastrar reflejos de un pasado remoto, incluso anterior a los incas, que aunque convivía con ellos mantenía cierta oscuridad. Al caer el Cuzco en manos de los españoles y descubrir en ellos un poder más implacable que el de los gobernantes incaicos, la construcción de un ideario mesiánico desenterró o revitalizó rituales en desuso por la persecución de los sacerdotes incaicos y su culto oficial.

En América hispana se puede observar la paradoja de la persecución de las imágenes por parte de una sociedad que las rechazaba como ídolos falsos pero que en la práctica las reemplazaba por otras que se convertían de inmediato en personajes sagrados. La sutileza para explicar que se trataba de una representación y no de un objeto de culto no fue percibida ni siquiera en España. El resultado es que las imágenes construidas en materiales físicos o con palabras y los rituales de procedencia diversa (en tiempo u origen étni-

co) van a constituir los soportes ideológicos del mesianismo andino. A lo largo de los siglos siguientes sus líderes invocarán los nombres de los Incas como ancestros o como reencarnaciones para legitimar su liderazgo. A ello agregarán elementos cristianos para apoyarse en la divulgación de una prédica constante aunque de forma desorganizada.

Un ejemplo claro de esta situación es el movimiento de Juan Santos Atahualpa, nombre que tomó un mestizo, probablemente nacido en Ayacucho y afincado entre las tribus asheninkas de la Amazonía. En su prédica inicial aceptaba la evangelización de unas órdenes religiosas y rechazaba otras y su propio apelativo proclama la necesidad de usar la influencia del prestigio del Tahuantinsuyu y de la Iglesia Católica. Lo interesante de este caso es que utilice ambas resonancias en un territorio ajeno a ellas. Algo parecido sucedió en territorio calchaquí donde un andaluz se hizo proclamar Inca y consiguió la adhesión de los curacas locales.

En todo caso, el primer movimiento con características mesiánicas del que tenemos noticia es el que se autodenominó *taki onqoy*, a él dedicaremos las páginas que siguen.

MUERTE Y RESURRECCIÓN DE LOS DIOSES

No todas las religiones pintan a sus deidades con el halo de omnisciencia e inmortalidad que otorga el Cristianismo. Si bien los dioses mesopotámicos (3.000 años antes de Cristo) eran invisibles a los ojos humanos, eran antropomorfos, y también tenían necesidades humanas, como lo indican sus representaciones. Ellos habitaban este mundo mucho antes que los seres humanos e inventaron la agricultura y los sistemas de riego para cubrir sus urgencias. Tuvieron entonces que trabajar en la construcción y mantenimiento de los canales de agua, en la siembra y en la cosecha de sus productos. Salvo los dioses principales -que no pasaban de cuatro-, todas las divinidades cumplieron tales tareas. La humanidad, entonces, fue creada para servirlos y evitarles la rudeza del trabajo (Cohn 2001: 36).

Esta percepción de lo divino es tan ajena al Cristianismo como podía serlo la del área andina. No es una manera desusada de comprender el universo y lo sobrenatural, en cierta forma India y Egipto no fueron muy diferentes a lo que acabamos de enunciar. Desde una perspectiva como ésta, humanidad y divinidad no eran categorías insalvables, al menos para la clase dirigente. Un conquistador extranjero hubiera podido ser aceptado como gobernante divino o semidivino si en la relación con sus súbditos manejaba, al menos, los elementos simbólicos que habían usado sus predecesores. En Egipto funcionaron como faraones el persa Cambises y Alejandro Magno

(Cohn 2001: 18), es posible que también esto explique la relativa facilidad con que el poder fue tomado por los europeos en México y los Andes. Ni aztecas ni incas -al menos ni mexicas, ni cuzqueños- comprendieron en un principio que la distancia entre españoles e indígenas era insalvable, ni pudieron entender que los conquistadores eran también misioneros de una fe que los hacía, incluso a ellos mismos, pecadores por el solo hecho de haber nacido. Eso fue y es siempre difícil de comprender. No había salvación terrena o divina fuera de la Iglesia Católica y, en principio, todos los indígenas militaban en las filas de los enemigos de Dios por el solo hecho de haber nacido o vivido antes de la llegada de Colón. Vacío de la única fe posible, este era un continente donde la relación con el mundo y sus semejantes convertía al hombre en culpable: desde su nacimiento hasta el momento de la muerte, desde buscar a la pareja hasta engendrar un hijo.

El Cristianismo español no hizo concesiones y apoyó sin reparos la construcción de un estado, convirtiéndose en su sostén ideológico. Los espacios de respiro a las religiones no cristianas solo existieron cuando la magnitud del territorio y el volumen incluso decreciente de los indígenas hacían imposible que se cumpliera la compulsiva labor misionera. El comportamiento de los oficiales de la iglesia cristiana se nutría también de varios factores: el más visible era la condición de ser parte de la hueste conquistadora y tener, por lo tanto, derecho a imponer condiciones. Había también razones jurídicas: una bula papal daba legalidad al ejército de ocupación e imponía como condición la conversión al catolicismo de los reyes derrotados y de todos sus súbditos. Esta convicción de ajustarse a la ley hizo pensar, incluso a los historiadores modernos, que el lenguaje jurídico era expresión de la realidad; por eso tenemos millares de publicaciones que describen la jurisprudencia como correlato preciso del funcionamiento de instituciones y personas.

Las *panacas* (familias nobles descendientes de los Incas) cuzqueñas vacilaron entre una adaptación humillante, pero conveniente, y una revolución libertadora que restaurase sus privilegios. Es interesante observar que desde 1569 los nietos de los Incas reclamaban sus derechos siguiendo las reglas de la legalidad europea. Fue así que “se presentaron ante el Licenciado Juan de Ayllón para solicitar que se recibiera una información probando su ascendencia real y las conquistas de Tupac Yupanqui” (Rowe 2003: 79).

Estos nobles habían asumido su condición de soberanos en desgracia y reclamaban, al menos, parte de las ventajas que se otorgaban a los nobles de España en situaciones parecidas. Para hacerlo debieron descartar su propio universo religioso, por lo menos en lo que se refiere a la vida pública, y dar muestras de ser buenos cristianos. Esto significó importantes donativos a las iglesias locales e inclusive retratos suyos y de su familia adorando a los

dioses extranjeros. Manifestaciones como estas existieron no solo entre quienes se sabían miembros de las *panacas* reales, muchos *curacas* locales surgidos de las “guerras civiles” fabricaron genealogías, a la manera hispana, para solicitar reconocimientos de verdaderos o fraudulentos derechos adquiridos por su lealtad.

No fue esta una actitud unánime. Como lo mencionamos páginas atrás, Manco Inca, hijo de Huayna Capac y Mama Runtu, permaneció en la mítica Vilcabamba (ubicada en lo que hoy es Espíritu Pampa por algunos estudiosos) hasta su muerte en 1554. Sus hijos más notorios, Sayri Tupac, Tupac Amaru y Titu Cussi Yupanqui, ocuparon su lugar en muy distintos momentos liderando lo que se ha llamado resistencia incaica. No sabemos mucho acerca de la vida al interior de Vilcabamba, incluso su ubicación exacta todavía es debatida. En verdad las estrategias de los Incas mencionados variaron notablemente, desde la confrontación abierta hasta varios acuerdos con las autoridades de la Colonia medianamente cumplidos. Todo acabó cuando el virrey Toledo ordenó el exterminio de lo que consideró un foco de subversión, más por lo que podía representar frente a los antiguos seguidores de los Incas que por la amenaza concreta que significaban. Lo importante es que al mismo tiempo que la nobleza vencida asumía la rebeldía como bandera, otro grupo -no menos visible en su liderazgo- prefería jugar la carta de la legalidad europea y por lo tanto renunciaba a sus dioses para obtener magros pero reales beneficios.

Estos eran los caminos de los descendientes de las *panacas* reales, nacidos en su mayoría en el Cuzco. Muchos de ellos fueron concientes del poder de la escritura (la legal y la sagrada), tuvieron no pocos alfabetos, y casi siempre se rodearon de traductores y asesores, incluso españoles, para medir y acrecentar sus bienes y sus ambiciones. Esto sucedió incluso con los rebeldes: Manco Inca acogió por un tiempo a ciertos españoles que después lo asesinaron y trató de familiarizarse con las novedades que habían llegado de Europa, en especial con las armas y los animales de guerra. Dos de sus sucesores se relacionaron con las autoridades coloniales, Titu Cussi Yupanqui incluso nos dejó una crónica escrita de manera casi teatral, con largos parlamentos intercalados en un relato dictado y traducido al español por el mestizo Martín de Pando en 1570. Titu Cussi proclamaba ser “el hijo legítimo, digo el primero y mayorazgo que mi padre Mango Inga Yupangui dejó entre otros muchos” (Legnani 2005: 74) y más adelante llama “tíos” a Huáscar y Atahualpa (Legnani 2005: 79). Todo esto nos indica que los rebeldes, o sumisos, de la clase dirigente incaica ya eran concientes de que la presencia europea era inevitable y aun en rebeldía había que pactar con ella. La opción de los profetas del *taki onqoy* era impensable desde esta perspectiva. Si en algún momento se presumió que Vilcabamba y los nuevos líderes religiosos

ayacuchanos podrían estar de acuerdo, la idea solo pudo ser parte de una generalización de conveniencia política, desde el punto de vista de los colonizadores. Para ellos, tanto los peticionarios de mercedes como los seguidores de Manco Inca podían ser cómplices del delito de conspirar contra España.

El virrey Toledo cambió esta línea de negociaciones al invadir Vilcabamba y redujo a los incas sumisos a la lista de los muchos -españoles, criollos, mestizos o indígenas- que clamaban mercedes por méritos a la Corona. Ninguno de estos esfuerzos o gestos militares o cortesanos eran accesibles a los tributarios. Sus jefes locales o *curacas* vivían tratando de mantener el complicado equilibrio de ser funcionarios coloniales y esquilmar a su propia gente al tiempo que los protegían escondiendo a un grupo de ellos y declarando cifras falsas de tributarios y contribuciones. El juego era peligroso, ni el corregidor de indios ni el doctrinero confiaban en él y en ocasiones las nascentes autoridades indígenas paralelas a su mando, como envarados y alcaldes, le hicieron la vida imposible. A veces los propios indígenas delataban su siempre compleja red de arreglos ilegales.

Luego de la Conquista, ser *curaca* fue invariablemente el resultado de una negociación. Quebrado el orden impuesto por la *pax incaica*, la guerra de los encomenderos aceleró las migraciones internas: mitimaes y yanaconas debieron optar por volver a sus lugares de origen o permanecer en donde residían, pero sobre la base de necesidades inmediatas o premuras bélicas. Sobre esta complicada e impredecible movilidad espacial era muy difícil constituir una autoridad que negociase con los invasores, si esto se lograba poco importaba si su poder tenía el sustento incaico o colonial o era el fruto de una improvisación afortunada. La supervivencia no dejaba espacio a reflexiones elaboradas.

Había que crear o reforzar lealtades. Como las bases en que se movía la ética o moral de los europeos -cuyas actitudes tropezaban abiertamente con su prédica- eran incomprensibles, las alianzas entre los *curacas* y sus súbditos tenían que asentarse en lo que aún hoy se llama “la costumbre”; es decir, la milenaria escala de valores andinos que bajo la presión de las circunstancias iba construyendo lo que en un par de siglos más -hacia el final del virreinato- sería el eje de la religión andina contemporánea.

No fue un proceso uniforme, las actitudes fueron tan desiguales como aquellas de los líderes cuzqueños. No fueron pocos los que se resignaron a sufrir las arbitrariedades de encomenderos como Oré, no menos los que se refugiaron en el entorno de las parroquias tratando de sobrevivir a la sombra del sacerdote. Otros tantos huyeron a zonas de difícil acceso, casi siempre de baja productividad agrícola, llamadas “regiones de refugio” en México. Aunque en términos globales la sumisión política fue inevitable, el combate interior duró muchos años. El documento de Huarochirí está ejemplificado

por la fe del indígena Cristóbal Choquecaxa quien vaciló entre la *huaca* Llocllayhuancu y la Virgen María (Ávila 1966: 117-119). Las calamidades terrenas se hicieron indistinguibles de las divinas, por lo tanto la esperanza de redención nacería teñida por la ocupación.

En tiempos de crisis preeuropea las ceremonias de purificación incluían un baile, o bien la danza denunciaba la necesidad de los ritos para calmar la crisis. No son claros los documentos, en todo caso se llamaba *taki onqoy* o *sara onqoy*, según lo recuerda Polo de Ondegardo (1916: 196) quien agrega que estaba ligado a los confesores indígenas, llamados para calmar la enfermedad (*onqoy*) cuya mención sonaba a paroxismo nervioso. Mucho más cauta resulta la *Doctrina Christiana* de 1558 (1985: 258) cuando refiere que:

En algunas partes les da una enfermedad de baile que le llaman *taki onqoy*, o *sara onqoy*: para cuya cura llaman los hechiceros, o van a ellos, y hacen mil supersticiones, y hechicerías, donde también hay idolatría, y confesarse con los hechiceros, y otras ceremonias diferentes.

El *taki onqoy* como enfermedad también es mencionado por Fray Martín de Murúa (1964:119): “Suélese dar una enfermedad de bailar, que llaman *taquioncoy*. Para curar de ella llaman a los hechiceros, y se curaban con ellos millones de supersticiones, y confesábanse entonces con los hechiceros”. El texto recordó a Tomoeda (comunicación personal) el frecuente comentario recogido en Caraibamba (Chalhuanca, Apurímac) en 1981, cuando luego de un festival los comuneros locales decían que en sus cabezas seguía resonando la música, los bailes y canciones ocurridos durante los días de algarabía. La curación de este mal, que no se puede confundir con los estragos de la bebida, debe hacerlo un *hampi kamayoq* (o *yachaq* en Ayacucho) quien mediante una ceremonia simple -Tomoeda vio que se centraba en frotar en direcciones específicas el cráneo del quejoso- lograba que el ruido del festival (*uma hampi*) dejase de atormentar al paciente.

Fiesta, baile y canto están ligados también a la expiación o limpieza a partir de lo que en la Colonia se vio como actividad de “confesores” indígenas y quizá en lo que hoy es todavía materia a ser tratada por un maestro curandero. El *taki onqoy* como actividad terapéutica debió preceder al movimiento y, tal vez, pervive como tal.

La hipótesis de Curatola con respecto al origen del culto de crisis, cuya propuesta mesiánica nos interesa, resulta de mucho fundamento ya que el movimiento “no pudo surgir de la nada, creando *ex novo* mitos, símbolos actos y gestos rituales” (1997: 142). Si la pelagra fue la base de donde se disparó el ritual es algo que no se puede documentar pero la posibilidad existe. En tiempos de suprema necesidad, producida por esta u otra carencia



Danzante de tijeras en el Cusco del siglo XIX, según el viajero francés Paul Marcoy. Paul Marcoy. *Viaje a través de América del Sur. Del Océano Pacífico al Océano Atlántico*. Ilustrado por E. Riou. Publicado originalmente en Paris, 1869.

general, la sociedad andina tenía un ritual de respuesta que unía a las poblaciones en una plegaria común donde compartir el dolor y daba fuerzas para seguir viviendo.

LOS MALES DEL ALMA Y LOS MALES DEL CUERPO

Las epidemias volvieron a mostrar su fea cara en la década de 1580, especialmente cuando se “redujo” a conglomerados semiurbanos a los indígenas cuyo patrón habitacional era disperso de acuerdo a las exigencias de la agricultura o ganadería (Cook 2005: 136-137). Pero esta vez en los Andes peruanos la enfermedad ya contaba con una explicación racionalizada que acusaba a los europeos, y en especial al culto católico, de ser los causantes de los males. En 1585 predicadores indígenas sermoneaban a su arrepentida audiencia acerca del abandono del ritual que sufrían las *huacas*, nombre genérico con que se denominaba a toda manifestación religiosa indígena y sobre todo a los dioses prehispánicos. Las *huacas* exigían la recomposición de su culto y el olvido de su ritual explicaba la presencia de estos males. Es interesante que las voces se alzarán en lugares de importancia precolombina, al menos dos de ellos tienen antecedentes de cultos no cristianos: Huaquirca (Antabamba, Apurímac), zona cubierta de andenes que recuerdan

a Pisac, no muy lejos de la cueva de Alhuanzo decorada con dibujos rupestres. El otro espacio de predicación fue Vilcashuamán cuya importancia no necesita mayor explicación; no en vano los incas lo usaron como nuevo centro administrativo, eran tierras que habían pertenecido al dominio Huari y a los chancas.

Los documentos llaman *moro oncoy* (*murú onqoy*) a la epidemia que debió mostrar manchas sobre la piel de los enfermos, calificada en términos generales como “viruelas” por los europeos. No fue esta la primera plaga que azotó a los nativos, víctimas del contagio europeo desde los tiempos de Huayna Capac, pero es importante resaltar que esta vez se la explicaba por la presencia de los invasores. Incluso el ritual comprendía ofrendas a una deidad andina, lo que indicaba la vigencia de antiguos ceremoniales, y al mismo tiempo -también como ofrendas- objetos del culto católico como parte del rechazo o asimilación del adoctrinamiento cristiano (Curatola 1978: 182-184).

Las fechas de la reacción indígena por el *murú onqoy* nos hablan de su conexión ideológica con el movimiento mesiánico del *taki onqoy* y, al mismo tiempo, reflejan el carácter mestizo de ambas conductas. Si este último tenía sus raíces indígenas en un ritual preestablecido ante la amenaza de las plagas es algo que tiene sentido, aunque nos falte documentación para probarlo. Lo importante es que en 1565, cuando se descubrió el movimiento, la expectativa mesiánica había rebasado los límites del ritual de curación. Los predicadores y conversos habían elaborado un cuidadoso discurso que explicaba la relación de Cristo y España contra la que se alzaban victoriosos los Dioses Andinos y los *Taqui Ongos*, como los llaman las crónicas y otros documentos.

A inicios de la década de 1560 la situación era similar en la Nueva España: los mayas del estado de Yucatán llevaron a cabo un levantamiento que tuvo como protagonistas a indígenas que ya habían sido educados en parroquias católicas. Su líder, Pablo Be, atacaba a la Iglesia Católica en sus bases negando la validez del bautismo y, en general, la prédica misionera. El verdadero dios Hunab Ku se comunicaba con él en éxtasis shamánicos de los que regresaba para incitar la rebelión contra los cristianos (Barabas 1989: 113). Al norte de México otros movimientos anunciaron el retorno de sus antepasados, sus profetas: Tenamaxtle, conocido como Diego el zacateco, y Francisco Aguilar, cacique de Nochistlán, llevaron a cabo una rebelión anticristiana. Anunciaban a sus seguidores que renunciando a las enseñanzas de los sacerdotes católicos y siguiéndolos a ellos volverían a ser jóvenes y tendrían varias esposas, no solamente una, y además que si llegaban a envejecer volverían a procrear. El dios Tecoroli (o Tlatol) viajaría a donde hubiese cristianos para matarlos a todos (Graziano 1999: 109-110). La historiografía

mexicana conoce estos sucesos como la guerra de Mixtón (1539-1540), la cual terminó con la batalla de Coyna donde se calcula que murieron más de 6.000 indígenas combatiendo por sus dioses (Barabas 1989: 142).

Dado que el volumen de trabajo archivístico peruano es bastante menor al realizado en México, no es extraño que tengamos pocas noticias de sublevaciones indígenas tempranas. Con respecto al *taki onqoy*, sin embargo, hay una relación sintética pero bastante completa en la crónica de Cristóbal de Molina. A partir de ella se puede inferir que, a diferencia de los mencionados movimientos de la Nueva España, el *taki onqoy* no llegó a pasar de la expectativa mesiánica y la prédica de sus profetas a las acciones armadas. Los andinos quedaron a la espera de una señal divina que les dijera que efectivamente:

todas las huacas del reino, cuantas habían los cristianos derrotado y quedado, habían resucitado, y de ellas se habían hecho dos partes: las unas se habían juntado con la *huaca* de Pachacamac, y las otras con la *huaca* de Titicaca; que todas andaban por el aire, ordenando el dar batalla a Dios, y vencerle; y que ya le traían de vencida; y que cuando el marqués (Francisco Pizarro) entró en esta tierra, había Dios vencido a las huacas, y los españoles a los indios; empero que, ahora daba la vuelta el mundo; y que Dios y los españoles quedaban vencidos de esta vez, y todos los españoles muertos, y las ciudades dellos anegadas; y que la mar había de crecer, y los había de ahogar, por que de ellos no hubiese memoria (Molina 1943: 79-80).

No se conserva la prédica en quechua o aymara de los profetas andinos; sin embargo, en la versión hispana la frase “daba la vuelta al mundo”, pudo ser la traducción aproximada de *pachakuti*, concepto de significado complejo que fue traducido por González Holguín como “El fin del mundo, o grande destrucción, pestilencia, ruina, o pérdida, o daño común” (1989: 270). En aymara tenemos una traducción similar: “Tiempo de guerra. Y también agora lo toman para significar el juicio final” (Bertonio 1984: 241).

La referencia a *pachakuti* era indispensable. Toda nueva religión, y el *taki onqoy* aspiraba a serlo, necesita inaugurar un tiempo nuevo. Por más que se inspirase en dioses del pasado la prédica no sería eficaz si repitiese los dogmas precristianos. El mundo se había trastornado y había que admitirlo, del universo sobrenatural habían surgido seres -hombres, animales, armas, etc.- no imaginables y estaban destruyendo todo lo conocido. El mal ya no era remediable, se necesitaba otro *pachakuti* para recrear el universo que tampoco sería copia del prehispánico sino el producto de una destrucción. Con los restos de todo lo existente, lo antiguo y lo moderno, lo indígena y lo europeo, habría que construir una nueva sociedad.

La guerra a la que alude la traducción de Bertonio había desatado todo su furor y los escuadrones andinos, comandados por Pachacamac y Titicaca, estaban derrotando al dios cristiano. No es la primera vez que en el surgimiento de una religión se alude a la figura simbólica de un combate. En el *Euma elish* de los babilonios Marduk, el nuevo campeón de los dioses derrota a la diosa Tiamat luego de obligarla a mantener abierta sus fauces para acabarla de un flechazo. De los fluidos de Tiamat se alimentarán, posteriormente, los ríos y canales de Mesopotamia (Cohn 2001: 46-47). La imagen bélica también está presente en el Apocalipsis (12: 7-10), al respecto:

Miguel y sus ángeles combatieron con el Dragón. También el Dragón y sus ángeles combatieron pero no prevalecieron y no hubo ya en el cielo lugar para ellos. Y fue arrojado el gran Dragón, la Serpiente antigua, el llamado Diablo y Satanás, el seductor del mundo entero; fue arrojado a la tierra y sus ángeles fueron arrojados con él.

Producto o no de la evangelización, el libro sagrado de los mayas o *Popol Vuh* recrea los combates y el juego ritual de la pelota como esfuerzos para construir el mundo que conocemos (Tedlock: 1996). La historia comienza con el nacimiento de una pareja de mellizos, hijos de los creadores, quienes al ser mayores son llamados a Xibalbá -el mundo interior- para ser castigados por el ruido perturbador que causaba el juego de la pelota. Allí son sacrificados quedando inactivos hasta que la cabeza de uno de ellos, que ha tomado la forma de un fruto, embaraza con su saliva a la hija de uno de los señores de Xibalbá. La doncella da a luz mellizos, los héroes Hunahpú y Xbalanqué, que hacen el mismo recorrido que su padre -ahora convertido en cráneo- y su tío pero derrotan a los señores de Xibalbá. Más tarde se autosacrifican y son transformados en el sol y la luna, cuya presencia en el cielo hace posible la vida humana (Coe 2000: 202).

La batalla de las *huacas* descrita por Molina tampoco es una novedad en el panteón andino. Huatiacuri, el héroe del manuscrito de Huarochirí, compete con su cuñado en una serie de desafíos que culminan con la muerte de su rival y su esposa. En el *taki onqoy* la guerra se explicaba como la revancha de una derrota anterior, se enfrentaban nuevamente los dioses creadores de ambos bandos: los resucitados comandados por Pachacamac, el dios oracular del valle de Lurín y en general de la costa del Pacífico, y Titicaca, la *pacarina* u origen de los seres vivientes ubicada en el Collao, en la sierra sur del Perú y Bolivia. Al frente estaba el dios cristiano “que había hecho a los españoles, Castilla, a los animales y mantenimientos de Castilla” (Molina 1943: 80). Esta confrontación olímpica equivale a las que mencionamos anteriormente y se preveía el resultado, dado que las *huacas* habían recobrado sus fuerzas

gracias a la renovación del ritual. Como en casi todas las religiones la energía de los dioses se sustentaba en la constancia con que los fieles mantenían la vida ceremonial en su honor. El ritual es el alimento divino. Puede ser sangre humana -como lo creyeron mayas y aztecas- o el humo que consume las plantas o animales en su honor -como se pensaba en Mesopotamia- o las entrañas de las llamas -como razonaban los andinos- o el sacrificio de la Misa -como piensan los católicos- pero la eficacia de las deidades depende de la continuidad de cualquiera de las formas sacrificiales que se adopten. Cuando se persigue a los creyentes o -por cualquier otra razón- estos dejan de practicar el ritual, en la mayoría de las religiones se percibe a los dioses como hambrientos o faltos de poder y, por lo tanto, enojados y agresivos contra sus criaturas y sus perseguidores. Molina (1943: 80) recoge la versión andina de este fenómeno: “las huacas andaban por el aire, secas y muertas de hambre; por que los indios no le sacrificaban ya, ni derramaban chicha”. Pero su falta no concluía en este abandono, iba más allá pues los indios se habían bautizado entregándose al ritual católico.

La venganza no se haría esperar. Las *huacas* “habían sembrado muchas chacras de gusanos, para plantarlos en los corazones de los españoles, ganados de Castilla y los caballos y de los indios que permanecen en el cristianismo”. Para evitar tamaña desgracia había que renunciar a todo lo aprendido en la doctrina, solo así “vivirían en prosperidad, gracia y salud” (Molina 1943: 80).

No olvidemos la ‘inundación marítima’ con la que empezaba este discurso, pues los europeos habían venido por el mar. El mismo océano, la Mamacocha de los andinos, ahogaría con sus aguas a los individuos y a sus cultivos para lavar de la faz de los Andes su enfermiza presencia. Pero el castigo y la redención comenzaban por el cuerpo: los gusanos, es decir la condición de podredumbre, atacarían al motor de la vida y receptáculo de lo espiritual, el *sonqo* de los quechua hablantes -“conciencia, juicio, razón, memoria” en palabras de González Holguín. La preciada ofrenda que se arrancaba de las llamas, que en los Andes reemplazaba a los seres humanos en la mayoría de los sacrificios, se convertiría en un cuerpo putrefacto por los gusanos enviados por los dioses resurrectos. Como veremos más adelante la salvación también estaba en el cuerpo de los creyentes, llegaría con la posesión del mismo por las propias *huacas*.

El camino de la salvación comenzaba con repetir fórmulas conocidas en los antiguos rituales prehispánicos: ayuno de varios días que implicaba no comer sal, ají ni maíz de colores y no tener relaciones sexuales. Además convenía evitar todo trato con la parroquia, no comer alimentos de origen europeo, ni vestir ropas ajenas a su tradición -“camisa, sombrero, alpargatas”-, desoír el llamado de los sacerdotes católicos ausentándose de la Misa,

olvidar el nombre de bautismo y, por supuesto, no practicar ninguno de los sacramentos. Molina relaciona estas actitudes con la divulgada creencia, que el cronista fecha en 1571, según la cual los indígenas se retraían del trato de los europeos pensando que los matarían para robarles el “unto” o grasa del cuerpo. Esto probablemente sea el origen remoto de las modernas versiones de *lik’eri* o *kharisiri* entre los aymaras y de los *pishtacos* o *ñacaq* entre los quechua hablantes. Se trata de seres fantasmales, ajenos a las comunidades, que trafican con la grasa del cuerpo de quienes son sorprendidos en parajes alejados de su pueblo. El producto, extraído mágicamente del cuerpo es vendido para su uso industrial; de acuerdo a los relatos recogidos hace un siglo el unto hacía sonar mejor las campanas de las iglesias, años después se suponía que eran parte de la tecnología que permitía el vuelo de los satélites (Rivière 1991: 23-40; Kato 2005: 99-126).

Los relatos que copiara Molina transpiran en esta parte el rechazo absoluto a la presencia extranjera. El nombre del movimiento y en general todo su discurso califican de enfermedad a todo lo que había arribado con Pizarro; no debe sorprendernos que las ceremonias de adhesión al *taki onqoy* hubiesen sido concebidas como una curación del mal que, llegado desde un mundo exterior, azotaba a la población.

El primer paso era recuperar lo que quedaba de los primeros treinta años de extirpación de imágenes sagradas. Concebidas como representación del demonio, los misioneros no vacilaron en quebrar o incinerar todas las pinturas, esculturas o murales donde se hubiese dibujado o esculpido dioses andinos.

[Los] taqui ongos [...] pedían en los pueblos, si había alguna de las huacas quemadas, y como trajese algún pedazo de piedra de ellos, se cubrían la cabeza delante del pueblo con una manta y encima de la piedra derramaban chicha, y la fregaban con harina de maíz blanco; y luego daban voces, invocando la huaca, y luego se levantaban, con la piedra, y decían al pueblo: Veis aquí vuestro amparo, y veis al que os hizo, y da salud, hijos y chacra, ponedle en su lugar, en donde estuvo en tiempo del Inca (Molina 1943: 81).

Nótese que el uso del concepto Inca no se refiere a ninguno de los monarcas en particular, mucho menos al refugio de Vilcabamba. Se habla del “tiempo del Inca”, como *mita* o turno, o período correspondiente a una época y lugar idealizados. Se trata de restaurar una era de felicidad, evocada como el gobierno autónomo anterior a los españoles. Quienes se expresan de esta manera no son cuzqueños, son gente de muy distinto origen ubicadas en territorio chanca y que finalmente habían encontrado una fórmula convoca-

toría que no excluía a ninguna de las etnias. Idealizando el pasado incaico se puede suprimir sin dificultad a todos los europeos y a quienes han aceptado su cultura. Al hacer esta racionalización no participan de lo que pudo ser la aspiración imperial de Manco Inca y sus sucesores, en la mirada de los *taqui ongos* Sayri Tupac y Titu Cussi no dejarían de ser traidores.

Las características de esta expectativa mesiánica son novedosas si se repasa lo que sabemos de los incas. Los predicadores de la nueva fe proclaman claramente que se trata de un giro diferente en la tradición andina; las *huacas* sin templos, ni ceremoniales públicos se refugian ahora en el cuerpo de los creyentes: “no se metían ya en las piedras, ni en las nubes, ni en las fuentes para hablar, si no que se incorporaban ya en los indios, y los hacían ya hablar; y que tuvieran sus casas barridas y aderezadas, para si alguna de las huacas quisiese posar en ella” (Molina 1943: 80).

Años después, Cristóbal de Albornoz trató de explicar el éxtasis de los creyentes y predicadores del *taki onqoy* a partir de la ingestión de *maca* (*Lepidium meyenii Walp*), herbácea perteneciente a la familia de las crucíferas, rica en proteínas. Según el extirpador, cuando los “mensajeros de las dichas huacas” encontraban resistencia entre su audiencia:

trían una confección de maca, que con tanta cantidad como tocar la uña y la tocase a cualquier bebida, los hacían loquear a bailar y darse con las cabezas en las paredes. Y con hacer esto con algunos...y cortesías de que bebiesen todos los demás, obedecían a lo que decían y predicaban y en esto hacían gran suma de cerimonias en sus ritos antiguos (Duviols 1967: 36).

La versión de Albornoz carece de fundamento y se suma a los mitos de la brujería europea afincada en América y atribuida, sin vacilar, a los indígenas. El reciente uso industrial de la maca, como el conocimiento de las virtudes de la planta, ha sido puesto en evidencia por los antropólogos desde hace más de medio siglo (Matos 1979: 3-10).

Producido el éxtasis iniciático en los conversos, descrito como que: “temblaban y se revolcaban por el suelo; y otros tiraban de pedradas como endemoniados, haciendo visajes y luego reposaban”, los profetas del *taki onqoy* les pedían que explicasen lo que habían sentido. La respuesta usual era que una *huaca* determinada “se le había entrado en el cuerpo”, a continuación “se lo tomaba en brazos, y lo llevaban a un lugar diputado y allí le hacían un aposento con pajas y mantas. Y luego lo embijaban” -pintaban de color rojo, generalmente con una tintura preparada con semillas de achiotepa para constituirse en recipientes de la *huaca* que los había poseído. El dios, ahora presente, recibía las ofrendas del pueblo a que pertenecía el iniciado:

careros [es decir camélidos], molle [Schimus molle], chicha, llipta [mazamorra de maíz o ceniza endurecida para el uso de la coca], mullu [conchas marinas] y otras cosas; y hacían fiesta todo el pueblo, de dos o tres días, bailando y bebiendo, e invocando a la huaca que aquel representaba y decía tener en el cuerpo, y velando de noche sin dormir (Molina 1943: 81).

Si volvemos a las crónicas del siglo XVI o principios del XVII la posesión o éxtasis que toma el cuerpo del creyente pudo estar reservada a los sacerdotes andinos, antes y después de la Conquista. No era tampoco una forma usual de comunicación con lo divino en el apogeo incaico, cuya administración eclesiástica debió ser reticente a que los dioses o *huacas* se manifestasen fuera de los canales regulados por el dogma establecido. Esta situación debió funcionar para todas las religiones oficiales o ligadas al poder estatal. Era difícil controlar el éxtasis de un poseso o místico que estaba convencido de hablar en nombre de la divinidad, situación que la Iglesia Católica manejaba a través de la Santa Inquisición. Los *taqui ongos* habían nacido en la clandestinidad y sabían que su prédica sería condenada de inmediato, por ello la posesión o éxtasis les daba un poder incontrolable e impredecible. Los atacados por la enfermedad *-onqoy-* eran incorporados a sus filas para participar del proceso de curación que los libraría de la otra enfermedad: la presencia hispánica.

No se trata de un baile o coreografía conocida por los poseídos, de hecho *takiy* significa cantar (*tusuy* = bailar), aunque en más de un diccionario se amplía su significado a “cantar solo sin bailar o cantando bailar”, frase con la que González Holguín (1989: 338) traduce las palabras quechuas *taquini* o *taquicuni*. Los éxtasis descritos por Molina o Alvarez no permiten relacionarlos con los bailes descritos por las crónicas del siglo XVI o, en general, con los del período colonial.

EL TAKI ONQOY A TRAVÉS DE LOS TESTIGOS DE CRISTÓBAL DE ALBORNOZ

Empeñado en obtener el reconocimiento por su labor evangelizadora Cristóbal de Albornoz llevó a cabo cuatro informaciones de servicios que conocemos (1569, 1570, 1577, 1584), tres de las cuales contienen diversas versiones que amplían considerablemente, a través de numerosos testigos, la noticia de Cristóbal de Molina. Como se sabe, los documentos de Albornoz fueron descubiertos en 1963 y al año siguiente se dio noticia de los mismos en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. En 1964 se publicó el primer artículo sobre el tema en la revista peruana *Cultura* 3 (Lima), el

que precedió a otros seis artículos de divulgación y numerosas conferencias en distintos foros. Finalmente en 1971 (CIDOC, México), Iván Ilich tuvo la gentileza de incluir la documentación de Albornoz en la *Colección Sondeos* (Millones 1971), la reedición de los mismos, completada con información adicional, una serie de ensayos y una renovada versión paleográfica, fue posible gracias al Instituto de Estudios Peruanos y la Sociedad Peruana de Psicoanálisis y se realizó en 1990 (Millones 1990). Ambas ediciones están agotadas desde hace tiempo.

Albornoz, por boca de sus testigos, se atribuyó el descubrimiento de la “idolatría”, información que contradice a Cristóbal de Molina quien adjudicó este mérito a Luis de Olvera, cura del repartimiento de Parinacochas. Esta localidad se ubica al SE de Huamanga, en la frontera de lo que hoy es el departamento de Arequipa. Llamado a declarar en favor de Albornoz en 1584, el padre Molina es muy cuidadoso al momento de elogiar “la solicitud, trabajo y cuidado” del extirpador pero no dice que sea el descubridor de la “secta”, como se calificó en ese tiempo al *taki onqoy*.

En 1570 otro testigo, Amador de Cabrera, descubridor de las minas de azogue de Huancavelica -antes parte de Huamanga- había nombrado a los repartimientos de Chocorbos, Soras y Lucanas como los de mayor concentración de idólatras (folio 13r); sin embargo, no menciona que la prédica subversiva comenzase allí. En 1577 es llamado a declarar el propio Luis de Olvera, clérigo presbítero que entonces ya era cura de la iglesia del Cuzco y secretario de su cabildo eclesiástico. Olvera recordó que, cuando Albornoz visitó Huamanga, él era el vicario y cura de Parinacochas pero atribuyó a don Cristóbal el descubrimiento del *taki onqoy*. Además declara que para esa fecha: “la nueva secta estaba sembrada por toda la tierra entre los indios y naturales de ella”. No da señales de que su parroquia hubiese sido el punto de partida del movimiento (folio 5r). La que más se puede aproximar en este tema es la afirmación de Pedro del Prado, quien en 1570 declaró que Albornoz inició su vista a partir del repartimiento de Pedro Díaz de Rojas (reducciones de indios quinquas y cabinas: La natividad de Quinua, La visitación de Chinchos y San Juan de Guaychat; Puente Brunke 1992: 391) y que allí, por primera vez, castigó a ciento cincuenta hechiceros (folio 59r).

A la luz de estos datos no es posible concluir el lugar de origen del movimiento. Cuando llega Albornoz ya estaba extendido por la mayoría de las encomiendas de Huamanga y, en parte, en las vecinas. Tampoco es posible hablar de un descubridor del *taki onqoy* en el sentido de los méritos que se adjudicaba Albornoz, lo más probable es que los párrocos encargados de cristianizar a los indios de las encomiendas mencionadas tuvieran noticia de los profetas pero recién con la visita de don Cristóbal tomaron conciencia de su importancia. Al sacar a la luz la “idolatría” observaron que abarcaba más

de una doctrina y pudieron pensar que la magnitud del movimiento no era local. La relación más detallada de la extensión del movimiento puede ser la que nos ofrece la declaración de Bartolomé Berrocal, notario de la Audiencia Eclesiástica (Huamanga 1570) quien refiere que:

[el] *taki onqoy* estaba sembrado en el repartimiento de Yauyos del capitán Francisco de Cárdenas, del pueblo de Allauca, de Antonio de Oré, Pedro Ordóñez Peñaloza y del pueblo de Guacras de los Lucanas y en las provincias de Laramati y Hatun Lucanas, que están a la cabeza de Su Magestad, y la provincia de Apcara y Andamarcas de la encomienda de Juan Velazquez Vela Núñez, y en la provincia de Soras, y en el repartimiento de Juan de Mañueco, y en los pueblos del repartimiento de Juan de Mañueco (sic) y Pedro de Ribera, en todos los cuales dichos pueblos y provincias de suso nombradas vido este testigo que la dicha apostasía entre los naturales la dicha apostasía se había sembrado y cundido (folio 20v).

El número de pueblos comprometidos y la extensión del *taki onqoy* ha sido objeto de la preocupación moderna de Rafael Varón (1990) y de Ranulfo Caveró (2001), quien ha interpretado las zonas de divulgación, e incluso la ubicación de predicadores y creyentes con mapas y diagramas a partir de los documentos de Albornoz (Caveró 2001: 54 y 73). El detalle de sus conclusiones puede encontrarse en la obra citada en la bibliografía de este ensayo pero los límites del *taki onqoy* se amplían a partir de la publicación del memorial de Bartolomé Álvarez (1998 [1588]) ya que lo ubica en Oruro, veinte años después de que supuestamente había desaparecido debido al celo de Albornoz.

Se puede trazar la hipótesis de que el movimiento se sumergió cuando se hicieron notorias las campañas de Albornoz y la activación de la represión por los doctrineros ante la presencia del visitador. Hay que advertir que la relación de las encomiendas de Huamanga con el sur del Virreinato estaba asegurada por las remesas de trabajadores enviados a las minas de Potosí. Pero, además de eso, estaba el hecho de que las etnias soras de Huamanga eran parte de la gran etnia boliviana del mismo nombre, ambas aymara hablantes. Hoy en Perú, Soras es el nombre de uno de los distritos de la provincia de Sucre, departamento de Ayacucho en el límite con Apurímac (ver Caveró 2001: 217-246). La ubicación originaria de los soras está todavía en debate, lo más probable es que sea el resultado de una doble migración iniciada en épocas preincas: primero de norte a sur si pensamos “que la lengua aymara se configuró en la cuenca del río Pampas, para luego expandirse al Cuzco” y después hacia el Collao. Rápidamente los aymaras fueron presionando a los habitantes de habla puquina y uruquilla de los Andes del



Mapa de la jurisdicción de las encomiendas de Huamanga durante la visita de Albornoz. Siglo XVI.

sur hasta llegar a la región atacameña para luego retornar con una nueva invasión al Collao. El argumento lingüístico es de Alfredo Torero (1987: 329-405) pero ha sido validado por la documentación histórica de María Mercedes del Río (2005: 47-48). Recuérdese que en el siglo XVI la región de Huamanga era por lo menos bilingüe y que las *Relaciones Geográficas de Indias* mencionan que en la mayor parte de los repartimientos se hablaba quechua y aymara. A esto hay que agregar que la distribución de esta numerosa etnia había sufrido los embates de la administración incaica que precedió al sistema de repartimientos y encomiendas de los españoles. Tal habría sido el caso de los soras de Paria cuya antigua *puccara* o fortaleza pudo ser el centro preincaico, situado en el altiplano de Oruro. En su reemplazo, los incas elevaron la importancia del Tambo de Paria, en Pariamarca, al costado del camino imperial, al norte del río Jacha Uma (del Río 2005: 78-81).

En 1565, cuando el *taki onqoy* es intervenido, los soras de Huamanga pertenecían a una de las encomiendas más ricas del Perú, en manos de Melchor Palomino. En las Informaciones de Cristóbal de Albornoz se los recuerda como los indígenas más comprometidos ya que, de acuerdo con el testimonio de Gerónimo Martín (1570), se descubrió en su territorio “mil y ciento y tantas huacas [...] las cuales los dichos naturales tenían por sus dioses criadores y les adoraban y ofrecían oro, plata, ovejas, aves, cuyes y muchas otras cosas” (folio 45r). La cifra es importante porque al hablar de sus méritos, al inicio de esta información, Albornoz recuerda como número total de *huacas* descubiertas a más de seis mil. Si tomamos esta cifra como real, los soras tuvieron el privilegio -o cometieron el delito de acuerdo a la época- de mantener el culto a un número considerable de las imágenes o fragmentos de ellas.

Además, entre las deidades que aparecen con el movimiento figura de manera prominente Carhuarazo (Qarwaraso), la montaña sagrada o Apu de los soras, ubicada en el distrito de Huacaña, hoy provincia de Sucre. En la relación de Bartolomé Berrocal (1570, folio 45r), Carhuarazo figura en la lista de *huacas* notables que se conjuran contra el dios cristiano, al lado de Titicaca, Tiaguanaco, Chimborazo, Pachacamac y algunas más. Esto nos dice que, de varias formas, los soras habían asumido un serio compromiso con el movimiento, lo que abona en favor de su presencia en Oruro más tarde.

Los soras no son sino una de las etnias comprometidas; hay que tener en cuenta que Albornoz tiene señalados los límites de la visita que, por precisos que fueran, se relacionaban con la extensión de sus recursos y de sus fuerzas, dado que se trata de terrenos en los que hoy es difícil desplazarse. No podemos confundir la extensión de la visita con la extensión del movimiento.

En 1570 don Cristóbal reclama que usó dinero de su propio peculio para perseguir a los creyentes y “no ha tenido ni se le ha dado salario alguno por la dicha visita”. A continuación, señala que ha “llevado consigo lenguas



Cristóbal de Albornoz, según Felipe Guaman Poma de Ayala.

y oficiales de crédito e confianza para ello” (folio 5r). Aunque no lo dice expresamente, esta es la mitad de la verdad pues el cargo de visitador le daba poder para juzgar el rendimiento de los párrocos en la jurisdicción, muy vasta, que le tocó examinar. Años más tarde se estableció más precisamente que todo visitador era en principio “un juez eclesiástico que dirige la encuesta, instruye las causas y hace cumplir las sentencias” (Duviols 1977: 250), lo que significaba que tenía todo el apoyo legal y material de las doctrinas que visitaba. A esto agregó “oficiales y lenguas de confianza”, siendo su colaborador principal el padre Gerónimo Martín, clérigo presbítero que era cura y vicario del repartimiento de Diego Gavilán, uno de los compañeros de Pizarro en el asalto de Cajamarca, cuya encomienda era la de Parija (Huanta; Puente Brunke 1992: 391). En 1577 Albornoz contrató a Martín por “cierta cantidad de pesos de oro que no tiene este testigo (Gerónimo Martín) memoria de cuántos fueron” (folio 44r). El olvidadizo cura recordó, sin embargo, que don Cristóbal visitó a los clérigos de las doctrinas y “a los que habían delinquido los castigó y quitó las doctrinas y puso otros clérigos y los que halló que habían hecho bien su oficio, los honró como era razón” (folio 45v).

Martín hablaba quechua, su capacidad en el manejo de la lengua es reconocida por otros testigos y muy apreciada por el Visitador. A él se sumaban los miembros del equipo, indígenas o mestizos, cuyo número no se precisa pero que debieron ser suficientes como para imponer la autoridad de Albornoz en cualquier circunstancia. No se menciona a Felipe Guaman Poma de Ayala como parte de la visita, el testimonio de su participación descansa en la *Nueva Corónica ...*, pero no quedan dudas de que fue parte de aquella aventura por el detalle con que describe la situación y los personajes. Don Felipe dibuja a Albornoz de forma aproximada a la de Alonso de Mesa quien en 1584 lo describe con minuciosidad: “hombre muy recogido [bajo de estatura], maduro, cano” (folio 7v). Además, Poma de Ayala nos agrega el nombre de otro de los auxiliares, Juan Cocha Quispe, “indio bajo de Quichiuá”, que se habría beneficiado con la visita, quedando como curaca de su grupo étnico” (1980: 638).

No siempre nuestro Visitador se tomó el trabajo de recorrer todas las distancias ni de perseguir a los acusados. En más de una ocasión delegó sus funciones, tal es el caso citado por Vicente Lorenzo Brabo, clérigo presbítero, quien en 1570 por mandato de Albornoz: “descubrió en el repartimiento de don Luis de Pimentel, vecino de esta ciudad doscientas y cincuenta y tantas huacas, las cuales este testigo hizo quemar y quebrar y castigar a los culpables” (folio 52r) aunque don Cristóbal, nos aclara Vicente Lorenzo, se reservó el derecho de aplicar las penas una vez que fueron acusados.

La actividad al interior de una doctrina intervenida tuvo un comportamiento muy preciso. El cura encargado daba cuenta a Albornoz y a su equipo

inmediato del estado de la evangelización, lo que podía incluir el sacramento de la confesión del doctrinero, teniendo al Visitador como confesor, y el escrutinio administrativo de lo sucedido desde que había asumido su labor o desde la última visita. Luego se activaba la vida ceremonial de la comunidad:

haciendo procesiones generales con todos ellos y diciéndoles sus misas con toda diligencia y predicándolas y dándoles a entender el oficio de su venida y como era por su bien y quietud y remedio de sus ánimas y conciencias y que haciendo ellos [los indígenas] de su parte lo que en sí era e acusándose de sus culpas, que él [Albornoz] les venía a reformar y dar penitencia saludable con caridad, porque de otra manera serían muy castigados (Albornoz 1570, folio 4v en Millones 1990).

Nuestro extirpador reclama haber hallado 8.000 naturales convertidos al *taki onqoy* y, como se dijo antes, 6.000 objetos de culto a los que llama *huacas*. La relación de las mismas figuran en los anexos de la información de 1584, así como la de los *curacas* e indios castigados en las visitas, por ser miembros de la “secta” o por otras faltas como, por ejemplo, estar amancebados. En 1570 uno de sus testigos, Bartolomé Berrocal, reafirma la cifra de dichos “apóstatas” y elogia el papel desempeñado por Gerónimo Martín, algo que otros repiten:

clérigo presbítero que es una de las mejores y más principales lenguas de este reyno, en quien concurre toda bondad y cristiandad, con el cual todos los días cuatro veces al día les dio a entender su perdición y horror en que estaban, predicándoles la palabra de Dios y cosas tocantes a nuestra santa fe católica, y ellos vinieron por lo mucho que se les predicaba a conocer el yerro que habían hecho y en que estaban llorando y postrados por tierra (folio 21r).

Cualquiera que haya sido la habilidad oratoria de don Cristóbal, al que Poma de Ayala elogia por otras cualidades, no cabe duda que los discursos en quechua del padre Martín causaron un formidable efecto en la audiencia indígena. Berrocal llega a afirmar que de regreso a Huamanga los nativos de los pueblos visitados no cesaron de ir al encuentro de Albornoz para confesar sus pecados y denunciar a otros “idólatras” (folio 21v).

Este mismo testigo es, en especial Romani, uno de los que ofrece versiones de la ideología del movimiento que pueden competir con las que aparecen en la crónica de Cristóbal de Molina:

la secta y apostasía que entre los dichos naturales se guardaba que es la Aira Taqui ongo, que era que muchos de los dichos naturales predicaban y publicaban y decían que no creyesen en Dios ni en sus santos mandamientos, ni entrasen en las iglesias, y que se confesasen con ellos y no con clérigos ni padres, y que ayunasen cinco días en sus formas como lo tenían de costumbre en tiempo del inca, no comiendo sal, ni ají, ni maíz, ni teniendo cópula con sus mujeres si no sólo beber una bebida de azua destemplada sin fuerza, y mandándoles adorasen y ofreciesen de las cosas suyas naturales como son carneros, aves, tocto, chimbo, lampaca y carapa y mollos [¿mullu?] y plata y cantidad de comida y otras cosas, y que ellos eran mensajeros de las huacas Titicaca, Tiaguanaco, Chimborazo, Pachacamac, Tambotoco, Caruavilca, Carrhuarazo y otros más de sesenta o setenta huacas que en nombre de ellas les predicaba, las cuales dichas huacas decían los dichos apóstatas que estaban peleando con el dios de los cristianos y que presto sería de vencida y que se acabaría su mita de mandar (folio 20v.).

El texto agrega varias novedades a lo escrito por Molina. En primer lugar da el nombre de varias de las *huacas* -cerros, *apus* o *huamanis*- o divinidades comprometidas con los profetas del *taki onqoy*. Algunas de ellas como Titicaca y Pachacamac son imprescindibles dada la enorme convocatoria que tenían en las regiones donde se encontraban sus santuarios, sin mencionar sus zonas de influencia. Recuérdese que el lago que hoy es fronterizo entre Bolivia y el Perú fue reconocido como la *pacarina* (de *paqariy*= aparecer, crearse, originarse) o lugar de origen de la pareja fundadora del estado incaico (De la Vega 1991: I, 41). Una vez conquistados los reinos lacustres, los incas hicieron que la fiesta de Copacabana -península hoy ubicada en la costa boliviana- fuera una de las ceremonias más cosmopolitas del Tahuantinsuyu. Algo parecido ocurrió con Pachacamac, culto que excedía largamente el valle de Lurín, donde todavía pueden verse las ruinas de su santuario principal. Es posible que el reino de Chíncha haya llevado su veneración donde se extendieron las redes de su culto. Similitudes arquitectónicas entre los recintos de Pacatmanú y Sicán nos están sugiriendo el auge de este dios que superó los días del estado Huari y solo parece haber caído con la llegada de los señores del Cuzco. Aun así, los incas no se atrevieron a destruir su santuario (Shimada 1991: LIV). Otras presencias no son tan obvias, Tambotoco podría aludir a la versión de la “Fábula del origen de los incas del Cuzco” narrada por Sarmiento de Gamboa (1942: 42) como el lugar donde brotan las cuatro parejas fundadoras del estado incaico. Según el cronista “es un cerro con tres ventanas” a seis leguas del Cuzco, además de los hermanos Ayar que surgieron de una de las “ventanas”, de las otras dos aparecieron las etnias maras y tambos que poblaron la naciente capital del

imperio. Pese a todo el peso mítico que le otorga Sarmiento, la documentación de la época que conocemos no le otorga valencias sagradas semejantes a las anteriores. Lo mismo podríamos decir de Tiaguanaco, o Tiwanaku, cuyos restos monumentales todavía nos llenan de admiración, o Tampusotoco (Tampusotoco), centro de sacralidad importante para el sur del Perú y Bolivia. El R. P. Cobo nos dice que su nombre en aymara fue Taypicala “que quiere decir la piedra del medio, porque tenían por opinión los indios del Collao que este pueblo estaba en el medio del mundo y que de él salieron después del Diluvio los que los tornaron a poblar” (1964: 195). El cronista llega a afirmar que “los moradores del Collao están divididos en dos pareceres: los unos afirman haber sido hecha la creación en Tiaguanaco y los otros en la isla Titicaca” (1964: 150). En opinión de Cobo, su importancia solo cedía ante el Coricancha del Cuzco, Pachacamac y Copacabana.

Hasta ahora solo hemos buscado correspondencias entre las deidades invocadas por los *taqui ongos* y las que gozaban de reverencia más o menos amplia en el momento de la Conquista; pero Berrocal nos habla de “sesenta o setenta” *huacas* que concurren en una especie de federación sacra que se ponen de acuerdo para combatir al dios cristiano. Alguna otra *huaca* como Carhuarazo (Qarwaraso) nos da la pista de que las huestes contra el cristianismo aceptaban la participación de dioses que podríamos llamar menores, o más bien divinidades o *huacas* con una audiencia reducida por límites étnicos como es el caso ya referido de la divinidad de los soras. Sin embargo, no será tan fácil explicar la presencia de Chimborazo, volcán de lo que hoy es Ecuador, en el mesianismo ayacuchano aunque las razones pueden estar escondidas en el juego de mitimaes emprendido por los cuzqueños en el cenit de su imperio.

Las informaciones de Albornoz repiten en varias ocasiones textos similares al de Berrocal. A veces presentan algunos detalles interesantes, como el caso de Diego de Romaní quien en 1570 dice haber sido testigo de la presencia de seis o siete jóvenes indios “que andaban como tontos y gente que había perdido el juicio”, lo cual es una manera de ver el éxtasis a que conducía el frenesí de la danza (folio 24r). Además, en sus declaraciones Romaní también menciona a “ciertas indias que se hacían santas y se nombraban Santa María y la Magdalena y otros nombres de santas”.

El dato es importante porque revela la penetración del culto católico en el sistema de creencias construido contra el cristianismo. El prestigio de los nombres invocados en el proceso de evangelización, a treinta años de la llegada de Francisco Pizarro, ya tenía la suficiente fortaleza como para ser parte de las religiones en formación en el siglo XVI.

El otro personaje con nombre propio es Juan Chono o Juan Chocne que en las *Informaciones* aparece como predicador del *taki onqoy*. En la declara-

ción realizada en 1570 por el sacerdote español Pedro Barriga Corro, residente en Huamanga, se adjudica haber descubierto casualmente a Chocne mientras ponía en evidencia una *huaca* en Laramati -hoy Laramate, distrito de la provincia de Lucanas. Dice el padre Barriga que el *taqui ongo* fue capturado al huir de él (folio 53v). Cristóbal de Molina completa la información en 1577 expresando que “los más principales docmatizadores, que eran dos hombres y una mujer, envió [Albornoz] presos a esta ciudad del Cuzco” (folio 6r). Si Chocne fue uno de los culpables, ¿quién sería el otro?, ¿alguna de las mencionadas por Romaní sería la mujer enviada al Cuzco? No tenemos respuestas seguras para esas preguntas, aunque en artículos de difusión escritos tiempo atrás hemos arriesgado hipótesis posibles. En todo caso, no hay otros nombres o seudónimos aplicados directamente a los creyentes en calidad de líderes, o en situación especial. Los nombres de las listas de castigados no parecen revelar la condición de dirigentes del movimiento, por lo menos no a la altura de las mujeres que tomaron el nombre de María y María Magdalena. El caso de Chocne es diferente, no hay duda de que tuvo un papel importante pero Albornoz no se preocupó en analizar la estructura de la “secta”.

De acuerdo al testimonio de Molina en 1577 su dios personal “que andaba en una manera de canasta en el aire” (folio 6r) también queda en la penumbra. Es difícil identificarlo en el panteón andino que aparece en las crónicas. No es frecuente que los dioses se desplacen por los aires. Lo más cercano a ello es la reaparición de Ayar Cachi a quien “lo vieron venir por el aire con alas grande de pluma pintadas” (Cieza 1985: 16). El episodio es excepcional en la historia oficial incaica: Ayar Cachi a quien sus hermanos habían encerrado en Tampu Toqo por envidia, luego de perdonarlos, se convirtió en el cerro Huanacaure y de allí prometió velar por ellos y sus descendientes. La otra instancia en que dios se desplaza por los aires es ajena al corazón del Tahuantinsuyu y las fuentes no son claras con respecto a su capacidad de volar. Me refiero al dios Con, a veces citado como volador por los estudiosos aunque el único relato detallado expresa que es veloz pero por otras razones:

no tenía huesos. Andaba mucho y ligero, acertaba el camino abajando las sierras y alzando los valles con la voluntad solamente y palabra, como hijo del Sol, que decía ser. Hinchó la tierra de hombres y mujeres que crió, y dióles mucha fruta y pan, con los demás a la vida necesario. Mas empero, por enojo que algunos le hicieron, volvió la buena tierra que les había dado en arenales secos y estériles, como son los de la costa; y les quitó la lluvia, [...] nunca después llovió allí. Dejóles solamente los ríos, de piadoso, para que se mantuviesen con regadío y trabajo (López de Gómara 1946: 233).

Es interesante notar que la tradición de un ser sobrenatural, sin huesos, existe en nuestros días; fue recogida en Túcume y ahora se agrega que “no sentía, no tenía dolor, tenía una fuerza única” (Narváez 2001: 30). Hoy se le llama “Juan sin huesos” u “Hombre candela”, este último apelativo se refiere a las características del antiguo dios Con que desertificó la Costa Norte con sus poderes. En todo caso, el misterioso dios de Chocne, que capitaneaba las *huacas* andinas, también podría ser asociado a los cerros (*apus* o *huamanis*) que en las ceremonias de los curanderos toman la forma de halcón o cóndor. Cuando surjan de los archivos los informes regionales de la visita de Albornoz quizá tengamos mejores luces sobre este tema.

Tampoco nos ayuda la referencia de la canasta en la que viajaba el dios de Chocne, a menos que se refiera a unos de los objetos, llamados “bultos” por los españoles, que corresponderían a los fardos funerarios donde reposaban las momias de los nobles fallecidos. Otras explicaciones deberían buscarse en los instrumentos de culto o creencias cristianas que, como hemos visto, eran ya parte del *taki onqoy*.

Lo que sí queda claro en el testimonio de Pedro Miranda, vicario de los valles de Quispicanchis y Collasuyo (1584) y examinador del obispado del dominio de quechua por parte de los doctrineros, es que los indígenas calificaban al extirpador diciendo “albornozmi atin guaca conacta” (folio 29v) (*Albornozmi payllami indiokunapa wakanta atipan*), lo que de acuerdo al documento significa “Albornoz solo venció y destruyó todos las guacas e ídolos de los indios”. Aunque la traducción es algo forzada (sería más apropiado “Albornoz, él solo, había vencido a las huacas de los indios”), nos da una idea del impacto de la visita de don Cristóbal de Albornoz por encima de sus ambiciones personales, disipadas luego por la edad y la poca atención de sus superiores.

En todo caso, el movimiento dejó secuelas que prueban la percepción del cristianismo en la población aborígen. La nueva religión se integra en la medida que constituye un factor que permite mirarse a sí mismos como etnias con identidades diferentes a la que les había provisto el Tahuantinsuyu. El Inti de los Incas no es capaz de vencer a Cristo; son las *huacas*, todas ellas, las que constituyen la única esperanza de seguir existiendo.

Fecha de recepción: 10 de julio de 2007.

Fecha de aceptación: 9 de noviembre 2007.

FUENTE CITADA

Informaciones de Servicios de Cristóbal de Albornoz de 1569, 1570, 1577, 1584, con varios anexos. Archivo General de Indias, Audiencia de Lima, Legajo 316. En: Millones 1990.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Alvarez, Bartolomé
1998 [1588]. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*. Martín Rubio *et al.* (eds.). Madrid, Polifemo.
- Ávila, Francisco de
1966 [¿1598?]. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Traducción de José María Arguedas. Lima, Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos.
- Barabas, Alicia M.
1989. *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. México, Editorial Grijalbo.
- Bertonio, Ludovico
1984 [1612]. *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba, Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social.
- Cavero, Ranulfo
2001. *Los dioses vencidos*. Ayacucho, Escuela de Postgrado de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga y Centro de Pesquisa en Etnología Indígena.
- Cieza de León, Pedro
1985 [1550]. *Crónica del Perú. Segunda Parte*. Lima, Pontificia Universidad Católica y Academia Nacional de Historia.
- Cobo, Bernabé
1964 [1653]. *Historia del Nuevo Mundo*. Tomo II. Madrid, Atlas.
- Coe, Michael
2000. *The Maya*. London, Thames and Hudson.

Cohn, Norman

2001. *Cosmos, Chaos and the World to Come*. New Haven, Yale Nota Bene.

Cook, Noble David

2005. *La conquista biológica. Las enfermedades en el Nuevo Mundo*. Madrid, Siglo XXI.

Curatola, Marco

1978. El culto de crisis del “moro oncoy”. En Koth de Paredes, M. y A. Castelli (eds.); *Etnohistoria y antropología andina: 179-192*. Lima, Centro de Proyección Cristiana.

1997. *Il giardino d'oro del dio sole*. Napoli, Liguori Editore.

Da Cunha, Euclides

1963. *Os Sertões*. Brasilia, Universidad de Brasilia.

De la Vega, Gracilaso

1991 [1609]. *Comentarios Reales de los Incas*. Carlos Aranibar editor. Lima, FCE.

del Río, María Mercedes

2005. *Etnicidad, territorialidad y colonialismo en los Andes*. La Paz, Sierpe Publicaciones.

Duviols, Pierre

1967. Un inedit de Cristóbal de Albornoz : La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas. *Journal de la Sociéte des Américanistes*. LVI (I) : 7-39.

1977. *La destrucción de las religiones andinas*. México, Universidad Nacional Autónoma.

González Holguín, Diego

1989 [1608]. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima, Universidad de San Marcos.

Graziano, Frank

1999. *The Millennial New World*. New York, Oxford University Press.

- Guaman Poma de Ayala, Felipe
1980 [¿1615?]. *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. John Murra y Rolena Adorno (eds.). México, Siglo XXI.
- Kato, Takahiro.
2005. El pishtaco como intermediario entre la comunidad y la ciudad en el mundo andino. En Tomoeda, H. y L. Millones (eds); *Pasiones y desencuentros en la cultura andina*: 99-126. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Legnani, Nicole Delia (ed.)
2005 [1570]. *Titu Cusi. A 16th Century Account of the Conquest*. Cambridge, Harvard University Press.
- López de Gómara, Francisco
1946. *Historia general de las Indias*. BAE. Volumen 22. Madrid, Ediciones Atlas.
- Matos, Ramiro
1979. La maca: una planta peruana en extinción. *Cielo Abierto* II (4): 3-10. Lima.
- Millones, Luis (ed.)
1971. *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz: documentos para el estudio del Taki Onqoy*. Cuernavaca, Centro Intercultural de Documentación.

1990. *El retorno de las huacas*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos y Sociedad Peruana de Psicoanálisis.
- Molina, Cristóbal de
1943 [1575]. Fábulas y ritos de los Incas. En *Las crónicas de los Molinas*: 5-84. Colección “Los pequeños grandes libros de la historia americana”. Serie I, Tomo IV. Lima, Librería e imprenta Miranda.
- Murúa, Martín de
1964 [1590]. *Historia General del Perú*. Madrid, Imprenta de Arturo Góngora.
- Narváez, Alfredo
2001. *Dioses, encantos y gentiles. Introducción al estudio de la tradición oral lambayecana*. Chiclayo, INC Lambayeque y Museo de Sitio de Túcume.

Polo de Ondegardo, Juan

1916 [1571]. *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*. Lima, Imprenta y librería Sanmarti y Cía.

Puente Brunke, José de la

1992. *Encomiendas y encomenderos en el Perú*. Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla.

Rivière, Gilles

1991. Lik'ichiri y Kharisiri... A propósito de las representaciones del otro en la sociedad aymara. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 20 (1): 23-40. Lima.

Rowe, John H.

2003. *Los Incas del Cuzco. Siglos XVI, XVII, XVIII*. Cuzco, Instituto Nacional de Cultura, Región Cuzco.

Sarmiento de Gamboa, Pedro

1942 [1572]. *Historia de los Incas*. Buenos Aires, Emecé Editores.

Shimada, Izumi

1991. Pachacamac Archaeology: Retrospect and Prospect. En *Pachacamac by Max Uhle: XV-LXVI*. Filadelfia, The University Museum of Archaeology and Anthropology, University of Philadelphia.

Torero, Alfredo

1987. Lenguas y pueblos altiplánicos en torno al siglo XVI. *Revista Andina* 5 (2): 329-405. Cuzco.

Tedlock, Dennis (ed.)

1996. *Popol Vuh. The Mayan Book of the Dawn of Life*. Nueva York, Touchstone.

Varón, Rafael

1990. El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial. En: Millones, L. (ed.); *El Retorno de las Huacas*. Lima, IEP y Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

**DEL ARRENDAMIENTO AL DESPOJO
DE TIERRAS: LOS CACIQUES CRUZ Y LA
HACIENDA DE SAN JERÓNIMO (TEPEXI DE LA
SEDA, PUEBLA-MÉXICO, 1728-1805)**

*LEASING LAND AND LAND SEIZURES. THE CRUZ
CACIQUES, HACIENDA SAN JERONIMO (TEPEXI DE LA
SEDA, PUEBLA-MEXICO 1728-1805)*

Patricia Cruz Pazos*

* Universidad Complutense de Madrid. E-mail: pcruzpazos@hotmail.com

RESUMEN

El arrendamiento de las tierras como principal vía de explotación era una de las características que definía a la nobleza indígena en la Nueva España durante el siglo XVIII. En este artículo estudiamos las consecuencias que esta decisión tuvo para su posición socioeconómica cuando la Compañía de Jesús, uno de sus arrendatarios, fue expulsada en 1767 y sus bienes fueron embargados. Para ello, analizamos el caso de los caciques Cruz, originarios de Tepexi de la Seda (Puebla, México), quienes arrendaron tierras de su cacicazgo a la hacienda de San Jerónimo, perteneciente al Colegio del Espíritu Santo (Puebla, México).

Palabras clave: Arrendamiento - Nueva España - Compañía de Jesús - caciques

ABSTRACT

Renting Land was one of the characteristics that defined the indigenous nobility in New Spain during the eighteenth century since it meant a major channel of exploitation. In this paper, we study the consequences this decision had for their socioeconomic level when the Society of Jesus, one of the tenants, was expelled in 1767 and their properties were seized. In order to do so, we analyse the case of the Cruz *caciques*, natives of Tepexi de la Seda (Puebla, México), who rented their *cacicazgo's* lands to San Geronimo's *hacienda*, property of the Holly Ghost College (Puebla, México).

Key words: Land rental - New Spain - Society of Jesus - *caciques*

EL USO DEL ARRENDAMIENTO EN TEPEXI DE LA SEDA

Durante el siglo XVIII uno de los rasgos que caracterizaban a la nobleza indígena de Tepexi de la Seda (Puebla) ¹, en particular, y a la novohispana, en general, era su fuerte inclinación por el arrendamiento de sus tierras, fuesen o no de cacicazgo, como principal vía de explotación y obtención de ingresos. Por lo tanto, formaron parte de ese segmento social que vivía de sus rentas, al cederles la explotación directa de su patrimonio a otros. Una situación que Pastor (1987: 172) describió para la Mixteca y que se asemeja mucho a la que encontramos en Tepexi de la Seda:

Por contraste con sus antecesores del siglo XVI, los caciques del siglo XVIII tenían una mentalidad rentista y estaban siempre a la defensiva. No pretendían establecer ranchos nuevos, ni explotar sus tierras, sino conseguir “pensiones” de terrazgo, o mejor -porque es más seguro- arrendar superficies de pastoreo. Arrendaban incluso muchos de los ranchos establecidos en el XVI, que sus ancestros habían explotado directamente hasta entonces y desaparecen los ganados de sus testamentos. La pérdida de control político había hecho más rentable y menos problemático el arrendamiento que la producción directa.

En el siglo XVIII cada uno de los linajes que integraban la nobleza indígena de Tepexi (Moctezuma, Luna, Cruz y Cebrián) optaron, en un momento dado, por el arrendamiento de parte de sus propiedades. Para ello firmaron una escritura con una duración de nueve años, susceptible de ser renovada, a cambio de una módica cantidad anual a modo de renta. En su gran mayoría eran tierras no aptas para el cultivo y se destinaban al pasto y crianza de

¹ Este artículo es fruto de nuestra Tesis Doctoral *La nobleza indígena de Tepexi de la Seda durante el siglo XVIII*, dirigida por el Dr. D. José Luis de Rojas y leída en la Universidad Complutense de Madrid el 4 de mayo de 2007. Mi agradecimiento a este por su orientación y apoyo, así como a todos los responsables de los archivos citados y a la Mtra. Aurora Hernández, Directora de la Casa de Cultura del municipio de Tepexi de Rodríguez.

ganado mayor y menor, bien que no poseían todos los caciques de la jurisdicción. Son siete las excepciones encontradas en las fuentes: don Joaquín de Mendoza ², don Jerónimo de Moctezuma ³, don Francisco de Moctezuma ⁴, don Luis de Guzmán ⁵, don Juan de la Cruz “el mozo” ⁶, don Francisco de San Matías ⁷ y don Juan de Moctezuma ⁸. De estos, don Juan de Moctezuma ocupaba una posición destacada al albergar 337 cabezas de ganado mayor (toros, vacas, becerros, bueyes, novillos, yeguas, potros y caballos) en su rancho del Carrizal (AHJP 4600: 19 p.).

Por lo tanto, los individuos que arrendaron las tierras a los caciques tepejanos se dedicaban, fundamentalmente, a la ganadería comercial como actividad económica. Eran, principalmente, españoles vecinos de la ciudad de Puebla y religiosos jesuitas. También había comunes de los pueblos de la jurisdicción que buscaban ampliar los recursos para sustentarse más allá de las 600 varas. Veamos entonces qué arrendaron los diferentes linajes nobles de Tepexi, a quiénes y por cuánto.

Los Moctezuma arrendaron el trapiche de San Juan Zacapala a don Francisco Dávila Leída (AGN Tierras Vol. 2983, Exp. 175: 1-1v); el agostadero de

² Don Joaquín de Mendoza (1705-¿?): hijo de Diego de Mendoza y Ana de Mendoza. En 1733 le conceden licencia para herrar sus ganados con un fierro identificativo (AGN Ordenanzas Vol. 12, Exp. 201: 280-280v; FS-IGI Col. Santo Domingo, Film. 0711953 Bn. M616358, 1727).

³ Don Jerónimo de Moctezuma (1660-1730) llegó a tener una mula, once yeguas y veintiseis caballos mansos en su rancho de San Pedro Coayuca (AHJP 2609: 26; AHJP 2713: 9v). Véase genealogía n° 3 (Cruz 2007: 439).

⁴ A don Francisco de Moctezuma (1692-1774) en 1743 se le concede licencia para poder matar a 300 cabras y ovejas viejas; una parte de las cabezas de ganado que poseía eran 572 cabezas de ganado lanar y 10 cabras y cabritos que tenía en el rancho El Chinchorro, ubicado en el pueblo de Tula (AGN Tierras Vol. 887, Exp. 2: 23v; AGN General de Parte Vol. 70, Exp. 381: 347v; AHJP 4189: 10; AHJP 4264: 1-4v). Véase genealogía n° 28 (Cruz 2007: 464).

⁵ Don Luis de Guzmán (¿?-1709) tenía un caballo (AGN Intestados Vol. 9, Exp. 4:111 y 114). Véase genealogía n° 1 (Cruz 2007: 458).

⁶ Don Juan de la Cruz “el mozo” (¿?-1727) llegó a tener 380 cabezas entre ganado mayor y menor (AGN, Tierras, Vol. 1586, Exp. 4: 23-28 pp.). Véase genealogía n° 22 (Cruz 2007: 458) y el trabajo en torno a su testamento (Cruz 2008b).

⁷ Don Francisco de San Matías (1625-1701), hijo de Gabriel de San Matías e Isabel de Santiago, tenía entre sus bienes 250 cabezas entre ganado mayor (caballos, yeguas, mulas y un burro) y menor (ovejas y cerdos) (AHJP 2609: 34 ff.; FS-IGI Col. Santo Domingo, Film. 0711933 Bn. C616341, 1625).

⁸ Don Juan de Moctezuma (1703-1778) (AHJP 4600: 1; AHJP 4189: 24). Véase genealogía n° 4 (Cruz 2007: 440) y artículo monográfico sobre su figura (Cruz 2008a).

San Pedro Coayuca, primero a don Salvador Flores ⁹ por 250 pesos anuales (AHJP 3027: 3v-4v) y después a don Alonso Ruiz de Barcenas ¹⁰ por 100 pesos anuales (AGN Tierras Vol. 887: 1v, 22-22v); el rancho de los Hornillos, primero al citado don Salvador Flores y más tarde al capitán don Antonio Manuel del Valle ¹¹ (AHJP 3119: 15-15v), quien también tenía arrendado el sitio de ganado mayor de San Pablo (AHJP 2713: 7-7v); varios sitios en Santiago Nopala al Colegio jesuita de San Pedro y San Pablo ¹² (AHJP 2696: 1); dos sitios de tierra cuya ubicación exacta no se especifica a Isabel Ruiz (AHJP 3119: 8v); las tierras de Chicalotla (dos caballerías) a doña María Castilla y Campuzano (AHJP 3119: 11-11v); las de San Felipe (dos sitios de ganado menor) al licenciado don Diego Medrano (AHJP 3119: 11-11v) y las de Pixtiopan a don Manuel Zaldívar ¹³ (AGN Tierras Vol. 3552, Exp. 2 Cd. 2: 97). Asimismo arrendaron un sitio de ganado menor y dos caballerías de tierras en el pago de San Lorenzo, dos sitios de ganado menor en el pago de San Juan Ixcaquistla, un sitio de ganado menor en el pago de San Felipe y el sitio de ganado menor de Tepanacasco, ubicado en las inmediaciones de Tepexi, aunque desconocemos la identidad de los arrendatarios (AHJP 2713: 15-20).

⁹ Don Salvador Flores (?-1733), cacique de Tepexi, casado con Catarina Romero (AHJP 3027: 26 ff.). Véase genealogía n^o 29 (Cruz 2007: 465)

¹⁰ Don Alonso Ruiz de Barcenas pertenecía a una de las familias de hacendados más importantes de la región de Tepeaca. Entre sus propiedades, fruto de sus herencias y sus dos matrimonios, aparte de los tres ranchos que poseía en Tepexi de la Seda, uno de ellos el de San Pedro Coayuca, tenía la hacienda de la Purificación y la propiedad de San Felipe en Tepeaca, más otra en Tehuacan (Garavaglia y Grosso 1990: 262-265). Asimismo tenía arrendadas las tierras de la Xamilpa, pertenecientes a la comunidad de Tepexi de la Seda, por 100 pesos anuales (AGN Vínculos Vol. 70, Exp. 3: 196 p; AGN Vínculos Vol. 71 Exp. 1: 22).

¹¹ El capitán don Antonio Manuel del Valle es un vecino y labrador del pueblo de Amozoc (AHJP 3027: 28-29).

¹² El Colegio de San Pedro y San Pablo es la primera institución educativa fundada por los jesuitas en México, concretamente en 1573; se destinó a la formación de jóvenes seglares (Arróniz 1979: 30). Este, al igual que el Colegio del Espíritu Santo, contaba con propiedades rurales con cuyos ingresos se mantenía y financiaba la labor educativa de sus colegios. La principal hacienda sobre la que se sostenía era la de Santa Lucía, fundada en 1576 a raíz de un donativo en dinero de un generoso benefactor. La trayectoria de la misma es analizada en la obra de Konrad (1989).

¹³ Don Manuel Zaldívar es un vecino de la ciudad de Puebla que, junto con el rancho de Pixtiopan, tenía en la jurisdicción de Tepexi de la Seda el rancho de Cholulilla (AGN Tierras Vol. 3544, Exp. 7: 186, 192).

Por su parte, el linaje de los Luna arrendó un sitio de ganado menor, ubicado en el pago de San Lucas, al capitán don Miguel Ponce ¹⁴ (AHJP 2713: 8-10); las tierras de Otlatepeque, destinadas a ganado menor, al pueblo de Todos los Santos -jurisdicción de Tepexi- (AGN Tierras Vol. 2885, Exp. 46: 303-306v); a don Pedro Zaldívar ¹⁵, las tierras de San Antonio (AGN Tierras Vol. 3546, Exp. 1 Cd. 3: 38v-39v) y, por último, las de Moyotepeque primero a don Miguel Campuzano, para el pasto de ganado por temporadas, y después al pueblo de Santa María Nativitas -jurisdicción de Tepexi- (AGN Tierras Vol. 3552, Exp. 2 Cd. 2: 8v-9v, 16v-17, 47v-48, 55v, 63v y AGN Tierras Vol. 3546, Exp. 1 Cd. 5: 35v).

A su vez, el linaje de los Cebrián había arrendado las tierras de San Mateo Soyamachalco y San Vicente Coyotepec por 90 pesos anuales (AGN Tierras Vol. 1234, Exp. 1: 2-6v), además de las tierras de Todos los Santos, a la Marquesa de Selva Nevada ¹⁶; también eran de San Mateo Soyamachalco las tierras arrendadas al Bachiller don Ignacio de Guzmán ¹⁷ (AHJP 4961: 9-9v); a don José Ignacio Montero le habían arrendado las tierras de Piascomile (AHJP 4961: 9-9v); el rancho de Carnero fue arrendado por don Gaspar de Ortega y Moro ¹⁸; las tierras de Chicalotla o rancho viejo, por parte del pueblo de San Antonio, a cambio de 100 pesos anuales (AH-INAH Serie Puebla Rollo 32 n^o 10: 1 p.); las tierras del Salado, un sitio de ganado mayor y un sitio de ganado menor, ubicados en Todos los Santos, también las arrendaron aun-

¹⁴ El capitán don Miguel Ponce es español y vecino de Santa María Molcaxac, pueblo de la jurisdicción de Tepexi de la Seda (AHJP 3210: 5-5v).

¹⁵ Don Pedro Zaldívar es español, vecino y del comercio de la ciudad de Puebla. Entre sus posesiones están las haciendas de Santa Ana y San José, ubicadas en la jurisdicción de Amozoc, además de un agostadero en la provincia de Xicayan. Es pariente de don Manuel Zaldívar (AGN Tierras Vol. 3544, Exp. 7: 25v).

¹⁶ La titular del Marquesado es doña Antonia Gómez Rodríguez de Pedroso y Soria, viuda del anterior titular, su esposo don Manuel Rodríguez Pinillos (AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 118).

¹⁷ El Bachiller don Ignacio de Guzmán, también conocido como el Padre don Ignacio, fue el padrino de Ana Esmeresilda de la Cruz (1761-¿?), hija del cacique don Pedro de la Cruz y Moctezuma (1716-1779) y de la mestiza doña María Dolores Mendoza Serrano (APTR LB Vol. 20: 42; FS-IGI Col. Santo Domingo, Film. 071193 Bn. M616358, 1734). Véase genealogía n^o 17 (Cruz 2007: 453). Asimismo tenemos constancia de que los caciques y hermanos, don Juan Antonio y doña Mariana Cebrián, le entregaron cuatro vacas y le vendieron un potro colorado (AHJP 4600: 9, 16, 18 pp.). Véase genealogía n^o 4 (Cruz 2007: 440).

¹⁸ Don Gaspar de Ortega y Moro es español, del comercio de la ciudad de Tehuacan y residente en esta (AH-INAH Colección de Micropelículas Serie Puebla Rollo 32 n^o 10: 6 p.).

que no conocemos la identidad de los arrendatarios (AHJP 2713: 1-2; AHJP 5011: 1-18).

Por último, el linaje de los Cruz arrendó las tierras de Cuixostoc y Texcaliate Monamiqúia, ubicadas en las cercanías de Tepexi, a don Pedro de Ríos y a don José Mariano Maldonado (AHJP 6287: 1-2); el sitio de ganado menor de San Nicolás a don Gaspar de Betancourt por treinta pesos anuales (AGN Tierras Vol. 1586, Exp. 4: 13v-14); las tierras de ganado mayor y ganado menor a don Juan González de Villegas¹⁹ (AGN Tierras Vol. 1586, Exp. 4: 1-4v, 35v, 79); las tierras de Aguatitlán, ubicadas en el pueblo de San Martín, fueron arrendadas a los jesuitas (AGN Tierras Vol. 1586, Exp. 4: 12v y 14), junto con el sitio de Zamarrilla y Ozolotepec por 40 y 15 pesos respectivamente (Ewald 1976: 126); un sitio de ganado mayor ubicado en el pago de San Nicolás por 50 pesos anuales, acerca del cual desconocemos al arrendatario (AGN Tierras Vol. 1586, Exp. 4: 1-8 y 158 pp.; AHJP 2713: 13-14v) y, finalmente, las tierras de Texcalco alias San José, San Luis y San Jerónimo, las cuales arrendó la hacienda de San Jerónimo de la Compañía de Jesús y que serán el centro de atención y estudio de este artículo (AGN Tierras Vol. 3418: 233v-239v). Además de las del Duraznillo a don Miguel Gutiérrez²⁰ (AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 233v-235), las que también saldrán a colación en el pleito sobre el que vamos a hablar.

En resumen, los caciques tepejanos llegaron a arrendar un trapiche, un agostadero, tres ranchos, cuatro sitios de ganado mayor (7.024 ha)²¹, diez sitios de ganado menor (7.800 ha)²², cuatro caballerías (168 ha)²³ y varios sitios de tierras. Es decir, una superficie cuantificable superior a 14.992 ha ó 149,92 km²; en torno al 6 % del territorio de la jurisdicción de Tepexi de la Seda (2.303,91 km²). Una extensión que, en función del monto del patrimonio del individuo o linaje en cuestión, denota una mayor o menor dependencia de las rentas procedentes del arrendamiento de sus propiedades, las cuales llegan a convertirse en la principal fuente para obtener capital en efectivo, conduciéndoles a una espiral de endeudamiento con sus arrendatarios

¹⁹ Don Juan González de Villegas es alcalde mayor de Tepexi (1740-1744) y dueño de una hacienda de ganado mayor y menor de nombre San Lucas en la citada jurisdicción. Además posee otras propiedades en lugares como Tepeaca (AGN Tierras Vol. 1586, Exp. 4: 206 y 221-222 pp.).

²⁰ El coronel don Miguel Gutiérrez es vecino de la ciudad de Puebla (AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 233v-235).

²¹ Un sitio de ganado mayor equivale a 1.756 ha.

²² Un sitio de ganado menor equivale a 780 ha.

²³ Una caballería equivale a 42 ha.

quienes, con frecuencia, les adelantan el pago anual y más. Una situación que les colocaba en una posición de debilidad y posibilitaba a aquellos la opción de reclamar por la vía legal la propiedad de unas tierras que, inicialmente, solo habían arrendado ²⁴.

Téngase en cuenta que, en las cuestiones relativas a la tenencia de la tierra, a los caciques tepejanos se les abrieron fundamentalmente dos espacios de conflicto: con los arrendatarios y con sus terrazgueros. Un enfrentamiento que se agravaba cuando ambos colectivos coincidieron en las mismas tierras ²⁵. A esto hay que añadir otra circunstancia que tuvieron que afrontar los caciques tepejanos y novohispanos durante el siglo XVIII: la confiscación de las propiedades de la Compañía de Jesús, uno de sus arrendatarios.

Con este artículo pretendemos contribuir al conocimiento de las consecuencias que tuvo sobre el patrimonio de la nobleza indígena novohispana la expulsión de los jesuitas por orden de Carlos III y, lo más importante, la incidencia que dicho acontecimiento tuvo sobre la base de su poder: su posición económica. Para ello profundizaremos en uno de estos casos, concretamente, el de los caciques Cruz, originarios de Tepexi de la Seda (Puebla, México), quienes arrendaron tierras de su cacicazgo a la hacienda jesuita de San Jerónimo, perteneciente al Colegio del Espíritu Santo (Puebla, México). Una opción inicialmente provechosa que se vio truncada en 1767.

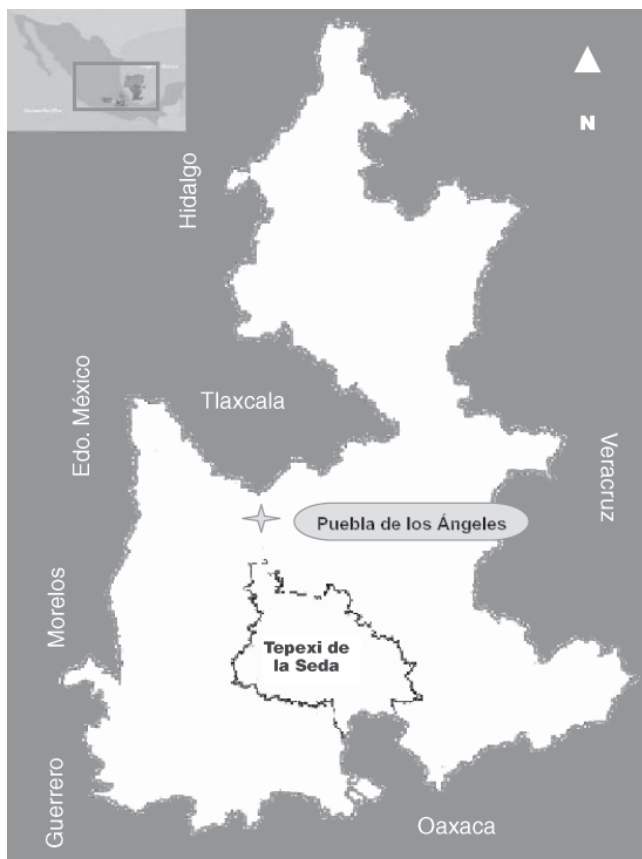
Para entender todo el proceso comenzaremos hablando del Colegio jesuita del Espíritu Santo y de la hacienda de San Jerónimo y su incidencia en la importancia de las propiedades de caciques, entre ellos los tepejanos y dentro de estos los Cruz, como fuente de obtención de tierras para el funcionamiento de la misma. A partir de ello precisaremos las circunstancias del

²⁴ “El rentismo de los caciques, aunque fuera remunerativo en el sentido de que permitía sacar provecho de algo antes inútil o ajeno al beneficiario, no era sin embargo una fuente de recursos seguros ni suficiente. Las tierras disputadas se rentaban a precios modestos. Luego, los arrendatarios ofrecen y los caciques aceptan sumas desproporcionalmente elevadas a manera de ‘seguro’ sobre el derecho de seguir arrendando. Más tarde varios arrendatarios pretenden que las propiedades les han sido ‘empeñadas’, y más de uno alega que el empeño constituye a su vez una ‘enajenación real’. Aunque los caciques logran en general defenderse de semejante pretensión, los pleitos surgidos a raíz de los arrendamientos, se convirtieron en una sangría económica para los caciques rentistas. En adelante, no sólo no pudieron pasar a las comunidades los gastos del pleito contra el español u otro cacique, sino que, abrumados por los pleitos con sus propias comunidades, tuvieron que afrontar gastos judiciales cada vez mayores. Lo únicos verdaderos beneficiados parecen ser los arrendatarios” (Pastor 1987: 172-173).

²⁵ Para profundizar en la discusión en torno al conflicto por la tierra en Tepexi de la Seda entre los caciques, sus terrazgueros y los arrendatarios, véase Cruz 2007: 193-222.

arrendamiento de los Cruz a los jesuitas y, posteriormente, las consecuencias de la expulsión de los miembros de la Compañía de Jesús; es decir, el despojo de las tierras arrendadas por parte de los titulares del Marquesado de Selva Nevada. Finalmente reflexionaremos acerca de las consecuencias que tuvo el arrendamiento para la posición de la nobleza indígena de Tepexi de la Seda a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX: ¿nos encontramos ante una de las causas que provocó la decadencia de la nobleza indígena de la que hablan algunos autores? Para ello, nuestra principal fuente será un documento conservado en el ramo de tierras del Archivo General de la Nación de México (AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único 520 ff.).

Tepexi de la Seda en el estado de Puebla



LA HACIENDA DE SAN JERÓNIMO Y LOS CACIQUES CRUZ

Establecido en 1587, el Colegio del Espíritu Santo fue una de las muchas instituciones educativas que la Compañía de Jesús fundó en el Virreinato de la Nueva España y, dentro de este, en la ciudad de Puebla de los Ángeles. Estaba destinado a la formación de estudiantes seculares que no aspiraban al sacerdocio, dedicaba especial atención a los indios (Arróniz 1979: 36; Ewald 1976: 7). Al igual que el resto de colegios jesuitas novohispanos, se financió gracias a un conjunto de propiedades rurales destinadas a la producción agrícola y ganadera para el autoabastecimiento del colegio y también para su comercialización ²⁶. En este caso las propiedades eran las haciendas de Amauluc y San Lorenzo, la hacienda de Los Reyes, la hacienda de San Pablo y sus ranchos (San Pedro y San José), la hacienda de los Llanos ²⁷ y la hacienda de San Jerónimo y sus anexas.

El denominado conjunto administrativo de San Jerónimo formado por las haciendas de San Jerónimo, Santa María Buena Vista, Astancingo, Tlacamama, Putla y Petlalcingo; y por los ranchos de Xoxocotla y Zongolica, San Salvador de las Lagunas, San José Pitiflor, San José de los Carneros, Petlalcingo, Guajilote y San Javier el Ídolo, fue, hasta la segunda mitad del siglo XVIII, la propiedad más valiosa del Colegio:

Los productos de cada explotación, considerando las diferentes condiciones geográficas y posibilidades de transporte, se rigieron por la demanda de los mercados y de las otras haciendas y ranchos del Colegio. La zona de influencia de la Hacienda de San Jerónimo abarcaba desde el altiplano mexicano al occidente, pasando por la Sierra Madre del Sur hasta la costa del pacífico, y al oriente hasta el descenso de la Sierra Madre Oriental en el golfo de México; incluyendo así regiones de tierra caliente, de tierra templada y de tierra fría. Movimientos de trashumancia permitieron el uso de pastos, útiles sólo en determinadas temporadas del año. San Jerónimo, la hacienda grande de matanza y trasquila, era la matriz del vasto conjunto (Ewald 1976: 102).

Este complejo se configuró a raíz de adquisiciones vía compra o arrendamiento, entre otros, a los caciques de las jurisdicciones donde se ubicaba

²⁶ Para las propiedades del Colegio del Espíritu Santo contamos con el trabajo de Ewald (1976). También téngase en cuenta la investigación de Konrad (1989) sobre las pertenecientes al Colegio de San Pedro y San Pablo, con sede en la ciudad de México.

²⁷ Comprende las explotaciones de Santa Lugarda, la Noria, Teoloyuca, San José Ozumba, San Juan Bautista Ojo de Agua, rancho Nuestra Señora de Loreto (Ewald 1976: 83).

San Jerónimo y sus anexas: Tepeaca, Tehuacan y Tepexi de la Seda. Hasta ahora contábamos con el trabajo de Ewald (1976) en el que se analizan las propiedades rurales del Colegio del Espíritu Santo pero faltaba ahondar en un aspecto en el que la autora, dado que no era su objetivo, apenas profundizó: la visión de los arrendadores y, dentro de estos, la de los miembros de la nobleza indígena local.

Las primeras transacciones con caciques tepejanos datan de la segunda mitad del siglo XVII y se prolongan a lo largo de la primera mitad del siglo XVIII. Se dan más casos de compras que de arrendamientos y el linaje de los Luna fue el único que no estableció negocios de estas características con la Compañía de Jesús. En una fecha anterior a 1661 compraron cuatro sitios de ganado mayor, conocidos como Santo Domingo, al cacique don Felipe de Moctezuma (AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 503). En 1662 adquirieron por 1.000 pesos las tierras de Santa Cruz Tesacuica y las de Huiziltepec, pertenecían a don Pedro de San Martín Cebrián²⁸, cacique de Tepexi, y colindaban al oriente con las tierras de Tecamachalco (AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 499v; Ewald 1976: 104). En 1716, pagaron 300 pesos al cacique don Jerónimo de Moctezuma por el sitio de ganado menor de Teutliapan, ubicado en el pago de San Luis. Lo hicieron por medio de José Flores, mayordomo del rancho de Carneros (AGN Indios Vol. 38, Exp. 230: 307-308; AGN Indios Vol. 39, Exp. 82: 144v-146v; AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 274v-291). En 1729 compraron los sitios de Santa Ana y Santa Cecilia, ubicados en el pueblo de Tepexi de la Seda, a los caciques don Martín José de Villagómez²⁹ y don Tomás de Moctezuma por 3.000 pe-

²⁸ Don Pedro de San Martín Cebrián (¿?-1711). Véase la genealogía n^o 11 perteneciente a su descendencia (Cruz 2007: 447).

²⁹ No sabemos a ciencia cierta a cuál de los individuos que conocemos con dicho nombre se refiere. En Tepexi de la Seda, nos encontramos con un acta de matrimonio que recoge el enlace entre don Martín de Villagómez y María de Mendoza el 31 de noviembre de 1682 (FS-IGI, Col. Santo Domingo, Film. 0711952 Bn. M616357, 1682). Pero por la fecha en la que se produce la venta a los jesuitas (1729) consideramos que no se refiere al mismo. Por otro lado, se nos habla de la transacción o concierto entre los herederos de don Martín y los herederos de don Jerónimo de Moctezuma. El objeto del mismo: una caballería de tierra conocida como el Llano del Trigo (AHJP, 3119: 9-9v). Asimismo se nos habla de una persona con el mismo nombre que participa, en calidad de testigo, en el reconocimiento de la raya que separa Tepexi de Acatlán en 1738 y que, aunque comparece del lado de los de Tepexi, es cacique del pueblo y jurisdicción de Acatlán (AGN, Vínculos, Vol. 68, Exp. 4: 68v). Por las fechas, podríamos pensar que se refiere a don Martín de Villagómez Guzmán y Mendoza (¿?-1810), de Suchitepec, casado en 1717 con doña Teresa de la Cruz Villagómez, de Acatlán. Agradecemos a John Chance sus comentarios y sugerencias al respecto. Para profundizar sobre ellos, véase la ponencia que presentó el 4 de noviembre de 2006 en el encuentro anual de la American Society for Ethnohistory.

sos (AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 500-500v; Ewald 1976: 104). En 1731 adquirieron la hacienda de Buenavista y el rancho de Santa Isabel -también conocido como agostadero o cebadero- (Ewald 1976: 104). Este último, compuesto por cuatro sitios de ganado mayor y menor, había pertenecido al cacique Antonio de Moctezuma y posteriormente fue vendido por sus descendientes a Antonio Gutiérrez -coronel de Juan Sánchez de Almazán- en 3.000 pesos (1.000 en efectivo y 2.000 para una capellanía en su memoria) el 23 de febrero de 1697 (Ewald 1976: 104-106).

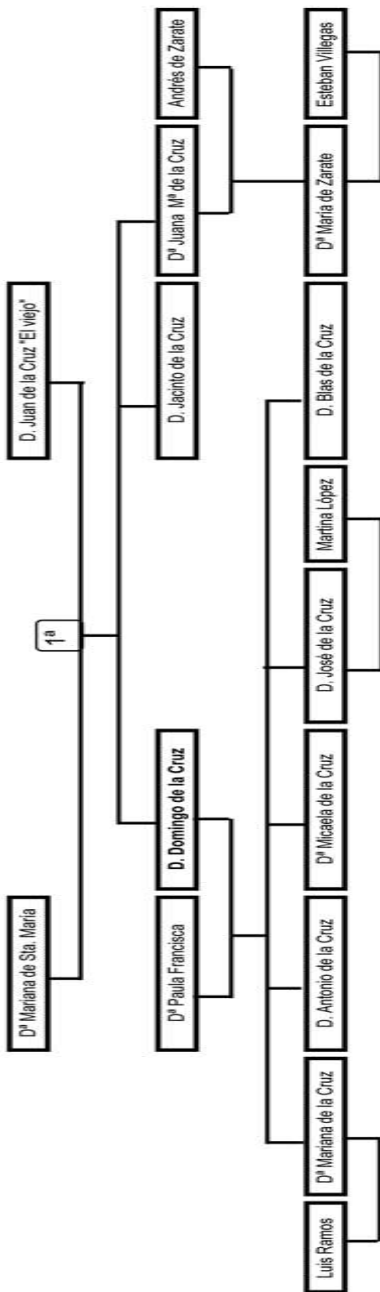
Pero es el arrendamiento la opción que más nos interesa por su problemática a raíz de 1767. Los caciques tepejanos estaban claramente predispuestos hacía la utilización de este medio para obtener ingresos y para la Compañía de Jesús era una opción deseable, según Ewald (1976: 103), “ya que dichos contratos eran más favorables que la compra de agostaderos, los que estaban desocupados varios meses al año, lo que brindaba a los indios la oportunidad de establecerse en estos terrenos”. De manera que los Moctezuma, quienes también les vendieron propiedades y, sobre todo, los Cruz fueron los principales arrendadores nobles de los jesuitas en Tepexi de la Seda. Los primeros mediante el arrendamiento del rancho de San José Carneros, al menos desde 1702, por 50 pesos anuales (Ewald 1976: 126); los segundos a través del arrendamiento de los sitios de Texcalco alias San José, San Luis y San Jerónimo cuyas circunstancias iremos abordando en los siguientes párrafos.

La expulsión de los jesuitas del Virreinato, en 1767, y la expropiación de sus propiedades supuso un punto de inflexión para la posición económica del linaje de los Cruz quienes se vieron inmersos en una lucha con el poderoso Marquesado de Selva Nevada, su Goliat particular. Los bienes embargados a la Orden pasaron a ser gestionados por la Junta de Temporalidades y, directamente, por la figura de administradores, a la espera de ser adquiridos por individuos de reconocido prestigio social y económico en la sociedad novohispana. En este contexto don Manuel Pinilla, por entonces Marqués de Selva Nevada, presentó en 1770 una postura sobre la hacienda de San Jerónimo y sus anexas de 170.000 pesos que se hizo efectiva en 1778, tras la tasación de la hacienda. Para ello cuenta con la participación de su amigo Agustín Ovando, uno de los miembros del cabildo poblano que más tarde adquirió los ranchos de Putla, Cholulilla y Tula ubicados en la jurisdicción de Tepexi (Ewald 1976: 135).

Entonces, los descendientes del cacique don Domingo de la Cruz (1693-1731) ³⁰ se vieron obligados a demostrar su titularidad sobre los sitios de

³⁰ AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 84, 233v.

GENEALOGÍA DE DON DOMINGO DE LA CRUZ



Texcalco alias San José, San Luis y San Jerónimo los cuales, a pesar de estar simplemente arrendados a la hacienda de San Jerónimo, habían sido embargados y vendidos con el resto de las propiedades de la misma. De manera que no solamente dejaron de ingresar sino que además tuvieron que comenzar a invertir en un costoso pleito.

En 1778 los descendientes vivos de don Domingo ³¹ iniciaron un proceso de reclamación de sus propiedades y del pago correspondiente por los arrendamientos contraídos con el Colegio del Espíritu Santo, que el administrador de la hacienda de San Jerónimo dio oficialmente por finalizados el 31 de agosto de 1778. Nos estamos refiriendo a don José de la Cruz (1714-1787) ³², nombrado albacea de su padre, don Antonio (1716-¿?) ³³, doña Micaela (¿?-1786) ³⁴ y doña Mariana de la Cruz (1749-1787) ³⁵. Estos fueron representados en el pleito primero por don José y, tras su fallecimiento, por don Antonio. Afirmaban que entre los bienes que le confiscaron a la Compañía de Jesús se encontraba la hacienda de ganado de San Jerónimo, la cual el tribunal -la audiencia ordinaria de la Ciudad de los Ángeles- le había rematado en propiedad al Marqués de Selva Nevada, quien tomó posesión de la misma. Denunciaban que en dicho remate no solo se le había dado posesión de lo que fuera propiedad de los jesuitas sino de lo ajeno, esto último perteneciente al cacicazgo de los Cruz, eran tierras que habían sido disfrutadas en calidad de arrendamiento por la hacienda de San Jerónimo. Concluían aclarando que a ellos les pertenecía la posesión civil, quedando para la hacienda únicamente la posesión corporal (AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 101-103v).

En otras palabras, los herederos de don Domingo defendían el hecho de que su padre era dueño de tres sitios que se habían arrendado en las siguientes condiciones. En primer lugar, el sitio de Texcalco alias San José, el cual había permanecido arrendado durante 49 años y seis meses. Lo acreditaban mediante la presentación de diecisiete recibos en los que constaba el pago del arrendamiento y de la escritura, la cual establecía que el citado sitio de

³¹ Al iniciarse el pleito en 1778 no se menciona a su hijo Blas entre los herederos que los promueven, siendo 1765 el último año del que tenemos constancia en las fuentes de que seguía con vida (AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 54).

³² AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 136v; FS-IGI Col. Santo Domingo, Film. 071195 Bn. M616358, 1737.

³³ AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 126v.

³⁴ AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 136v.

³⁵ AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 136v; FS-IGI Col. Santo Domingo, Film. 071195 Bn. M616358, 1773.

ganado menor y cuatro caballerías ³⁶ de tierras era arrendado por el Colegio del Espíritu Santo el 26 de junio de 1728, con una duración inicial que iba desde el 1 de enero de 1729 hasta el 1 de enero de 1738, y por una cantidad anual de quince pesos. Eran unas tierras de naturaleza vinculada, es decir de cacicazgo, arrendadas bajo la alegación de *no tener con que ocupar ni beneficiar la tierra* (AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 241) que lindaban al poniente con tierras de Osolotepeque, al sur con la Xamilpa ³⁷, y al norte con tierras de la Compañía. Asimismo defendían la propiedad sobre los sitios de San Luis y San Jerónimo, los cuales también habían sido arrendados por su padre a la citada hacienda jesuita, desde 1729 y 1732 respectivamente, a cambio de 26 y 32 pesos. Esto era acreditado únicamente con siete y dos recibos, ante la ausencia de escrituras que no se encontraron en el archivo de Tepexi. Una posición que, según afirmaban, se había puesto de manifiesto durante el acto de posesión de la hacienda al Marqués de Selva Nevada.

Aunque consideraban que las escrituras y los recibos deberían ser suficientes para demostrar la propiedad que tenían sobre dichas tierras, como es habitual en pleitos de estas características y de esos tiempos, recurrieron a la presentación de todo documento antiguo que respaldara sus argumentos. Además presentaron una información de testigos y actas de bautismo que confirmaba su identidad y su condición de herederos de don Domingo de la Cruz, quién arrendó las tierras a los jesuitas. En esta línea presentaron el testamento de su abuelo paterno, don Juan de la Cruz “el viejo”, otorgado el 28 de junio de 1726 ³⁸. En él constaba cómo las tierras de cacicazgo de San Luis y San José fueron la dote que su abuela doña María de Santa María (¿?-1724) ³⁹, su primera esposa, aportó al matrimonio. Asimismo en este se recogían, entre los bienes de don Juan, las tierras de Duraznillo heredadas de su padre don Nicolás de la Cruz (¿?-1709) ⁴⁰, que no estaban arrendadas a los jesuitas pero que entraron a formar parte del pleito cuando los titulares del Marquesado sostuvieron que estas eran unas tierras que habían sido vendi-

³⁶ Aunque en la escritura de arrendamiento se habla de ganado menor, en otras partes del documento lo identifican como un sitio de ganado mayor. En la escritura aparece como *Tegalgo Eyatelteelea Tlaeleanca* que significa *cerro alto de piedras* (AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 98v-99).

³⁷ Pertenecientes al cacique don Juan de Moctezuma (1703-1778) y a la comunidad de Tepexi, respectivamente (AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 100).

³⁸ AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 231v-236v.

³⁹ AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 233v.

⁴⁰ AHJP 2696: 10.

das por el Conde del Valle a los jesuitas y, por lo tanto, no formaban parte del patrimonio de los Cruz (AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 255v-262). Todas estas propiedades fueron heredadas por don Domingo de la Cruz. Tras el fallecimiento de sus hermanos, don Jacinto y doña Juana María ⁴¹, se convirtió en el único hijo vivo del primer matrimonio de don Juan, así como en el único varón de todos los descendientes ⁴².

Sin embargo, cabe destacar que en este instrumento no se recoge mención alguna al sitio de San Jerónimo que tanto los descendientes de don Domingo como su prima, doña María Josefa Zarate, única hija de su hermana doña Juana María, reclamaban como propias cada uno por su lado. En este sentido don Esteban Villegas, esposo de doña María Josefa, presentó una escritura de arrendamiento del sitio de San Jerónimo Soyatitlapan. En ella exponía que tras el fallecimiento de su suegra, doña Juana, a su esposa le quedaron, entre otros bienes, el sitio de ganado mayor y menor citado, el cual había estado arrendado a los jesuitas. Tras liquidarlo con el administrador de estos, Luis Clemot, se encontró con que salían alcanzados por la cantidad de 186 pesos y 4 reales. Como no tenían con que pagarlo, ni ganado con que poblar las tierras, decidieron arrendárselo al Marqués de Selva Nevada durante nueve años, a cambio de 35 pesos anuales. Además establecieron tres condiciones: conservar la explotación de las palmas ⁴³, afrontar el pago de la cantidad por la que han resultado alcanzados y un anticipo de 75 pesos para socorrer sus necesidades. Con esta escritura se plantean tres cuestiones. Una, ¿de dónde proceden las tierras de San Jerónimo?, ¿puede ser que de doña María de Santa María? Dos, ¿quién de los Cruz fue su titular, los herederos de don Domingo o la heredera de doña Juana? Y tres, si el sitio de San Jerónimo era parte de la hacienda jesuita que había comprado el Marquesado, ¿por qué pagó este por arrendarlo? El caso, es que estos no fueron los únicos miem-

⁴¹ En el testamento de su padre ambos aparecen como difuntos (AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 233v).

⁴² Su padre don Juan se casa en una segunda ocasión con Catarina María, fruto de este matrimonio nace Inés que cuenta con ocho años de edad en el momento que fallece su padre y que pocos años después muere antes de llegar a la pubertad. Asimismo tiene una hija natural: María (casada con Cayetano Redondo). A esta última le deja en herencia la sala y aposento en el que vive a modo de recompensa por haberle cuidado, en cambio no se hace mención a herencia alguna para la menor Inés (AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 231v-236v, 352v). Para profundizar en el contenido del mismo, véase Cruz (2008b).

⁴³ Las palmas se destinaban a la elaboración de petates, medio de subsistencia de los terrazgueros y/o pueblos de indios. Asimismo era el material que se utilizaba para los techos de las viviendas. Era una actividad a la que, según el español Antonio Chávez, se dedicaban todos los indios del Partido (AGN, Tierras Vol. 3552, Exp. 2 Cd. 2: 235v-236). El comercio, un negocio muy productivo, corría a cargo de los caciques (Jäcklein 1978: 89).

bros del linaje que trataron de demostrar que eran los propietarios. Durante el acto de posesión de la hacienda el sitio fue reclamado, sin éxito, por otro de sus primos: el cacique don Andrés de la Cruz (1747-¿?)⁴⁴.

En 1782, los herederos de don Domingo presentaron el testimonio de una merced que el virrey don Luis de Velasco, el segundo, concedió a su antepasada doña Ana de Santa María -principal de Tepexi, casada con el también principal don Martín Santiago- para una estancia de ganado menor en términos de Tlaxcala Texcal Huiyacan -a una legua del pueblo de San Luis- (1591) que se había quemado en un incendio⁴⁵. De esta manera pretendían demostrar que las tierras pleiteadas les venían por línea recta desde hacía siglos: don Martín y doña Ana eran los bisabuelos de los herederos de don Domingo por vía materna. No obstante, téngase en cuenta que esta merced únicamente hacía referencia al sitio de San Luis.

Con todo, en 1785 la Junta de Temporalidades lo consideró insuficiente y solicitó la inspección de los libros de gobierno de la hacienda de San Jerónimo y sus anexas. En ellos no encontraron constancia alguna del arrendamiento de los sitios de San Luis y San Jerónimo y solamente una referencia, en 1750, de la entrega de 50 pesos a don Antonio de la Cruz por las tierras de Texcalco, alias San José. De manera que nos encontramos con un conjunto de documentos que en su totalidad parecen demostrar el planteamiento de los Cruz, aunque por separado ofrecen muchas lagunas.

En este contexto, en 1786 doña Antonia Gómez Rodríguez de Pedroso y Soria, Marquesa de Selva Nevada, tras el fallecimiento de su esposo, don Manuel Rodríguez Pinillos⁴⁶, a través de sus apoderados manifestó por primera vez su posición que podemos calificar de práctica, además de significativa. Destacaba el hecho de que la hacienda de San Jerónimo y sus anexas eran un conjunto que debía permanecer unido para ser rentable. Por lo tanto, la pérdida de las tierras reclamadas por los Cruz suponía una disminución del valor de la propiedad, tanto cuantitativa como cualitativamente:

⁴⁴ AGN Tierras Vol. 3546, Exp. 1 Cd. 4: 45. Véase genealogía nº 17 (Cruz 2007: 453).

⁴⁵ En el expediente se recogen los restos de los títulos tras el incendio y el testimonio que en el siglo XVIII se sacó de ellos (AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 1-46v).

⁴⁶ Don Manuel y doña Antonia se casan en 1770, tres años después de que son expulsados los jesuitas y expropiados sus bienes (1767). El matrimonio vive en la Ciudad de México en una fastuosa residencia en la calle Cadena, con esclavos negros a su servicio. El Marqués fallece en 1785 y en 1787 le sucede su esposa (Aguirre Beltrán 1995: 183-246). Para profundizar en las estrategias matrimoniales de los Marqueses de Selva Nevada, véase Zarate (1996).

Habiéndosele rematado a dicho señor Marqués la citada hacienda bajo la expresa condición de que le habían de entregar todas las tierras que habían mantenido, y poseído los padres hasta su expatriación, como consta de su escrito de postura, una vez que la posesión que se le dio fue con arreglo a las que una vez que habían tomado, aquellos, la parte de Su Majestad está obligado a sanearle las tierras y por consiguiente caso que los caciques probaran su intención, había de abonarle el precio de los sitios y tierras, y eso no materialmente; quiero decir, no solo el precio de su valúo, sino también el deterioro que padecían las demás, pues están o no valen nada sin aquéllas o por los menos bajaría mucho el precio, porque los sitios que demandan con el engordadero de la hacienda, sin el cual nada valen las tierras, pues muy poco importaría criar los ganados, sino había sitios donde engordarlos y por tanto obteniendo los indios, no solo habría de rebajar el valor de aquellos, sino también el grandísimo demérito que todas las demás tierras padecían, quedando en esencia inservible (AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 120-120v).

El fallecimiento de don José en 1787 llevó a su hermano, don Antonio, a tomar las riendas del pleito a causa del cual *toda su familia está pereciendo* (AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 132). Este desgaste económico ya había sido denunciado el año anterior al afirmar que tenía 70 años y que, por su edad y su miseria, no podía mantener más la situación por la que llevaba pugnando tres años (AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 126v). A pesar de ello, y al contrario de lo deseado, el cambio de titular del linaje supuso un nuevo retraso y, consecuentemente, un mayor costo. El motivo fue la declaración de don Antonio como *único hijo legítimo y heredero universal de don Domingo de la Cruz* (AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 131). Esta afirmación llevó a retomar una de las cuestiones de partida de cualquier pleito: quiénes eran los legítimos herederos, en este caso, del cacicazgo de don Domingo de la Cruz. O, dicho de otra manera, si don Antonio era el único y legítimo heredero, en qué posición quedaban sus hermanos -en ese momento además de don Antonio, la única heredera con vida era doña Mariana.

Esta incógnita trató de despejarse nuevamente con la presentación de una información de testigos ⁴⁷ quienes declararon que conocían a don Anto-

⁴⁷ Los testigos son: don Mariano de Espinosa -español de Tepexi, 55 años, casado con Feliciana Teresa Hoyos- (Véase genealogía nº 10 en Cruz 2007: 446), Vicente Flores -mestizo de Tepexi, 80 años, casado con Pascuala Francisca-, Anastasio Antonio -indio tributario de Tepexi, 65 años, casado con María Mendoza-, Francisco Tomas -indio tributario de Tepexi, 50 años, viudo de Marcela Rosa- y Juan de Santiago -indio de 90 años, viudo de Sebastiana Teresa.

nio y a doña Mariana, hijos legítimos del legítimo matrimonio entre don Domingo de la Cruz -cacique- y Paula Francisca -mulata- (¿?-1739) ⁴⁸ quienes también tuvieron a don José y doña Micaela, ya fallecidos. Además afirmaban que todos fueron herederos de las tierras del cacicazgo de su padre, las que habían estado gozando y gozaban en la actualidad.

Por otro lado, recurrieron a sus partidas de bautismo como prueba documental pero don Manuel José Bermeo, el cura de Tepexi al menos desde 1779 (AHJP 4577: 3 p.), declaró que no las encontraba ⁴⁹. Pese a todo, don Antonio acabó justificando la razón de su afirmación de que era el hijo mayor y obtuvo su reconocimiento como tal por las autoridades en 1788.

Se reinició el pleito con el asunto que lo había motivado: las tierras, y se añadió un nuevo matiz. En la declaración que dos años antes hizo la parte de la Marquesa de Selva Nevada quedaba de manifiesto el inmenso valor de las tierras de los Cruz, por tal motivo don Antonio buscó que los arrendamientos que esta le debía por todo el tiempo que llevaba utilizándolas debían ser superiores a la cantidad pagada por los jesuitas (AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 146v). Una petición justificada pero osada debido a su posición desigual respecto a los titulares del Marquesado, que ellos mismos califican como *litigante poderoso* (AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 101v) pues su capacidad de exigencia, incluso de negociación, era más bien limitada. Pese a ello, téngase en cuenta que esta actitud de don Antonio se inserta dentro de una estrategia que, en su momento, había adoptado el otro cacique que también había arrendado parte de sus propiedades a la Orden: don Juan de Moctezuma quien, según Ewald (1976: 135, nota 90), fue el que causó más dificultades dentro del contexto de todos los arrendatarios de la hacienda de San Jerónimo y sus anexas. Con los jesuitas, el dueño del rancho San José de los Carneros había tratado de subir el precio de los arrendamientos por medio de extorsiones. Un comportamiento que, conociendo su trayectoria y teniendo en cuenta que fue el cacique más poderoso de Tepexi de la Seda durante el siglo XVIII, no debe extrañarnos (Cruz 2008a).

Al margen de los intentos de don Antonio por rentabilizar más el arrendamiento de sus tierras, la posición de la Marquesa en 1789 se mantiene en la misma línea: no defiende como cabría esperar la titularidad de las tierras de la hacienda de San Jerónimo sino que deja que sean las autoridades quienes resuelvan, limitándose a reclamarles el precio de la venta en caso que se demuestre que las propiedades pleiteadas por los Cruz efectivamente no formaban parte del patrimonio de la hacienda que ha adquirido. Con ello volvía

⁴⁸ AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 74.

⁴⁹ Durante nuestra investigación en 2004 en el Archivo Parroquial de Tepexi de Rodríguez, tampoco las encontramos.

a reforzar, una vez más, la tesis sobre el inmenso valor de los bienes del linaje noble. No obstante, primero intentó demostrar que los sitios de los que hablan los Cruz eran colindantes a la hacienda y no parte de ella y, segundo, que aunque los jesuitas hubieran arrendado las mismas, estas no habían entrado dentro de las temporalidades.

Don Antonio de la Cruz continuó en su empeño y presentó más informaciones de testigos y testimonios de documentación que datan de los dos siglos anteriores. En esta ocasión, las preguntas a los testigos⁵⁰ se orientaban a la identificación de los ascendientes de los herederos de don Domingo de la Cruz, mucho más allá de este. Unos interrogantes cuyo contenido ellos ratificaron con sus respuestas. Don Antonio y sus hermanos eran descendientes legítimos de don Diego de la Cruz y doña Angelina de la Cruz, dueños legítimos de la tierra de Nopalan, en la que estaba incluido el Duraznillo. Asimismo eran descendientes de don Juan Santiago y doña Ana de Santa María quienes, por merced, gozaron de las tierras situadas en los pueblos de San Luis Quaxusco y San José de Gracia, en la que se incluye el sitio de Texcalco y otras caballerías, las cuales se habían venido heredando por sucesiones legítimas hasta doña María de Santa María -abuela por parte de padre de don Antonio- casada con don Juan de la Cruz, “el viejo”. Debemos añadir que en la merced (1591) se nos indica la proximidad de las tierras a San Luis pero en ningún momento se menciona a San José, tampoco en la siguiente escritura donde podemos observar el constante baile en las denominaciones de las tierras, principalmente en las partes escritas en lengua indígena.

En 1790 aportaron un testimonio de una escritura otorgada a doña Ana de Santa María en Tepexi (1608) que establecía que esta -madre de doña Mariana y suegra de don Diego Martín Juárez- solicitaba arrendar las tierras de San Luis Tealopoxco (que incluye indios terrazgueros) porque no las aprovechaba y tenía otras tierras donde sembraba y cogía maíz. La principal justificaba el arrendamiento en la cantidad de pesos que le debía al Rey de sus Reales Tributos. Se lo arrendó a Juan Sánchez Bermejo -señor de ganados ovejunos y estante de la provincia- por veintiséis pesos de oro común en reales de plata al año, durante un sexenio⁵¹.

⁵⁰ Los testigos son: don Mariano de Espinosa -castizo, originario y vecino de Tepexi, oficio labrador, 55 años, casado con doña Feliciano Teresa Hoyos-, don Juan Jacinto Torres -soltero, español, originario de San Juan Ixcaquistla y vecino de Tepexi, de oficio labrador, 54 años-, don Manuel de Loyola -español, vecino de la jurisdicción de Acatlán, dueño de fincas en ella, casado con doña Micaela Manuela Camarillo, 53 años- y Joaquín Mancillo -castizo, originario y vecino de Santa María Molcaxaque, viudo de Rosa María, 78 años.

⁵¹ Asimismo habían solicitado testimonio del testamento de don Domingo Moctezuma, pero no se recoge en el expediente.

En 1793, a veintinueve años de la expulsión de los jesuitas y quince del inicio del pleito con el Marquesado de Selva Nevada, el Fiscal de la Real Hacienda elaboró un dictamen. Sobre las tierras del Duraznillo le otorgaba la razón a la parte de la Marquesa. Aunque en los títulos presentados por la Marquesa constaba, tal y como defendían los Cruz, que en 1591 se les había dado posesión del sitio del Duraznillo y de Nopala, el 30 de septiembre de 1595 había hecho merced de estas tierras el Virrey don Luis de Velasco a Juan Ramírez Pineda, causante del Conde del Valle, quien las vendió a los Padres el 9 de mayo de 1731 y habiendo tomado posesión el 1 de febrero de 1732, no hubo contradicción. Por lo tanto, se consideraba que los argumentos de los caciques no tenían fundamento. Sobre los sitios de San José, San Luis y San Jerónimo aseveraba que aunque la escritura y los recibos pudieran ser suficientes existían confusiones, como las diferentes denominaciones de las tierras en los instrumentos presentados, por lo que consideraba, para perjuicio de las partes pleiteantes, que el proceso requería de más investigación, presentación de pruebas, etc. (AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único: 331-337v).

De manera que finalmente la maquinaria burocrática superó a los herederos de don Domingo pues uno a uno fueron falleciendo sin asistir al final del pleito, el cual heredaron sus hijos que, al menos desde 1803, continuaron con este pesado legado familiar. Ellos fueron don Domingo de la Cruz y don Juan de la Cruz. En 1805, aparte de reclamar las tierras -ya no se hace alusión a las de Duraznillo- aportaron un nuevo matiz que viene a resolver las preguntas planteadas sobre el sitio de San Jerónimo. Diferenciaban entre San Jerónimo Zoyatitlanapan y San Jerónimo Quauhtepeque/Quauhtempán. El primero fue el que perteneció a doña Josefa María Zarate, que arrendó al Marquesado de Selva Nevada y estaba ubicado en el camino a Tehuacan de las Granadas. El segundo fue el que le tocaba a los descendientes de don Domingo, lo reclamaban a los Marqueses y estaba ubicado en las proximidades de San Luis, al norte de la jurisdicción de Tepexi. Una afirmación muy reveladora si no fuera porque sostuvieron que tal diferencia quedaba clara en el testamento de su bisabuelo don Juan pero, como ya hemos visto, en este no aparecía referencia alguna a dichas tierras.

En todo caso, el Fiscal de la Hacienda volvió a reiterar el mismo alegato que ya hiciera en 1793: la necesidad de aclarar algunos puntos, con el agravante de que pasados los años muchos de los testigos ya habían fallecido. A esto se añade que los titulares del Marquesado de Selva Nevada optaron, finalmente, por vender la hacienda a don José Alfaro, un vecino de la ciudad de Puebla. Como consecuencia, los nietos de don Domingo de la Cruz se encontraron, entrado el siglo XIX, con un pleito sin resolver y con un nuevo contrincante.

LAS CONSECUENCIAS DE ARRENDAR ¿OPORTUNIDAD O DESPROPÓSITO?

El arrendamiento, principal vía de explotación de recursos y obtención de ingresos para la nobleza indígena local novohispana del siglo XVIII, se convirtió para los caciques Cruz en una trampa con consecuencias fatales cuando la expulsión de los jesuitas (1767) modificó las reglas del juego y los términos de un contrato. Cambios que afectaron su forma de vida pues dichas tierras eran su único medio de subsistencia y al ser despojados tuvieron que pasar, según ellos, a vivir de las limosnas. Un tipo de existencia, el sustento a través de las rentas de sus tierras, que no recuperaron después de 1767 pues la muerte los encontró sin haber resuelto la usurpación que sufrían (AGN Tierras Vol. 3418 Exp. Único: 172, 312). Pero ¿hasta qué punto la expropiación y venta de los bienes de los jesuitas fue la consecuencia directa de su declive económico? Conocida es por todos la tendencia de los caciques a lamentarse de su penosa situación económica, lo que no siempre implicaba que fuesen pobres en el sentido estricto de la palabra, sino que ya no eran tan ricos como antes.

Retomemos el contexto analizando las diferentes actitudes ante la expulsión de la Orden, de los dos arrendatarios nobles de esta en Tepexi de la Seda: don Domingo de la Cruz y don Juan de Moctezuma, junto con sus respectivos descendientes. Don Domingo decidió arrendar el grueso de su patrimonio vinculado, una parte a los jesuitas y otra al español y vecino de Puebla, don Miguel Gutiérrez. Fue un cacique que vivió de sus rentas, circunstancia que implica, salvo excepciones, una garantía de ingresos pero también una fuente de dependencia y endeudamiento. Un mal, este último, que se puso especialmente de manifiesto con su viuda y sus hijos, quienes reprodujeron el rol de rentistas y tomaron por costumbre la petición de adelantos. Entre diez y cien pesos fueron las cantidades que, periódicamente (1732-1764), pidieron a los administradores del Colegio del Espíritu Santo con justificaciones de diferente naturaleza que manifiestan su necesidad de las rentas para los gastos más mundanos y cotidianos. Desde el inventario de los bienes dejados por don Domingo, la excarcelación de uno de los herederos, el entierro de doña Paula Francisca, el pago del derecho por la muerte de unos hijos de don Blas, hasta la mortaja de una hija de doña Mariana y de un hijo, que no se especifica si es de doña Mariana o de su hermana doña Micaela. En muchas ocasiones en tales peticiones no mediaba siquiera una explicación. Por su parte, los administradores de la hacienda optaban por darles menos de lo que solicitaban, recordándoles las deudas que a tal efecto ya habían alcanzado. Unas deudas que llevaron a la sobrina de don Domingo, doña María Josefa Zarate, a buscar otro arrendatario tras la liquidación con el

administrador de los jesuitas para, con las rentas, afrontar el pago de la cantidad con la que había resultado alcanzada fruto de los constantes anticipos. Una precaria situación que se vio más agravada en el caso de sus primos, quienes ni siquiera pudieron contar con el arrendamiento de sus únicas propiedades. La decisión de arrendarlo todo y no diversificar riesgos colocó al linaje de los Cruz en una precaria situación económica. Los nietos de don Domingo de la Cruz solamente recibieron de sus ascendientes un título y un apellido que rentabilizar para poder obtener recursos con los que rescatar un patrimonio secuestrado. El seguimiento del linaje durante el siglo XIX nos dirá si el declive económico, afectando a su posición social, fue definitivo o solo un importante bache temporal.

En todo caso, difirió de las circunstancias de don Juan de Moctezuma para quien, por el contrario, la confiscación de la hacienda de San Jerónimo no supuso, *a priori*, un varapalo. Aunque el rancho de San José Carneros era tan importante para el funcionamiento y valor de la hacienda como las tierras de los Cruz; la decisión de don Juan y sus herederos de no renovar el arrendamiento, tras liquidar cuentas en 1778 con don Luis Clemot, pareciera no haber desatado ninguna reacción por parte de los titulares del Marquesado. Aún así, la reproducción de la misma situación que la de los Cruz en el caso de don Juan, hubiera tenido consecuencias diferentes. La situación económica, política y social de partida era, por supuesto, fundamental. Don Juan de Moctezuma también practicó el arrendamiento pero sus propiedades eran más extensas que la de los Cruz. Además, don Juan se dedicaba también a la explotación directa, el caso más representativo es el rancho del Carrizal en el que tenía 337 cabezas de ganado mayor. Aunque falleció en 1778, el legado que dejó a sus descendientes fue más esperanzador.

Por lo tanto, el arrendamiento implicaba seguridad y riesgo a la par. Una oportunidad y un despropósito en función de los casos. El poder del linaje era fundamental; es decir, su patrimonio, su posición social y su nivel de participación en el gobierno local y en la administración colonial. Los Cruz eran poderosos pero lamentablemente para ellos no tanto como, por ejemplo, el linaje de los Moctezuma y mucho menos que el potente Marquesado de Selva Nevada, que tenía recursos suficientes como para contar con los mejores abogados. Sin duda, la proyección del poder de estos era más amplia que la de los caciques tepejanos, aunque también salieron perjudicados, en cierto modo, al no conseguir resolver el pleito a su favor optando por la única vía razonable, vender y trasladar el pleito a otro. No obstante ambas partes, los titulares del Marquesado y los caciques Cruz, independientemente de su origen indígena o español buscaban lo mismo: mantener su posición social, para lo cual eran vitales las fuentes de ingresos. La riqueza era la llave de acceso al poder, y el poder de un individuo y su linaje

estaba vinculado a sus recursos económicos. De forma que el enfrentamiento entre las elites coloniales por la concentración de estos en sus manos era una salida de lo más lógica.

Fecha de recepción: 5 de julio de 2007.

Fecha de aceptación: 17 de septiembre 2007.

ABREVIATURAS

AGN: Archivo General de la Nación de México.

AHJP: Archivo Histórico Judicial de Puebla.

AH-INAH: Archivo Histórico del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

APTR: Archivo Parroquial de Tepexi de Rodríguez.

LB: Libro de Bautismo

FS-IGI: Family Search- International Geneological Index.

FUENTES CITADAS

AGN General de Parte Vol. 70, Exp. 381

1743. Se concedió licencia a don Francisco Moctezuma (vecino de Tepexi de la Seda) para que pueda matar 300 cabras y ovejas viejas respecto de haber hecho los enteros regulares: 347v.

AGN Indios Vol. 39, Exp. 82

1714. El Virrey, aprueba y confirma el remate celebrado en José Flores vecino de la jurisdicción de Tepexi de la Seda, del sitio de tierras que vendió Jerónimo Moctezuma, cacique de aquella cabecera. Tepexi de la Seda: 144v-146v.

AGN Intestados Vol. 9, Exp. 4

1710 -1711. Autos por muerte sin testar de Luis de Guzmán, indio cacique del pueblo de Tepexi de la Seda. Inventarios de sus bienes. México: 109-116.

AGN Ordenanzas Vol. 12, Exp. 201

1733. Concesión de licencia a don Joaquín de Mendoza y a don Antonio de Luna, ambos caciques de la jurisdicción de Tepexi, para que puedan herrar sus ganados: 280-280v.

AGN Tierras Vol. 887, Exp. 2

1762. Los naturales republicanos y el común del pueblo de San Pedro Coayuca, jurisdicción de Tepexi de la Seda, sobre que se les midan sus 600 varas: 1-33v.

AGN Tierras Vol. 1234, Exp. 1

1783-1797. Los naturales de los pueblos de San Vicente Coyotepec y San Mateo Soyamachalco, sobre aprobación de la compra de tierras que celebraron con los herederos de Juan Cebrián y posesión de su fundo legal. Juan Antonio Cebrián y Juan José Cabrera, contra Francisco Moctezuma y Cortés, sobre sucesión al cacicazgo de Pedro Cebrián. Cita el pueblo de San Martín Atexcatl, el barrio de Moyotepec, el rancho de San Pablo y la estancia de San Juan Ixcaquixtla. Un plano. Jurisdicción de Puebla: 454 pp.

AGN Tierras Vol. 1586, Exp. 4

1735-1764. Agustina de la Cruz, cacica del pueblo de Santa Cruz Tlacotepec, contra Gabriel de Lezama, sobre posesión del sitio de San Nicolás. Jurisdicción de Puebla: 318 pp.

AGN Tierras Vol. 2885, Exp. 46

1752. Tepeji de la Seda. Antonio de Mendoza y Luna, cacique de este pueblo, en litigio con María Cipriano, sobre propiedad del sitio nombrado Otlatepec. Fallo a favor del cacique. Jurisdicción Puebla: 303-306v.

AGN Tierras Vol. 2983, Exp. 175

1720. Real Provisión para que la justicia del partido de Tepexi de la Seda ante quien pasan los autos que se refieren los remita originales a esta Real Audiencia, siendo definitivos y ejecutivos pagada la parte como se manda de pedimento de don Jerónimo Moctezuma y Cortes, cacique y principal de la jurisdicción: 1-1v.

AGN Tierras Vol. 3418, Exp. Único

1591-1780. Temporalidades. Autos promovidos por los caciques de la Cruz, del pueblo de Tepexi de la Seda, sobre que se les restituyan las tierras que arrendaron al Colegio del Espíritu Santo de la Compañía de Jesús, quien posteriormente vendió esas tierras, junto con la hacienda de San Jerónimo y sus anexos, al Marqués de Selva Nevada. Se mencionan los siguientes ranchos: Santa Inés, Atiopa, Santa Isabel, San Salvador, San José de Carneros y la hacienda de Buenavista, Puebla: 520 ff.

AGN Tierras Vol. 3544, Exp. 7

1744. Autos que siguen varios indios contra los naturales del pueblo de Santa María Nativitas, jurisdicción de Tepexi de la Seda: 1-244v.

AGN Tierras Vol. 3546, Exp. 1 Cuaderno 3 (Cd.) [El expediente se inicia con este cuadernos. Pero el archivo ha numerado los cuadernos desde el uno. Nosotros utilizamos la original].

1773 Diligencias de restitución de tierras hecha a favor de don Pedro Zaldívar, vecino de la Puebla: 77 ff.

AGN, Tierras Vol. 3546, Exp. 1 Cd. 5

1790. Diligencias remitidas por el Justicia de Tepexi de la Seda pertene-

cientes a los autos seguidos por los indios de Nativitas con la Señora Marquesa de Selva Nevada sobre tierras: 41 ff.

AGN Tierras Vol. 3552, Exp. 2 Cd. 2

1729. Real Ejecutoria de su Alteza los Señores Presidente y Oidores de la Real Audiencia Gobernadora a favor del Capitán don Pedro, vecino de la ciudad de Puebla y dueño de haciendas en la jurisdicción de Tepexi: 246 ff.

AGN Vínculos Vol. 68, Exp. 4

1738. Diligencias ejecutadas por el teniente de Tlacotepec, don Hipólito Juan de Mena, en virtud de despacho proveído por sus altezas los Señores Presidente y Oidores de la Real Audiencia de México, en representaciones de Tepexi, año de 1738. Tepexi de la Seda. México: 111 ff.

AGN Vínculos Vol. 70, Exp. 3

1746. Diligencias hechas sobre las cuentas de los bienes de comunidad y demás que fue de cargo del cacique don Juan de Moctezuma en el tiempo que fue gobernador de la cabecera y demás pueblos de la jurisdicción de Tepexi de la Seda con lo demás que incluyen. Tepexi de la Seda: 205 pp.

AGN Vínculos Vol. 71, Exp. 1

1744. Autos hechos sobre la contradicción de la elección de gobernador de la jurisdicción de Tepexi de la Seda en don Juan Moctezuma. Tepexi de la Seda: 179 ff.

AHJP 2609

1701. Testamento del cacique don Francisco San Matías y juicio divisorio de sus bienes: 34 ff.

AHJP 2696

1709. Proceso promovido por don Jerónimo Moctezuma y Cortés y don Francisco de la Cruz, caciques de este pueblo, contra Carlos de Lizama, vecino de esta jurisdicción, por compra de tierras, propiedad de dichos caciques: 11 ff.

AHJP 2713

1710. Información de utilidad y provecho que presenta don Juan de San Martín, cacique y principal de este pueblo, en nombre y con poder de doña Petrona y doña Josefa Ciprián sus hermanas, para que le autoricen las ventas de unas casas que son independientes de su cacicazgo (contiene informaciones de utilidad de otras personas): 27 ff.

AHJP 3027

1727. Demanda puesta por don Jerónimo de Moctezuma y Cortés, contra los albaceas y herederos de Salvador Flores, sobre la restitución de un rancho nombrado San Pedro Coayuca, que tenía en arrendamiento: 26 ff.

AHJP 3119

1730. Auto al juicio divisorio de los bienes que quedaron por muerte de

don Jerónimo Moctezuma y Cortés promovido entre don Antonio de la Cruz Quintero, cacique de esta jurisdicción y marido de doña Francisca Moctezuma, con don Juan Moctezuma y doña Rosa Flores: 27 ff.

AHJP 3210

1730. Demanda presentada por Gaspar Gallardo, vecino de la jurisdicción de Tepeaca, contra los bienes de Salvador Flores, difunto, en función de cantidad de reses que se le está debiendo, como consta en el vale presentado: 8 ff.

AHJP 4189

1772. Autos seguidos por don Francisco de Moctezuma y Cortés, cacique principal, vecino de este pueblo, contra don Pedro de la Cruz, también cacique, por serle deudor de varias cantidades de pesos que le suplió: 25ff.

AHJP 4264

1774. Diligencias promovidas por Domingo Sebastián, natural del pueblo de Todos los Santos de esta jurisdicción, contra don Miguel Mier, por serle deudor de 18 pesos y una carga de maíz, de lo que trabajó en el rancho de don Francisco de Moctezuma, difunto: 4 ff.

AHJP 4577

1779. Causa civil promovida por Juan Pascual López, indio principal de Santa María Nativitas, de esta jurisdicción, pidiendo certificación de su honradez y buenas costumbres: 7ff.

AHJP 4600

1779. Pedimento que hace Rafael Hoyos, natural y vecino de esta jurisdicción, para que don Diego Moctezuma Cortés, albacea testamentario de don Juan de Moctezuma y Cortés, exhiba la cantidad de reales y maíz que se le demanda, debida a la dependencia y trabajo personal que desempeñó el dicho Rafael, con don Juan Moctezuma: 13 ff.

AHJP 4961

1785. Diligencias practicadas a pedimento de don José Ramos, como albacea testamentario de doña Josefa de Cebrián, para que le entere a sus herederos de sus bienes y venta de tierras: 46 ff.

AHJP 5011

1785. Información testimonial presentada por doña Mariana de San Martín Cebrián, para probar que su bisabuela, abuela y madre, han sido mestizos y los hijos de la última castizos, y que sus antepasados fueron caciques, pero han conservado el apellido Cebrián, sin haber tenido reconocimiento alguno de indios, por lo tanto las tierras que pretenden vender son suyas: 19 ff.

AHJP 6287

1794. Expediente promovido por doña Petra Paula Cruz Moctezuma, in-

dia cacica, contra el común de naturales de esta cabecera, por despojo de tierras del sitio de Cuixostoc: 80 ff.

AH-INAH Colección de Micropelículas, Serie Puebla Rollo 32 nº 10
1778. Autos promovidos por el común del pueblo de San Antonio y por los vecinos del Rancho de los Carneros de la jurisdicción de Tepexi de la Seda, contra el cacique don Juan Cipriano, sobre arrendamiento de tierras: 1-8 pp.

APTR LB Vol. 20

1761. Acta de bautismo de Ana Esmeresilda, hija de don Pedro de la Cruz Moctezuma y Cortés y doña María Dolores de Mendoza: 42.

FS-IGI Col. Santo Domingo, Film. 0711933 Bath number (Bn.) C616341
1625. Acta de bautismo de don Francisco de San Matías.

FS-IGI, Col. Santo Domingo, Film. 0711952 Bn. M616357

1682. Acta de matrimonio de Martín de Villagómez y María de Mendoza.

FS-IGI Col. Santo Domingo, Film. 0711953 Bn M616358

1727. Acta de matrimonio de Diego de Mendoza y Ana de Mendoza.

FS-IGI Col. Santo Domingo, Film. 071193 Bn. M616358

1734. Acta de matrimonio de don Pedro de la Cruz Moctezuma y doña María Dolores Mendoza Serrano.

FS-IGI Col. Santo Domingo, Film. 071195 Bn. M616358

1737. Acta de matrimonio de don José Cruz y doña María Martina López.

FS-IGI Col. Santo Domingo, Film. 071195 Bn. M616358

1773. Acta de matrimonio de don Luis Ramos y doña Mariana de la Cruz.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1995. *Cuatro nobles titulados en contienda por la tierra*. México, Fondo de Cultura Económica.

Arróniz, Othon

1979. *El Colegio del Espíritu Santo en el siglo XVI*. Puebla, Universidad Autónoma de Puebla.

Cruz, Patricia

2007. La nobleza indígena de Tepexi de la Seda durante el siglo XVIII. Tesis Doctoral, Madrid, Universidad Complutense de Madrid. En: <<http://www.tepexi.net/doctorado/index.html>>

2008a. Don Juan de Moctezuma y Cortés: el ascenso al poder (Tepexi de

la Seda, 1703-1778). *Revista Española de Antropología Americana* 38 (1). Madrid, Universidad Complutense de Madrid. (En prensa).

2008b. Los testamentos de don Juan de la Cruz (Tepexi de la Seda, siglo XVIII). En Jiménez, Francisco y Miguel Luque (coords.); *Análisis multidisciplinar de la nobleza indiana de origen prehispánico en los reinos de Indias*. Madrid. (En prensa).

Chance, John K.

2006. Marriage Alliances among Colonial Mixtec Elites: the Villagómez Caciques of Acatlan-Petlalingo. Ponencia presentada en el Encuentro Anual de la American Society for Ethnohistory, Williamsburg, 4 noviembre de 2006.

Ewald, Úrsula

1976. Estudios sobre la hacienda colonial en México: las propiedades rurales del Colegio del Espíritu Santo en Puebla. *México, Franz Steiner Verlag GMBH- Wiesbaden*.

Garavaglia, Juan Carlos y Juan Carlos Grosso

1990. Mexican elites of provincial town: the landowners of Tepeaca (1700-1870). *Hispanic American Historical Review* 70 (2): 255-293. Maryland, University of Maryland.

Jäcklein, Klaus

1978. *Los popolocas de Tepexi (Puebla). Un estudio etnohistórico*. México, Franz Steiner Verlag GMBH- Wiesbaden.

Konrad Herman W.

1989. *Una hacienda de los jesuitas en el México colonial: Santa Lucía, 1576-176*. México, Fondo de Cultura Económica.

Pastor, Rodolfo

1987. *Campesinos y reformas: la Mixteca 1700-1856*. México, El Colegio de México.

Zarate, Verónica

1996. Estrategias matrimoniales de una familia noble: los marqueses de Selva Nevada en la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX. En Gonzalbo, P. y C. Rabell (comps.); *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica: 227-256*. México, El Colegio de México y Universidad Nacional Autónoma de México.

**EL JUICIO DE RESIDENCIA COMO RITUAL
POLÍTICO EN LA COLONIA
(GOBERNACIÓN DE TUCUMÁN, SIGLO XVIII)**

*IMPEACHMENT PROCEEDING IN COLONIAL TIMES: A
POLITICAL RITUAL. TUCUMÁN 18TH CENTURY*

Silvina Smietniansky*

* Becaria del CONICET. Doctoranda de la Universidad de Buenos Aires. Miembro del programa “Historia de las relaciones entre estado, sociedad y cultura en Argentina”, Universidad Nacional de Quilmes. E-mail: silvismieti@yahoo.com.ar

RESUMEN

Este artículo se propone analizar un juicio de residencia, llevado a cabo en los años 1775 y 1776 en la gobernación de Tucumán, como un ritual político. Entendemos que, al teatralizar una forma ideal de funcionamiento de las instituciones y comportamiento de los funcionarios, el juicio de residencia como ritual político actuaba fortaleciendo el poder monárquico en las colonias, transmitiendo un conjunto de valores y congregando y cohesionando a la comunidad local. Partiendo de esta perspectiva ritual, abordamos el problema de la tensión existente entre las normas y objetivos que ordenaban la institución de la residencia y las implicancias y consecuencias que, en la práctica, acarrearba su celebración.

Palabras clave: residencia - ritual político - Gobernación de Tucumán - siglo XVIII

ABSTRACT

This article analyzes an impeachment proceeding that took place in 1775-1776 in colonial Tucumán, in terms of a political ritual. We understand that by performing the ideal way of government institution's operation and officials' behaviour, the impeachment proceeding acted as a political ritual, reinforcing monarchical power in the colonies, transmitting a set of social values and congregating the local community. From this ritual perspective, we approach the problem of the tension between the norms and aims of the impeachment procedure, and the consequences and implications of its practice.

Key words: impeachment proceedings - political ritual - colonial Tucumán - XVIII century

INTRODUCCIÓN

Este artículo ¹ se propone analizar un juicio de residencia, llevado a cabo en los años 1775 y 1776 en la gobernación de Tucumán, como un ritual político. Partimos del supuesto que, al teatralizar una forma ideal de funcionamiento de las instituciones y comportamiento de los funcionarios, el juicio de residencia como ritual político actuaba fortaleciendo el poder monárquico en las colonias, transmitiendo un conjunto de valores y congregando y cohesionando a la comunidad local. La conceptualización de esta institución jurídica en términos rituales es una interpretación que deberemos corroborar a lo largo del trabajo y del análisis del juicio.

Desde los inicios de la colonización española, la Monarquía contó con diversas instituciones que, nacidas en la península en tiempos medievales, fueron trasladadas a América con el propósito de contribuir al control de los funcionarios y al mejoramiento del gobierno indiano. El juicio de residencia ² constituía así una institución orientada a enmendar y limitar las arbitrariedades que los funcionarios públicos pudieran cometer durante el ejercicio de sus cargos. Los juicios de residencia se realizaban en todo el ámbito de la Corona española y a funcionarios de todas las jerarquías, una vez que habían finalizado sus respectivos mandatos.

La residencia era un evento público y, de hecho, se hacía pregonar el inicio del juicio para que toda la comunidad tuviera conocimiento del mismo. Comprendía básicamente dos instancias, una secreta y otra pública. En la primera fase el juez interrogaba a un grupo de testigos para que, de manera confidencial, declarara sobre la conducta y actuación de los funcionarios que estaban siendo juzgados, examinaba también los documentos de gobierno y visitaba las instalaciones de la cárcel. Con la información relevada el magistrado levantaba los cargos contra los residenciados. En la segunda fase los vecinos podían presentar querellas o demandas contra los funcionarios imputados y estos debían proceder con su defensa, dando respuesta a estas

¹ Una primera versión de este trabajo fue presentada en el 8º Congreso Argentino de Antropología Social. Universidad Nacional de Salta, 2006.

² Sobre la historia y el aspecto jurídico-institucional de la institución de las residencias en América la obra de referencia más importante es de Mariluz Urquijo (1952).

quejas y a los cargos que habían resultado de la pesquisa secreta. Luego el juez elaboraba la sentencia, dictaba las penas y las costas y toda la documentación del proceso era remitida al Consejo de Indias, o a la Audiencia correspondiente para su aprobación. En general, las penas más comunes que se imponían eran multas seguidas de la inhabilitación temporaria y perpetua en casos extremos.

Esta investigación se ha realizado sobre la base del juicio de residencia incoado al gobernador don Manuel Fernández Campero, quien estuvo al mando de la gobernación de Tucumán entre 1764 y 1769, y comprendió además a todos los funcionarios de los cabildos que se desempeñaron durante su mandato. El juicio se llevó a cabo en las ciudades que conformaban la Gobernación ³ para lo cual fueron nombrados jueces subdelegados que condujeran el desarrollo del proceso en cada jurisdicción, a excepción de Córdoba donde actuó el Juez Superior de Residencia, don Andrés Paz de Codecido. El expediente ⁴ agrupa la documentación de los juicios celebrados en las distintas ciudades por lo que alcanza el volumen de 3.456 fojas ⁵. El primer criterio en que se ordena la información es entonces geográfico, por ciudad, lo cual es indicado por la carátula correspondiente. Tenemos algo así como un juicio conformado por un conjunto de “sub-juicios” puesto que en todas las ciudades se llevaron a cabo los mismos pasos y, por ende, la información está clasificada casi de la misma manera. Por ello también nos encontramos, una y otra vez, con el mismo tipo de datos formales, pues en cada ciudad se documentaba todo lo que iba sucediendo en el marco del juicio. El juicio de residencia ponía en escena especialmente a la élite local

³ La Gobernación de Tucumán estaba conformada por las ciudades de Córdoba, Tucumán, Salta -donde residía el Gobernador-, Jujuy, La Rioja, Catamarca y Santiago del Estero.

⁴ El documento se encuentra en el Archivo Histórico Nacional (AHN), en Madrid, España. Su signatura es Consejos, 20373, exp. 1. De aquí en más, será citado de esta forma, indicando en cada caso el número de cuaderno y folio correspondiente. Es necesario aclarar que, por omisión del Archivo General de Indias que realizó las fotocopias del expediente, o por mal estado de los folios -sin ninguna aclaración de parte del archivo-, la residencia de San Miguel de Tucumán está incompleta, faltando 75 imágenes -unos 35 folios aproximadamente-. Asimismo, también faltan las imágenes 317 a la 343, posiblemente correspondientes a los cuadernos 3 y 4 cuyas carátulas no figuran en el documento.

⁵ En su orden interno, el juicio está primero ordenado por ciudad y luego, dentro de cada ciudad, está organizado por cuadernos. La numeración de los cuadernos es una sola y los comprende a todos. En general, en cada cuaderno se reinicia el recuento de folios, aunque puede suceder que para los autos obrados en una ciudad se siga una única foliación que abarque más de un cuaderno. Para este trabajo contamos con una copia del expediente original, en la que las páginas fotocopiadas (imágenes) se encuentran numeradas.

pues era el sector privilegiado, encargado de la administración política de las ciudades y, por tanto, el que estaba siendo examinado pero también eran sus miembros los que actuaban como testigos, jueces y escribanos. Estos últimos eran fundamentales, como responsables de escribir y certificar lo que iba sucediendo a lo largo del proceso.

El problema de esta investigación se construye al advertir la falta de eficacia de las residencias en Indias en lo que hace a sus objetivos de control. Esto ha sido relevado por diversos autores, aun cuando lo ponderan de manera distinta, y se comprueba también al analizar el juicio de residencia a Campero. Herzog (2000) observa que aquellos trabajos centrados en la dimensión jurídica de las residencias, pesquisas y visitas, en tanto mecanismos de control sobre el gobierno indiano, han rescatado el valor positivo de estas instituciones como una opción frente a una total falta de control y como un modo de conocer y solucionar la ineficacia de los organismos de gobierno⁶. En este sentido el clásico trabajo de Mariluz Urquijo⁷ sobre las residencias concluye que, a pesar de las noticias de la época sobre la inutilidad de las mismas y los problemas que su celebración a veces acarrearaba, esta institución contribuyó a limitar los excesos de los funcionarios en Indias⁸. Por su parte, Herzog parece restarle importancia a la información producida en el marco de los juicios de residencia, los cuales practican un control más bien tenue sobre el gobierno indiano. Plantea que los datos que surgen en dichos procesos eran triviales e insuficientes como para que las autoridades peninsulares pudieran actuar sobre los problemas o situaciones en Indias, “lo mejor que hacían era contribuir a una sensación genérica sobre “si las cosas iban bien o mal en Quito” y si “algún mandatario se destacaba por ser mejor o peor que sus colegas” (2000: 30-31).

En nuestro caso de análisis la documentación elaborada en base al juicio de residencia al gobernador Campero no ofrece una consistente evaluación sobre los comportamientos de los capitulares, sobre sus faltas y desvíos de las normas; ni tampoco logra un profundo conocimiento de los problemas y conflictos que acaecían en el diario funcionamiento del cabildo. Por el contrario, los cabildantes y los vecinos protagonistas del proceso judicial conspiraron silenciosamente contra la injerencia externa en sus

⁶ Para un estado de la cuestión sobre visitas generales, residencias y pesquisas ver Herzog (2000).

⁷ El autor resume las voces que resaltaban los beneficios de las residencias y también las fuertes críticas de que fue objeto mientras era aplicada. Igualmente recorre las perspectivas historiográficas al respecto. Ver Mariluz Urquijo (1952: 283-296).

⁸ Igual apreciación encontramos en los trabajos de Zorraquín Becú (1981a, 1981b).

asuntos locales, buscando conservar puertas adentro los problemas y rencillas⁹.

A partir de lo expuesto podemos decir que las residencias presentaban dificultades en el cumplimiento de sus funciones jurídicas, aunque para algunos autores esto no pone en cuestión el hecho de que la institución sirviera como límite y control a la actuación de los funcionarios en Indias. Nuestro caso, como observamos, definitivamente no se adapta a esta última perspectiva; por el contrario, es una muestra de que esta institución jurídica no lograba cumplir con los objetivos que guiaban su ejecución. Sin embargo, a priori, no podemos desechar la posibilidad de que la misma guardara un cierto provecho para las autoridades peninsulares y que su ejecución tuviera efectos concretos en los contextos locales. El problema es si dicha utilidad y tales efectos pueden solo leerse en la clave del aspecto jurídico de las residencias.

Atender a la dimensión jurídica y al desarrollo institucional del juicio de residencia ha sido un primer paso insustituible en la comprensión de este dispositivo; incluso es a partir de allí que ha surgido la pregunta por la eficacia y por la utilidad de la celebración de las residencias. Asimismo, una primera aproximación que podemos ensayar para desandar nuestro problema puede ser planteada retomando los trabajos de la nueva historia del derecho. En el análisis de la organización jurídica del Antiguo Régimen para el caso de Portugal, Hespánha (1993) observa la necesidad de trascender el discurso jurídico e institucional de las fuentes legales y doctrinales que no representan la totalidad de las prácticas y situaciones vividas por los hombres. La indagación en el derecho local, en las costumbres y en el funcionamiento de los tribunales tradicionales permite reconocer, en la práctica de las comunidades locales, una forma de justicia que era distinta y se contraponía a la justicia oficial. Esas otras prácticas se anclaban y legitimaban en el discurso de las costumbres y tradiciones que quedaban por fuera del control del sistema estatal de justicia, pero que estaban igualmente sostenidas en la estructura corporativa de la sociedad. La potestad jurídica y política emanaba de la misma comunidad que tenía entonces el poder para autogobernarse y resolver sus propios conflictos. De todas formas, siguiendo a Hespánha, la justicia tradicional y la justicia estatal lejos de aislarse una de otra, o de integrarse armoniosamente, sostenían relaciones conflictivas, rupturas y confrontaciones donde los elementos intercambiados eran redefinidos en cada marco conceptual. En esta misma línea de estudio, Tau Anzoátegui (1992) observa

⁹ La idea de “conspiración del silencio” en principio la trabajamos en Lorandi y Smietniansky (2004).

que el orden jurídico indiano estaba integrado por la ley, la costumbre y la doctrina de los autores, tres fuentes que no operaban de manera uniforme y exclusiva y que no se integraban en una jerarquía determinada. En América las normas jurídicas generales se hallaban limitadas en su aplicación por instituciones y costumbres locales, las cuales componían una fuerza que se equiparaba al valor de la ley producida desde los órganos centrales (Tau Anzoátegui 2001). Este desarrollo consuetudinario en el Nuevo Mundo debe comprenderse en el marco de una realidad indiana heterogénea en su territorio, su gente, sus costumbres, sus lenguas, etc. El derecho indiano, apelando a la ley y la costumbre, “operaba en una sociedad de tipo estatal en donde existían diversos poderes jurisdiccionales y normativos, centrales y periféricos, con una cierta autonomía de ciudades y provincias” (Tau Anzoátegui 2001: 46). Se iría entonces conformando un derecho singular, casuístico y flexible, zigzagueante entre la ley y la costumbre, que explicaba la distancia entre la ley y su aplicación como característica propia.

Esta nueva mirada sobre el derecho ha supuesto redefinir el problema de la contradicción entre normas y prácticas. El no cumplimiento, lejos de contraponerse a un cumplimiento debido de la ley, se matiza al considerar que la fuerza de la costumbre local era también un fundamento de las acciones humanas. Se trataba de un fundamento legítimo reconocido incluso por la misma ley a la cual, a veces, se contraponía. En relación con nuestro caso, este planteo implica que no podemos desentender los juicios de residencias de la dinámica jurídica indiana que absorbía como esencial la contradicción entre normas y prácticas. En este sentido, la distancia entre las funciones del juicio de residencia y las falencias que en la práctica se observan puede no resultar tan extraña quizá al ser contemplada a la luz del derecho indiano. Es decir, la residencia en tanto ley general se vio sujeta a los casos y contextos particulares en los cuales tuvo lugar, y en ese proceso podemos registrar que las prácticas lejos estaban de corresponderse con los designios y objetivos de esta institución.

Esta puede ser una respuesta válida para comprender el problema de la eficacia de las residencias, resolviendo la contradicción entre normas y prácticas dentro de la misma lógica jurídica. Sin embargo, y aun partiendo desde este punto, creemos que es posible ir un poco más allá en la interpretación de este caso. Entendemos que para poder comprender y explicar la tensión existente entre, por un lado, las normas y objetivos que ordenaban la institución de las residencias y, por otro lado, las implicancias y consecuencias que acarrea su ejecución es necesario trascender el nivel de lo jurídico y situar el problema en otra dimensión.

Nuestra propuesta consiste en analizar el juicio de residencia en términos de un ritual político. La literatura sobre rituales constituye un importan-

te campo de estudio en la antropología y se ha gestado primeramente en contextos de trabajos etnográficos, sobre el estudio de rituales mágicos y religiosos ¹⁰. La perspectiva durkhemiana ha marcado fuertemente el estudio en este terreno, concibiendo a los rituales como esos espacios privilegiados en que se transmiten ciertos valores y creencias del grupo y en los cuales se crea un marco sagrado de solidaridad y cohesión que contribuye a reproducir la vida social ¹¹. Se trata de un proceso en el cual lo obligatorio se hace deseable. En nuestro caso veremos que esas representaciones puestas en evidencia en la residencia como ritual se corresponden a las pretensiones y visiones del orden social de determinados grupos.

En este trabajo partimos de la concepción de que el ritual constituye un sistema cultural de comunicación simbólica, a través de cuyas palabras y acciones, fórmulas y procedimientos altamente formalizados, se vehiculizan ciertos contenidos culturales. Siguiendo a Tambiah (1985), los constructos culturales que se expresan en el ritual refieren a la cosmología, en tanto una manera de clasificar al mundo y de concebir las normas que lo conducen, sean estas de orden religioso, político, jurídico, etc. El punto es que deben aparecer ante la mirada de los individuos como sagradas e incuestionables. Otro aspecto fundamental de los actos rituales es que son actos preformativos y, por el hecho de hacer o decir algo, contribuyen a modificar el estado de cosas en la realidad. Consecuencia lógica de esta característica es que para juzgar la validez de los rituales es preciso reconocer la eficacia simbólica que conlleva la ejecución de sus acciones.

Esta perspectiva supone, en nuestro caso, identificar y examinar la lógica interna que guía la ejecución del juicio de residencia como ritual, focalizándonos sobre las representaciones que procesan los actores en el marco del juicio y analizando qué significados encierran las palabras empleadas

¹⁰ Sobre el desarrollo de la problemática y el concepto “ritual” en antropología ver Peirano (2001), Moore y Myerhoff (1977) y Díaz Cruz (1998).

¹¹ Retomando las ideas de Émile Durkheim (1982) pero incorporando nuevas problemáticas como la historia, el cambio social y el conflicto deben mencionarse los trabajos de Max Gluckman (1978) y Victor Turner (1974, 1999). A partir de la década de 1960 con Edmund Leach (1976) las formulaciones sobre rituales pasan a probar su suerte en el análisis de ritos en contextos seculares. Este autor desarrolla una fuerte crítica a la perspectiva durkhemiana -donde igualmente se vislumbran algunas de las mismas preocupaciones que incorporan los trabajos de Gluckman y Turner- pues entiende que los rituales, lejos de limitarse a reproducir el orden social, constituyen manifestaciones que realizan los individuos con el fin de lograr mayor poder y reconocimiento social. En este sentido, los rituales son formas de comunicar un cierto estatus. Con Leach, frente a esa totalidad que es la sociedad en Durkheim, se pone en escena la capacidad del individuo para manipular estratégicamente los componentes rituales.

durante la performance del mismo, qué sentido tienen las fórmulas y los procedimientos al ser actualizados en la práctica. A partir de allí podremos establecer el mensaje que busca ser transmitido y los criterios singulares a partir de los cuales ponderar la eficacia de este acontecimiento ¹². Nuestra hipótesis de trabajo sostiene que el juicio de residencia constituía un ritual político y que su eficacia debe examinarse en términos simbólicos. Al respecto, entendemos que la relevancia de esta institución debe ser evaluada en el contexto local de su celebración y en el marco más general de los intereses de la monarquía española por la construcción y legitimación de su poder político en América.

El interrogante que queremos desvendar es cuál fue, entonces, la importancia de esta institución de antigua data en la península y también de vida prolongada en América ¿Por qué se ejecutaba una y otra vez a lo largo de todo el espacio y el tiempo colonial hispanoamericano, a pesar de que no alcanzaba los objetivos explícitos para los que había sido creada? ¿Qué objetivo llevaba a asumir los importantes esfuerzos y gastos de todo tipo que acarrearían el montaje de un “espectáculo” cuyas penas habrían de ser mínimas, cuyos imputados saldrían en general indemnes, donde los problemas de la administración que fueren relevados eran, por lo general, los mismos que ya se habían consignado y no se habían remediado en residencias anteriores? En síntesis: ¿es posible reducir la existencia de los juicios de residencia como institución al objetivo explícito de controlar el aparato burocrático estatal, o podemos entrever otras funciones y otros sentidos que se realizaban a través de la celebración del mismo?

LA CONSTRUCCIÓN DE DOS IMÁGENES: LO QUE SE HACE Y LO QUE SE DICE QUE SE HACE

En primer lugar, es importante situar la institución de las residencias en el orden social y político en que se inscribía. Lejos de conformar un sistema político unificado y homogéneo, la monarquía española se constituía en un conjunto de reinos y provincias que siendo leales al rey español conservaban un cierto grado de autonomía con respecto al ordenamiento de sus leyes y su organización política. El poder real conformaba el poder máximo y supremo, aunque reconocía la jurisdicción y competencia de otras autoridades cuyos ámbitos de acción le eran ajenos. También le concernía el mantenimiento

¹² Volveremos sobre este problema al final del trabajo, a partir de la propuesta de Tambiah (1985).

del equilibrio, la paz y la justicia en ese juego de poderes (Tau Anzoátegui 1999). Elliot (1996) caracteriza al imperio español en términos de un estado intruso, con un desarrollado sistema burocrático destinado a la afirmación de la autoridad real y sus intereses en diversos aspectos de la vida colonial, que intervino activamente en la organización y el modelado de las sociedades americanas. Pietschmann (1996) por su parte, sostiene que es preciso analizar la formación institucional de las Indias con una mirada desde los mismos territorios y sociedades americanas, puesto que una mirada solo desde el centro impide comprender el desarrollo de entidades autónomas que constituirían la heterogénea formación imperial y que fueron la base de los estados independientes.

Al respecto observa que el nuevo sistema de instituciones que comenzaba a desarrollarse en América iría ocupando los lugares de mando que hasta entonces le habían a las huestes conquistadoras y a la élite colonial de encomenderos, sin que ello implicara la ruptura del vínculo pactista que estos actores mantenían con la corona. La legislación virreinal, así como la orientación mercantilista de la política económica hacia las Indias, buscaba limitar la participación y los derechos de los nuevos territorios relegándolos al lugar de colonias aunque no se utilizara ni el concepto ni el término colonia. Sin embargo, la cooptación del aparato burocrático por parte de la élite colonial, la corrupción y el no cumplimiento de las normas suavizaban la aplicación de las leyes y evidencian cómo, por debajo de la superestructura legal, se iban conformando sociedades coloniales que contaban con un alto grado de autonomía y gestión (Pietschmann 1996, 2003). En este proceso, y en particular con respecto a la conformación de las élites y oligarquías coloniales, fue central la intervención de la corona con la introducción de la venta de oficios. Esto otorgaba la posibilidad a los grupos de poder de acceder a, o más bien monopolizar, los lugares de mando en beneficio de sus intereses (Fisher 2000, Burkholder y Chandler 1984). La cooptación de las estructuras administrativas por parte de las élites criollas debe comprenderse igualmente como efecto de la confluencia de los distintos individuos, ocupantes de diferentes cargos, en redes de familias, alianza y lealtad personal, lo que les permitía a estos grupos el acceso a los variados recursos y el control sobre los asuntos políticos y la explotación económica (Moutoukias 2000).

La corrupción estructural del aparato burocrático, el manejo de la flexibilidad y el casuismo del derecho indiano y los entramados nepóticos de las instituciones coloniales constituyeron herramientas claves para la penetración de la sociedad criolla en la burocracia imperial. También estos fueron factores determinantes en el acceso al poder político, económico y al reconocimiento social y en la construcción de las autonomías locales. La Gobernación del Tucumán, por supuesto, no es ajena a estos procesos, más aún tra-

tándose de una tierra ubicada en la periferia de los centros de poder y carente de metales preciosos, motivo por el cual no seducía de la misma manera que las ciudades asentadas sobre las capitales de los antiguos imperios prehispánicos y los nuevos centros virreinales. Como contrapartida de los esfuerzos en la exploración y colonización de estas tierras, los feudatarios de estos nuevos conglomerados pudieron desenvolverse con un mayor grado de autonomía (Presta 2000). Incluso la permanencia del sistema de encomiendas hasta el siglo XVIII también fue un importante recurso para pertenecer a la élite local y acceder a la institución capitular.

No es casual que en el siglo XVIII el avance de las reformas borbónicas, inspiradas por el objetivo metropolitano de recuperar el control sobre los territorios coloniales, irrumpiera quebrando el modelo de equilibrio construido en los siglos anteriores, en tanto habrían de verse perjudicados los intereses de la Iglesia y la élite criolla, cuya protección había asegurado por siglos la lealtad a la monarquía y el sostenimiento de sus dominios (Pietschmann 1996, Chiaramonte 2003).

Este era, en breve, el marco político-institucional en que se inscribía la institución castellana de las residencias. Era también el contexto histórico que otorgaba sentido a la celebración de este acontecimiento distinto de los sucesos cotidianos, altamente ritualizado y tradicional. Una de las primeras características que identificamos en los actos rituales es que poseen una serie preestablecida de procedimientos que ordenan la manera en que son llevados a cabo, la *forma* del acto ritual. Los rituales como comportamientos institucionalizados no buscan expresar intenciones, emociones y estados mentales de los individuos de una manera directa, espontánea y natural y, de hecho, la invariabilidad de sus formas está vinculada al tipo de contenido que transmiten, así como a los efectos que producen (Tambiah 1985). La residencia puede seccionarse en diferentes fases -los preparativos, la pesquisa secreta, la pesquisa pública, la sentencia- cuya ejecución estaba guiada por una serie de comportamientos y pautas preestablecidas. Así, la fase preparatoria componía todo un conjunto de procedimientos legales que indicaban el comienzo del juicio, la jurisdicción que abarcaba, la designación de los magistrados, el tiempo en que había de concluir, etc. Eran las mismas fórmulas que una y otra vez se ponían en juego cuando tenía lugar un juicio de residencia. A la vez, en la celebración de este evento la circulación de la cédula real que ordenaba su realización, la publicación de los bandos, las ceremonias y la ejecución paralela de los mismos actos en todas ciudades de la gobernación -interrogatorios, cargos que levantaba el juez, defensa, sentencia- eran elementos que contribuían a delimitar un espacio, una jurisdicción, una comunidad. Asimismo, la residencia se situaba en un tiempo ri-

tual, un lapso en el que las actividades ordinarias se detenían y los sujetos contenían su mirada en un fenómeno singular cuyo carácter extraordinario estaba igualmente dado por la dimensión ritual, en tanto estética y formal, que lo distinguía de otras actividades.

La identificación de la estructura del juicio de residencia, de los procedimientos y pautadas acciones que lo constitúan ha sido una clave fundamental para poder pensar el juicio en términos de un ritual ¹³. Sin embargo, lo que en esta ocasión buscaremos exponer es cómo a través de esta forma jurídica se construía y transmitía un mensaje de índole política. Por ello, si bien en una primera aproximación más formal podemos hablar del juicio de residencia como un ritual jurídico, al analizar el contenido y los efectos que su celebración suscitaba sobre la sociedad local el mismo puede ser pensado como un ritual político.

Como vimos, el contexto en que el juicio se celebraba presentaba una gobernación periférica -tanto con respecto a la península como en relación con los centros virreinales- pues las élites locales contaban con importantes grados de autonomía y poder en el control del territorio y de su gente, y un monarca con un poder legítimo pero limitado que marcaba su existencia más en el plano simbólico ¹⁴ que en el físico. Entonces este acontecimiento ritual era la oportunidad de poner en escena a un rey lejano físicamente, pero que se hacía presente en las cédulas, los sellos, el momento en que se juraba por Dios y por el rey, etc. En este mismo sentido cabe la observación de Herzog (2000: 24) de que “las residencias eran momentos en los que la presencia del rey se hacía más tangible que nunca y su mano parecía estar por todas partes y respaldando a todo oficial”.

Esta misma problemática, referida a la lejanía del rey y vinculada a la eficacia en el cumplimiento de las normas en América, estaba presente en el informe general de Juan Ricardo Sosa ¹⁵, juez subdelegado en La Rioja, quien

¹³ Un análisis más profundo y acabado de esta problemática ha sido abordado en Smietniansky (2006).

¹⁴ Tau Anzoátegui (1999) describe, por un lado, a un monarca español poseedor de un poder hereditario y supremo sobre todos sus dominios que delegaba sus competencias a otros órdenes de gobierno pero que se erigía como última instancia de arbitrio. Por otro lado, rescata la dimensión simbólica de la figura del rey con la particular característica de que en América había una falta de contacto visual con la persona del rey, entonces su poder se veía simbólicamente expresado en los sellos reales, los oidores y, especialmente, en los virreyes y sus cortes.

¹⁵ AHN, Consejos, 20373, exp. 1, cuaderno 22, f. 82r-90r.

planteaba la importancia de las instituciones de gobierno frente a la ausencia del monarca.

Siendo la voluntad del Rey nuestro señor, la ley que nos manda, si fuera posible que todos sus vasallos viviéramos en su real presencia, fuesen solo sus palabras las que nos gobernaban en paz, y mantenían en Justicia: pero siendo tan bastos sus dominios, promulga sus leyes y recopiladas en nuestro idioma para la inteligencia de todos, y que veamos cuál es su real ánimo (AHN, Consejos 20373, exp. 1, cuaderno 22, f. 88r).

El juez subdelegado continuaba diciendo que el rey delegaba poder a los gobernadores, alcaldes y justicias que hacían “juramento de religión”, como también a los cabildos y consejos “para que miren por el bien común de sus pueblos, a cuyo mayor beneficio, quiso también la facultad de hacer ordenanzas justas posibles y necesarias a ellos los que confirmados tuviesen con privilegio la misma fuerza de ley y de ejecución”¹⁶. Sosa se encontraba así planteando la relevancia de las instituciones en la observancia de las normas y de la justicia en Indias, tarea que debían llevar a cabo en nombre del rey.

La figura del rey se iría construyendo a lo largo del juicio como un garante omnipresente de las buenas prácticas, en quien recaía en última instancia el fundamento de la autoridad política. De esta manera, en la persona del juez de residencia como funcionario real designado por el monarca y como agente externo que venía a inmiscuirse en asuntos locales, descansaría el peso simbólico del rey a quien representaba. Dice Cornejo, el juez subdelegado en Salta:

hago saber a todos los vecinos, moradores, estantes, y habitantes de dicha ciudad de Salta, y su jurisdicción de cualesquiera en estado calidad, y condición que sean como el Rey Nuestro Señor tiene ordenado, y mando por cédula dada en el Bando (AHN, Consejos, 20373, exp. 1, cuaderno 14, f. 9v).

Los funcionarios ocupaban ciertos espacios simbólicos para marcar la presencia y vigencia de la autoridad monárquica. Así, no estaba la persona del rey que vestía el “traje”, pero sí estaba su “traje” en otros funcionarios que metafóricamente lo lucían. La dinámica del gobierno en Indias constituía una preocupación que se traducía en la ejecución de las residencias. Si por un lado el rey era un ente lejano, visible simbólicamente en gestos y en el cuerpo de otras personas como los magistrados; por otro lado, en América se

¹⁶ AHN, Consejos, 20373, exp. 1, cuaderno 22, f. 82r-82v.

desarrollaban los concretos comportamientos de los individuos, funcionarios de gobierno que eran residenciados y en quienes recaía el efectivo poder político y económico de estos territorios.

Pero así como se recreaba la figura del rey, el juicio también habría de proyectar un cierto retrato sobre la burocracia local. Entendemos que a través de las respuestas de los testigos podemos construir una doble imagen: una sobre el funcionamiento real de las instituciones de gobierno en esta jurisdicción y otra sobre cómo se suponía que debían funcionar. Son dos imágenes que construimos en tanto interpretaciones sobre la materia prima que es el documento y que, entendemos, nos permiten superar una lectura ingenua y literal de la fuente para avanzar en la comprensión de la lógica de sentido implicada en la celebración de las residencias.

En un recorrido panorámico del documento -tanto de los testimonios como del acatamiento a las formas del proceso judicial- los comportamientos de los imputados parecían adecuarse a las normas, reforzando el orden ideal y esperado. El caso de Salta parecía ser casi un paradigma del buen gobierno. Fueron quince los testigos que respondieron sobre la actuación del gobernador Campero y su teniente y ninguno manifestó la existencia de conflictos, disturbios o faltas en la labor desempeñada. Don Manuel Santos, vecino, ex alcalde de Hermandad, a la 6^a pregunta respondió que “han vivido con el mayor recato y buen ejemplo”¹⁷, a la 24^a “que han procedido con la mayor integridad en cuanto a observar y cumplir las leyes de Indias y de Castilla sin dispensar ni suplir por su parte cosa alguna”¹⁸ y a la 27^a que hubo en ese tiempo “gran tranquilidad y sosiego”¹⁹. Lo mismo ocurría para el resto de los cargos de gobierno, donde se vislumbraba una administración perfecta de la vida pública. Esta misma situación es descrita por Herzog (2000) para los juicios de residencia de corregidores en Quito, los cuales contribuían a crear la imagen de un funcionamiento puro e ideal de las instituciones, ficción necesaria por enfrentarse, en lo cotidiano, con otra realidad y otros problemas que superaban las preocupaciones formales en que indagaban las residencias para este caso quiteño.

Un número importante de las preguntas que debían responder los testigos hacían referencia a la existencia de parcialidades que hubieran perjudicado el accionar de los funcionarios en impartir justicia o provocado disturbios en las elecciones consejiles. Se preguntaba sobre el gobernador y su teniente:

¹⁷ AHN, Consejos, 20373, exp. 1, cuaderno 15, f. 66v.

¹⁸ AHN, Consejos, 20373, exp. 1, cuaderno 15, f. 67r.

¹⁹ AHN, Consejos, 20373, exp. 1, cuaderno 15, f. 67v.

15 Ítem digan si saben les consta que dicho Teniente Coronel y sus Tenientes tuvieran cuidado que en la elección de los oficios consejiles que se proveen por este ayuntamiento y los de los demás ciudades se guardase toda rectitud y se evitasen parcialidades y si por ellos llevó algún interés (AHN, Consejos 20373, exp. 1, cuaderno 1, f. 27r).

Con respecto a los regidores, la primera pregunta del cuestionario expresaba:

1ª Ítem si saben que los regidores de esta ciudad han hecho bien derechamente sus oficios mirando por el servicio de dios y del Rey y bien público y si han tenido respecto en sus votos y ejercicio de sus oficios a sus propios intereses o de sus deudos y amigos o tratado parcialidades en perjuicio del bien comunal, y si han hecho más ausencia de esta ciudad de los que les permite las leyes de Indias (AHN, Consejos, 20373, exp. 1, cuaderno 1, f. 28r).

A partir de estas preguntas se observa, por un lado, el conocimiento que traía consigo el juicio de residencia sobre la existencia de redes clientelares y alianzas. Dichas redes estaban ancladas en los diversos ámbitos de la vida social y económica de los individuos y actuaban condicionando el comportamiento de los mismos en las instituciones de gobierno. Esto era conducente con la estructura misma de la sociedad, una comunidad que en la práctica se conformaba a través de las redes familiares y clientelares y donde la política, lejos de constituirse en un campo autónomo, se inscribía dentro de las prácticas sociales (Guerra 1989). En general, los testigos solían negar la existencia de tales condicionamientos externos en el ejercicio de la función pública, lo que justamente se contraponía a la mencionada dinámica de funcionamiento de las instituciones, y en este caso, de los cabildos en particular. Así, para la residencia en Salta, el vecino don Santiago Porcel de Peralta ante una pregunta sobre el comportamiento de los regidores y otros oficiales en las elecciones consejiles respondió:

que no sabe que jamás se hayan hecho las elecciones anuales por intereses que medrasen en ellas ni por otros respetos ni miramientos porque generalmente las personas elegidas han sido beneméritas y acreedoras a los mas distinguidos empleos ni ha oído decir que entre vecinos ni otros tuviesen disputas ni encuentros ni enemistades por dichos asuntos (AHN, Consejos, 20373, exp. 1, cuaderno 15, f. 139v).

Lo notable y contradictorio del caso es que a lo largo del juicio se efectuaba una negación constante del nepotismo, el cual en realidad regía el

funcionamiento del cabildo. De hecho, ha sido ampliamente analizada la intensa endogamia o consanguinidad que ejercían los grupos dominantes y que determinaba el monopolio de los cargos y el control que lograban en las instituciones de gobierno ²⁰.

También es interesante observar cómo en el mismo proceso de la residencia jugaban estos elementos contrapuestos, entre el deber ser y lo que ocurría realmente. Un criterio básico en la selección de los testigos era el de no tener ningún parentesco de consanguinidad o afinidad con los residenciados, cuestión que estaba contenida en la pregunta de forma “si les tocaban las generales de la ley”. Sin embargo, dada la escasez de vecinos que no tuvieran parentesco con algunos de los residenciados en las ciudades, este principio fue sistemáticamente vulnerado. Es decir que la distancia entre normas y prácticas también se encuentra en el mismo desarrollo del juicio, se trata de un procedimiento que venía a controlar el funcionamiento de las instituciones políticas y que, al mismo tiempo, no cumplía sus propios principios. Como vemos esta problemática referida a la contradicción entre normas y prácticas es un eje que trasciende las distintas etapas del juicio. En el caso específico de las parcialidades suponía precisamente juzgar como delito aquello que era esencial a la conformación de la sociedad colonial ¿Por qué sucedía esto? ¿Cómo superar esta contradicción?

La ordinaria respuesta de los vecinos que no cumplían con el requisito mencionado, pero que eran incorporados como testigos, puede ayudarnos. Don Francisco Antonio de las Casas, vecino de Córdoba, decía tener relación de parentesco y afinidad con muchos residenciados, aunque, al igual que tantos otros, manifestaba que “no por esto faltará a decir la verdad por ser su ánimo el que se administre justicia” ²¹. En otras palabras, había una aceptación del no cumplimiento de la norma en tanto la acción que se llevaba a cabo no perjudicara el correcto funcionamiento de las instituciones. Podríamos preguntarnos cuál era el límite que una violación a las normas no debía superar para seguir estando dentro de los cánones aceptados. Una vía en la comprensión de este fenómeno era la misma lógica jurídica de la sociedad indiana, donde ciertas prácticas, por estar sostenidas en la costumbre eran consideradas legítimas a pesar de contradecir la ley. En este sentido, la costumbre era tanto la práctica como el discurso legitimante sobre el que se sostenía su enfrentamiento y resistencia a la ley.

²⁰ Para la Gobernación del Tucumán, pueden consultarse los trabajos de Saguier (1988, 1992), Paz (1997) y Marchionni (1999), Areces (2000), Boixadós (2004) entre otros que han abordado esta problemática.

²¹ AHN, Consejos, 20373, exp. 1, cuaderno 1, f. 113r.

A partir del discurso que iban tejiendo los testimonios podemos construir una primera imagen referida a los valores sociales y el orden ideal de esta sociedad. Para abonar tal perfil no siempre había una respuesta afirmativa, ni descripciones o explicaciones que destacaban y comentaban la figura del residenciado. Muchas veces el desconocimiento sobre lo preguntado constituía otra vía para no dejar emerger los problemas que pudieron haber existido, y que podrían contradecir aquello esperado o deseado. Todos los testigos, unos más y otros menos, recurrieron a una serie de fórmulas, tales como “no recuerda”, “no tiene presente”, “no conoce”, etc., para evitar la exposición de conflictos.

En los autos de la pesquisa secreta contra los regidores del cabildo salteño, a la 7ª pregunta el maestro de campo, don José Elgueta, respondió que “no ha oído ni sabido de lo que contiene la pregunta”²², lo que de manera similar declaró en otras seis preguntas de las diez que había sobre los regidores. En el testimonio del vecino don Joseph Ximena para Córdoba, increíblemente se agruparon las respuestas a las preguntas 3 a la 29 (sobre Campero y sus tenientes) y declaró que no sabía nada respecto de ninguna de ellas²³. Cabe preguntarse por qué el juez no repreguntaba, no indagaba un poco más y parecía, por el contrario, más bien tendiente a aceptar tamaño desconocimiento de las cosas por parte de la mayoría de los testigos. Así, la barrera de silencio que marcaba las respuestas era igualmente aceptada por quien se supone tenía por función investigar. A lo sumo, se volvían a leer las preguntas para cerciorarse de que el testigo había comprendido el concepto consultado. También en el caso de los religiosos, se excusaron de responder muchas preguntas. El reverendo predicador Fray Lorenzo Tejeda del Orden de Nuestro Padre Santo Domingo “dijo que por razón de su estado y carácter y la clausura que como Religioso debe guardar en su convento, no tiene noticia alguna del contenido de las preguntas” 16 a 27²⁴.

Las expresiones tales como “no sabe”, “no ha oído”, “no le consta” pueden entenderse como un mecanismo institucionalizado que permitía neutralizar el objetivo del juicio, ya que la mayoría de los testigos al suscribir a tales respuestas evitaba comprometerse y develar información. Al mismo tiempo, podía decirse que el juez había cumplido su rol al realizar el juicio, estableciendo el interrogatorio y llamando a los testigos, aunque posiblemente al quedarse con esas respuestas no podía conocer los problemas o delitos cometidos. Se desarrollaba así una conspiración del silencio que con-

²² AHN, Consejos, 20373, exp. 1, cuaderno 15, f. 130r.

²³ AHN, Consejos, 20373, exp. 1, cuaderno 1, f. 43r.

²⁴ AHN, Consejos, 20373, exp. 1, cuaderno 1, 105v.

tenía hacia adentro el no cumplimiento de la norma (Lorandi y Smietniansky 2004).

El olvido como herramienta, tan recurrente en esta residencia, puede también observarse en el testimonio del vecino don Joseph de Ariza, quien decía que los regidores no habían recibido dádivas ni cohechos y que más bien le constaba:

lo contrario por haberse denegado, Don Joseph Moyano Oscariz a recibir cien pesos que se le ofrecían por dicha razón, lo que presencié el que declara y eran porque diese su voto a favor de Don Gregorio Echenique, pero que no tiene presente quien fue el sujeto que los ofreció y responde (AHN, Consejos, 20373, exp. 1, cuaderno 1, f. 71v).

Claramente, este testigo reconocía la existencia de cohecho como algo usual, al referirse a la negativa del sujeto en cuestión a recibir la dádiva. Lo que parecía estar haciendo de manera estratégica era mostrar el delito pero velar la evidencia, con lo cual ocurriría un desenlace previsible donde no habría culpables. Más aún, lo notable de esta respuesta es que el testigo puso énfasis en que Oscariz se rehusó a recibir el soborno, con lo cual el valor positivo está en la negación y no en la afirmación de la inexistencia de cohecho.

Lo que estamos planteando es que había una distancia entre aquella realidad de la que hablaba el juicio, referida a las prácticas cotidianas de los funcionarios capitulares, y lo que el mismo juicio decía sobre dicha realidad, construyendo así una ficción. Esta es la doble imagen que podemos construir a partir del análisis del expediente, y que recorre el desarrollo del juicio, una imagen de las normas y otra de las prácticas, la primera como el ideal a la cual debería acoplarse la segunda. El problema es que si bien los sujetos - fueran testigos, magistrados o imputados- intentaban discursivamente hacer corresponder ambos órdenes, lo que terminaba emergiendo era la tensión y la conflictividad entre normas y prácticas.

Este pasaje entre lo que había sucedido y lo que se decía que había sucedido puede asimismo observarse en el caso de Salta y Jujuy. En una carta al rey, donde solicitaba se efectúe la residencia, el gobernador Campero le recordaba que como consecuencia de la expulsión de los jesuitas -llevada a cabo por él- se habían sublevado gran parte de los vecinos de Salta y Jujuy, razón por la cual solicitaba:

se digne V. M. prevenir a la persona que se confiriese dicha residencia que no solo se abstenga por reprobados para lo demás, ínterin no se hallen absueltos de aquel reato [sic] por ser conforme a derechos que los acusados de

tal delito no puedan recusar antes de purgarlo: que yo a mayor abundamiento los tacho y recuso y a todos sus deudos, y familiares, que directa o indirectamente puedan haber tenido parte en dichos bullicios (AHN, Consejos 20373, exp. 1, pieza 23, f. 1r-2r).

No en vano Martín de Arrascaeta, el apoderado de Campero, tachó, es decir, descalificó como testigo a una extensa lista de vecinos en Salta. Aunque, como dijimos, esta ciudad era casi el paradigma del buen gobierno, en el juicio los referidos bullicios no fueron mencionados ni por los testigos ni aun por el juez. De alguna manera, tenemos aquí presente estas dos realidades: aquello que sucedió y la omisión sobre el tema en el marco del juicio. No es nuestro interés indagar sobre los problemas que Campero debió enfrentar mientras fue gobernador, ni tampoco examinar sus relaciones de amistad o enemistad, pues sería necesario examinar otro tipo de fuentes. El objetivo de este trabajo es destacar y reflexionar sobre este ocultamiento, así como preguntarnos por qué si a la residencia le competía relevar o examinar estos conflictos y se suponía un espacio en el cual visualizarlos, quedaban velados en los testimonios.

En el caso de Jujuy no pudo realizarse la residencia a Campero. El juez subdelegado, Antonio León Carvajal, fue rechazado por el cabildo de dicha ciudad, alegando que se rozaba con gente “de baja esfera” y tenía el vicio de la embriaguez, motivo por el cual había sido expulsado de Salta ²⁵. León le informó a Codecido que cuando llegó el nombramiento pidió al cabildo que lo recibiese, pero pasó el día y no tuvo respuesta. Al día siguiente fue a la casa de los dos alcaldes para participarlos de la comisión, quedaron en contestarle pero transcurrió el tiempo y nuevamente no obtuvo contestación. Fue entonces por segunda vez y relataba que el alcalde de segundo voto, don Manuel de Bustamante, le dijo “con bastante menosprecio [...] que ni ahora ni nunca me habían de recibir” ²⁶. León, por su parte, sostenía que González y Bustamante, los dos alcaldes y postulantes para ser jueces subdelegados en su reemplazo, eran enemigos de Campero, lo que se correspondía con un previo alegato que Campero había remitido al rey sobre el tema.

En el desarrollo de esta historia León presentaría testigos en su defensa, incluyendo vecinos de Salta y oficiales de las Cajas Reales, para que legitimasen su persona; en contraposición los capitulares jujeños presentarían sus denuncias. Una urdimbre de idas y vueltas, cartas, alegatos, acusaciones, eran en este caso permeados por la emergencia de las pugnas locales. La

²⁵ AHN, Consejos, 20373, exp. 1, cuaderno 10, f. 11r.

²⁶ AHN, Consejos, 20373, exp. 1, cuaderno 10, f. 68r.

armoniosa conspiración del silencio, a veces levemente fustigada, dejaba espacio a los conflictos existentes. Decía textualmente León comentando la resistencia que encontró en Jujuy:

esto bien entendido es nacido y originado de gobernarse esta ciudad por personas de poco temor de Dios, y según se trasciende de el año inmediato ha de acontecer lo mismo, pues los que hoy componen el cabildo precisamente han de hacer la elección en otros de su facción y de igual naturaleza de lo cual resultan que la ciudad perezca de la Justicia (AHN, Consejos 20373, exp. 1, cuaderno 10, f. 74-75v).

Bien pudo haber sido este suceso otra forma de impedir que agentes externos se entrometieran en asuntos locales, un objetivo que en ocasiones adoptaba la forma de una conspiración silenciosa pero que coyunturalmente promovía el conflicto para, en este caso, evitar la realización de la residencia. En fin, fue esto lo que se logró concluyendo el Juez de Residencia que, como terminaba el plazo de 60 días, se diera por fenecido el juicio en Jujuy, indicando que se remitieran los autos originales al Consejo de Indias con el informe correspondiente. En términos rituales, esto implica que se había terminado el “tiempo ritual” de la residencia y, por tanto, fuera de él ya no era legítima la ejecución de las acciones pautadas del proceso.

Ahora bien, por un lado, tenemos precisamente el ocultamiento de los conflictos ocurridos durante el período de Campero que, entonces, con la no realización del juicio en Jujuy quedaban velados a la vista de la residencia. Mas también, en una carta del apoderado de Miguel Indaburu y Sánchez de Bustamante, donde se solicitaba al rey que los absolviera de multas y destierros sentenciados en la residencia, podemos encontrar un indicio de cómo un hecho que había promovido tantas pasiones y conflictos es luego reescrito y moderado su temple:

hombre [León Carvajal] muy despreciable en el pueblo, por sus notorios vicios [...] y considerando nosotros como únicos capitulares que éramos en aquel entonces [...] le *insinuamos* podía pasarla [la comisión para ser subdelegado] al segundo para que actuara en ella cohonestándole con que no tenía ninguna instrucción, ni inteligencia para evacuarla Jujuy (AHN, Consejos, 20373, exp. 1, pieza 23, f. 73r., el destacado es nuestro).

De alguna forma, esta cita nos muestra el paso entre una situación de conflicto y lo que luego se remitía a las autoridades superiores. Como tuvimos oportunidad de observar en los documentos a que nos referimos anteriormente, estos cabildantes tenían una fuerte disputa con León y acusacio-

nes de suma gravedad. Pero en el alegato dirigido al rey resulta que solo le “insinuaban” que resignase su candidatura. El resto de su explicación también era acorde a un estilo de escritura moderado y cortés.

Así como en el caso del rey y el funcionamiento del cabildo, también Campero era objeto de un retrato muy singular que lo transformaba en el personaje en el que se depositaban las más altas virtudes. Una serie de cartas, cuyos emisores incluían tanto a los cabildos como a virreyes u obispos, que a modo de informes habían sido enviadas al rey fueron presentadas como evidencia en el juicio. En ninguna de ellas la figura de Campero se veía perjudicada, muy por el contrario eran destacados los méritos del gobernador:

actual Corregidor de la provincia de Quispicanchis, debo hacer presente a V.M. que este sujeto, se ha manejado aceptablemente en el desempeño de aquel cargo, acreditando en beneficio común de sus súbditos su talento, prudencia y desinterés ²⁷ (AHN, Consejos, 20373, exp. 1, cuaderno 5, f. 4r-4v).

En otra ocasión, el cabildo de Catamarca dirigiéndose al rey y al Consejo de Indias certificaba:

el Sr. [Campero] nos consta haber procedido dando y distribuyendo arregladas providencias en la impartición de Justicia, Guarnición y defensa fuertes y presidios contra el bárbaro enemigo, a quien ha perseguido internando y mandando internar a las milicias de esta provincia, dando y disponiendo par ello los respectivos y conducentes proyectos a la ejecución de su cumplimiento por manera que escarmentado el bárbaro (AHN, Consejos 20373, exp. 1, cuaderno 5, f. 9v-10v).

En relación con las actitudes de Campero para con las ciudades y sus habitantes, en general, se destacaba su capacidad mediadora y de contención cuando hubo disturbios entre los vecinos. El sargento mayor, don Inocencio Gordillo, testigo en la residencia de La Rioja se refirió a cuando Campero había visitado la ciudad:

fueron sus operaciones y palpables atenciones a cortar las discordias entre los vecinos, sus enemistades y el que se evitasen bandos y parcialidades, administrándose justicia con rectitud, persuadiendo públicamente a estos efectos llevando y trayendo a los hombres a la conciliación de los ánimos, procurando el total olvido de los resentimientos caseros o populares y que en efecto desde su última visita o pasaje se halla esta ciudad en paz median-

²⁷ Esta cita pertenece al informe que el Virrey Conde de Superunda remite al Rey.

te las evidencias que trajo presentes por forzosos males dicho Teniente Coronel y los beneficios que se seguían de la paz siendo [siguiendo?] los vecinos con gusto sus parlamentos y persuaciones por lo eficaz, activo y celoso que se mostraba en servicio de Su Majestad, [...] y bien de esta Ciudad con un semblante amable que se cautivó y atrajo las voluntades de cuyos efectos no puede menos que reconocerse esta ciudad por obligada y agradecida (AHN, Consejos 20373, exp. 1, cuaderno 21, f. 33v).

Con respecto a la población indígena se advierten dos facetas en el gobernador Campero. Por un lado, lo erigían como un padre protector que resguardaba a los habitantes de la ciudad frente al ataque de los “infieles”. La lucha contra los “infieles” y las entradas al Chaco eran así una nota recurrente en los testimonios. Por otro lado, fueron resaltadas aquellas acciones que daban cuenta de la calidad de este ser generoso y protector con los indios encomendados a quienes procuraba evangelizar:

sabe el declarante que el referido Teniente Coronel sus tenientes y demás justicias procuraban con celo y eficacia en mantener la estabilidad de los Indios reducidos de toda esta Provincia, sin hacerles agravio alguno antes bien tratándoles con amor y cariño para que permanecieren en sus reducciones ²⁸ (AHN, Consejos 20373, exp. 1, cuaderno 1, f. 96v).

Podríamos pensar que, de alguna manera, la figura del gobernador Campero se construya como metáfora del rey. De un rey físicamente lejano pero presente y cercano en lo simbólico que se materializaba y asentaba en el oficio de gobernador. No tan apartado de lo que decía el juez subdelegado Sosa, cuando mencionaba que ante la ausencia del rey, estaban las instituciones como la residencia y la delegación de poder que hacía el monarca en los funcionarios políticos para que salvaguardasen las leyes y el bien común de los pueblos.

LA CONSTRUCCIÓN DE UNA TERCERA IMAGEN: EL JUICIO DE RESIDENCIA COMO RITUAL

Los variados elementos que hemos presentado nos dan la pauta de la distancia existente entre la imagen ideal del funcionamiento del gobierno que los actores procuraban comunicar y otra imagen -algo más esquiva en la

²⁸ Esta cita pertenece al testimonio del vecino Don Ignacio Hurtado de Mendoza, para la ciudad de Córdoba.

fuentes- sobre la realidad de las prácticas e imponderables cotidianos que vivenciaban y, en muchos casos, contradecían el orden esperado. Los testimonios con respecto a la integridad de los funcionarios capitulares, la rectitud en sus prácticas, la observación de las normas, o aun el mismo no cumplimiento fundamentado en la guarda de las instituciones, contribuían en conjunto a dejar asentado en el expediente un retrato casi perfecto, idealizado, de la estructura de gobierno y las prácticas políticas de la sociedad. Lo que analíticamente distinguimos es, por un lado, el orden construido en el plano de lo simbólico a través del juicio y, por otro, una lógica diferente en el plano de las prácticas informales y cotidianas que entraba en contradicción con ese ideal promovido por el ritual.

Partiendo de la perspectiva de que los actos rituales actúan como un medio de comunicación que transmite ciertos valores, principios y creencias que deben aparecer ante la mirada de los hombres como sagrados e incuestionables (Tambiah 1985), entendemos que la celebración del juicio de residencia como ritual construía y transmitía un mensaje referido al orden ideal del funcionamiento de las instituciones. De hecho, esta parece la intención presente en los testimonios, así como en las actuaciones generales de imputados y magistrados, previendo que aquello que dijeran llegaría en forma documentada a las más altas esferas del poder peninsular, el rey y el Consejo de Indias. Lo interesante del caso es que en el proceso -intencional- de la élite local por comunicar ese retrato a la autoridad monárquica, el ritual no hace otra cosa que actualizar la presencia del poder legítimo del rey y el orden que supuestamente debía guiar a diario las actividades de los funcionarios capitulares. El juicio de residencia como ritual político se volcaba así sobre una segunda audiencia -no estipulada en la legislación que lo ordena- que era la misma sociedad colonial. Con esto queremos decir que si bien la residencia era una institución promovida desde la península, con objetivos que remitían a sus propios intereses y visiones sobre las colonias indianas, es importante comprender cómo, en un territorio diferente con vivencias y preocupaciones distintas, esta institución era apropiada y resignificada desde la perspectiva de la sociedad local.

Esta mirada desde lo local no se desentiende de los réditos que la residencia, como ritual político, tenía para la corona porque entendemos que es justamente la apropiación local la que convertía su celebración en un ritual. Como vemos, la dimensión simbólica de la institución de la residencia y el análisis de los significados que su hermenéutica encierra no pueden desvincularse de su aspecto político y de las consecuencias que su celebración acarrea en ese contexto. La construcción del poder contiene como elemento esencial la teatralización de dicho poder, lo simbólico queda lejos de ser un accesorio de las funciones de control y dominación del estado

(Geertz 1994, 2000). Aún más, el simbolismo y el teatro constituyen una forma de ejercer el poder. Es esta la dimensión del juicio de residencia que queremos rescatar, en función de comprender cómo la ficción que recreaba el juicio contribuía al sostenimiento del estado español en Indias.

Con relación a esto último y volviendo sobre las contradicciones que emergen en el mismo juicio -entre lo que se hace y lo que se dice que se hace, entre las normas y las prácticas- es tiempo de repensar el tema de la eficacia de esta institución y los criterios de su validación. Si bien hemos consignado la ineficacia de los juicios de residencia en el cumplimiento de sus metas, la crítica de Tambiah (1985) al análisis de Evans-Pritchard sobre la magia zande nos ayuda a rever este problema. El autor sostiene que el hecho de analizar la magia zande, como lo hace Evans-Pritchard, a partir de criterios de inducción y verificación, presupone que las prácticas zande tienen los mismos objetivos empíricos que la ciencia occidental, en tanto referidos a relaciones causales. Pero sucede que la magia se sustenta en otros criterios de validación que nada tienen que ver con la ciencia, más bien remiten a una clase de analogía que consiste en la transferencia de propiedades, de sentido, de una cosa a la otra. Esta crítica, aunque distante en tiempo y espacio de nuestro caso, nos hace reflexionar sobre los criterios de validación a partir de los cuales juzgamos la eficacia del juicio de residencia y, en relación a ello, sobre qué implicancias tiene pensar este proceso jurídico en términos rituales. Siguiendo a Tambiah (1985), los actos rituales son actos ilocucionarios o performativos que por el hecho de decir o hacer algo en determinadas condiciones pueden modificar el estado de las cosas. Esta dimensión del acto ritual debe diferenciarse de la información referencial que conlleva -acto locucionario- o aun de las consecuencias que tiene para los participantes -acto perlocucionario-. Es decir que los criterios verdadero/falso de la ciencia no sirven para evaluar la acción ritual. Si el acto ritual cumple más bien una función performativa o ilocucionaria, los objetivos respecto de los cuales debe analizarse su eficacia son otros distintos de la verificación sobre la información referencial.

El concepto de eficacia aplicado al juicio de residencia cobra un nuevo cariz desde esta perspectiva. No se trata ya de verificar que la institución haya cumplido con sus objetivos explícitos, lo que se vincularía a la dimensión locucionaria del acto y a la información referencial que transmitía, e implicaría consignar si hay correspondencia entre lo que se hace y lo que se dice que se hace. Se trata de establecer a qué objetivos remitía la eficacia simbólica del juicio de residencia como ritual político y cuáles estados de realidad modificaba o contribuía a recrear la celebración del mismo. Esto involucra la pregunta por el significado que transmitía y los efectos que producía en la sociedad la ejecución del juicio, dimensión que solo puede ser

comprendida en el marco social y cultural que le otorgaba validez y poder simbólico a este ritual.

Visto desde esta perspectiva, proponemos soslayar la dimensión jurídica del juicio y repensar cuál era su valor político para la monarquía española en Indias. Al respecto, entendemos que la celebración del juicio de residencia constituía una vía a través de la cual el rey se hacía presente, le recordaba a sus súbditos su existencia, el fundamento político de su gobierno y el deber mutuo de protección y lealtad que la relación de vasallaje implicaba ²⁹. El mensaje de la residencia como ritual era ese mismo contenido que se ponía en escena, en los discursos, en las fórmulas, en las acciones; y en ese proceso la residencia contribuía a recrear la autoridad y legitimidad del poder real en el contexto de la sociedad colonial. En este sentido, como plantea Elías (1996: 180) en su análisis de la sociedad cortesana, no se trata “sólo de poseer y ejercer el poder sobre los demás, sino de ver que este es constantemente y públicamente reconocido en las palabras y los gestos de todos, y de este modo, doblemente asegurado”.

A partir de las observaciones realizadas sobre el juicio de residencia y la dinámica política de la sociedad colonial nuestras preguntas iniciales se iluminan con este planteo. La contradicción entre el orden ritual y el de las prácticas cotidianas construidas, en principio, como si fueran dos imágenes opuestas parece encontrar su lógica explicativa en la eficacia simbólica que la institución de las residencias comportaba en el marco de la sociedad colonial. El juicio de residencia como ritual político recreaba un modelo ideal de la estructura política, contradicho en las prácticas cotidianas pero igualmente necesario para el mantenimiento del poder de la monarquía en Indias.

En otras palabras, no importa si de hecho el juicio de residencia conseguía corregir los desvíos que se advertían en las prácticas sociales respecto de las normas. La eficacia simbólica de esta institución debe comprenderse en sus propios términos, lo que demanda desentrañar la lógica simbólica y de poder en que ella se inscribía. Esto a su vez supone mirar al juicio de residencia desde la perspectiva de los actores, reflexionando sobre cómo la celebración de estos actos influía en el comportamiento y la visión que los individuos construían sobre su propia sociedad, los valores sagrados y su rol en ella. Si limitamos el estudio del juicio a su aspecto jurídico estaríamos perdiendo de vista la relevancia que los actos rituales, la manifestación exal-

²⁹ Moore y Myerhoff (1977: 14) observan que mientras los rituales religiosos muestran la existencia de otro mundo en sus intentos por alcanzarlo, en la actuación de los rituales seculares se pone en evidencia la existencia de las relaciones sociales y los valores e ideas que, en general, permanecen ocultos: “It displays symbols of their existence and by implicit reference postulates and enacts their ‘reality’”.

tada de la conducta simbólica, tenían en este singular marco social y cultural. En términos generales, esto es lo que enseña la antropología: a tratar de comprender la mirada del otro y, en ese proceso, a examinar nuestros propios criterios a partir de los cuales evaluamos la eficacia o la veracidad de los discursos y las prácticas sociales.

REFLEXIONES FINALES

Las interpretaciones volcadas en este trabajo son resultado del análisis de una fuente escrita en diálogo con el contexto histórico de producción de ese acontecimiento y con la teoría antropológica sobre la problemática de los rituales. De este proceso de investigación y reflexión construimos dos imágenes que entendemos recorren el documento y que aunque en principio se oponen y contradicen, como si no tuvieran lógica alguna, encuentran una interpretación posible que las contemple y no las anule en tanto elementos constitutivos de un acontecimiento ritual.

Las múltiples situaciones vividas que ilustra el voluminoso expediente que nos ocupa difícilmente puedan ser condensadas en esta única exégesis. Retomando las interpretaciones vertidas y manteniéndonos en la perspectiva ritual, la riqueza de este juicio de residencia -aún conspirativo y velado como sus actores pretendieron que fuera- nos permite preguntarnos e indagar sobre otros problemas. En primer lugar, si bien existía un intento por silenciar las rencillas locales -en parte esto se logró- los conflictos de uno u otro modo afloraban; al respecto cabe preguntarnos qué lugar e importancia adquiriría la manifestación de la conflictividad social en este contexto de ritual político. Un segundo tema que requiere ser explorado con profundidad es el de la temporalidad ritual del juicio de residencia. Con esto nos referimos, por ejemplo, a la implicancia de este “tiempo fuera del tiempo” que construía la celebración de la residencia en tanto fenómeno extraordinario, el tiempo ritual que concluía a los 60 días y fuera del cual las acciones ya carecían de sentido -como sucedió en Jujuy-, los ritmos internos que marcaban la serie pautada de procedimientos o los efectos de una celebración simultánea del proceso en las distintas ciudades, entre otros. Podemos también mencionar una tercera problemática: la variabilidad que asumió la celebración de una misma residencia en distintos lugares. De este trabajo podría desprenderse la idea de que la multiplicidad de intenciones y acciones que los sujetos ponían en juego, a la hora de participar del juicio, han quedado subsumidos en la estructura formal del proceso y han contribuido a la transmisión de un único contenido. Sin embargo, a partir de un análisis más detallado de la forma que el juicio adoptó en cada ciudad y de los sucesos y

problemas singulares relevados en cada caso, sería posible entrever esas diferencias sustanciadas por la acción de individuos y grupos con intereses y motivaciones particulares.

En fin, hemos propuesto una perspectiva para comprender el sentido de la puesta en escena de la residencia en términos rituales pero entendemos que la riqueza de la fuente arrastra consigo una cantidad de datos que nos permiten analizar otras dimensiones de ese acontecimiento ritual cuyo estudio posiblemente nos hará reflexionar y reexaminar algunas de las conclusiones esbozadas en este artículo.

AGRADECIMIENTOS

A la Dra. Roxana Boixadós por su lectura crítica y las sugestivas observaciones a este trabajo.

Fecha de recepción: 7 de agosto de 2007.

Fecha de aceptación: 19 de noviembre 2007.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Areces, Nidia

2000. Las sociedades urbanas coloniales. En Enrique Tandeter (dir.); *Nueva Historia Argentina. La sociedad Colonial. Tomo II*: 145-188. Buenos Aires, Sudamericana.

Boixadós, Roxana

2004. Asuntos de familia, cuestiones de poder: la “concordia” en el Cabildo de La Rioja, Gobernación del Tucumán, 1708. *CLAH* 13 (2): 147-171. Albuquerque, University of New Mexico.

Burkholder, Mark y Dewitt Chandler

1984. *De la impotencia a la autoridad. La Corona española y las Audiencias en América. 1687-1808*. México, FCE.

Chiaramonte, José Carlos

2003. “Modificaciones del Pacto Imperial”. En Annino, A. y F. X. Guerra (coord.); *Inventando la nación. Iberoamérica Siglo XIX*: 85-113. México, FCE.

- Díaz Cruz, Rodrigo
1998. *Archipiélago de rituales: teorías antropológicas del ritual*. México, Anthropos Editorial, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Durkheim, Émile
1982. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Akal.
- Elías, Norbert
1996. *La sociedad cortesana*. México, FCE.
- Elliot, John H.
1996. Empire and State in British and Spanish America. En Gruzinski, S. y N. Wachtel (dirs.); *Le Nouveau Monde. Mondes Nouveaux. L'expérience américaine*: 365-382. París, Éditions Recherche sur les Civilisations, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Fisher, John
2000. *El Perú Borbónico*. Lima, IEP Ediciones.
- Geertz, Clifford
1994. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona, Paidós.

2000. *Negara. El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Barcelona, Paidós.
- Gluckman, Max
1978. *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid, Akal.
- Guerra, Francois-Xavier
1989. Hacia una nueva historia política. Actores sociales y actores políticos. *Anuario IEHS IV*: 243-264. Tandil.
- Herzog, Tamar
2000. *Ritos de control, prácticas de negociación: pesquisas, visitas y residencias y las relaciones entre Quito y Madrid (1650-1750)*. Madrid, Fundación Histórica Tavera.
- Hespanha, Antonio M.
1993. *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la edad moderna*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

Leach, Edmund R.

1976. *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin*. Barcelona, Anagrama.

Lorandi, Ana María y Silvina Smietniansky

2004. La conspiración del silencio. Etnografía histórica de los cabildos del Tucumán colonial (1764-1769). *Jahrbuch Für Geschichte Lateinamerikas*, band 41: 65-90. Köln, Böhlau Verlag.

Marchionni, Marcelo

1999. Una élite consolidada. El cabildo de Salta en tiempos de cambios. En Mata de López, Sara (comp.); *Persistencias y cambios: Salta y el Noroeste argentino. 1770-1840*. Salta, Prohistoria y Manuel Suárez ed.

Mariluz Urquijo, José María

1952. *Ensayo sobre los Juicios de Residencia indianos*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Moore, Sally F. y Barbara G. Myerhoff

1977. Introduction: Secular Ritual: Forms and Meanings. En Moore S. F. y B. G. Myerhoff (eds.); *Secular ritual*: 3-24. Amsterdam, Van Gorcum.

Moutoukias, Zacarías

2000. Gobierno y sociedad en el Tucumán y el Río de La Plata, 1550-1880. En Tandeter, E. (dir.); *Nueva Historia Argentina. La sociedad Colonial II*: 355-412. Buenos Aires, Sudamericana.

Paz, Gustavo L.

1997. Familia, linaje y red de parientes: la élite de Jujuy en el siglo XVIII. *Andes* 8: 145-174. Salta, CEPIHA.

Peirano, Marisa

2001. A análise antropológica de rituais. En Peirano, M. (org.); *O dito e o feito. Ensaios de antropología dos rituais*: 17-40. Río de Janeiro, Relume Dumará.

Pietschmann, Horst

1996. Commentaires sobre el Cap. IV "L'Etat et les communautés: comment inventer un empire?". En Gruzinski, S. et N. Wachtel (dirs.); *Le Nouveau Monde. Mondes Nouveaux. L'expérience américaine*: 431-444. París, Éditions Recherche sur les Civilisations, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

2003. Los principios rectores de la organización estatal en las Indias. En Annino, A. y F. X. Guerra (coords.); *Inventando la nación. Iberoamérica Siglo XIX*: 47-84. México, FCE.

Presta, Ana María

2000. La sociedad colonial: raza, etnicidad, clase y género. Siglos XVI y XVII. En Tandeter, E. (dir.); *Nueva Historia Argentina. La sociedad Colonial II*: 55-86. Buenos Aires, Sudamericana.

Saguier, Eduardo E.

1988. El uso del parentesco como mecanismo de dominación política: el apogeo de los Allende y las crisis políticas del Cabildo de Córdoba. *I Jornadas Interescuelas de Historia*. La Plata.

1992. La lucha contra el nepotismo en los orígenes de las reformas borbónicas. La endogamia en los cabildos de Salta y Tucumán (1760-1790). *Andes 5*. Salta, CEPIHA - Universidad Nacional de Salta.

Smietniansky, Silvina

2006. El juicio de residencia como ritual político (Gobernación de Tucumán, siglo XVIII). Tesis de Licenciatura inédita. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Tambiah, Stanley

1985. *Culture, thought and Social Action*. Cambridge, Harvard University Press.

Tau Anzoátegui, Víctor

1992. *La ley en América Hispana. Del Descubrimiento a la Emancipación*. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

1999. La Monarquía. Poder central y poderes locales. *Nueva Historia de la Nación Argentina II: La Argentina en los siglos XVII y XVIII*: 211-250. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia y Editorial Planeta.

2001. *El poder de la costumbre. Estudios sobre el Derecho Consuetudinario en América hispana hasta la Emancipación*. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.

Turner, Víctor

1974. Social dramas and ritual metaphors. *Dramas, fields, and metaphors*.

Symbolic action in human society. Ithaca y Londres, Cornell University Press.

1999. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu.* México, Siglo XXI.

Zorraquín Becú, Ricardo

1981a. *La organización judicial argentina en el período hispánico.* Buenos Aires, Instituto de Historia del Derecho Ricardo Levene / Perrot.

1981b. *La organización política argentina en el período hispánico.* Buenos Aires, Instituto de Historia del Derecho Ricardo Levene / Perrot.

**LA 'FUNCIÓN' DE 1796 Y LA MATANZA DE
MBAYÁS EN CONCEPCIÓN,
FRONTERA NORTE PARAGUAYA**

*THE 'PERFORMANCE' OF 1796 AND SLAUGHTER
OF MBAYÁS IN CONCEPCIÓN,
NORTH PARAGUAYAN BORDER*

Nidia R. Areces*

* CEDCU – CIUNR. Universidad Nacional de Rosario. Argentina. E-mail: nareces@arnet.com.ar

RESUMEN

El trabajo indaga la “función del 15 de mayo de 1796” que aconteció en la frontera norte de la Gobernación Intendencia del Paraguay en el marco de una permanente conflictividad y cuyas consecuencias trascendieron el ámbito local. La condición de frontera étnica y militarizada perfiló en Concepción la existencia de una membresía comunitaria pero generó, al mismo tiempo, espacios propicios para la violencia. ¿Cuáles fueron en este espacio social las fuentes de conflictos? ¿Fueron el acceso a la tierra, la política con los indios, los acuerdos con la comandancia, el contrabando, las competencias entre familias, las adhesiones políticas? Estas son preguntas que se abordarán al problematizar este caso puntual teniendo en cuenta los recientes aportes sobre sociedades de frontera. Para ello se señalarán sus causas y se analizará su naturaleza observando el rol del Estado y buscando los *links* entre violencia y sociedad a partir del entramado inicial hasta el impulso etnologizante de enfrentarse a “los otros”.

Palabras clave: frontera - violencia - Concepción - Paraguay - Borbones

ABSTRACT

The paper focuses on the “function of May 15th, 1796”, taking place in the north frontier of the *Gobernación Intendencia de Paraguay*, in a situation of permanent conflict, whose consequences transcended the local sphere. In Concepción the condition of ethnic and militarized frontier shaped the existence of a community membership but, at the same time, created favorable spaces for violence. Which were the sources of conflict in this social space? Were they access to land, policies towards the Indians, agreements with the Command, smuggling, rivalry among families and political adherence? We will focus on these questions when analyzing this particular case, taking into account recent contributions on frontier societies. To this end, we will point out their causes and analyze their nature, considering the role of the State and looking for the links between violence and society from the initial framework to the ethnologizing impulse of facing “the others”.

Key words: frontier - violence - Concepción - Paraguay - Bourbons

INTRODUCCIÓN

En el caso de Concepción, frontera norte paraguaya lindante con Mato Grosso, nos encontramos con una frontera de tipo expansiva, como las muchas que existían y existen en las Américas cuya característica básica es que se encuentran relacionadas con las modalidades de poblamiento, de búsqueda de recursos; en síntesis, con la conquista de “nuevas tierras”. Considerarlas como “nuevas” no implica que lo sean desde el punto de vista de sus pobladores originarios, lo son para los blancos que precisamente se están expandiendo en esos territorios. Su misma dinámica señala el termómetro de su actividad con rasgos conflictivos, de enfrentamientos entre los viejos pobladores y los recién llegados viviendo un continuo “en armas”, por lo que se termina conformando como una frontera militarizada.

En concomitancia con esto, la organización del espacio concepcionero respondió al de una Comandancia cuya jurisdicción se delimitó con la fundación de la Villa Real de la Concepción, en 1773. Esta fundación, como tantas otras de los Borbones, respondió a los lineamientos de su política de demarcación y defensa de las fronteras del imperio frente a la temida intrusión de otros países, en este caso de Portugal. Los políticos reformistas entendían que se hacía indispensable la delimitación de las fronteras para evitar el menoscabo de la soberanía y la alteración del orden, producidas por las rebeliones de los indígenas sometidos y los ataques de los no sometidos, las intromisiones misionales, la expansión del contrabando y la penetración de otros Estados europeos. Por consiguiente, sustentaban una política de expansión y consolidación territorial, de desarrollo económico, de fortalecimiento y centralización de sus estructuras administrativas, judiciales y militares en el marco del pacto colonial. La puesta en vigencia de dicha política, a partir del Tratado de Límites de San Ildefonso, implicó que partidas demarcadoras recorrieran la región con el objetivo de definir los límites entre ambos imperios. Los resultados obtenidos fueron puestos en las mesas de negociación donde las posesiones coloniales se constituían en prendas de las guerras europeas que jalonaron el siglo XVIII. Pero esos límites, que constituirán las futuras demarcaciones territoriales entre la República del Paraguay y el Imperio del Brasil, recién serán definidos en el último cuarto del siglo XIX.

Establecida la Villa y otros asentamientos fueron arribando al nordeste paraguayo futuros pobladores procedentes de distintas regiones del Paraguay, a los que se sumaron otros del litoral argentino y del Brasil. Resultado de este proceso de poblamiento fue el entrecruzamiento entre blancos -españoles y portugueses- e indios, conformándose una trama societal étnicamente compleja caracterizada por la fluida movilidad de los individuos y por las posibilidades que brindaba el medio en recursos extensivos. Hay que destacar que los rasgos que distinguían a esta región provenían de su naturaleza militar, ganadera y yerbatera. Los puestos militares dependientes de la Comandancia de Concepción, las estancias de grandes dimensiones, la preponderancia de la explotación ganadera y de los yerbales naturales ilustran lo esencial de ella. Pero a Concepción se la reconocía, sobre todo, como un espacio de frontera de mayoritaria población indígena, con un sector blanco que dependía tanto de los recursos propios como de los que enviaba el poder central. A partir de esta conformación inicial es interesante observar cómo a lo largo del proceso de ocupación del nordeste paraguayo se configuró una “frontera estanciera-chacrera” que coexistió y más aún, se apuntaló y vinculó dinámicamente con la “frontera bélica móvil”.

Se constituyó así Concepción como un “lugar” que encerró un amplio espectro de diversidades que iban desde las distintas procedencias hasta la pertenencia a diferentes grupos étnicos. El aquerenciamiento y la reproducción de mecanismos de pertenencia al lugar y a la región, por el solo hecho de su defensa frente a “los otros”, reforzaron las relaciones comunitarias y las adhesiones a uno u otro grupo o sector dando lugar a un temprano “nosotros”. El ambiente volátil y de fuerte peligrosidad lo imprimían las incursiones indígenas y los continuos desplazamientos entre los territorios portugueses y españoles. Su condición de frontera étnica y militarizada, dos de sus atributos distintivos, coadyuvó a perfilar la existencia de una membresía comunitaria pero, al mismo tiempo, encerró espacios propicios para las desavenencias, los conflictos y la violencia.

¿Cuáles fueron en este espacio social las fuentes de conflictos? ¿Fueron el acceso a la tierra, la política con los indios, los acuerdos con la Comandancia, el contrabando, las competencias entre familias, las adhesiones políticas? Estas cuestiones están imbricadas entre sí pero, a los fines analíticos, son preguntas que trataremos de responder al problematizar un hecho en el marco de los recientes aportes sobre sociedades de frontera e interpretaciones de la violencia para no sólo centrarnos en sus causas y circunstancias o en rastrear sus orígenes sino también para analizar su naturaleza y buscar los *links* entre la violencia y la sociedad, donde seguramente observaremos el importante papel que juega el Estado. Para ello en el cuadro hay que incluir desde su organización hasta el impulso etnologizante de enfrentarse a “los

otros". Estas consideraciones justifican la elección como caso de estudio de la "función del 15 de mayo de 1796" que aconteció en Concepción, la que en el marco de un permanente estado de conflictividad, detonó por su alevosía y por las consecuencias inmediatas y mediatas que tuvo a nivel local y en el ámbito político de la Gobernación Intendencia del Paraguay.

LA FRONTERA Y SUS FRENTESES

En la realidad, el espacio surcado por el río Apa constituía la frontera, aún en disputa, entre las posesiones de los Imperios portugués y español. Hasta él llegaba el límite norte de la Comandancia de Concepción cuyo borde oeste era el río Paraguay, que la separaba del Chaco indómito, mientras linda hacia el sur con la Comandancia de San Pedro de Ycuamandiyú, con la que sostenía diferencias por cuestiones jurisdiccionales, y hacia el este se adentraba en las nacientes de los afluentes del Paraguay, en zonas de yerbales naturales habitadas por los kainguás o guaraní monteses como los denominaban los españoles.

Además de la explotación de los yerbales, el establecimiento de estancias de ganado mayor acompañado de contingentes de chacreros impulsó la ocupación de la comandancia. Este proceso de expansión se fue dando en distintos y cambiantes frentes que estuvieron determinados por los afluentes del río Paraguay que surcan la región: Apa, Aquidabán e Ypané. Los fuertes y puestos, esparcidos en particular sobre el primero de estos, constituían piezas claves dentro del sistema de comercio/ contrabando/ gratificación entre indios y blancos. Eran estos los microespacios por excelencia donde tenían lugar estas actividades, amparadas por los mismos comandantes y practicadas por todos los pobladores. Estancieros y militares vendían clandestinamente ganado, mulas y efectos a los portugueses que se introducían sin registrarse, o comerciaban con ellos por intermedio de los indios ¹. Distintos hechos puntuales refuerzan lo expresado. En 1796, según informó el Comandante de Concepción Luis Bernardo Ramírez al Gobernador Intendente, lo obtenido en los robos que hacían los mbyayás en los campos de Agaguigó lo vendían a los otros más alejados; y estos, a su vez, a los portugueses, que no dejaban de acudir a distintas estrategias para mantener "su amistad". El comandante insistía en que siempre estaban "dadivándolos" para mantener la paz ². Mientras que los mbyayás, todavía en esos tiempos, tenían espacio para maniobrar

¹ Archivo Nacional de Asunción Sección Historia (en adelante ANA SH) 192, 1. Borradores del Gobernador Intendente Ribera al Comandante de Concepción, 1803.

² Archivo General de la Nación – Argentina (en adelante AGNA) IX 30-5-8. Interior, Leg. 41, Exp. 4. Ramírez a Alós. Villa Real de la Concepción, 10-5-96.

entre paraguayos y portugueses aceptando regalos y gratificaciones tanto de unos como de otros.

Establecida la Comandancia de Concepción e iniciada la explotación de los yerbales y la colonización estanciera-chacrera los mbyayés que vivían entre el fuerte portugués de Coimbra y las nuevas fundaciones españolas -y que habían visto su territorio reducirse a un espacio cuatro veces menor del ocupado pocos años antes-, en 1791 buscaron “espontáneamente” la amistad portuguesa no sólo por perseguir una acertada política sino, sobre todo, por temor y necesidad (Gomes Jardim 1850: 382). Uno de los objetivos que tenían era trocar ganado caballar y vacuno por hierro y otros metales. Pero las que se formaban eran alianzas frágiles que no sólo se explicaban por la inconstancia y la traición mbyayá, como dirían sus enemigos, sino por su comportamiento. Éste respondía, por un lado, a sus tradicionales pautas guerreras y, por el otro, a la pretensión de resguardar su autonomía, que se veía impactada por la presión de los dos frentes entre los cuales se encontraban.

A pesar de ello, la vitalidad de las acciones indígenas en respuesta al poder estatal y local se tornó muy evidente en esta región precisamente por ser frontera, montar los pueblos nativos campañas de resistencia, pero también por tener la posibilidad de desplazarse continuamente en el vasto y conocido territorio. Esto hizo además que se agudizara, en lo que se refiere a la política colonial, el significado geopolítico que Concepción tenía como espacio limítrofe con los portugueses y la importancia de mantener la ocupación criolla de ese espacio. Su poblamiento se había reiniciado -teniendo en cuenta la experiencia de los asentamientos del siglo XVII impulsados por los jesuitas- con el plan del Gobernador Gonzalo de Pinedo, al que respondió la fundación de la Villa ³ que representó la recuperación, por parte de los españoles, de un territorio que se habían visto obligados a abandonar por las invasiones combinadas de indios y bandeirantes y cuya finalidad fue asegurarlo contra nuevas amenazas de expansión portuguesa, así como someter a las “naciones”⁴ mbyayés, guanás, payaguás y kainguás.

³ Carta de Azara al Virrey Arredondo, sobre el establecimiento portugués en Coimbra y Albuquerque, Asunción, 13-10-1790 (Azara 1943 [1801]: 102 [Doc. 15]).

⁴ El término “nación”, empleado en los documentos, denota al conjunto de pueblos de indios que compartían el mismo idioma y ocupaban un territorio definido, por ejemplo “eran en conjunto cuatro naciones; una se llamaba Querandis, la otra Guaranis, la tercera Charrúas, la cuarta Chana-Timbús” (Schmidl 1938 [1557]: 53); “Las que llamo naciones no se ha de entender que son tan populosas como las que se diferencian en nuestra Europa, porque éstas bárbaras son mucho menores de gente, pero muchas en número y las más en lengua, y todas en no tener comercio, sino continuas guerras, unas con otras y división de tierras y puestos que cada una reconoce” (Pérez de Rivas 1985 [1645]: 199).

La acción estatal continuó en 1792 con el reparto legal de tierras al arribar colonos provenientes de otras regiones con la pretensión de adquirirlas⁵ y prosiguió con la política del Gobernador Intendente, Lázaro de Ribera, de repartir los terrenos de la Estancia del Rey⁶ entre los vecinos, “el chacarero sin tierras”⁷ y el ofrecimiento de tierras labrantías en 1806 a los pobladores que acreditasen domicilio en la Villa, acciones todas encaminadas al asentamiento de pobladores. Desde el momento fundacional emergieron los capitanes/estancieros que se constituyeron en la camada de propietarios de grandes extensiones, y los campesinos/milicianos que explotaron parcelas en tierras baldías o en el interior de los grandes fundos. Entre ellos se dibujan líneas que fluctúan entre la dependencia y el conflicto. Los campesinos eran tanto de origen criollo como guaná, ambos cultivadores que competían entre sí por el acceso a tierras y recursos. Si el estanciero utilizaba a las familias campesinas para defender o consolidar los límites de su propiedad, cuidar el ganado mayor, contar con mano de obra estacional y obtener una renta; también el campesino lograba un mayor margen de seguridad y supervivencia para su núcleo doméstico al resguardarse en los límites de las estancias, en el marco de los recursos y las redes de protección de los propietarios.

Precisamente la inestabilidad del espacio ocupado estuvo signada por los vaivenes militares entre paraguayos, portugueses e indios. Sólo los establecimientos -villa, fuertes, destacamentos, reducciones, estancias, puestos- supusieron garantía de dominio. Dos años después de la fundación del Fuerte Borbón en 1792 se estableció el de San Carlos sobre el río Apa. A fines del siglo XVIII se adoptaron una serie de medidas para afrontar la situación de los Regimientos del Norte, mal pagados y alimentados, y la escasez de peones para la elaboración de la yerba mate. Los Comandantes de las Doce Compañías elevaron un informe al Gobernador Intendente donde señalaban que de los 702 soldados en servicio aproximadamente la mitad estaba destinado a la defensa, 328 se encontraban trabajando en los montes como peones y 47 como ocasionales marinos en viaje a Santa Fe y Buenos Aires. En 1791 varios oficiales preocupados por la defensa de la frontera exponían al gobernador

⁵ ANA Nueva Encuadernación (en adelante NE) 176. Repartimientos de terrenos de Villa Real de la Concepción entre diciembre de 1792 y noviembre de 1806.

⁶ En el momento mismo de la fundación de Villa Concepción, el gobierno estableció, a una legua de la misma, la primera estancia de la zona, llamada del Rey que se pobló con 2.019 cabezas de ganado vacuno, donadas por los vecinos de Asunción para la comunidad concepcionera con una extensión aproximada de 5.584, 25 ha. Desde su inicio, este establecimiento fue provisto con una encomienda de indios destinada a su servicio de la que se extraían los peones necesarios para afrontar las distintas tareas.

⁷ ANA Propiedades y Testamentos (en adelante P y T) 372, 10.

sus inquietudes respecto a las licencias que se concedían a los beneficiadores de yerba y sugerían mandar que cada compañía sólo concediera licencia para concurrir como peones de beneficio a ocho soldados, lo que al año hacía un total de 96 hombres. Pese a las protestas el abuso con las licencias continuaba, por lo que el Gobernador Alós ordenó suspender la facultad de otorgar licencias o prórrogas al Comandante de Curuguaty, para evitar que los troperos que carecían de ellas las consiguieran en la Villa Real de la Concepción pagando el estipendio correspondiente⁸. El reclutamiento de hombres, así como el mantenimiento de redes de abastecimiento y circulación de productos se convirtieron en objetivos prioritarios del Estado y de los particulares para mantener la ocupación, y se conjugaron con la política seguida con los indígenas.

Con respecto a estos, su estilo de organización segmentaria adquirió formas de territorialidad particulares, aunque obviamente no puede hablarse de propiedad de la tierra, ni de terrenos con precisa delimitación. El seminomadismo de muchos de ellos reconoció, no obstante, áreas de explotación sobre las cuales distintas etnias reivindicaban su dominio, siendo incluso objeto de disputas o de abiertas hostilidades. El ámbito de la vida sedentaria practicada por los blancos no era menos variado ni menos complejo que el del nomadismo practicado por los mbyayás. Entre ambos no existió un corte radical sino más bien una multitud de combinaciones, mezclas e intercambios derivados, sobre todo, de la circulación de los hombres.

El entrelazamiento en el espacio de géneros de vida nómada y sedentaria constituyó el complemento y, en cierta medida, el condicionamiento y los límites de la circulación de las personas. Había que tener en cuenta “las Marcas Bayás” que estampaban en los árboles en parajes predeterminados; además de constituir una forma de comunicación entre ellos eran una prevención para que no se traspasaran los límites señalados⁹. Sin embargo, al cohabitar un mismo territorio -por ejemplo grupos de guanás provenientes de Coimbra que se veían obligados a pedir permiso para visitar a sus parientes asentados en Concepción, previo paso por el fuerte Borbón- finalmente terminaban siendo reducidos, como el cacique Fernando con veintitrés acompañantes, incluidas dos “chinas”¹⁰. Resumiendo, en el período analizado, los pueblos indios del norte fluctuaban entre uno y otro interlocutor configurando un tipo de relación política y étnica que les permitió, por un tiempo, preservar su permanencia e identidad.

⁸ ANA NE 3376. Expediente sobre licencias en Concepción, 1791.

⁹ ANA SH 363. F. J. Laguardia al Comandante de Villa Real. Plaza de Borbón, 5-11-1813.

¹⁰ ANA SH 223. F. J. Laguardia al Comandante de Villa Real. Plaza de Borbón, 15-12-1813.

LA “FUNCIÓN” DEL 15 DE MAYO

En ese espacio concepcionero se produjo la “horrible matanza del 15 de mayo de 1796”, es decir el asesinato de 75 mbayá guazú¹¹ desarmados por un grupo de estancieros liderados por José Miguel Ibáñez, y que fuera calificada de esta manera en los informes de la época. En los años venideros este hecho hizo inclinar el favor de estos grupos indígenas hacia los portugueses, lo que acarreó situaciones controvertidas y perjudicó la economía de Concepción.

Según distintos testimonios, que se encargó de recoger el entonces Comandante Bernardo Ramírez, precedieron a la matanza una serie de acontecimientos. A principios del mes de abril de 1797 los amos y capataces de las estancias de la jurisdicción de Concepción notificaron al mencionado Comandante que los mbayás habían recogido algún ganado en razón de diezmos actuando como “si ellos fuesen rematadores de este tributo”. El que los indígenas “recogieran” ganado de los estancieros en carácter de diezmo, y especialmente el cacique que había colaborado en la fundación de Concepción, puede estar revelando algún trato previo. Ahora bien, muchos hicieron esta contribución por “temor y a gusto de ellos” aunque algunos se resistieron. Para hacer “esta maldad se esparcieron muchas cuadrillas de mbayás” siendo el principal el cacique Lorenzo, quien con su parcialidad tiempo atrás había colaborado con los primeros pobladores en la fundación de la Villa. Los estancieros no dejaban de denunciar estos y otros atropellos que sufrían por parte de esta parcialidad mbayá que había proclamado por “rey” a dicho cacique¹². Con el objetivo de mantener la paz el comandante los dadvaba con distintos productos entre los que se encontraban, controversialmente, balas y pólvora supuestamente destinadas a la caza. Uno de los testigos señalaba que en las estancias donde había capataces “de celo y conducta” no se verificaba ningún robo. De todas maneras, eran muchas las denuncias que la Comandan-

¹¹ Los mbayás (denominación paraguaya), guaycurús o cavalleiros (denominación portuguesa) eran, según los españoles, tan soberbios que a todos los gentíos confinantes trataban con desprecio, y estos de alguna manera los respetaban. Para Branislava Susnik (1981) esto era expresión de una íntima superioridad etnocéntrica de un pueblo de conquistadores, de carácter señorial, que mostraba en su seno una “rigurosa división en nobles, guerreros y esclavos”. Los portugueses acostumbraban a llamar a los nobles “capitanes” y a sus mujeres, galantemente, “donas”.

¹² AGNA Interior. Leg. 41. Exp. 4. Testimonio de la Pieza de los Autos obrados sobre la acción militar que sostuvo la Guarnición de la Población de la Concepción contra los Indios Mbayás. 1796-1797. Carta del Comandante Don Luis Bernardo Ramírez al Sr. Gobernador Intendente y Capitán General Don Joaquín de Alós y Bru, Villa Real de la Concepción, 10-05-1796, fs. 1-1 v.

cia recibía de los pobladores afectados por los robos de los mbayás, no sólo de ganado sino también de criadas guanás.

En el marco de conflictividad que se vivía en la frontera se produjo la muerte de dos españoles por guanás del Cacique Roque, hecho de amplia repercusión. En castigo éste les dio muerte, respondiendo a la reclamación del Comandante de Concepción y satisfaciendo así la demanda que le había presentado ¹³. Pero el problema era más grave con los mbayás. Aclaremos que una parcialidad guaná que mantuvo una permanente alianza con los criollos en contra de sus antiguos señores, los mbayás, y que por sus habilidades era disputada como mano de obra fue la chavaraná, establecida desde los comienzos de la recolonización en el Partido de Saladillo y en los campos de Ibañez, en el Partido de Yuy ¹⁴, cuestión a tener en cuenta. Los guanás, que conformaban con los mbayás las etnias indígenas de mayor significación en la historia de Concepción, eran agricultores arawak que habían entrado bastante tiempo atrás de la fundación de la villa en relación de dependencia con los mbayás. Esta singular relación simbiótica (Kersten 1968: 108) se mantuvo en Concepción y se fue modificando en concordancia con los lineamientos de la recolonización criolla que compitió con los mbayás por la obtención de esta fuerza de trabajo.

Analicemos lo acontecido. Según la carta del Comandante al Gobernador Intendente, había llegado a las cercanías de los campos de Agaguigó “un ejército de Mbayás en número de setecientos los cuales tomaron su Real a la costa del río Aquidabán, cerrando varios pasos del tránsito de las gentes estancieros”. El Comandante reunió entonces un grupo de gente para ir a “contener los insultos” pero avisados por los “bomberos”, los mbayás se retiraron a sus toldos en las cercanías del río Apa dejando en varias estancias el aviso que “para la siguiente luna habían de volver a buscar a sus enemigos los chavaranás”. Según su declaración, Ramírez no encontraba modo de poner freno a las controversias entre estas dos naciones, “todo dimanado de celos y envidia” que tenían los mbayás contra los chavaranás, a quienes valoraban los vecinos españoles por su laboriosidad y porque eran “útiles al bien común”. Por su parte, los mbayás pretendían que sus enemigos no fueran tenidos “en tanta estima por el español”. La toldería de los chavaranás era numerosa en comparación con otras, se suponía que contaba con más de mil hombres de armas. Por orden del Comandante Ramírez habían sido obligados a establecerse al otro lado del río Ipané retirándose de su antiguo sitio ubicado a seis leguas de la Villa. En su nueva radicación experimentaron grandes

¹³ ANA SH 163, 6. Expediente para despachar una expedición contra los monteses, 1795.

¹⁴ ANA NE 3380. Informe del Comandante de Concepción, 27-4-1795.

penurias, hambre y epidemias, por lo que retornaron a su anterior emplazamiento con “el ánimo de trabajar” para el español como acostumbraban y “mantenerse ellos y sus hijos con sus migajas, dispuestos a guerrear con sus adversarios mbayás y defender a los españoles en caso urgente”. El ganado robado por los mbayás era reconocido por las marcas de sus propietarios originarios. El cacique Lorenzo pidió ayuda a otros principales para entablar la lucha contra los chavaranás aduciendo que siempre quedaba la posibilidad de acogerse entre los portugueses. La actitud del mencionado cacique se explicaba porque le habían quitado los campos de Napegue que se encontraban ahora poblados por el vecino Don Fernando Concha¹⁵. Por lo que observamos, el marco donde transcurre esta historia presenta una gran complejidad, no sólo existen varios frentes étnicos sino que los enfrentamientos son de carácter intertribal e interétnico.

Siguiendo con el relato: distintos testigos afirmaron que Ibañez hizo avisar al Cacique Lorenzo su entrada en la toldería mbayá con la supuesta finalidad de iniciar conversaciones y lograr un entendimiento. La narración de los hechos que a continuación se sucedieron es confusa, no queda claro quién comenzó el ataque. Algunos informantes, como veremos, dijeron que los indios lo habían iniciado, aunque desde un principio algunos caciques con su gente se habían retirado por el temor de verse confundidos con “los malévolos”. Lo cierto es que derrotados los indios y retirados del escenario de la lucha todas las mujeres y los Caciques Lorenzo, Maquida y Luis con sus familias -quienes fueron despachados a Villa Real-, Ibañez y sus hombres reservaron entre 74 a 75

Indios de Armas los que fueron encadenados con un lazo y sujetos por los extremos con caballos sincheros, en cuyo estado hicieron Junta los Capitanes, y temiendo que otros Mbayás los socorrieran en perjuicio de ellos, acordaron quitarles la vida como lo ejecutaron matándolos á sablazos, macanazos y lanzazos¹⁶.

Por lo visto, no se trataba de una entrada a la toldería de un pequeño número de hombres para reconvenirlos -entre quince a veinte como siempre se acostumbraba-, sino que eran 150 y con fuerte armamento, lo que no sólo servía para espantar o inquietar a los indios. Era notorio que una de las causas fundamentales que empujó a Ibañez, y con él a los otros que le siguieron, fue la enemistad creciente entre los mbayás y el grupo de chavaranás que se

¹⁵ AGNA Interior. Leg. 41. Exp. 4. Idem, fs. 2-4 v.

¹⁶ AGNA Interior. Leg. 41. Exp. 4. Idem, fs. 2-4 v.

encontraban asentados en sus tierras y que eran protegidos por aquellos estancieros y chacreros a quienes servían como dócil y laboriosa mano de obra.

La versión de los hechos que transmitió el Comandante al Gobernador Intendente, Lázaro de Ribera ¹⁷, difiere de la que definitivamente se aceptó. Para empezar constituyó una defensa del comportamiento de los vecinos armados, y sobre todo del Teniente Mayor Ibáñez, los que según el Comandante estuvieron amparados por una orden expresa que había emitido para que los mbyayás respetasen los tratados de paz que habían hecho “con capitulación sus antepasados”. Agregaba además que Ibáñez se encontraba amenazado por estos indios que estaban preparados para atropellar su casa, matarlo a él, a su familia y a los indios de servicio que allí se encontraban y llevarse a los hijos de estos como sus criados o esclavos. Argumentaba que fue por esta causa que resolvió despachar a los toldos a 150 hombres a las órdenes del referido Teniente Mayor con orden de reconvenir a los caciques principales que encontrase, porque “estando de paz y aún socorriéndolos de carne cuando lo necesitaban todos los pobladores andaban amenazando los valles, y gentes de la campaña”. El objetivo era que los mbyayás mantuvieran el acuerdo con la prevención que “si hiciesen armas contra ellos movidos de su poca lealtad, soberanía, soberbia, y ambición” los acometiesen “poniéndose en defensa, a fin de que no quedasen atadas las armas de mi Soberano, y sin castigo su altivez, y osadía”. Según este informe los hechos se desencadenaron cuando estaban tratando, por intermedio de los lenguaraces, con el cacique Lorenzo

los soldados de éste y los de varios caciques de Itapucú que se hallaban allí, mano a sus armas, e hirieron dos a tres soldados, con cuyo motivo puestos en defensa los nuestros con una intrepidez valerosa, asociados del buen orden del superior, y mando de sus capitanes atropellaron la toldería con

¹⁷ Militar de carrera e ingeniero, Lázaro de Ribera había sido, en 1784, asignado a Montevideo como uno de los comisionados responsables de las negociaciones sobre límites entre España y Portugal; en ese mismo año, había sido nombrado gobernador de Moxos, plaza que no conformaba sus aspiraciones por lo que solicitaba insistentemente su relevo. Por los servicios prestados fue recomendada su promoción al Rey por el Virrey Arredondo y por la Audiencia de Charcas siendo designado Gobernador Intendente del Paraguay en el mismo año que elaboró el plan de defensa de la frontera lindante con los dominios brasileños. Sus proyectos e informes -confusos y con profusión de citas- no eran, las más de las veces, comprendidos por sus superiores dando lugar a controversias y disputas, tal fue la que mantuvo con el Virrey Avilés cuando ocupaba la Gobernación Intendencia mencionada. Otro enemigo suyo fue Félix de Azara, comisionado por la Corona, enemistad ocasionada por la defensa que hiciera del mantenimiento del sistema de comunidades de los guaraníes. Permaneció en el Paraguay en el cargo para el que fuera designado hasta 1806.

una descarga cerrada dejándola destrozada, quedaron muertos en ella ciento once, fueron heridos los nuestros seis, de ellos once, prisioneros ochenta entre ellos el principal cacique Lorenzo, el llamado Naguida, y el cacicuelo Luis ¹⁸.

Inmediatamente, el Comandante halló conveniente “costear un propio” al Fuerte de Borbón enviando en canoas ligeras a los payaguás ¹⁹ para informar al comandante que estuviera vigilante para que no fuera sorprendido a traición por la nación mbayá y sus coligados, “atento a que pueden estar agraviados por las muertes de los suyos” ²⁰. Asimismo solicitó autorización para que la mujer del cacique Lorenzo fuera a la casa de su hermana Doña Bartola Ramírez a pedido del mismo cacique por ser “parienta de los caciques amigos de Borbón” y porque la conocía “desde su pequeñez”. A su vez reclamó que le enviasen 200 hombres “por la multitud de indios” de la nación mbayá y porque la resistencia no era “nada fácil **por lo abierto de estas fronteras**” y la poca gente que integraba la milicia, a pesar de que estaba intentando “hacer nuevas paces”, para lo cual había convocado al cacique Josef Dommador. Los mbayás que habían caído prisioneros fueron embarcados en el barquillo de Don Antonio María Esquivel, vecino de Asunción, para la mencionada ciudad. Solicitaba por consiguiente que recompensase a este vecino por el servicio que prestaba y el perjuicio causado por retornar sin carga ²¹.

¹⁸ AGNA Interior. Leg. 41. Exp. 4. Testimonio de la Pieza de los Autos obrados sobre la acción militar que sostuvo la Guarnición de la Población de la Concepción contra los Indios Mbayás, 1796-1797. Carta del Comandante Don Luis Bernardo Ramírez al Sr. Gobernador Intendente Don Lázaro de Ribera, Villa Real de la Concepción, 18-05-1796, fs. 4 v.- 6.

¹⁹ El hábitat natural de los payaguás, al momento de la fundación de Concepción, era el río Paraguay. Excelentes nadadores y navegantes combinaban la caza y la pesca con sorpresivos ataques a las tribus de la región. Entre Asunción y Villa Real, los sarigües payaguás mantenían un activo comercio y comunicación con los españoles. La política instrumentada por los españoles con este grupo tenía como objetivo lograr su integración y para ello se lo contrató para realizar la carrera de corso y oficiar de correo por el río. Se les dio la indicación de espiar a los mbayás y atacarlos por sorpresa si se daba la ocasión.

²⁰ AGNA Interior. Leg. 41. Exp. 4. Testimonio de la Pieza de los Autos obrados sobre la acción militar que sostuvo la Guarnición de la Población de la Concepción contra los Indios Mbayás, 1796-1797. Carta del Comandante Don Luis Bernardo Ramírez al Sr. Gobernador Intendente Don Lázaro de Ribera, Villa Real de la Concepción, 18-05-1796, 7 v.

²¹ AGNA Interior. Leg. 41. Exp. 4. Testimonio de la Pieza de los Autos obrados sobre la acción militar que sostuvo la Guarnición de la Población de la Concepción contra los Indios Mbayás, 1796-1797. Carta del Comandante Don Luis Bernardo Ramírez al Sr. Gobernador Intendente Don Lázaro de Ribera, Villa Real de la Concepción, 20-05-1796, fs. 8-9.

Este Comandante insistía llamativamente en el reconocimiento de los méritos de Ibáñez, quien le había ayudado “con toda eficacia”; lo calificaba de “sujeto apto y preferente para cualquiera comisión, buen militar [porque] aviva las órdenes” y lo recomendaba para ocupar el cargo de segundo comandante aduciendo, además, que el actual sargento mayor era un hombre de bien pero “sumamente tibio”. El jefe del grupo que hizo la matanza era uno de los primeros pobladores de la región. Cuando se estaban otorgando nuevas mercedes en 1792 pidió, por ser “uno de los principales Pobladores”, una real merced al gobernador intendente de un terreno realengo en el Naranjatý, una de las mejores zonas por la que competían otros vecinos y también los indios, por ser “lugar de estancia para mantener haciendas rústicas”. El terreno, de una legua cuadrada, fue concedido con la obligación de que lo poblara en el término de ocho meses²². En ese mismo año, Ibáñez solicitaba treinta cuerdas de frente de este a oeste y una legua de fondo en el partido de Yuy, aduciendo que las tenía pobladas hacía ya cuatro años. No sólo afirmaba ser el primer descubridor, exponiéndose “al riesgo de los Indios abriendo varaderos y desmontando las Montañas inaccesibles que había” sino tener el fin de radicarse “con las proporciones tan a la vista con suficiente chacra y algunas Haciendas de ganado y demás animales” porque su familia constaba de seis hijos y acreditaba haber servido así “en el Paraguay, como en esta Población en los primeros empleos así Políticos como Militares”²³.

Continuemos con la actuación anterior de algunos de los implicados en la matanza. Antes de 1796 y a pesar de que el Comandante de Villa Real, Luis Bernardo Ramírez, había recomendado a Ibáñez para el cargo de alcalde, el mismo comandante informaba, cuando se produjo el traslado de Belén, que sembraba cizaña en la villa y que se había excedido con escándalo. Señalaba como principal revoltoso al mencionado Ibáñez así como al portugués Antonio García y a Bicente Ignacio Acosta, pero “el más inquieto” era el primero de los nombrados pues había incentivado a todos para hacer el escrito “tan inconsecuente y falsario”, del cual era sin duda su autor²⁴.

Ubicando a otro de los actores, el Comandante Ramírez, hay que recordar que su actuación fue tildada de inoperante. Dos meses antes de la “Fun-

²² AGNA Interior. Leg. 41. Exp. 4. Testimonio de la Pieza de los Autos obrados sobre la acción militar que sostuvo la Guarnición de la Población de la Concepción contra los Indios Mbayás, 1796-1797. Carta del Comandante Don Luis Bernardo Ramírez al Sr. Gobernador Intendente Don Lázaro de Ribera, Villa Real de la Concepción, 20-05-1796, fs. 9 y 9 v.

²³ ANA P y T 254, 12.

²⁴ ANA NE 479. Luis Bernardo Ramírez Comandante de Villa Real al Gobernador Intendente Joaquín Alós, 4-12-1791.

ción del 15 de Mayo”, y cuando se trataba de encaminar el acuerdo con los mbayás, el Gobernador Intendente Ribera en carta reservada le había adelantado sobre las acciones de “algunos mal intencionados” quienes “llevados de particulares intereses, y del Espíritu de partido”, difundían “en el Público especies contrarias a las negociaciones pacíficas” entabladas y les prevenía que estaban:

muy a la mira, dedicado todo su celo y atención al descubrimiento de semejantes genios díscolos para formarles la correspondiente sumaria ... prometiéndome del celo de Vuestra Merced y de su amor al servicio del Rey que no disimulará ningún exceso, ni omitirá diligencia, hasta conseguir el arresto y corrección de todos los que intenten perturbar el orden con ofensa de la justicia ²⁵.

Los encargados de informar, convocar a testigos y recoger las pruebas del juicio en contra del Comandante Ramírez, acusado de ineficaz, y de Ibañez, a quien aquél le había dado la dirección militar de las operaciones “por sus conexiones con otros Ramos; y con respecto de haberle gustado el Pulso, y modo de pensar suyo lo ha elegido por su Josef en ese País, como Faraón eligió al de Egipto” -sugestiva comparación- fueron el Comandante en Jefe de Villa Real, Josef Antonio de Zavalla y Delgadillo, nombrado *a posteriori* de los sucesos por el Gobernador Intendente Ribera; el Comisionado también nombrado por el Gobernador Intendente, Josef del Casal y Sanabria -a su vez Segundo Comandante de Tapúa y Comandante en Jefe de las milicias y tropas auxiliares-; el Promotor fiscal Juan Josef de Bazam y Pedraza; el Comandante en Jefe de las Compañías sueltas de Iquamandiyú Pedro Gracia y algunos estancieros afectados por las respuestas mbayás. Sabían muy bien que “el Indio no perdona la ofensa, hasta que se venga”.

Después de examinar los voluminosos autos del proceso, el Promotor Fiscal encontró a Ramírez y a Ibañez reos de gravísimos delitos, merecedores de las penas más duras que pudieran arbitrarse

para satisfacción de la causa pública gravísimamente ofendida, e igualmente perjudicada y para escarmiento de otros en casos semejantes. Son de imponderable momento las razones que mueven, y ejecutan al Promotor Fiscal a poner esta acusación sin límites en la exacción de las penas: pues considera que no se hallan establecidas por Derecho: tal vez porque ... nunca imagi-

²⁵ ANA NE 593. Gobernador Intendente L. de Ribera al Comandante Bernardo Ramírez, Pueblo de Itá, 24-8-1796.

naron aun pasajeraamente, que en pechos Españoles cupiesen tan bajos, y bastardos pensamientos ²⁶.

Sin embargo, al poco tiempo las condenas se diluyeron. Fueron los acontecimientos revolucionarios los que dejaron una huella indeleble en la vida de algunos de los actores de este juicio, no sólo en Ibáñez, como veremos, sino en el Comandante Pedro Gracia quien abandonó precipitadamente la población a su cargo para refugiarse en los establecimientos portugueses del Mato Grosso, con los que mantenía aceitadas relaciones.

La “función” trajo como consecuencia la emigración de los mbayá guasú hacia territorio portugués. En su memoria quedó el vil acto cometido por los españoles: asesinar a enemigos desarmados -acto que nada ni nadie puede justificar-. Se perdía así una “fiel amiga”, como decía Ribera, que hasta ese momento residía en el territorio de la Villa Real contribuyendo a aumentar los recursos y, lo que era más provechoso, “sirviendo de estorbo a las empresas de los Portugueses”. Estos a su vez los recibieron con los brazos abiertos, se confederaron y “se reforzaron” con su apoyo y con el de otras tribus sirviendo para potenciar los planes que habían concebido para debilitar el poder español y aumentar el suyo, encubrir sus ocupaciones clandestinas y consolidar sus establecimientos con los ganados que habían robado los indios. Los españoles decían que los portugueses les habían enseñado a los “Bárbaros” el manejo de las armas de fuego y los incitaban para que entrasen “en un país abierto y dilatado a ejercitar sus crueles sorpresas” ²⁷.

Es interesante en este sentido el relato del Capitán Rodríguez do Prado, entonces Comandante de Coimbra, al firmarse la paz con los guaycurús en 1797. Antecedió a la misma el entendimiento logrado con los caciques por un cabo de dragones después del cual, y pasado un año, firmaron con el capitán general el tratado de alianza. Para asegurarse, en ese “ínterin” los caciques habían mandado como espías a tres cautivos suyos, los cuales al presentarse parecía que “caminaban al patíbulo”. Estos fueron atendidos con grandeza, vestidos con paño de algodón y hasta se les dio facones y anzuelos, enviándolos así muy contentos y complacidos de regreso (Rodríguez do Prado 1856 [1795]). Al firmarse la paz los caciques fueron hospedados y cargados de dádivas, por lo que también se fueron muy satisfechos comenzando

²⁶ AGNA 9-30-5-8 Interior Leg. 41 Exp. 4. Expediente N^o 882. Leg. N^o 36 Interior. (en la carátula). Testimonio de la Primera Pieza de los Autos obrados sobre la acción militar que sostuvo la Guarnición de la Población de la Concepción contra los Indios Mbayás. AGNA 9-30-5-7 Interior Leg. 40 Exp. 3. AGNA 9-30-5-9 Interior leg. 42 Exp. 20.

²⁷ ANA SH 192. Informe del Gobernador Intendente del Paraguay al Virrey. Asunción, 1803 (borrador).

de ahí en más a vivir con menos recelo siendo todos sustentados a costa de la Hacienda Real. El Comandante atendía en su propia mesa a los capitanes mbyáys y a sus mujeres, ordenando que se les dieran cuchillos, anzuelos, cintas, cuentas y otras cosas que para ese fin estaban en el Real Almacén. En la medida que se mantenía la alianza seguían proveyéndolos de artículos, en particular a dos principales del Mato Grosso: el capitán Emavedi Xané que cambió su nombre por el de Paulo Joaquim José Ferreira y el capitán Gueima conocido como Joao Gueima de Albuquerque, que era principal por su madre, y dos payaguás, por su padre; y respetados por los muchos soldados y cautivos que tenían (Pereira Ferraz 1929: 524-525). Una alianza que parecía sellarse con la adopción de nombres portugueses, diferenciando a los principales según el trato y la gratificación que se les daba.

Uno de los efectos más perjudiciales de la matanza para Concepción fue que la colonización, impulsada a partir de 1792 con la concesión de mercedes reales, sufrió un repliegue hacia el sur por las represalias mbyáys y tardó varios años en recuperarse. La grave cuestión que se planteó fue volver a ocupar los terrenos entre los ríos Aquidabán y Apa que habían sido des poblados por los criollos. El gobierno trató de apuntalar el establecimiento de estancias y chacras e impulsar la fundación de reducciones y colonias, por considerar eficaces estas medidas para la defensa del territorio. La presión mbyá sobre el Apa se hizo más intensa, manteniendo los portugueses una actitud donde no daban “asiento a los guaycurúes” pero tampoco iban contra ellos sin orden del Capitán General de Mato Grosso ²⁸.

Siguiendo con la política del Gobernador Intendente Ribera, en 1796 éste trató de asegurar la zona apaense en contra de los portugueses y las libres entradas de los mbyáys. Esa “gente sin tierra” estaba más interesada en beneficiar yerba que en cultivar pequeñas parcelas en una región sometida a toda clase de peligros (Susnik 1990-91: 91). Las pocas estancias tuvieron que ser guarnecidas con milicias integradas por el “pobrerío” reclutado en otras villas de la provincia. Entre otras medidas, se ordenó restablecer los fuertes y cuerpos de guardia de la costa del Apa para que “las Naciones bárbaras mirasen con respeto todos los puntos de nuestros establecimientos” y se inclinases por reducirse y solicitar misioneros. Ponían como ejemplo a los payaguás que habían recibido el bautismo y por no tener dónde asentarse se mantenían errantes “con sus Padres y Parientes, siguiendo su costumbre, su Religión, si tienen alguna, y su modo de pensar”. Para Ribera, las poblaciones arrinconaban a las “Naciones bárbaras por todas partes” y no les dejaban “más recurso que el de sujetarse a nuestra Dominación”.

²⁸ ANA SH 164. Comandante de Coimbra al Comandante Espinola. Coimbra, 27-5-1797.

Ribera elaboró el plan después de “la función del 15 de Mayo”, porque sufrida la derrota por las “Naciones Infieles” situadas al norte de Villa Real pensó en “sacar de esos acontecimientos un partido Ventajoso al sistema pacífico” propuesto. Para lograrlo encargó a José del Casal y al Comandante de Concepción, Ramírez, establecer las paces para que entraran en una “Confederación pacífica” las Naciones guanás, layanás, chavaranás y payaguás sarigües con las poblaciones de la región. En estas tratativas cumplió una eficaz labor el Cacique mbyayá Domador o “Régulo”, portador de los obsequios y distinciones que le habían dado durante su cautiverio en Asunción, quien pidió que “se les señalase tierras para Población, y sacerdote que los educase”. Para justipreciar su comportamiento hay que tener en cuenta que la familia del Cacique y sus otros acompañantes habían quedado en Asunción en calidad de prenda de las negociaciones²⁹, una táctica repetidamente empleada cuando se entablaban negociaciones y que servía para condicionar al contrincante. El plan inicial de Ribera consistía en establecer un pueblo cerca del Fuerte de San Carlos como residencia de los chavaranás, quienes en su empeño por liberarse del vasallaje mbyayá eran apoyados, como vimos, por algunos estancieros. Fracasada esta intención proyectó establecer una compacta población criolla en la zona apaense con, por lo menos, 300 colonos que no tenían tierras propias en el resto de la provincia. Este sector que incluía a pequeños arrendatarios de Yutý, Cazapá, Villarrica, Curuguatý, San Joaquín y San Estanislao presionaba sobre las tierras de los grandes propietarios provocando disturbios y conflictos. De todas maneras, el proyecto de formar una población a todas vistas “forzada”, en una zona tan expuesta a peligros y con el objetivo de defender la frontera, era ilusorio³⁰.

A pesar de los esfuerzos del gobierno y de las ofertas en ganado y otros auxilios nadie quería ir “a establecerse en ese País”³¹. Esto quedó demostrado porque sólo se concedió una merced real entre 1792 y 1806 correspondiente a la estancia de Manuel Acosta. La pretensión del Gobernador Ribera de asegurar el dominio criollo del norte se relacionaba con el conflicto con los portugueses; en este sentido fue que emprendió en el 1801 la expedición y el prolongado asedio al Fuerte de Coimbra, que fracasaron sobre todo por carecer de apoyo local. Los pobladores a pesar de la proximidad y las cuestiones de límites pendientes con los portugueses, eran atraídos por la posibilidad de conseguir su lote de tierra y trabajar en los beneficios yerbateros.

²⁹ ANA SH 165, 1. Plan del Gobernador Intendente L. de Ribera, 1796.

³⁰ ANA SH 165, 1. Plan del Gobernador Intendente L. de Ribera, 1796.

³¹ ANA SH 164, 4, f. 63. Plan de L. de Ribera, 1796.

Por su parte, el Gobernador Ribera insistía en la necesidad de poblar los campos del río Apa con unos 300 criollos que no contaran con tierras ³². La acción estatal se había dirigido a incrementar el potencial militar; a la Compañía de Urbanos integrada por los vecinos se incorpora la Compañía de Forasteros o Foráneos, no residentes en la jurisdicción de Concepción pero conectados a Villa Real por negocios y comercio ³³.

Las pocas estancias al norte del río Aquidabán que continuaban pobladas fueron guarnecidas con milicia integrada por la gente más pobre y miserable reclutada de otros lugares de la provincia. Conjuntamente con esta medida se emplazó a los pobladores a que repoblaran las mercedes de tierras que habían recibido, prometiendo ayuda del Estado. Mientras tanto, los mbyayás continuaban en posesión de la mayor parte de los terrenos entre los ríos Ypané y Apa; a la vez que mantenían relaciones con los portugueses, quienes los incitaban a atacar los poblados y estancias españolas en un marco donde seguía actuando el contrabando entrelazando aún más las partes en conflicto.

Cuando se produjo el ataque mbyayá de 1796, que provocó la migración de población asentada al norte del río Aquidabán y el consecuente abandono de estancias y arreo de ganado ³⁴, este arreo fue realizado por la peonada de otro gran estanciero, Juan José Gamarra ³⁵ hacia los campos de Agaguigó donde tenía su estancia. En ese mismo año el Comandante había prohibido el paso de los pobladores al norte de ese río para evitar que se corrieran mayores riesgos. Al restablecerse las paces con los mbyayás, el Comandante Juan Bautista Rivarola ordenó la repoblación de las estancias abandonadas pero muchas de ellas no fueron ocupadas nuevamente ³⁶.

Más allá de los desplazamientos, las relaciones fronterizas se caracterizaban por los pasajes de un bando a otro, como lo demuestra el siguiente suceso. Muy poco tiempo después, entre 1800 y 1801, respondiendo al intento español de reconciliación “derramando entre estas tribus mil inventivas contra los Portugueses” se pasaban al bando español tres capitanes mbyayás y el guaná Luiz Ditime con su gente, quienes habían vivido con los portugueses doce años en la más íntima amistad sin haber recibido agravio alguno y, por el contrario, haberles entregado de dieciséis a veinte mil cruzados. Según los informes portugueses, la inconstancia de estos indios hacía “desvanecer la

³² ANA Actas del Cabildo de Asunción, 3-1-1796.

³³ ANA NE 3379, Compañía de Forasteros, 20-1-1795; ver también SH 172, 3, f. 3.

³⁴ ANA SH 223, 1, f. 25. Correspondencia sobre los mbyayás; ANA P y T 24, N^o 8.

³⁵ ANA SH 164, 4, f. 1. Plan del Gobernador L. de Ribera, 1796.

³⁶ ANA P y T 24, 8.

esperanza de que se aldearan” de tal forma que fueran útiles a la minería, agricultura y al conjunto de la población portuguesa (Gomes Jardín 1850: 384).

LAS POLÍTICAS EN PUGNA SOBRE LAS FRONTERAS INDÍGENAS

Los choques entre lo que sostenían los estancieros -en particular los implicados en “la función”- y la política de los gobernadores intendentes muestran una cara del conflicto: la que tenía como punto de referencia asociaciones políticas en las cuales la lealtad de sus miembros era imprescindible. Sin embargo, estas lealtades se debilitaban en situaciones donde el interés particular primaba sobre el general. En este juego de poderes -virreinal, regional y local- las sanciones impuestas a los participantes se diluyeron y si bien mediante el juicio llevado a cabo por el Gobernador Ribera Ibañez fue condenado a destierro perdiendo parte de sus propiedades, pocos años después reaparecerá en el escenario político regional recuperando lo que se le había expropiado³⁷. Situaciones faccionales, éstas, que se ponían al descubierto en momentos de sumo peligro para la frontera debidas a las acciones de una tropa que podía “llamarse Pirata”, que “en todas sus operaciones se portaba como una coligación de Bandidos y ladrones públicos” y que eran opuestas diametralmente a la Instrucción que el Gobernador Intendente había expedido basada en la Ley nueve, título cuarto, libro tercero de la Recopilación de Indias, en otras varias disposiciones de esa Recopilación, en el Derecho de Gentes y en las Leyes de la Humanidad³⁸.

En este sentido es interesante y sumamente ilustrativo analizar en el contexto de las ideas ilustradas de la época, y desde la perspectiva de la política que los Borbones pretendían efectivizar en las fronteras del Imperio en relación con las “Naciones bárbaras”, el informe acerca de la matanza que elevó el Gobernador Intendente del Paraguay, Don Lázaro de Ribera, al entonces Virrey del Río de la Plata Don Antonio Olaguer Feliú. La calificaba desde un principio de “odioso acontecimiento ... resultado vergonzoso de la crueldad más espantosa: es un hecho en que se ven violadas todas las reglas

³⁷ AGNA 9 30-5-8, Interior Leg. 41, Exp. 4 y 21; 9-30-5-7, Interior Leg. 40, Exp. 3; 9-30-5-9, Interior Leg. 42, Exp. 20. Ver tb. ANA P y T 167,5; NE 3383, 3384, 3307 y SH 164,4.

³⁸ AGNA 9-30-5-8 Interior Leg. 4, 1 Exp. 4. Expediente N° 882. Leg. 36 Interior. (En la carátula) 1er. Testimonio de la Primera Pieza de los Autos obrados sobre la acción militar que sostuvo la Guarnición de la Población de la Concepción contra los Indios Mbayás. AGNA 9-30-5-7 Interior Leg. 40 Exp. 3. AGN 9-30-5-9 Interior Leg. 42, Exp. 20.

de la justicia, de la humanidad y de la religión”. La matanza, decía, ponía fin a la amistad con la nación mbayá la que era sumamente “útil y ventajosa” para la provincia así como resultaba “interesante” su conservación. Argumentaba que si las “pretensiones” de los mbayás hubiesen sido tal como se describían en las cartas y otros documentos presentados por Ramírez y otros en este proceso y hubiesen dado lugar a lo que calificaban de “rompimiento inevitable” por “el interés de estos Pueblos” y para “desbaratar designios de los indios” hubiera sido preferible que se tomaran “unas medidas menos crueles y violentas que las que se emplearon”. De esa manera

se hubieran podido reparar nuestras desgracias, y no nos hubiéramos atraído -con un ejemplo feroz y sanguinario- la execración de las demás Naciones Bárbaras. Esta Provincia no estaría de continuo con las Armas en la mano para hacer frente a las hostilidades de unas Enemigas que sólo respiran encono y venganza. La Gente del País que hace el Servicio a su costa sin sueldo alguno, no estará empleada sin cesar en marchas, guardias, Destacamentos, y otras fatigas Militares, con abandono de sus Casas, Familias, Agricultura, Comercio, y demás objetos industriales ... También sacan provecho los portugueses³⁹.

Lo más significativo es el señalamiento que hace respecto a los agresores. Expresaba que estos, “después que hollaron todas las Leyes de la humanidad”, intentaron aprovechar el cambio de autoridad en la Gobernación Intendencia. Para ocultar el delito dirigieron al nuevo mandatario “informes falsos, en los cuales pintaron la tragedia como una acción la más justa y gloriosa a las Armas del REY”. De esa manera decía que se daba “crédito a los delincuentes, sacaba reos a los mismos Indios que habían sido inicualemente sacrificados, y embaraza las providencias que en aquel momento podían tomarse, para el castigo de los Culpados”⁴⁰. Es de entender que, en los hechos, frecuentemente tanto españoles como indígenas obstaculizaron las disposiciones de los Borbones respecto a las políticas a seguir con los ‘indios bárbaros’, siendo uno de sus objetivos prioritarios la defensa y expansión de las fronteras del Imperio (Weber 1998: 168).

³⁹ AGNA. 9-30-5-9. Interior. Leg. 42. Exp. 20. Quinta Piesa de los Autos obrados con el motivo de las muertes de los Indios Mbayás. N° 261. El Gobernador Intendente del Paraguay Don Lázaro de Ribera al Exmo. Sr. Virrey Don Antonio Olaguer Feliz, Asunción del Paraguay, 15 de enero de 1798, fs. 61- 63 v.

⁴⁰ AGNA. 9-30-5-9. Interior. Leg. 42. Exp. 20. Quinta Piesa de los Autos obrados con el motivo de las muertes de los Indios Mbayás. N° 261. El Gobernador Intendente del Paraguay Don Lázaro de Ribera al Exmo. Sr. Virrey Don Antonio Olaguer Feliz, Asunción del Paraguay, 15 de enero de 1798, fs. 63 v.- 65 v.

La situación en el caso analizado se enturbiaba más aún con “las disputas y altercados” entre los Comandantes de San Pedro de Icuamandiyú y Villa Real de la Concepción. El primero y ya citado, Pedro Gracia, sostenía que los españoles debían acudir a los caciques mbayás para hacer las paces, coincidiendo en cierta medida con la política oficial de mantener con los caciques aliados la mejor armonía y concluir “una paz sólida y ventajosa con las naciones bárbaras”. Ramírez, por su parte, insistía prioritariamente en la implementación de medidas punitivas para sostener y cubrir los establecimientos de la jurisdicción, preservar el comercio y defender así los dominios de su Majestad. Dos posiciones contrapuestas que están presentes en las relaciones entre blancos e indios y que caracterizan las formas de dominación y las estrategias y tácticas a seguir. No hay que pensar que frente a estos comportamientos los pueblos indios se muestran pasivos; por el contrario, las respuestas son múltiples y dan cuenta de su capacidad de iniciativa.

Completaba la conflictividad del cuadro “la falta de subordinación de una Milicia que no es pagada, que siempre se junta sin orden ni concierto y que no conoce disciplina alguna”. Frente a esto Lázaro de Ribera propuso un “sistema pacífico” para defender la frontera y para ello destinó a Don José del Casal como Jefe Superior de la Frontera Norte, con el mandato de “atajar las competencias de la Villa Real” y seguir las Instrucciones que había dictado. Éste contaba con la “singular confianza” del Superior Gobierno que lo había nombrado en aquellos días Alcalde Ordinario de Asunción para dirimir la discordia ocurrida en ese Cabildo durante las elecciones de 1796. En ese momento ejercía el cargo de Comandante de Tapúa “aunque sin Real Despacho como sucede con casi todos los del País, por no ser estas Milicias Regladas, ni estar aprobadas por S. M.”⁴¹.

Con esta designación no quedaba dirimido el problema suscitado en la frontera; todo lo contrario, la actuación de Casal no fue para nada satisfactoria. Informó que, en concordancia con la misión que se le había encomendado, había “celebrado con las Naciones Bárbaras una Paz sólida y estable”, lo cual no guardaba ningún grado de verdad. En resguardo de sus intereses personales Casal se retiró de Villa Real con precipitación, a pesar de las órdenes que tenía de mantenerse en ella “y sin esperar los Prisioneros que había pedido”, de ese modo privó “del único recurso que nos había quedado para sacar partido de la Nación ofendida”. A los pocos días, los indios atacaron el

⁴¹ AGNA. 9-30-5-9. Interior. Leg. 42. Exp. 20. Quinta Piesa de los Autos obrados con el motivo de las muertes de los Indios Mbayás. Nº 261. El Gobernador Intendente del Paraguay Don Lázaro de Ribera al Exmo. Sr. Virrey Don Antonio Olaguer Feliz, Asunción del Paraguay, 15 de enero de 1798, fs. 65 y 66.

Fuerte de San Carlos del Río Apa llevándose más de 200 caballos del Rey y de los Milicianos. Resultaba entonces que las hostilidades se estaban produciendo al mismo tiempo que Casal aseguraba que no las había. Ribera acusó a Casal “de ignorante y falto de conocimientos de papeles”. Debido a su cuestionable actuación fue reemplazado en sus funciones por Don José Antonio de Zavala y Delgadillo ⁴².

Con referencia a la milicia, el Gobernador Intendente especificaba que desde que se había conquistado el Paraguay todos los provincianos servían “a su País con Armas y caballos, en Destacamentos, expediciones contra los Indios Bárbaros”. Según un informe anónimo las milicias en el Paraguay, que desde los primeros tiempos se ejercitaban en el Real Servicio y Defensa de la Provincia contra “los infieles que la hostilizan e invaden”, eran costeadas por el mismo vecindario, sin que el Real Erario hubiera jamás contribuido con las necesarias municiones, armas, pólvora, balas, caballos ni víveres ⁴³. Era costumbre que a fin de mantener la defensa de la frontera los dueños de las haciendas aportaran ganado vacuno para la subsistencia de la tropa. Esto en última instancia terminaba beneficiándolos, y en ello se incluía a Casal, argumentando que “todo el peso de las fatigas y trabajos recae sobre los Pobres, siempre subordinados a los caprichos y vejaciones de los Poderosos”. Hay que aclarar que sujetos que eran encomenderos como Casal no estaban obligados a cumplir con ese servicio ⁴⁴. El Gobernador estableció además una comparación -haciendo gala de conocer en profundidad lo que estaba pasando en la Comandancia de Concepción- con la actuación de otro hacendado que no era encomendero, Don Juan Bautista Ribarola, quien hacía más de seis meses que “estaba sirviendo a su costa con total abandono de su casa y haciendas”, un ejemplo que tenía que hacer sonrojar a Casal, quien con “falsedad” había dicho “que nadie hizo ni hará después su decantado servicio de tres meses”. Estas expresiones fueron calificadas de “las más delincuentes” y pronunciadas por ese personaje de “criminal conducta”. En efecto, abusando de la comisión que se le había confiado sólo había pensado en poner a cubierto su hacienda reuniendo para ello a las tropas auxiliares,

⁴² AGNA. 9-30-5-9. Interior. Leg. 42. Exp. 20. Quinta Piesa de los Autos obrados con el motivo de las muertes de los Indios Mbayás. Nº 261. El Gobernador Intendente del Paraguay Don Lázaro de Ribera al Exmo. Sr. Virrey Don Antonio Olaguer Feliz, Asunción del Paraguay, 15 de enero de 1798, fs. 58 v.- 73.

⁴³ AGNA IX 5, 3, 7. Informe anónimo sobre milicias del Paraguay. Buenos Aires, 12-9-1774.

⁴⁴ El sistema de encomienda recién fue suprimido en la Gobernación Intendencia del Paraguay en 1806, siendo una de las regiones de la América española donde subsistió durante más largo tiempo.

abandonando la frontera y facilitando “a los Bárbaros la Invasión del 8 de Noviembre”⁴⁵.

Casal adujo que sin ser escuchado, sin razón y bajo protesta había sido despojado en forma “violenta” de su vara de Alcalde de primer Voto, tratando así de separar su causa del suceso del 15 de mayo. Casal declaraba en Asunción que “la misma seriedad del tribunal le infundía miedo sin dejarle atinar con lo que debía responder”. A lo que Ribera contestó que se daba una contradicción entre aquél hombre que tenía “bastante espíritu para recusar a rostro firme al Gobernador, a su Asesor, y Escribano”, mientras que “es el miedo que tiene miedo, y se abate a la vista del Tribunal que recusa cara a cara”⁴⁶. De todas maneras, éste y otros actores participantes directos de la matanza o implicados de alguna forma en la situación quedaron finalmente librados de culpa y cargo. En cambio para los mbyá guazú significó un paso más en el camino de la pérdida de su autonomía y dominio territorial y, por consiguiente, de su identidad étnica.

Los conflictos de los mbyás con otros grupos indígenas y con españoles y portugueses constituyen referentes precisos de la identidad étnica. Las luchas por el territorio y el ganado y la conciencia de la oposición renuevan y afianzan, por contraste, la cohesión interna del grupo y la propia identidad. La articulación manifiesta es la oposición y la guerra, presuponiendo una estructura constante de interacción (Barth 1976: 18). Son grupos muy diferentes pero vinculados entre sí que comparten un mismo territorio y que se siguen considerando distintos unos de otros, cada uno de ellos conserva los recuerdos de sus orígenes, costumbres y mitos diferentes. La violencia intergrupala se eleva y alcanza puntos álgidos por la definición de límites territoriales que les impusieron paraguayos y portugueses. Aunque las bandas y las aldeas no conquistan las tierras de sus contrincantes como hacen los Estados, sí destruyen asentamientos y los expulsan de zonas del hábitat que si no explotarían conjuntamente. Los incidentes armados de distinta intensidad que se observan reflejan la alteración de las formas existentes como consecuencia del contacto directo o indirecto con las sociedades estatales cuya organización es más compleja. Las bandas generalmente inician el combate como consecuen-

⁴⁵ AGNA. 9-30-5-9. Interior. Leg. 42. Exp. 20. Quinta Piesa de los Autos obrados con el motivo de las muertes de los Indios Mbayás. Nº 261. El Gobernador Intendente del Paraguay Don Lázaro de Ribera al Exmo. Sr. Virrey Don Antonio Olaguer Feliz, Asunción del Paraguay, 15 de enero de 1798, fs. 73 v. - 75 v.

⁴⁶ AGNA. 9-30-5-9. Interior. Leg. 42. Exp. 20. Quinta Piesa de los Autos obrados con el motivo de las muertes de los Indios Mbayás. Nº 261. El Gobernador Intendente del Paraguay Don Lázaro de Ribera al Exmo. Sr. Virrey Don Antonio Olaguer Feliz, Asunción del Paraguay.

cia de una acumulación de agravios personales entre sujetos influyentes cuyas causas pueden ser múltiples.

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE UNA HISTORIA QUE NO TERMINA

El grupo de vecinos concepcioneros no sólo adoptó una conducta desviada de las formas jurídicamente definidas por la monarquía borbónica respecto a las naciones indias sino que se apartó de las que regían los principios básicos de la Humanidad. Podían decir que las circunstancias eran excepcionales, que la situación era extrema y, de esa manera, intentar justificar su comportamiento. De todas maneras, según la posición asumida por el Gobernador Intendente en el marco jurídico y de los derechos humanos fue una acción deliberada y premeditada, fue un crimen de cuyos efectos alguien, algún agente humano, tenía que hacerse responsable. No cabía duda de que esos hombres habían cometido tamaña acción para satisfacer sus intereses privados, los que pusieron por encima del “bien común”. Si bien se reconocía el rol que ocupaban los capitanes-estancieros en la defensa de la frontera y por consiguiente, en la estructura estatal, no dejaban por esto de ser pasibles del costo moral que semejante hecho acarrearaba. La pregunta era y es cuánto importaba la vida de unos “bárbaros” para su círculo de pertenencia y, aún más, para la mayoría de los sujetos de esa sociedad ¿Eran esos “bárbaros” colocados al mismo nivel que las otras “naciones” del mundo por los Borbones? Los tratados que firmaban ¿eran reconocidos en el derecho internacional?

Son varias las cuestiones a debatir. En primer lugar, debemos preguntarnos si se trata tanto del costo moral como de la lucha por el poder y los vínculos sociopolíticos en el marco de las instituciones legalmente y legítimamente constituidas. Por supuesto, que ese costo interesa pero esos actores están atrapados en “la función” que realizaron donde el ejercicio de la violencia es en sí mismo una manifestación de poder, “un acto de poder que mediante ‘daño corporal intencionado’ se realiza a los otros” (Riekenberg 2000: 73). Casi nunca la violencia, el poder, el poderío, la fuerza, la autoridad corresponden a compartimentos estancos en el mundo real, todos ellos buscan ejercer el dominio del hombre sobre el hombre (Arendt 1970: 34-39). Los agresores supuestamente conocen las posibles consecuencias y los peligros derivados de la crueldad que utilizan en un hecho atroz moralmente condenable; en este caso, el Gobernador Intendente despliega un lenguaje moral para dar cuenta de los hechos y reclamar su castigo. Sin embargo, debemos pensar, e insistimos en ello, que no deja de ser un hecho violento que pertenece al campo de la existencia social y de la dimensión cultural

resuelto mediante derramamiento de sangre que se diferencia, sólo en esto, de los otros tantos conflictos, muy frecuentes por cierto, que se daban entre blancos e indios en la región.

La otra cuestión implica el reconocimiento de los pueblos “bárbaros” como naciones por parte de los Borbones. Era prioritario para el Imperio no tener enemigos en sus fronteras y, por lo tanto, ejercer el control sobre los indios no sometidos que la habitaban. Les interesaba mucho más hacerlo a través del comercio que de la fuerza, pero para instrumentarlo no sólo necesitaban de individuos dedicados al comercio sino de las fuerzas militares y religiosas. Una política indígena pactista y conciliatoria prometía para España no sólo ventajas económicas y estratégicas sino que contribuía a modificar la reputación de cruel opresión heredada con la “leyenda negra” de la conquista. El problema principal estribaba en el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas; es decir, además de sus derechos como seres humanos, sus derechos como naciones, entendiendo lo diferente de su constitución política. Este reconocimiento avanzaba en el siglo XVIII en el marco de la filosofía ilustrada y racional de la época cuyos exponentes, en su gran mayoría, no aspiraban de ninguna manera a la liquidación de la experiencia colonial sino al ordenamiento de las relaciones políticas y jurídicas entre las metrópolis y las colonias sobre un modelo respetuoso de la autonomía de las partes componentes y de las libertades individuales. Estos modelos fluctuaban entre posiciones realistas y utópicas que, de una manera u otra, perfilaban al ‘sujeto indio’ como encarnación primitiva de la naturaleza considerando que su organización socio-política respondía a este parámetro.

La remisión a una de las características del sistema político en vigencia nos permite dar cuenta de otras cuestiones. Nos referimos a la estructura patriarcal de dominación. Conceptualmente es patrimonial cuando aparece un señor y sus compañeros se transforman en súbditos. La característica entonces es el reparto de bienes a los miembros del círculo. Cuando la autoridad se ejerce dentro de las organizaciones políticas se denomina estatal-patrimonial, y su forma es semejante a la establecida en la comunidad doméstica. La dominación tradicional es la que sostiene a estos regímenes: la legitimidad se sostiene en la tradición dándole al ungido amplios poderes arbitrarios. Precisamente, la actuación de los vecinos concepcioneros liderados por Ibáñez rompía las relaciones de dominación política que estructuran sus prácticas en forma radial menoscabando la autoridad del gobernante, en este caso del Gobernador Intendente, que era el centro ineludible de la toma de decisiones. El ejercicio de la autoridad se asentaba en relaciones personales establecidas sobre la base de obligaciones recíprocas, fundándose en prácticas prebendarias o clientelares. Se contaba con hombres de confianza y militantes claves -es lo que se intenta con Casal- para

desbaratar respuestas contestatarias y controlar a la oposición. Se tuvo que recurrir a otras estrategias y cambio de funciones para resolver esta situación de crisis en la frontera que alteraba los planes trazados por la política borbónica y para corregir desempeños irregulares, buscando restablecer la cadena de lealtades mutuas. La historia de vida de Ibáñez, desde su asentamiento en Concepción hasta su muerte en prisión en 1821, denota los premios y castigos que recibió por sus experiencias en la frontera en el marco de una administración que cambió del sistema colonial al republicano, experiencias no separadas de su actuación política como uno de los líderes faccionales de la región.

Concepción se erigió en el transcurso de su historia como un espacio que requirió ser defendido, una frontera que permaneció “permeable” a pesar del posterior decreto de Francia ordenando su cierre, así como el de las otras fronteras paraguayas, sumiendo a la región en un letargo. Sin embargo, en los inicios del gobierno del Dictador había sido un área privilegiada en envío de recursos y soldados para el sostenimiento de la frontera. Apoyó a los sectores locales siendo precisamente una de sus primeras resoluciones el nombramiento de José Miguel Ibañez como Comandante en Jefe, tal como se lo había prometido. Su apoyo daba cuenta de la adhesión que éste le había manifestado públicamente tanto en el Congreso de 1814 como en el de 1816, cuando su voz se alzó para postularlo como Dictador Supremo y Perpetuo, respectivamente. Durante esos años y hasta que fue enviado a prisión -porque ya no era un sujeto adecuado para los planes de la Dictadura- la correspondencia entre ambos fue frecuente y copiosa. Los temas principales de la misma son las estrategias a seguir para lograr el escarmiento y la asimilación definitiva de los indígenas, el resguardo, aprovisionamiento y defensa de los fuertes y las poblaciones y el sostenimiento de una política comercial que combata el contrabando con los portugueses del Mato Grosso. Francia y, en cierta medida, también el gobierno colonial se manejaron sabiendo que contaban en la frontera norte con un posible aliado y su clientela, aunque esta alianza -así como la que se establecía con los indios- resultara muy corta y frágil.

Fecha de recepción: 30 de julio de 2007.

Fecha de aceptación: 13 de noviembre 2007.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Arendt, Hannah

1970. *Sobre la violencia*. México, Cuadernos de Joaquín Mortiz.

- Azara, Félix de
1943 [1801]. *Memoria sobre el estado rural del Río de la Plata y otros ensayos*. Buenos Aires, Editorial Bajel.
- Barth, Fredrick
1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Gomes Jardim, Ricardo
1850. Continuação do parecer sobre os índios Uaicuru's e Guanás, etc. *Revista Trimestral de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto e Geographia Brasileiro* 7, 26: 204-390. Rio de Janeiro, Typographia Universal de Laenmert.
- Pereira Ferraz, Antonio Leoncio
1929. "Memoria sobre as fortificações de Matto Grosso". *IHGB* 156. Rio de Janeiro.
- Pérez de Rivas, Andrés.
1985 [1645]. *Historia de los triunfos de nuestra santa fé entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe* II. Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora.
- Riekenberg, Michael
2000. Algunos comentarios sobre literatura reciente acerca de la violencia y del Estado en América Latina". En König, Hans Joachim, Tristan Platt y Colin Lewis (coords.); *Estado-nación, Comunidad Indígena, Industria. Tres debates al final del Milenio*. Cuadernos de Historia Latinoamericana 8: 71-93. Leiden, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos.
- Rodríguez do Prado, Francisco
1856 [1795]. *Historia dos Índios Cavalleiros ou da Nação Guaycurú*. Escripção no Real Presidio de Coimbra. Em que descreve os seus usos e costumes, leis, alianças, ritos e governo domestico, e as hostilidades feitas a diferentes nações barbaras, aos Portuguezes e Hespanhoes, males que ainda sao presentes na memoria de todos. *Revista do Instituto Historico e Geográfico do Brazil* I, 1ª Serie: 25-57. Rio de Janeiro, Typographia Universal de Laenmert.

Schmidl, Ulrico

1938 [1557]. *Derrotero y viaje a España y las Indias*. Santa Fe, Instituto social, Universidad Nacional del Litoral.

Susnik, Branislava

1981. *Los aborígenes del Paraguay. Etnohistoria de los Chaqueños*. Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.

1990/91. *Una visión socio-antropológica del Paraguay del Siglo XVIII*. Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.

Weber, David J.

1998. Borbones y *Bárbaros*. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos. *Anuario* 13: 147-171. Tandil, IEHS.

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

Acevedo, Edberto Oscar

1996. *La Intendencia del Paraguay en el Virreinato del Río de la Plata*. Buenos Aires, Ciudad Argentina.

Aguirre, Juan Francisco

1911-1912 [1793]. Diario del Capitán Juan Francisco Aguirre en la Demarcación de Límites de España y Portugal en La América Meridional. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* VII-VIII. Buenos Aires.

Almeida Serra, Ricardo Franco de

1844 [1797]. Extracto da Descrição Geographica da Provincia de Mato Grosso. *Revista Trimestral de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro* 21: 156-196. Rio de Janeiro, Imprensa Americana de I. P. Da Costa.

1858 [1800]. Memoria ou informação dada ao governo sobre a Capitania de Mato-Grosso. *Revista Trimestral de Historia y Geographia ou Journal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro* 2: 19-48. Rio de Janeiro, Imprensa Americana de I. P. Da Costa.

1845 [1803]. Parecer sobre o aldeamento dos Indios Uaicurus e Guanás, com a descrição dos seus usos, religião, estabilidade e costumes. *Re-*

vista Trimestral de Historia y Geographia ou Journal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro 7, 26, Rio de Janeiro, Imprenta Americana de I. P. Da Costa.

Alvarenga Caballero, Antonio

1976. La Villa Real de la Concepción y la defensa de la marca hispánica del norte. *Estudios Paraguayos* IV (20): 115-126. Asunción, Universidad Católica de Asunción.

Areces, Nidia R.

1992. Concepción, frontera norte del Paraguay durante la Gobernación Intendencia, espacio de conflicto colonial. *Andes* 5: 39-70, Salta, CEPIHA - Universidad Nacional de Salta.

Arréllaga, Renée Ferrer de

1985. *Un siglo de expansión colonizadora. Los orígenes de Concepción*. Asunción, Editorial Histórica.

Audibert, Alejandro

1988. *Los límites de la antigua provincia del Paraguay*. Buenos Aires, Justoni Hnos.

Beverina, Juan

1935. *El virreinato de las provincias del Río de la Plata: Su organización militar*. Buenos Aires, Librería "El Ateneo" Editorial.

Cardozo, Efraím

1968. Historia de la Gobernación del Paraguay desde su autonomía en 1618 hasta la revolución de 1810. En Roberto Levillier (ed.); *Historia Argentina*. Buenos Aires, Plaza & Janés.

Cooney, Jerry

1990. *Economía y sociedad en la Intendencia del Paraguay*. Asunción, Centro Paraguayo de Estudios sociológicos.

Guevara, José

1908. Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán. *Anales de la Biblioteca* V. Buenos Aires, Editorial Coni hermanos.

Kersten, Ludwig

1968. *Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta fines del siglo XVIII*.

Una contribución a la etnografía histórica de Sudamérica. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

Quevedo, Roberto C.

1959/60. El Gobernador Pinedo y su fundación de la Villa Real de la Concepción. *HISPA* 5/6: 74-90. Madrid.

Ríos Ricci Volpato, Luisa

1987. *A conquista da Terra no universo da pobreza. Formação da fronteira oeste do Brasil. 1719-1819.* São Paulo, Editorial Hucitec.

Sánchez Labrador, P. José

1917 [1770]. *El Paraguay católico.* Buenos Aires, Cía. Sud-Americana de Billetes de Banco.

Santamaría, Daniel

1992. La guerra Guaykurú. Expansión colonial y conflicto interétnico en la cuenca del Alto Paraguay, siglo XVIII. *Jahrbuch* 29: 130-154. Universität Graz.

Solano, Francisco de

1973. Contactos hispano-portugueses en América a lo largo de la frontera (1500-1800). *Actas del Primer Coloquio Luso-Español de Historia de Ultramar. El Tratado de Tordesillas y su proyección II:* 81-92. Valladolid, Universidad de Valladolid.

Susnik, Branislava

1979/80. *Los aborígenes del Paraguay. Etnohistoria de los guaraníes. Época Colonial.* Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.

1982. *El rol de los indígenas en la formación y vivencia del Paraguay.* Asunción, Editorial Universo.

Vangelista, Chiara

1993. Los guaikurú, españoles y portugueses en una región de frontera: Mato Grosso, 1770-1830. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"* Tercera Serie 8: 60-84. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

Velázquez, Rafael Eladio,

1972. Transformaciones de la época de la Intendencia del Paraguay. *His-*

toria Paraguaya XX: 77-104. Asunción, Universidad Católica de Asunción.

1982. Poblamiento del Paraguay en el siglo XVIII. Fundación de Villas y formación de los núcleos urbanos menores. En Velásquez, Rafael; *La Urbanización en América Latina: 175-189. Asunción, Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos.*

**LUGARES PARA LA MUERTE EN EL ESPACIO
MERIDIONAL ANDINO, SALTA EN EL SIGLO XVIII**

*DEATH AND BURIAL PLACES: THE SOUTHERN
ANDEAN REGION, SALTA 18TH CENTURY*

Gabriela Caretta*

Isabel Zacca **

* Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta. E-mail: gcaretta@gmail.com

** Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta. E-mail: isabelzacca@gmail.com

RESUMEN

Los enterratorios como lugares no solo reflejan el status social, la condición étnica y jurídica del enterrado, sino además todo un entramado de relaciones sociales entre las que encontramos rasgos de exclusión, lazos de sujeción, vinculaciones personales y de grupos. Los lugares de entierro no pueden entenderse sin la consideración de los imaginarios en torno a la muerte.

Nos centraremos en los espacios destinados al entierro en la ciudad de Salta a lo largo del siglo XVIII para reconocer en ellos “lugares”; es decir, espacios cargados de sentido para sus habitantes. El concepto de “lugar” nos remite a la construcción concreta y simbólica del espacio, en el que los historiadores, sin caer en la ilusión de su transparencia, pueden leer marcas sociales, pautas de identificación, estratificación y conflictos así como indicios acerca de la presencia de imaginarios que valoran y sostienen el entierro en el centro de la ciudad.

Palabras clave: colonia - Salta - muerte - simbolismo

ABSTRACT

Burials not only reflect the legal, social and ethnic status of individuals, they also show a network of social relationships among which we find signs of exclusion, subjection and personal and collective links. The complexity of burial places cannot be understood without considering peoples' imaginary about death. We will focus specifically on spaces thought of as burial grounds on Salta city during the eighteenth Century in order to recognize “places” full of meaning to their inhabitants. The concept of place refers to the real and symbolic construction of space and Historians, without falling in an ethnographic illusion of transparency, are able to search for social markers and signs of identity, hierarchy and stratification as well as some clues regarding different imaginaries which give value and sustain those burial places in the town's center.

Key words: colony - Salta - burial - places - symbolism

INTRODUCCIÓN¹

La ciudad de Salta, ubicada en el espacio surandino articulado con el Alto Perú por la circulación de bienes, hombres y mujeres, mantiene la traza original delimitada por los tagaretes. Estas zanjas conforman los límites de la planta hasta entrado el siglo XVIII y ayudan a construir la imagen de una ciudad contenida en la que las fosas naturales se “elevan” cual muros medievales (Caretta y Zacca 2004).

Los lugares de entierro se encontraban dentro de los “muros” y componían, por tanto, el habitar de la ciudad: hombres, mujeres y niños vivían, rezaban, intercambiaban miradas, se bautizaban, consagraban o casaban sobre el suelo que cubría los cadáveres de sus familiares o conocidos y de todos aquellos a quienes la muerte había encontrado en la ciudad o en sus alrededores.

¿Qué relación podemos establecer entre la ciudad de los vivos y la de los muertos? ¿Cómo define la primera los lugares de entierro y cómo el enterratorio aporta elementos en la construcción de los lugares sociales? Estas constituyen algunas de las preguntas que guiaron el trabajo.

La propuesta es centrar la mirada en los espacios destinados al entierro en la ciudad de Salta a lo largo del siglo XVIII y reconocer en ellos “lugares”; es decir, espacios cargados de sentido para sus habitantes. El concepto de “lugar” remite a la construcción concreta y simbólica del espacio; en el que los historiadores, sin caer en la ilusión etnográfica de su transparencia, pueden leer marcas sociales, pautas de identificación, estratificación y relaciones, así como indicios sobre la presencia de imaginarios que valoran y sostienen el entierro en el centro de la ciudad.

En general, los estudios históricos sobre la muerte, siguiendo la tradición francesa de las décadas de 1970 y 1980, han privilegiado las actitudes hacia la muerte preocupados por historizar y relativizar cuestiones naturalizadas por la sociedad occidental (Delumeau 1972, Aries 2000, Vovelle 2002). La mirada se centraba en la actitud ante el moribundo y la ritualidad que

¹ Una versión preliminar del presente artículo se presentó en el 8º Congreso Argentino de Antropología Social, Salta, 2006.

rodeaba a la muerte, con la expectativa de conocer diferentes aspectos de la sociedad y de los cambios producidos en la larga duración. Así, estos estudios se encuentran signados por la idea de la existencia relativamente generalizada de una única sensibilidad mortuoria que podía ser estudiada a través de las lápidas, rituales de duelo, testamentos, manuales para confesores, prácticas médicas y representaciones pictóricas. Esta perspectiva uniformadora se condice con la propuesta metodológica serial que caracteriza a esos historiadores ².

Sin embargo, tal como lo ha planteado Claudio Lomnitz (2006), una perspectiva renovada sobre estos viejos temas necesita reconocer la presencia “de actitudes contradictorias hacia la muerte e incluso de intereses interpersonales en la muerte”; contradicciones entre la muerte propia y la ajena, las del propio grupo y la de los otros grupos sociales, la de los amigos y la de los enemigos, “de manera más general, (las contradicciones) entre los puntos de vista particulares y generales de una especie, relativos a la muerte, son la clave para un estudio político de las actitudes hacia la muerte” (Lomnitz 2006: 11-22).

Nuestro esfuerzo guarda semejanzas con el planteo de Lomnitz en lo que concierne a la consideración de los enterratorios como lugares que, en tanto espacios de poder construidos material y simbólicamente, nos brindan posibilidades para el abordaje en clave socio-político-cultural de algunas de las luchas que tienen lugar en el campo social.

Para este trabajo privilegiamos el uso de las fuentes parroquiales que, si bien no cuentan con la cantidad y variedad de información de los testamentos, tienen la ventaja de referirse a los distintos sectores de la sociedad, incluso a aquellos seres anónimos de quien “nadie puede dar cuenta” y que son enterrados de limosna.

Los registros parroquiales han sido utilizados por la historiografía de diferentes maneras; entre otras, como fuentes para conformar el retrato de los personajes y sus familias o para la construcción de series preocupadas por problemas de demografía retrospectiva y de historia de la población. Las posibilidades de encontrar en los registros respuestas a las preguntas que los historiadores hacen sobre las sociedades que han inscripto sus rasgos en ellos, dependen tanto de las condiciones del registro como del tratamiento que se dé a esas fuentes.

En términos generales, los libros de entierros fueron siempre considerados incompletos y discontinuos. Se utilizaron en los estudios sobre mortalidad y morbilidad, siguiendo los modelos de autores como Meuvret (1971) o

² Cfr. Lomnitz (2006: 11-22).

Lebrun (1980) para las sociedades europeas de antiguo régimen observando, en especial, los datos más frecuentes: edad implícita o explícita, estado civil, calidad o adscripción social. Este registro permitió a los historiadores de la población construir series apoyados en la convicción de que los registros parroquiales contienen información estadística importante³. No obstante, los registros de entierros tienen aun otro interés. Estas actas aparentemente regulares que, en algunos casos, son consideradas homogéneas se componen, también, de datos aislados y en algunos puntos curiosos y hasta insólitos.

Por ello, la pregunta por la constitución de los enterratorios como “lugares antropológicos” busca respuestas en un recorrido metodológico que parte del examen y construcción cuantitativa de los datos, operación que consiste justamente en tomar la información común pero sin soslayar la que sale de lo corriente. Además, la lectura de estos rasgos particulares es significativa también para un abordaje indiciario preocupado por identificar huellas que deben descifrarse en contexto. Fueron los casos extraordinarios, aquellos que se apartaban del registro normado eclesiásticamente, los que permitieron un acercamiento a la complejidad de estos espacios⁴. La información analizada en forma cuantitativa fue contrastada, por tanto, con aquellos testimonios que se presentaban como anómalos, a partir de lo cual se construyeron los datos en diálogo permanente con otras fuentes.

Aunque nuestra preocupación es histórica, y por ende procesual, en este artículo nos interesa pensar, especialmente, la categoría analítica de “lugar”, por ello las referencias al proceso histórico de la sociedad de Salta en el siglo XVIII estarán dirigidas más a discutir, matizar y reconstruir el concepto que a explicar las particularidades y los cambios que vive la sociedad en el período abordado⁵.

³ Es sabido que a la demografía le interesa establecer índices y tendencias. Así, a la construcción de estas series le seguía un afinamiento de los resultados, hasta poder expresarlos en índices, medias, medianas y tendencias. No obstante, las series reflejan crisis, algunas profundas y propias del comportamiento demográfico antiguo.

⁴ Carlo Ginzburg distingue dos estrategias cognoscitivas: una encaminada a reconstruir la norma, más allá de las anomalías individuales asociada al paradigma galileano, y la otra dirigida a reconstruir esas anomalías, o sea el paradigma indiciario. Es obvio agrega: “que el estudio de las anomalías presupone el conocimiento de la norma” (Ginzburg 2004: 119).

⁵ En trabajos anteriores hemos presentado el proceso centrando la atención en dos momentos: la década de 1730 con su conflictividad de la expansión hacia la frontera este y la de 1790 con los cambios vinculados a las políticas borbónicas y al pensamiento ilustrado.

LOS ESPACIOS DE ENTIERRO EN LA CIUDAD COLONIAL COMO “LUGARES”. NOTAS DE LA CONSTRUCCION DE UNA CATEGORÍA DE ANÁLISIS

Pensar los espacios de entierros como “lugares” fue el resultado tanto de las lecturas clásicas en torno a los temas de la muerte como de la reflexión teórica y el análisis de las fuentes. La noción de “lugar antropológico” de Marc Augé nos ha resultado operativa en este sentido. La categoría de lugar antropológico parte, según este autor, de la realidad que subyace tanto en la fantasía de los nativos como en la ilusión del etnólogo y que sostiene la idea del lugar común. Si bien esta noción no puede dar cuenta de las vicisitudes y de las contradicciones de la vida social por sí misma, es una herramienta a la cual se refieren todos aquellos a quienes ella les asigna un lugar. El lugar antropológico se torna así en principio de sentido para quienes lo habitan y de inteligibilidad para quienes lo observan (Augé 1996 y 2000).

La constitución de “lugares”, en las sociedades anteriores a la sobremodernidad es una de las apuestas y de las modalidades de las prácticas colectivas e individuales. En este sentido, Pierre Bourdieu señala que existe cierta correspondencia, aunque no directa ni lineal, entre el espacio social y el físico:

el espacio social tiende a reproducirse, de manera más o menos deformada, en el espacio físico, en forma de una determinada combinación de los agentes y las propiedades. De lo que resulta que todas las divisiones y las distinciones del espacio social (arriba/abajo, izquierda/derecha, etc.) se expresan real o simbólicamente en el espacio físico apropiado como espacio social codificado (Bourdieu 1998: 178-179).

Referirnos a los lugares de entierro no significa recortar un espacio de la superficie. Los entierros son ritos, expresiones prácticas de la sociedad en torno a tipos especiales de eventos -formalizados y estereotipados- que tienen un orden establecido por la normativa y la costumbre. En el caso de los entierros, estos afectan a un individuo pero, en tanto rituales, son eventos colectivos que se perciben como diferentes (Peirano 2001: 4-5). Los rituales de una sociedad amplían y focalizan, ponen de relieve o justifican, lo que es usual en ella. Según Mariza Peirano, desde el análisis antropológico, el ritual esclarece mecanismos fundamentales del repertorio social. Como señala Augé (2000: 58), “todos son lugares cuyo análisis tiene sentido porque fueron cargados de sentido, y cada nuevo recorrido, cada reiteración ritual refuerza y confirma su necesidad”.

Es por ello que, particularmente para las sociedades como la estudiada

en las que los espacios para la vida se superponen con los destinados a los muertos, es posible considerar a los enterratorios en términos de “lugares antropológicos”.

LOS ENTERRATORIOS Y LOS LUGARES SOCIALES

Hacia mediados del siglo XVIII, en la ciudad de Salta se había constituido o conformado una sociedad entramada en torno a las casas de los blancos españoles y también a la de algunos mestizos exitosos que, ocupando lugares sociales sin los privilegios de los primeros, interactuaban en el ámbito de la producción y el comercio. Entre ellos circulaban indios que centraban principalmente su actividad en la producción en el medio rural próximo. También había numerosos negros y afroestizos esclavos que conformaron el servicio doméstico de las casas de sus propietarios y representaron buena parte de los bienes de las familias, a tal punto que en la repartición de los bienes de las herencias fueron artículos que las mujeres obtenían como legados. No obstante, igualmente numerosos eran los negros y afroestizos libres quienes fueron conformando una población que alcanzó casi un cuarto de la ciudad, en comparación con el número menor de indios (Zacca 1997).

Los registros de entierros de la Iglesia Matriz nos permiten acercarnos a la complejidad del entramado de una sociedad estamental y mestiza, donde los lugares de entierro se definen en función de un cruzado conjunto de relaciones y posiciones relativas.

Por los estudios existentes, entre ellos los correspondientes a Salta entre 1730 y 1800, sabemos que los españoles⁶, adultos y párvulos, fueron enterrados exclusivamente en el interior de los templos -excepción hecha de algunos casos vinculados a muerte dudosa y prescripta por el Concilio de Trento; por ejemplo, la muerte en duelo⁷. El entierro de españoles en estos espacios, compartiendo la misma superficie con los vivos, implicó cuestiones de religiosidad, lugar social y aspectos económicos que involucraron a los difuntos, sus relaciones y el clero⁸.

⁶ La expresión “españoles” que utilizaremos a lo largo del texto corresponde al uso expresado en los registros parroquiales.

⁷ No contamos con los registros de entierros de españoles para la década de 1730; sin embargo, de los testamentos se desprende la relación de estos con las órdenes religiosas, en algunos casos conformando las terceras órdenes (Cfr. Caretta y Zacca 2004).

⁸ Cfr. Punta (1997), Casalino (1999: 338), Peire (2000), Di Stefano y Zanatta (2000: 167), Will de Chaparro (2003: 77), Caretta y Zacca (2004).

A diferencia de lo observado para otros espacios de la América española en Salta no encontramos templos o cementerios dedicados exclusivamente a la atención de naturales; la matriz y su cementerio muestran la confluencia del entierro de distintos sectores sociales. En el patio adyacente al templo se inhumaban indios, negros y afroestizos mientras en el interior de la iglesia encontramos, junto a españoles, indios libres y de encomienda, negros esclavos y afroestizos libres. Esta confluencia de cuerpos nos ha llevado a repensar las bases de la estratificación social y el peso del lugar en la construcción y actualización de las posiciones sociales, fundada en la noción de interacción social ⁹.

La conformación del otro social

Para la década de 1730, en el contexto de una ciudad que inicia un proceso de expansión hacia el Chaco y que enfrenta al “indio infiel”, construido como el “otro”, los lugares para la muerte también construyen ese otro social. La ciudad es imaginada y construida, desde los sectores que controlan el poder, como el espacio de lo español, amurallada, resguardada por las fosas naturales que la rodean. La imagen de la ciudad de Tucumán que nos deja Guaman Poma de Ayala parece representar estos elementos comunes.

Los “indios mocovíes”, considerados como piezas capturadas y al servicio de los españoles, se bautizaban e incorporaban a la ciudad. A pesar de ello, al morir se enterraban exclusivamente en el exterior del templo; mientras que en su interior junto a los españoles encontramos algunos de sus esclavos, indios de servicio y afroestizos libres. No hay españoles en el exterior ni mocovíes en el interior. Así el lugar de entierro con su dualidad adentro/afuera remite a la conflictividad de la coyuntura del avance sobre el Chaco y parece conformar, también, el proceso de construcción de poder de

⁹ Nidia Areces señala que “la noción de interacción añade fundamentalmente una nueva perspectiva epistemológica, porque en la comprensión de los fenómenos humanos, sitúa en un primer plano a los procesos de comunicación y de información, los principios de causalidad circular y de retroacción [...] implica una relación dialéctica. Es decir, si la interacción es el campo donde las relaciones sociales se actualizan y se reproducen, constituye también un espacio de juego, donde pueden introducirse la intervención y el cambio y donde, en cada instante, se funda de nuevo el vínculo social”. Agradecemos a la Dra. Nidia Areces habernos facilitado una versión preliminar de su ensayo “La etnohistoria, un campo del saber y sus aportes a los estudios regionales” -presentado en el IX Encuentro de Historia Regional Comparada, Santa Fe, junio de 2007- en el cual se destaca el apartado “El concepto de interacción social y sus implicancias en las disciplinas sociales”.

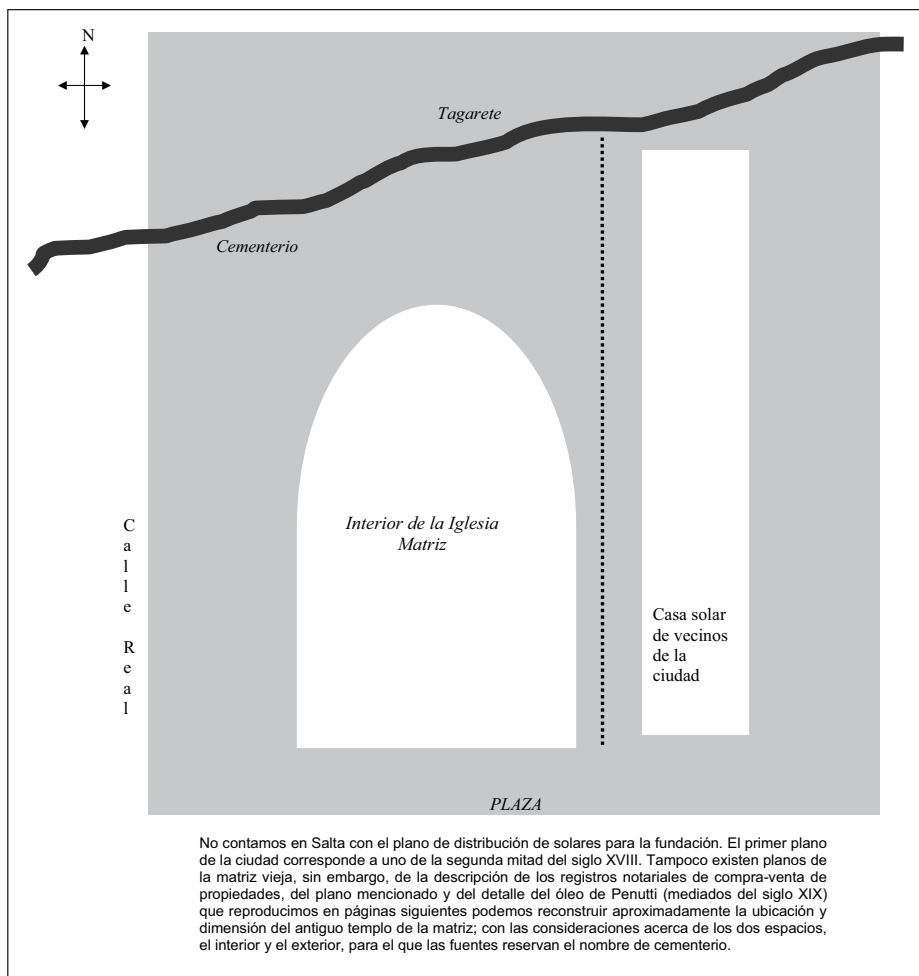


FIGURA 1. Plano de la ubicación de la antigua iglesia matriz de Salta

la elite “española” en contrapunto con el lugar de los mocovíes. Es un juego de posiciones opuestas, construidas por el discurso y la práctica española, que legitiman el avance sobre las tierras de los infieles.

Los registros de entierro dan cuenta de lo cotidiano y de lo extraordinario de este proceso. Por ejemplo, se entierra en la matriz a María, párvula de un mes, “que fue hallada entre los cuerpos que degollaron los bárbaros en la

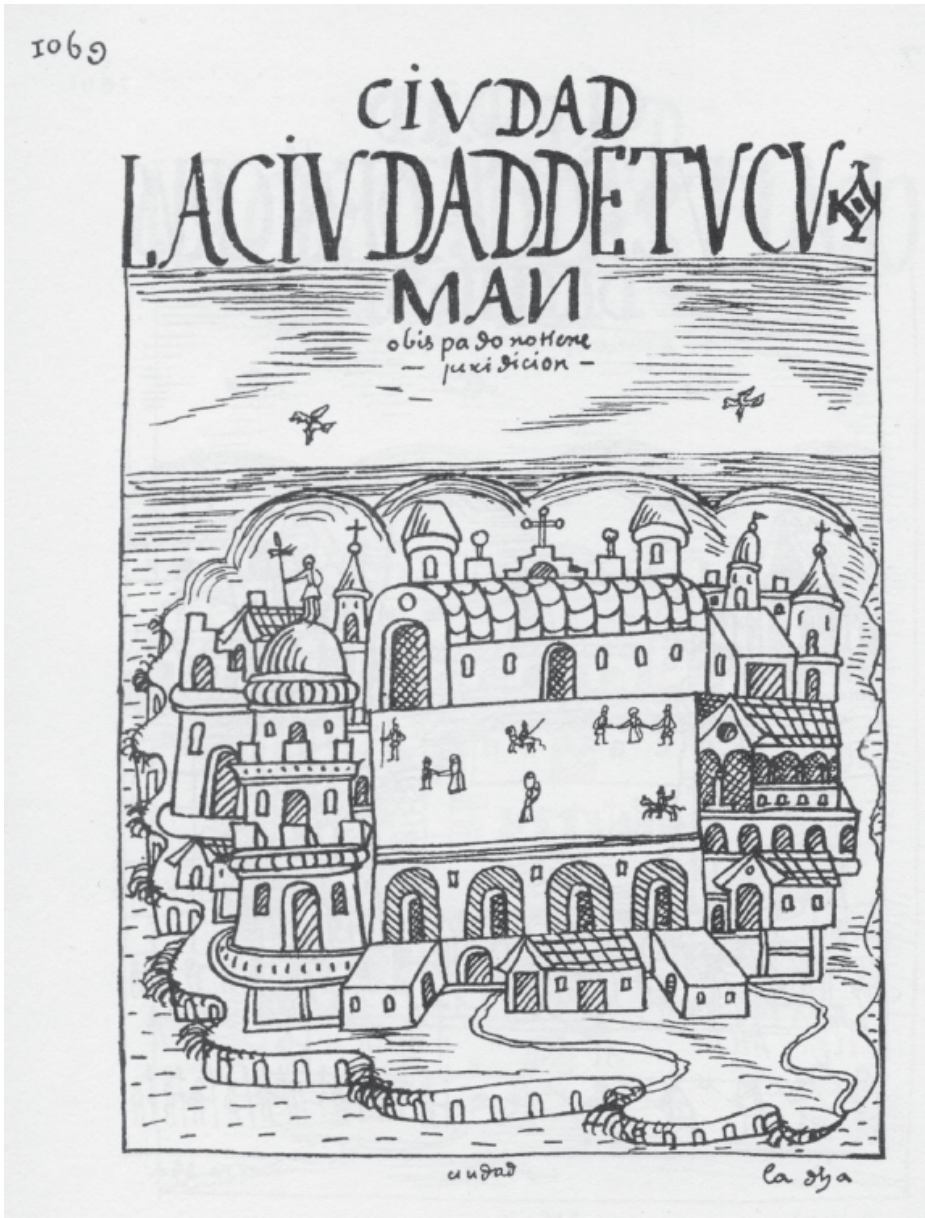


Imagen ciudad de Tucumán - Guaman Poma de Ayala

Pedreira ¹⁰, viva y no han podido descubrir a sus padres” ¹¹. El entierro de María fue realizado en el interior de la matriz, con entierro mayor de limosna. Los detalles del registro son poco frecuentes en el libro analizado: remiten al ataque y la matanza, se ubica el lugar del ataque próximo a la ciudad, se destaca el hecho extraordinario de haberla encontrado con vida, aunque fallece al poco tiempo ¹², y la ritualidad que rodea su inhumación con un entierro mayor.

María, párvula y huérfana, es una más de las tantas mujeres ignotas a las que la administración colonial daba sumariamente el nombre de María y muchas veces también el apellido Sisa, como otras que en el espacio surandino encontrará Luis Miguel Glave a quienes dedicará su escrito sobre “Mujer indígena, trabajo doméstico y cambio social en el siglo XVII” (Glave 1989: 305-362). De haber muerto en otras condiciones esta niña hubiese sido inhumada en el cementerio con entierro menor y de limosna ¹³. Sin embargo, en el contexto reseñado, la ritualidad extraordinaria presidida por el Obispo construye la dimensión religiosa de la guerra contra los “bárbaros” y su justificación, sostenida en una teatralidad barroca que suma a la profusión de pompas fúnebres el rasgo milagroso de haberla encontrado viva entre cadáveres degollados.

Así, el rito reiterado de enterrar a los muertos, distinto por lo extraordinario de la muerte de María y el contexto de guerra, refuerza el proceso de construcción del yo/español/vecino frente al otro/indio enemigo/bárbaro y compone el enterratorio como lugar.

Imágenes en la construcción del “yo” social

Los estudios de los lugares de entierro, preocupados por el análisis de la estratificación social (siglos XVIII y XIX), han vinculado -en general- los lugares de entierro y su monumentalidad al prestigio y a la piedad de los sectores dominantes (Ferreiro 1999, Zárate Toscazo 2000, Corral Bustos y Vázquez Salguero 2003). En este sentido, la información brindada por los testamentos

¹⁰ La Pedreira se encontraba a pocas leguas de la ciudad.

¹¹ AAS, Parroquia De la Merced, Libro 1 de entierros de naturales, 1723-1764 y 1732-1750, f. 24v.

¹² La entrada de los indígenas hasta la estancia de Sumalao se produce el 5 de enero de 1735 y el entierro de María está fechado el 11 de febrero.

¹³ Este tipo de entierro se da a todos los niños huérfanos en las décadas analizadas, a excepción de nuestra María.

refuerza la idea del interior de los templos más antiguos de la ciudad como espacio de lo español, particularmente los conventos de mercedarios y franciscanos. Sin embargo, además de reconocer estas marcas de diferenciación, los lugares de entierro -especialmente el interior de la matriz- muestran también confluencias. En la década de 1790, el presbiterio y la parte media del templo se destinaron a los entierros de los españoles adultos mientras el coro fue para los indios, los afroestizos y los párvulos españoles.



Recorte del óleo "Vista de la ciudad de Salta", realizado en 1854 desde el cerro San Bernardo atribuido al pincel del italiano Giorgio Penutti.

Detalle de la plaza hacia mediados del siglo XIX

Esta situación nos presenta notas de diferenciación social para los españoles, particularmente el presbiterio donde según las prescripciones eclesiásticas solo podían ser enterrados los religiosos. Las autoridades eclesiásticas intentaron reforzar este privilegio: el primer obispo de Salta, Monseñor Nicolás Videla del Pino, señaló que en la medida en que los lugares lo permitiesen se mantendría por separado el enterratorio de legos, niños y clérigos. Se incorpora aquí otra de las distinciones a la hora del morir: la pertenencia al clero. Esta coloca a sus miembros en un estatus diferente que debe reflejarse en los lugares de enterratorio. Las prevenciones del Obispo se dirigen, entonces, a reforzar el lugar social de los clérigos en el espacio y en los ritos del entierro ¹⁴.

¹⁴ AAS, Prevenciones que hace el Illmo. Sr. Dr. Dn. Nicolás Videla del Pino, obispo electo

El centro del templo fue el espacio común a los españoles, las notas de lugar social parecen marcarlas los tipos de entierros: desde los menores rezados y con cruz baja, a los mayores -aunque a veces sean de limosna- y los cantados con toda pompa, posas, capas y sobrepellices del clero asistente, además de la limosna a los pobres y el convite de honras y cabo de año.

El templo fue también el lugar para los caciques “amigos” y sus esposas, quienes fueron enterrados con entierro mayor y posas ¹⁵. Los cuerpos trasladados en andas y con sus cortejos acompañados por el cura iban desde el lugar de velatorio hasta el centro de la ciudad, frente a la plaza principal y realizaban paradas en las que se rezaban los responsos con toda solemnidad. Estos entierros que por su ritualidad no debieron pasar desapercibidos para la sociedad, nos acercan a la dimensión política de la relación entre los españoles y los indios considerados amigos y cristianos, reforzada por la condición privilegiada del cacique, la cual es puesta en escena en las prácticas rituales constituyendo marcas del lugar.

El entierro de esclavos en el interior de la matriz, asociado en el registro al cargo de sus amos, se entiende en el entramado de las condiciones materiales y de las prácticas simbólicas, el contexto social en el que se valoraba al esclavo, la situación económica y el estatus social de los amos (Caretta y Zacca 2006).

El entierro de indios de encomienda, negros y afromestizos esclavos en el ámbito de lo español se encuentra asociado, en el registro, a su condición de servicio. D. Ignacio Plazaola enterró, entre 1730 y 1737, a tres esclavos: mientras que para los dos entierros en el cementerio solo se consigna su nombre, para el caso del esclavo que fue enterrado en la matriz, y por el que pagó dieciocho pesos, junto al nombre del propietario figura su cargo capitular. Evidentemente, Plazaola encontró más apropiado enterrar a su esclavo en la matriz cuando ejercía su cargo capitular o, al menos, quiso dejar sentada esta condición asociada a la propiedad del esclavo que se enterró en la iglesia matriz ¹⁶. Sin embargo, no deben dejar de considerarse las relaciones personales entre amo y esclavo ya que en ciertos casos de esclavos o esclavas el amo pagaba el arancel correspondiente al entierro en el interior del templo.

del nuevo obispado de Salta a todos los curas, a cerca de los entierros de adultos y párvulos. Dado en Reducción de Abipones, Agosto 3 de 1808.

¹⁵ En la década de 1730, Cristóbal cacique y Cristóbal cacique y pescador mueren en el campo en el término de diez meses y a los dos se los entierra en el templo con dos y tres posas, respectivamente. AAS, Libro 1 de Entierros de la parroquia de la Merced.

¹⁶ AAS, Parroquia De la Merced, Libro 1 de entierros de naturales, 1723-1764 y 1732-1750.

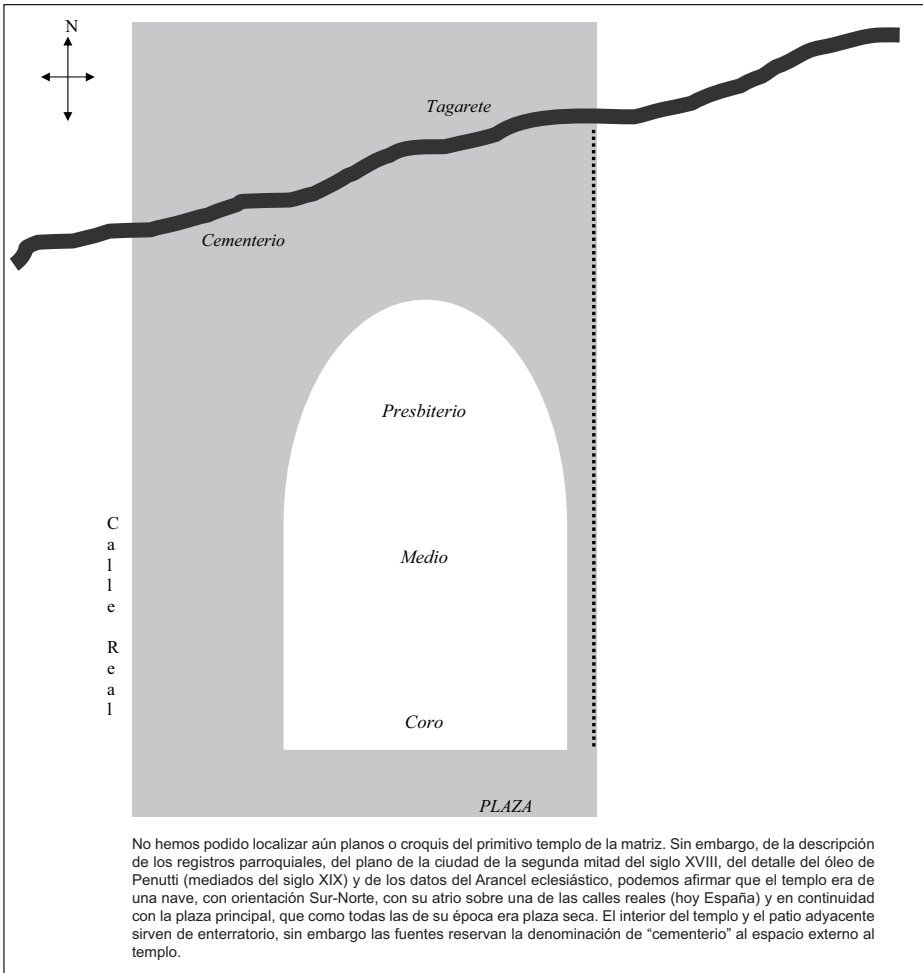


FIGURA 2. Plano del interior de la antigua iglesia matriz de Salta

Relaciones sociales y enterratorios

Resulta importante señalar cómo la ocasión de la muerte y el entierro movilizó algunas de las relaciones y solidaridades que se inscribieron en el espacio constituyendo el lugar; entre ellas reconocemos las de hija o hijo, la de esposa de, la de amo y esclavo, la de pobre de solemnidad, la de cofrades, la de parentesco entre nieto y abuela, la de pertenencia "a la casa de", etc.

El interior del templo fue también el lugar de los mulatos libres: los curas párrocos asentaron su filiación, oficio, grupo de pertenencia y solidaridades. Este fue el caso de Thereza (1734), de quien se destaca su vinculación con otros mulatos libres al decir “de la casa de los Paz, mulatos libres”¹⁷. Esta referencia sugiere la conformación de una unidad doméstica con capacidad para elegir y pagar el entierro de uno de sus miembros en el interior de la parroquia. Se revela, además, la fuerza cohesiva del grupo de mulatos libres que no necesariamente aparece asociado explícitamente a una cofradía¹⁸.

En el interior del templo también encontramos algunos indios libres junto a párvulos españoles y esclavos. Resulta significativo que el único entierro de limosna correspondió a una párvula nieta de la mayordoma de la cofradía de Jesús Nazareno. El caso nos remite a la importancia cohesiva que tuvieron las cofradías, generando solidaridades de distinto orden, para las que la muerte resultaba un momento de importancia¹⁹.

Los entierros de limosna, en el interior o en el exterior del templo, merecen una consideración particular: en tanto la limosna era, hacia 1790, lo que se daba al pobre condoliéndose de su miseria o para ayuda de alguna obra pía²⁰. El entierro bajo esta condición ponía en relación al entorno del difunto y al cura que enterraba, anudando las nociones de caridad y pobreza²¹, sumando una marca más -asentada en el propio registro- a la construcción del pobre (Caretta y Zacca 2007). Merecían este entierro los “notoriamente pobres”, aquellos vistos y considerados como tales, así el entierro reforzaba bajo el adjetivo de limosna un lugar social reconocido por los demás. El entierro mayor de Luis Gonzaga un párvulo cuyos padres, don Hilario Ruis y doña Francisca Lira, abonaron lo que buenamente pudieron²² muestra la relación

¹⁷ AAS, Parroquia De la Merced, Libro 1 de entierros de naturales, 1723-1764 y 1732-1750.

¹⁸ La única cofradía de negros de la que tenemos noticias en Salta, corresponde a la de San Benito, con asiento en la iglesia de San Francisco. Hacia fines del siglo XVIII (1792) un grupo de negros esclavos solicitó autorización para la fundación de la Cofradía de San Baltasar, que había tenido culto público en la antigua iglesia de los Jesuitas (Cfr. Toscano 1907: 156-157).

¹⁹ AAS, Parroquia De la Merced, Libro 1 de entierros de naturales, 1723-1764 y 1732-1750.

²⁰ Aceptación tomada de la Real Academia Española, según el Diccionario de Autoridades de 1734.

²¹ El Concilio de Trento, en su Capítulo XVI sobre la justificación y el mérito de las buenas obras, había sentando doctrina frente a la salvación justificada solo por la fe. Concilio de Trento, 1564, Sesión VI, capítulo XVII, can VII, Madrid, Imprenta Real, 1784.

²² AAS, Parroquia de la Merced, Libro de entierros 6, f. 36.

que al momento de las exequias se establecía entre quien da y quien recibe, poniendo ambos en este caso una parte para la buena obra.

Nos quedan por considerar los casos en los que, aunque la fuente no lo indique expresamente, algunas referencias permiten asimilar al registro de quienes constituirían los pobres, en tanto no hay quien de cuenta de ellos y para los cuales cabría un entierro de limosna. En primera instancia están los huérfanos o los hijos de padres no conocidos, luego los forasteros de quienes nadie puede dar cuenta en un doble sentido: ni brindar datos acerca de su nombre, filiación, estado y menos aún hacerse cargo del pago de las exequias.

De esta manera, el entierro con sus espacios, ritualidad y registros diferenciados, nos pone frente a una sociedad compleja en la que los lugares sociales son fruto de la interacción, las alianzas de grupo, las solidaridades y las disputas.

LOS IMAGINARIOS EN LA CONFORMACIÓN DE LOS LUGARES

Si los elementos hasta aquí planteados revelan aspectos de la configuración social, estos resultan insuficientes si no se consideran aquellos esquemas construidos socialmente en torno a la muerte y que delinear, en cada instante, la experiencia social y engendran tanto comportamientos como imágenes “reales”; es decir, los imaginarios. En este punto entendemos que lo creíble no se define solamente por el peso y la “racionalidad” de los argumentos “sino por la construcción y deconstrucción de determinados imaginarios sociales” (Pintos 2001: 37).

Estos -en cuanto referencias simbólicas- no indican solamente a los individuos su pertenencia a una misma sociedad sino que también definen, más o menos precisamente, los medios inteligibles de sus relaciones sociales con sus divisiones internas y con sus instituciones. De esta manera, el imaginario social es igualmente una pieza efectiva y eficaz del dispositivo de control de la vida colectiva y, en especial, del ejercicio del poder. Por consiguiente, es el lugar de los conflictos sociales (Baczko 1991).

Serge Gruzinski sostiene que el universo del cristianismo y el de la idolatría “jamás fueron totalmente ajenos el uno al otro”. Es más, esta confusión de referencias fue la que, en la práctica, permitió buen número de acomodamientos. El imaginario indígena “demostró una asombrosa disponibilidad” para tomar lo antiguo y lo moderno, abrazar, parodiar o rechazar las propuestas canceladoras de la Iglesia barroca. Gruzinski muestra la ductilidad del imaginario indígena mexicano para inspirarse, copiar o apartarse del imaginario barroco. Es más, afirma que es posible que la misma Iglesia no

lograra, pudiera o quisiera eliminar las interferencias que terminaban alcanzando a los mestizos, los negros y los españoles pobres. En este caso podemos decir que la ritualidad o los ritos dan lugar a la polisemia que suscita la imagen -las representaciones rituales- que toleran lo híbrido y provocan “la participación existencial” en los fieles, donde afloran las sensibilidades comunes que trascienden las barreras sociales y las culturas (Gruzinski 1999: 555-559).

La existencia de un espacio de confluencia de los cuerpos de los difuntos españoles, los indios, los negros y los mestizos nos remite a un campo de interpretación del sentido de la muerte que estos grupos parecen compartir. Esto no significa identificar esa percepción con el imaginario medieval europeo. Más bien puede interpretarse, como lo hace William Taylor retomando a W. Christian, en términos de religión local; es decir, aquella que “nos proporciona medios para tratar con el mundo local, natural y social así como la más amplia red política, social y económica de la cual forman parte” (Taylor 1999: 74). Se trata, entonces, de imaginarios asociados; por un lado, al mundo de los españoles y fuertemente vinculado al cristianismo y, por el otro, a uno menos evidente y presente en los grupos indios y mestizos en los que entendemos se entran rasgos cristianos con diversos aspectos de las religiosidades nativas.

Para los españoles en Salta -sin que las prácticas indicaran un estricto acuerdo con la doctrina- enterrar los cuerpos en el interior de los templos implicaba confiarlos a la Iglesia. Eran puestos a su discreción, eran cuerpos que ya contaban con el asilo y los privilegios de quien habitaba en campo santo. Las pequeñas parcelas donde se depositaban los cuerpos no fueron consideradas un lugar que debía cederse a perpetuidad; más bien los cuerpos de los difuntos, y sus almas, eran cedidos a la Iglesia. Esta parte de la trayectoria de los creyentes era un negocio propio de los sacerdotes, “los profesionales de la vida futura”. La Iglesia era el único referente que los amigos y los familiares necesitaban para identificar el lugar del descanso final de los miembros de la familia ²³.

Advertimos hasta aquí una posibilidad para explicar la presencia de los entierros de los españoles en el interior de los templos. Buscar las razones de los entierros de indios y mestizos en estos espacios resulta más complejo. No debe desestimarse la capacidad coercitiva del clero, en tanto los ingresos por entierros componían, según el libro de cuenta y los relatos de Bernardo Frías,

²³ Para Ariès (2000) esto tiene orígenes remotos: cuando los cementerios solo eran patios adyacentes a las iglesias sin la connotación de espacio de inhumación; cuando habitar esos lugares era alcanzar un estado de privilegio en un área de intensa socialización; cuando la Iglesia, es decir el templo y sus alrededores gozaban del fuero de asilo. También confrontar en Will de Chaparro (2003: 77).

la porción más importante de los ingresos parroquiales ²⁴. No obstante, pareciera que semejanzas en cuanto a formas y sensibilidades entre la religión cristiana y lo que sabemos de las religiones andinas permitieron su convergencia y confusión; estaríamos en presencia de un proceso del que participaron activamente indios y mestizos agregando rasgos cristianos a sus propias prácticas (Taylor 1999) ²⁵.

La coincidencia entre el día de los muertos en el calendario cristiano y el Aya Marçay Quilla, mes de llevar difuntos, del calendario quechua; la importancia de la relación entre la iglesia orante y la purgante -que acorta la pena y conduce a la vida eterna- junto al culto a los ancestros que restablece y asegura el ciclo vital; los niños muertos visualizados como ángeles que ayudan en el paso del purgatorio al cielo -creencia de raíz popular andaluza- y la función propiciatoria de las ofrendas de niños, en el mundo andino, son algunos indicios que nos permiten pensar el problema en términos de reapropiación y resignificación de la ritualidad mortuoria y de los lugares de entierro que, en tanto no discutieran el rol sacerdotal, fueron tolerados y hasta promovidos por el propio clero.

Es así que, tratando de eludir la interpretación de esta sociedad como tersos y nada conflictivos espacios de convivencia (Cornejo Polar 1998), sostenemos que las intersecciones anteriores representan solo algunos puntos de confluencia de los imaginarios en torno a la muerte en donde es posible pensar el problema, lo que nos permitiría empezar a comprender la voluntad de los indios y mestizos, hecha obviación, de ser enterrados al interior de los templos.

CONSIDERACIONES FINALES

Las fuentes parroquiales, tradicionalmente consideradas como seriales, nos han permitido avanzar sobre aspectos sociales tales como las relaciones y la interacción social, las dinámicas de la constitución de los lugares sociales, las marcas del poder de los eclesiásticos con relación a las coyunturas, entre otros. Es decir que los registros parroquiales se han revelado como fuentes con una gran riqueza cualitativa que aún permanecen escasamente aprovechada por los investigadores.

²⁴ Según Frías (1913: 115): “el funeral era ganancia general para toda la gente de Iglesia, desde el sacerdote celebrante, hasta los monaguillos que conducían los ciriales y el sacristán que apagaba las luces”.

²⁵ Este proceso es visualizado por Taylor (1999) para el mundo *nahuatl*.

La ocupación diferencial de los espacios de entierro no refleja mecánicamente, a diferencia de lo que generalmente se ha considerado, un modelo de sociedad estamental o de castas. Los enterratorios entendidos como lugares nos han permitido acercarnos al estatus social, condición étnica y jurídica del enterrado como así también a un entramado de relaciones sociales, entre las que encontramos rasgos de exclusión, lazos de sujeción, vinculaciones personales y de grupos.

Los lugares de entierro no pueden entenderse en su complejidad sin la consideración del imaginario en torno a la muerte. En el caso que trabajamos podrían reconocerse distintos imaginarios que parecen encontrar puntos en común, pues valoran y sostienen el entierro en el interior de los templos compartiendo, vivos y muertos, un mismo lugar. En tanto que para los españoles fue la expresión de la solidaridad de los vivos con los muertos, para los indios y mestizos pareciera haber estado asociado a la propiciación de la vida que proviene de los muertos.

Consideramos, por tanto, que la noción de lugar de entierro podría repensarse a partir del diálogo entre espacio, ritualidad e interacción social entañando imaginarios en torno a la muerte que orientan la acción social en un proceso que se actualiza simultáneamente. Así, el cambio en los lugares se relacionaría, indefectiblemente, con cambios producidos en el entretejido de las relaciones sociales y en los imaginarios concomitantes.

Este trabajo presenta líneas de investigación que esperamos seguir desarrollando, puesto que entendemos que distintas perspectivas metodológicas enriquecerían el conocimiento de la sociedad colonial y poscolonial de la región.

Fecha de recepción: 25 de julio de 2007.

Fecha de aceptación: 7 de septiembre 2007.

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a Nidia Areces su apoyo y sugerentes comentarios y a los/as evaluadores/as de *Memoria Americana* quienes, con sus observaciones, nos ayudaron a redefinir distintos aspectos del trabajo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Aries, Philippe

2000. *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media a nuestros días*. Barcelona, El Acantilado.

Augé Marc

1996. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, GEDISA.

2000. *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona, GEDISA.

Baczko, Bronislaw

1991. *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Bourdieu Pierre

1998. El conocimiento por cuerpos. En Bourdieu, P.; *Meditaciones Pascalianas*. Madrid, Anagrama.

Caretta, Gabriela A. e Isabel E. Zacca

2004. La muerte en el imaginario colonial. Un análisis de los enterratorios en Salta a fines de la colonia. *I Jornada de Estudios sobre Religiosidad Cultura y Poder*. Buenos Aires, GERE.

2006. La muerte y sus indicios. Salta: ciudad y frontera en 1730. *Revista de Estudios Religiosos* 1. México, en prensa.

2007. Enterrar de gracia: Notas en la construcción de identidades sociales en Salta en tiempos de cambio (1730-1830). Ponencia inédita presentada en Primeras Jornadas Nacionales de Historia Social. La Falda (Córdoba).

Casalino Sen, Carlota

1999. Higiene pública y piedad ilustrada: la cultura de la muerte bajo los borbones. En O'Phelan Godoy, S. (comp.); *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Riva Agüero.

Cornejo Polar, Antonio

1998. Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. *Revista de crítica literaria latinoamericana* 47. Hanover (USA).

Corral Bustos, Adriana y David Vázquez Salguero

2003. El cementerio del Saucito en San Luis Potosí. *Relaciones* 94. México, El Colegio de Michoacán.

Delumeau, Jean

1972. Demographie et mentalités: La mort en Anjou (XVII-XVIII siècle). *Annales* 27 (6): 1389-1399. Versión on line en www.persee.fr

Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta

2000. *Historia de la Iglesia Argentina. Desde fines de la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires, Mondadori.

Ferreiro, Juan Pablo

1999. Temporalia et aeterna. Apuntes sobre la muerte barroca en el Jujuy colonial del siglo XVII. *Andes* 10: 113-138. Salta, CEPIHA-UNSa.

Frías, Bernardo

1913. *Tradiciones históricas*. Salta, s/e.

Ginzburg, Carlo

2004. Huellas. Raíces de un paradigma indiciario. Intervención sobre el paradigma indiciario. En Ginzburg, C.; *Tentativas*. Rosario, Prohistoria.

Glave, Luis Miguel

1989. *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.

Gruzinski, Serge

1999. Las imágenes, los imaginarios y la occidentalización. En Carmagnani, M. y otros; *Para una Historia de America I, Las estructuras*. México, FCE.

Lebrun, François

1980. Les crises démographiques en France aux XVII et XVIII siècles. *Annales* (E.S.C.) 35 (2): 205-234. París.

Lomnitz, Claudio

2006. *Idea de la muerte en México*. México, FCE.

Meuvret, Jean

1971. Les crises de subsistence et la démographie de la France d'ancien régime. *Etude d'histoire économique. Cahiers des Annales* 32. París.

Peirano, Mariza

2001. Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica. *Série Antropologia* 305. Brasília, Universidade do Brasilia.

Peire, Jaime

2000. *El taller de los espejos*. Buenos Aires, Claridad.

Pintos, José Luis

2001. Apuntes para un concepto operativo de imaginarios sociales. En Alburquerque, L. y R. Iglesias (comps.); *Sobre imaginarios urbanos*: 67-103. Buenos Aires, FADUBA.

Punta, Ana Inés

1997. *Córdoba borbónica. Persistencias coloniales en tiempo de reformas (1750-1800)*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.

Taylor, William

1999. *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII I*. México, El Colegio de México / El Colegio de Michoacán / Secretaría de Gobernación.

Toscano, Julián

1907. *El primitivo Obispado del Tucumán y la Iglesia de Salta*. Buenos Aires, Imprenta de Biedma.

Vovelle, Michelle

2002. Historia de la muerte. *Cuadernos de Historia* 22. Santiago de Chile, Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

Will de Chaparro, Martina

2003. De cuerpo a cadáver. El tratamiento de los difuntos en Nueva México en los siglos XVIII y XIX. *Relaciones* 94: 59-90. México, El Colegio de Michoacán.

Zacca, Isabel

1997. Matrimonio y mestizaje entre los indios, negros, mestizos y afro mestizos en la ciudad de Salta (1766-1800). *Andes* 8: 243-269. Salta, CEPIHA-UNSa.

Zárate Toscazo, Verónica

2000. *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memorias (1750-1850)*. México, El Colegio de México/Instituto Mora.

**MINERÍA Y METALURGIA EN LA ANTIGUA
GOBERNACIÓN DEL TUCUMÁN (SIGLOS XVI-XVII)**

*MINING AND METALLURGY. COLONIAL
TUCUMÁN 16TH AND 17TH CENTURIES*

Geraldine Gluzman *

* Museo Etnográfico “J. B. Ambrosetti”, Facultad de Filosofía y Letras, UBA – CONICET.
E-mail:gggluzman@gmail.com

RESUMEN

La actividad minera y la producción metalúrgica constituyen aspectos que jugaron papeles cruciales a lo largo del devenir histórico de las poblaciones nativas del Noroeste argentino. Por un lado, durante los tiempos prehispánicos, los objetos de metal y la producción metalúrgica acreditaron una alta valorización social. Por otro, la obtención de ganancias a partir del aprovechamiento minero se desarrolló como la actividad primordial detrás de los procesos de conquista y colonización del Nuevo Mundo durante los siglos XVI y XVII. Mientras es conocido que la extracción de metal fue uno de los principales espacios de explotación de mano de obra indígena en el Alto Perú, poco interés tuvo su análisis en el contexto de las rebeliones indígenas ocurridas en el valle Calchaquí hasta 1665. El objetivo es abordar los conflictos desplegados en esta región durante los siglos XVI y XVII tomando como eje la minería y metalurgia en la Antigua Gobernación del Tucumán.

Palabras clave: minería - rebeliones nativas - valle Calchaquí - siglos XVI y XVII

ABSTRACT

Mining activity and metallurgical production were aspects that played important roles during the history of the native Northwestern Argentine population. On the one hand, during the prehispanic times, metal objects and metallurgical production had a high social value. On the other hand, profiting from mining was the primary activity during the processes of conquest and colonization in the New World during the 16th and 17th centuries. While it is known that the extraction of metal was one of the main elements of exploitation of indigenous labor force in Alto Peru, little attention has been paid to its analysis in the context of the native rebellions in the Calchaqui valley before 1665. The objective is to study the conflicts in this area during the 16th and 17th centuries, focusing on mining and metallurgy in the Antigua Gobernación del Tucumán.

Key words: mining - native rebellions - Calchaqui valley - 16th and 17th centuries

INTRODUCCIÓN

La actividad metalúrgica fue durante los momentos prehispánicos una de las principales producciones materiales y simbólicas de las sociedades del Noroeste argentino (NOA) (figura 1). El quehacer metalúrgico exigía un corpus de conocimiento y de materias primas de difícil acceso y una importante complejidad productiva. La anexión inca pudo deberse en gran parte a su riqueza mineral y a la mano de obra minero-metalúrgica especializada (A. González 1982). Asimismo, la presencia de metales fue decisiva en las características que adoptó la conquista española en América. Desde esta perspectiva diacrónica, entonces, la explotación minera fue una actividad que sufrió una profunda alteración en las sociedades andinas y su disrupción impactó tanto en la esfera político-religiosa como económica-social. La evidencia arqueológica sugiere que la región del valle Calchaquí¹ fue uno de los ámbitos más importantes de producción metalúrgica prehispánica de todo el NOA. De este modo, esta área se presenta como un caso de análisis de doble interés por el alto desarrollo metalúrgico desplegado durante los momentos prehispánicos tardíos (siglos X al XVI DC) y la resistencia a la dominación española a lo largo de casi 130 años.

Mientras que en el contexto de los Andes, el metal precioso estuvo en el “ojo de la tormenta” de los procesos sociales ocurridos, dadas las condiciones de explotación indígena que se sucedieron en los socavones de plata; hubo pocos intentos de detallar la influencia del interés europeo sobre los metales preciosos en el NOA. El objetivo primordial de este trabajo² es indagar el papel que los metales y las minas metalíferas tuvieron en el devenir de la historia colonial del NOA. Partimos de la hipótesis general de que existieron expectativas durante el proceso de conquista y colonización de la región,

¹ El valle Calchaquí en sentido amplio se prolonga desde el Abra de Acay (provincia de Salta) hasta Punta de Balasto (provincia de Catamarca) y puede subdividirse en dos áreas geográficas: valles Calchaquíes (porción Norte) y valle de Yocavil (porción Sur), articuladas en el área de Cafayate, donde el río Calchaquí se une con el río de Santa María y forman el río de Las Conchas.

² Realizado gracias al financiamiento de la Fondazione Sandra Sánchez, año 2005.

relacionadas con la búsqueda y descubrimiento de metales preciosos, las cuales tuvieron impacto en el modo de accionar tanto de indígenas como de españoles. Se considera que la metalurgia es clave en la comprensión de las rupturas y cambios en las sociedades nativas y en las decisiones político-económicas españolas desplegadas en el valle Calchaquí, debido a la importancia simbólica de la metalurgia y los bienes materiales por parte de las sociedades locales, y por la importancia económica de los minerales y metales preciosos para los ibéricos durante los siglos XVI y XVII. Si bien muchas investigaciones etnohistóricas y arqueológicas han reconocido el interés sobre los metales durante la ocupación española en el valle Calchaquí, tal como queda expresado en referencias sobre riquezas naturales -presencia de minerales- y humanas -especialización artesanal metalúrgica- tomadas de diversas fuentes históricas, hubo pocos intentos de detallar la influencia de tal búsqueda en los conflictos sociales y de evaluar qué incidencia tuvieron estos conocimientos y creencias sobre las explotaciones tempranas, una vez iniciado el control ibérico efectivo del valle.

Para ello, se recurrió a fuentes editas y a documentación publicada por diversos autores. Asimismo, se complementó esta información con la evidencia arqueológica recuperada en el área. A fin de ordenar los documentos consultados y alcanzar mayor rigurosidad metodológica, se realizó una lectura pautada de la siguiente manera: fuentes de índole administrativa y judicial para la evaluación de intentos de poblar el valle y decisiones de asentamientos de comuneros españoles posteriores; crónicas tempranas para establecer un análisis sobre la primera observación española de las riquezas y de sus poblaciones; narraciones de viajeros; referencias de cronistas jesuitas y otros informes eclesiásticos para complementar la información. Se contempló distinguir documentos de primer orden -escritos por testigos presenciales de los acontecimientos relatados y en el momento en que ocurrieron-, de segundo orden -escritos por cronistas contemporáneos a los mismos pero que no fueron testigos directos de los hechos referidos- y de tercer orden -escritos con posterioridad a los hechos- (Raffino 1983), evaluando en cada caso el rol social del cronista -su condición de clérigo, gobernador, militar, civil. Asimismo se reconoció la importancia de mantener una aproximación temporal diferencial según se trate de información del período hispano-indígena (1535-1665, desde las primeras entradas de españoles al NOA hasta la derrota final de las sublevaciones y erradicaciones nativas fuera del valle Calchaquí) y colonial a fin de evitar cruzar datos temporales en un momento de rápidos cambios sociales. Asimismo, los diversos tipos de fuentes fueron contrastados a modo de ir logrando una visión que, si bien parcial, se ajustase a los objetivos planteados. En los casos en que fueron transcritas citas textuales la ortografía fue modernizada para facilitar y agilizar su lectura. Siguiendo a



FIGURA 1. Localización de los principales yacimientos mineros del Noroeste Argentino (modificado de A. González 1979).

Ana María Lorandi (1997), es necesario pasar los datos documentales de esta región por un “doble filtro de confiabilidad” para reconocer las alteraciones que produjo el estado inca en el mapa étnico y político y las modificaciones coloniales ulteriores.

El NOA constituye una región en la que la documentación relativa a las actividades minero-metalúrgicas durante los tiempos coloniales tempranos y las referencias sobre la producción prehispánica es acotada y fragmentaria. Pocas son las fuentes que hacen alusión a las prácticas de extracción y producción de metal en la región para el período abordado. Tampoco se conocen documentos relacionados a visitas generales y circunstanciales, libros de tasas y de tributos y matrículas de encomienda y padrones (López de Albor-

noz 1991). Sin duda esta situación se asocia, en parte, a la larga y persistente resistencia que los pueblos nativos desplegaron frente a los invasores. En particular, el valle Calchaquí, fue un territorio que sólo pudo ser conquistado casi un siglo y medio después de la primera entrada española, tras costosas campañas militares. Es decir, la producción testimonial debe ser observada en un contexto de conflicto intermitente entre españoles e indígenas y dentro de cada grupo. Asimismo, el hecho de ser un área marginal durante los siglos XVI y XVII pudo incidir en la calidad y cantidad de la información. También los cambios jurisdiccionales pudieron influir en la dispersión del registro escrito.

En cuanto a la información sobre actividades minero-metalúrgicas suministrada por las excavaciones arqueológicas desplegadas en el valle Calchaquí, debemos mencionar la evidencia material colonial temprana en dos instalaciones metalúrgicas localizadas en el extremo meridional de la sierra del Cajón (valle de Yocavil), conocidas como Fundición Navarro y El Trapiche (figura 1). Estas instalaciones cobran mayor importancia considerando que, en muchos casos, la explotación industrial posterior destruyó las evidencias materiales, tanto prehispánicas como coloniales, y que sobre estas plantas mencionadas no existían antecedentes históricos conocidos (L. González 1997).

LA PRODUCCIÓN METALÚRGICA DURANTE LOS MOMENTOS PREHISPÁNICOS

Las sociedades prehispánicas del NOA alcanzaron un importante despliegue en la esfera de la producción de bienes en metal (A. González 1979). La alta carga simbólica de la metalurgia y sus producciones quedó reflejada en el registro arqueológico desde tiempos formativos (600 AC-500 DC) y alcanzó gran despliegue técnico y simbólico durante el período de Desarrollos Regionales (siglos X a XV). La producción material estuvo fuertemente encauzada hacia objetos suntuarios y ornamentales (A. González 1998) y empleó principalmente aleaciones de bronce (L. González 2000). Debido a la dificultad del proceso de producción, la metalurgia fue una de las tecnologías de mayor vínculo con los procesos de consolidación del orden social y mantenimiento de prestigio y estatus en las sociedades andinas. Este desarrollo se sustentó en el crecimiento de organizaciones sociopolíticas complejas con estructuras religiosas formalizadas y en la disponibilidad de potentes bosques, que proveyeron el combustible para las fundiciones, y de menas metalíferas. La explotación minera constituyó una de las principales causas de la conquista incaica en el NOA lo que se puede relacionar con su antigua

tradición metalúrgica local (A. González 1982) y, en menor medida, con la disponibilidad de metales. Así, el incremento productivo registrado en esta época, orientado a los nuevos requisitos del estado inca, estuvo basado en la existencia de mano de obra local altamente capacitada para llevar adelante las complejas operaciones metalúrgicas (L. González 2000).

Durante la primera etapa de reconocimiento ibérico en el NOA abundan las referencias sobre la explotación minera incaica. Los yacimientos a los que aluden las fuentes escritas son de metales preciosos, como oro y plata y sobresalen Famatina (provincia de La Rioja) y Capillitas e Incahuasi (provincia de Catamarca) (figura 1). No obstante, la documentación disponible no hace referencia a la modalidad de canalización de mano de obra local hacia estas actividades, ni a los cambios organizacionales resultado de esta explotación. En cambio, hay cuantiosa información sobre la presencia de mitimaes destinados a actividades mineras, aunque no se determina su adscripción étnica. Por otro lado, el oro y la plata eran considerados de propiedad “natural” del Inca lo cual explica la fuerte mención de su explotación en las crónicas españolas. Al respecto, Herrera declaró que en el Tucumán Diego de Rojas halló buena acogida porque: “el español habría heredado los derechos del Inca” (Lorandi 1980: 158). Llamativamente, mientras que la extracción del cobre fue una práctica de importancia para el Inca, ya que la mayoría de su producción material era en bronce, la alusión española a ésta, y al estaño, es escasa.

MINERÍA COLONIAL EN AMÉRICA HISPANA Y EL VIRREINATO DEL PERÚ

La búsqueda de metales primero y más tarde la explotación metalífera fueron elementos primordiales en la fundamentación y el desarrollo de la conquista española en América. El anhelo de enriquecimiento y acceso al poder fueron asociados a los metales preciosos por parte de la gran mayoría de los conquistadores así como por la monarquía española que autorizaba sus expediciones (Fisher 2000). En el área andina, los españoles se asombraron no sólo por la riqueza en términos de metales preciosos sino por la maestría de los artesanos. En esta región, el direccionamiento del proceso de explotación metalífero europeo estuvo guiado por su potencial minero y por su capacidad demográfica. Sin dejar de tener en cuenta la multiplicidad de fenómenos involucrados, religiosos y culturales, los procesos socioeconómicos del área andina colonial fueron mayoritariamente resultado de la disponibilidad de tales recursos. La explotación de los metales preciosos, primero oro y más tarde plata con mayor intensidad y duración en su extracción, así como los costos de refinación, constituyeron el fundamento del desarrollo de la econo-

mía de la América hispana, como así también del crecimiento comercial a escala mundial. No obstante, la calidad de las minas en América era de menor tenor que las del Viejo Mundo (Romano 1978: 161). La clave para comprender el impacto de la minería americana es el bajo costo de explotación de las minas logrado mediante la explotación indígena.

Las estrategias y el costo de acceso a los metales preciosos en la América Hispánica y su naturaleza fueron cambiando a lo largo del tiempo. En un primer momento, la búsqueda de enriquecimiento fue llevada adelante por medio de prácticas de extracción que no requerían demasiado esfuerzo como: el robo de joyas, la violación de tumbas, el trueque de objetos europeos a grupos indígenas (Palermo 2000) y las prácticas de extorsión -tal fue el caso del pago del rescate por el Inca Atahualpa. Constituía una situación que se repetía en cada avanzada hacia nuevos lugares, además estas estrategias también respondían a la necesidad de los conquistadores de lograr riquezas tras la etapa exploratoria de un nuevo territorio; de este modo se podría lograr el financiamiento de una empresa de conquista más sólida.

Posteriormente fue necesario un mínimo de esfuerzo sirviéndose de la organización del trabajo tradicional (Stern 1986) e incluso de la tecnología indígena prácticamente sin alteraciones sustanciales (Petersen 1970). Las primeras explotaciones de las vetas metalíferas se desplegaron en aquellos depósitos de mineral conocidos en épocas prehispánicas, como Porco (sudeste de Potosí). A los pocos años, y al aumentar las exportaciones hacia Europa, hubo modificaciones tecnológicas. Hasta mediados del siglo XVI, en lugares como Porco y Potosí, los abundantes depósitos de plata de primera calidad fueron refinados en hornos de fundición indígenas (*huayras*) ubicados sobre las colinas para mejorar las condiciones de ventilación. Luego la producción cayó estrepitosamente, en parte por la disminución de las menas de alta ley. Así, los peninsulares se vieron obligados a idear nuevos mecanismos de refinamiento, como la amalgamación (método que consistía en la aplicación de mercurio aprovechando su propiedad de aleación con la plata). Paralelamente hubo una rápida canalización de mano de obra indígena hacia los incipientes centros de producción minera, lo que hizo imprescindible el desarrollo de un sistema de regulación de la fuerza de trabajo que se tradujo en la cristalización de la mita española. De este modo, la explotación de metales preciosos fue una rápida apropiación de riqueza lograda sin demasiado esfuerzo por parte de los españoles.

En este devenir económico, el proceso de conquista del NOA se inscribe en un período anterior a la finalización de los grandes descubrimientos de mineral y conquistas de territorios. Iniciado hacia 1535, fue un proceso lento cuyos primeros arribos y expediciones provinieron de la corriente conquistadora del norte, y fue el resultado de las tensiones socioeconómicas y políticas

en el ámbito de Cuzco y de la búsqueda de riqueza económica reflejada en dos tipos de posesiones: metales preciosos y naturales.

Las tensiones socioeconómicas se debían, fundamentalmente, a que el grupo de conquistadores que se enriquecía era un número reducido en relación con los españoles que arribaban: las tierras y los indios en encomiendas se repartían en orden de méritos. Frente al fracaso de lograr fortuna y posesiones materiales los conquistadores, sin títulos ni encomiendas, se dedicaban a tareas sin rédito económico ni social, esperaban repartos por los servicios prestados, o se largaban a otras expediciones. En este contexto, el adelantado Diego de Almagro obtuvo en 1535 la capitulación para conquistar 200 leguas al sur de los territorios ya reconocidos. El objetivo era liberar Cuzco de los intereses de Almagro (Lorandi 2002: 52). La empresa no fue considerada un éxito, no por falta de oro sino por la distancia respecto a las principales ciudades españolas del norte (Lorandi 2002). Guiados por los yanacona (servidores directos del Inca o de otras autoridades imperiales) del altiplano, quienes conocían el paisaje, los españoles confiaban encontrar una rica región con abundantes metales preciosos y recursos humanos, bienes muy estimados por los incas y fuente potencial de riqueza para los españoles. En 1543 hubo una segunda entrada al NOA a cargo de Diego de Rojas motivada, en parte, por las noticias recopiladas sobre la explotación de minas de oro y plata por el Inca y sobre la existencia de la Sierra de la Plata, rica en metales preciosos y de la que se tenía noticia por expediciones españolas desde la costa del Océano Atlántico. De este modo, las incursiones tempranas de Solís y Caboto tuvieron influencias decisivas en estas dos entradas al NOA debido a las noticias sobre riquezas minerales recopiladas (Levillier 1948: 259); por ende, la búsqueda de metales preciosos no sólo estuvo impulsada por los conflictos políticos y económicos en los Andes Centrales. Larrouy comentaba que sus expedicionarios “transforman en montañas de oro cualesquiera relumbrones que divisan” (Lizondo Borda 1928). Una vez en el valle Calchaquí, el grupo se dividió y parte del mismo continuó más al sur llegando hasta Córdoba y las costas del río Paraná con el objetivo de encontrar las riquezas que habían sido comentadas previamente por las poblaciones nativas del Río de la Plata.

Siete años después, Núñez de Prado realizó una nueva exploración (1549); se trataba de otra de las conquistas autorizadas para calmar el descontento de algunos capitanes y para alejar a los españoles sin posesiones de las zonas ricas del Alto Perú (Lizondo Borda 1928).

No obstante estos fracasos iniciales de hallar metal, los territorios desconocidos mantuvieron el anhelo de hallazgo de riquezas. Durante el gobierno de Gonzalo de Abreu una nueva expedición partió en 1578 rumbo a la legendaria región de los Césares buscando tierras ricas en metales preciosos

(Lizondo Borda 1928) pero "...descubrió tierra poco poblada y miserable" (Sotelo de Narváez 1885 [1583]: 152). Más tarde, en 1591, el Gobernador Juan Ramírez de Velasco fundó la ciudad de Todos los Santos de la Nueva Rioja, erigida como punto de referencia para la explotación de los metales preciosos existentes en el cerro de Famatina. Muchos españoles habrían visto esta campaña de conquista y colonización como el medio de enriquecimiento anhelado que prometía el descubrimiento del "Potosí tucumano" (Boixadós 1997a: 343). Unos pocos años atrás (1586) Juan Ramírez de Velasco también soñó encontrar la región de los Césares, sin fruto.

Es posible observar que, al aumentar el conocimiento de la región, se desarrollaron nuevos objetivos de exploración basados en las referencias de los grupos locales y de las visitas realizadas por los españoles en años anteriores. No obstante, se mantuvo la búsqueda de regiones que, como la de los Césares, no estaban basadas en el conocimiento reciente de la zona sino que provenían de viejas creencias y dichos.

Frente a esto, los verdaderos impulsores de la conquista son el oro y plata y aunque luego otras actividades económicas fueran fructíferas, lo fueron en gran medida como tareas destinadas a alimentar las necesidades de los polos de explotación metalíferos. Con esto no se pretende concebir que el oro, primero, y la plata, después, hayan dirigido los sucesos en la Gobernación de Tucumán pero su búsqueda fue un importante promotor de las empresas que guiaron a las primeras entradas al territorio. Si bien la información referida a metales preciosos es escasa, también es continua y poco precisa: "y cuando aparece, sólo es para inducir a las autoridades de España a que se encomienden nuevas conquistas" (Levillier 1955: 227).

La Antigua Gobernación del Tucumán y las periferias concéntricas

El estudio de los complejos procesos sociales ocurridos en la antigua Gobernación del Tucumán requiere tener presente la situación de confinamiento social y geográfico de esta porción de los Andes, en el contexto mundial de los siglos XVI y XVII. Se propone un enfoque de análisis regional que contemple el contexto más amplio que condicionó la historia de la región. Se busca entender los procesos ocurridos desde una perspectiva global, partiendo de la concepción de la sociedad colonial como un todo construido históricamente a partir de las luchas y la interacción permanente entre indígenas y españoles (Boixadós 1997b). El NOA constituía una región periférica dentro del Virreinato del Perú. Su distancia geográfica respecto de la capital y los centros urbanos principales, sus recursos naturales factibles de explotación y el continuo conflicto con las poblaciones locales fueron delineando su situa-

ción dentro del marco sociopolítico más amplio. Asimismo, la región mantuvo un carácter marginal si la comparamos con la riqueza natural y humana de otras regiones americanas. Según nuestro punto de vista, es importante considerar no sólo la distribución natural de los recursos sino también su percepción por parte de los agentes sociales involucrados. El carácter de frontera se observa en el número de españoles y su modo de distribución en las ciudades, las que actuaban como cerco contenedor del valle Calchaquí, lugar donde se articularon -a lo largo el tiempo- estallidos de rebeliones indígenas junto con sus correspondientes sucesos de represión. Estos conflictos continuos se tradujeron en dificultades para establecer la frecuencia de la mita y otras formas de extracción de la fuerza de trabajo, así como para lograr el establecimiento de poblaciones de españoles. Si el Tucumán constituía una periferia en el interior del virreinato, el valle Calchaquí constituía -en términos relativos- una región de periferia interna a la misma gobernación, en tanto contaba con la presencia de los calchaquíes que resistían la ocupación y explotación españolas. En este sentido, hasta mediados del siglo XVII dos sectores económica y políticamente distintos se encontraban distanciados a pocos kilómetros: uno “civilizado”, colonizado bajo el sistema de “encomienda de servicio personal” y otro “bárbaro”, que sobrevivía en condiciones autónomas pero soportando la presión sobre sus fronteras y la intrusión de refugiados que escapaban a la coacción hispana (Lorandi 1997: 50). De este modo, el espacio geográfico y social de la gobernación en el interior del virreinato se puede entender como periferias concéntricas de mayor nivel de peligrosidad, marginalidad y distanciamiento cultural. Su lejanía de los principales centros económicos y políticos también contribuía a que los gobernadores y encomenderos no respetaran las políticas virreinales. Pero al mismo tiempo, como periferia, el valle Calchaquí se volvió promesa de riquezas materiales ante la visión de los españoles. Las abundantes referencias sobre el carácter de la ocupación inca en el NOA y su vinculación con actividades extractivas influyeron ampliamente en esta situación y pudieron contribuir a alimentar el imaginario sobre la presencia de minerales en gran cantidad.

Almagro se habría encontrado con una caravana de mitimaes que transportaba metales hacia el Cuzco desde el valle de Quire-Quire (parte del valle Calchaquí); sin duda Ramírez de Velasco, más de 50 años después, iba en busca de estos dichos sobre riquezas mineras al fundar La Rioja.

Sotelo de Narváez comentaba que “en estas tierras hay minas de oro descubiertas y se han hallado entre los naturales muchos metales de plata rico” (1885 [1583]: 147). Esta afirmación pone en evidencia tanto la preocupación, en la etapa de reconocimiento del territorio, sobre la presencia y tipo de metales preciosos como la existencia de objetos terminados. Asimismo, destacaba que “tiénese noticia de muchas minas de plata, y hanse hallado gran-

des asientos de ellas del tiempo de los incas” y que existen referencias “de indios vestidos Incas, que se sirven de oro y plata” (Sotelo de Narváez 1885 [1583]: 146-147).

En 1589 el capitán Hernán Mexía Miraval declaró que el gobernador Juan Ramírez de Velasco habiendo salido a la “dicha jornada de Calchaquí” tuvo “nueva que había unas minas de plata que labraba el inca en un cerro muy alto que está sobre el valle de Salta” y agrega que “las personas que subieron a lo alto trajeron cuatro cargas de metal de que se sacó plata blanca la cual vio este testigo y no se labran porque la dicha ciudad [Salta a doce leguas del mencionado cerro] tiene que acudir a otros ministerios” (Levillier 1919-1920: 423-424). Estas ocupaciones aludidas se habrían relacionado con sus intentos por calmar los continuos enfrentamientos entre españoles por motivos jurisdiccionales y de poder. En este caso, los factores políticos se habrían utilizado para explicar los fracasos en la explotación de las minas metalíferas. En 1564, según el Capitán Alonso Díaz Caballero, vecino de Santiago del Estero:

la tierra de Tucumán es buena y fértil donde hay muchos naturales [...] donde hay muchos metales de oro y plata y vístolos yo y por la mudanza de tantos capitanes como ha habido y fines que han tenido no se ha sacado oro y plata y no a entrado gente para hacer posible de españoles (Levillier 1919-1920: 431).

Así se observa que los conflictos iniciales entre las autoridades de Chile y aquellas enviadas desde el Perú conducen a un bajo nivel de aprovechamiento de las riquezas de la región: “suplico humildemente sea servido de proveer de gobernador propio y solo para esta tierra sin que lo sea el de Chile porque por las grandes nieves de la cordillera que hay en medio no se puede pasar pos seis meses del año” (Levillier 1919-1920: 428).

A través de estas referencias vemos que los españoles reconocían el potencial minero de la zona y probablemente tenían algunos datos sobre una previa explotación, durante la ocupación incaica. Cabe preguntarse qué impacto tuvo la visita inicial con yanaconas altiplánicas en esta configuración del ambiente de la región. En este sentido, “los cronistas iniciales crearon una nueva geografía a lo que podríamos agregar que ésta primero reproduce y se adapta a la invención del espacio previamente efectuado por los incas” (Lorandi *et al.* 1997: 213).

El análisis y la interpretación de estas fuentes permite observar que existía una esperanza de hallar grandes riquezas ocultas, ideal que se mantiene en el tiempo y que constituyó, por otro lado, un importante elemento en el discurso español para fomentar la ocupación y explotación de la mano de obra en las zonas aún no efectivamente pobladas.

Con respecto al valle Calchaquí podemos mencionar que “se podría conseguir de camino hallar una gran riqueza de minas de plata y oro, de que se dice haber antigua noticia” (Carta del gobernador Albornoz al Rey, 1630, en Larrouy 1923: 58).

TUCUMÁN COLONIAL Y SUS CONEXIONES ECONÓMICAS CON EL ALTO PERÚ

El NOA comenzó a cobrar importancia económica tras el inicio de la explotación de Potosí (1545), cuando el área adquirió un valor estratégico pues se ubicaba entre la región del Alto Perú y el puerto de Buenos Aires. Las incursiones realizadas en 1549 por Núñez de Prado (alcalde de minas de Potosí) respondieron en gran parte a los intereses de los propietarios de las vetas mineras potosinas quienes deseaban hallar una apertura al Atlántico e instalar ciudades-postas que constituyeran el nexo con el Río de la Plata (Rodríguez Molas 1985). La economía se canalizó hacia la producción excedentaria de recursos de subsistencia y de productos básicos para ser transportados a Potosí y otros centros mineros del sur de Bolivia, empleando el servicio personal de indios. Mientras tanto, en el valle Calchaquí salvo algunos ingresos de encomenderos en búsqueda de “piezas”, la reducción de los indios fue lograda recién a partir de 1664 y, una vez terminadas las guerras, las poblaciones fueron segmentadas.

Las principales actividades económicas de las encomiendas en el NOA hasta comienzos del XVII se vinculan al obraje de ropa de algodón (paños, frazadas, sombreros) exportada hacia Potosí. Fue importante además la venta de mulas, altamente cotizadas como animal de carga en las tareas mineras. De este modo, la producción regional no estuvo basada en la explotación de minerales; las fuentes sólo sugieren la existencia de metales preciosos pero no hubo un real interés en el reconocimiento de su potencial minero. A partir de la segunda mitad del siglo XVII en la jurisdicción de San Miguel de Tucumán, el auge de la producción ganadera, sea como ganado en pie o como productos derivados (suelas), reemplazó a la tradicional exportación de textiles, cuestión que se debió a las fuertes demandas de los mercados internos regionales (Cruz 1997). De este modo, la “desnaturalización” y pacificación de los valles no condujo al desarrollo de un nuevo tipo productivo en lo que hace a modificaciones en la relación encomendero-encomendado, ni a la naturaleza de la producción. El ideal toledano de tributo en especie nunca se desarrolló, ni hubo un auge de la producción minera: la única riqueza provenía de la explotación de la tierra por medio de la agricultura y del ganado.

REALIDAD Y FICCIÓN: IMAGINARIOS SOCIALES EN TORNO A LOS METALES

Cómo la economía de la gobernación giraba en torno al abastecimiento de materias primas y manufacturas a zonas mineras próximas, debemos preguntarnos acerca de la importancia del potencial de explotación de las minas metalíferas y del papel que jugó la misma en los desarrollos históricos de la región. Esta cuestión también nos induce a plantearnos el impacto que tuvieron los modos de ver una nueva realidad; es decir, a preguntarnos por el interjuego entre una realidad “objetiva” de riqueza y la manera de interpretar esa realidad. ¿Fueron los metales parte de una situación concreta o simplemente un espejo de los anhelos de los europeos en América? En este contexto, es importante reconocer que los mitos formaban parte del bagaje científico de la cristiandad europea (De la Riva 1991), constituían un modo de explicar -y de enfrentarse cognitivamente- al mundo nuevo que observaban. A estas “fantasías” hay que sumarles la ambición material, la cual condujo a la difusión de los antiguos mitos europeos y a su readaptación y asimilación con aquellos americanos. Se conjugaban las creencias originadas en la Europa Medieval con la presencia fáctica de piezas en oro y plata en uso a la llegada española a la región andina: el español llega entonces a considerar que el metal precioso está en todas partes, aunque en todas las ocasiones permanece oculto por los indígenas (Blanco-Fombona 1919).

En la historia de la conquista del NOA, los españoles se movieron llevando consigo dos grandes fantasías íntimamente relacionadas, expresadas en términos tales como ciudad de los Césares y Sierra de la Plata. El mito sobre la Sierra de la Plata se originó tempranamente cuando Juan Díaz de Solís inició una exploración con el objetivo de hallar un paso que comunicase los océanos Pacífico y Atlántico. En esta ocasión, el contacto con indígenas de la cuenca del Río de la Plata llevó al conocimiento de que más al norte existían tierras con oro y plata en donde había guerreros con armaduras plateadas. Si bien la campaña resultó un fracaso, la curiosidad y ansia de metal generaron la leyenda de la “Sierra de la Plata” y años más tarde, Sebastián Caboto (1526) envió a Francisco César a seguir la ruta de la expedición de Solís, reforzando el mito. Francisco César salió desde el fuerte *Sancti Spiritu* para explorar los alrededores y posiblemente llegó hasta la pampa santafesina. Aunque no halló una tierra con riquezas, logró recaudar información sobre ésta y retornó con muestras de plata labrada. La leyenda de la “Ciudad de los Césares” se mantuvo en el imaginario de los conquistadores generando nuevas expediciones. Estas fueron realizadas en las cercanías de Córdoba, el valle Calchaquí, las pampas de San Luis e incluso en Mendoza, Neuquén y otras regiones de la Patagonia. Esto puede deberse, en parte, a que tras pocos

años de haberse iniciado la conquista del territorio, y frente a la realidad de que el oro y la plata no habían colmado a todos los españoles que llegaban en forma continua, el ideal de la riqueza fácil no se extinguió sino que se redirigió hacia aquellas tierras aún no ocupadas.

Al mismo tiempo, posiblemente la mención de Potosí y la posibilidad de que se iniciara la explotación de yacimientos similares producía temor entre las sociedades locales. En 1593 el corregidor Juan Ortiz de Zárate menciona que los indios en Potosí “padecían malos tratamientos en sus personas, azotándolos y haciéndolos otros malos tratamientos porque no cumplían las grandes excesivas tareas que les daban cada día” (Rodríguez Molas 1985: 193). Más tarde, los caciques de los indios mitimaes de Potosí enviaron una carta al rey quejándose del “trabajo tan malo como el peligro de las minas” (Rodríguez Molas 1985: 250). Asimismo, los recursos humanos del Tucumán eran “llevados” de diversas formas (Rodríguez Molas 1985: 138), lo cual implicaba un conocimiento directo del sometimiento en las minas. Vemos, por un lado, que los españoles conocían las duras tareas mineras y que los indígenas evitarían esta forma de explotación y; por otro, que los indios temían formar parte del grupo de los mitayos potosinos o trabajar en otras minas. Estos pudieron ser importantes factores para que los españoles pensaran que las poblaciones del valle Calchaquí ocultaban gran cantidad de riquezas.

Según Lozano, hacia 1609 los indios quisieron matar a los Padres Juan Romero y Gaspar de Monroy debido a que el teniente de gobernador de la ciudad de Salta solicitó a los caciques que enviasen indios mitayos para la labor en minas “que es trabajo más aborrecido por esta gente haragana y que adora su libertad” (Lozano 1755, en Amigó 2000: 33). ¿Cómo pudieron incidir en el imaginario de los calchaquíes los hechos de explotación inhumana en las minas que fueron conocidos y vistos en sus viajes? No es posible disociar el análisis de su condición social y de su imaginario del momento histórico y de los intereses económicos más generales. Frente a lo visto y relatado en las minas de otras zonas -Potosí, Chile, sur de Bolivia- se formula, como hipótesis, que los calchaquíes pudieron haber optado por la rebelión y la resistencia armada como estrategia explícita contra la labor en las minas, entre otras formas de explotación. De esta manera, las sociedades locales pudieron haber contribuido a alimentar la idea de ocultamiento dado el temor a ser sometidas a las actividades de extracción de mineral.

DISCUSIÓN: METALES EN LA ANTIGUA GOBERNACIÓN DEL TUCUMÁN

Ahora bien, ¿por qué se mantuvo el discurso sobre la búsqueda de riqueza de metales en el valle hasta bien entrado el siglo XVII? Como espacio de

frontera de la frontera, el valle Calchaquí mantenía vigente esos mitos porque era una zona aún no explorada territorial y conceptualmente. Entonces, se observa una relación recíproca entre ficción y realidad: los hallazgos de metal, sea en forma de piezas o mineral, contribuyeron a crear y mantener la creencia de riquezas metalíferas en la región. A esto hay que adicionar el contacto previo de los primeros conquistadores con otras realidades, el cual influyó en la creación de expectativas proyectadas sobre la región del Tucumán aún no conquistada (Quarleri 1997), como también aquellas realidades de descubrimiento de metales en otras regiones al iniciarse un período de exploración sistemática (ejemplo Potosí). De este modo, no se trataba simplemente de que los conquistadores conocieran o no la real distribución de riquezas en relación con otras regiones sino que sus propios intereses -sociales, económicos y políticos- estaban alterando la percepción de las riquezas.

Podemos considerar, a través de una serie de referencias documentales, que los indios temían el potencial hallazgo de riquezas mineras pues pondrían en movimiento las explotaciones minero-metalúrgicas en el valle. Frente a esta realidad, los grupos indígenas habrían optado por diversas estrategias de ocultamiento llegando, en ciertos casos, al asesinato de españoles exitosos en la búsqueda de minerales (ver más adelante). Posiblemente, estas estrategias dieran forma y acrecentaran tanto el imaginario español sobre las riquezas como el ocultamiento que estuvo presente desde los tempranos descubrimientos de las tierras luego conquistadas.

Si el oro y la plata fueron importantes en instancias iniciales de la conquista americana, también lo fueron en determinadas circunstancias dentro del desarrollo social de la gobernación, como los momentos relacionados con el aumento de conflictos dentro de una sociedad plural en continuo estado de alerta.

El Gran Alzamiento Calchaquí

Durante el “Gran Alzamiento” (1630-1643) se observa una relación entre el inicio de los conflictos y la presencia de metales. Su primer foco de rebelión fue el centro del valle Calchaquí pero pronto su epicentro se trasladó a Andalgalá, Londres y La Rioja (Lorandi *et al.* 1997); es decir, al centro catamarqueño y riojano. Fue así que en 1630:

acudiendo los dichos indios a sus acostumbradas traiciones, mataron atrozmente a un encomendero suyo llamado Juan Ortiz de Urbina y a Lorenzo Fajardo, su cuñado, con sus mujeres y a un molinero español y a Diego de Urbina, hijo del dicho Juan Ortiz de Urbina, y a un indio de su servicio

que estaban en una hacienda suya en dicho valle (Carta del gobernador Felipe de Albornoz al rey, 1630; en Rodríguez Molas 1985: 259).

La principal causa detrás de tales muertes se relacionaría con el descubrimiento de minas en el extremo sur del valle Calchaquí:

la causa de muerte [...] fue haber descubierto el dicho Juan Ortiz de Urbina unas minas (que es tierra de mucho oro y noticias de ellas) *que los indios quieren tener ocultas huyendo de su trabajo por saber y haber visto el que pasan en el Cerro de Potosí y en las minas de los Chichas*, sus circunvecinas, donde han salido muchas veces con ganados y harinas (Carta del Gobernador Felipe de Albornoz al rey, 1630; en Rodríguez Molas 1985: 260, el destacado es mío).

Según Montes (1959: 86), estas minas se ubicarían en las serranías del Macizo de Capillitas y se trataría del descubrimiento de las minas de oro de Farallón Negro.

Años atrás y luego de ingresar al valle Calchaquí (1622), el obispo Julián de Cortázar comentaba “[que los calchaquíes] quieren más morir peleando que ver forzadas sus hijas y mujeres y verse todos en una perpetua galera” (Levillier 1926: 42).

Autos de Bohórquez: riquezas ocultas pero reconocidas

La principal información sobre la riqueza presente en el valle Calchaquí y el ocultamiento por parte de los nativos proviene de los documentos relativos a los Autos de Pedro Bohórquez, durante el período conocido como la última rebelión calchaquí (1559-1564). Para esta sección también fue tomada la narración del Padre Torreblanca.

Pedro Bohórquez fue síntesis de una compleja realidad social, donde los distintos actores tuvieron poco o ningún contacto. La versatilidad del discurso de Bohórquez pudo influir en los ánimos de los diferentes actores; así su presencia en el valle canalizó deseos fuertemente contrapuestos, incluso su abrupto final puede ser entendido como el resultado de la tensión entre españoles e indios durante más de 120 años. Para los habitantes del valle, como para las autoridades coloniales eclesiásticas y gubernamentales, la presencia de Bohórquez constituía un mecanismo para lograr objetivos específicos. Haciéndose pasar por un Inca legitimado por las autoridades coloniales y usando paralelamente un título real prometió a las autoridades y mercaderes españoles que revelaría dónde estaban escondidos los tesoros materiales

y la ubicación de los yacimientos mineros. A los encomenderos de las ciudades vecinas les prometió indios para las prestaciones de trabajo, a los jesuitas les permitiría la conversión de los indígenas mientras que a los indígenas les brindaría posibilidad de la liberarse del yugo español sirviéndose, entre otros argumentos, de las explotaciones a las que eran sometidos los indios en el Alto Perú. Detrás de estos episodios se observa vigente el deseo europeo de descubrir ricos yacimientos mineros, lo cual era aún ansiado por varios grupos sociales dentro de la sociedad española. Los españoles confiaban en que los indios entregasen sus riquezas ocultas de modo tal que Bohórquez “ofrecía a S.M. hacerle dueño de las riquezas, tesoros, y labores ricas que con prontitud le entregaban” (Torreblanca 1999 [1696]: 26). Frente a esto, “el Sr. Gobernador se impresionó de suerte con la promesa de tesoros, y riquezas fantásticas que le hacían” (Torreblanca 1999 [1696]: 28). Una vez en el valle, Bohórquez no cumplió con lo estipulado: organizó la defensa del valle contra los ibéricos, estableció alianzas con grupos indígenas externos al valle y transgredió las normativas religiosas y morales europeas.

En una carta de Bohórquez, quien buscaba un acuerdo con el gobernador escribe:

Me enseñarán *las minas* todas que en si encierra esta tierra y para principio me han mostrado *dos entierros de los capitanes del inca* que verdaderamente prometen tener alguna cosa de consideración por las muchas figuras de piedra y estatuas de madera que sobre sí tienen y otros *lavaderos de oro que también prometen enseñarme diciendo que como heredero de su inca no quedará cosa oculta* que no se me manifieste (Archivo General de Indias, Carta del Cáp. Bohórquez al Sr. gobernador, abril-1657. Autos, I, el destacado es mío).

La lectura de los Autos muestra que según los dichos de Bohórquez, reproducidos por el gobernador, los jesuitas, los vecinos y las autoridades militares, existían riquezas por doquier. Estas estaban ocultas pero permanecían en la tradición y memoria de los calchaquíes y, no obstante este ocultamiento, se tenía noticia de las mismas a través de los relatos de los conquistadores:

le muestran [los calchaquíes] los descubrimientos de *guacas, enterramientos, tesoros, minas y demás riquezas del valle de Calchaquí y sus confines tan seguras en la memoria de los indios y en las noticias de esta provincia* (AGI Testimonio del título de teniente que se le despachó al Cáp. P. Bohórquez, agosto-1657. Autos, I, el destacado es mío).

Asimismo se observa la variedad de formas en que los metales eran

presentados y cómo ellas tenían valor económico, tales como lavaderos de oro, entierros, minas:

[los indios] han le ofrecido mostrar la *Casa Blanca* ³, *minas y lavaderos de oro* en cuyo testimonio se que le han mostrado ya dos guacas y habiendo hecho el Cáp. D. Pedro Bohórquez que cavasen la una de ellas sacaron dos estatuas [...] y haciendo cavar más abajo a poco espacio se halló una *manilla de oro que pesaría tres onzas* (AGI, Carta del Cabildo de S. J. Bautista de la Rivera con aviso de la entrada del Cáp. D. P. Bohórquez al valle Calchaquí y de aquellos naturales de él le aclamaban por su inca, mayo-1657. Autos, I, el destacado es mío).

Por otro lado, también existen múltiples referencias a que estos tesoros estaban escondidos desde la época del dominio inca:

procurará [Bohórquez] [...] cómo inquirir la parte de dicho valle o sus confines donde se ocultó el tesoro y mita que se llevaba de estas provincias al inca (AGI, Instrucción de lo que ha de obrar el Cáp. D. P. Bohórquez en el gobierno y mandado de aquellos indios de Calchaquí y demás dependencias que lleva a su cargo, agosto-1657. Autos, I)

Lo que llama la atención durante esta última rebelión fue que la importancia de la riqueza metalífera de los valles, sumada a los objetos presentes en las sepulturas antiguas, cobrara nuevo vigor. Significativamente, no hay mención de estas riquezas tras la ejecución de las campañas definitivas de pacificación de 1659 y 1665, inclusive cuando el sucesor en la Gobernación, Gerónimo Luis de Cabrera, recogió testimonios solicitados por el virrey del Perú sobre el engaño que sufrió el gobernador Mercado y Villacorta por Bohórquez.

³ Siguiendo a Lorandi y Boixadós, la prestigiosa *huaca* llamada la Casa Blanca que aparece en los documentos haría referencia a las estructuras edilicias que se encuentran en la cumbre del cerro donde se emplaza el sitio 1 de Rincón Chico. Esta localidad arqueológica albergó durante los momentos prehispánicos tardíos un taller de producción metalúrgica que funcionó hasta el momento de contacto hispano-indígena. Hasta el momento, las evidencias no permiten comprender qué tareas fueron realizadas en el taller entre mediados del siglo XVI, cuando se produjo la primera entrada española a la región, y 1665, momento en el cual el régimen colonial se instaló en forma definitiva. Posiblemente haya habido una disrupción de ciertas actividades por ruptura de las cadenas de obtención de materia prima de zonas alejadas, como el estaño, cuyas fuentes más cercanas se encuentran aproximadamente a 150 km al SO, en las sierras de Belén y Fiambalá (L. González 2000).

De este modo, en ciertas situaciones de tensión que culminaron en rebeliones indígenas el tema de la presencia de metales resurgió en el discurso español. Cabe destacar que en Chile la explotación de oro en superficie tuvo cierta importancia al iniciarse la primera etapa de conquista, en parte esto pudo incentivar la búsqueda y generó confianza en la presencia de este metal en el valle Calchaquí. Lo mismo pudo ocurrir con la existencia de los ricos yacimientos de plata en el centro y sur de Bolivia. Sin embargo, si “el imán de los conquistadores fue el oro” (Gandía 1946: 109), y gran parte del modo de ocupación giró en torno a su ubicación y posibilidad de usufructo, también es cierto que el oro, y más tarde la plata, fue una metáfora de ascenso social, fama y riqueza, más allá de su real valor. Como representación significativa, el oro generó fantasías de valentía y heroísmo, no solo ansias de enriquecimiento. A partir de esta lectura se propone emplear el concepto de “mito de frontera” entendiendo por este término una creencia que se retroalimentó en un espacio liminalmente significativo en términos simbólicos y materiales. Dentro del NOA, el valle de Calchaquí pudo constituir un verdadero ámbito de frontera cognitiva y material.

CONCLUSIONES

Con la colonización hispana de América, las tareas vinculadas con la búsqueda, explotación y refinación de metales preciosos constituyeron unas de las principales actividades económicas. Estas tareas fueron adquiriendo diferente naturaleza de acuerdo a cada área, dependiendo principalmente del potencial metalífero y de las características de las sociedades locales - capacidad demográfica, resistencia a los españoles. La explotación de los metales preciosos; primero oro y más tarde, y a mayor escala, plata constituyó el motor económico mundial. El metal durante la conquista fue un recurso altamente redituable en términos económicos, además de una metáfora de riqueza, acceso al poder y acrecentamiento del estatus social.

Los movimientos de avanzada hacia el NOA fueron el resultado de conflictos por poder y riqueza desplegados en los Andes Centrales y de las permanentes oleadas de inmigración desde el Viejo Mundo, en particular de la Península Ibérica, que comenzaron a surgir desde el inicio de la conquista del Perú. Las continuas referencias a los metales preciosos reflejaron un conjunto de necesidades políticas y económicas diferentes en cada momento de la conquista española. De este modo, en una primera etapa de exploración y asentamiento en la región se indicaba la existencia de oro y plata, aunque el reconocimiento estaba poco interiorizado y se entendía a la región como rica en metales preciosos. Gran parte de este conocimiento provenía de las refe-

rencias sobre la presencia incaica, el rol de los mitimaes en la explotación de las minas pero, en parte, también se debía a la propaganda para fortalecer los recursos destinados a la conquista. Luego, con el tiempo y la ocupación de gran parte de la gobernación, la presencia de metales fue un mecanismo discursivo que condensó los conflictos con los indígenas, amén de la riqueza y del ocultamiento de los mismos. Sin embargo, en lo que respecta a la etapa de sojuzgamiento del valle Calchaquí la extracción de metales y la minería no se desarrollaron a gran escala, lo cual no implicó que cesaran las referencias a estas posibles actividades.

La ocupación del NOA y, en líneas generales, las avanzadas desde esta región hacia el sur estuvieron fuertemente condicionadas por la búsqueda de la ciudad mítica de los Césares. Sus conflictos jurisdiccionales con Chile, la creación de la gobernación del Río de la Plata, así como la ausencia de metales en los territorios efectivamente ocupados, reorientaron la expansión territorial hacia riquezas poco precisas en ubicación pero reconocidas en cuanto a su valor económico. Durante las épocas de mayor conflicto, especialmente durante las últimas dos rebeliones calchaquíes (1630-1643 y 1659-1666), se hizo alusión a las actividades de extracción de los minerales. La máxima expresión de la búsqueda de metales fue durante la última resistencia calchaquí, cuando los conflictos en una población multiétnica cobraron materialidad a través del imaginario del ocultamiento y la presencia de metales en el valle Calchaquí. Esta búsqueda de metal se habría desplegado como excusa para lograr la ocupación efectiva de este espacio aún no conquistado. La posterior falta de explotación sistemática no respondería únicamente a los desenlaces de la guerra, ni al sorpresivamente escaso potencial de las menas en el valle sino a una política de explotación basada en otros recursos más redituables en el contexto de la gobernación hacia mediados del siglo XVII. Tras la desnaturalización de los calchaquíes, Torreblanca (1999 [1696]: 108) comentaba que se mandó a realizar un cateo a “las cumbres de los cerros más noticiosos que había en Calchaquí”. La búsqueda de minerales resultó exitosa pero Torreblanca agregó que “hízose tal diligencia, pero sin fruto; no porque faltaban metales, que de las primeras serranías los trajeron; sino que los que iban tenían otras cosas que les tiraban”. La narración no aporta más información sobre qué otras cosas “tiraban” pero es posible considerar que se trataba de actividades económicas orientadas al comercio con las regiones septentrionales. En el momento en que la ocupación del valle se tornó acuciante, las autoridades convocaron a las fuerzas requeridas para lograr la entrada exitosa. Lo que originó, en definitiva, el tercer levantamiento calchaquí no fue simplemente el rechazo de Bohórquez a abandonar su plan de engaño sino la necesidad de mano de obra indígena. En este contexto, la presencia de minerales fue secundaria tal como lo demuestra el relativo silencio final

sobre éstos tras la desnaturalización de las poblaciones originarias. Cuando se inicia el proceso de reasignación de tierras, el trabajo indígena siguió siendo una de las fuentes de rentabilidad más inmediata, con bajo costo de inversión. A pesar de ser la riqueza metalífera el objeto principal de búsqueda y referencia, la mayor parte de las veces, la solicitud en las cédulas aludía a la tierra y a la mano de obra indígena.

De todos modos, existe información sobre actividades minero-metalúrgicas en el sur del valle de Yocavil cuando a inicios de la década de 1680 el gobernador del Tucumán, Fernando de Mendoza Mate de Luna, le concedió una merced de tierras en la zona de Puna de Balasto a Juan de Retamoso, quien además compró unas tierras vecinas, y en 1688 el gobernador Tomás Félix de Argandoña dictó un auto de merced de unas tierras linderas a las minas que Retamoso había descubierto en 1687 (Rodríguez 2003). Estas tierras fueron denominadas como la estancia de San Juan de Ingamana y en ella se instaló la mina de la “Purísima Concepción y San Carlos de Austria”, manteniendo durante un tiempo una jurisdicción territorial y política independiente a la jurisdicción de Catamarca pero según Salvatierra (1960), dicha mina fue abandonada en 1710. Paralelamente, los estudios arqueometalúrgicos indican que las condiciones técnicas de fundición de plata en dos asentamientos coloniales tempranos instalados en el sur del valle de Yocavil -El Trapiche y Fundición Navarro- fueron pobres, con problemas de temperatura y de ventilación (Gluzman y González 2005). La evidencia material, grandes rocas de molienda del tipo rueda y un horno de fundición de cuba construido en piedra en el sitio El Trapiche; un canal recubierto con lajas, de cerca de 1 km de longitud, que captaba las aguas del río Santa María y las llevaba hasta el sitio de Fundición Navarro, sumada a la modalidad de ocupación ibérica en la región permite estimar que estos sitios habrían operado desde la última mitad del siglo XVII hasta mediados del siglo XVIII (L. González 1997). La disponibilidad de combustibles, elemento clave de toda instalación pirometalúrgica, era fácilmente accesible en el área hacia fines del siglo XVII. La modalidad constructiva de los recintos del sitio de Fundición Navarro se distingue por su carácter expeditivo, lo que junto a la escasa cerámica tosca hallada sugiere un bajo nivel de inversión de fuerza de trabajo. Estas características contrastan notablemente con la prolijidad de una superficie despejada al pie de la sierra, pavimentada con lajas y que habría conformado una *cancha* para el depósito y la trituración de minerales de cobre. Las limitaciones técnicas y humanas no fueron acuciantes; por el contrario, a partir de las desnaturalizaciones, lejos de la explotación de metales preciosos, una de las principales actividades económicas redituables fue la venta de mulas cuyo destino era, como en los momentos anteriores, abastecer las necesidades del Alto Perú. La economía del Tucumán se mantuvo sujeta a las demandas de otras áreas metalíferas de potencial altamente superior a la del valle

Calchaquí. En lo que respecta a la población calchaquí desnaturalizada, la visita de Luján de Vargas de 1683 permite observar que la población vallista aportaba el 59,33% del total de la población encomendada en la jurisdicción de la ciudad de San Miguel (Noli 2003). Además, en el sur de la jurisdicción, aprovechando las ricas maderas del piedemonte tucumano, se seguía trabajando en la actividad tradicional del distrito desde el siglo XVI fundamentalmente relacionada con la extracción y trabajo de la madera (Noli 2001). Se producían carretas y maderas para la construcción de viviendas y edificios, destacándose las vigas y los cerramientos de cedro y nogal dirigidos a satisfacer los requerimientos del mercado.

Un empadronamiento de indios de 1688, sólo un año más tarde del auto de merced sobre las tierras del sur del valle, muestra que el curaca don Francisco y varios indios de tasa de origen ingamana se encontraban trabajando en las minas de la “Purísima Concepción y San Carlos de Austria”, las cuales se asentaban en las mismas tierras de las que ellos eran originarios (Rodríguez 2003). Esto implica que, a pesar de las prohibiciones de las autoridades españolas, los calchaquíes en ciertas circunstancias retornaban al valle con aceptación de sus encomenderos. En otras ocasiones ciertos grupos vallistas, como los amaichas y colalaos, retornaban sin permiso debido a la cercanía respecto a sus nuevos asentamientos y a la capacidad de negociación colectiva de estos grupos con la sociedad colonial (Noli 2003). Es posible manejar la hipótesis de que la asignación de ingamanas para estas actividades no fuera casual sino que se debiera a los conocimientos previos que pudieran manejar sobre las mejores localizaciones y modos tradicionales de extracción mineral, en tanto hubo explotación de las minas de este sector del valle en tiempos prehispánicos.

Los intentos de explotación minera no se limitaron a las minas de Juan de Retamoso. Hacia 1705 se observa en un documento ⁴ que se solicitaban los cerros de Famatina, los de Punta de Balasto y Aconquija donde se realizaba un cateo de minas de oro de las que se tenía noticia, como así también de las *guacas* o enterramientos que fueran hallados (ABNB, Min-62.5, 1705). En este caso se pide también, “llevar seis indios de la Villa Imperial de Potosí por tiempo de un año por no haber los peritos en el trabajo”. La fuente agrega que:

pedimos se nos conceda el llevar en nuestra compañía algunas personas con armas para nuestra defensa por los peligros manifiestos que han experimentado yendo a estos descubrimientos respecto de que *la mayor parte de los ind[ios] son opuestos a que se hagan y así impiden matando y robando a los españoles*. (ABNB, Min-62.5, 1705, el destacado es mío).

⁴ Agradezco a Lorena Rodríguez quien me facilitó esta documentación.

Esta última referencia estaría indicando que mediante permisos o regresos clandestinos aún perduraba el intento calchaquí de evitar la explotación minera como una estrategia activa.

A pesar de que los españoles lograron una mayor interiorización del territorio con el tiempo, no hicieron, la mayoría de las veces, una precisión sobre la localización de las minas, aquellas sólo fueron el objetivo idealizado de la conquista y el motor para continuar la avanzada incluso ante el fracaso. Con las desnaturalizaciones perduraron las creencias sobre los tesoros ocultos y las minas de oro, como también la resistencia calchaquí para evitar su usufructo. En definitiva, la economía de la gobernación del Tucumán mantuvo su carácter de intermediaria en el eje Potosí-Buenos Aires tanto por la comercialización de la producción excedentaria como por su papel en la redistribución de productos ultramarinos y americanos, circuito que se tornó más complejo hacia mediados del siglo XVIII y que hacia finales de ese siglo y principios del XIX se orientó, mayormente, al puerto de Buenos Aires (López de Albornoz 2001).

Fecha de recepción: 15 de julio de 2007.

Fecha de aceptación: 9 de noviembre 2007.

FUENTES CITADAS

ABNB. *Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Min-62.5, 1705*, Sucre. Los capitanes don Mateo y don Miguel Sopeña, pidiendo se les adjudiquen los cerros de Famatina y Alancan, términos de La Rioja y los de Punta de Balasto, Aconquija y Cacallanca, términos de Catamarca.

AGI. *Archivo General de Indias. Charcas 58 y 126 sobre los Autos de don Pedro Bohórquez. 1657-1959*. Instituto Ravignani, FFyL - UBA.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Amigó, María F.

2000. El desafío de Calchaquí. Un puñado de jesuitas “entre un mar de indios”. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas. Buenos Aires, FFyL - UBA, (MS).

Blanco-Fombona, Rufino

1919. Psicología del Conquistador Español del siglo XVI. En Levillier, Roberto (comp.); *Gobernación del Tucumán. Probanzas de Méritos y Ser-*

vicios de los Conquistadores. Documentos del Archivo de Indias I (1548-1583): XVII-LXV. Madrid, Colección de Publicaciones Históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino.

Boixadós, Roxana

1997a. Indios rebeldes-indios leales. El pueblo de Famatina en la sociedad colonial (La Rioja, siglo XVII). En Lorandi, Ana M. (comp.); *El Tucumán Colonial y Charcas I*: 341-367. Buenos Aires, FFyL - UBA.

1997b. Notas y reflexiones sobre la genealogía de un conquistador del Tucumán: Juan Ramírez de Velasco. En Lorandi, Ana M. (comp.); *El Tucumán Colonial y Charcas II*: 181-213. Buenos Aires, FFyL - UBA.

Cruz, Rodolfo

1997. El fin de la “ociosa libertad”. Calchaquies desnaturalizados a la jurisdicción de San Miguel de Tucumán en la segunda mitad del siglo XVII. En Lorandi, Ana M. (comp.); *El Tucumán Colonial y Charcas II*: 215-261. Buenos Aires, FFyL - UBA.

De la Riva, Ion

1991. *1492-1992. Un solo mundo*. Barcelona - Lunwerg, Sociedad estatal del Quinto Centenario.

Fisher, John R.

2000. La producción metalífera. En Castillero Calvo, Alfredo (ed.); *Historia General de América Latina 1, III. Consolidación del orden colonial*: 151-175. Madrid, Trotta - UNESCO.

Gandía, Enrique de

1946. *Historia Crítica de los Mitos y Leyendas de la Conquista Americana*. Buenos Aires, Centro Difusor del Libro.

Gluzman, Geraldine y Luis R. González

2005. Estudios sobre antiguos asentamientos metalúrgicos en el sur del valle de Yocavil (Provincia de Catamarca). *Actas del Congreso Binacional SAM-CONAMET 2005*. Edición en CD. Mar del Plata, Sociedad Argentina de Metales.

González, Alberto R.

1979. La metalurgia precolombina del NOA. Secuencia histórica y proceso cultural. *Antiquitas 2*: 88-136. Buenos Aires, Universidad del Salvador.

1982. Las provincias incas del antiguo Tucumán. *Revista del Museo Nacional* XLVI: 317-380. Lima, Museo Nacional.

1998. *Cultura La Aguada. Arqueología y Diseños*. Buenos Aires, Filmediciones Valero.

González, Luis R.

1997. Arqueología y etnohistoria: evidencias de actividades minero-metalúrgicas coloniales en el sur del valle Santa María (Pcia. de Catamarca). *Actas XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena* I: 29-47. Copiapó, Museo Regional de Atacama.

2000. Tecnología y dinámica social. La producción metalúrgica prehispánica en el Noroeste argentino. Tesis Doctoral. Buenos Aires, FFyL - UBA (MS).

Larrouy, Pedro A.

1923. *Documentos del Archivo de Indias para la historia del Tucumán* I: 1591-1700. Buenos Aires, L. J. Rosso y Cía. Impresores.

Levillier, Roberto

1919-1920. *Gobernación del Tucumán. Probanzas de Méritos y Servicios de los Conquistadores. Documentos del Archivo de Indias* I (1548-1583) y II (1583-1600). Madrid, Colección de Publicaciones Históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino.

1926. *Papeles eclesiásticos del Tucumán. Documentos Originales del Archivo General de Indias* I. Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso. Madrid, Imprenta J. Pueyo.

1948. *América, la bien llamada* II. *Bajo la Cruz del Sur*. Buenos Aires, Kraft.

1955. Conquista y organización del Tucumán. En *Historia de la Nación Argentina* III: 223-257. Buenos Aires, El Ateneo.

Lizondo Borda, Manuel

1928. *Historia de la gobernación del Tucumán (Siglo XVI)*. Publicación de la Universidad de Tucumán. Buenos Aires, Coni.

López de Albornoz, Cristina

1991. Las poblaciones aborígenes del Valle de Choromoros en el siglo XVII. *Memoria Americana* 1: 29-56. Buenos Aires, FFyL - UBA.

2001. Tiempos de cambio: producción y comercio en Tucumán (1770-1820). *Andes* 13: 213-248. Salta, UNSA.

Lorandi Ana M.

1980. La frontera oriental del Tawantinsuyu: el Umasuyu y el Tucumán. Una hipótesis de trabajo. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 14: 147-164. Buenos Aires, SAA.

1997. Introducción: etnohistoria del área andina meridional. En Lorandi, Ana M. (comp.); *El Tucumán Colonial y Charcas I*: 15-72. Buenos Aires, FFyL - UBA.

2002. *Ni ley, ni rey, ni hombre virtuoso. Guerra y sociedad en el virreinato del Perú. Siglos XVI y XVII*. Barcelona, Gedisa.

Lorandi, Ana M., Roxana Boixadós, Cora Bunster y Miguel Á. Palermo

1997. El valle calchaquí. En Lorandi, Ana M. (comp.); *El Tucumán Colonial y Charcas I*: 205-251. Buenos Aires, FFyL - UBA.

Montes, Aníbal

1959. El Gran Alzamiento Diaguita (1630-1643). *Revista del Instituto de Antropología I*: 81-159. Rosario, FFyL - UNL.

Noli, Estela

2001. Indios ladinos del Tucumán colonial: los carpinteros de Marapa. *Andes* 12: 139-172. Salta, UNSA.

2003. Pueblos de indios, indios sin pueblos: los calchaquíes en la visita de Luján de Vargas de 1693 a San Miguel de Tucumán. En Cornell Per y Per Stenborg (eds.); *Anales. Nueva Época 6: Local, regional, global, prehistoria, protohistoria e historia en los Valles Calchaquíes*: 329-363. Gotemburgo, Instituto Iberoamericano - Universidad de Göteborg.

Palermo, Miguel A.

2000. A través de la frontera. Economía y sociedad indígenas desde el tiempo colonial hasta el siglo XIX. En Tarragó, Myriam (ed.); *Nueva Historia Argentina. Los pueblos originarios y la conquista de América I*: 344-382. Buenos Aires, Sudamericana.

Petersen, George

1970. Minería y metalurgia en el Antiguo Perú. *Arqueológicas* 12. Lima, Museo Nacional de Antropología y Arqueología.

Quarleri, Lía R.

1997. Los conquistadores y colonizadores del Tucumán a través de las probanzas de méritos y servicios del siglo XVI. *Memoria Americana* 6: 97-117. Buenos Aires, FFyL - UBA.

Raffino, Rodolfo

1983. Arqueología y etnohistoria de la región Calchaquí. En Morresi, Eldo y Ramón Gutiérrez (eds.); *Presencia hispánica en la arqueología argentina* II: 817-861. Resistencia, Facultad de Humanidades.

Rodríguez, Lorena

2003. Luego de las desnaturalizaciones del siglo XVII. Una aproximación a la reconfiguración del valle Calchaquí. En Per Cornell y Per Stenborg (eds.); *Anales. Nueva Época 6: Local, regional, global, prehistoria, protohistoria e historia en los Valles Calchaquíes*: 365-394. Gotemburgo, Instituto Iberoamericano - Universidad de Göteborg.

Rodríguez Molas, Ricardo

1985. *Los sometidos de la conquista. Argentina, Bolivia, Paraguay*. Buenos Aires, CEAL.

Romano, Ruggero

1978. *Los conquistadores*. Buenos Aires, Huemul.

Salvatierra, Ernesto

1960. Poblamiento y cronología del paisaje cultural del departamento de Santa María. *Primer Congreso de Historia de Catamarca I*: 107-112. *San Fernando del valle de Catamarca, Junta de Estudios Históricos de Catamarca*.

Sotelo de Narváez, Pedro

[1583] 1885. Relación de las provincias de Tucumán. En Jiménez de la Espada, Marcos (ed.); *Relaciones geográficas de Indias* II: 143-153. Madrid, Ministerio de Fomento.

Stern, Steve J.

1986. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la Conquista*. Lima, Alianza.

Torreblanca, Hernando S. J.

[1696] 1999. *Relación Histórica de Calchaquí*. Versión paleográfica, notas y mapas de Teresa Piossek Prebisch. Buenos Aires, AGN.

**HECHOS HISTÓRICOS Y TEXTOS DRAMÁTICOS:
EL CAMPO SANTAFESINO Y EL DRAMA RURAL
ENTRE 1904 Y 1920**

*HISTORICAL FACTS AND DRAMATIC TEXTS: SANTA FE
PROVINCE AND ITS RURAL DRAMA 1904-1920*

Guillermo Stämpfli *

* UNR/UBA/CONICET. E-mail: g_staempfli@hotmail.com

RESUMEN

El presente trabajo se propone establecer un diálogo entre el proceso histórico de cambios sociales que la historiografía registra en el pasado pampeano santafesino y tres obras teatrales ambientadas en esta provincia durante el período comprendido entre 1904 y 1920. Las obras en cuestión son: *La gringa* de Florencio Sánchez, *La flor de trigo* de José de Maturana y *Madre tierra* de Alejandro Berruti.

Retomando algunas de las hipótesis ya desarrolladas por Roberto Giusti (1933) y Alicia Aisemberg y María de los Ángeles Sanz (1999) inquirimos sobre las modalidades de inscripción de lo social y lo político en estas obras. Indagamos acerca de la construcción del “pueblo” que subyace a la creación dramática de patente filiación anarquista de Maturana y Berruti y que les permitió trascender la expresión de los conflictos en términos de inmigrantes-nativos formulada por Sánchez.

Palabras clave: dramas - conflictos rurales - inmigración - “pueblo”

ABSTRACT

The current paper proposes a dialogue between historical processes of social change recorded by the historiography of Santa Fe province and three theater plays describing the situation of the area during 1904 and 1920. The plays in itself are: *La gringa* written by Florencio Sánchez; *La flor de trigo* by José de Maturana and *Madre tierra* by Alejandro Berruti. Following some hypothesis already developed by Roberto Giusti (1933) and Alicia Aisemberg and María de los Ángeles Sanz (1999) we will focus on the social and political meaning those texts reveal. We will analyze how the underlying notion of *pueblo* was constructed in the dramatic creations of Maturana and Berruti, closely associated with anarchist ideas, since both authors were able to overcome the stereotype immigrant-natives created by Sanchez.

Key words: dramas - rural conflicts - migration - “*pueblo*”

INTRODUCCIÓN

El primer objetivo de nuestro trabajo consiste en indagar el diálogo entre el proceso histórico de cambios sociales que la historia registra en el pasado pampeano santafesino y algunas obras teatrales surgidas en el período comprendido entre 1904 y 1920 y que eligieron a la provincia de Santa Fe como escenario de las acciones ¹. La elección de este corpus responde a que creemos que es en el teatro, dentro del campo artístico, donde obtenemos algunas de las primeras construcciones sociales y políticas sobre esta región.

Para este trabajo tomaremos como objeto de análisis la famosa obra *La gringa* de Florencio Sánchez, comedia estrenada en 1904, y dos dramas rurales menos difundidos entre el público no especializado: *La flor de trigo* de José de Maturana y *Madre tierra* de Alejandro Berruti, el primero estrenado el 17 de agosto de 1908 en el Teatro Apolo y el segundo el 16 de noviembre de 1920 en el Teatro Nuevo de Buenos Aires.

Como segundo objetivo, nos proponemos hacer visible los términos en que definieron las polaridades y los grupos en pugna estos intelectuales adscriptos tradicionalmente por la crítica literaria a una posición progresista y comprometida con la cuestión social. En efecto, en trabajos sobre el anarquismo las figuras de Sánchez, principalmente la de sus inicios, y la de Maturana han sido asociadas con una línea ideológica allegada al movimiento libertario (Abad de Santillán 2005 [1933]: 62; Suriano 2004: 76). Por su parte, la obra de Berruti fue representada, también, fuera del circuito comercial por diversos grupos filodramáticos anarquistas o socialistas de distintas ciudades y provincias argentinas (Tríbulo 2005: 514-515; Battistón y Llahí 2007: 221). Berruti recordaba en una entrevista que *Madre tierra* llegó a representarse en las chacras, fundamentalmente con motivo de celebrarse el 1º de mayo y cuando fue prohibida su puesta en escena en los salones pueblerinos ².

¹ Una primera aproximación a la temática fue presentada en las *VII Jornadas de Jóvenes Investigadores en Ciencias Antropológicas* que tuvo lugar entre el 18 y 20 de octubre de 2006. Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación y Dirección de Patrimonio y Museos.

² *Noticias Gráficas*, 31/10/1961 y *Clarín*, 01/11/1961.

El siguiente trabajo está alentado por el deseo de incorporar a las fuentes clásicas textos provenientes del campo artístico, cruciales al momento de conformar el mercado de representaciones que atraviesan el espacio polifónico del discurso social de un período y a la hora de indagar las negociaciones de sentido en torno a los procesos históricos en los que están inmersos las sociedades y los diversos grupos que las integran. En esta dirección, para este trabajo nos interesa continuar el relevo del acervo de construcciones de sentido utilizadas como grillas de inteligibilidad para dar cuenta e intentar explicar, desde distintos lugares sociales y perspectivas ideológicas, los conflictos rurales de la región del centro y sur de la provincia de Santa Fe entre mediados del siglo XIX y las primeras dos décadas del siglo XX.

Dejamos para un trabajo posterior, la cuestión crucial de la circulación de estas obras por diversas comunidades de espectadores o de lectores y la multiplicidad de apropiaciones a las que dieron lugar. Las críticas especializadas, el tratamiento sobre el despliegue de estos espectáculos realizado por la prensa y la opinión vertida por las diversas publicaciones rurales y obreras agregarán, sin duda, elementos centrales para pensar aspectos vinculados a la recepción que nos permitirán alcanzar una aproximación más integral en el análisis.

La representación teatral, el “espesor de signos o teatralidad” (decorado, vestuario, iluminación, lugar, gestos, mímica, palabras) que caracteriza en términos de Barthes “la máquina cibernética” que semeja el teatro, no será abordada aquí (Barthes 1973 [1964]: 309-310). Tampoco, en términos del objeto material libro o publicación, la multiplicidad de formas impresas, desde las primeras ediciones completas o parciales, aparecidas en revistas culturales de la época, o en recopilaciones y antologías sucesivas.

Hablamos de textos dramáticos en lugar de teatro ya que, como señalamos anteriormente, el teatro no se limita al texto. Pero al mismo tiempo, como advierte Anne Ubersfeld, aunque no se pueda estrictamente hablando “leer teatro”, hay no obstante que hacerlo; “la representación es algo fugaz, efímero; sólo el texto permanece” (1989: 8). Interpelado en 1949 con motivo de la reposición de *Madre tierra*, Berruti afirmaba que esta obra “se ha leído más de lo que se ha visto” apuntando en que la efímera vida de su drama en las tablas contrastaba con las casi 100.000 copias escritas existentes hasta entonces, entre versiones autorizadas y fraudulentas ³.

En lo posible, nos propusimos alejarnos de la idea de reproducción mecánica del mundo social del período en la ficción, buscando distanciarnos del lugar reconfortante de que el análisis debe anclarse en el conocimiento

³ *Noticias Gráficas*, 20/04/1949.

objetivo de la historia para explicar el texto literario. Como argumenta Jean Howard:

Una manera común de hablar de literatura e historia es exactamente esa manera: literatura e historia, texto y contexto. En estas oposiciones binarias, si un término es estable y transparente y el otro en cierta forma lo refleja, entonces ese otro término también puede estabilizarse y clarificarse (Citado por Brannigan 2000: 2).

Por tal motivo al comienzo del apartado optamos por hablar de diálogo entre historia y literatura; de algún modo partimos del supuesto de que si lo que la literatura elegida nos dice puede ser obtenido en otras fuentes documentales, su utilización deviene redundante (LaCapra 2000 [1985]: 6). Pero al mismo tiempo su valor queda reducido si su información no puede ser contrastada con otras fuentes. Así, siguiendo a John Brannigan, preferimos hablar de literatura en la historia incorporando la primera como parte constitutiva e irreducible de una historia en permanente movimiento y, en consecuencia, henchida de la potencia creativa, de las interrupciones y las contradicciones del devenir histórico (Brannigan 2000).

Para la conformación del entramado histórico apelamos a diversas fuentes: obras historiográficas, material de viajeros, recortes periodísticos, memorias de inmigrantes y recuerdos de pobladores de la región. Sin embargo, nuestro interés se centró en las modalidades de la inscripción de lo social, reconstruido a partir de las fuentes señaladas. En los textos teatrales elegidos la dimensión social y política incorporada a estas obras no ocurre sin un proceso de reelaboración, deformación y toma de posición frente a ellas.

El modo de situarse de estas obras respecto a lo social y lo político, la forma específica en que incorporaron el universo ideológico, nos conminó a configurar un espacio de mediación entre los textos dramáticos y una serie de fuentes históricas e historiográficas estimuladas por alcanzar lo “real” -lo extra-textual. Sin adscribir a la vertiente de la sociocrítica, la noción de sociograma propuesta por Claude Duchet y retomada por Régine Robin y Marc Angenot nos provee una interfase eficaz para articular dominios de análisis distintos expresados en géneros discursivos disímiles.

Definido por Duchet como un “conjunto fluido, inestable, conflictivo, de representaciones parciales centradas en torno a un núcleo, en interacción unas con otras” (Cros 2002: 167), la noción de sociograma remite a su carácter de prefabricado cultural inestable y abierto en sus contornos estructurales que, por la misma razón, no cesa de transformarse y desplazarse, dejando residuos del tipo cliché, doxa, estereotipos. No obstante requerir un consenso mínimo, los sociogramas son permeables de aglutinar signos ideológicos enfrentados (Robin 1986: 196-197).

Descrito por Robin como “cedazo cultural hecho de fragmentos de enunciados, de ideogramas, de imágenes, de emblemas, a través del cual se descifra todo lo social” (Robin 1986: 198) el sociograma, como articulador del texto y su socio-texto con el co-texto -espacio de referencia, conformado por otros textos y discursos, dentro del cual debe ser leído el texto y comprendido y descifrado el socio-texto- puede, debido a su naturaleza de estereotipo, ser deconstruido en una serie de *topois* constitutivos de la cadena sociogramática que atraviesa la totalidad del discurso social en un momento determinado.

En este trabajo nos interpelan el núcleo sociogramático de “lo gringo y lo criollo” y el de “opresores y oprimidos”, como imágenes culturales estereotipadas que circularon por un amplio espectro del discurso hegemónico y contrahegemónico -teatro, prensa, novelas cultas y populares, obras sociológicas e históricas, rumor social- de la sociedad argentina de principios de siglo XX.

Coincidiendo en aspectos centrales con artículos anteriores sobre estas obras teatrales, como el de Roberto Giusti de 1937 y el de Alicia Aisemberg y María de los Ángeles Sanz de 1999, nuestro aporte intenta profundizar las hipótesis de estos dos trabajos buscando establecer un diálogo más exhaustivo y preciso entre la serie literaria y la serie social.

Según Giusti los dramas rurales son “documento antes que obra de arte de acabada factura” (1937: 261), para este autor este género dramático configura la expresión más genuina e interesante del teatro argentino, y pasa a revista a una tradición dentro de la cual incluye obras distanciadas estética y políticamente como el *Juan Moreira* (1884) de Eduardo Gutiérrez y José Podestá, *La piedra de escándalo* (1902) de Martín Coronado, *La gringa* (1904) y *Barranca abajo* (1905) de Florencio Sánchez, *Tierra virgen* (1910) de Pedro Pico, *Las víboras* (1916) y *La inundación* (1920) de Rodolfo González Pacheco, entre otras. Cifrándonos a lo que nos atañe aquí, el autor plantea que con la obra de Berruti quedó expuesta la tragedia de los inmigrantes arrendatarios sojuzgados por contratos inicuos y presa de las mayores arbitrariedades. Así, según Giusti, Berruti desmitificaba el rostro del gringo vigoroso, innovador y activo que accedía, en desmedro del nativo, a la propiedad de la tierra tal como apuntaban comúnmente obras rurales anteriores como *La gringa*, con toda seguridad la más emblemática de ellas.

Aisemberg y Sanz ahondarán éste último aserto recorriendo un cúmulo de creaciones dramáticas ambientadas en el espacio rural y en el urbano, arribando a la conclusión de que, en efecto, durante las dos primeras décadas del siglo XX, en uno y otro ámbito, una constelación de obras del llamado teatro de tesis social aunó la intriga melodramática individual con la puesta en escena de un problema social entre cuyos objetivos figuró el de “disolver la antinomia inmigrantes-criollos” (Aisemberg y Sanz 1999: 66). Para estas

autoras, en el espacio rural obras como la de Maturana, Berruti y Alberto Ghirardo, muy conectadas con el discurso anarquista de la época, buscaron demostrar la falacia de esta antinomia y su utilización por la elite gobernante con el fin de encubrir los auténticos ejes de la conflictividad social.

En el apartado final, retomaremos esta hipótesis retranscribiendo el sociograma “opresores-oprimidos”, inscripto en las obras de Maturana y Berruti, en términos de la antinomia “pueblo- no pueblo”. Con ello aludimos al sujeto social de los oprimidos interpelado por los discursos anarquistas cuyo mensaje aspiraba a ser universalista y no clasista, no obstante apelar prioritariamente a los trabajadores por juzgarlos el sector más avasallado. Dado que el clasismo presupone para ellos la subordinación autoritaria del individuo a las clases superiores, redundaba por lo mismo en un cercenamiento a las libertades individuales, médula del discurso libertario (Suriano 2004: 75).

En el drama de Maturana la antinomia no aparece formulada en estos términos, su intriga y climax escenifican la unión y solidaridad de peones nativos y arrendatarios extranjeros contra el gran propietario. En la obra de Berruti la explotación del colono italiano genera el apoyo de otros actores sociales -tales como maestros, encargados de las colonias y policías “concientes”-, quienes denuncian la injusticia de la sociedad burguesa personificada no solo en los latifundistas sino también en otros agentes de opresión como jueces, comisarios y administradores. Nuestra elección por la noción de “pueblo”, como estructura moral y lugar ideológico que transita estas obras, responde a que en ellas comulgan líderes “populares”, conscientes, ilustrados y combativos como el peón Camilo, en *La flor de trigo*, y el maestro Alfredo, en *Madre tierra*, -enunciadores “embragues” de la relación autor-texto, en términos de Aisemberg y Sanz (1999)- con otros numerosos personajes erigidos como potenciales agentes de sublevación frente a la opresión, a partir de virtudes inherentes al pueblo como son, para los libertarios, el instinto de justicia y el sentimiento de empatía con los que sufren. La identificación del “pueblo” con sus líderes remite en estas obras al carácter transformador que ofrece el encuentro entre la vanguardia revolucionaria, capaz de objetivar la relación de dominación, con la fuerza, la espontaneidad y el espíritu de rebeldía que son capaces de desplegar los sometidos frente a situaciones límites.

Existe acuerdo sobre el carácter primordialmente urbano del movimiento ácrata, pero lo interesante de estas obras -en particular las de Maturana y Berruti- es que reenvían el mensaje libertario a un contexto rural. Entre ellas, *La flor de trigo* cobra un cariz original debido a que su estreno tuvo lugar en 1908, momento en que los conflictos rurales no habían cobrado la visibilidad que tendrían a partir de 1910, tras la movilización agraria de Macachín y

Colonia Trenel. Cabe recordar que trabajos clásicos como el de Abad de Santillán (2005 [1933]) sobre el desenvolvimiento de la Federación Obrera Regional Argentina (FORA) de signo anarquista, incluyen referencias a resoluciones sobre métodos de luchas y programas de organización para las áreas rurales recién a partir del congreso que tuvo lugar en Buenos Aires a fines de septiembre y principios de octubre de 1920⁴. Más adelante profundizaremos la relaciones entre chacareros, braceros y organizaciones ácratas antes de 1920, basándonos en trabajos historiográficos sobre la temática centrados en la zona agrícola santafesina.

OBJETO Y REPRESENTACIONES ARTÍSTICAS DE LA PAMPA SANTAFESINA

Partimos del supuesto que es dentro del campo artístico, en el teatro, donde se pueden obtener las primeras construcciones socio-políticas de la región rural santafesina. Existe un importante número de informes y relatos publicados por viajeros, inspectores, colonizadores y visitantes ilustres sobre los comienzos, a mediados del siglo XIX, de la denominada “pampa gringa” santafesina. Pero antes del siglo XX en el terreno de la ficción el silencio es sintomático.

Con excepción de la novela *La Estancia de Santa Rosa* de Lina Beck Bernardt, publicada en francés en 1864 y traducida al español en 1914, cuya trama en realidad transcurre en el límite de la región del chaco santafesino, recién a partir de la década de 1920 se hacen visibles públicamente poesías y novelas que evocan situaciones y realidades de la región rural. Cabe mencionar que no es casual que la denominación “pampa gringa” surja de la novela homónima que Alcides Greca publicó en 1935⁵.

⁴ La participación en el movimiento anarquista de obreros estibadores de pueblos del interior santafesino se remonta a principios del siglo XX. Así en el III Congreso de FORA, que tuvo lugar en Buenos Aires, del 6 al 8 de junio de 1903, encontramos al periodista e intelectual Alberto Ghirardo, director de los diarios contestatarios *El Obrero* y *La Protesta*, como delegado de los estibadores de Villa Constitución. Con motivo de la celebración del VI Congreso de la FORA, llevado a cabo en Rosario, asistió una delegación de estibadores de Puerto San Martín, localidad próxima a la ciudad donde tuvo lugar el encuentro (Abad de Santillán 2005 [1933]: 108-110, 156); Ascolani 1993b: 130-131).

⁵ Con esta novela cristalizó la denominación “pampa gringa” a los efectos de diferenciar la región agrícola del centro y sur de la provincia, donde los inmigrantes y sus descendientes eran mayoría, de la región norte y del ámbito isleño, conocidas como “pampa gaucha” predominantemente ganadera y poblada, en su mayor parte, por nativos e inmigrantes de provincias vecinas.

En este sentido, Enrique Williams Alzaga en su análisis sobre el cuento y la novela en la pampa argentina incluye sólo dos obras en el capítulo titulado “novelas con paisaje de pampa agrícola”; la ya citada de Alcides Greca y otra de 1946, titulada *Puerto América*, obra del escritor Luis María Albamonte cuya acción transcurre en un espacio rural innominado, a diferencia de la novela de Greca, y se reduce a unas pocas páginas (Williams Alzaga 1955: 323-340).

Más recientemente, a partir del análisis del poeta rosarino Eduardo D’Anna sobre la literatura de Rosario y sus alrededores, hallamos entre las primeras novelas con “vocación definitivamente realista” sobre la situación del campo y de los pueblos de campaña, la obra de Alberto Maritano *Los amos* editada en 1935 (D’Anna 1996 [1991-1992]: 70). A partir del trabajo de Jorge Alberto Hernández sobre el devenir literario y folklórico de la provincia de Santa Fe, cuya mirada se focaliza en las producciones culturales de la capital y las zonas aledañas, podemos agregar, a la ya citada obra de Greca y a su *Cuentos del comité* de 1931, las novelas casi desconocidas de Pedro De Paoli, *Desalajo*, *El tesoro de todos* y *Chacareros y bueyes* (Hernández 1979). Revelador también de ese vacío es la selección realizada por Felipe Justo Cervera, Graciela de Cocco y María Elda Paván (1989). En lo que ellos denominan “región cultural de la pampa gringa” la antología de los géneros cuento y novela se inicia con un fragmento de la obra de Gastón Gori, *El camino de las nutrias*, de 1955 y sigue con otro de Segundo Briggiler, extraído de su libro *El anillo*, de 1956 (Cervera *et al.* 1989: 39-73).

Encontramos un panorama no muy distinto en las creaciones poéticas permeadas por la realidad del campo santafesino, los actores sociales y la historia de la región vinculada a la inmigración y la colonización agrícola. Coincidiendo en lo fundamental con los estudios antes mencionados, la conferencia de 1990 de Eugenio Castelli, “La epopeya inmigratoria en Santa Fe, su memoria poética”, y la del poeta rosarino Jorge Isaías, “Santa Fe. Inmigración y paisaje”, pronunciadas en la ciudad de Rafaela en el marco del ciclo de conferencias *Inmigración: identidad y cultura*, corroboran también ese vacío. Las más antiguas de las obras poéticas señaladas por estos trabajos son *La canción ideal-Brillazones* de José Cibils, citado por Castelli, la cual toma al labrador inmigrante como símbolo de transformación y progreso y cuya publicación póstuma data de 1921; y *Brotos morados* de Marcos Lenzone, nombrado por Isaías, obra en la cual el inmigrante ocupa un lugar importante pero queda sujeto a su inserción urbana (Castelli 1991; Isaías 1991)⁶.

⁶ Las otras producciones, referidas en alguna de estas conferencias o en ambas, son bastante posteriores: *Poemas con labradores* de Carlos Carlino, publicada en 1940, *Un poco de poesía* de Felipe Aldana, publicada en 1947; y la obra más emblemática sobre la gesta de

No podemos dejar de mencionar que recién a partir de la década de 1930 aparecieron los poemas más difundidos que abordaron el conflicto agrario de 1912, conocido como ‘Grito de Alcorta’, y otros acontecimientos posteriores que consolidaron e hicieron visible la identidad de los chacareros como grupo social. Tomás García Serrano, quién participó en el acontecimiento, publicó en 1936 su libro *Nuestra Arcadia*. Además de su poema “El Grito de Alcorta” incluye otros dirigidos a monumentalizar la labor de los dirigentes de la Federación Agraria Argentina (FAA) y la saga de colonos y chacareros construidos como auténticos forjadores de la feracidad de los campos argentinos (García Serrano 1936). Más tardíamente José Pedroni, en su libro *Canto del hombre*, editado en 1960, reúne los poemas “María de Alcorta” de 1956, “Muerte de Francisco Netri” de 1957 y “Marcha sobre Buenos Aires” de 1956. Este último que alude a la movilización chacarera hacia el congreso, ocurrida en 1921, con el objeto de acelerar la resolución de la cámara favorable a una ley sobre los arrendamientos (Pedroni 1999 [1969]).

Como puede verse, nuestra afirmación de que es, dentro del campo artístico, en algunas obras dramáticas donde podemos obtener las primeras representaciones sociales y políticas de la “pampa gringa” santafesina se inscribe en relación a los resultados que arrojan los intentos sucesivos de configurar un canon literario, provincial o regional, por una serie de intelectuales y críticos. Sin embargo, es necesario introducir una aclaración para dar cuenta de la real complejidad del asunto y, al mismo tiempo, poner en evidencia el grado de arbitrariedad que inevitablemente encierran estos intentos. Si bien existieron algunas novelas y poesías escritas antes del siglo XX sobre la región, ninguna de las identificadas fue escrita en español, aun cuando algunas de ellas fueron editadas en el país. La posibilidad de acceder a estas producciones, al menos en Argentina, se reduce a los ambientes domésticos de allegados al escritor o a las bibliotecas del pueblo donde éste residió. A esta dificultad debemos sumarle el hecho de que pocas han sido traducidas. Entre otras, podemos hallar las poesías del maestro suizo Pedro Dürst, agrupadas en el libro de 1892 impreso en Buenos Aires *Freud und Leid-Zwanzig Jahre Completen in Argentinien. Erinnerungen (Alegrías y Penas. Veinte años de vida campestre en la Argentina. Recuerdos)*, y su novela de 1898, *La familia Sommer*, escrita en idioma alemán y editada también en Buenos Aires. Ambos relatos están vinculados al contacto directo que tuvo el creador con

los colonos pioneros de Esperanza, *Monsieur Jaquin* de José Pedroni, publicada en 1956, aunque algunos de sus poemas son anteriores. Poetas santafesinos importantes como Lermo Rafael Balbi, Mario Vecchioli, Jorge Isaías, Elda Massoni, entre otros, son posteriores e incluso, es el caso de Isaías y Massoni, contemporáneos (Castelli 1991; Isaías 1991).

algunas colonias de Santa Fe, particularmente la de San Carlos, Esperanza, Roldán, San Jerónimo Sud y Carcarañá.

Un caso similar ocurre con algunas expresiones plásticas. Una representación visual pionera sobre el drama rural agrario ambientado en la escenografía de los campos de la provincia de Santa Fe, fue la realización del film de 1922 “En pos de la tierra”, promovido por la dirigencia de la FAA con intenciones propagandísticas y militantes ⁷.

En lo referente a la pintura, son poco conocidas las creaciones inspiradas en la “pampa gringa” antes de 1930. A comienzos del siglo XX muchos artistas plásticos van a continuar con el género del paisaje, pero la pampa agrícola poblada por inmigrantes sociabilizados en colonias e incipientes pueblos no acaparó la atención de los artistas consagrados a comienzos del siglo XX como Fernando Fader, Jorge Bermúdez o Cesáreo Bernaldo Quirós. Alineados en las filas de lo que se conoció como el primer nacionalismo cultural, movimiento en el cual sobresalen las figuras de Ricardo Rojas, Manuel Gálvez y Leopoldo Lugones, estos artistas plásticos concitarán su interés en los paisajes serranos (Wechsler 1999: 275-280). Para esta *intelligentsia* los reductos donde podía hallarse aún la “auténtica tradición nacional” se encontraban en las provincias del interior ajenas a la invasión de los extranjeros. El personaje Gabriel Quiroga, máscara de Gálvez, afirmará “En el hombre de las comarcas montañosas encontraremos al argentino viejo, incontaminado de cosmopolitismo y repleto de tradición. El hombre del Litoral es casi un extranjero en su propio país” (Gálvez 2001 [1910]: 140). No obstante su naturaleza rural, la “pampa gringa” quedó así, explícita o implícitamente, incluida en el imaginario de lo urbano-cosmopolita. Creemos que un punto de inflexión importante lo constituye la obra de 1936 *Chacareros* de Delesio Antonio Berni ⁸.

⁷ El film narra el traslado de un inmigrante italiano hacia la Argentina con el objetivo, en principio, de hacerse con cierto capital que le permita ampliar su pequeño viñedo natal. Luego de padecer una serie de fracasos, en distintos trabajos urbanos, el protagonista se traslada al espacio rural donde se iniciará como bracero para posteriormente convertirse, luego de una exitosa experiencia como peón “a la réndita”, en chacarero. Decidido ahora a radicarse definitivamente en el país, sus anhelos de progreso y bienestar se desmoronan frente a la quiebra del acopiador de cereales, primero, y su posterior desalojo de la parcela, por instancia del subarrendador quien la entrega a otro italiano que ofrece un cinco por ciento más por el arriendo (Frid de Silberstein 1998: 109-110).

⁸ *Chacareros* es una obra de gran tamaño (212 x 320) en la cual se reconoce la impronta de la pintura metafísica en ese fondo de arquitecturas “vacías”, “irreales” en contraste con la monumentalidad y contundencia de las figuras que forman el grupo heterogéneo de los chacareros. Vehiculizado por estos recursos, lo rural adquiere una dimensión que lo aproxima más a sus obras *Desocupados* y *Manifestación* que a la otra serie de obras donde el

SINOPSIS DE LAS OBRAS

La gringa de Sánchez es una obra ambientada en la región cerealera santafesina. El eje del conflicto lo encarnan dos valores opuestos: el espíritu práctico, preocupado por el aprovechamiento integral de la tierra y convencido de las necesidades de renovación, encarnado en la figura del inmigrante italiano Don Nicola. Frente a éste está el espíritu tradicionalista, romántico y conservador puesto en escena por el personaje criollo Don Cantalicio. El problema social que presenta Sánchez, el ascenso del inmigrante y el despojo paulatino del criollo de sus tierras por su dificultad de ajustarse a los cambios sociales y económicos, encuentra en esta obra un desenlace feliz y una síntesis prometedora con el matrimonio de Próspero, hijo del criollo, con Victoria, la hija del inmigrante, pese a las resistencias de los padres de la muchacha. Lo mejor de ambos caracteres, concluye Sánchez, se plasmará en la descendencia de la pareja: hijos que perpetuarán, al mismo tiempo, el amor al terruño y el afán de progreso. Horacio, el hermano de Victoria que no entiende la resistencia y testarudez de sus padres italianos expresa de este modo la tesis de Sánchez: “HORACIO.- ¡Mire qué linda pareja!... Hija de gringos puros, hijo de criollos puros... De ahí va a salir la raza fuerte del porvenir.” (Sánchez 1994 [1904]: 141)

La obra no se propone denunciar el problema social y económico de la campaña. Las divergencias de intereses políticos existentes entre los actores rurales, el drama que empiezan a denunciar anarquistas y socialistas sobre la explotación que las empresas colonizadoras y los grandes propietarios estaban llevando adelante contra los colonos inmigrantes y la actitud de ambos grupos sociales, estancieros y colonos, con los braceros golondrinas no son mencionadas en esta comedia. Sánchez reduce aquí el conflicto al desencuentro de dos culturas en esas “zonas de contacto” (Pratt 1997 [1992]: 26) que constituyen el centro y sur santafesino, en la primera década del siglo veinte.

asunto rural adopta un carácter más estereotipado y tradicional, como *Entrada a Roldán, El gringo* o *Sol de domingo* (Farkas y Stämpfli, 2006: 10-11). Junto al recorte temático que tiene como eje la conflictividad rural, la elección como soporte de la tela bolsas de arpillera, como señaló José Emilio Burucúa en su comunicación personal al Prof. Néstor Barrios, impregna a la obra de una particular carga simbólica que nos remite inmediatamente al trabajo campesino, sus migraciones (los linyeras la utilizaban como abrigo eficaz) y a la “epopeya de los pueblos del interior”. Crucial para el traslado del cereal la tela de arpillera, importada de la India, fue sensible a las fluctuaciones del mercado y las crisis internacionales, convirtiéndola en determinadas coyunturas en un artículo escaso, costoso y falible a la especulación lo cual motivó severos conflictos de los productores rurales con el gobierno (Farkas y Stämpfli, 2006: 11-12).

No nos parece un indicio menor que esta obra de Sánchez coincida espacial y temporalmente con los primeros pasos que los anarquistas dieron para hacer circular sus propuestas ideológicas en el contexto rural santafesino. En 1904 al iniciarse la cosecha fina, el Grupo Libertario de Rosario elaboró un manifiesto destinado a los trabajadores rurales convocándolos a unirse al movimiento obrero urbano con objeto de luchar juntos por mejores jornales y mejores condiciones laborales. La vieja rivalidad entre “gringos” y “criollos” ocupó un lugar importante dentro del programa y fue uno de los puntos sobre los cuales los libertarios hicieron mayor hincapié, con el fin de unir a los habitantes del campo contra quienes consideraban sus enemigos comunes: los grandes propietarios, la iglesia y las ideas nacionalistas. Sin embargo, la difusión de estas consignas y propuestas fue limitada debido al exitoso operativo montado por la policía provincial que impidió su circulación por las colonias del interior santafesino (Ascolani 1993a: 217-218).

Será otro dramaturgo, también allegado a la ideología anarquista, quien pondrá en escena los conflictos que atraviesan la pampa santafesina de principios de siglo XX. José de Maturana apelará al género del drama, y no a la comedia, para exponer su construcción de la realidad de la región y su punto de vista político sobre el asunto rural. Su obra *La flor de trigo* fue contemporánea con ciertos avances del anarquismo en el interior de las provincias cerealeras. Nos referimos a la presencia cada vez más frecuente en las zonas rurales de grupos de delegados de la FORA, a los inicios del periódico ácrata *La Protesta* y a la conformación de un Comité Anarquista en Buenos Aires, cuyo objetivo era declarar una huelga general que involucrara a todos los sectores del proceso productivo agrario: siega, trilla, transporte y embarque del cereal.

La obra de Maturana transcurre en algún rincón de la pampa gringa santafesina alrededor de la primera década del siglo XX. Una familia de peones criollos, un grupo de colonos extranjeros y un arrendatario argentino trabajan en el establecimiento agrícola del estanciero criollo Don Miguel, orientado al cultivo de trigo y maíz.

Don Miguel no solo arrienda sus tierras a estos colonos sino que además aprovecha, inescrupulosamente, ciertas circunstancias para hacer más abultadas sus ganancias. Así, por ejemplo, frente a la escasez de vagones para el transporte del cereal apuesta a conseguir comprar a bajo precio la cosecha de sus colonos.

El personaje principal de la obra es Camilo, construido como un peón del establecimiento capaz por su coraje y decisión de reaccionar ante las injusticias de Don Miguel. Su amor por la criolla Carmen, hija del viejo Rosendo y de su esposa Remedios, quienes dan alojamiento a Camilo en el seno de su humilde hogar, constituye el hilo conductor del drama. En un principio

Camilo considera que Carmen guarda cierto interés por el estanciero y despliega una actitud de renuncia generosa, alentándola a un matrimonio conveniente para los padres de la muchacha, pero el desenlace del drama comienza cuando Camilo descubre las intenciones deshonestas que encierran las pretensiones amorosas de Don Miguel.

El violento acoso ejercido sobre la joven pasa desapercibido, hasta entonces, por el esfuerzo de Carmen de no preocupar a sus padres. Al insistir ellos en la importancia del matrimonio cimentado y dignificado por el amor, no por el mero interés pecuniario, estimulan a Camilo en su firme decisión de luchar contra los atropellos del patrón y de escuchar los guiños amorosos que Carmen le prodiga.

La obra llega a su punto de máxima tensión cuando Don Miguel pone al descubierto sus mentiras sobre el amor que dice profesar por Carmen y su bajeza se manifiesta al no atender los pedidos desesperados de los colonos, quienes ruegan una prórroga en el contrato ante a los bajos rindes de la cosecha. Las razones de los arrendatarios, asentadas en la concurrencia de una serie de factores externos como la langosta, la sequía y la corrupción descarada de la Comisión de Agricultura, que no facilita las chapas de zinc para combatir la plaga, no hacen mella en la actitud egoísta de Don Miguel, quien incluso reacciona con duras palabras ante al apoyo que Camilo presta a los colonos inexpertos:

DON MIGUEL.- ¿Y quién te mete a vos a redentor?

CAMILO.- ¿Quién me mete?... La buena voluntad, señor... Para eso son trabajadores como yo... Hoy por ellos, mañana por mí...

DON MIGUEL.- ¿Ah, sí?... Mirá, che... Me vas a hacer el favor de no meterte en lo que no te importa... Ya hace tiempo que te estás pasando al patio... Desde que anduviste por Buenos Aires te has vuelto más gallito que un sargento... El otro día te vi en el boliche de la estación hablando de políticas y leyendo macanas de periódicos con una punta de atorrantes... (Maturana 1959 [1908]: 144).

El tercer y último acto, describe el campo yermo y las quejas amargas de los colonos quienes son conscientes de su esfuerzo vano e intuyen el futuro sombrío que les aguarda. El único criollo arrendatario de la colonia acaba de ser expulsado y se dirige a Camilo con un discurso que nos remite a ese conflicto que atraviesa toda *La gringa* y que ahora irrumpe como anacrónico:

VIEJO CHALA.- Sí, sí, me voy... Cuando me han echao será no más porque quieren que me vaya... Dentro de poco ni en su tierra se va a poder estar. Cada día hay más gringos y los patrones la toman contra uno...

CAMILO.- No hable mal de los gringos... ¿Ellos qué culpa tienen? Trabajan y nada más... Al contrario, favorecen al país... (Maturana 1959 [1908]: 152-153).

El resto de los colonos recibe una proposición de Don Miguel encaminada a salvar unos cultivos amenazados por un brote de huelga de braceros desarrollada en una zona vecina. Camilo, quien conoce por los periódicos la noticia, alerta a los colonos inmigrantes y los arenga a solidarizarse con quienes declararon la huelga. La decisión de los colonos de no abandonar la colonia para suplantar a los braceros despierta la ira de Don Miguel. Este responsabiliza a Camilo por divulgar ideas políticas importadas de la ciudad y perniciosas para la armonía de la colonia, instándolo violentamente a abandonar la estancia. No obstante la insistencia de Carmen para que se aleje, pues teme por su vida, Camilo resuelve quedarse en la colonia para enfrentarse a Don Miguel. Finalmente Camilo lo hiere de gravedad pues interviene en socorro de Carmen cuando aquel intentaba poseerla por la fuerza.

La última obra teatral que presentamos, *Madre tierra* de Alejandro Berruti, fue estrenada en Buenos Aires el 16 de noviembre de 1920 luego de su puesta en escena varias veces en las ciudades de Córdoba y Rosario.

Los historiadores rurales reconocen en el período que va de 1910 -año en que se produjo en Macachín la movilización de colonos- hasta 1922 aproximadamente, uno de los ciclos de mayor conflictividad de la historia agraria argentina. Las movilizaciones en pos de una rebaja en los arrendamientos, la prolongación de los contratos por al menos cinco años, el reconocimiento por parte del propietario de las mejoras introducidas por los chacareros, la creación de la FAA y las exigencias al Estado para que mejorara los caminos rurales, las tarifas ferroviarias, la supervisión de los contratos y la instalación de espacios de almacenajes para la conservación adecuada del cereal, significaron pasos importantes para la configuración de la identidad del “chacareño” en el campo argentino, frente a quienes identificaban como los enemigos de sus intereses (Ansaldi 1991, 1993a).

Pero el clima convulsionado del campo no se redujo a las reivindicaciones que llevaron adelante los chacareros. También estuvieron involucrados en esta década conflictiva otros sujetos rurales, como los migrantes de otras provincias o los trabajadores golondrina europeos que se trasladaban a la región maicera con el objeto de participar en la junta del maíz. En ciertas coyunturas ambos grupos subalternos entraron en puja cuando los changarines y braceros comenzaron a nuclearse en sindicatos de raíz anarquista o comunista y a exigir mejoras en la alimentación, el alojamiento y fundamentalmente en el porcentaje de la cosecha (Ascolani 1993a, b y c).

En *Madre tierra* Berruti tiene como objetivo poner en evidencia los sufrimientos

mientos y las injusticias que atraviesa una familia de colonos italianos frente a la falta de lluvia y la intransigencia del propietario de la estancia. La figura del militante “iluminado” que denuncia la explotación de los chacareros está encarnada en el maestro rural de la colonia. Sabemos que algunos maestros, sacerdotes y ciertos sectores de la intelectualidad tuvieron un papel destacado durante los conflictos agrarios, como el de 1912: apoyaron las medidas tomadas por los chacareros e instalaron las denuncias por medio de su pluma y oratoria en la prensa, el congreso y otros espacios políticos.

Don Alfredo, el maestro rural, adopta una posición paternalista con los arrendatarios: educa a los hijos del sumiso agricultor italiano, Pietro, y colabora brindándole consejos, prestándole dinero, regalándole leche para sus hijos y su mujer enferma. Hasiado de los vicios de la vida en la ciudad, como declara Alfredo en un momento del drama, encuentra en el campo una misión para su vida y un refugio en compañía de los chacareros, a quienes visualiza como gente sencilla, amable y pura. Cuando la curiosa y educada Catalina, la hija de Pietro que vivió durante su infancia en la ciudad, protesta contra la miseria del campo y anhela retornar al hábitat urbano el maestro replica:

Comprendo su criterio de espíritu joven, ansioso de expansiones ante los atractivos de la ciudad con sus apariencias deslumbrantes, y tentadoras. Pero quien como yo ha vivido intensamente esa farsa, sintiendo en carne propia todo el mal que se agita en la sociedad bajo el leve barniz de las simulaciones, créame, Catalina, que se halla muy a gusto aquí entre los pobres colonos, compartiendo sus dolores y miserias. Aquí también se sufre el azote cruel de las injusticias, pero siquiera se está lejos de los verdugos (Berruti 1959 [1920]: 247).

En la ciudad residen los estancieros. La miseria de los arrendatarios y su estilo de vida, que raya con la mera subsistencia, contrasta con la opulencia de García Castro, propietario de la colonia. Berruti, en la descripción del “estilo de vida” del hacendado denuncia, utilizando la voz del maestro rural, la hipocresía y la injusticia de la sociedad burguesa. Mientras García Castro puede invertir placentemente en acrecentar su capital simbólico, donando un altar costoso, figurando como principal beneficiario de una “liga filantrópica”, cumpliendo a rajatabla con las deudas de juego, incluso manteniendo una amante dispendiosa y complaciendo los gustos extravagantes de su mujer e hija, niega a los colonos una prórroga en los contratos y una división en las pérdidas ocasionados por la sequía. Sus argumentos se basan en la inviolabilidad de la propiedad privada, la seriedad de las cláusulas contenidas en los contratos de arrendamiento y en que los “negocios son negocios”.

Apoyado por un cínico juez, un corrupto comisario y una horda de obsecuentes lacayos, García Castro se presenta en la colonia para llevar a cabo el desalojo desoyendo las súplicas de Pietro por su esposa enferma a la que no puede trasladar. Presa de una profunda crisis de nervios y sumido en la desesperación, el colono da muerte al prepotente estanciero. La obra finaliza con las palabras de Pietro al cadáver del patrón: “¡Ahora sí que es suya la tierra, ahora sí!...” mientras adentro del rancho retumba el desgarrador grito de su esposa y desde afuera llegan alegres sus hijos para pasarle las nuevas de que la lluvia salvadora ha comenzado.

DRAMAS RURALES EN LA HISTORIA. INSCRIPCIÓN DE LOS SOCIAL Y LO POLÍTICO EN LOS TEXTOS DE SÁNCHEZ, MATURANA Y BERRUTI

Pensando estas obras desde los contextos de escritura podemos señalar que tanto Sánchez como Berruti, en su paso por Rosario y en sus labores como periodistas en esta ciudad, tuvieron acceso a información sobre la situación de los actores rurales y de la problemática del campo. Berruti recordará en un discurso emitido con motivo de la reposición de *Madre tierra* en la inauguración del Teatro-Estudio Telecine, que en la gestación de la obra acudieron tanto vivencias de la infancia sobre la vicisitudes y penurias de una familia agricultora vecina a su chacra paterna en la provincia de Córdoba, como el sacudón que le produjera, desempeñándose por entonces como periodista, la movilización chacarera de 1912 conocida como el Grito de Alcorta. Será este último suceso, según el autor, el responsable del impulso definitivo para escribir el drama, propuesto ese mismo año en Rosario al director Enrique de Rosas ⁹.

Acerca de Sánchez, críticos de la talla de Roberto Giusti dirán que “conocía muy bien el campo santafesino, donde desarrolla la acción” (Giusti 1937: 253) o, aún más contundentemente, que el dramaturgo “todavía era testigo del conflicto social entre el poblador autóctono y el inmigrante...” (Giusti 1937: 255).

Sin embargo, al pensar en Maturana y en su obra, que solo dista cuatro años del estreno de *La gringa*, no podemos dejar de preguntarnos si en efecto ese campo santafesino, sin dudas muy extenso y diverso, ha cambiado tanto como para que surjan versiones políticas tan diferentes entre uno y otro autor ¿Quién representa con mayor verosimilitud esa “realidad” del espacio rural santafesino? Y lo que es más importante ¿qué discursos sociales subyacen para dar forma a miradas tan distantes?

⁹ *Noticias Gráficas*, 31/10/1961 y *Clarín*, 01/11/1961.

Por otra parte, y aunque dijimos que no vamos a ocuparnos de los contextos de recepción, no podemos dejar de mencionar que indudablemente la obra de Sánchez cosechó mayores elogios y fue, casi con seguridad, la más emblemática a la hora de cristalizar una imagen del campo santafesino de aquel período. Giusti transcribe el siguiente comentario de Ricardo Rojas sobre la obra *circa* 1912: sostuvo que era “el drama realista y simbólico de la actual conciencia argentina, el poema de la invasión del extranjero sobre la tierra del gaucho, como el Martín Fierro es el poema de la invasión del gaucho sobre la tierra del indio”, profetizando además que “sólo espera el paso de los años para convertirse como el Martín Fierro en un monumento nacional” (Giusti 1937: 255). Un hombre de teatro como Vicente Martínez Cuitiño dirá en su discurso en homenaje por la muerte de Sánchez que el dramaturgo “nos dió la actual tragedia de la raza en la gigantesca lucha de sus términos con *La Gringa...* ¡*La Gringa!* Creo haber pronunciado el nombre de una obra inmortal, que erigirán en monumento de la literatura argentina las generaciones venideras” (Cuitiño 1954 [1908]: 17).

Al revisar otros elementos del contexto de escritura, encontramos que durante el período que va desde 1869 hasta 1913 aproximadamente, los extranjeros representaron un porcentaje significativo de los habitantes de la provincia de Santa Fe. En 1895 llegará a su punto más alto cuando constituyan el 41,9% de la población (Gallo 1984: 272). Una inmensa mayoría de los inmigrantes proviene del continente europeo: italianos, españoles, suizos y franceses sobresalen, en mayor o menor número, según el momento histórico, entre las nacionalidades de origen más relevantes para la región.

También por esos años tuvo lugar el arribo de migrantes internos de las provincias argentinas. Aunque un número importante irá a la región norte santafesina, mucho de ellos se afincaran en la región centro-sur de la provincia atraídos por la posibilidades laborales generadas por el aumento de la producción cerealera, la consecuente demanda de mano de obra de peones y braceros y por el desarrollo de algunas incipientes industrias: molinos harineros, aceiteras, cremerías, metalúrgicas, entre otras.

El encuentro durante este período de corrientes migratorias con orígenes diversos en las colonias agrícolas del centro y sur de Santa Fe nos sugiere la posibilidad de pensarlas como “zonas de contacto”; entendiendo por esta categoría lo que Mary Louise Pratt definió como el “espacio en que pueblos geográfica e históricamente separados entran en contacto y establecen relaciones [...] que usualmente implican condiciones de coerción, radical desigualdad e insuperable conflicto” (Pratt 1997 [1992]: 26).

Algunas producciones historiográficas, al menos para antes del siglo XX, nos señalan la existencia de conflictos en la región -por motivos religiosos, lingüísticos y educativos- que llevaron, por ejemplo, a la división política

de las colonias Esperanza y San Carlos en dos parcialidades: una de religión protestante y otra católica. Cada una contó con igual número de representantes en sus asambleas comunales y con escuelas propias (Schobinger 1957; Cragolino 1988; Gschwind 1958). En ocasiones, las tensiones cobraron un semblante más violento dando lugar a rípidos dramas sociales dentro de las colonias. Entre ellos figuran el enfrentamiento de colonos de San Carlos frente al pueblo indígena “El Sauce” en 1869 (Gschwind 1958: 273-288), la ingenuamente titulada “revolución suiza” en San Jerónimo Sud de 1873 (Palacios 1971: 25-28)¹⁰ y el levantamiento de la colectividad italiana de Cañada de Gómez frente a las supuestas tropelías cometidas por un juez de paz argentino en 1876 (Gallo 1973: 24-28).

En todo ese período los extranjeros elevaron repetidas quejas a sus representantes consulares y a los diarios de la región compungidos por lo que llamaron una oleada de asesinatos de inmigrantes que asolaban la campaña santafesina. Miguel Ángel Fernández pasa revista a una serie de crímenes cometidos por “*gauchos matreros*” como los denominan las fuentes de la década de 1870. De acuerdo con este autor, uno de los rasgos de los delincuentes, que aparecía más resaltado por estas fuentes, era la fuerte dosis de xenofobia que acompañaba sus actos violencia (Fernández 2001).

De las memorias de Luis Weihmüller, un poblador temprano de las denominadas colonias del Central Argentino, obtenemos el relato del asesinato de Teofilo Nebersol, oriundo del cantón de Berna a fines de 1872. Fue muerto “de una certera puñalada al corazón” probablemente como consecuencia de “un acto de venganza cometido por un nativo” que nunca fue identificado. Un año y medio después, según este relato, tuvo lugar el crimen de casi todos los integrantes de la familia de Cristino Von Gunten; el autor tuvo la traumática vivencia de haber sido el primero en llegar y el triste recuerdo de que otra vez el crimen quedó impune¹¹.

Las acciones de estos bandidos son uno de los tópicos recurrentes en las narraciones orales sobre el pasado. En 1979, un poblador de la zona central de la provincia de Santa Fe, evocaba recuerdos de su abuelo sobre asaltos perpetrados, durante las dos últimas décadas del siglo XIX, por “los gau-

¹⁰ Para la descripción del suceso, éste historiador local se sirve de la publicación de Juan G. Schildknecht “Reminiscencias de una ‘Revolución Suiza’ en San Gerónimo (Santa Fe)” aparecida en la revista *Helvetia*, editada en Buenos Aires, durante el mes de agosto de 1949.

¹¹ Extraído de la traducción inédita del artículo de Luis Weihmüller “Erinnerungen an die Gründungszeit der Schweizerkolonien an der argentinischen Zentralbahn” -Memorias de la fundación de las colonias suizas del Ferrocarril Central Argentino”, publicado en idioma alemán en la revista *Schwazer Echo* en noviembre de 1932.

chos... los malones” a los ranchos de los colonos y las medidas defensivas adoptadas por ellos para repeler posibles atracos durante sus viajes a localidades vecinas (Priamo 2005 [1995]: 27-28, 40-41). Dos años después, en la misma región, el testimonio de Camila Cugino de Priamo rememora la muerte de un tío alemán de su patrona en mano de los “indios” (muy probablemente fueran “bandidos criollos”) (Priamo 2005 [1995]: 197).

Otras fuentes evocan hechos semejantes. En 1893, con motivo de un linchamiento de dos hermanos criollos acusados de asesinar a un colono inmigrante un columnista describía la colonia Carcarañá, escenario donde tuvieron lugar las acciones, como dividida en dos parcialidades: una habitada por inmigrantes europeos y la otra por criollos. En un relato plagado de estereotipos y prejuicios leemos:

Pero a algunos pasos de allí, álzase otro núcleo que contrasta dolorosamente con el que queda descrito, y el alma, al penetrar en él, se siente inundada por un soplo helado de repugnancia y terror instintivos. Nos referimos al pueblecito que se denomina el Argentino.

Mientras en las colonias nombradas reinan las hermosas agitaciones del bienestar, de la cultura y de la riqueza, que es vida y contento, en el Argentino solo se contempla el aspecto tétrico de las ruinas, de las poblaciones muertas, de la ociosidad, del vicio ¹².

No es aventurado afirmar que, en efecto, la separación gringo-criollo conformaba un lugar común en los discursos sociales de la época. Bajo la rúbrica de “gringo” se homogeneizaba una multiplicidad de orígenes nacionales, lenguas, religiones, situaciones sociales, prácticas y experiencias políticas. Quizás menos visible, pero no menos real, fue que el calificativo de “criollo” tampoco debe apartarnos de las diferencias sociales existentes, ya entre familias bien asentadas en la región respecto a peones de oficios varios, ya entre migrantes recién llegados de provincias vecinas y residentes más antiguos. Del mismo modo que lo “gringo”, la diversidad cultural latió al interior de la fracción llamada “criolla”; al respecto, basta agregar el arribo a colonias santafesinas de familias provenientes de provincias como Corrientes, Santiago del Estero, Chaco y el mismo noreste y noroeste santafesino, donde lenguas y cosmovisiones aborígenes, guaraní, quichua o grupos de la familia lingüística guaycurú subsistían al avance de la aculturación.

Lo sintomático fue el uso que se dio a estas diferencias y que Sánchez, pese a su reconocido inconformismo, reprodujo con una idealización poco cuestionadora del discurso hegemónico. De hecho, consideramos que ciertas

¹² *El Municipal*, 30/08/1893, Rosario.

fracciones de la prensa, de la intelectualidad y de los sectores dirigentes explotaron la separación gringo-criollo persistente en algunas prácticas muy ancladas en el imaginario colectivo para dar cuenta de las movilizaciones y las presiones de los extranjeros y sus hijos. Estos discursos frecuentemente respondieron al intento de neutralizar reivindicaciones políticas y económicas legítimas, invistiéndolas con significados que remitían al desapego de los inmigrantes por el nuevo terruño, a su irrespetuosidad hacia las instituciones nacionales y a su desprecio al “sano elemento criollo”.

Así, cuando en 1893 habitantes de las colonias más antiguas de la provincia se movilizaron en apoyo de los dirigentes radicales, con sus atuendos y blasones cantonales y sus fusiles *Vetterli*¹³, reclamando por la restitución del voto, la autonomía municipal y por la derogación del impuesto provincial sobre la comercialización del trigo y lino, el gobierno provincial tildó lisa y llanamente a la revuelta de “conspiración suizo-radical” (Gallo 1977: 38; Malamud 1998: 43).

Durante esta coyuntura, sectores de la prensa hablaron de una “guerra entre nacionalidades” y presionaron por el urgente restablecimiento de la autoridad. Bastaron una serie de rencillas entre colonos contra jueces de paz y cobradores del impopular impuesto para que el brote armado, que había estallado el 24 de septiembre de 1893, y era el segundo en el curso de aquel año liderado por la Unión Cívica, fuera salvajemente reprimido por tropas enviadas por las provincias de Buenos Aires y Entre Ríos. La represión unió bajo un mismo eslogan “antigringo” a caudillos del partido Autonomista y a peones rurales, los cuales se arrojaron unidos a “una salvaje represión de colonos, con saqueos, vejámenes y muertes” en nombre de una auténtica cruzada nacional (Bertoni 2001: 150).

A principios del siglo XX leer en esta clave los conflictos del espacio rural santafesino no era políticamente inocente. Es muy probable que funcionara a modo de pantalla dejando a la sombra el verdadero germen de los conflictos que se vinculaban a los cambios que estaban teniendo lugar en materia económica y política. Nos referimos particularmente a que a partir de la última década del siglo XIX la creciente valorización de los campos hizo paulatinamente más difícil para los inmigrantes la posibilidad de acceder a la propiedad de la tierra.

Como dijimos, apenas cuatro años después de Sánchez, Maturana deli-

¹³ El fusil *Vetterli*, otorgado por el gobierno suizo a quienes cumplían con el servicio militar, acompañó a los inmigrantes de origen suizo en su difícil y a veces riesgosa radicación en la por entonces desolada pampa santafesina. Además, con este fusil los colonos de este origen se movilizaron hacia la ciudad de Santa Fe durante las revueltas radicales de 1893.

neará los puntos esenciales involucrados en conflictos que, poco después, tendrán alcance nacional, como el llamado “Grito de Alcorta”. Su obra, *in nuce*, despegará de una lectura más actual y crítica que la de Sánchez sobre la cuestión social del agro pampeano.

Mucho más verosímil que el desplazamiento de propietarios criollos, como el personaje Cantalicio de Sánchez, por espíritus europeos fue la situación que abrió la nueva etapa de la colonización agrícola a fines de siglo XIX. Esto se agudizó en el sur, región más tardíamente incorporada a la expansión de los cultivos, y lo que la historiografía señala es el predominio del arrendamiento y la aparcería como formas de tenencia de la tierra. Para 1914, la provincia de Santa Fe encabezaba el número de unidades de explotación arrendadas de la pampa húmeda con un porcentaje que trepaba al 55.1%, de los cuales el 93.8 % era de carácter agrícola (Barksy y Gelman 2005 [2001]: 202-203). Los Don Nicola de Sánchez ya hacía rato que habían sembrado su granito poniendo en evidencia la feracidad de esos campos y poblando viejas colonias que valorizaron la tierra. Incrementado el tendido de vías férreas, construidos nuevos caminos e instalados o mejorados los puertos, la pampa finalmente se había insertado en el mercado mundial como productora de materia prima, carnes y cereales de calidad, mediante la compra y comercialización del grano a cargo de las “Big Four” -Bunge y Born, Dreyfus, Weil Brother y Huni y Wormser (Gaignard 1984: 435).

Los latifundistas abandonaron paulatinamente su viejo interés en venderlas para convertir a los colonos en propietarios. Una cadena de intermediarios administrarían ahora los campos; así emergía la nueva empresa de colonización para transformar el paisaje social. Algunos se iniciarán en la explotación de ganado de calidad, arrendando las tierras bajo el sistema de los cultivos combinados -rotación sucesiva de trigo, lino y alfalfa-, aunque esta modalidad predominó mucho más en la provincia de Buenos Aires que en la de Santa Fe. Los que disponían de menos recursos, optaron por arrendar sus campos, obteniendo ya un porcentaje de la cosecha de granos -aparcería-, ya una suma dinero adelantada -arrendamiento. Pero el sistema de arrendamiento en dinero no fue la norma, como es razonable inferir, entre inmigrantes pobres recién arribados. Las empresas de colonización sí podrán hacerlo; los nuevos colonos deberán generar entonces excedentes para la empresa y para el propietario.

El valor de la tierra de cultivo trepó en el sur de Santa Fe de 30,4 pesos oro por hectárea en 1889, a 60 en 1905 y a 102,8 en 1912 (Solberg 1975: 247-248). Los arrendamientos también lo hicieron. En lo que refiere a la aparcería, los porcentajes de las cosechas entregados en concepto de renta a los terratenientes o a las empresas colonizadoras, treparon de un 15 y 20 % a comienzos de siglo -algo que Juan Biale Massé en 1904 consideraba exorbi-

tante (1985 [1904]: 140)-, hasta un 33 % en 1912 (Arcondo 1980: 363). Malas cosechas o bajos precios equivalían a un endeudamiento creciente que dificultaba cancelar deudas con el propietario o la empresa de colonización, con el dueño de la maquinaria agrícola -por contrato, lo definía la empresa o el propietario-, con la compañía de seguros -exigida por el dueño o la compañía que arrendaba el campo-, con el almacenero y con el transportista. El desalojo fue una suerte de “espada de Damocles” balanceándose sobre la cabeza del chacarero. Bastaba que la enfermedad visitara la chacra o que la ganadería conviniera al cultivo, para que el colono tuviera que ir al encuentro de otros horizontes, no sin antes desarmar su rancho, tapar su pozo y desmontar los pocos árboles que pudiese haber plantado. De todos modos, esto último era algo siempre previsible: los contratos por escrito rara vez superaban los tres años.

Maturana dramatiza con bastante precisión el panorama. Sin embargo, su deseo borboteando en la obra acerca de la conformación de un frente común de peones y colonos, no le tuerce el brazo a lo que la historiografía rural evidenciará para 1908, año de su estreno, y no será un presagio atinado del desarrollo futuro: peones y colonos rara vez se solidarizarán frente a un enemigo común, más frecuentemente entrarán ellos mismos en puja. En *La flor de trigo*, es un peón fijo quién alienta a colonos italianos a sostener la huelga bracera, luego de enterarse por la prensa escrita de la medida de fuerza que estaba teniendo lugar en la región. Pero, como veremos enseguida, lo que la historiografía rural registra es, por un lado, que son los chacareros los primeros en llevar adelante una huelga relativamente exitosa en Santa Fe, y por el otro, que una gran parte de los braceros son inmigrantes europeos poco receptivos a la sindicalización.

En efecto, en el espacio rural los chacareros lograrán antes que los peones una entidad que los represente. La FAA surgirá con el “Grito de Alcorta” y defenderá, durante el período de 1912 a 1921, lo que José Boglich llamó “libertades capitalistas”: la reducción del canon de arrendamiento, la absoluta libertad de trillar y desgranar con la máquina que el locatario disponga, un contrato escrito y por un plazo mínimo de cuatro años, el derecho a disponer de un uso menos limitado del área total de tierras para huerta familiar y pastoreo de los animales de trabajo y vacas lecheras, etc. (Bonaudo y Godoy 1987; Ansaldi 1991, 1993b). La suspensión inmediata de todo juicio de desalojo también fue un motivo recurrente en las movilizaciones propulsadas por la FAA, al igual que ciertas exigencias dirigidas hacia el gobierno, como la mejora de caminos, la provisión de semillas, bolsas de arpilleras y elevadores de granos.

Recién a partir de 1919 cobrará fuerza para la entidad la proclama por la propiedad de la tierra para quien la trabaja y la necesidad de un parcelamiento

adecuado de los latifundios. En el drama de Maturana esta última reivindicación está ausente; no así en la obra de Berruti. Al reunirse con el propietario absentista en búsqueda de una prórroga, el maestro rural responde al argumento jurídico esgrimido por el primero:

ja quién debe pertenecer la tierra, a estos (señalando a Pietro), que van a ella a entregarle sus energías, el amargo sudor de todos los días, convirtiéndolo verdaderos eriales en campos de ricas mieses; a estos que viven en la tierra generosa y la fecundan con su trabajo arrancando de su seno los frutos que la naturaleza da para todos; o debe pertenecer la tierra a quienes como usted no tienen más título de posesión que un papel escondido en la caja de hierro? La tierra es un patrimonio de todos, como el sol y el aire... (Berruti 1959 [1920]: 270).

En estas obras el drama que rodeó al otro sujeto social del campo capitalista fue menos visible. Los obreros rurales abarcaron un conjunto de actores sociales diversos, como carreros -asalariados o propietarios de hasta no más de dos carros-, estibadores, braceros, maquinistas, peones fijos. Algunos de ellos, como los estibadores y los carreros, tuvieron como ámbito de trabajo las ciudades y los pueblos del interior más que el espacio rural propiamente dicho. Otros fueron obreros estacionales vinculados al campo en el momento de la cosecha. Muchos de estos últimos, llamados braceros, residirán gran parte del año en las grandes ciudades o emigrarán desde provincias del norte, fundamentalmente luego de que la migración golondrina de ultramar destinada al trabajo agrícola se detengan debido al inicio de la primera Guerra Mundial.

En 1904 Biale Massé pasa revista en su Informe a lo que juzgaba como las paupérrimas condiciones laborales que debían soportar los obreros y los peones de la cosecha. Se trataba de jornadas de trece a catorce horas bajo un sol abrasador -las cosechas se extendían desde noviembre a marzo/abril-, comida mala y costosa provista por el dueño de la trilladora, la empresa de colonización o almaceneros inescrupulosos, pésimo alojamiento para el momento del descanso y accidentes frecuentes por maquinistas improvisados e inexpertos. A esta lista se le sumaban otros abusos que la cosecha deparaba a los trabajadores golondrina europeos y a los migrantes internos, como el expendio de bebidas espirituosas de pésima calidad provistas, en muchos casos, para prohiar el esfuerzo sobrehumano y la existencia de intermediarios o agentes de conchavo que vivían de engañar a trabajadores frecuentemente analfabetos. El Informe concluye con la necesidad de instaurar una rígida ley laboral que fuera implacable tanto ante la ignorancia y el prejuicio de los patrones, quienes no entendían que la jornada de ocho y nueve horas no

obstaculizaba sus ganancias, como ante la codicia del obrero que, por unos centavos más, excedía fácilmente el umbral de las nueve horas (Bialet Massé 1985 [1904]: 135-160).

Décadas después, los recuerdos del colono Primo Rivolta evocan una situación semejante en lo que hace a las extensas jornadas de trabajo durante la trilla:

En las máquinas se trabajaba a destajo. Más que a destajo, porque ya no era de sol a sol: se empezaba dos horas antes que saliera el sol -a las tres y media, cuatro de la mañana ya estaban los horquilleros tirando trigo sobre el acarreador- y de noche hasta que se veía. Era siempre el maquinista, o el patrón de máquina, el que apuraba a los obreros a hacer más quintales para ganar más plata. Por lo que se cobraba, debía ser por eso. Tenía que pagar a una cantidad de gente bastante respetable -catorce, dieciséis personas- y devengar ganancias, por supuesto... (Priamo 2005 [1995]: 83).

Hasta 1917, los intentos de los obreros de las cosechas para conformar asociaciones de lucha tuvieron un alcance limitado y una existencia efímera. Como señalaron Adrián Ascolani y Waldo Ansaldi, los factores desencadenantes del movimiento sindical deben buscarse, en primer lugar, en la retracción importante de inmigrantes ultramarinos debido a la contienda bélica europea. Esta coyuntura histórica hizo necesario, como dijimos, la incorporación de contingentes de obreros rurales provenientes de ciudades e imbuidos del clima convulsionado y politizado del espacio urbano. Estos obreros fueron en general menos reacios a la sindicalización que los migrantes estacionales provenientes de Europa. En segundo lugar, la sucesión de cosechas abundantes en Santa Fe y el relativo atraso tecnológico, palpable en la escasez de máquinas cosechadoras en la región, hizo imperiosa la necesidad de abundante mano de obra. Surgió entonces una situación ventajosa para el éxito de las demandas obreras fundamentales como aumento de salarios, jornada de ocho horas, reconocimiento de los sindicatos, indemnización por accidentes y casas higiénicas. Por último, los militantes anarquistas y comunistas pudieron capitalizar los descontentos del pasado reciente en el grupo de los braceros. En efecto, entre los años 1914 y 1916, los obreros rurales desocupados que exigían trabajo y alimentos sufrieron una oleada de represión y violencia en algunos pueblos de la campaña. El origen inmediato de estos conflictos respondió a que la desocupación urbana, *in crescendo*, no pudo ser absorbida por la demanda de empleos rurales; a esta situación tensa se sumó el creciente proceso de inflación y el fracaso de las cosechas de maíz y trigo en 1916 (Ansaldi 1993b; Ascolani 1993a y b).

Los delegados de la FORA comunista y del sindicalismo revolucionario, que lograron en esta coyuntura histórica avances importantes sobre los sectores obreros en materia ideológica, disputaron por la hegemonía rural y el control de las sociedades obreras locales. Aunque en Santa Fe el anarcocomunismo, como demostró Ascolani, se impuso a la segunda tendencia ideológica (Ascolani 1993c: 126), el deterioro de las diversas federaciones, la oposición entre “fusionistas” y comunistas intransigentes, la política de represión policial desarrollada por los gobiernos provinciales de Cepeda y más tarde de Mosca, y el fantasma de la posible intervención de Liga Patriótica condujeron al desmembramiento sindical y a la desafiliación de muchos obreros rurales (Ascolani 1993a y b).

Por lo general, la oposición de intereses prevaleció a la solidaridad entre peones rurales y chacareros. Así, frente a la huelga que los chacareros llevaron adelante entre marzo y junio de 1919, los obreros rurales presionaron para que se decretara el fin de la medida de fuerza con el objeto de no ver amenazada su continuidad laboral (Ascolani 1993a: 245; 1993b: 155). Por su parte, los chacareros se quejaron de que los carreros en huelga les impedían realizar por cuenta propia el traslado del cereal (Ascolani 1993a: 245; 1993b: 155).

Para 1919, el discurso hegemónico de la FAA distinguía entre buenos y malos braceros, identificando a estos últimos como aquellos que empapados de ideas anarquistas y maximalistas utilizaban la violencia como instrumento de lucha. Las fracciones más radicalizadas de la dirigencia sindicalista comenzaron a visualizar a los chacareros como burgueses que, inescrupulosamente, exprimían a los obreros¹⁴. El Congreso de la FORA de 1920 resolvió estimular la propaganda gremial e ideológica por igual en arrendatarios y peones de la cosecha pero decidió sumar únicamente a los braceros a la federación y apoyarlos en sus luchas del momento. Como la organización obrera se negó aceptar los contratos colectivos que vinculaban a ambos grupos, su acción entre los chacareros se limitó a combatir sus egoísmos de aspirantes a burgueses (Abad de Santillán 2005 [1933]: 263-264).

La prédica del órgano de prensa chacarero *La Tierra* en un principio apeló al origen bracero de los colonos y buscó instalar como enemigos comunes de ambos actores sociales a cerealistas, grandes propietarios, empresas colonizadoras, dueños de trilladoras. Con el correr del tiempo su postura fue cambiando; frente a las demandas obreras y la prolongación de la huelga,

¹⁴ “Guerra al chacarero hasta el exterminio por considerarlo un burgués y parásito de los trabajadores verdaderos del campo”. Fragmento de una nota enviada al Director del periódico *La Tierra*, órgano de prensa de la FAA, firmado por el delegado de la Unión de Trabajadores Agrícolas en el sur de Santa Fe. En *La Tierra* 26/12/1919, pág. 1 (Ascolani 1993b: 159).

denunció la no participación de los “jefes políticos” por motivos electoralistas y pidió, coincidiendo con las clases hegemónicas, la urgente represión policial para dominar la insurgencia de los obreros (Ascolani 1993a y b; Solberg 1975).

La obra de Berruti fue estrenada un año antes de la promulgación de la ley 11.170 de 1921 que regulaba los arrendamientos, tras la exitosa marcha agraria a Buenos Aires. Patrocinada por la FAA y la FORA, la movilización tuvo lugar el 27 de agosto de 1921 y resalta en la historia por haber sido su acción conjunta más significativa. La instauración de este recurso legal, que rápidamente mostró sus imperfecciones e impulsó años después su reforma, y la mejora a partir de esos años y hasta 1928 del precio internacional de los cereales atenuaron notablemente los niveles de conflictividad del grupo social de los chacareros. También por esos años la mejoría económica del país y la sanción de algunas leyes de trabajo, vinculadas al pago de salarios en efectivo y a la regulación del trabajo de mujeres y menores, incidió un tiempo en la importante desmovilización de los obreros rurales.

El drama de Berruti representa únicamente las penurias de un chacarero inmigrante que sólo despierta de su pasividad y mansedumbre en el desenlace de la obra; la injusticia de los contratos que el autor transcribe en pasajes del diálogo que el maestro mantiene con el chacarero no es una novedad, ya que desde hace casi una década estaba instalada en el discurso social. La condena del hacendado absentista y pasivo en lo que hacía a sus disposiciones empresariales y de la concentración de la propiedad eran un lugar común de ataque a fines de la década de 1910, incluso algunos dirigentes de la Sociedad Rural la hacían (Hora 2005: 216). Los obreros rurales fueron los grandes ausentes del drama; sólo una efímera presencia de trabajadores golondrinas italianos refuerzan, en el lector, el ambiente asfixiante y agónico del colono que, esclavizado a la tierra, envidia en silencio la libertad de los linyeras de poder distanciarse de aquellos campos muertos y de ese verano tórrido.

Una lectura crítica de estas obras implica también identificar su misma construcción esquemática. Salvando las diferencias que señalamos en este apartado, las tres se asientan en una estructura binaria. En Maturana y en Berruti esta estructura la componen una división nítida entre malos y buenos, opresores y oprimidos, víctimas y victimarios. En *La gringa* de Sánchez la oposición gringo-criollo está correlacionada con una serie de valores morales enfrentados, propios de uno y otro grupo sociocultural. No obstante el conservadurismo que subrayamos en su imagen estereotipada del conflicto, esta última obra es la que evidencia un tratamiento más logrado de matices a partir del despliegue de un eje temporal asentado en las diferencias generacionales de los hijos respecto de sus padres, todavía criollos o gringos.

Si en Sánchez el conflicto sugiere disolverse con la llegada de la nueva

generación, en Maturana el conflicto alienta a extenderse y consolidarse para dar cabida a la transformación social, a partir del reconocimiento de los sectores marginados de su dominación y de la puesta en marcha de prácticas de insubordinación. En cambio en Berruti el desenlace evidencia que el drama individual nunca deja de ser tal, hasta el punto que clausura la utopía de un cambio. La solidaridad de los postergados, el reconocimiento de las injusticias y las palabras del militante refuerzan, en última instancia, la diversidad de roles y los límites que imponen los respectivos lugares sociales. Sobre esto último es reveladora la frase que el sargento Peña, sensible y solidario ante las penurias del colono, pronuncia a lo largo de la obra frente a los atropellos que el patrón y el juez de paz llevan adelante con Pietro: “¡Maulas! Si fuera joven yo!”. Llegado el momento del desalojo el maestro, que aún guarda esperanza de que el patrón se apiade de la situación desesperante del colono y su mujer enferma, resuelve en diálogo con Pietro alejarse: “Yo me quedaría a esperarlo junto con usted, pero quizás mi presencia resulte contraproducente a causa de aquella discusión que tuvimos” (Berruti 1959 [1920]: 284).

LAS ANTINOMIAS EN EL DRAMA RURAL DE LAS DOS PRIMERAS DÉCADAS DEL SIGLO XX

Jesús Martín Barbero destaca en las ideas anarquistas una despierta conciencia de la cultura, entendida como espacio atravesado por conflictos. Según Barbero esto explicaría la preocupación demostrada por los libertarios por ganar posiciones a partir de prácticas culturales que insistirán en la denuncia y el develamiento de los mecanismos sociales de opresión (Martín-Barbero 1993: 24). Estas prácticas tendrán un marcado sesgo didáctico cuyo objetivo es concientizar a las masas sobre su situación de opresión, desenmascarando a los agentes opresores: el estado, el clero, el ejército, los políticos y los sectores burgueses y terratenientes. Esa práctica cultural y esa acción política deberían complementarse y reforzar la identificación de los dispositivos culturales enemigos del pueblo y sus agentes sociales como paso necesario para asentar los cimientos de una nueva sociedad regida por la moral libertaria.

Junto a propuestas educativas alternativas, el movimiento anarquista desarrollará sus propios aparatos de prensa, folletines, conferencias y organizará veladas cuya principal meta será alejar a los sectores populares del ocio, reconocido como el principal inductor de costumbres nocivas. Como alternativas a las tabernas, los cafés, el circo, el teatro comercial, la fiesta del carnaval, etc., los ácratas propondrán también un modo de hacer teatro que tendrá como misión menos divertir al público que hacerlo consciente de su alienación y de las injusticias que padecen (Suriano 2004: 145-173).

A los anarquistas más ortodoxos les importaba poco la teoría teatral, la calidad escénica o la novedad estética de la obra. La palabra, más que la imagen, debía ser el aspecto central del encuentro con el espectador; los diálogos, para ser eficaces, debían apuntar a conmover al público apelando a una sensibilidad que les permitiera reconocer, al mismo tiempo, su penosa situación y la verdad contenida en las tesis de los teóricos más reputados del anarquismo. Por otra parte, en líneas generales, los actores que conformaban los cuadros filodramáticos eran aficionados, militantes o simpatizantes libertarios, y el repertorio que promovían:

era poco original, lineal, repetitivo y uniforme en la exposición de los ideales de redención social. Sus personajes eran maniqueos, arquetípicos y los diálogos o monólogos que de ellos fluían estaban determinados ideológicamente y cargados de alegorías... (Suriano 2004: 167).

Autores como Sánchez y Maturana, junto a otros “intelectuales heterodoxos” como Alberto Ghirardo o Alejandro Sux fueron muy criticados por los anarquistas ortodoxos (Suriano 2004: 76). Su preocupación predominante por la originalidad de sus obras junto a su puntilloso cuidado por los detalles escénicos y el perfeccionamiento de la representación, en lo que hace tanto a la calidad de la ambientación como a las potencialidades de los actores, fue motivo de durísimas críticas por sectores del anarquismo, al punto de considerarlos como meros intelectuales al servicio de la burguesía. Estas críticas aún se verán exacerbadas dado el rutilante éxito comercial que cosecharon muchas de las obras de estos autores, especialmente las de Sánchez.

La impronta de la poética del realismo que atraviesa las tres obras constituyó otro de los aspectos que los distanciaron del teatro anarquista. La utilización de recursos de verosimilitud y referencialidad, tales como la presencia de sociolectos para caracterizar y distinguir al inmigrante italiano que parcialmente domina el castellano, al criollo rural, al burgués, etc., la delimitación temporal y espacial precisa y la crítica del presente (Gramuglio 2002) al tiempo que favorecieron la consagración de estas obras y sus autores en un campo teatral que por entonces alentaba el realismo (Cazap y Massa 2002: 107), las alejaron notablemente de las características estéticas del teatro libertario más ortodoxo. Las prácticas teatrales surgidas de esta constelación ideológica, en su semblante más dogmático, propiciaron la instalación de la acción dramática dentro de un marco temporal difuso y vago, sin especificidad espacial, sin identidades nacionales y casi sin mención de los procesos sociopolíticos contemporáneos (Suriano 2004: 166).

El análisis de las obras, como agentes de representación social, revela el modo en que estos creadores participaron, en términos bourdieanos, de su

clase, su sociedad y su época. Los tres autores lograron el reconocimiento, e incluso la consagración, al interior del campo teatral que quedó conformado a principios de siglo. Fue por esos años cuando la crítica especializada trazó el umbral que separó al teatro criollo de un teatro nacional en consolidación que podía ahora hacer gala, junto a una importante afluencia de público a las numerosas nuevas salas teatrales, de contar entre sus agentes a compañías de actores nacionales capaces de desplegar técnicas del teatro culto, directores artísticos, publicaciones especializadas y guiones y arreglos dramáticos capaces de llevar a escena fragmentos de la realidad nacional (Cilento y Rodríguez 2002).

Dado el imponente porcentaje de extranjeros que habitaban las provincias de Buenos Aires y Santa Fe, criollos y gringos, en cuanto estereotipos, no podían quedar ajenos a la intervención ideológica desde una multiplicidad de lenguajes. A principios del siglo XX, la visualización del inmigrante como agente de progreso que había caracterizado a las elites intelectuales de la segunda mitad del siglo XIX y de la generación del '80 comenzaba un derrotero semántico e ideológico hacia la inversión del binomio. Así, lo "gringo" pasó a significar la nueva barbarie, mientras que lo "criollo", la garantía de la tradición y la identidad nacional. Atendiendo a esta cristalización ideológica y sólo en aparente contradicción con lo argumentado más arriba, puede decirse que *La gringa* de Sánchez adoptó una perspectiva "progresista" en relación al nacionalismo xenófobo defendido por Gálvez; la tesis de Sánchez estuvo muy próxima a la de Rojas en cuanto a que ambos vieron en la fusión racial y cultural del inmigrante y el nativo la posibilidad de una nueva y fecunda síntesis histórica (Altamirano y Sarlo 1983: 93-103). Además, como ya señalamos, esta obra de Sánchez coincidió, espacial y temporalmente, con la actividad propagandística que los grupos libertarios rosarinos llevaron cabo contra la vieja rivalidad entre "gringos" y "criollos". Los grupos anarquistas de principios de siglo habían reconocido que la aversión entre razas y los choques patrioterros eran uno de los principales obstáculos para la consolidación del principio de asociación de los trabajadores y de los otros grupos oprimidos (Abad de Santillán 2005 [1933]).

Según nuestro punto de vista, Maturana sorteó el reduccionismo de la problemática social expresada en términos de nativos frente a inmigrantes apelando a otra clave de lectura: la de "pueblo". Las obras de Maturana y Berruti, que tuvieron una clara función de denuncia, compartieron muchos lugares ideológicos que distinguían al anarquismo de otras vanguardias políticas. A saber, la constitución de los sujetos sociales más por las formas de opresión que por sus relaciones con los medios de producción, la libertad individual como un derecho natural e inherente al hombre y la apuesta por una unión policlasista de todos los sectores dominados -en un abanico que

incluye a obreros, campesinos, policías y soldados rasos, profesionales, comerciantes, entre otros- frente a los mecanismos opresores y los agentes de la dominación.

En ambas obras podemos ver de modo manifiesto esta concepción de lo popular que mantiene ciertos lugares próximos a la afirmación romántica de la verdad y la belleza como rasgos inherentes al pueblo. Sin embargo en Maturana esta construcción de lo popular adopta una significación diferente de la romántica; las virtudes del pueblo reposarán aquí en un “instinto de justicia” que le permitirá dirigir un proceso revolucionario para recuperar la dignidad en el hombre universal (Martín Barbero 1993: 22-23). El pueblo en las dos obras queda definido en su oposición al sector burgués propietario de la tierra, e incluye una multiplicidad de sujetos que trascienden su origen nacional y su posición social. La homogeneidad de lo popular en estos dramas anula las diferencias existentes, apenas sugeridas por los sociolectos de los protagonistas, entre arrendatarios, nacionales o extranjeros, peones permanentes, braceros temporarios, maestros o agentes policiales sensibles y conscientes de la alienación. La “ilusión de la homogeneidad” de las clases y las culturas dominadas que recorre estas obras, en particular la de Berruti, las agrupa en torno a significados “negativos” que remiten siempre a sus carencias, debilidades, desventajas y privaciones frente a los sectores dominantes, cayendo así a lo largo de estas obras en posiciones próximas a lo que Grignon y Passeron llamaron el “miserabilismo” de los populistas ¹⁵.

En Maturana, la oposición de los sentimientos entre “el pueblo y el no-pueblo” está principalmente alegorizada entre lo puro y lo impuro por medio de una historia de amor. Como representante de los primeros, Carmen y Camilo encarnan la honestidad, el sacrificio y el coraje como valores de la relación amorosa, mientras que Don Miguel simboliza la impureza ejemplificada en su afán de la conquista por la conquista misma y en su acto de homologar la propiedad privada de la tierra con la de los seres que la habitan y trabajan.

Con Berruti, la oposición de estos sentimientos queda expresada en términos de la solidaridad como valor inherente al “pueblo”. Los sentimientos nobles ejemplificados en la obra, en la ayuda que el sargento y el maestro ofrecen al colono Pietro y en la renuncia del anterior director de la colonia frente al imperativo de tener que llevar adelante los injustos desalojos, se contraponen a los comportamientos alienados del burgués García Castro, del

¹⁵ “No podemos pensar en estudiar las culturas populares en su especificidad si no nos desembarazamos primero de la idea dominocéntrica de la alteridad radical de esas culturas, que conduce siempre a considerarlas como no-culturas, como “culturas-naturalezas”: prueba esto el modo con que el miserabilismo apela infaliblemente al populismo” (Grignon y Passeron 1991: 113).

juez de paz y del comisario. La humanidad del “pueblo” frente a la inhumanidad del sujeto “no pueblo” permite a Berruti denunciar la aberración moral de una burguesía que reniega de esa expresión natural de simpatía hacia los que sufren, defendida por el teórico ácrata Pedro Kropotkin e inspirada en la obra de Adam Smith *Teoría del sentimiento moral* (Suriano 2004:109).

Fecha de recepción: 29 de agosto de 2007.

Fecha de aceptación: 15 de noviembre de 2007.

AGRADECIMIENTOS

Mi especial agradecimiento para Mónica Farkas por sus siempre inteligentes observaciones y su disposición afectuosa para escuchar mis inquietudes. Le estoy muy agradecido a Eduardo D’Anna, Marta Bonaudo, Alicia Megías y Oscar Videla por su ayuda en la búsqueda bibliográfica. Debo mucho también a Ana María Lorandi, mi estimulante directora, quién realizó la primera lectura crítica de este trabajo, y a Cora Bunster y a los evaluadores por las sugerencias y correcciones efectuadas al artículo. No puedo dejar de mencionar, como siempre, la colaboración prestada por la Biblioteca Pablo Pizzurno de la ciudad de Carcarañá, en especial la de su bibliotecaria Claudia Pretto.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Abad de Santillán, Diego

2005 [1933]. *La FORA. Ideología y trayectoria del movimiento obrero revolucionario en la Argentina*. Buenos Aires, Libros de Anarres.

Aisemberg, Alicia y María de los Ángeles Sanz

1999. La antinomia inmigrante/criollo en el teatro de tesis social. En Osvaldo Pellettieri (ed.); *Inmigración italiana y teatro argentino*: 51-66. Buenos Aires, Galerna-Instituto Italiano de Cultura de Buenos Aires.

Altamirano, Carlos y Beatriz Sarlo

1983. La Argentina del centenario: campo intelectual, vida literaria y temas ideológicos. En Altamirano, Carlos y Beatriz Sarlo; *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*: 69-105. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Ascolani, Adrián

1993a. Labores agrarias y sindicalismo en las villas y ciudades del interior santafesino (1900-1928). En Ascolani, Adrián (comp.); *Historia del sur santafesino. La sociedad transformada (1850-1930)*: 201-268. Rosario, Platino.

1993b. Guerra a muerte al chacarero. Los conflictos obreros en el campo santafesino 1918-1920. En Ansaldi, Waldo (comp.); *Conflictos obreros-rurales pampeanos (1900-1937)* II: 129-180. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

1993c. El anarco comunismo rural argentino. Utopía revolucionaria y sindicalismo (1900-1922). *Estudios Sociales* 4: 113-136. Santa Fe, Departamento de Extensión de la Universidad Nacional del Litoral.

Ansaldi, Waldo

1991. Hipótesis sobre los conflictos agrarios pampeanos. *Ruralia* 2: 7-27. Buenos Aires, FLACSO-Imago Mundi.

1993a. La pampa es ancha y ajena. La lucha por las libertades capitalistas y la construcción de los chacareros como clase. En Bonaudo, Marta y Alfredo R. Pucciarelli (comp.); *La problemática agraria. Nuevas aproximaciones* II: 71-101. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

1993b. Cosecha roja. La conflictividad obrero rural en la región pampeana, 1900-1937. En Ansaldi, Waldo (comp.); *Conflictos obreros-rurales pampeanos (1900-1937)* I: 11-48. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Arcondo, Aníbal

1980. El conflicto agrario argentino de 1912. Ensayo de interpretación. *Desarrollo Económico* 20: 351-381. Buenos Aires, IDES.

Barsky, Osvaldo y Jorge Gelman

2005. *Historia del agro argentino. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires, Sudamericana.

Barthes, Roland

1973 [1964]. *Ensayos críticos*. Barcelona, Seix Barral.

Battistón, Dora y Susana Llahí

2007. La Pampa (1896-1950). En Pellettieri, Osvaldo (dir.); *Historia del teatro argentino en las provincias* II: 199-235. Buenos Aires, Galerna.

- Berruti, Alejandro
1959 [1920]. Madre tierra. En Ordaz, Luis (comp.); *El drama rural*: 233-287. Buenos Aires, Hachette.
- Bertoni, Lilia Ana
2001. *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Bialet Massé, Juan
1985 [1904]. *Informe sobre el estado de la clase obrera I*. Madrid, Hyspamérica.
- Bonaudo, Marta y Cristina Godoy
1987. Una corporación y su inserción en el proyecto agro-exportador: la Federación Agraria Argentina (1912-1933). *Anuario de la Escuela de Historia* 11: 151-216. Rosario, Universidad Nacional de Rosario.
- Brannigan, John
2000. La literatura en la historia. En *Colección Trama. Cuaderno de Historia y Crítica* 8, Rosario, Universidad Nacional de Rosario.
- Castelli, Eugenio
1991. Inmigración y cultura. La epopeya inmigratoria en Santa Fe, su memoria poética. En Castelli, E. *et al.*; *Inmigración, Identidad y Cultura*: 7-26. Santa Fe, Ediciones Culturales Santafesinas.
- Cazap, Susana y Cristina Massa
2002. Teatro nacional y realidad social. En Noé Jitrik (dir.); *Historia crítica de la literatura Argentina. El imperio realista* 6: 91-110. Buenos Aires, Emecé.
- Cervera, Felipe Justo, Graciela Cocco y María Elda Paván
1989. *Santa Fe en la Literatura*. Santa Fe, Ediciones Sistemas de Apoyo Educativo.
- Cilento, Laura y Martín Rodríguez
2002. Configuración del campo teatral (1884-1930). En Pellettieri, Osvaldo (dir.); *Historia del teatro argentino en Buenos Aires. La emancipación cultural (1884-1930)* II: 77-98. Buenos Aires, Galerna.

Cragnoilino, Silvia

1988. Cuestión municipal y participación política de los colonos santafesinos Esperanza y San Carlos 1853-1883. *Papeles de Trabajo* 5. Rosario, Escuela de Historia, Universidad Nacional de Rosario.

Cros, Edmond

2002. Sociología de la literatura. En Angenot, Marc, Jean Bessière, Douwe Fokkema y Eva Kushner; *Teoría literaria*: 145-171. México D.F., Siglo XXI.

Cuitiño Martínez, Vicente

1954 [1908]. Prólogo. En Florencio Sánchez; *Teatro completo*: 5-17. Buenos Aires, Librería El Ateneo.

D'Anna, Eduardo

1996 [1991-1992]. *La literatura de Rosario. Siglo XIX - Siglo XX*. Rosario, Fundación Ross.

Farkas, Mónica y Guillermo Stämpfli

2006. Fragmentos de vida y obra de Delesio Antonio Berni. Indicios de un vanguardista con olor a tierra. Resistencia, *I Jornadas Internacionales de Historiografía Regional*, 9 y 10 de noviembre de 2006.

Fernández, Miguel Angel

2001. Bandidos al acecho: Violencia, inseguridad y modernización: Bandidos en la campaña santafesina. 1870-1880. *Seminarios Regionales* 3. Rosario, Escuela de Historia, Universidad Nacional de Rosario.

Frid de Silberstein, Carina

1998. Surcos temprano, pioneros tardíos: agricultores italianos y producción cerealera en el sur de la provincia de Santa Fe (1900-1930). *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 38: 109-136. Buenos Aires, CEMLA.

Gaignard, Romain

1984. La pampa agroexportadora: instrumentos políticos, financieros, comerciales y técnicos de su valorización. *Desarrollo Económico* 94: 431-445. Buenos Aires, IDES.

Gallo, Ezequiel

1973. Conflictos socio-políticos en las colonias agrícolas de Santa Fe (1870-1880). *Documento de Trabajo* 87. Buenos Aires, Instituto Torcuato Di Tella.

1977. *Colonos en armas. Las revoluciones radicales en la provincia de Santa Fe (1893)*. Buenos Aires, Instituto Torcuato Di Tella.

1984. *La pampa gringa*. Buenos Aires, Sudamericana.

Gálvez, Manuel

2001 [1910]. *El diario de Gabriel Quiroga. Opiniones sobre la vida Argentina*. Buenos Aires, Taurus.

García Serrano, Tomás

1936. *Nuestra Arcadia. Poesías*. Buenos Aires, Francisco A. Colombo.

Giusti, Roberto F.

1937. El drama rural argentino. *Nosotros* 20: 241-264. Buenos Aires, Pan-América.

Gramuglio, María Teresa

2002. El realismo y sus destiempos en la literatura Argentina. En Noé Jitrik (dir.); *Historia crítica de la literatura Argentina. El imperio realista* 6: 15-38. Buenos Aires, Emecé.

Grignon, Claude y Jean-Claude Passeron

1991. *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Gschwind, Juan Jorge

1958. *Historia de San Carlos*. Rosario, Universidad Nacional del Litoral.

Hernández, Jorge Alberto

1979. *Literatura folclórica de Santa Fe*. Santa Fe, Colmegna.

Hora, Roy

2005. *Los terratenientes de la pampa Argentina. Una historia social y política, 1860-1945*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Isaías, Jorge

1991. Santa Fe: inmigración y paisaje. En Castelli, E. *et al.*; *Inmigración, Identidad y Cultura*: 51-66. Santa Fe, Ediciones Culturales Santafesinas.

LaCapra, Dominick

2000 [1985]. La historia y la novela. En *Colección Trama. Cuaderno de Historia y Crítica* 4. Rosario, Universidad Nacional de Rosario.

Malamud, Carlos

1998. *Partidos políticos y elecciones en la Argentina. La Liga del Sur santafesina (1908-1916)*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Malosetti Costa, Laura

2003. *Los primeros modernos. Arte y sociedad en Buenos Aires a fines del siglo XIX*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Martín-Barbero, Jesús

1993. De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía. México, Gustavo Gilli.

Maturana, José de

1959 [1908]. La flor del trigo. En Ordaz, Luis (comp.); *El drama rural*: 93-173. Buenos Aires, Hachette.

Palacios, Ramón Julián

1971. *Manual historiográfico del centenario de San Jerónimo Sud*.

Pedroni, José

1999 [1969]. *Obra poética*. Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral.

Pratt, Mary Louise

1997 [1992]. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Priamo, Luis

2005 [1995]. *Memorias de la pampa gringa. Recuerdos de Primo Rivolta, Luis Bellini y Camila Cugino de Priamo*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Robin, Régine

1986. ¿Cede la historia oral la palabra a quienes están privados de ella, o es la historia de vida un espacio al margen del poder?. En Vilanova, Mercedes (ed.); *El poder en la sociedad. Historia y fuente oral*: 195-203. Barcelona, Antonio Bosch editor.

Sánchez, Florencio

1994 [1904]. *La gringa*. Buenos Aires, Kapelusz.

Schobinger, Juan

1957. *Inmigración y colonización suizas en la República Argentina en el siglo XIX*. Buenos Aires, Instituto de Cultura Suizo-Argentino.

Solberg, Carl

1975. Descontento rural y política agraria en la Argentina, 1912-1930. En Giménez Zapiola, Marcos (comp.); *El régimen oligárquico. Materiales para el estudio de la realidad argentina (hasta 1930)*: 246-281. Buenos Aires, Amorrortu.

Suriano, Juan

2004. *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires 1890-1910*. Buenos Aires, Manantial.

Tríbulo, Juan Antonio

2005. Tucumán (1873-1958). En Pellettieri, Osvaldo (dir.); *Historia del teatro argentino en las provincias I*: 495-550. Buenos Aires, Galerna.

Ubersfeld, Anne

1989. *Semiótica teatral*. Madrid, Cátedra/Universidad de Murcia.

Wechsler, Diana B.

1999. Impactos y matices de una modernidad en los márgenes. Las artes plásticas entre 1920 y 1945. En Burucúa, José Emilio (dir.); *Nueva Historia Argentina. Arte, sociedad y política I*: 269-314. Buenos Aires, Sudamericana.

Williams Alzaga, Enrique

1955. *La pampa en la novela Argentina*. Buenos Aires, Estrada.

RESEÑAS

PASADO Y PRESENTE DEL QUECHUA SANTIAGUEÑO

Tebes M. C. y A. Karlovich F. 2006. *Sisa pallana. Antología de textos quichuas santiagueños*. Buenos Aires, Eudeba. 355 p. Colección: Lenguas indígenas de la Argentina.

Este trabajo es producto de un encuentro, un *tinku* para decirlo en quechua ¹ entre Atila Karlovich, hablante nativo de castellano colombiano y de formas suizas del alemán, y Mario Tebes, hablante nativo del castellano del norte argentino y del quichua santiagueño. Karlovich aprendió filología hispánica y latina en Zurcú. Tebes trabajó con los más antiguos investigadores de esta lengua: Domingo Bravo y Ricardo Nardi, también escribió cuentos en quichua, enseñó y enseña el idioma en el Instituto de Lingüística de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y preparó junto a Lelia Albarracín y Jorge Alderetes la edición de *Introducción del quichua santiagueño* de Nardi ². Así que esta obra acumula ricas experiencias.

El título es engañoso por lo modesto. Es mucho más que una mera antología de textos pues todos los escritos compilados están provistos de un abundante y cuidadoso aparato crítico. Además de un prólogo de Alderetes y breves presentaciones de los autores, el libro tiene una introducción histórica y social a cargo de Karlovich titulada: “De la oralidad a la escritura. Orígenes y perspectiva de las letras quichua santiagueñas”, con mucha información en 35 páginas. En cuanto a los textos en sí son más de 70, están reproducidos de manera total o parcial y se agrupan en diez divisiones principales. A saber: hitos históricos, antiguas oraciones, poesía anónima, letras musicales, poesía, relatos orales recopilados, relatos de autor, teatro, traducciones

¹ Aquí diré ‘quechua’ para referirme a la constelación general del runasimi andino, ‘quichua’ para nombrar a una estrella de esa constelación, la de Santiago del Estero.

² Quince años después de la muerte de Ricardo Nardi, los tres editores sacaron a luz una descripción bastante completa del idioma, basada en los papeles de dos cursos dictados en 1982 y 1986 (Nardi 2002).

al quichua. Otra sección titulada “El quichua como lengua de uso”, destacable por su riqueza y heterogeneidad, ofrece una imagen más rica que la brindada por textos más conocidos como los de narrativa, poesía o plegarias y adivinanzas, y por su valor documental intrínseco. El instructivo para urdir en un telar de ocho lizos tiene un valor etnográfico y técnico propio. La breve monografía de Tebes es también una síntesis de las luces y sombras de la teoría de Bravo sobre el origen del “reducto idiomático” santiagueño (expuesta en varios textos, como Bravo 1956). Igualmente tienen valor propio las palabras de Lila Pastor, originadas en ocasión del fallecimiento del quichuista Vicente Salto Taboada: son palabras sentidas, eficaces que no solo rozan la subjetividad del lector. Su mismo carácter inclasificable nos lleva al lugar más profundo del lenguaje: son plegaria, interpelación a una persona querida, poesía. Así también merece leerse el mensaje de Enrique Gerez a los hombres y mujeres de Santiago que van de un lado a otro cosechando, trabajando, *qoshul ina* viajando, como el caracol.

Otro párrafo aparte merece el apartado “Hitos históricos”. Los compiladores han querido destacar el espesor histórico que tiene el quechua, que es muy anterior a la redacción de los primeros textos quichuas conocidos. Hay así escritos de Perú y Alto Perú, de principios del XVII, en el ayacuchano antiguo de Felipe Guamán Poma, o en runasimi chinchay: el famoso *Runa indio ñisqap machunkuna*, el corpus mítico de Huarochirí. Y de principios del siglo XIX, de Wallparimachi, poeta de Macha, soldado de la Independencia cercano al matrimonio Azurduy-Padilla.

Sorprende que en dicha sección se incluya la versión de Jesús Lara del ciclo teatral de la muerte de Atahualpa. Ese texto no corresponde a formas dialectales bolivianas contemporáneas ni a formas antiguas cuzqueñas sino a ideas de don Jesús acerca del quechua ‘puro’ de supuestas tragedias teatrales del XVI, para lo cual reescribió guiones teatrales que persistían en Bolivia a mediados del XX. Más aún cuando los recopiladores declaran compartir los argumentos de César Itier, quien mostró sólidamente qué tipo de artefacto construyó Jesús Lara (Itier 2002, Tebes y Karlovich 2006: 52). Como muestra de ese teatro que, reformulando al teatro barroco de moros y cristianos, expresaba al indigenismo incipiente que criollos e indígenas estaban anudando antes de la gran rebelión de 1781, pudieron haberse tomado textos más confiables, como alguna versión del *Ullantay*.

Por otra parte, los autores aciertan al incluir dos tipos de textos no santiagueños, de principios del siglo XX. Unos de una variedad dialectal cercana a la santiagueña, la de Catamarca y La Rioja, representada por textos de Lafone Quevedo. Y otros cercanos al tipo boliviano, recogidos por Boman en Susques, Jujuy. Estas variedades son de difícil estudio, pues a la escasez documental se agrega el hecho de haber sido recopilados por gente que no

sabía el idioma. Lo mismo ocurre con los textos quechuas que Juan A. Carrizo recogió en Jujuy y Salta, pues también están mal transcritos.

Ocurre que hasta los años 1940 -un libro de 1938, para más datos- no se escribe regularmente el quichua. Con excepción de un sucinto vocabulario de Vicente Quesada de 1863 y otros pequeños textos por el estilo, de la misma época ³ no hay evidencias de escritos anteriores. Sin embargo parece que los hubo pero habría sido una producción escueta, hasta ahora no hallada. Esto coincide con el momento en que se recomienza a escribir el quechua en otros países andinos. Así, José M. Arguedas y José B. Farfán en la *Revista del Museo Nacional* de Lima, como el ayacuchano Efraín Morote Best en Cusco, en su revista *Tradición*, publicaron textos quechuas en las décadas 1940-50 ⁴. A propósito de *Tradición* quisiera destacar el vínculo que Morote Best tenía con estudiosos del acervo local santiagueño como Francisco René Santucho. Morote, riguroso investigador de los motivos de la narrativa oral en la línea folklórica de Stith Thompson, no sólo conocía a Canal Feijóo, a Jorge W. Ábalos y a Orestes Di Lullo sino que también llegó a publicar en la revista *Dimensión*, órgano de la peña cultural que funcionaba en la librería de Francisco René (Morote 1951 y 1988: 70 y 115). Habría que estudiar la importancia de estas redes de circulación de personas e ideas, redes periféricas pero no marginales: un mundo intra-andino que establecía otros canales que los de la relación entre la provincia y la capital nacional. Traigo aquí una imagen contada en un relato autobiográfico de Luis Valcárcel, donde él mismo y otros intelectuales serranos iban a la estación del Cusco a buscar los libros que llegaban de la Argentina, no de Lima ⁵. Eran los tiempos de una red ferroviaria laboriosamente construida como parte de la formación de los estados-nación, que aún funcionaba en los años 1980 y prácticamente vinculaba a la estación porteña de Retiro con Mollendo y Quillabamba, pasando por Cusco, Puno, La Paz, Potosí, Jujuy, Santiago. Fue alegremente desmontada en los últimos años.

Conocí campesinos quechuistas potosinos que recordaban con afecto sus tiempos de zafreros en el Noroeste argentino, donde compartían espacio con quichuistas y comprobaban que podían entenderse mutuamente al tiempo que constataban la distancia entre el brindis santiagueño *upisunchis* y el *uqyarisunchis* de ellos. Este libro da cuenta de este espacio compartido. Se

³ Reproducidos en la página de ADILQ. Asociación de Investigadores en Lengua Quechua. <http://usuarios.arnet.com.ar/yanasu/> Tucumán.

⁴ En el Museo Etnográfico (FFyL-UBA) y otras colecciones porteñas pueden consultarse tanto la *RMNL* como casi toda la colección de *Tradición*. Ésta última perteneció a Augusto Raúl Cortazar.

⁵ Comunicación de Enrique Urbano, apunte tomado en 1996.

demuestra aquí la importancia de contar con un sistema unificado de escritura -y el mundo quechua lo tiene, como tendencia, desde los años 1950. Al igual que un hijo de migrantes que por vez primera conoce a sus parientes y ve en ellos caras conocidas, el hablante de Cusco, Quito o Sucre -ni que decir del ayacuchano, ese pariente cercano del santiagueño- reconocerá en estas páginas el sabor de lo familiar con condimentos distintos. Y el santiagueño, si se acostumbra a leer el sistema único de escritura, podrá ver que entiende bastante a Waman Puma o a Wallparimachi.

Este volumen da a entender que los textos publicados son como la punta de un témpano. Varios de los documentos reproducidos no solo valen como muestras del estado de una lengua sino por su contenido específico: ¿quién hubiera dicho que había proclamas políticas quichuas de la Unión Cívica Radical (UCR)? Algunos ya se habían dado a conocer, como los documentos quichuas del Frente Revolucionario Indoamericano Popular (FRIP) de Roberto y Francisco René Santucho reeditados por Daniel De Santis. Ahora el aporte que hacen Tebes y Karlovich al editar por primera vez la proclama electoral, fechada en 1940, que apoyaba la candidatura de Gabriel Chiossone a gobernador de Santiago del Estero por la UCR. Además brinda indicios de la existencia de otros textos, aún no reencontrados, como el periódico *Atari Huauque* (Levántate Hermano) que un comunista santiagueño habría publicado antes de 1946; o del periódico de sátira política *El Orcko* (El Cerro), sobre el cual hay rastros que señalan su existencia hacia 1875. Más allá del pintoresquismo, el lector verá que en quichua se han escrito tanto anécdotas del boxeador Ringo Bonavena como escritos publicitarios, poesía lírica y obras teatrales. Esto sugiere la necesidad de un programa de investigación, además de los esfuerzos lingüísticos como el ya citado de ADILQ, o el del Centro Nardi de Córdoba, entre otros. Hace falta más investigación de etnografía e historia y la información brindada por este libro es útil y sugerente para ambas disciplinas. Por dar sólo un ejemplo, se hace mención a un paisano de Monte Redondo nacido hacia 1870 que usaba un sistema de “nudos” que funcionaba como *kipu*: he aquí una faceta inesperada de la Argentina del siglo XX ⁶.

Otra de las preguntas que la lectura del libro me sugiere es la cuestión de las formas no-santiagueñas del quechua argentino: las de Catamarca y La Rioja y las de Jujuy. Aunque ya no se hablen -excepto en áreas precisas del departamento jujeño de Santa Catalina- existen como fenómenos de sustrato,

⁶ “el viejo llevaba siempre colgando de su cinturón un anillo de alambre del cual pendían muchos hilos de colores, cada uno con muchísimos nudos, y cuando le preguntaban para qué servía esto, solía decir que era para anotar y recordar cosas” (pág. 26).

en topónimos y nombres propios y en algunos sustantivos comunes. Más de una vez comprobé que en la puna de Jujuy persisten fonemas postvelares glotalizados: como en *q'ipi* -amarro que se carga en la espalda- o en *q'ua* -la tola resinosa (probablemente *Fabiana squamata*) con que se sahúma en casi todos los rituales de *ch'alla*, lo que más al norte se llama *q'uwanchaku*. Es la información de campo la que permitirá discernir cómo corresponderá retranscribir a textos, como los conjuros aportados por Eric Boman: de acuerdo a la pronunciación jujeña actual hay que escribir *q'uwa* o *q'ua*, no *kua* (cfr. Tebes y Karlovich 2006: 76). Esta voz, al fin de cuentas, es aymara y -teniendo en cuenta que las prácticas rituales suelen conservar voces arcaicas por muchísimo tiempo- quizás tenga un origen pukina⁷. Menciono esto para resaltar cómo la precisión de detalle permite orientarnos por los largos hilos en que está urdido el complejo tejido andino. También es interesante la presencia de la palabra *achuma* en textos catamarqueños, creo que no se refiere al cardón, *Trichocereus pasacana*, sino al *T. pachanoi* u otra variedad psicoactiva similar de las que abundan en Salta y Catamarca -p. ej. en el área de Ancasti. *Achuma* es voz aymara derivada de *achu*; “fruto” (cf. Tebes y Karlovich 2006: 70).

Sisa pallana quiere decir selección de flores, florilegio. Por los textos que saca a la luz y por el rigor crítico que manifiesta, el libro recuerda que la filología es amor al texto. Continuando los esfuerzos iniciales de Domingo Bravo, de Sixto Palavecino y de Ricardo Nardi es un hito en la constitución escrita de esta lengua argentina. Alguna vez la gente que trabajaba en lo que se llamaba “orientación Folklore” en la carrera de Ciencias Antropológicas de la UBA fue parte de ese esfuerzo colectivo. Además de Nardi hay que pensar en Berta Vidal y en los trabajos musicales de Leda Valladares en los años 1960, entre otros. Aunque los vientos hicieron que el escuadrón académico gire hacia otros rumbos⁸, bueno sería que los antropólogos sociales volvieran a mirar con atención esfuerzos como éstos, aunque más no sea por respetar el viejo principio según el cual el conocimiento de lenguas aborígenes es fundamental para el oficio de etnógrafo.

⁷ En pukina ‘*qoa*’ o ‘*qoaq*’ es serpiente. Agradezco la comunicación de Thérèse Bouysse, marzo de 2007.

⁸ Una excepción es la tesis que el antropólogo argentino Carlos Kuz presentó en el Museu Federal de Rio de Janeiro, dedicada a la obra de Bravo. Hoy está camino a publicarse - comunicación del autor.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Bravo, Domingo

1956: *El quichua santiagueño. Reducto idiomático argentino*. Universidad Nacional de Tucumán.

Itier, César

2002: ¿Visión de los vencidos o falsificación? Datación y autoría de la "Tragedia de la muerte de Atahuallpa". *Bulletin* (30) 1: 103-121. Lima, Institut Français d'Études Andines.

Morote Best, Efraín

1951: El cuento de la Huida Mágica (O el desconocimiento de las tradiciones de América Meridional). *Dimensión. Revista bimestral de cultura*. Santiago del Estero

1988: *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco, CBC.

Nardi, Ricardo L. J.

2002 [1982-1986]: *Introducción al quichua santiagueño*. Buenos Aires-Tucumán: ADILQ-Dunken. Edición y notas de Lelia Albarracín, Jorge Alderetes y Mario Tebes.

RICARDO GABRIEL ABDUCA *

* Departamento de Ciencias Antropológicas. Universidad de Buenos Aires. E-mail: abduca@yahoo.com

Rowe, John H. 2003. *Los Incas del Cuzco. Siglos XVI-XVII-XVIII*. Cusco, Instituto Nacional de Cultura-Región Cusco. 418 p.

John Rowe (1918-2004) fue pionero en la aplicación de un enfoque interdisciplinario a los estudios sobre los incas. Se ha establecido como un autor clave para el desarrollo de la etnohistoria y su obra se ha impuesto como lectura imprescindible para quien quiera acercarse a este área de investigación. Merece destacarse la rigurosidad de sus investigaciones que logran articular la evidencia arqueológica con las fuentes históricas, siempre leídas críticamente desde la contextualización tanto del autor como de la obra misma.

La producción de Rowe se encontraba dispersa hasta la aparición de *Los Incas del Cuzco*. Flores Ochoa nos revela en el prólogo que Rowe no era adepto a la publicación de libros porque consideraba que los artículos, que dan a conocer los últimos avances en la investigación, responden mejor al ritmo del conocimiento científico. Debemos agradecer entonces su disposición para llevar a cabo esta compilación que reúne y vuelve accesibles sus principales trabajos. El carácter disperso de la obra de Rowe y su circulación casi limitada al Perú, constituyó una verdadera dificultad para que los investigadores argentinos accedieran a gran parte de sus trabajos y, sobre todo, a los etnohistóricos. La importancia particular del libro que reseñamos radica en reunir los principales trabajos de esta naturaleza, algunos de ellos publicados por primera vez en castellano. Aunque hayan transcurrido cinco años desde su publicación, el interés por reseñar este libro reside en la oportunidad excepcional que nos ofrece de recorrer la extensa obra de Rowe reunida en un único y accesible volumen.

Rowe realizó su primer viaje a Cusco al finalizar sus estudios en arqueología clásica en la Universidad de Brown (1935-1939), optó por esa orientación por considerarla la más cercana a su verdadero interés, la arqueología inca. En 1941 obtuvo su maestría en la Universidad de Harvard, donde luego se doctoró en 1947 y al siguiente año se integró al Departamento de Antropología de la Universidad de Berkeley, en el que permaneció hasta su retiro en 1988.

Su labor ha sido clave para el desarrollo de la arqueología y la antropología andina. En 1946 fundó en Cusco la sección de Arqueología de la Uni-

versidad San Antonio Abad, luego en la Universidad de Popayán, Colombia, contribuyó a la conformación del Departamento de Antropología y a la creación de su biblioteca. En la década de 1950 fundó la Biblioteca de Antropología en la Universidad de Berkeley (la segunda más antigua y grande de Estados Unidos) y fue socio fundador de la Kroeber Anthropological Society. Años más tarde creó el Instituto de Estudios Andinos (la sociedad andina más antigua de Estados Unidos) que publica *Ñawpa Pacha*.

Tal como he mencionado, su producción se caracterizó por un enfoque interdisciplinario que combina recursos de antropología, arqueología, historia, arte y lingüística. Por otra parte, su formación en arqueología clásica ha dejado huellas en la manera de aproximarse a los problemas de investigación pues ha destacado la importancia del estilo, el contexto y la filología.

En el área de arqueología sobresalen sus trabajos sobre seriación y estratigrafía y aquellos de tinte más teórico sobre los conceptos de estadio y período; mientras que entre los aportes a la historia andina se encuentra su formulación de la cronología dinástica inca, el reconocimiento de estilos preincaicos y el interés por los estudios de la tradición inca, enfatizando su continuidad bajo el sistema colonial.

Por tratarse de una compilación, *Los Incas del Cuzco* remite a estas características generales de la obra de Rowe aunque por decisión del autor no se incluyen trabajos específicamente arqueológicos. Se reúnen aquí artículos producidos durante más de 40 años de investigación que el autor ha seleccionado y dispuestos en tres capítulos, organización que no obedece a un criterio cronológico sino temático.

El primer capítulo está dedicado a la historia y a la organización social inca previa a la conquista española y consta de ocho trabajos. En “Los grados de edad en censos incaicos” Rowe realiza un detallado estudio de las fuentes desplegando un minucioso análisis lingüístico, análogo al llevado a cabo en “La constitución inca del Cuzco” donde da cuenta del sistema de organización social y ceremonial del Cuzco. En “Los incas no reales” examina, con similar detalle, las escasas referencias a estos incas de privilegio en las fuentes españolas.

En esta sección se destaca “Probanza de los incas nietos de los conquistadores” donde el autor examina las dos memorias que son parte de la probanza presentada en 1569 por un grupo de incas para que fuera reconocida su ascendencia real. La importancia de estas memorias radica, según el autor, en que “en ellas los incas nos hablan directamente de su historia, por primera vez”. Dentro de este primer capítulo, “Machupicchu a la luz de los documentos del siglo XVI” y “El barrio de Cayao Cachi y la parroquia de Belén” tienen en común la presentación de hipótesis alternativas frente a la aparente discrepancia entre las fuentes históricas y el registro arqueológico.

En el primer caso se discute qué tipo de instalación fue Machupicchu, sugiriendo que se trataba de una hacienda particular de Pachacuti y no un establecimiento del estado. En el segundo caso Rowe examina los documentos en busca de una explicación para la ausencia de registro arqueológico en las inmediaciones de la parroquia de Belén, donde se estimaba debía encontrarse el barrio de Cayao Cachi. En “La mentira literaria de la obra de Martín de Murúa” presenta un análisis de las dos obras de Murúa sobre los incas para dar cuenta de los autores a quienes copió y de la incorporación de material mexicano, como parte de un intento de éxito literario a costa de veracidad. Por último, queda un segundo trabajo que resalta en esta primera parte, “La supuesta diarquía de los incas”; aquí Rowe se ocupa de discutir la propuesta de Zuidema, retomada por Duviols, de una estructura dual de poder en el reinado inca.

En el segundo capítulo, compuesto por cinco trabajos, se aborda la temática religiosa. En “Los orígenes del culto al creador entre los incas” se presenta al mismo como una invención de los tiempos de Pachacuti que reinterpreta elementos presentes en los pueblos conquistados y los reúne desde el concepto de poder imperial. Este trabajo que se completa con “Once oraciones del ritual de Zithuwa”, donde el autor despliega nuevamente un detallado estudio del lenguaje. Se destaca en este apartado “Una relación de los adoratorios del antiguo Cuzco”, otro ejemplo de la habilidad de Rowe para establecer un diálogo entre los datos arqueológicos y los documentos históricos sometiendo a estos últimos a un exhaustivo análisis en el que se destacan sus conocimientos lingüísticos. En este capítulo encontramos otros dos trabajos: “Hawkaypata: Como fue la plaza de los incas” donde el autor realiza un examen de la plaza inca a través de fuentes históricas y “Religión e historia en la obra de Bernabé Cobo” donde discute la crítica de Duviols a Cobo, concordando en que se trata de un compilador pero resaltando su carácter selectivo y la importancia de su obra.

Por último, el tercer capítulo comprende siete artículos que se ocupan de la continuidad de la tradición inca durante el régimen colonial. En “La cronología de los vasos de madera inca” Rowe da cuenta de la continuidad de la tradición inca durante el dominio español poniendo en juego asociaciones arqueológicas, escritos españoles y la decoración misma de los vasos, en la que aparecen representaciones de indumentaria española. En la misma línea estaría “Retratos coloniales de los incas nobles”, el autor aquí también resalta la importancia de estos retratos como testimonio de la posición de estos incas durante el período colonial y su papel en la preservación de las tradiciones artísticas y culturales incas. En “Los incas bajo las instituciones coloniales españolas” se lleva a cabo un completo análisis de las principales herramientas e instituciones del sistema español -encomienda, corregidores,

mita, concesiones de tierras y doctrina- con la intención de contextualizar y comprender las reacciones incas. Este artículo sirve de introducción a una serie de investigaciones como “La fecha de nacimiento de José Gabriel Thupa Amaro”; “Genealogía y rebelión en el siglo XVIII” y “Las circunstancias de la rebelión de Thupa Amaro en 1780”; dedicadas a echar luz sobre la historia personal de Thupa Amaro, el pleito de genealogía con la familia Betancur y los antecedentes y el contexto de la rebelión de 1780. De este capítulo merece especial atención “El movimiento nacional inca del siglo XVIII”. Partiendo de documentos coloniales referentes a la comunidad de indios, Rowe afirma que dentro de esta comunidad existió un movimiento intelectual nacionalista basado en la tradición inca. Este movimiento serviría de estímulo para las rebeliones indígenas y, según el autor, sus efectos llegarían incluso hasta las guerras de independencia.

La contribución de Rowe al desarrollo de la investigación en temas andinos ha sido reconocida en múltiples ocasiones, entre las principales menciones que le han concedido se encuentran el Diploma de Honor de la Sociedad Científica de Cuzco (1954), el reconocimiento de la American Historical Association (1957), la Orden del Sol otorgada por el gobierno peruano (1968) y el título de Doctor de la Universidad de Brown (1969). John Rowe continuó investigado hasta pocos años antes de su muerte, ocurrida en mayo de 2004, en Berkeley.

ALEJANDRA RAMOS *

* Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Ciencias Antropológicas. Sección Ethnohistoria. E-mail: m_alexandra_ramos@hotmail.com

Barral, María Elena. 2007. *De sotanas por la Pampa: religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*. Buenos Aires, Prometeo Libros. 230 p.

María Elena Barral ofrece en su libro una mirada inédita sobre el rol de la Iglesia en la campaña bonaerense. Desafiando aquellas imágenes estereotipadas de “la religión del gaucho”, como espacio fuera del alcance del sacerdote, este trabajo recupera la diversidad de actores, prácticas e instituciones de la que se valió el clero de fines del período colonial para intervenir en una región donde las estructuras del poder civil estaban débilmente instituidas.

A fin de analizar el papel de la Iglesia como mediadora en el mundo rural del Buenos Aires tardocolonial la autora se lanza a explorar los diversos recursos que esta institución -pieza clave de control social- desplegó sobre la campaña, y las respuestas de sus habitantes frente a ellos. A lo largo de los capítulos, Barral va registrando los mecanismos que intervinieron en el proceso de disciplinamiento de la población rural, al tiempo que, con una mirada atenta a las prácticas religiosas que se sucedían por fuera de las parroquias, visualiza la autonomía que cobraron las devociones en manos de los propios paisanos. Mientras lo hace, va descubriendo un espacio con una densidad novedosa: un universo animado por cofradías y festividades, por las capacidades judiciales de los religiosos y sus misiones itinerantes, por los promesantes de la virgen y sus limosneros.

En este sentido, esta obra se entrama con toda una producción historiográfica sobre el Buenos Aires rural de ese período, cuyos aportes han revelado un espacio complejo que, lejos de estar signado por la omnipresencia total de la ganadería y las grandes propiedades del campo, pone de manifiesto relaciones sociales y económicas insospechadas. La campaña bonaerense tomó así distancia de la imagen de hombre solitario de las pampas que, en palabras de Jorge Gelman (1989)¹, iba de la pulpería a la estancia y de la

¹ Gelman, Jorge. 1989. Sobre esclavos, peones, gauchos y campesinos: el trabajo y los trabajadores en una estancia colonial rioplatense. En Garavaglia, J. y Gelman, J. (Orgs.); *El mundo rural rioplatense a fines de la época colonial: estudios sobre producción y mano de obra*: 44-83. Buenos Aires, Editorial Biblos.

estancia a los toldos para recuperar un campesinado y un conjunto de migrantes que, produciendo su subsistencia en estructuras heterogéneas, recrean sus creencias religiosas, al tiempo que se relacionan con “el más allá”.

Este trabajo “sale del claustro” para mirar sobre una Iglesia más itinerante que, en función de su presencia diversificada y sus variadas formas de intervención, se constituía como uno de los articuladores sociales de la campaña bonaerense. En este sentido, la autora asume una actitud que de Certeau definiría como “merodeadora”: avanza desviándose hacia un espacio no explorado en busca de nuevas relaciones y lo hace con el firme interés de observar el comportamiento de los actores por fuera de todo determinismo sistemático. De esta manera, puede seguir los testimonios de los feligreses convocados para declarar sobre la conducta de su párroco y registrar pertenencias múltiples y comportamientos no homogéneos, restituyendo así la riqueza que presentaban los sistemas relacionales de la elite colonial, o puede detenerse en la recolección de la limosna y considerar las diversas motivaciones, significados y funciones condensadas en esta práctica.

El libro está estructurado en siete capítulos. El primero de ellos, *Bajo cruz y campana*, da cuenta del proceso de consolidación de la red parroquial en la campaña bonaerense y de su rol en la configuración de los pueblos rurales. A partir de un proceso judicial que involucra al cura de la parroquia de Pilar -y en el marco de las disputas jurisdiccionales entre las esferas eclesiástica y secular características de este período- el segundo capítulo recorre los lazos parentales y “espirituales” que unen a un grupo de vecinos principales de Pilar y analiza sus márgenes de acción frente al conflicto. Mientras el tercer capítulo propone un análisis del ejercicio de la justicia eclesiástica en el medio rural de Buenos Aires, el siguiente se centra en las “campañas de cristianización/civilización” llevadas a cabo por el clero, a partir de sus misiones volantes y de su papel protagónico en el ámbito educativo. La recolección de la limosna, el calendario litúrgico y las prácticas religiosas asociadas a la celebración de la vida y la muerte son los temas que atraviesan los últimos capítulos y que vienen a dar cuenta de una religiosidad cargada de negociaciones, adaptaciones y apropiaciones locales.

Pese a la ausencia de documentos provenientes del Archivo de la Curia Eclesiástica de Buenos Aires y a las dificultades de acceso a ciertos archivos privados, la autora logra reconstruir las formas que adoptaba la vida socio-religiosa de la campaña bonaerense basándose en diversas fuentes documentales -provenientes, en su mayor parte, de archivos públicos nacionales. La detallada y variada información va sumándose de manera fluida, al tiempo que se incluyen numerosos cuadros que arrojan luz sobre el tipo de análisis y dan claridad a la exposición.

En suma, este libro es una invitación a concebir la vida religiosa del mundo rural bonaerense como un lugar desde el cual observar la construcción del capital material e inmaterial de la Iglesia. En otras palabras, sus formas de intervención, la vinculación de los individuos con las instituciones eclesiásticas, así como sus actitudes -individuales y colectivas- frente a lo religioso en un período signado por continuidades y desplazamientos. Si el mundo que Barral aborda es amplio, su trabajo no evita la complejidad que presenta, haciéndose cargo de las novedades e impertinencias que plantea el transitar por un camino nuevo.

DOLORES ESTRUCH *

* Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Ciencias Antropológicas. Sección Etnohistoria. E-mail:doloestruch@yahoo.com.ar

Luiz, María Teresa. 2006. *Relaciones Fronterizas en Patagonia. La convivencia hispano-indígena a fines del período colonial*. Ushuaia, Asociación Hanis / Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco. 424 páginas.

El objeto de estudio de este libro es el “mundo fronterizo” en la región austral del continente americano durante el siglo XVIII, centrándose en el análisis de las relaciones hispano-indígenas que surgen con el asentamiento de hispano-criollos en la costa patagónica.

La autora hace en la introducción un *racconto* de las diferentes acepciones teóricas acerca del concepto de frontera, desde los estudios pioneros del tema hasta las nuevas perspectivas de nuestros días, proponiendo utilizar - como herramienta metodológica para el estudio de las relaciones fronterizas- los conceptos de Foucault y comprenderlas en términos de relaciones de poder. Ella considera a esta región como un espacio de “doble frontera”; es decir, un espacio de contacto entre la sociedad hispana y pueblos indígenas políticamente independientes, en donde además van a confluir los intereses de diversos Estados internacionales. En sus palabras, “son territorios expuestos a la presión de Estados rivales y de indígenas no sometidos” (p. 116). Divide el libro en tres partes, con un profuso análisis de diferentes fuentes documentales.

En la primera parte analiza la “problemática de las fronteras australes en el siglo XVIII”. Basándose en diversos autores, comienza por identificar a los diferentes grupos indígenas que habitaron la región para poder luego explicar los distintos procesos operados en estos a partir de los contactos con la sociedad hispano-criolla. Estos pueblos se adaptaron al orden colonial, pudiendo conservar su autonomía y el control de sus territorios y recursos, aunque desarrollaron profundas transformaciones socioculturales como consecuencia del contacto interétnico. La adopción del ganado europeo, especialmente el caballo, transformó las estructuras económicas indígenas. Desde el siglo XVII y especialmente durante el siglo XVIII se fue configurando una extensa red de intercambios, que posibilitó la articulación de un circuito económico comercial entre el territorio indígena y los centros coloniales de Buenos Aires y el sur de Chile, basado en el tráfico de ganado. Esto repercutió en la dinámica del resto del espacio indígena que llevó, según la autora -

quien sigue en este aspecto los postulados que Raúl Mandrini expresa en diversos estudios sobre la región-, a la adopción de una economía pastoril y a una gradual concentración del poder en jefaturas permanentes. Paralelamente, analiza los cambios que se suceden en la región con la nueva política borbónica. Ante la amenaza de la presencia extranjera en la misma y el temor de una alianza entre esta y los pueblos indígenas se procura la ocupación de sitios estratégicos del litoral sudatlántico, ya que se cree que solo la ocupación efectiva del territorio podría asegurar los derechos de la Corona hispana en la región. Sin embargo, las autoridades coloniales americanas considerarán este plan metropolitano como una estrategia para contener desde el sur las incursiones indígenas, ya que las medidas tradicionales para el control de la frontera sur, como las vías misional y bélica, habían fracasado. El proyecto defensivo poblacional patagónico se llevará a cabo con la instalación de fuertes en diversos lugares estratégicos del litoral marítimo. Para la instalación de los mismos se tendrán en cuenta tanto los factores políticos estratégicos como los económicos. El plan poblacional preveía la instalación de colonos reclutados especialmente en España; sin embargo, será muy escaso el número de los que llegarán a destino. Los funcionarios de la administración colonial americana no estarán de acuerdo en la conveniencia del mantenimiento de estos puestos fronterizos, evidenciado por la escasez de los envíos de bienes de suministros a los mismos, y por la irregularidad de las guarniciones militares destinadas a ellos. Con un detallado análisis de la arquitectura de los fuertes, la autora demuestra que la defensa de estos se orientaba a contener los posibles ataques de las poblaciones indígenas y no así los eventuales ataques que podrían venir desde la vía marítima. Además señala que no se puede considerar a estos fuertes como inexpugnables, sino que su estructura demuestra que son un espacio abierto de vigilancia y comunicación.

La segunda parte se centra en el análisis de “la coexistencia hispano indígena en la Patagonia”. Comienza su análisis con un estudio de las diferentes fuentes que demuestran el acercamiento y el conocimiento del “otro” por parte de la sociedad hispana y del rol que juegan los intérpretes en la construcción de este conocimiento, teniendo en cuenta la imprevisibilidad del comportamiento del “otro”. Luego profundiza en el análisis de las prácticas, es decir, las diferentes estrategias de los agentes coloniales, centrándose en la problemática del fuerte del río Negro. Esto será estudiado a la luz de la teoría del don de Mauss. La autora demuestra la necesidad de una convivencia pacífica de los habitantes del fuerte con las poblaciones indígenas, y de la dependencia que se tenía de las mismas para poder subsistir, a causa de los pocos envíos de provisiones desde la capital virreinal, y cómo se lograba todo esto con la estrategia de los comisionados patagónicos de regalar y agasajar a los indígenas. De esta manera, los comisionados lograron tener servi-

cios, bienes, información y, sobre todo, una convivencia pacífica, porque siempre estaba latente la amenaza de un ataque inesperado. Todo esto necesario para la permanencia de los puestos patagónicos. Por último, considera al comercio como eje de la interacción hispano-indígena, ya que el mismo beneficiaba a ambos grupos. Desde el fuerte se lo veía como una estrategia de aprovisionamiento y de control, y desde los pueblos indígenas como una manera de obtener las mercancías europeas que necesitaban.

La tercera parte, analiza “otras lecturas del mundo de la frontera”. Para lo cual utiliza la cartografía histórica que complementa en un anexo impreso especialmente para ello. El examen de las diferentes representaciones cartográficas, “no solo muestran o demuestran el contenido de otros documentos sino que lo completan y enriquecen” (p. 256). La autora demuestra como las diferentes creencias europeas mitológicas quedan plasmadas en la cartografía y en otras fuentes como los diarios de viaje. De esta manera, todo el territorio austral pasará de ser la *terra incognita*, es decir, la que no se conoce, a ser un “desierto”, y con esta palabra cargada de significaciones, referirse a un ambiente hostil sin los recursos para ser poblada y con unos habitantes que son como su ambiente natural: “salvajes”. El análisis de la cartografía histórica y los informes de viajes de la segunda mitad del siglo XVIII permite a la autora asegurar que los agentes del Estado colonial conocían la información necesaria para realizar la ocupación efectiva de la región austral. Sin embargo, solo se limitaron al litoral, por lo que en esto influyó más las representaciones de lejanía, y escaso potencial económico, es decir, la imagen de “desierto”. Por ello sostiene que el espacio austral muestra visiones ambivalentes. Completa este análisis con el estudio de las prácticas de los hispano-criollos en su forma de relacionarse con los “otros”, y de esta manera tratar de vislumbrar la experiencia de la frontera, concluyendo que el estado general era el de incertidumbre e inestabilidad permanente, así como también la atracción de lo “otro” por parte de los hispano-criollos como una válvula de escape de las presiones la sociedad colonial.

Este libro es un aporte importante para el estudio de la realidad fronteriza, pudiéndose vislumbrar la complejidad de la misma, en donde la fricción hispano-indígena puede ser aminorada a través de una política de vigilancia, contención, diplomacia y comercio. Es decir, cómo este sistema de transacciones políticas y económicas posibilitó el mantenimiento de cierto equilibrio de las fuerzas y la superación del conflicto manifiesto.

SERGIO H. LATINI *

* Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Ethnohistoria. E-mail: shlatini@yahoo.com.ar

Santamaría, Daniel J. 2007. *Etnicidad y Globalización*. Jujuy, Purmamarka Ediciones. 133 p.

La obra de Daniel Santamaría consiste en un ensayo general que trae a escena debates propios de la Antropología, al intentar develar las características sociohistóricas de la tensión entre etnicidad y globalización en Sudamérica.

El objetivo del trabajo consiste en analizar los procesos de aproximación de los etnogrupos tropicales a los frentes pioneros de las sociedades nacionales y la integración de los mismos a núcleos urbanos y ciudades de la selva. El estudio se centra en las tierras bajas sudamericanas y pretende establecer patrones comunes en las pautas de comportamiento de los distintos etnogrupos que allí habitan. La hipótesis central consiste en descubrir, entonces, cómo éstos últimos valoran positivamente los elementos del progreso que brinda la sociedad global.

Los datos y argumentos expuestos durante el transcurso de la obra se sustentan en una importante recopilación de material bibliográfico y en trabajos etnográficos de otros investigadores. El libro hace un recorrido de las relaciones interétnicas durante el siglo XX profundizando en la segunda mitad del mismo. Si bien el marco temporal es amplio, la obra no contempla el análisis de prácticas más recientes propias de nuevo milenio y sustentadas en bibliografía actualizada.

En el primer capítulo se presentan y definen los conceptos teóricos que se utilizarán en el transcurso del ensayo. De esta manera, términos como etnogrupo, etnicidad y sociedad global son precisados exponiendo sus características principales. Partiendo de una perspectiva analítica que propone estudiar a los etnogrupos como sistemas, el autor procura medir la tasa de etnicidad de las sociedades de las tierras bajas sudamericanas. Así, la etnicidad es tomada como una herramienta metodológica para estudiar sociedades aborígenes en contextos de transición. Luego, se describen los llamados procesos de segregación progresiva que permiten explicar cómo la fragmentación de las organizaciones aldeanas clásicas deriva en la constitución de diversos espacios transicionales. Ellos son entendidos como áreas donde se agudiza el llamado proceso de etnicidad decreciente y son consi-

derados como escenarios ambiguos donde se ha dejado de pertenecer a un etnogrupo determinado pero aún no se ha integrado perfectamente a la sociedad global. A partir de estas aclaraciones conceptuales, el autor explica cómo los etnogrupos de las tierras bajas sudamericanas buscan intencionalmente procedimientos adecuados y racionales de aproximación-incorporación a la sociedad global ¹. Los fines que los movilizan a tal objetivo son, según Santamaría, acceder a un número indeterminado de bienes y servicios que no se hallan en el territorio étnico y emanciparse de los problemas que conlleva la vida aldeana tradicional.

En el capítulo segundo se ofrece una sistematización de las causas internas y externas de los fenómenos de aproximación-incorporación que experimentan los etnogrupos frente a la sociedad global. En la primera etapa de este apartado se hace referencia a los diversos factores internos que impulsan a los aborígenes -sobre todo a los jóvenes- hacia el cambio y a alejarse de las prácticas y costumbres más tradicionales. Movidos por el afán de mejorar sus condiciones de vida, buscan tejer lazos e insertarse en la sociedad global tratando de sortear las dificultades y deficiencias propias de la vida aldeana. El autor vincula estos obstáculos directamente con la ineficiencia de los sistemas burocráticos-autoritarios imperantes en muchos países latinoamericanos y con la fingida integración que promueven las políticas asistencialistas desarrolladas. En segundo término se desarrollan las causas externas de estos procesos, entre las que se destacan: la demanda de mano de obra, el avance de la contaminación y deforestación y la implementación de proyectos de educación bilingüe, entre otras. A estos se suman la propagación de enfermedades y epidemias, migraciones a zonas urbanas y la influencia de los medios de comunicación. Todos estos ítems son analizados por Santamaría como factores que tienden a reducir la tasa de etnicidad.

Una vez expuestas las causas, se presentan en el capítulo siguiente las estrategias de adaptación o integración implementadas. Estrategias que encuentran límites precisos tanto al interior como en el exterior de los etnogrupos.

En el cuarto y último capítulo se expone la teoría de la *etnicidad decreciente*. Ella es utilizada como herramienta para explicar la pérdida relativa

¹ Con el término *sociedad global*, el autor hace referencia a “la globalización como red mundial de culturas locales, del pasaje de lo exótico y variopinto a una unidad progresivamente abarcadora, del reconocimiento de que cada modelo cultural puede aportar efectivamente elementos importantes para la construcción de un orden globalizado, basado en el respeto y la equidad” (p. 116). Esto lo aparta de pensar a la globalización solamente en términos del poderío financiero y militar de los países centrales o como la imposición de un pensamiento único.

de elementos constitutivos originarios del etnogrupo, que se da en contextos de transición creados por los procesos de aproximación-incorporación a la sociedad global. Así se explica cómo la etnicidad originaria o *estado inicial* -tomado como categoría de análisis más que como dato empírico- comienza a erosionarse y decrecer. Para ilustrar esta teoría, el autor selecciona ciertas hipótesis que explican el proceso de disolución organizativa de los etnogrupos. Parte de considerar a estos últimos como *sistemas abiertos en estado uniforme* y brindar, a partir de ello, explicaciones mediante modelos de distinto nivel de abstracción, para expresar la etnicidad decreciente como sistema teórico general. Las singularidades o hechos aislados son mencionados para indicar las fallas en las condiciones de definición de los sistemas. Desde esta perspectiva, la etnicidad decreciente parece ser un proceso irreversible que desembocaría en un estado de *etnicidad cero* o incorporación definitiva a la sociedad global. Se exponen una serie de cuadros y esquemas que ilustran la medición de la tasa de etnicidad decreciente, utilizando un número determinado de variables (lengua, religión, educación, entre otras) y rangos (aislamiento relativo, contacto esporádico, aproximación e incorporación a la sociedad global) que permiten evidenciar la situación de los etnogrupos sudamericanos hacia fines del siglo XX.

Finalmente, la obra abre la puerta a nuevos debates metodológicos e invita al investigador a reflexionar sobre ciertas prácticas del trabajo etnográfico. Repensar el rol del antropólogo o el científico social en la formulación de políticas de integración de las sociedades aborígenes, permite renovar las propuestas para garantizarles el acceso a la educación, a medicamentos y a darles voz para salir del silencio al cual las condenaron durante años. La obra propone una verdadera sociología científica que no debe ignorar el reclamo de los propios indígenas por insertarse a la sociedad global en pro de tener acceso a bienes y servicios modernos que pongan freno al analfabetismo, la falta de medicamentos y al hambre. Sin duda, la obra de Daniel Santamaría consiste en un trabajo provocativo que invita al debate, a la reflexión y a problematizar el rol del antropólogo.

ANA LAURA DRIGO *

* Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Etnohistoria. E-mail: drigo_ana@hotmail.com

Bartolomé, Miguel Ángel. 2007. *Librar el camino. Relatos sobre antropología y alteridad*. Buenos Aires, Antropofagia. 158 páginas.

Narrado desde el lenguaje atrapante propio de la experiencia etnográfica, *Librar el camino* de Miguel Ángel Bartolomé, convoca a la lectura tanto de colegas como de aquellos espíritus inquietos, amantes de lo “desconocido”. La proliferación de adjetivos, el realismo de las descripciones y la filtración explícita de sensaciones y sentimientos convergen de manera efectiva generando una percepción vívida de los contextos de interacción. Así, a través de estas páginas, se tiene la inevitable sensación de ser transportado en el espacio y el tiempo a los lugares y situaciones que ellas describen.

Para el autor, este libro es un ejercicio de la memoria, es abrir las puertas a un largo trabajo de campo que conduce a seis relatos etnográficos, seis experiencias de vivir y contar lo indígena a través de la mirada antropológica. Es, también, la invitación a asomarnos a una América Latina de los “otros” reandando el camino que se inicia en la inmensa soledad de la Patagonia argentina y del pueblo mapuche, internándose luego en las selvas subtropicales de los ayoreode y aché-guayakí del Paraguay, para finalmente acompañar las huellas de los pueblos chinantecos, mayas y chatinos del actual México. La narración, que respeta el ritmo cronológico en que se sucedieron los acontecimientos, se traza en paralelo con la trayectoria del antropólogo: “No se trata de enfatizar el protagonismo, sino de aceptar el hecho de que nuestras presencias en otras culturas está teñida del contexto personal del momento” (p. 20). Desde una perspectiva que pone en primer lugar a la práctica etnográfica por sobre la teoría científica, este autor reivindica el lugar de la percepción personal y la subjetividad: “Toda selva, vegetal o social, es una nueva selva ante la cual debemos iniciar un necesariamente lento aprendizaje, ya que se construye básicamente por experiencias personales y no tanto por informaciones transmitidas” (p. 114).

Estos relatos que “no pretenden constituirse en un libro de viajes, puesto que no aluden a transiciones sino a dilatadas permanencias” (p. 21) nos permite acompañar las escalas de esta travesía antropológica que comienza en 1966, en la Patagonia argentina. Con unos primeros pasos un tanto erráticos y difusos, la búsqueda vocacional del autor se enfrentaba con la necesidad

de hacer de la antropología una empresa social y comprometida con la realidad, aunque sin saber aún cómo ni mediante que medios. A través de un tono irónico y teñido de buen sentido del humor, el autor nos hace cómplices de los vaivenes de su impulsiva juventud, en donde comenzó a gestarse un genuino compromiso y el respeto por los pueblos indígenas y sus construcciones simbólicas de vivir el mundo y la historia. Ese joven que no creyó reconocer a los mapuche debajo de las ropas que su paradigma atribuía a gauchos y paisanas y que ensayaba un rol de “extranjero” en su propio país, al final de su camino nos devuelve una imagen resuelta y segura de sí mismo. Ya no se desalienta por los artilugios simbólicos propios de las relaciones interétnicas y los mestizajes sino que, y por sobre todo, elabora nuevas herramientas para conducirse como un “otro” en un mundo que le es ajeno aunque ya no extraño. Mediante un giro personal de su trabajo de campo, en donde la “observación participante” se trastoca en una “participación cuidadosamente observada y reflexionada”, Bartolomé *libra el camino* de seguir la senda de los pasos indígenas, asomarse a otros mundos y empaparse con ellos.

De esta manera, el hilo conductor de la memoria etnográfica se entrelaza a lo largo del texto con otros aspectos que contribuyen íntimamente al quehacer antropológico: las diferentes inquietudes teóricas y metodológicas del investigador, la dinámica social de las distintas realidades etnográficas y el escenario histórico en que se desarrolla la interacción.

En los primeros trabajos de campo y acompañado de una fuerte impronta arqueológica, Bartolomé centra su atención en el estudio de la cosmología y el simbolismo indígena. Y si bien la dimensión de lo simbólico empapa e impregna toda su investigación, la problemática histórico-social y política de los pueblos mexicanos emerge con mayor fuerza y protagonismo en las últimas narraciones. Más allá de las preguntas específicas con las que aborda a los distintos grupos indígenas, subyace a la narración de estas experiencias un mismo trasfondo teórico y metodológico que busca “contribuir a la discusión respecto a la ahora tan cuestionada posición del etnógrafo” (p. 21) y, mediante ella, a la dinámica de las identidades.

La tensión que establece la relación del “nosotros/otros” es una preocupación que condiciona la vivencia y percepción de otras culturas; tensión que Bartolomé resuelve invirtiendo los términos que dicta la antropología clásica: “comunicarme con culturas diferentes a la mía, tratar (¡siempre sólo tratar!) de ver el mundo con los ojos de los otros” (p. 23). Esta propuesta etnográfica desplaza a un segundo plano la reflexión del nosotros a través de la imagen reflejada que nos devuelve el espejo de los otros para, desde el etnógrafo y sus propios parámetros culturales, interpretar y hablar de esos mundos ajenos, verdaderos protagonistas. Para Bartolomé, emprender la ta-

rea de estudiar a los “otros culturales” implica, inevitablemente, *librar el camino*. Un camino que conduce al propio extrañamiento a medida que indaga otras realidades que buscan “imponerse como una nueva estructura de plausibilidad que se orienta a desplazar a la preexistente; lo ‘real constituido’ dentro de lo cual transcurría nuestra vida cotidiana, exhibe de pronto su carácter contingente y arbitrario” (p. 22). En esta experiencia de conocer formas simbólicas y culturales alternativas, “capaces de constituirse en experiencias de realidad dominantes que permean y modifican la de quien vive con ellos” (p. 22), se desdibujan los propios parámetros y la pertenencia identitaria se torna híbrida y liminal, generando la extraña sensación de “dejar de ser de aquí pero tampoco ser de allá” que Bartolomé nos transmite con sorprendente idoneidad.

Bajo estos relatos se esconde una riqueza que supera la narración de un largo viaje y las peripecias del trabajo de campo. Manifiesta, también, una denuncia de la situación histórica latinoamericana y de la relación de los grupos indígenas con los contextos de colonización: las consecuencias del racismo y la discriminación, la precarización de sus espacios y la manipulación territorial mediante la apropiación de sus recursos ecológicos, por ejemplo, para la construcción de presas hidráulicas o la explotación turística.

En este sentido, advierte sobre el lugar en que generalmente se sitúa “lo indígena” en los estados nacionales, como reductos de la historia con escasa vigencia y deslucido interés académico. Este libro reivindica el lugar de los estudios indígenas dentro del quehacer antropológico, no como “una apelación a su pasado sino parte activa de un presente dinámico” (p. 15). Si bien los grupos nativos fueron, son y serán una parte sumergida, acallada y desplazada de las historias nacionales, en los márgenes de las fronteras histórico sociales, producen y reproducen simbólicamente sus culturas. Es a este andar silencioso al que Bartolomé dedica este libro. No busca gestionar una mediación ni mucho menos romper el silencio de los grupos indígenas denunciando “por ellos”; sino que -por el contrario- es hablando “de ellos” que el autor reivindica los mecanismos políticos y la capacidad de acción de estos pueblos, tan manoseados por el imaginario del sentido común: “Mi testimonio no es tan importante. Cuando quieren ser escuchados ellos hablan por sí mismos” (p. 154).

Por último, las vivencias de Bartolomé que se conjugan en un largo devenir por diferentes contextos nacionales, también nos permiten reflexionar sobre la impronta de los sucesos históricos, sociales y personales sobre el acercamiento a “los otros”. Este libro nos habla, entre líneas, de golpes militares, exilios, expropiaciones culturales, restricciones económicas que se conjugan con becas de estudio y contextos académicos cerrados, creando la sensación de que -a veces- poder abrir la puerta hacia otras realidades es una

cuestión de estar en el momento justo en el lugar indicado. Sin embargo, creo que este antropólogo que -como dice su prologuista, Alcida R. Ramos, “nada parece olvidar y nada se ahorra en vivir” (p. 14)- posee una enorme capacidad de lograrlo una y otra vez.

Bartolomé recuerda, en uno de sus relatos sus nutridos encuentros con Juan Foerster -un alemán nacido en las colonias de África que había emigrado a América y levantado un pequeño museo en medio de la selva paraguaya- de quien dice “le enseñó a compartir sus recuerdos y hacer que pudiera habitarlos con una empatía emocional inusitada; hay hombres que logran transmitir su experiencia hasta el punto que sentimos poder hacerlas nuestras” (p. 84). Nada mejor que sus propias palabras para describir lo que genera la lectura de estas páginas y, si esto ocurre, estaremos librando nuestros propios caminos, cosa que -creo- permitiría continuar el trayecto iniciado por su autor: “Todo libro es una puerta cerrada de la que cada lector tiene su llave personal, pero la misma puerta conduce a distintos ámbitos y diferentes caminos. Espero entonces que el lector haga su propia e interesada lectura de estas páginas, recordando que no soy el actor principal de estas historias, sino sólo uno de sus testigos” (p. 23).

Al igual que entre los chatinos -pueblo dentro de pueblo- *librar el camino* implica “involucrarse de manera definitiva en uno de los posibles senderos de la vida” (p. 23), este libro -etnografía de etnografías- es una invitación al compromiso de ser extranjero en nuestra propia tierra.

CARINA LUCAIOLI *

* Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras / CONICET. E-mail: carinalucaiolli@gmail.com

Alarcón Puentes, Johnny. 2007. *Las relaciones de poder político en el pueblo wayuu*. Mérida, Ediciones del Vice Rectorado Académico, Universidad del Zulia. 115 p.

Esta obra puede ser enmarcada dentro de la antropología política, aunque también nos atrevemos a considerarla como un estudio etnográfico que puede resultar de interés para los investigadores de las áreas de la antropología, la sociología y las ciencias sociales en general, así como para aquellos interesados en conocer o profundizar sus conocimientos en torno a la heterogénea situación de las comunidades indígenas latinoamericanas, en particular del pueblo *wayuu* (perteneciente a la familia *Arawak*) y más específicamente de la comunidad *Kusí*.

Para la antropología política, la presente investigación resulta relevante porque nos introduce en las transformaciones del poder político de esta comunidad indígena mediante el estudio de la interrelación entre las prácticas y las representaciones del grupo y las establecidas con el Estado y la sociedad venezolanas. En palabras del autor: “El objetivo central de este trabajo fue determinar los cambios en las relaciones de poder político en el pueblo *wayuu* a través de la interrelación entre las prácticas y representaciones propias del pueblo *wayuu* y las nuevas que se generan al establecerse el contacto con la sociedad nacional” (p. 19). De esta manera, Alarcón Puentes intenta, además, conocer de qué formas la comunidad *Kusí* mantiene la cohesión y controla la conflictividad. Sin embargo, pensamos que este objetivo central se cumple parcialmente debido a que recién en el último capítulo, y de forma muy breve, nos encontramos con un análisis más pormenorizado de los cambios en las relaciones de poder de la comunidad *Kusi*.

Si bien se pueden ir detectando algunas transformaciones de la cultura y la política del pueblo *wayuu*, opinamos que el autor tendría que haber profundizado en mayor medida los cambios y las relaciones de poder político al interior de este pueblo y con el Estado venezolano, fundamentalmente a partir de la Reforma Constitucional de 1999, lo cual deja abierta una línea a explorar, en particular la relación de las comunidades indígenas con el gobierno de Hugo Chávez, aspectos que son mencionados pero de forma sucinta. No obstante, el autor realiza un breve estado de la cuestión sobre otros trabajos concernientes al pueblo *wayuu*, que pueden resultar útiles para las

personas interesadas en este tema y, en este sentido, este estudio resulta un potencial disparador de nuevas líneas de investigación.

También puede considerarse esta obra como una etnografía tanto por el tipo de investigación como por su estructura: ubicándose en el ámbito de lo local, de las pequeñas comunidades tradicionalmente abarcables por la antropología, en este caso la comunidad *Kusí*.

En cuanto al contenido del texto, observamos que en la introducción y en el primer capítulo, el autor expone los aspectos teóricos y metodológicos de su investigación. Fuertemente influenciado por la antropología posmoderna, plantea que su trabajo se basó en nuevos aportes de la antropología política -específicamente en las obras de autores como Abèlés, Augé, Geertz, entre otros-, considerando el poder no solo en relación con las instituciones sino también en su articulación con lo simbólico, el parentesco, lo económico, lo territorial y lo religioso. Entiende el cambio de manera polifacética y dinámica; es decir, que elementos múltiples, internos y externos a la sociedad con la que se esté trabajando pueden ser factores de transformación.

Alarcón Puentes retoma a Abèlés y su propuesta de proceso político para analizar la organización política y las relaciones de poder en el pueblo *wayuu*, planteando que el proceso político tiene que combinar el interés por el poder, la forma de acceder a él y de ejercitarlo; el interés por el territorio, las identidades que se afirman en él, los espacios que se demarcan y el interés por las representaciones y las prácticas que conforman la esfera de lo público. Además trabaja con el método etnográfico, mediante trabajo de campo, observación participante y entrevistas no estructuradas, tomando la descripción densa y el método hermenéutico como esenciales en su análisis e interpretación de los datos, poniendo énfasis en el diálogo con el otro, siendo -como investigador- parte del fenómeno que estudia y tratando de redefinir y reactualizar sus teorías y técnicas durante el proceso de investigación. Si bien el autor recoge nuevos aportes de la antropología política, también retoma a autores de la antropología política clásica, como Balandier o Clastres, pero intentando distanciarse de la antropología tradicional, otorgándole a su objeto de estudio -la comunidad *Kusí*- parte de la autoría de su trabajo, fundamentando el estar allí del investigador, enmarcando al pueblo *wayuu* espacial y temporalmente y evitando compartimentar su cultura a la manera de las etnografías tradicionales, es decir en economía, religión, política, etc. Sin embargo, la intención de conocer los mecanismos de cohesión y control de la conflictividad nos remite nuevamente a los clásicos, como Turner, Radcliffe Brown o Evans Pritchard, y a temas tradicionales dentro de la antropología política y la teoría antropológica.

En el capítulo dos, el autor se centra en ubicar geográficamente y describir algunas características de la comunidad *Kusí*, señalando algunas

transformaciones de su cultura. En este apartado, también podemos observar algunas fotografías de viviendas *Kusí* y actividades de subsistencia, así como un mapa de la región de Guajira (zona donde habitan los *wayuu*) y un plano de la organización espacial de esta comunidad. El capítulo tres analiza la organización sociopolítica de la comunidad *Kusí*, desde el origen mítico de la organización clánica hasta las relaciones de parentesco como base de las relaciones sociales. A través de esta descripción el autor va mencionando y analizando algunos cambios de las relaciones de parentesco como resultado del contacto con el Estado y la sociedad venezolanas. En el capítulo cuatro, Alarcón Puentes analiza las dinámicas de cambios en el poder político del pueblo *wayuu*, demostrando las formas en las que el mismo redefine y replantea sus relaciones de poder interna y externamente, generando intermediarios con los Estados Nacionales y nuevos liderazgos, participando en el movimiento político venezolano, reorganizando su estructura política para obtener algunos beneficios económicos y sociopolíticos, entre otros cambios. Por último, en la conclusión observamos una síntesis de lo analizado en la obra; el autor afirma que la comunidad *wayuu Kusí* ha sufrido cambios y expresa, además, que ha llegado a importantes conclusiones, aunque dejando abiertas nuevas líneas de investigación.

Una reflexión sobre la totalidad de la obra nos hace pensar que podría haber profundizado en la dinámica de cambios en las relaciones políticas internas y externas de la comunidad *Kusí* con el Estado. A pesar de ello, resulta ser una investigación interesante para pensar la situación de los pueblos originarios de nuestra América y romper con la universalidad del poder ante el carácter comparativo de la antropología, así como para extraer algunos elementos de orden teórico y metodológico, ya sea para continuar con esta línea de investigación o con otras.

Asimismo, la lectura clara y accesible del texto y la bibliografía utilizada -en su mayor parte de corte antropológico- nos conduce a reflexionar sobre la importancia del estudio y análisis de la antropología clásica ya sea para tomar algunos aportes y repensarlos a la luz de nuevos problemas, como para cuestionarlos y formular nuevas teorías y categorías de análisis.

Para finalizar, podemos decir que Johnny Alarcón Puentes contribuye a acrecentar el acervo de las etnografías latinoamericanas (y realizadas por investigadores latinoamericanos) combinando lo nuevo y lo clásico de la teoría antropológica.

PAULA DANIELA FERNÁNDEZ *

* Profesora de Ciencias Antropológicas (UBA). Becaria CONICET.
E-mail: fernandezpaula81@gmail.com

MEMORIA AMERICANA. CUADERNOS DE ETNOHISTORIA

Revista de la Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas.
Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires
Puán 480, piso 4º, of. 416. C1406CQJ Buenos Aires, Argentina.
Fax: +54 11 4432 0121
e-mail del Comité Editorial: macecomite@yahoo.com
e-mail para canje: memoriaamericana@yahoo.com.ar

NORMAS EDITORIALES E INFORMACION PARA LOS AUTORES

Los manuscritos que se envíen para su eventual publicación a **MACE**, deben ser presentados en papel y en soporte informático en un procesador de textos compatible con Windows. Deberán ser dirigidos a la dirección postal de la revista y al mail del Comité Editorial en su versión definitiva, con nombres, direcciones, teléfonos y dirección de correo electrónico de el/los autor/es.

MACE recibe: a) artículos originales referidos a etnohistoria, antropología histórica o historia colonial de América (de una extensión de hasta 25 páginas), b) reseñas de libros cuya temática esté relacionada con las de la revista (de una extensión de hasta 3 páginas), c) discusiones sobre artículos aparecidos previamente en la revista (de una extensión de hasta 10 páginas). En todos los casos, el número de páginas incluye notas, cuadros, figuras y bibliografía.

Los manuscritos serán sometidos a una evaluación académica de por lo menos dos pares consultores que sugerirán al Comité Editorial si los mismos pueden ser aceptados sin modificaciones, si requieren modificaciones o si deben ser rechazados. El/los autor/es podrán realizar correcciones al escrito por una única vez. Si a juicio del CE esas correcciones no cumplen con las sugerencias realizadas por los evaluadores externos, el trabajo podrá ser rechazado. Para ser enviados a evaluación, deberán cumplir indefectiblemente con las pautas que se detallan a continuación.

Todas las colaboraciones deberán ajustarse al siguiente formato:

- Deben estar escritas con interlineado 11/2 en todas sus secciones, en hojas numeradas de tamaño A4. La fuente debe ser arial, tamaño 12 y los márgenes inferior y superior de 2,5 cm e izquierdo y derecho de 3 cm.

- Orden de las secciones:

- 1) Título en mayúsculas, centralizado, sin subrayar.
- 2) Autor/es, en el margen derecho, con llamada a pie de página (del tipo *) indicando lugar de trabajo y/o pertenencia institucional o académica y dirección electrónica.
- 3) Resumen de aproximadamente ciento cincuenta palabras en español y en inglés. Palabras clave en español y en inglés, hasta cuatro.
- 4) Texto, con subtítulos primarios en el margen izquierdo, en mayúsculas sin subrayar; subtítulos secundarios en el margen izquierdo, en minúsculas y cursiva.

Cada subtítulo estará separado del texto anterior por triple interlineado y del que le sigue por interlineado doble. Se separarán los párrafos con interlineado doble y no se dejarán sangrías al comienzo de cada uno. El margen derecho puede estar justificado o no, pero no deben separarse las palabras en sílabas. La barra espaciadora debe usarse sólo para separar palabras. Para tabular, usar la tecla correspondiente. La tecla “Enter”, “Intro” o “Return” sólo debe usarse al finalizar un párrafo, cuando se utiliza punto y aparte. No usar subrayados. Se escribirán en *cursiva* las palabras en latín o en lenguas extranjeras, o frases que el autor crea necesario destacar. De todos modos, se aconseja no abusar de este recurso, como tampoco del encomillado y/o las palabras en negrita.

Las tablas, cuadros, figuras y mapas no se incluirán en el texto, pero se indicará en cada caso su ubicación en el mismo. Deben entregarse numerados según el orden en que deban aparecer en el texto, con sus títulos y/o epígrafes presentados en hoja aparte. Para los epígrafes, se creará un archivo diferente. Las figuras y mapas deben llevar escala, y estar en formato jpg o tif en 300 dpi. No deben exceder las medidas de caja de la publicación (12 x 17 cm), y deben estar citados en el texto.

Las referencias bibliográficas irán en el texto siguiendo el sistema Autor año. Ejemplos:

* (Rodríguez 1980) o (Rodríguez 1980, 1983) o (Rodríguez 1980a y 1980b) o “como Rodríguez (1980) sostiene, etc.”.

* Se citan hasta dos autores; si son más de dos, se nombra al primer autor y se agrega *et al.* En la lista bibliográfica aparecerá el nombre de todos los autores.

* Citas con páginas, figuras o tablas: (Rodríguez 1980: 13), (Rodríguez 1980: figura 3), (Rodríguez 1980: tabla 2), etc.

Nótese que *no se usa coma entre el nombre del autor y el año.*

Las citas textuales de hasta tres líneas se incluirán en el texto, encomilladas, con la referencia (Autor año: página). Las citas textuales de más de tres líneas deben escribirse en párrafos sangrados a la izquierda con un tabulado, y estarán separadas del resto del texto por doble interlineado antes y después, no se utilizan comillas al comienzo ni al final. Al finalizar la cita textual se mencionará (Autor año: páginas). No utilizar nota para este tipo de referencia bibliográfica.

Los números de las notas aparecerán en el texto entre paréntesis y en negrita, para facilitar su identificación. No usar el modo “notas” (al final del texto o a pie de página) de los procesadores de texto. En cambio, se utilizará un archivo distinto en el cual las notas aparecerán numeradas correlativamente, con los números correspondientes como sobreíndice y sin paréntesis.

5) Agradecimientos.

6) Bibliografía citada. Todas las referencias citadas en el texto y en las notas deben aparecer en la lista bibliográfica y viceversa.

La lista bibliográfica debe ser alfabética, ordenada de acuerdo con el apellido del primer autor. Dos o más trabajos del mismo autor, ordenados cronológicamente. Trabajos del mismo año, con el agregado de una letra minúscula: a, b, c, etc.

Se contemplará el siguiente orden:

Autor/es

Fecha. Título. *Publicación* volumen (número): páginas. Lugar, Editorial.

Nótese: el punto después del año. Deben ir en cursiva los títulos de los libros o los nombres de las publicaciones. No se deben encomillar los títulos de artículos o capítulos de libros. No se usan las palabras “volumen”, “tomo” o “número” sino que se pone directamente el número de volumen, tomo, etc. Tampoco se usa la abreviatura “pp.” para indicar páginas sino que se ponen

las páginas separadas por guiones.

Si el autor lo considera importante puede citar entre corchetes la fecha de la edición original de la obra en cuestión, sobre todo en el caso de viajes y/o memorias. Ejemplo de cita en el texto: Lista ([1878] 1975), lo que deberá coincidir con la forma de citar en la lista de bibliografía citada.

Ejemplo de lista bibliográfica:

Ottonello, Marta y Ana M. Lorandi
1987. *10.000 años de Historia Argentina. Introducción a la Arqueología y Etnología*. Buenos Aires, EUDEBA.

Presta, Ana M.

1988. Una hacienda tarijeña en el siglo XVII: La Viña de “La Angostura”. *Historia y Cultura* 14: 35-50.

1990. Hacienda y comunidad. Un estudio en la provincia de Pilaya y Paspaya, siglos XVI-XVII. *Andes* 1: 31-45.

Eidheim, Harald

1976. Cuando la identidad étnica es un estigma social. En Barth, F. (comp.); *Los grupos étnicos y sus fronteras*: 50-74. México, FCE.

Sólo después de ser leídos por el Comité Editorial para controlar el cumplimiento de estas normas editoriales y los requisitos mínimos de un trabajo científico, los escritos podrán ser enviados a su evaluación externa. Se solicita a los autores que acepten el principio de autorizar correcciones estilísticas que faciliten la lectura de los artículos sin alterar su contenido. En estos casos, serán debidamente informados.

El Comité Editorial

Antropología Económica y Ecológica: recorridos y desafíos disciplinares

Hugo Trincherro, Alejandro Balazote y Sebastián Valverde

El lado oculto del consumo

Susana Narotzky

Economía política de la exclusión. Para una crítica desde la experiencia de las empresas recuperadas por sus trabajadores (ERT)

Hugo Trincherro

Pinceladas sobre las prácticas comerciales en un barrio popular de Florianópolis

Alicia Norma González de Castells y Ana Cristina Rodrigues Guimarães

Entre el futuro del recurso y el futuro de los hijos. Usos de términos y expresiones ambientalistas entre los pescadores del Delta del río Paraná

Fernando Alberto Balbi

La reciprocidad y el don no son la misma cosa

Ricardo Gabriel Abduca

Territorio, identidades y consumo: reflexiones en torno a la construcción de nuevos paradigmas en el desarrollo

Sebastián Careno

Programas sociales entre los tobas del este formoseño: ¿reproducción de una población obrera sobrante?

Valeria Iñigo Carrera

La categoría de don en el marco de la economía social y solidaria

Susana Presta

Estrategias de pequeños productores rurales y dinámica del capital en el circuito productivo frutícola Alto Valle del Río Negro

Liliana Silvia Landaburu

Cuadernos de Antropología Social

número 26 / Diciembre 2007

Buenos Aires, Argentina
ISSN 0327-3776 (versión impresa)
ISSN 1850-273X (versión en línea)

ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA Y
ECOLÓGICA



Hugo Trincherro / Alejandro Balazote
Sebastián Valverde / Susana Narotzky
Alicia Norma González de Castells
Ana Cristina Rodrigues Guimarães
Fernando Alberto Balbi / Ricardo Gabriel Abduca
Sebastián Careno / Valeria Iñigo Carrera
Susana Presta / Liliana Silvia Landaburu

Sección de Antropología Social
Instituto de Ciencias Antropológicas
Facultad de Filosofía y Letras / Universidad de Buenos Aires

