

Memoria Americana

Cuadernos de Etnohistoria

vol. 32.2
Segundo semestre / diciembre 2024

Memoria Americana
Cuadernos de Etnohistoria

Miembro fundador
Ana María Lorandi †

Directora
Cora Virginia Bunster

Co-directora
Ingrid de Jong

Editores científicos
Lorena Beatriz Rodríguez
Luciano Literas

Editoras ejecutivas
Luciana Pérez Clavero
Dolores Estruch

Producción editorial
Sophia Spielmann

Comité Editorial

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

Comité Académico Asesor

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

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

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

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

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

Dirección de Imprenta: *Rosa Gómez*

© Facultad de Filosofía y Letras - UBA -

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

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

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

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

Diagramación: Beatriz Bellelli

E-mail: bbellelli@yahoo.com.ar

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

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

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

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

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

Memoria Americana

Cuadernos de Etnohistoria

nº 32.2
Segundo semestre / diciembre 2024



Sumario

Table of contents

Convocatoria abierta
Open section

- 6 Pueblos indígenas y justicia en América Latina: una reflexión histórico-antropológica sobre el concepto de pluralismo legal
Indigenous peoples and justice in Latin America: a historical-anthropological reflection on the concept of legal pluralism
Caroline Cunill y Rodrigo Llanes
- 36 Un altar de “culturas decapitadas”. Arqueología y sacrificio en el Museo Nacional de Antropología (México)
An altar of “beheaded cultures”. Archaeology and sacrifice at the Museo Nacional de Antropología (Mexico)
Paulina Álvarez
- 54 Mediación cultural, dispositivos de poder y conflictos en las reducciones jesuitas del Paraguay, siglos XVII y XVIII
Cultural mediation, power and conflicts in Jesuit missions of Paraguay, 17th and 18th centuries
Mercedes Avellaneda
- 74 Litigios pueblerinos nos confins do Paraguai colonial: o paradigma do conflito entre reduções jesuíticas
Villages disputes in the borderlands of colonial Paraguay: the paradigm of conflict among Jesuit reductions
Rodrigo Maurer
- 92 Estrategias indígenas en torno al comercio de la sal y control de Salinas Grandes entre 1808 y 1810
Indigenous strategies around salt commerce and Salinas Grandes control between 1808 and 1810
Carla Dátola

Reseñas
Book Reviews

Lucía Outeiral Imposti sobre:

- 111 Vitar, Beatriz (2022). *Cuerpos bajo vigilancia: las mujeres en las misiones jesuíticas del Chaco*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, SB.

Carina Lucaioli sobre:

- 113 Boixadós, Roxana y Lorena Rodríguez (eds.). (2024). *Sobre comunidades, archivos y fuentes. Experiencias y reflexiones desde un abordaje interdisciplinario (antropología e historia)*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Pueblos indígenas y justicia en América Latina: una reflexión histórico-antropológica sobre el concepto de pluralismo legal



Caroline Cunill*

Rodrigo Llanes**

Fecha de recepción: 25 de abril de 2024. Fecha de aceptación: 19 de septiembre de 2024

Resumen

Palabras clave
pueblos indígenas
pluralismo legal
América Latina

El trabajo compara fundamentos teóricos, características y beneficiarios de sistemas de justicia desarrollados en América Latina en dos momentos históricos: la época colonial y el período de reformas constitucionales de los años 1990, cuando se implementaron vías diferenciadas de acceso a la justicia para categorías distintas de personas. Se analizan los argumentos esgrimidos y los intereses en juego en la defensa de un modelo diferenciado de acceso a la justicia; las condiciones en las que se crearon tribunales gestionados por pueblos indígenas; y el reconocimiento de los sistemas normativos autóctonos por la Corona española y los Estados nacionales. Esta reflexión, que entrelaza el acercamiento histórico y antropológico, va de la mano de aquella que atañe a la forma en que el concepto de pluralismo legal se ha erigido como categoría para investigar los sistemas normativos de América Latina en diversos momentos de su historia, así como a las alternativas surgidas desde entonces.

Indigenous peoples and justice in Latin America: a historical-anthropological reflection on the concept of legal pluralism

Abstract

Keywords
indigenous people
legal pluralism
Latin America

This paper compares the theoretical justification, main characteristics, and -alleged- beneficiaries of systems of justice that developed during two moments of Latin American history: the colonial period and the period that runs from the constitutional reforms in the 1990s. During both moments, differentiated ways

* Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. París, Francia. E-mail: cunillcaroline@gmail.com

** Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Mérida, México. E-mail: rodrigo.llanes@cephcis.unam.mx

to accessing justice were implemented for different categories of peoples or social groups. Our goal is to analyze the arguments employed and the interests at stake when defending a differentiated access to justice; the conditions in which indigenous courts were created; and the recognition of autochthonous normative systems by the Spanish crown and the national states. We will develop this reflection, which entwines historical and anthropological approaches, along with historiographical considerations regarding the way in which the concept of legal pluralism has developed, in the last decades, as an analytical category to investigate Latin American normative systems in diverse moments of its history, and how alternative proposals have emerged.

El pluralismo legal: entre antropología e historia

El pluralismo legal como categoría analítica nació a principios del siglo XX cuando los antropólogos comenzaron a investigar la presencia de sistemas normativos en las sociedades colonizadas, distintos a los marcos legales europeos que se expandieron junto con el proceso colonizador (Merry, 1988: 869). Así, este concepto estuvo estrechamente vinculado con la antropología y se definió, en un primer momento, como la coexistencia en el mismo espacio geográfico de sistemas normativos de origen europeo, trasladados mediante procesos de colonización, y autóctonos, que fueron asumidos como “preexistentes”. Merry denominó aquella corriente “pluralismo legal clásico” para distinguirla del “nuevo pluralismo legal” que, en la década de 1980, también se empezó a usar para describir las sociedades industrializadas (Merry, 1988: 872). Como consecuencia de ello, el pluralismo legal ya no se interpretó como una peculiaridad de las sociedades colonizadas sino como el estado natural de cualquier sociedad. Es en este sentido que ha de entenderse la afirmación de Griffiths según la cual toda sociedad es jurídicamente plural en esencia (1986).¹

El concepto adquirió pleno reconocimiento con la creación del *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* en 1981 y con la publicación del artículo de John Griffiths “What is Legal Pluralism” (1986), entre otros elementos estructurantes. En su ensayo de 1988 Merry identificó un tercer eje de investigación -de la que Geertz sería el máximo exponente- que analiza la ley “como sistema de significados, un código cultural para interpretar el mundo” (Merry, 1988: 886).² No cabe duda de que esas reflexiones permitieron proporcionar un mayor grado de complejidad al concepto de pluralismo legal. Merry llegó a considerar que “cualquier oposición dual, como la que opone el derecho popular y el derecho estatal, es engañosa, ya que la pluralidad de órdenes normativos forma parte del mismo sistema en cualquier contexto social y éstos, por lo general, se entrelazan en los mismos micro-procesos sociales” (Merry, 1988: 872). Según la investigadora, la “interlegalidad”, definida por Boaventura de Sousa Santos como “las relaciones entre múltiples órdenes legales”, era “la contrapartida fenomenológica del pluralismo legal” y, por lo mismo, constituía el “segundo concepto clave de una concepción postmoderna de la ley” (Sousa Santos en Merry, 1988: 887).

Pese a la creciente complejidad que estaba adquiriendo la noción de pluralismo legal en la década de 1980, ya en su artículo Merry lamentaba que la imposición del orden legal europeo en los espacios extra-europeos tendiera a interpretarse, casi exclusivamente, como una herramienta de dominación que acompañó la explotación y violencia coloniales, pasando por alto las interacciones y negociaciones con los sistemas normativos de los pueblos colonizados. Además, la expansión del derecho del colonizador a menudo se presentaba

1. Véase también Tamanaha (2007), quien plantea que el pluralismo legal es una “condición histórica común”.

2. Las traducciones de las citas del artículo de Merry son nuestras.

3. En el presente trabajo utilizaremos como sinónimos indígena y autóctono para referirnos a los pueblos originarios de América Latina. Para una discusión sobre estos términos, consúltese Cloud *et al.*, (2013) y Guenther (2006).

4. Ver al respecto Benton (2000), Benton y Ross (2013), Hespanha (2014), Owensby y Ross (2018), Berman (2020), y Herzog (2021a y 2021b).

5. Si bien el enfoque histórico-antropológico puede parecer banal, ya que la interdisciplinariedad se ha impuesto como horizonte en el discurso académico, es forzoso reconocer que estas disciplinas, más que dialogar entre sí, suelen yuxtaponerse en la producción científica. Ver Torres-Mazuera y Marín Guardado (2016) y Bens y Vetterts (2018).

6. Véase, entre otros, Duve (2004), Herzog (2005), Rojas (2007), Cunill (2011 y 2017) y Agüero (2021).

7. Sobre la ciudadanía indígena y sus límites, véanse Stavenhagen (1992), Sanz Jara (2011), López Caballero (2017), López Caballero y Acevedo Rodrigo (2018).

8. Véanse, entre otros, Stavenhagen (1988), Vanderlinden (1989), Yrigoyen Fajardo (2004), Hoffmann y Rodríguez (2007); Bellier (2013).

9. Para una visión de conjunto sobre América Latina, véase Yashar (2005).

10. En el presente trabajo se usan indiscriminadamente tanto los conceptos de “órdenes” como de “saberes” normativos.

11. Sobre el uso del pasado como argumento legitimador de los órdenes legales ver Herzog (2018, 2023) y Cunill (2023a). Sobre el concepto de “tiempo inmemorial” como argumento jurídico en Europa y América en la época moderna, ver Herzog (2021a).

como un proceso “natural”, ocultándose los esfuerzos legitimadores basados en la expansión de un discurso dominante sobre la ley y la justicia. A la inversa, el acercamiento cultural tendía a infravalorar “las relaciones de poder o la economía política presentes en el pluralismo legal” (Merry, 1988: 886). Y la “permanencia” de los órdenes normativos autóctonos solía verse como el resultado de la resistencia de los subalternos, sin cuestionar ni el supuesto carácter ancestral de aquellos ordenamientos, ni el proceso de selección -o, incluso, de creación *ex nihilo*- a los que fueron sometidos aquellos órdenes normativos por parte de determinados actores históricos, entre los cuales destacan no solamente los colonizadores sino también los mismos pueblos autóctonos.³

Desde aquella etapa liminal se han multiplicado los estudios acerca del concepto de pluralismo legal.⁴ El presente trabajo pretende hacerlo a partir de la comparación entre dos momentos históricos, en América Latina, en los que se implementaron vías diferenciadas de acceso a la justicia para distintas personas o grupos sociales.⁵ Consideramos que América Latina constituye un campo propicio para ahondar en esta categoría analítica dado que, por un lado, con la conquista del continente se creó la categoría jurídica de “indio” en la que descansaron las modalidades de gobierno y acceso a la justicia para este grupo social.⁶ Si bien es cierto que, en el siglo XIX, el monismo jurídico se impuso como modelo y que la entrada de las poblaciones autóctonas dentro de la categoría universal de ciudadano fue celebrada como una de las victorias del constitucionalismo americano, en las últimas décadas se ha venido cuestionando aquel discurso poniéndose de manifiesto los límites de la ciudadanía indígena.⁷ Por otro lado, a partir de la década de 1990, se ha impulsado la noción de “derechos de los pueblos indígenas”, recogida tanto en textos legales internacionales como en las constituciones de la mayoría de los Estados hispanoamericanos.⁸

Es importante señalar que, aunque existen elementos compartidos entre los Estados latinoamericanos, cada país también presenta particularidades debido a su composición demográfica, el reconocimiento de derechos indígenas en sus constituciones, el papel de sus tribunales, así como la presencia de movimientos indígenas y aliados. Bolivia y Ecuador, por ejemplo, se definen en sus constituciones como Estados plurinacionales y reconocen sistemas propios de administración de justicia, mientras que estos temas tienen un papel menor en Chile, Argentina y Uruguay.⁹ Cabe aclarar entonces que, debido a la especialización de los autores, el artículo desarrolla especialmente episodios relacionados con la historia de la Nueva España y del México contemporáneo. No obstante, también se hacen referencias a otros espacios del continente. Consideramos que pensar en forma conjunta aquellos dos momentos históricos en que la Corona española y los Estados nacionales decidieron “reconocer” y dar “validez legal” a parte de los múltiples órdenes normativos constitutivos de la sociedad bajo su control permite problematizar mejor los procesos de construcción de relaciones dialógicas entre órdenes normativos a partir de un enfoque centrado en la diversidad de actores involucrados en los mecanismos de “traducción legal”, a partir de los cuales se van creando nuevos saberes normativos en el ámbito local (Duve, 2022).¹⁰

Crear un marco analítico común es susceptible, además, de evidenciar las contradicciones que recorren las discusiones sobre el pluralismo legal en América Latina. Y es que la historia se ha convertido en un argumento de peso en las demostraciones actuales que justifican la existencia de una “jurisdicción indígena” en base a una supuesta continuidad de los órdenes normativos autóctonos desde un pasado pre-colonial.¹¹ Como ha observado Emilio Kourí

(2020) para el caso de las comunidades agrarias, estas ideas pueden obedecer más a prejuicios esencialistas sobre lo que es una comunidad indígena que a descripciones de prácticas reales. Asimismo, la idea de la continuidad de los órdenes normativos indígenas también se ha empleado en discursos que repudian el reconocimiento de dichos órdenes normativos al señalar su carácter colonial, discriminatorio, patriarcal y violento. A la inversa, la antropología jurídica y, en particular, los debates sobre el pluralismo legal han estimulado la renovación del discurso histórico sobre el “derecho indiano”, al mismo tiempo que constituyen un filtro a través del cual se está reinterpreto la historia colonial de América.¹² En este sentido, destaca la atención cada vez más grande que los historiadores están prestando a la jurisdicción indígena, a las categorías jurídicas o al concepto de “usos y costumbres”.¹³

Las líneas que siguen se articulan en torno a tres niveles de análisis: la dimensión ideológica que da sentido y legitimidad a los ordenamientos legales; las instituciones a través de las cuales se pretenden imponerlos en la sociedad; las relaciones de poder y las negociaciones que conducen a una aceptación estratégica y apropiación selectiva de “parte” de la normatividad del “otro”.¹⁴ En el primer apartado se plantea la hipótesis de que el paradigma de sociedad estamental en el Imperio hispánico y el de sociedad pluricultural en los Estados nacionales hispanoamericanos constituyen la base teórica del pluralismo legal, en aquellos dos momentos históricos. Se reflexiona sobre cómo la conceptualización del lugar que ocupan los pueblos indígenas en la sociedad, ya fuera colonial o nacional, se traduce en términos de categorías jurídicas. El segundo apartado propone un análisis de las instituciones que fueron creadas para satisfacer -o canalizar- las demandas de acceso a la justicia expresadas por la población autóctona. Entre ellas se han identificado: la jurisdicción indígena, la protectoría de indios, para el caso de la época colonial, así como el “reconocimiento” del derecho consuetudinario a través de la creación de “juzgados indígenas” en el periodo contemporáneo. De especial interés resulta la articulación entre las instituciones identificadas como “indígenas” y las demás instituciones del Imperio hispánico y de los Estados nacionales. Finalmente, se atienden los aspectos políticos de la cuestión entendidos éstos en el sentido amplio de conflictos de intereses y luchas no sólo en la definición de la sociedad -y de las jerarquías establecidas entre las personas que la componen-, sino también en la conformación del sistema de justicia -y de la jerarquía entre las normas que éste busca implementar-, puesto que ambas están relacionadas y condicionan el acceso al poder simbólico y coercitivo que se asocia con la “ley”.

Fundamentos teóricos: sociedad estamental versus sociedad pluricultural

En los últimos años, estudios como los de Hespanha (1989), Grossi (1996), Tau Anzoátegui (1997) o Prodi (2000) han permitido ahondar en la comprensión del sistema de justicia de las monarquías del Antiguo Régimen. Se ha mostrado que, en aquella época, ser justo no significaba aplicar las mismas leyes a todos, sino dictar para cada grupo social o cada individuo las disposiciones que le correspondían en función de su categoría jurídica y de sus méritos. Esta idea de la justicia se sustentaba en una concepción estamental de la sociedad, concebida como intrínsecamente diversa, la cual se traducían jurídicamente en estatutos legales diferenciados, en fuentes de derecho plurales y en jurisdicciones múltiples -cabildos, corregimientos, audiencias civiles y episcopales, etc.-.¹⁵ Al menos dos factores daban dinamismo a esta estructura. En primer lugar, las categorías jurídicas no eran estables sino que evolucionaban y los vecinos

12. La expresión “derecho indiano” designa, entre los historiadores, el sistema legal impuesto en América a raíz de la conquista y colonización de este territorio. Las disposiciones legales promulgadas por la Corona española están recogidas en distintas recopilaciones, entre las cuales destacan el *Cedulario Indiano* de Encinas (1946 [1596]) y la *Recopilación de Leyes de Indias* de 1680 (1943). Sobre este concepto historiográfico, ver Ross (2015) y Hespanha (2019).

13. Ver al respecto, Tau Anzoátegui (1997), Yannakakis (2010 y 2023a), Herzog (2013), Premo (2014), Graubart (2015 y 2022), Puente Luna y Honores (2016), Deardorff (2018), Premo y Yannakakis (2019), Cunill y Rovira Morgado (2021), Ariel de Vidas *et al.* (2022), Oyarzábal (2024), Rovira Morgado (en prensa).

14. En *The Life of the Law*, Laura Nader insistió en tres elementos que han de tomarse en cuenta en cualquier reflexión sobre la “vida de la ley”: legitimidad, poder y conflicto (Nader, 2002: 119).

15. Tau Anzoátegui insiste en el carácter plural del sistema jurídico colonial, conformado por diversos órdenes jurisdiccionales y normativos, a saber, el derecho de Castilla, el derecho común, el derecho natural, el derecho canónico, el “derecho indiano en sentido estricto”, “los derechos aborígenes y hasta los usos de la gente de raza negra” (1997: 35). Sobre estas cuestiones, véanse también Agüero (2006 y 2021), Rojas (2007), Estruch (2016), Quijano Velasco (2017), Barrera (2019), Morong Reyes y Gloël (2022).

tenían cierto margen para negociar con el monarca -individual o colectivamente- su pertenencia a uno u otro grupo. Por otro lado, varias jurisdicciones solían solaparse en el mismo espacio geográfico, de modo que los conflictos entre autoridades formaban parte del funcionamiento del sistema de justicia, campo de enfrentamiento de poderes contrapuestos donde el rey fungía como máximo árbitro y garante de la armonía del cuerpo social. Así, en el Antiguo Régimen, la justicia se entendía como un proceso de constante negociación entre fuerzas sociales diversas. A raíz de la conquista, este sistema se proyectó y adaptó en el contexto americano y las poblaciones nuevamente descubiertas llegaron a conformar un nuevo estamento dotado de un estatuto jurídico propio, el de los “indios” o “naturales”.

Sin embargo, definir este estatuto resultó polémico puesto que los actores eran conscientes de que de ello dependería el tratamiento político-legal que se les daría -modalidades de explotación de la fuerza laboral, de los recursos naturales, de acceso a la justicia, etc.-. En un primer momento, las polémicas giraron en torno a la esclavitud indígena (Zavala, 1981), pero la promulgación de las Leyes Nuevas (1542) puso fin al debate al declarar que los naturales eran vasallos libres del rey de España. De este modo, se consideró que la sociedad americana estaba conformada por dos repúblicas, la república de españoles y la república de indios. Por otro lado, la Corona reconoció la capacidad política de los indígenas y creó la categoría de “señores naturales”, la cual permitió que gobernantes indígenas se mantuvieran al mando de sus comunidades (Menegus Bornemann y Aguirre Salvador, 2005; Quijano Velasco, 2012; Morrone, 2013; Jurado 2014 y 2016; Cunill, 2023a). En la década de 1550 se aplicó a la población autóctona la condición de *personae miserabiles*, categoría que en Europa caracterizaba a los individuos que, debido a su frágil inserción en el tejido social, requerían de un trato privilegiado para garantizar su acceso a la justicia (Duve, 2004; Cunill, 2011). Y es que para la facción más favorable a los indígenas, éstos se enfrentaban a numerosos obstáculos cuando pretendían obtener justicia en los tribunales americanos.

La virulencia de los debates en torno a la definición de la categoría jurídica que habría de aplicarse a la población autóctona se explica por el hecho de que fueron protagonizados por actores cuyos intereses se veían directamente afectados por este tipo de decisión -los indígenas, los religiosos -seculares y regulares-, los colonos -especialmente los encomenderos- y los funcionarios reales -consejeros del rey, virreyes, oidores, etc.-. En un memorial de 1543, fray Bartolomé de Las Casas y fray Rodrigo de Andrada lamentaban que los indígenas no tenían “noticia de nuestra manera de juzgar”, ni sabían “pedir su justicia, ni defenderse, ni proponer sus causas, ni quejarse de los agravios de los españoles” (Las Casas, 1995 [1516]: XIII, 137). Argüían que, además de desconocer el sistema de justicia hispano, la mayoría de los indígenas ignoraba la lengua castellana y, a veces incluso, la escritura alfabética. Agregaron que la pobreza de los indios y sus escasas relaciones en las esferas del poder les colocaban en una clara situación de desventaja frente a los españoles asentados en América, más privilegiados tanto económica como socialmente. Así, desde la década de 1550 se aplicó a los indígenas el estatuto jurídico de las personas miserables, el cual tuvo, al igual que las demás categorías mencionadas anteriormente, un impacto significativo en las instituciones coloniales y en las prácticas de justicia. En este contexto, la Corona hizo las veces de parte y árbitro, ya que sus intereses políticos y económicos también estaban en juego, siendo álgida su voluntad de controlar a los colonos y de mantener ciertos equilibrios en el manejo de la mano de obra en unos territorios tan alejados de la metrópoli (Owensby, 2011; Gaudin y Stumpf, 2022 y Barrera, 2022).

Cabe subrayar que no se trató de una sino de varias categorías que se podían combinar entre sí, ya que no era lo mismo ser un cacique indio que un indio del común. Finalmente, aunque estas categorías se definieron en el siglo XVI, periodo decisivo en la conformación del orden colonial, nunca fueron estables: estuvieron en constante evolución durante los tres siglos de dominación colonial, siendo reinterpretadas en función de las circunstancias históricas. A este respecto, es representativa la categoría de miserable dado que, en ciertos contextos, en vez de aludir a una relación desigual entre indígenas y españoles -relación que hubiera podido invertirse de modificarse las condiciones que la generaban-, empezó a referirse a una supuesta inferioridad atávica de los primeros, que hubieran sido incapaces de defenderse a sí mismos en los tribunales -algo que los recientes avances historiográficos han desmentido por completo.¹⁶ Así, esta categoría pasó a “justificar” la prohibición de que esta población pudiese acceder a altos cargos de la administración colonial. La misma observación se puede hacer en el ámbito eclesiástico puesto que, si bien la evangelización facilitó la inserción de los indígenas en la órbita cristiana y les dio acceso a ciertos privilegios de los que no gozaron los indios considerados como “salvajes”, la categoría de neófito, esto es, de nuevo cristiano, limitó el margen de acción y acceso al poder de la población indígena.¹⁷

Con el fin del régimen colonial imperó el monismo jurídico como modelo para la impartición de justicia en América Latina, el cual se basó en planteamientos liberales sobre la “igualdad” de todos los ciudadanos, si bien la noción misma de ciudadanía fue evolucionando en los siglos XIX y XX.¹⁸ En el siglo XX, el Estado mexicano fue pionero en la región en el desarrollo de la política indigenista; esto es, en palabras de uno de sus mayores teóricos, la política formulada por los no indios para resolver los problemas indios (Aguirre Beltrán, 1976).¹⁹ Por lo menos desde la década de 1970 la política indigenista fue severamente cuestionada por profesores, profesionistas y activistas indios, organizaciones indianistas y científicos sociales. Así, para los autores de la Declaración de Barbados *Por la liberación del indígena* de 1971, aquellas políticas “se orienta[ba]n hacia la destrucción de las culturas aborígenes”, por lo que propusieron la “creación de un Estado verdaderamente multiétnico” en el que las poblaciones indígenas tuvieran “el derecho de ser y permanecer ellas mismas”.²⁰ En los mismos años, diversas organizaciones indígenas, como las reunidas en el Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, comenzaron a exigir “el respeto a la autodeterminación de las comunidades indígenas” y “el derecho a la autodeterminación en el gobierno y organización tradicionales que nos son propios”.²¹ A diferencia del periodo colonial, ahora la defensa de la pluralidad de órdenes normativos se fundamentaba en el postulado de la diferencia cultural indígena y del respeto de los derechos de los pueblos indígenas.

Una obra ilustrativa de esa nueva concepción es la del antropólogo Rodolfo Stavenhagen, quien también fue el primer Relator especial sobre los derechos de los pueblos indígenas de las Naciones Unidas (2001-2007). Para Stavenhagen y su grupo de trabajo, el desconocimiento del derecho consuetudinario de los pueblos indígenas se traducía en la violación de sus derechos humanos. Uno de los trabajos pioneros al respecto es el libro colectivo *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, editado por Stavenhagen e Iturralde (1990), sobre el que dos de las autoras recordaban que:

Se observa que el desconocimiento por parte del derecho nacional de la realidad jurídica de los pueblos indígenas, de su derecho consuetudinario, genera en muchas ocasiones una violación sistemática de los derechos humanos más elementales de los pueblos indios. [...] Surgió, por lo tanto, el

16. Consúltense al respecto Dueñas (2010), Ruiz Medrano (2010), Ruiz Medrano y Kellog (2010), Yannakakis (2013), Glave (2023)

17. Cabe señalar que, como se verá más adelante, los indígenas hicieron un uso estratégico de aquellas categorías y además lucharon para que no les impidiera acceder a ciertos cargos. Sobre este punto, véase Glave (2023).

18. Véase, entre otros, López Caballero y Giudicelli (2016), López Caballero (2017), López Caballero y Acevedo Rodrigo (2018).

19. Sobre el indigenismo, ver Villoro (1979), Favre (1998), Sariago (2002), Niezen (2003), Oehmichen (2003), Coronado (2009), Lewis (2018) y Giraud (2020).

20. Varios autores, “Declaración de Barbados I: por la liberación del indígena”. Bridgetown, Barbados, 30 de enero de 1971. Ver también Bonfil Batalla (1981). Cabe señalar que, desde la década de los 1970, la política indigenista sufrió transformaciones que buscaron una mayor participación indígena -“indigenismo de participación”-, así como un mayor “control cultural” de los grupos étnicos -“etnodesarrollo”-.

21. Primer Congreso Nacional de los Pueblos Indígenas, “Carta de Pátzcuaro. Declaración de principios”, 9 de octubre de 1975 (en Instituto Nacional Indigenista (INI), 1978: 361-368).

interés de realizar un estudio comparativo sobre el derecho consuetudinario de los pueblos indios de América Latina, en relación con el derecho nacional, y conocer sus implicaciones para la práctica política en el ámbito de los derechos humanos de los grupos étnicos (Chenaut y Sierra, 1992: 102).

En gran medida, *Entre la ley y la costumbre* se ubica en la concepción “clásica”, según la cual el pluralismo legal consiste en la interacción entre el derecho de origen europeo y el derecho de procedencia indígena. Así, Stavenhagen definió el “derecho consuetudinario” como “un conjunto de costumbres reconocidas y compartidas por una colectividad -comunidad, pueblo, tribu, grupo étnico o religioso, etcétera-”. Para él, la diferencia fundamental entre el derecho positivo y el consuetudinario es que mientras que el primero “está vinculado al poder estatal”, el segundo “es propio de sociedades que carecen de Estado, o simplemente opera sin referencia al Estado” (Stavenhagen, 1990: 37).

El interés por el pluralismo legal -o, sería más justo decir, por el estudio del derecho consuetudinario- también se nutrió de la experiencia de abogados que defendían a indígenas presos y de:

las preocupaciones que surgieron en los distintos encuentros con abogados del Programa de Defensoría Jurídica del INI [Instituto Nacional Indigenista], quienes por su práctica de defensa ponían en relieve el desajuste y muchas veces el conflicto en la aplicación de las normas del derecho nacional y las prácticas de los grupos indígenas, lo cual dificultaba la defensa jurídica de estos grupos (Chenaut y Sierra, 1992: 102).

Magdalena Gómez (1990), una de las abogadas del Programa de Defensoría de Presos Indígenas del Instituto Nacional Indigenista a las que hacen referencia Chenaut y Sierra, explica que el derecho agrario y penal afectan cotidianamente a los grupos indígenas y cómo estos viven un “choque cultural” al enfrentarse al derecho positivo. Para Gómez, este choque se expresa de varias formas: los indígenas se encuentran con un lenguaje que ignoran; sus formas de solucionar conflictos son distintas e incluso contradictorias, amén de los problemas de comunicación entre los abogados defensores y los indígenas;²² problemas no muy distintos a los descritos para el periodo colonial.

Pero el giro hacia el pluralismo legal de finales del siglo XX no sólo respondió a las demandas de organizaciones y movimientos indígenas y sus simpatizantes sino que también jugó un papel importante en el proceso la “reforma del Estado” (Oehmichen, 2003), particularmente las reformas neoliberales de ajuste estructural (Favre, 1998; Hale, 2002), así como las reformas judiciales, especialmente la instalación de centros de mediación y arbitraje (Aragón, 2010) impulsadas por agencias internacionales. En abril de 1989, el presidente de México instaló la Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indígenas de México en el Instituto Nacional Indigenista -ahora Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas-, que tuvo como encargo el estudio de la pertinencia de una reforma constitucional para el reconocimiento jurídico de la naturaleza pluricultural y pluriétnica de la nación con el fin de “superar la injusticia que afecta a los pueblos indígenas”.²³ El Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), aprobado en 1989, se inscribe en esta tendencia ya que define como indígenas a los pueblos que, en países independientes, descienden de:

poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del

22. Ver al respecto, Llanes Salazar y Torres-Mazuera (2017), Cunill y Glave Testino (2019), Llanes Salazar (2019), Pavez Ojeda et al. (2020).

23. Presidencia de la República, Congreso de la Unión, “Iniciativa de Decreto que adiciona el artículo 4º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos para el reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos indígenas”. El antropólogo Arturo Warman, integrante de dicha Comisión y director del INI entre 1988 y 1992, escribió sobre el tema: “Por instrucciones del Presidente de la República, el Programa de Procuración de Justicia adquiere una dimensión propia entre las tareas centrales del INI. Partimos de la base de que el acceso a una justicia expedita y generosa no sólo repararía una injusticia histórica, sino que constituye una condición y prerrequisito para el desarrollo de los pueblos indígenas. La justicia no es un agregado derivado del desarrollo, sino que debemos entenderlo como una precondición. El Presidente instaló el 7 de abril pasado la Comisión de Justicia para los Pueblos Indígenas de México, que como órgano consultivo complementará con la participación de la sociedad, al programa de procuración de justicia” (Warman, 2014: 278).

establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas (OIT, Convenio 169)

De manera adicional a la definición de pueblo indígena anteriormente citada, el Convenio 169 dispone que “la conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio”.²⁴

Fue en este contexto cuando, en la década de 1990, varios Estados latinoamericanos modificaron sus Constituciones para declarar la composición pluricultural de sus naciones. Así, el 28 de enero de 1992 se publicó en el *Diario Oficial* de la Federación el “Decreto por el que se reforma el artículo 4º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, el cual, según se señala en la propia iniciativa del presidente de la república, contiene dos elementos principales. El primero es que, en el primer párrafo añadido al artículo, se reconoce que “La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas”. El segundo elemento es que, de acuerdo con el artículo reformado: “En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley”. De este modo, con la reforma al artículo 4º constitucional en 1992 se inaugura, por lo menos en el papel, una nueva era de pluralismo jurídico en México. No obstante, como observó González Galván, en esta reforma permaneció la “actitud protectora explícita del Estado frente a los grupos indígenas [pues] lleva implícito el reconocimiento todavía paternalista y tutelar del Estado” (1994: 106).

Si bien en un primer momento, el pluralismo legal de fines del siglo XX se centró en el reconocimiento del “derecho consuetudinario”, en las “prácticas y costumbres jurídicas”, como estableció la Constitución, muy pronto diversos acontecimientos políticos fueron dirigiendo la atención hacia el tema de la autonomía indígena y, de manera más amplia, hacia el derecho a la libre determinación. Particularmente, el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional de 1994 dio un “impulso sin precedentes” al “debate en torno a los derechos de los pueblos indígenas” (Recondo, 2007: 21) y al de la autonomía en particular. Los principios éticos, políticos y normativos del movimiento, como el “mandar obedeciendo”, “un mundo donde quepan muchos mundos”, la demanda de autonomía -los cuales, sea dicho de paso, no sólo tienen su origen en ciertas prácticas de las comunidades tojolabales y tzeltales de Chiapas sino también en tradiciones intelectuales europeas como el marxismo-, se han constituido en una fuente de normatividad para la justicia indígena. Los *Acuerdos del Gobierno Federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional sobre Derechos y Cultura Indígena*, formalizados el 16 de febrero de 1996 y conocidos como los “*Acuerdos de San Andrés*”, plantean una “nueva relación de los pueblos indígenas y el Estado”, que “debe superar la tesis del integracionismo cultural para reconocer a los pueblos indígenas como nuevos sujetos de derecho”. Se establecen como compromisos del Gobierno Federal el reconocer el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas “en un marco constitucional de autonomía” y el “garantizar acceso pleno a la justicia [...] con reconocimiento y respeto a especificidades culturales y a sus sistemas normativos internos, garantizando el pleno respeto a los derechos humanos”. De particular interés para este texto, es que los *Acuerdos* plantean como uno de los principios de la nueva relación entre pueblos indígenas y el Estado el “pluralismo”, un “orden jurídico nutrido por la pluriculturalidad, que refleje el diálogo intercultural” (1996: 764).

24. El Convenio 169 sustituyó al Convenio número 107 de 1957 que, si bien reconocía por primera vez el concepto de población indígena como colectividad en el derecho internacional -particularmente el reconocimiento al derecho colectivo a la tierra y a la educación en lengua materna-, concebía a las poblaciones indígenas y tribales como sociedades atrasadas, transitorias, destinadas a desaparecer, que había que asimilar a la sociedad nacional, “moderna” y “desarrollada”. Hasta la fecha, el Convenio 169 es el tratado internacional de mayor importancia en materia de derechos de los pueblos indígenas, ya que ofrece una definición de pueblos indígenas que ha sido retomada en prácticamente todas las reformas constitucionales y las leyes sobre la materia en varios países hispanoamericanos.

Las propuestas anteriores no estuvieron libres de polémica, incluso entre el propio campo de antropólogos y científicos sociales. Por ejemplo, Roger Bartra (1997) cuestionó las propuestas de legalizar costumbres indígenas pues argumentó que:

los sistemas normativos indígenas -o lo que queda de ellos- son formas coloniales político-religiosas de ejercicio de la autoridad, profundamente modificadas por las guerras y la represión, en las que apenas puede apreciarse la sobrevivencia de elementos prehispánicos. Estas formas de gobierno han sido hondamente infiltradas y hábilmente manipuladas por los intereses mestizos o ladinos, y por la burocracia política de los gobiernos posrevolucionarios, con el fin de estabilizar la hegemonía del Estado nacional en las comunidades indígenas.

En consecuencia, para Bartra, legalizar órdenes normativos y autonomías indígenas implicaría la legalización de “formas de gobierno integristas, sexistas, discriminatorias, religiosas, corporativas y autoritarias”; resultaría en la “reglamentación sui generis de zonas reservadas y apartadas, condenadas a la marginación y a la segregación”. Los pueblos indígenas “corren el riesgo de ser apartados en zonas reservadas... ¡en nombre de la autonomía!” (Bartra, 1997). Consideramos que Bartra acierta al observar que los órdenes normativos indígenas no son sobrevivencias prehispánicas sino que han sido profundamente modificados por siglos de historia; y también al reconocer que existen numerosos intereses y relaciones de poder en juego. No obstante, el mismo razonamiento se puede aplicar a favor del reconocimiento de la autonomía.

Como han señalado algunas antropólogas feministas, el hecho de que en las comunidades indígenas la autoridad radique mayoritariamente en hombres no significa que siempre tenga que ser así. Por ejemplo, a partir de su trabajo en Cuetzalan, Puebla, Teresa Sierra ha identificado que el discurso de los derechos humanos -incluyendo el derecho a la autonomía- ha generado procesos de cambio al interior de las comunidades y organizaciones indígenas. Entre estos cambios se encuentran “una reacción adversa por parte de autoridades indígenas que en ocasiones se sienten vigiladas ‘por los derechos humanos’” (Sierra, 2004: 134); la apertura de “opciones para discutir prácticas autoritarias en el interior de las comunidades indígenas así como el silenciamiento y la exclusión de ciertos grupos o individuos” (Sierra, 2004: 134) y; sobre todo, la voluntad de mujeres indígenas de erradicar lo que consideran “malas costumbres”, en su creciente participación en espacios que antes les estaban vetados, como reuniones, asambleas y comisiones, así como en el reclamo para ser titulares de derechos a la tierra y a la herencia, y a no ser objeto de matrimonios concertados (Sierra, 2004: 142).

Los argumentos anteriores problematizan la idea de que el pluralismo legal contemporáneo consiste simplemente en el reconocimiento del derecho consuetudinario, de los usos y costumbres o de los saberes normativos indígenas. Si, como demuestran los estudios históricos y antropológicos, los saberes normativos indígenas son dinámicos y heterogéneos incluso al interior de una misma comunidad, ¿qué versión de ellos debe ser reconocida formalmente?, y ¿por qué actor -el Estado, las autoridades comunitarias- debe ser reconocida? Al respecto, con base en su estudio sobre Zinacantán, en los Altos de Chiapas, Wolfgang Gabbert plantea que el reconocimiento del derecho consuetudinario no puede partir de un *corpus* de normas jurídicas compartidas ya establecidas ni al nivel de los grupos lingüísticos supralocales -los ‘pueblos’ indígenas- ni al nivel comunal. En ambos casos un compromiso o consenso sobre las normas

tendría que ser el *resultado* de un proceso de decisión democrático (Gabbert, 2004: 190).

Así, para Gabbert, el debate sobre el pluralismo legal y el “reconocimiento de prácticas consuetudinarias” no debe tratar sobre “la conservación de tradiciones antiguas o prehispánicas”, sino más bien sobre la “lucha por una democratización profunda tanto al interior de los grupos indígenas como de los estados latinoamericanos” (2004: 197).

Marco institucional: jurisdicción, costumbres, protectoría, consulta

Como ya se ha adelantado, la definición de categorías jurídicas tiene fuertes incidencias en la organización institucional de una entidad política. En el periodo colonial, la Corona española trató de evitar una alteración demasiado profunda de la élite indígena. Así, la creación de la categoría de “señor natural” debía facilitar el mantenimiento de las autoridades indígenas “tradicionales” al mando de sus comunidades. De este modo, en la provincia de Yucatán, por ejemplo, existió cierta continuidad en la élite maya durante gran parte del periodo colonial (Farriss, 2012; Quezada, 2014). Por otro lado, el concepto de república de indios dio origen a la creación de una jurisdicción indígena, que se ejerció a través del cabildo indígena. La institucionalización del cabildo indígena permitió que los gobernadores y alcaldes indígenas impartieran justicia en primera instancia en sus comunidades. No obstante, muy pocos asentamientos urbanos controlados por cabildos indígenas consiguieron obtener, a raíz de escardecidas negociaciones, el estatuto de ciudad, así como los privilegios relacionados con dicho estatuto.²⁵ La jurisdicción indígena se encontraba en la base de la pirámide jurisdiccional de los virreinos, ya que la autoridad de los gobernadores y alcaldes autóctonos estaba restringida al ámbito de sus propias comunidades. Estos jueces sólo tenían facultad para tratar delitos menores, es decir los que no requerían penas pecuniarias superiores a cuatro pesos, ni castigos físicos importantes. Si el delito fuese grave, debían realizar una información -interrogación de testigos, confiscación de pruebas materiales, detención de sospechosos- y transmitirla a los jueces españoles más cercanos. Finalmente, la jurisdicción indígena competía con la de otros jueces locales como los curas beneficiados de doctrinas y los corregidores.²⁶

Se puede argüir entonces que, en el periodo colonial, la jurisdicción indígena estaba *limitada* al ámbito local; *competida*, puesto que entraba en tensión con otros jueces de mismo nivel; y *supeditada* a la de los jueces de nivel superior con los cuales las autoridades autóctonas tenían que cooperar. Además, el hecho de que los cabildos indígenas tuviesen facultad para impartir la justicia en primera instancia no significó que la Corona española diese validez legal a los órdenes normativos autóctonos. Se esperaba que los gobernadores y alcaldes indígenas se convirtiesen en guardianes de la moral o “policía” cristiana y de la legalidad colonial, esto es, que respetasen e hiciesen respetar entre los naturales los sistemas normativos impuestos por el colonizador.²⁷ De hecho, se realizó un importante esfuerzo para difundir los principales ordenamientos legales entre la población autóctona para que ésta pudiera usarlos (Yannakakis, 2014; Cunill, 2015a y Rovira Morgado, 2017). No obstante, también es cierto que la traducción desempeñó un papel de primera orden en la forma en que se concibieron los oficios que se otorgaron a las autoridades indígenas dado que se conservó parte de la terminología autóctona -y de la memoria asociada con ella- (Cunill, 2023b).

25. Tal fue el caso de Tlaxcala en Nueva España; sobre las negociaciones que condujeron a la concesión del título de ciudad a Tlaxcala, véase Baber (2010) y sobre Texcoco, ver Jongsoo y Brokaw (2014).

26. Consúltense Güemez Pineda (2005), Quijano Velasco (2012), Quezada (2014), Dueñas (2015), Graubart (2015), Puente Luna (2015), Cunill (2016), Puente Luna y Honores (2016).

27. Las Ordenanzas para pueblos de indios de Yucatán, promulgadas por el oidor Diego García de Palacio en 1583, ofrecen un excelente ejemplo de esta política (García Bernal, 1985).

28. Provisión que manda particularmente la orden que las Audiencias y otras justicias de las Indias han de guardar y fulminar los pleitos de indios y en su determinación, 1550 (Encinas, 1946: II, 166-167).

29. Cédula en que se aprueba a los indios las buenas costumbres que antiguamente han tenido y tienen para su buen regimiento y policía, 1555 (Encinas, 1946 [1596]: IV, 355-356). Años más tarde, Carlos II confirmó "que las leyes y buenas costumbres que antiguamente tenían los indios para su buen gobierno y policía, y sus usos y costumbres observadas y guardadas después que son cristianos, y que no se encuentran con nuestra sagrada religión, ni con las leyes de este libro [...] se guarden y ejecuten". (*Recopilación de Leyes de Indias* 1943 [1680] Ley 4, Título 1, Libro I).

30. Consultar al respecto Yannakakis (2010, 2019, 2023a), Herzog (2013, 2021a), Premo (2014), Premo y Yannakakis, (2019).

31. Sobre el nombramiento de procuradores indígenas en Lima y Cuzco en la segunda mitad del siglo XVIII, ver Zegarra Moretti (2020).

32. Para este tema consultar Puen-te Luna (2014), Yannakakis (2014), Cunill (2018), Cunill y Glave Testino (2019).

33. Véase, Borah (1985), Novoa (2016), Cunill (2019) y Zegarra Moretti (2020).

Cabe señalar, asimismo, que la Corona reconoció los llamados "usos y costumbres" de los pueblos indígenas. En una provisión de 1550, se estipuló que los "pleitos entre indios o con ellos" fuesen determinados "sumariamente [...] guardando sus *usos y costumbres* no siendo claramente injustos".²⁸ En 1555 el rey tuvo:

por buenas vuestras buenas leyes y buenas costumbres que antiguamente entre vosotros habéis tenido y tenéis para vuestro buen regimiento y policía y las que habéis hecho y ordenado de nuevo todos vosotros juntos y tanto que nos podamos añadir lo que fuéremos servido y nos pareciere que conviene al servicio de Dios nuestro señor y nuestro y a vuestra conservación y policía cristiana no perjudicando a lo que vosotros tenéis hecho ni a las buenas costumbres y estatutos vuestros que fueren justos y buenos.²⁹

Es interesante observar que el concepto de "usos y costumbres" no estaba cerrado: no sólo abarcaba las prácticas previas al contacto que los españoles que se hubiesen mantenido después de la conquista, sino también las que los indígenas habían adoptado posteriormente al contacto. De este modo, la "costumbre" era un argumento flexible, que pudo ser utilizada como argumento legal en los juicios presentados por actores indígenas ante los jueces españoles a lo largo del periodo colonial.³⁰

Pero esta flexibilidad también pudo servirles tanto a la Corona, como a algunos colonos. En efecto, en 1573 se ordenó a los agentes de la monarquía que averiguaran "todo lo que tuvieren [los indígenas] en su infidelidad y lo que de ello se les debería quitar y lo que de ello se les debería conservar, las cosas de que se han hecho novedades después que en ellas entraron españoles" (Solano, 1988: 22-23). Queda claro que el objetivo de la Corona no consistió en "desarraigar" todas las costumbres indígenas, sino en seleccionar algunas prácticas susceptibles de articularse con el nuevo sistema de justicia impuesto a raíz de la conquista. Y en el pleito que opuso los encomenderos de Yucatán contra el defensor de indios, el procurador de la ciudad de Mérida recorrió al concepto de costumbre de origen prehispánico para reivindicar el uso de los *tamemes* indígenas en el transporte de las mercancías y de los tributos que el defensor pretendía prohibir (Cunill y Rovira Morgado, 2021).

En las audiencias americanas, donde llegaban los juicios en grado de apelación, la relación de la población indígena con la justicia colonial no fue directa sino *mediada*. En estos tribunales los indígenas tenían que estar representados por un defensor de indios y los titulares de este cargo, por lo general, nunca fueron indígenas ni mestizos.³¹ Estos oficiales, nombrados localmente y confirmados por el rey, eran abogados asalariados especializados en la representación de las causas indígenas. Con esta medida, se pretendía corregir las asimetrías en el acceso a la justicia señaladas por quienes reivindicaron que se aplicara la teoría de la persona miserable a la población indígena. Por su parte, la institucionalización del cargo de intérprete de las lenguas indígenas -que fue ocupado por españoles, criollos, indígenas o mestizos según los lugares y épocas- debía remediar el obstáculo planteado por el desconocimiento del castellano por parte de la mayoría de la población indígena y de las lenguas autóctonas por los jueces.³² Ni los defensores de indios, ni los intérpretes, quienes integraron los Juzgados Generales de Indios a finales del siglo XVI, podían percibir emolumentos por el asesoramiento jurídico y la mediación lingüística que prestaban a la población autóctona: su salario procedía de un tributo específico que pagaba la población indígena.³³

Los indígenas, en cambio, no gozaron de representación permanente en el Consejo de Indias, ya que la Corona se negó a institucionalizar un oficio de defensor de indios en la Corte. Sin embargo, en varias ocasiones, Las Casas y sus seguidores lamentaron que, “sin ser llamadas ni oídas ni defendidas” las naciones indígenas, se había “determinado [en el Consejo de Indias] muchas y diversas veces en su muy grande e irrecuperable daño y perjuicio [...] oyendo solamente a sus enemigos” (Las Casas, 1995 [1516]: XIII, 157). Aquellos autores se referían a las asimetrías en los niveles de representación de los distintos sectores sociales americanos en la Corte, siendo más elevada la capacidad financiera de los cabildos españoles para mandar a sus procuradores a la península (Cunill, 2012a; Masters, 2023). Aun así, también es cierto que los indígenas tuvieron la facultad de enviar a sus procuradores a la Corte para tratar asuntos comunitarios o individuales. De hecho, como han documentado Glave (2008 y 2023) y Puente Luna (2017), fueron relativamente numerosos -y, en muchos casos, fructíferos- los viajes transatlánticos realizados por procuradores indígenas a lo largo del periodo colonial.

Con la reforma multicultural de 1992, una nueva categoría jurídica fue clave en el nuevo orden institucional: “pueblo indígena”. Stavenhagen explica a qué obedece el uso del término “pueblo indígena” -y no, en cambio, “minoría étnica”, “poblaciones indígenas”, “república de indios” o cualquier otro término-. Una de las diferencias entre los derechos de pueblos indígenas y los de otras minorías étnicas, lingüísticas o religiosas consiste en que los primeros refieren a “pueblos” y, de acuerdo con el Artículo 1 común del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, los pueblos tienen el derecho a la libre determinación. Como observa Stavenhagen, las organizaciones y los activistas indígenas que se reivindican como integrantes de pueblos indígenas demandan el reconocimiento de su derecho de libre determinación.³⁴ Según Stavenhagen, las organizaciones de los pueblos indígenas [...] sostienen una tesis diferente, en el sentido de que su situación no es comparable a la de las minorías. En primer lugar, insisten en que como ‘pueblos o naciones originarias’ son acreedores de derechos históricos que no necesariamente comparten con otras minorías [...]. En segundo lugar, señalan que fueron víctimas de invasiones, conquistas y despojos en tiempos históricos por lo que reclaman restitución de derechos perdidos (y con frecuencia, de soberanías negadas) y no protección de derechos concedidos [...]. En tercer lugar, saben que sus antepasados fueron naciones soberanas (Stavenhagen, 1992: 94-95).

34. Ver también Engle (2010).

No obstante, la categoría de “pueblo” tampoco se encuentra libre de controversias. En el marco de las discusiones sobre las reformas multiculturales en la década de 1990, Warman (2001) planteó que:

El concepto de pueblo no tiene una definición rigurosa en las ciencias sociales ni en la tradición jurídica o legislativa [...] los pueblos indígenas, interpretados como la totalidad de los hablantes de una misma lengua, no tienen representación orgánica ni existen instituciones o autoridades que los representen; carecen de la instancia que pueda ejercer los derechos otorgados

A la postre, a pesar de cuestionamientos como el de Warman, el término de “pueblo indígena” se arraigó tanto en el campo académico como en el de las organizaciones indígenas y la institucionalidad estatal (precisamente, el instituto indigenista mexicano ahora se llama Instituto Nacional de los *Pueblos Indígenas*). Diversos estudios han documentado cómo colectivos y organizaciones indígenas se identifican como “pueblos” -y no sólo como poblaciones,

comunidades o ejidos-, con el fin de ser reconocidos como titulares de derechos indígenas (Torres-Mazuera y Fernández Mendiburu, 2017; Llanes Salazar, 2022). Asimismo, también ha sido ampliamente registrado cómo los actores estatales, a pesar de lo dispuesto en la Constitución y el derecho internacional, no siempre respetan las normas sobre la autoadscripción indígena y, en cambio, basan algunas de sus acciones y decisiones en imágenes estereotipadas sobre lo que debe ser un indígena (Escalante, 2015; Llanes Salazar, 2019). En este sentido, la categoría de “pueblo indígena” sigue siendo contestada por diversos actores en las disputas por el acceso a la justicia.

También cabe destacar un problema identificado por Warman (2001): ¿cuáles son las instituciones o autoridades representativas de los pueblos indígenas? Si en la colonia la respuesta fueron los cabildos indígenas, en la era contemporánea la respuesta no ha sido tan clara. Comúnmente, las autoridades estatales reconocen como instituciones representativas de los pueblos indígenas a las autoridades municipales y agrarias -ejidales o comunales-; en ocasiones a los jueces de paz. Como respuesta a la heterogeneidad de formas de representación indígena, el Estado ha creado registros y padrones que identifiquen a las “comunidades indígenas” y a sus autoridades. En términos de Scott (1998), podemos entender esta respuesta institucional como una forma en que el Estado vuelve “legible” la complejidad de la representatividad indígena en México. La cuestión de la representatividad de los pueblos indígenas es particularmente importante en los procesos de consulta previa, libre e informada, asunto que se ha convertido en uno de los principales reclamos de organizaciones indígenas en las últimas dos décadas en México. En el plano normativo, las consultas deben realizarse a las comunidades y pueblos indígenas a través de sus “instituciones representativas” y de acuerdo a sus “usos y costumbres” -según indican instrumentos internacionales como el Convenio 169, la Declaración de la ONU y la jurisprudencia de la Corte IDH-. No obstante, en los hechos no siempre es claro cuáles son las “instituciones representativas” ni los “usos y costumbres”: ¿son las autoridades municipales y ejidales? Mientras que en el caso yaqui las “instituciones representativas” fueron los “gobernadores” yaquis, en la consulta a las comunidades mayas de Campeche esto fue más variable, en tanto que los “representantes” de las comunidades eran principalmente comisarios municipales y ejidales y, en otros casos, personas elegidas a través de asamblea comunal (Llanes Salazar y Torres-Mazuera, 2017). Y, como han documentado las misiones de observación de dichos procesos de consulta, las formas de tomar decisiones no siempre han sido por medio de “usos y costumbres”; o, mejor dicho, los “usos y costumbres” no son prácticas ancestrales de toma de decisiones, sino que muchas corresponden a procesos políticos más recientes -como las asambleas comunales y ejidales-, así como a distintos procesos de negociación con las autoridades. Para decirlo en pocas palabras, el derecho a la consulta previa, no sólo *reconoce* formas plurales de toma de decisiones, sino que también produce nuevas formas, como las que procuran una mayor participación de mujeres y jóvenes (Llanes Salazar, 2020).

Debido a sus limitaciones en la práctica, el derecho a la consulta previa ha sido cuestionado por académicos y organizaciones indígenas y sus defensores por ser una nueva forma de gobernanza neoliberal para los pueblos indígenas (Rodríguez Garavito, 2011), una “performance” de poder del Estado (Perreault, 2015), una legitimación de decisiones ya tomadas por el Estado y las empresas (López Bárcenas, 2013). Asimismo, este derecho también ha encontrado detractores que la acusan de ser, como en la Colonia, una forma de “fuero” especial para los indígenas, creando así dos clases de ciudadanos en México. El periodista Sergio Sarmiento, quien ya había cuestionado la sentencia que

reconoció a la comunidad purépecha de Cherán el derecho a elegir a sus autoridades por medio de sus usos y costumbres -denostados por Sarmiento (2014) como "Abusos y costumbres"-, escribió en su columna en el periódico *Reforma* sobre la sentencia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación que ordenó la consulta a las comunidades mayas:

La sentencia ratifica que en el sistema jurídico surgido de la enmienda de 2001 del artículo segundo constitucional hay dos clases de ciudadanos con derechos distintos. Ya no somos todos iguales ante la ley. Algunos ciudadanos a los que se denomina indígenas gozan de derechos especiales, como que se les consulte 'cualquier medida' susceptible de afectarlos directa o indirectamente. El nuevo sistema jurídico tiene el problema de definir quién es miembro de esta nueva casta (Sarmiento, 2015).

En el pluralismo legal del México de finales del siglo XX e inicios del XXI, parece tener mayor peso el precepto constitucional de que se tomen en cuenta la prácticas y costumbres jurídicas en el acceso a la justicia estatal que el reconocimiento de los pueblos indígenas y el ejercicio de su derecho a la libre determinación y a ejercer justicia a partir de sus propios saberes normativos -por híbridos que éstos sean-. Por ejemplo, a partir de las reformas multiculturales, el Estado mexicano ha reconocido el derecho de las personas indígenas a contar con un traductor-intérprete o el uso de peritajes antropológicos en los juicios (Gómez, 1990; Escalante, 2015; Loperena *et al.*, 2018). En gran medida, estas figuras y prácticas institucionales se basan en el argumento de la diferencia cultural de las personas indígenas. Como nos explicó un magistrado con respecto al peritaje antropológico, lo que interesa a los juzgadores es la diferencia cultural de la persona indígena, no su condición económica o posición de poder; interesa, por citar un ejemplo, si una persona usa un explosivo o porta un arma por razones culturales, por una cosmovisión diferente, por ser una costumbre en su comunidad, no si es pobre o se encuentra en una situación de subordinación. Esta visión "culturalista" del pluralismo legal se puede apreciar en el *Protocolo para juzgar con perspectiva intercultural: personas, pueblos y comunidades indígenas* de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (2022), el cual establece que juzgar con perspectiva intercultural implica el reconocimiento del pluralismo jurídico. "En el nivel jurisprudencial -explica el documento-, la SCJN ha sostenido que el pluralismo jurídico implica que las normas del Estado, así como las que no emanan de él, convivan armónicamente. Para lograr un fortalecimiento, son fundamentales las comunidades indígenas, sus cosmovisiones, así como la expansión de su diversidad e identidades culturales" (2022: 53).³⁵ En cambio, el Estado aún es reticente en el reconocimiento pleno del derecho a la libre determinación.

En abril de 2001, una nueva reforma constitucional, que inicialmente prometía cumplir con los Acuerdos de San Andrés entre el Estado y el EZLN, otorgó a las entidades federativas la facultad para definir las características de libre determinación y autonomía, lo cual, según María del Carmen Ventura Patiño (2010: 108), ha constituido "una medida legal bastante eficaz que coarta en gran medida el alcance del reconocimiento de los derechos indígenas". Para los críticos de la reforma, las nuevas disposiciones constitucionales fragmentaban la lucha indígena nacional por la libre determinación, al constreñirlas al ámbito de las entidades federativas. Con lo que respecta al pluralismo legal, podemos coincidir con Orlando Aragón cuando afirma que, en México, el pluralismo reconocido en la reforma constitucional de 1992 "tomó forma concreta en 1997", cuando se crearon los juzgados indígenas en Quintana Roo (Aragón, 2014: 119). Pero, ¿en qué medida los Estados hispanoamericanos

35. Como ha documentado Recondo, el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, el cual ha emitido sentencias innovadoras para el reconocimiento de los derechos indígenas, ha tomado una "postura jurisprudencial de naturaleza casuística y sensible al pluralismo jurídico" por lo menos desde 2011 (2016: 76).

“reconocieron” o, más bien, “crearon” aquellas instituciones? En 1998 se nombraron a “jueces tradicionales” y se instalaron “juzgados tradicionales” en las comunidades mayas de Quintana Roo para resolver “conflictos menores o aquellos considerados como ‘no graves’, siempre y cuando no contravenían alguna ley estatal o nacional” (Buenrostro Alba, 2014: 67). Según Manuel Buenrostro Alba, el sistema de justicia indígena no fue “reconocido”, sino fue “creado” a partir de la reforma al artículo 13 de la Constitución del estado de 1997. En Campeche, los juzgados de conciliación tampoco son instancias nacidas de las comunidades, sino que son una figura de reciente creación, designados por el Pleno del Tribunal de Superior de Justicia, no por las comunidades. En Michoacán, la Ley de Justicia Comunal de febrero de 2007 ordenó la instalación de juzgados comunales, cuyo objetivo, de acuerdo con Aragón (2010), “no era reconocer derechos a los indígenas, más bien se pensó en mejorar y expandir la justicia que aplica el Estado a través de sus instituciones”. En efecto, los juzgados comunales de Michoacán favorecen a los indígenas con estudios profesionales en Derecho, los cuales no necesariamente cuentan con el respaldo y representación de las comunidades; igualmente, concentran en una sola autoridad la función de la justicia en las comunidades, que antes se encontraba distribuida en distintas figuras -jueces de tenencia, jefes de tenencia, comisariados de bienes comunales-.

El marco político: justicia, control y legitimidad

Lo anteriormente expuesto muestra la complejidad del andamiaje jurídico e institucional que caracteriza a la América de las épocas tanto colonial como actual. Pero también es necesario ofrecer una interpretación crítica del impacto que tuvo este sistema para los actores. La “antropología del poder” tal vez ofrezca la vía más pertinente para realizar este tipo de análisis, en la medida en que permite prestar atención a los intereses tanto del Estado, como de otros sectores sociales, así como a las tensiones que recorren esas entidades. Para autores como Kellogg (1995), Benton (2000) o Poloni-Simard (2005), en la América virreinal la jurisdicción indígena estuvo diseñada como uno de los instrumentos destinados a mantener el orden colonial en las comunidades indígenas e introducir los valores de la cultura dominante entre la población autóctona. En otras palabras, a través de esa jurisdicción se pretendía fortalecer el sistema de justicia hispánico, puesto que las autoridades indígenas se hacían responsables de la aplicación y cumplimiento de las disposiciones del rey y de la Iglesia. No obstante, cabe subrayar numerosas ambigüedades en este sistema, no solamente en la manera en que lo concibió la misma Corona, sino también en la forma en que lo instrumentalizó la población indígena.

No cabe duda de que otorgar cierto reconocimiento a la autoridad de los indígenas permitió crear un contrapeso al poder de los colonos españoles y al de los religiosos, siempre prontos a cuestionar e, incluso, a contradecir las políticas reales cuando éstas amenazaban sus intereses. De este modo, el monarca se convertía en el máximo árbitro de todos los conflictos que surgían en América, lo que reforzaba su dominio sobre el territorio y la población (Owensby, 2011). Pero una de las principales ambigüedades de la política de la Corona en materia de justicia radicó en su voluntad de “captar” en su provecho la legitimidad de la que gozaban las autoridades indígenas que gobernaban a la población antes de la conquista.³⁶ Esta élite aseguraría tanto la estabilidad política, como la obediencia y productividad de las comunidades indígenas. Además, al conocer el funcionamiento político indígena, el monarca español podría evitar que el sistema de justicia hispano fuese percibido como *más*

36. Cabe recordar que fue el mismo objetivo político el que motivó, en gran medida, los matrimonios “mixtos” entre agentes de la Monarquía e hijas de la nobleza indígena, tanto en Perú como en Nueva España.

injusto que el prehispánico y propusiera medidas concretas para que la figura del rey de España estuviese asociada con la idea de justicia. Así, no sorprende que Felipe II manifestara en varias ocasiones su preocupación por el acceso indígena a la justicia real. En un documento de 1581, ordenó “apreta[r] mucho todo lo que a esto tocase y de manera que [los naturales] hallasen todos remedio con efecto y *entendiesen que tengo yo el cuidado que es razón para que sean bien tratados y se les haga justicia*” (AGI, Indiferente General, Legajo 739, N. 325). Aparece, pues, la expresa voluntad del rey de que la justicia llegara a los indios y, en defecto de cumplir con este ideal, de que sus vasallos supieran que esa era su intención. En junio del mismo año, el monarca reafirmó su intención de que los indios “y todos públicamente entendiesen que [los indios] han de ser desagraviados y se les ha de hacer justicia” (AGI, Indiferente General, Legajo 739, N. 349).³⁷

Para lograr estos objetivos, la Corona estuvo dispuesta a realizar importantes concesiones. Entre ellas destaca el relativo respeto que manifestó hacia la continuidad en el gobierno de los pueblos indígenas de los linajes gobernantes de origen prehispánico, así como el reconocimiento de algunos aspectos de los órdenes normativos autóctonos que fueron clasificados en la categoría genérica -y altamente flexible- de “usos y costumbres”. La ambigüedad del proyecto político imperial queda plasmada en el término “reducción” que sirvió para designar el proceso de reordenamiento de la población indígena, ya que alude a la noción tanto de violencia como de negociación.³⁸ Por otro lado, se implementó el sistema de protectoría o defensoría indígena por el cual se pretendía facilitar el acceso indígena a la justicia real y remediar, hasta donde el mismo sistema lo permitiera, las desigualdades intrínsecas del sistema colonial.

En este escenario, los tribunales coloniales se convirtieron, para los actores indígenas, en espacio de *empoderamiento* no solamente a nivel local, sino también a nivel de las audiencias y del mismo Consejo de Indias. Varios autores hablan de “litigiosidad” o “negociación” indígena para referirse a las numerosas luchas que los indígenas llevaron ante los juzgados del Imperio.³⁹ En el ámbito local, los gobernadores indígenas entraron en el complejo juego de alianzas para preservar su propia jurisdicción frente a otros poderes (Zaballa Beascochea y Traslosheros, 2010; Cunill, 2016). Los pleitos y las peticiones que llegaban ante las audiencias o el Consejo de Indias giraron en torno a diversos aspectos: la explotación del trabajo indígena -salarios insuficientes o inexistentes, condiciones infrahumanas de trabajo, maltratos, etc.-, la defensa de las tierras en contra de intentos repetidos de usurpación, la preservación de la jurisdicción en particular frente a las intromisiones de los corregidores y curas beneficiados.⁴⁰ También cabe señalar que esta litigiosidad indígena fue posible porque aquellos actores tuvieron la capacidad de comprender y adquirir rápidamente los saberes normativos hispanos, conscientes de que estos conocimientos les permitirían defender sus intereses con más eficacia en los tribunales coloniales. En este proceso, las órdenes mendicantes desempeñaron un papel clave al convertirse en una de las principales bisagras de una “educación indígena” en la que los intelectuales indígenas ocuparon un lugar central y que estuvo orientada tanto hacia la exploración histórico-etnográfica, como a la imposición de una normatividad cristiano-hispana.⁴¹

En realidad, ambos aspectos estaban estrechamente vinculados. Y es que tanto las concesiones que estuvo dispuesta a realizar la Corona española para dejar cierto espacio a las normatividades autóctonas, como la apropiación y el uso que hicieron los indígenas del sistema de justicia hispano confluyeron en la construcción y constante negociación de nuevos saberes normativos, situados

37. Las cursivas son nuestras. Sobre el contexto histórico en que se escribieron estos documentos, véase Cunill (2015b). Sobre el uso político del pasado prehispánico, véase también Morong Reyes (2021).

38. Según Sebastián de Covarrubias, autor del *Tesoro de la lengua castellana* (1995 [1611]: 854), “reducirse es convencerse” y reducido, “convencido y vuelto a mejor orden”. Sobre los mecanismos y significados del proceso de reducción, véanse, entre otros, Hanks (2010) y Muñoz Arbeláez (2015).

39. Sobre el concepto de negociación indígena, ver Cunill (2012b).

40. Consultar Owensby (2008), Dueñas (2010), Ruiz Medrano (2010), Ruiz Medrano y Kellogg (2010), Yannakakis (2015), Puente Luna (2017), Pulido Rull (2021), Glave (2023).

41. Sobre este punto, véanse Alcántara Rojas (2013), Ramos y Yannakakis (2014), Laird (2024). Agradecemos a los evaluadores anónimos por llamar nuestra atención sobre esta cuestión central.

42. El concepto de “traducción legal”, propuesto por Duve (2022), permite desplazar el de mestizaje o transferencia legal, llamando la atención sobre los procesos creativos de interpretación-creación de los saberes normativos emprendidos por los actores, que contribuyen a “localizar” los órdenes normativos.

a medio camino entre lo global y lo local (Yannakakis, 2013; Schrader-Kniffki y Yannakakis, 2016; Duve, 2022; Masters, 2023).⁴² En este sentido, es probable que el mantenimiento del uso de las lenguas autóctonas en los tribunales americanos -a nivel de la jurisdicción de los cabildos indígenas y en los demás tribunales por mediación de los intérpretes- haya desempeñado un papel determinante en las relaciones de poder en juego en la interpretación de los saberes normativos (Cunill, 2023a y 2023b). Para la época contemporánea, una comparación podría hacerse con el concepto de educación intercultural, con la emergencia de universidades que pretendían promover las lenguas y los saberes autóctonos. Del mismo modo, se intentó, hasta cierto punto, formar a intérpretes bilingües y garantizar su presencia en los juzgados. Por su parte, las comunidades indígenas se esforzaron por hacer propuestas de traducción de textos de derecho internacional como, por ejemplo, la Declaración de los Derechos Humanos (Pitarch, 2001; Chosson, 2022).

Diversos estudios han argumentado que las medidas promovidas por el Estado para implementar el pluralismo jurídico, como las reformas constitucionales y leyes que reconocen derechos indígenas o la creación de juzgados indígenas, han respondido más bien al mantenimiento del orden y el poder del Estado o de la “cultura estatal monista”, esto es, a lo que Wolkmer (2023) se ha referido como un “pluralismo legal conservador” (ver también Garzón López, 2019). Por ejemplo, algunos estudios, como los de Recondo (2007) sobre Oaxaca, y de Burguete (2001) sobre Chiapas, han documentado que los gobiernos estatales han apoyado reformas constitucionales y legislaciones en materia de derechos indígenas con el objetivo de ejercer un contrapeso de poder frente a otros actores, ya sean partidos políticos opositores u organizaciones como el EZLN. Para el caso de Yucatán, se ha argumentado que la creación del Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya fue una propuesta del Partido Revolucionario Institucional para recuperar bases de electores en el campo frente a los crecientes triunfos electorales del Partido de Acción Nacional (Mattiace y Llanes Salazar, 2015).

Asimismo, una categoría que ha sido útil para entender los diversos intereses en juego en el campo de los derechos indígenas es la de “multiculturalismo neoliberal”, desarrollada por Charles R. Hale (2002). De acuerdo con Hale, los estados neoliberales han reconocido una serie de derechos “culturales” (por ejemplo, a la identidad cultural o a la lengua), reclamados por actores indígenas “permitidos” -que forman parte del Estado o aceptan tratos con él-, mientras que continúa rechazando o limitando derechos de carácter “material” -como a las tierras, territorios y recursos naturales- y a actores críticos. Los derechos culturales permitidos, afirma Hale, resultan afines a las reformas neoliberales que buscan “adelgazar” al Estado, cediendo algunas de sus atribuciones -en materia de educación, salud, impartición de justicia, etc.- a actores privados o indígenas.

Aunque el planteamiento de Hale (2002) sobre el multiculturalismo neoliberal nos puede ayudar a entender mejor cómo el andamiaje jurídico e institucional del pluralismo legal responde a diversos intereses, debemos matizar que los derechos no siempre pueden clasificarse de manera tan sencilla y exclusiva como “culturales” o “materiales”. Por ejemplo, el derecho a la lengua propia, interrelacionado con el derecho a contar con un intérprete/traductor, no sólo implica el reconocimiento oficial a una determinada lengua indígena, sino también dotar de recursos a la formación y disponibilidad de traductores e intérpretes. Del mismo modo, a pesar de que los nuevos jueces y juzgados indígenas son creaciones estatales y cuentan con una jurisdicción limitada, los

estudios en la materia han documentado cómo han sido apropiados por parte de las comunidades donde operan. De acuerdo con Buenrostro Alba, a pesar de que los jueces y los juzgados “tradicionales” no constituyen un reconocimiento de las prácticas jurídicas existentes entre los mayas de Quintana Roo, constituyen ya parte de las dinámicas locales, puesto que han sido “apropiados[s] por los mayas” (2014: 68). Del mismo modo, según Macossay Rodríguez, “los habitantes mayas de las comunidades [de Campeche] se han apropiado del juzgado de conciliación como un espacio jurídico relativamente popular [...] principalmente por el uso de la lengua maya” (2015: 94).⁴³ En Puebla, los Juzgados Indígenas creados en 2002 representaron una forma de garantizar el derecho de acceso de los indígenas a la jurisdicción del Estado (Chávez y Terven, 2013). Pero, al igual que en los casos de Quintana Roo y Campeche, las organizaciones indígenas han iniciado un “proceso de apropiación del juzgado indígena” (Terven, 2014: 77). Este fenómeno se aprecia en la conformación de un consejo en el juzgado inspirado en el sistema de cargos de las comunidades indígenas de Cuetzalan, así como en el uso de la lengua náhuatl en el juzgado (Terven, 2014).

Además, la nueva “justicia indígena” no se reduce a los jueces y juzgados “creados” tras las reformas y leyes multiculturales. Las limitaciones de estas instituciones han llevado a algunos colectivos indígenas a emprender otros proyectos de justicia, como la “justicia zapatista” (Mora, 2013), la cual disputa al Estado sus competencias institucionales, de modo que, a diferencia de algunas de las instituciones antes mencionadas, tiene una mayor competencia para la resolución de conflictos, “sobre todo en las esferas que más reflejan la negligencia sistemática e histórica de las dependencias oficiales: los conflictos agrarios; los actos de falta de transparencia, los de corrupción y de racismo por parte de los agentes del Ministerio Público; y los de conflictos en el ámbito familiar” (Mora, 2013: 200). A este respecto, un caso interesante es el de Cherán, comunidad del estado de Michoacán. En abril de 2011, comuneros -al inicio, notablemente, comuneras- de dicha comunidad se enfrentaron a taladores ilegales de madera y construyeron barricadas y se organizaron alrededor de puestos de vigilancia por barrios conocidos como “fogatas”. En un principio, los comuneros de Cherán demandaron a los gobiernos estatal y federal protección ante el crimen organizado, pero pronto comenzaron a reivindicar la autonomía de su comunidad. Así, decidieron no participar en el proceso electoral de noviembre de 2011 y acordaron elegir a sus autoridades a través de sus propios sistemas normativos, tomando como base el artículo 2 constitucional y el Convenio 169 de la OIT. Finalmente, en un acto inédito, el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación resolvió que “la comunidad indígena de Cherán tiene derecho a solicitar la elección de sus propias autoridades, siguiendo para ello sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, con pleno respeto a los derechos humanos”. De esta forma, la comunidad de Cherán estableció un gobierno distinto al municipal, que en vez de estar conformado por la estructura de presidente, síndico y regidores, está constituido por una representación barrial, consejos operativos y una asamblea general (Ventura, 2012; Martínez Mejía, 2014).⁴⁴ Cabe destacar que, a diferencia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, la cual, como hemos visto, presenta una visión más culturalista del pluralismo legal, el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) ha emitido sentencias innovadoras que “reflejan la voluntad de conocer mejor las normas comunitarias y la disposición del juez federal de contextualizar, en términos históricos y culturales, las prácticas electorales de los pueblos indígenas” (Recondo, 2018: 74). Como ha observado Recondo, el TEPJF ha asumido una posición jurisprudencial más casuística,

43. Ver también Gutiérrez Rivero (2001) y Collí Ek (2015).

44. Años más tarde, la comunidad de Cherán sería protagonista de otro acto inédito pues en 2014 la Suprema Corte de Justicia de la Nación reconoció a la comunidad de Cherán como sujeto de derechos que puede presentar controversias constitucionales (Martínez Mejía, 2014 y Mora, 2014).

que ordena conocer las particularidades de cada caso, y ha sido más “sensible al pluralismo jurídico” (2018: 76).

45. Esta reforma elevó a rango constitucional los derechos humanos reconocidos en los tratados internacionales y consagró el principio *pro persona*, según el cual los jueces deben aplicar la norma más favorable a los derechos humanos de las personas.

46. En un reciente número temático de la revista *Alteridades*, sobre justicia y derechos indígenas en México y Ecuador, Laura Valladares, coordinadora del número, escribe que “el pluralismo jurídico o el uso estratégico o contrahegemónico del derecho, unido a la protesta social, se constituyen como una apuesta para defender las formas organizativas comunitarias, detener los despojos y los giros autoritarios y antidemocráticos que recorren el continente” (2018: 4).

Finalmente, las organizaciones y activistas indígenas se han apropiado no sólo de los nuevos juzgados indígenas y tradicionales, sino también del derecho internacional de los derechos humanos. Particularmente, a partir de la reforma constitucional en materia de derechos humanos de 2011,⁴⁵ las organizaciones que litigan sobre derechos indígenas han acudido tanto a instancias judiciales nacionales -juzgados de distrito, tribunales colegiados, la Suprema Corte de Justicia de la Nación-, como a ámbitos suprarregionales e internacionales, como el Sistema Interamericano de Derechos Humanos y las Naciones Unidas. Así, parafraseando lo observado por Merry (1997) para el caso de la nación Ka Lahui Hawai'i, los saberes normativos indígenas contemporáneos constituyen una amalgama de múltiples capas de resoluciones de las Naciones Unidas, leyes nacionales, categorías y costumbres locales. En estos campos, las principales demandas planteadas por las organizaciones son los derechos a la libre determinación, al territorio y, de manera creciente, al pluralismo legal.⁴⁶ Por ejemplo, Victoria Tauli-Corpuz (2020: párr. 38), en su calidad de Relatora especial sobre los derechos de los pueblos indígenas de Naciones Unidas, planteó que “la armonización entre los sistemas jurídicos y el pluralismo jurídico constituye una importante vía de progreso” para el acceso a la justicia de los pueblos indígenas. Como ha observado Medina (2016: 140), el pluralismo legal se ha vuelto cada vez más transnacional en la medida en que normas, sentencias e instrumentos legales circulan a través de escalas nacionales, regionales y globales en múltiples direcciones. Esto es, el pluralismo legal en sí mismo se ha convertido en una norma que circula a diversas escalas y es reclamada por diversos actores.

Consideraciones finales: diálogos entre ayer y hoy

En definitiva, la comparación de la justicia indígena en el periodo colonial y en la América Latina neoliberal muestra que no hay una teleología de una situación de “dominación” e “injusticia” hacia una de “liberación” y “justicia”. Pero, más allá de ello, también pone de manifiesto una serie de similitudes estructurales entre el tratamiento imperial y neoliberal de la relación de los pueblos indígenas con la justicia. Se puede argüir que, tanto en la época colonial como en la actualidad, el pluralismo legal ha quedado plasmado en al menos tres elementos institucionales en América Latina: la “creación” de una jurisdicción indígena -limitada al ámbito local-, el “reconocimiento” de parte de un orden normativo supuestamente característico de la población indígena y la implementación de modalidades diferenciadas de acceso a la justicia real/ del Estado con el supuesto fin de contrarrestar desigualdades y asimetrías de poder. En otras palabras, vemos que con “justicia indígena” los actores se refieren alternativamente a cierta autonomía en la impartición de la justicia por parte de las autoridades indígenas, a una serie de normas específicas para los pueblos autóctonos -llamadas alternativamente “usos y costumbres” o “derecho consuetudinario”-, o a vías especiales de acceso a la justicia estatal.

El presente estudio también pone de manifiesto que aquellos tres elementos institucionales se caracterizan por su alto grado de “ambigüedad” o “contradicción”. En primer lugar, se supone que el actor central de la jurisdicción indígena es el juez indígena; no obstante, hemos visto que no siempre son designados en este oficio a los representantes de la comunidad, sino que se les puede preferir autoridades externas más afines a la “cultura del Estado”;

además, la autonomía en la impartición de la justicia en los tribunales indígenas no forzosamente significa independencia en la forma de resolver los conflictos, sino que puede constituir una forma de “conquista” del derecho imperial/nacional que es el que se supone ha de utilizar el juez indígena para impartir la justicia. En segundo lugar, los “usos y costumbres” o “el derecho consuetudinario” constituyen un concepto sumamente flexible, dada su falta de definición y su capacidad de ser adaptada en pos de la defensa de los intereses más opuestos. El problema radica en quién se considera capacitado para “reconocer” su validez legal y su esfera de aplicación y la cuestión se vuelve más compleja cuando estas normas se identifican con una serie de disposiciones especiales impuestas a los pueblos indígenas, pero que no emanan de las sociedades autóctonas. Finalmente, las vías diferenciadas de acceso a la justicia real/estatal constituyen un reconocimiento de la incapacidad del sistema para fomentar las condiciones de igualdad que harían innecesarias la creación de contrapesos.

Pero este panorama no estaría completo si no tomáramos en cuenta los procesos de apropiación que pusieron en marcha las poblaciones indígenas. Eso implica, por un lado, la “traducción” (Duve, 2022), en el sentido de reinterpretación del nuevo sistema a la luz de sus propios códigos y tradiciones culturales, fenómeno que puede llegar a desvirtuar de su sentido original y, por tanto, neutralizar el efecto político de los elementos impuestos desde el exterior. Eso también significa el uso estratégico de las herramientas legales puestas a disposición con el fin de defender los intereses de la población indígena. Por consiguiente, se puede argüir que, si bien para el rey y sus agentes el interés por la justicia indígena tuvo que ver con la voluntad de asentar su propio dominio sobre la población autóctona, las estrategias adoptadas para gobernar la población indígena no fueron sinónimas de exclusión total del otro y de su sistema de valores, sino más bien un juego complejo entre supe-ditación y reconocimiento. Este complejo juego condujo subrepticamente a la adaptación y alteración del orden normativo tanto del colonizador, como del colonizado, dando lugar a una cultura jurídica original, resultado de un encuentro -marcado, bien es cierto, por la violencia y la asimetría en el poder- entre necesidades y reinterpretaciones tanto imperiales, como indígenas, que ha tenido efectos ambiguos e incluso contradictorios (Yannakakis, 2023b). Del mismo modo, hoy la pluralidad de órdenes normativos responde tanto a las reivindicaciones de organizaciones indígenas y sus aliados, como a las reformas neoliberales del Estado. Y, aunque este sistema adolece de limitaciones debido a su carácter selectivo, a su reducción a la resolución de conflictos menores, así como a la falta de poder vinculante de la consulta previa, está contribuyendo a gestar nuevas realidades normativas, marcadas por una mayor pluralidad. Los encuentros y desencuentros entre el pluralismo legal en dos momentos históricos permiten entender qué es lo que los modelos seleccionan de los hechos, por qué y para qué lo hacen; cómo crean e imponen nuevas instituciones y prácticas, y cómo éstas son apropiadas y/o resistidas por los actores.

Bibliografía

- » Agüero, A. (2006). Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional. *Cuadernos de derecho judicial* 6: 19-58.
- » Agüero, A. (2021). Historia del derecho y categorías jurídicas. Un ejercicio de crítica conceptual. *Conceptos Históricos* 7: 48-61.
- » Aguirre Beltrán, G. (1976), “Un postulado de política indigenista” en Aguirre Beltrán, G., *Obra polémica*: 21-28. México, Secretaría de Educación Pública/ Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
- » Alcántara Rojas, B. (2013). Evangelización y traducción. La vida de san Francisco de San Buenaventura vuelta al náhuatl por fray Alonso de Molina. *Estudios de Cultura Náhuatl* 46: 89-158.
- » Aragón Andrade, O. (2010). El pluralismo jurídico en los juzgados comunales de Michoacán. Una propuesta teórica para su estudio. *Revista Pueblos y fronteras digital* 5 (9): 155-179.
- » Aragón Andrade, O. (2014). La construcción de la diversidad jurídica desde el Estado. El proceso de oficialización de las justicias indígenas en Michoacán. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 35 (137): 115-147.
- » Ariel de Vidas, A.; Hirtzel, V & D. Horsfall (2022). From Custom to Culture. The Archaeology of two Identification Terms among Bolivian and Mexican Amerindians. *Anthropological Quarterly* 95 (3): 557-586. *Special Collection The Terms of Culture*.
- » Baber, J. (2010). “Empire, Indians, and the Negotiation for the Status of City in Tlaxcala, 1521-1550” en Ruiz Medrano, E. y S. Kellogg; *Negotiation within Domination. New Spain's Indian Pueblos Confront the Spanish State*: 19-44. Boulder, University Press of Colorado.
- » Bartra, R. (1997). “Violencias indígenas”. *La Jornada Semanal*, 31 de agosto de 1997. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/1997/08/31/sem-bartra.html>. Consultada el 16 de junio de 2010.
- » Barrera, D. (2019). *Historia y Justicia. Cultura, política y sociedad en el Río de la Plata (Siglos XVI-XIX)*. Buenos Aires, Prometeo Libros.
- » Barrera, D. (ed.) (2022). *Del buen gobierno al orden público. Distancias, actores y conceptos en dos laboratorios: Cuba y el Río de la Plata (1760-1860)*. Madrid, Fondo de Cultura Económica (FCE).
- » Bellier, I. (dir.) (2013). *Peuples autochtones dans le monde. Les enjeux de la reconnaissance*. Paris, L'Harmattan.
- » Bens, J. y L. Vethers (2018). Ethnographic legal studies: reconnecting anthropological and sociological traditions. *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 50 (3): 239-254.
- » Benton, L. (2000). *Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History, 1400-1900*. New York, Cambridge University Press.
- » Benton, L. y R. Ross (eds.). (2013). *Legal Pluralism and Empires, 1500-1850*. New York, New York University Press.
- » Berman, P. S. (ed.) (2020). *The Oxford Handbook of Global Legal Pluralism*. London, Oxford University Press.
- » Borah, W. (1985). *El Juzgado General de Indios de la Nueva España*. México, FCE.

- » Buenrostro Alba, M. (2014). Justicia y derecho entre los mayas de Quintana Roo. *Diario de Campo. Sistemas normativos indígenas* 4 (5): 63-69.
- » Burguete, A. (2001). “Chiapas: reformas constitucionales en materia de derechos y cultura indígena” en González Galván, J. A. (coord.); *Constitución y derechos indígenas*: 209-218. México, (UNAM).
- » Casas, fray B. de Las (1995 [1516]). *Cartas y memoriales*. Paulino Castañeda Delgado Editor. Madrid, Alianza Editorial.
- » Chávez, C. y A. Terven (2013). “Las prácticas de justicia indígena bajo el reconocimiento del Estado: el caso poblano desde la experiencia organizativa de Cuetzalan” en Sierra, M. T.; Hernández, R. A. y R. Sieder (eds.); *Justicias indígenas y Estado: violencias contemporáneas*: 51-87. México, CIESAS y FLACSO.
- » Chenaut, V. y M. T. Sierra (1992). El campo de investigación de la antropología jurídica. *Nueva Antropología* 13 (43): 101-109.
- » Chosson, M. (2022). From Talel to Cultural Rights: The Challenge of Translating Transnational Discourse on Indigenous Rights in the Tseltal Area. *Anthropological Quarterly* 95 (3): 533-555.
- » Cloud, L.; González V. y L. Lacroix (2013). “Catégories, nominations et droits liés à l’autochtonie en Amérique Latine. Variations historiques et enjeux actuels”, en Bellier, I. (dir.); *Peuples autochtones dans le monde. Les enjeux de la reconnaissance*: 41-74. Paris, L’Harmattan.
- » Collí Ek, V. M. (2015). “Los juzgados de conciliación en Campeche: jurisdicción atípica” en Krotz, E. (ed.); *Sociedades mayas y derecho*: 97-116. San Cristóbal de Las Casas/ Mérida, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste/ Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/ Universidad Modelo.
- » Coronado, J. (2009). *The Andes Imagined: Indigenismo, Society, and Modernity*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- » Covarrubias Orozco, S. (1995 [1611]). *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. de Felipe Maldonado revisada por Manuel Camarero. Madrid, Editorial Castalia.
- » Cunill, C. (2011). El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI. *Cuadernos Intercambio* 8 (9): 229-248.
- » Cunill, C. (2012a). Fray Bartolomé de las Casas y el oficio de defensor de indios en América y en la Corte española. *Nuevos Mundos Mundo Nuevo*, Debates. Disponible en: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/63939>. Consultada el 1 de febrero de 2024.
- » Cunill, C. (2012b). La negociación indígena en el Imperio ibérico: aportes a su discusión metodológica. *Colonial Latin American Review* 21 (3): 391-412.
- » Cunill, C. (2015a). La circulación del derecho indiano entre los mayas: escritura, oralidad y orden simbólico en Yucatán, siglo XVI. *Anuario de Historia de América Latina - Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 52: 15-36.
- » Cunill, C. (2015b). Philip II and Indigenous Access to Royal Justice: Considering the Process of Decision-Making in the Spanish Empire. *Colonial Latin American Review* 24 (4): 505-524.
- » Cunill, C. (2016). “Nos traen tan avasallados hasta quitarnos nuestro señorío”: cabildos mayas, control local y representación legal en el Yucatán del siglo XVI. *Revista Histórica* 40 (2): 49-80.
- » Cunill, C. (2017). L’Indien, personne misérable. Considérations historiographiques sur le statut des peuples indigènes dans l’Empire hispanique. *Revue d’Histoire Moderne et Contemporaine* 64 (2): 21-37.

- » Cunill, C. (2018). Un mosaico de lenguas: los intérpretes de la Audiencia de México en el siglo XVI. *Historia Mexicana* 269: 7-48.
- » Cunill, C. (2019). La protectoría de indios en América: avances y perspectivas entre historia e historiografía. *Colonial Latin American Review* 28 (4): 478-495.
- » Cunill, C. (2023a). "How to Approach Indigenous Law" en Herzog, T. y Th. Duve (eds.); *The Cambridge History of Latin American Law in a Global Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press. Disponible en: <https://www.cambridge.org/core/books/cambridge-history-of-latin-american-law-in-global-perspective/84400843A1FD996E81772FF29AD806A7>. Consultada el 1 de febrero de 2024
- » Cunill, C. (2023b). "El papel de la traducción en la institucionalización del cabildo en los pueblos mayas de Yucatán (siglo XVI)" en Payàs, G. y D. Zaslavsky (eds.); *Perspectiva traductológica desde América Latina*: 51-82. Temuco, Universidad Católica de Temuco.
- » Cunill, C. y L. M. Glave Testino (eds.) (2019). *Las lenguas indígenas en los tribunales de América Latina: intérpretes, mediación y justicia, siglos XVI-XXI*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- » Cunill, C. y Rovira Morgado, R. (2021). "Lo que nos dejaron nuestros padres, nuestros abuelos": retórica y praxis procesal alrededor de los usos y costumbres indígenas en la Nueva España temprana. *Revista de Indias* 81: 283-313.
- » Dearnorff, M. (2018). Republics, their Customs, and the Law of the King. Convivencia and Self-Determination in the Crown of Castile and its American Territories, 1400-1700. *Rechtsgeschichte - Legal History* 26: 162-199.
- » Dueñas, A. (2010). *Indians and Mestizos in the "Lettered City": Reshaping Justice, Social Hierarchy, and Political Culture in Peru*. Boulder, University Press of Colorado.
- » Dueñas, A. (2015). The Lima Indian *Letrados*: Remaking the *República de Indios* in the Bourbon Andes. *The Americas* 72 (1): 55-75.
- » Duve, Th. (2004). "La condición jurídica del indio y su consideración como *persona miserabilis* en el Derecho indiano" en Losano, M. (ed.); *Un giudice e due leggi. Pluralismo normativo e conflitti agrari in Sud America*: 3-33. Milano, Giuffrè Editore.
- » Duve, Th. (2022). Legal History as a History of the Translation of Knowledge of Normativity. *Max Plack Institute for Legal History and Legal Theory Research Papers Series N° 2022-16*. Disponible en: <https://ssrn.com/abstract=4229323>. Consultada el 1 de febrero de 2024.
- » Encinas, D. (1946 [1596]). *Cedulario Indiano*, reproducción facsímil de la edición de 1596, con estudio e índices de Alfonso García Gallo. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica.
- » Engle, K. (2010). *The Elusive Promise of Indigenous Development: Rights, Culture, Strategy*. Durham/ Londres, Duke University Press.
- » Escalante, Y. (2015). *Racismo judicial en México. El análisis de sentencias y representación de la diversidad*. México, Juan Pablos.
- » Estruch, D. (2016). *El ejercicio del poder en el Jujuy colonial. Enlaces y tensiones entre la jurisdicción civil y la eclesiástica. Siglos XVI-XVIII*. Buenos Aires, Editorial La Bicicleta.
- » Farriss, N. (2012). *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. México, Artes de México, CONACULTA.
- » Favre, H. (1998). *El indigenismo*. México, FCE.
- » Gabbert, W. (2004). "Dimensiones del pluralismo jurídico en México" en Maihold, G. (comp.); *Las modernidades de México. Espacios, procesos, trayectorias*: 189-200. México, Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz/ Miguel Ángel Porrúa.
- » García Bernal, M. C. (1985). García de Palacio y sus ordenanzas para Yucatán. *Temas Americanistas* 5: 1-12.

- » Garzón López, P. (2019). Pluralismo jurídico, derecho indígena y colonialidad jurídica: repensando el derecho desde la colonialidad del poder. *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencia Política* 8 (8): 329-346.
- » Gaudin, G. y R. Stumpf (2022). *Las distancias en el gobierno de los Imperios Ibéricos. Concepciones, experiencias y vínculos*. Madrid, Casa de Velázquez.
- » Giraudo, L. (2020). Indigenismo en las Américas: balance provisional y perspectivas en los estudios. *Cahiers des Amériques latines* 95. Disponible en: <https://journals.openedition.org/cal/12404#text>. Consultada el 1 de febrero de 2024.
- » Glave, L. M. (2008). Gestiones transatlánticas. Los indios ante la trama del poder virreinal y las composiciones de tierras (1646). *Revista Complutense de Historia de América* 34: 85-106.
- » Glave, L. M. (2023). *Memoria y memoriales. La creación del programa político de la nación andina, XVI-XVIII*. Cusco, Centro de Estudios regionales andinos Bartolomé de Las Casas.
- » Gómez, M. (1990). "La defensoría jurídica de presos indígenas" en Stavenhagen, R. y D. Iturralde (comps.); *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*: 371-388. México/ Costa Rica, IIDH/III.
- » González Galván, J. A. (1994). Reforma al artículo 4 constitucional: pluralidad cultural y derechos de los pueblos indígenas. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado* 79: 105-111.
- » Graubart, K. B. (2015). Learning from the *Qadi*: The Jurisdiction of Local Rule in Early Spanish America. *Hispanic American Historical Review* 95 (2): 195-228.
- » Graubart, K. B. (2022). *Republics of Difference: Religious and Racial Self-Governance in the Spanish Atlantic World*. Oxford, Oxford University Press.
- » Griffiths, J. (1986). What is Legal Pluralism? *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 18 (24): 1-55.
- » Grossi, P. (1996). *El orden jurídico medieval*. Madrid, Marcial Pons.
- » Güémez Pineda, A. (2005). El poder de los cabildos mayas y la venta de propiedades privadas a través del Tribunal de Indios, Yucatán (1750-1821). *Historia Mexicana* 54 (3): 697-760.
- » Guenther, M. (2006). The Concept of Indigeneity. *Social Anthropology* 14 (1): 17-32.
- » Gutiérrez Rivero, D. M. (2001). "Los Juzgados de Conciliación en el Estado de Campeche" en Krotz, E. (coord.); *Aproximaciones a la antropología jurídica de los mayas peninsulares*: 99-105. Mérida, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo/ Universidad Autónoma de Yucatán.
- » Hale, Ch. R. (2002). Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies* 34 (3): 485-524.
- » Hanks, W. F. (2010). *Converting Words. Maya in the Age of the Cross*. Berkeley, University of California Press.
- » Herzog, T. (2005). "Early Modern Spanish Citizenship: Inclusion and Exclusion in the Old and the New World" en Smolenski, J. y T. J. Humphrey (eds.); *New World Orders*: 205-225. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- » Herzog, T. (2013). Colonial Law and 'Native Customs': Indigenous Land Rights in Colonial Spanish America. *The Americas* 69 (3): 303-321.
- » Herzog, T. (2018). *A Short History of European Law: The Last Two and a Half Millennia*. Cambridge, Harvard University Press.
- » Herzog, T. (2021a). Immemorial (and native) customs in early modernity: Europe and the Americas. *Comparative Legal History* 9 (1): 1-53.

- » Herzog, T. (2021b). Latin American Legal Pluralism: The Old and the New. *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 50 (1): 705-736.
- » Herzog, T. (2023). "What Is Legal History and How Does It Relate to Other Histories?" en Herzog, T. y Th. Duve; *The Cambridge History of Latin American Law in a Global Perspective*: 39-53. Cambridge, Cambridge University Press.
- » Herzog, T. y Th. Duve (eds.) (2023). *The Cambridge History of Latin American Law in a Global Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press. Disponible en: <https://www.cambridge.org/core/books/cambridge-history-of-latin-american-law-in-global-perspective/84400843A1FD996E81772FF29AD806A7>. Consultada el 1 de febrero de 2024.
- » Hespanha, A. M. (1989). *Vísperas de Leviatán. Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)*. Madrid, Taurus.
- » Hespanha, A. M. (2014). The Legal Patchwork of Empires. *Rechtsgeschichte - Legal History* 22: 303-314.
- » Hespanha, A. M. (2019). "O 'direito das Índias' no contexto da historiografia das colonizações ibéricas" en Duve, Th. (ed.); *Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Derecho Indiano: Berlín 2016*: 43-83. Madrid, Universidad Carlos III de Madrid.
- » Hoffmann, O. y M. T. Rodríguez (eds.) (2007). *Los retos de la diferencia: los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. México, CIESAS/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- » Instituto Nacional Indigenista (1978). *México indígena: INI 30 años después. Revisión crítica*. México, INI.
- » Jongsoo, L. y G. Brokaw (2014). *Texcoco: Prehispanic and Colonial Perspectives*. Denver, University Press of Colorado.
- » Jurado, C. (2014). "Descendientes de los primeros". Las probanzas de méritos y servicios y la genealogía cacical. Audiencia de Charcas, 1574-1719. *Revista de Indias* 74 (261): 387-422.
- » Jurado, C. (2016). "It is not fair that he is treated as *indio* particular": The Indian Elite in the Repartimiento of Macha under Colonial Rule. Viceroyalty of Perú, 1540-1619. *Colonial Latin American Review* 25 (3): 300-324.
- » Kellogg, S. (1995). *Law and Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*. Norman, University of Oklahoma Press.
- » Kourí, E. (2020). "On the Mexican Ejido". *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development* 11 (2): 222-226.
- » Laird, A. (2024). *Aztec Latin. Renaissance Learning and Nahuatl Traditions in Early Colonial Mexico*. Oxford, Oxford University Press.
- » Lewis, S. E. (2018). *Rethinking Mexican Indigenismo: The INI's Coordinating Center in The Highland Chiapas and The Fate of a Utopian Project*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- » Llanes Salazar, R. (2019). "Cuando no hay intérprete. El caso de Ricardo Ucán: mediación y acceso de los mayas a la justicia en el siglo XXI" en Cunill, C. y L. M. Glave Testino (eds.); *Las lenguas indígenas en los tribunales de América Latina: intérpretes, mediación y justicia (siglos XVI-XXI)*: 273-295. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- » Llanes Salazar, R. (2020). La consulta previa como símbolo dominante: significados contradictorios en los derechos de los pueblos indígenas en México. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 15 (2): 170-194.
- » Llanes Salazar, R. (2022). *De la reforma multicultural a los megaproyectos. Los derechos humanos del pueblo maya de Yucatán*. Mérida, UNAM.

- » Llanes Salazar, R. y G. Torres-Mazuera (2017). Perdidos en la traducción: redes de (in)comunicación en la consulta a las comunidades mayas sobre la siembra de soya transgénica en México. *Indiana* 34 (2): 183-207.
- » Loperena, Ch.; Hernández Castillo, R. A. y M. Mora (2018). Los retos del peritaje cultural. El antropólogo como perito en la defensa de los derechos indígenas. *Desacatos* 57: 8-19.
- » López Bárcenas, F. (2013). *El derecho de los pueblos indígenas de México a la consulta*. México, EDUCA.
- » López Caballero, P. (2017). *Indígenas de la nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)*. México, FCE.
- » López Caballero, P. y Ch. Giudicelli (eds.) (2016). *Régimes nationaux d'altérité: États-nations et altérités autochtones en Amérique latine, 1810-1950*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- » López Caballero, P. y A. Acevedo Rodrigo (2018). *Beyond Alterity. Destabilizing the Indigenous Other in México*. Tucson, University of Arizona Press.
- » Macossay Rodríguez, E. (2015). "Juzgados de conciliación: ¿justicia indígena?" en Krotz, E. (ed.); *Sociedades mayas y derecho: 73-96*. San Cristóbal de Las Casas/ Mérida, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste/ Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/ Universidad Modelo.
- » Martínez Mejía, E. (2014). El derecho humano a la consulta de los pueblos y comunidades indígenas: principios internacionales y su aplicación en México. *Diario de Campo* 4-5: 78-85.
- » Masters, A. (2023). *We, The King. Creating Royal Legislation in the Sixteenth-Century Spanish New World*. Cambridge, Cambridge University Press.
- » Mattiace, Sh. y R. Llanes Salazar (2015). Reformas multiculturales para los mayas de Yucatán. *Estudios Sociológicos* 33 (99): 607-632.
- » Medina, L. (2016). The Production of Indigenous Land Rights: Judicial Decisions across National, Regional, and Global Scales. *Political and Legal Anthropology Review (PoLAR)* 39 (1): 139-153.
- » Menegus Bornemann, M. y R. Aguirre Salvador (eds.) (2005). *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*. México, Centro de Estudios sobre la Universidad, UNAM, Plaza y Valdés.
- » Merry, S. E. (1988). Legal Pluralism. *Law & Society Review* 22 (5): 869-896.
- » Merry, S. E. (1997). "Legal pluralism and transnational culture: the Ka Ho'okolo-kolonui kanaka maoli tribunal, Hawai'i, 1993" en Wilson, R. A., (ed.); *Human Rights, Culture & Context. Anthropological Perspectives: 28-48*. Londres/ Ann Arbor, Pluto Press.
- » Mora, M. (2013). "La politización de la justicia zapatista frente a la guerra de baja intensidad en Chiapas" en Sierra, M. T.; Hernández, R. A. y R. Sieder (eds.); *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas: 195-227*. México, FLACSO/CIESAS.
- » Mora, M. (2014). La sentencia histórica de Cherán. *Fundar*, 2 de junio. <https://fundar.org.mx/la-sentencia-historica-de-cheran/>. Consultada el 3 de marzo de 2017.
- » Morong Reyes, G. (2021). "Haciendo relación de las cosas tocantes a su gobierno". El orden del inca en la documentación colonial temprana (Perú, 1540-1570). *Diálogo andino* 65: 133-149.
- » Morong Reyes, G. y M. Gloël (eds.) (2022). *Gobernar el virreinato del Perú, s. XVI-XVII. Praxis político-jurisdiccional, redes de poder y usos de la información oficial*. Madrid/ Santiago de Chile, Sindiéresis-UBO Ediciones.

- » Morrone, A. (2013). "Estrategias estatales y liderazgo étnico en el corregimiento de Pacajes (1538-1620)", en Presta, A. M. (ed.); *Aportes Multidisciplinarios al Estudio de los Colectivos Étnicos Surandinos. Reflexiones sobre Qaraqara-Charka tres años después: 343-372*. La Paz, IFEA/ Plural.
- » Muñoz Arbeláez, S. (2015). *Costumbres en disputa. Los muiscas y el Imperio español en Ubaque, siglo XVI*. Bogotá, Universidad de los Andes.
- » Nader, L. (2002). *The Life of the Law. Anthropological Projects*. Berkeley, University of California Press.
- » Niezen, R. (2003). *The Origins of Indigenism. Human Rights and the Politics of Identity*. Berkeley & Los Angeles, University of California Press.
- » Novoa, M. (2016). *The Protector of Indians in the Royal Audience of Lima: history, Careers and Legal Culture, 1575-1775*. Leiden, Brill.
- » Oehmichen, C. (2003). *Reforma del Estado: política social e indigenismo en México 1988-1996*. México, UNAM.
- » Owensby, B. P. (2008). *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*. Stanford, Stanford University Press.
- » Owensby, B. P. (2011). Pacto entre rey lejano y súbditos indígenas. Justicia, legalidad y política en Nueva España, siglo XVII. *Historia Mexicana* 61 (1): 59-106.
- » Owensby, B. P. y R. J. Ross (eds.). (2018). *Justice in a New World: Negotiating Legal Intelligibility in British, Iberian, and Indigenous America*. New York, New York University Press.
- » Oyarzábal, M. C. (2024). "Los naturales de América frente al derecho peninsular. Las posibilidades interpretativas que proponen el casuismo y la costumbre" en Angeli, S. y J. Núñez (eds.); *Travesías en la historia del derecho argentino. Tributos a Víctor Tau Anzoátegui, forjador de puentes historiográficos: 235-261*. Madrid, Editorial Dykinson.
- » Pavez Ojeda, J.; Payàs, G. y F. Ulloa Valenzuela (2020). Los intérpretes mapuches y el Protectorado de Indígenas (1880-1930): constitución jurídica de la propiedad, traducción y castellanización del Ngulumapu. *Boletín de Filología* 55 (1): 161-198.
- » Perreault, T. (2015). Performing Participation: Mining, Power, and the Limits of Public Consultation in Bolivia. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 20 (3): 433-451.
- » Pitarch, P. (2001). "El laberinto de la traducción la Declaración Universal de los Derechos Humanos en Tzeltal" en Pitarch Ramón, P. y J. López García (eds.); *Los derechos humanos en tierras mayas: política, representaciones y moralidad: 127-160*. Madrid, Sociedad española de estudios mayas
- » Poloni-Simard, J. (2005). "Los indios ante la justicia. El pleito como parte de la consolidación de la sociedad colonial" en Lavallé, B. (ed.); *Máscara, tretas y rodeos: 177-188*. Lima, IFEA/ PUCP.
- » Premo, B. (2014). Custom Today: Temporary, Customary Law, and Indigenous Enlightenment. *Hispanic American Historical Review* 94 (3): 355-379.
- » Premo, B. y Y. Yannakakis (2019). A Court of Sticks and Branches: Indian Jurisdiction in Colonial Mexico and Beyond. *American Historical Review* 124 (1): 28-55.
- » Prodi, P. (2000). *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*. Bologna, Societa Editrice il Mulino.
- » Puente Luna, J. C. de la (2014). The Many Tongues of the King: Indigenous Language Interpreters and the Making of the Spanish Empire. *Colonial Latin American Review* 23 (2): 143-170.

- » Puente Luna, J. C. de la (2015). That Which Belongs to All: *Khipus*, Community, and Indigenous Legal Activism in the Early Colonial Andes. *The Americas* 72 (1): 19-59.
- » Puente Luna, J. C. de la (2017). *Andean Cosmopolitans: Seeking Justice and Reward at the Spanish Royal Court*. Austin, University of Texas Press.
- » Puente Luna, J. C. de la y R. Honores (2016). Guardianes de la real justicia: alcaldes de indios, costumbre y justicia local en Huarochirí colonial. *Revista Histórica* 40 (2): 11-47.
- » Pulido Rull, A. (2021). *Mapping Indigenous Land. Native Land Grants in Colonial New Spain*. Norman, University of Oklahoma Press.
- » Quezada, S. (2014). *The Maya Lords and Lordship: The Formation of Colonial Society, 1350-1600*. Norman, University of Oklahoma Press.
- » Quijano Velasco, F. (2012). "Alonso de la Veracruz: Natural Law, Dominion and Political Legitimacy in Native American Governance" en Paul, J. et al. (eds.); *Governing Diversity: Democracy, Diversity and Human Nature*: 89-106. Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing.
- » Quijano Velasco, F. (2017). *Las repúblicas de la monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610*. México, UNAM.
- » Ramos, G. y Y. Yannakakis (eds.) (2014). *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power and Colonial Culture in Mexico and the Andes*. Durham, Duke University Press.
- » Recondo, D. (2007). *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*. México, CIESAS/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- » Recondo, D. (2016). *La jurisprudencia del TEPJF en elecciones regidas por el derecho consuetudinario*. México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.
- » Recondo, D. (2018). *La jurisprudencia del TEPJF en elecciones regidas por el derecho consuetudinario*. México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.
- » *Recopilación de Leyes de los Reynos e las Indias (1943 [1680])*. Madrid, Consejo de la Hispanidad. (3 vols).
- » Rodríguez Garavito, C. (2011). Ethnicity.gov: Global Governance, Indigenous Peoples, and the Right to Prior Consultation in Social Minefields. *Indiana Journal of Global Legal Studies* 18 (1): 263-305.
- » Rojas, B. (coord.) (2007). *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas*. México, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora.
- » Ross, R. J. (2015). "Spanish American and British American Law as Mirrors to Each Other: Implications of the Missing *Derecho Británico Indiano*" en Duve, Th. y H. Pihlajamäki (eds.); *New Horizons in Spanish Colonial Law: Contributions to Transnational Early Modern Legal History*: 9-28. Frankfurt am Main, Max Planck Institute for Legal History.
- » Rovira Morgado, R. (2017). *San Francisco Padremeh. El temprano cabildo indio y las cuatro parcialidades de México-Tenochtitlan (1549-1599)*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- » Rovira Morgado, R. (en prensa). *Teotalli y bienes habices: actores españoles y tenencia agrarias nahuas a la luz del imaginario jurídico nazarí durante la inquisición apostólica del obispo fray Juan de Zumárraga (1536-1543)*. *Revista Relaciones*.
- » Ruiz Medrano, E. (2010). *Mexico's Indigenous Communities. Their Lands and Histories, 1500-2010*. Boulder, University Press of Colorado.
- » Ruiz Medrano, E. y S. Kellogg (eds.). (2010). *Negotiation with Domination: Colonial New Spain's Indian Pueblos Confront the Spanish State*. Boulder, University Press of Colorado.

- » Santos, B. (2002). *Toward a New Legal Commonsense: Law, Globalization and Emancipation*. Toronto, Butterworths. (2a edición).
- » Sanz Jara, E. (2011). *Los indios de la nación. Los indígenas en los escritos de intelectuales y políticos del México independiente*. Madrid/ Frankfurt, Iberoamericana, Vervuert.
- » Sariego, J. L. (2002). *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, México, Instituto Nacional Indigenista/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ INAH.
- » Sarmiento, S. (2014). Abusos y costumbres. *Reforma*, 28 de mayo de 2014.
- » Sarmiento, S. (2015). Abejas y soya. *Reforma*, 9 de noviembre de 2015.
- » Schrader-Kniffki, M. y Y. Yannakakis (2016). Between the Old Law and the New: Christian Translation, Indian Jurisdiction, and Criminal Justice in Colonial Oaxaca. *Hispanic American Historical Review* 96 (3): 517-548.
- » Scott, J. (1998). *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven, Yale University Press.
- » Sierra, T. (2004). Diálogos y prácticas interculturales: derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad. *Desacatos* 16: 126-147.
- » Solano, F. (ed.). (1988). *Cuestionarios para la formación de las relaciones geográficas de Indias, siglos XVI-XIX*. Madrid, CSIC.
- » Stavenhagen, R. (1988). *Derecho Indígena y Derechos Humanos en América Latina*. México, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, El Colegio de México.
- » Stavenhagen, R. (1990). “Derecho consuetudinario indígena en América Latina” en Stavenhagen, R. y D. Iturralde (comps.); *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina: 27-46*. México, Instituto Indigenista Interamericano/Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- » Stavenhagen, R. (1992). Los Derechos de los indígenas: algunos problemas conceptuales. *Nueva Antropología* 13 (43): 83-99.
- » Tamanaha, B. (2007). Understanding Legal Pluralism: Past to Present, Local to Global. *Sydney Law Review* 29: 1-63.
- » Tau Anzoátegui, V. (1997). *Nuevos horizontes en el estudio histórico del Derecho Indiano*. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.
- » Tauli-Corpuz, V. (2020). Informe de la Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas. A/HRC/45/34. 18 de junio de 2020.
- » Terven, A. (2014). Justicia indígena en tiempos multiculturales: el caso del juzgado indígena de Cuetzalan, Puebla en México. *Revista Antropologías del Sur* 2: 67-82.
- » Torres-Mazuera, G. y J. Fernández Mendiburu (2017). “Los pobladores mayas de Chablekal versus el ejido de Chablekal: una aproximación a la nueva demanda de la tierra ejidal como territorio indígena en México” en Bastos, S. y M. T. Sierra (coords.); *Pueblos indígenas y Estado en México. La disputa por la justicia y los derechos: 163-183*. México, CIESAS. (Colección México).
- » Torres-Mazuera, G. y G. Marín Guardado (2016). *Antropología e Historia en México. Las fronteras construidas de un territorio compartido*. México, UNAM.
- » Valladares, L. (2018). Presentación. Justicia y derechos indígenas en México y Ecuador. *Alteridades* 55: 3-9.
- » Vanderlinden, J. (1989). Return to Legal Pluralism. *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 21 (28): 149-157.

- » Ventura Patiño, M. C. (2010). *Volver a la comunidad. Derechos indígenas y procesos autonómicos en Michoacán*. Zamora, El Colegio de Michoacán.
- » Ventura Patiño, M. C. (2012). Proceso de autonomía en Cherán. *Mobilizar el derecho. Espiral* 19 (55): 157-176.
- » Villoro, L. (1979). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México, CIESAS.
- » Warman, A. (2001). "Los indios de México". *Nexos*. (1 de abril de 2001).
- » Warman, A. (2014). "Políticas y tareas indigenistas, 1989-1994" en Vázquez León, L.; *Historia de la etnología. La antropología sociocultural mexicana: 273-281*. México, Primer Círculo.
- » Wolkmer, A. C. (2023). Rethinking Practices of Legal Pluralism in Latin America. *Revista Crítica de Ciências Sociais* 132: 27-48.
- » Yannakakis, Y. (2010). "Costumbre: A Language of Negotiation in Eighteenth-Century Oaxaca" en Ruiz Medrano, E. y S. Kellogg (eds.); *Negotiation within Domination: 137-173*. Boulder, University Press of Colorado.
- » Yannakakis, Y. (2013). Indigenous People and Legal Culture in Spanish America. *History Compass* 11 (11): 931-947.
- » Yannakakis, Y. (2014). "Making Law Intelligible: Networks of Translation in Mid-Colonial Oaxaca" en Ramos, G. y Y. Yannakakis (eds.); *Indigenous Intellectuals: 79-106*. Durham, Duke University Press.
- » Yannakakis, Y. (2015). Beyond Jurisdiction: Native Agency in the Making of Colonial Legal Cultures. A Review Essay. *Comparative Studies in Society and History* 57 (4): 1070-1082.
- » Yannakakis, Y. (2023a). *Since Time Immemorial. Native Custom and Law in Colonial Mexico*. Durham, Duke University Press.
- » Yannakakis, Y. (2023b). Interpreting the History of Native Custom in Oaxaca, Mexico. *Ethnohistory* 70 (2): 135-172.
- » Yashar, D. (2005). *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge, Cambridge University Press.
- » Yrigoyen Fajardo, R. (2004). Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos. *El Otro Derecho* 30: 171-195.
- » Zaballa Beascochea, A. y J. E. Traslosheros (coords.) (2010); *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*. México, UNAM-INAH.
- » Zavala, S. (1981). *Los esclavos indios en Nueva España*. México, El Colegio Nacional.
- » Zegarra Moretti, C. B. (2020). Los procuradores de naturales de las audiencias de Lima y Cusco: la etapa indígena y su impacto en la defensa legal a fines del periodo virreinal. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Disponible en: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/79467>. Consultada el 1 de febrero de 2024.

Un altar de “culturas decapitadas”. Arqueología y sacrificio en el Museo Nacional de Antropología (México)



Paulina Álvarez*

Fecha de recepción: 24 de mayo de 2024. Fecha de aceptación: 8 de noviembre de 2024

Resumen

Palabras clave

museo
arqueología
sacrificio
violencia soberana

El Museo Nacional de Antropología es un dispositivo clave en la construcción de una imagen de México y de poblaciones actuales que son marcadas como los “otros” del sujeto nacional mestizo. Su guión presenta el desarrollo progresivo de algunas “culturas arqueológicas” desde el primer poblamiento hasta su clímax en la sala dedicada al “imperio mexicana”, ubicada en posición central, cuya caída suspende la temporalidad de la narrativa en la guerra de conquista, en 1521. En el piso superior, las “culturas etnográficas” son dispuestas como otro tipo de remanente, en contigüidad con los restos del pasado y en una pretendida correspondencia con las culturas arqueológicas. Este artículo pone el foco en otro de sus contenidos, implícito, insinuado en la presentación de restos humanos montados en escenas sacrificiales, una especie de “magia mimética” conjurada con imágenes y discursos arqueológicos, a través de la cual el Estado contemporáneo encarna las potencias soberanas del pasado remoto.

An altar of “beheaded cultures”. Archaeology and sacrifice at the Museo Nacional de Antropología (Mexico)

Abstract

Keywords
museum
archaeology
sacrifice
sovereign violence

The National Museum of Anthropology (Museo Nacional de Antropología) is key in the construction of an image of Mexico and of populations marked as the “other” to the national *mestizo* subject. The museum presents the progressive development of “archaeological cultures” from the first settlement to its climax in a central room dedicated to the “Mexica empire”, whose fall suspends the temporality of the narrative in the war of conquest in 1521. On the upper floor, the “ethnographic cultures” are arranged as another type of remnant in contiguity with the remains of the past, in dialogue with the archaeological cultures. The presentation of human remains displayed in

* Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco (UAM-X). Ciudad de México, México. E-mail: alvarezpau@gmail.com

sacrificial scenes furthermore insinuates a kind of “mimetic magic” conjured up with archaeological images and discourses, through which the contemporary state embodies the sovereign powers of the remote past and thus legitimizes the violence of the more recent past.

Antesala. Los museos y los muertos

Michel de Certeau inicia el libro *La escritura de la historia* con una narración sobre Jules Michelet caminando entre las tumbas de los muertos célebres de la historia francesa. El discurso los ha sepultado y los honra allí, donde ya no pueden hablar ni hacer más daño. Ese es uno de los trabajos historiográficos, afirma, separar el presente de un pasado al que trata como “muerto” en función de alguna ruptura que marca una distinción. Según el discurso disciplinario, parecería imposible que la presencia de los muertos organice la experiencia de los vivos, “debemos, pues, aceptar la pérdida de una solidaridad viva con los desaparecidos, trazar un límite irreductible” (2010: 19). Escribir la historia sería, entonces, un trabajo de la muerte y contra la muerte, un procedimiento que a la vez que la impone, la niega.

Opera en el pasado, del cual se distingue, una selección entre lo que puede ser “comprendido” y lo que debe ser *olvidado* [...] Pero todo lo que nueva comprensión del pasado tiene por inadecuado -desperdicio abandonado al seleccionar el material, resto olvidado en una explicación- vuelve, a pesar de todo, a insinuarse en las orillas y en las fallas del discurso (De Certeau, 2010: 18).

Desperdicios, remanentes, restos olvidados, el discurso los sepulta pero regresan a desestabilizar el cuadro en que han sido dispuestos, a cuestionar la identidad del presente que los ha expulsado. ¿Qué sucede cuando la metáfora se hace literal, cuando se trata de restos de muertos que, a pesar de haber sido sepultados por el discurso historiográfico, fueron exhumados con técnicas arqueológicas y se exhiben en los museos? ¿De qué modo su presentación perturba las escenas que los muestran y cuestiona el discurso de la “evidencia” con que se interpretan sus muertes? Vale aquí la misma pregunta que De Certeau se hace respecto al lenguaje de la posesión en los discursos teológicos y médicos de los siglos XVI y XVII, o al decir del loco o la loca en los discursos psiquiátricos, o al habla indígena en los discursos etnológicos: “¿Qué es eso que está fuera del texto y que sin embargo se nota en el texto?” (2010: 240). Vale también la misma hipótesis: son indicios con una función, mantienen una inestabilidad que imposibilita la conclusión definitiva del texto, marcan en el discurso algo exterior al discurso, “hacen que el texto se deslice hacia lo que está fuera de él, pero de un modo que queda dentro del texto del saber” (2010: 242). La inestabilidad es productiva en la relación saber/ mostrar/ poder.

La escena configurada a partir de la exhibición del patrimonio arqueológico en la capital mexicana está poblada de restos mortales humanos, cuyas imágenes nos acompañan incluso fuera de los museos. Esas imágenes arqueológicas contribuyen a componer una temporalidad compleja que es efecto del complejo exhibitorio (*sensu* Bennett, 1988), producto del reordenamiento del campo cultural que emprendió Jaime Torres Bodet -Secretario de Educación Pública y diplomático de carrera- durante el sexenio del presidente López Mateos (1958-1964). Como parte de ese reordenamiento, entre 1963 y 1965 se crearon al menos diez museos dependientes del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA).¹

1. El Museo de Sitio de Teotihuacan, el Museo Nacional de Antropología, el Museo Nacional del Virreinato, el Museo Nacional de las Culturas, Anahuacalli -museo de arte prehispánico de la colección de Diego Rivera-, el Museo Nacional de Arte Moderno, la Pinacoteca Virreinal, el Museo del Palacio de Bellas Artes, el Museo de la Ciudad de México y el Museo de Historia Natural (*El Papel*, Diario de Pipsa, 1958-1964; Río Cañedo, 2010; Schmilchuk y Rosas Mantecón, 2010). Si bien Anahuacalli responde a una iniciativa privada, su sincronía con estas fundaciones amerita su inclusión en la lista.

2. Existe un incipiente corpus de textos referidos a las colecciones del Museo Nacional de México (Achim, 2014, 2018; Gorbach, 2014, 2017; Achim et al, 2023), al rol de la arqueología en la construcción del relato nacional (López Hernández, 2018), a ciertas tensiones ligadas a la inauguración del MNA (Rozenal, 2011, 2017), y al análisis y exhibición de restos humanos (García Bravo, 2014, 2016). Aunque es imposible recuperar aquí todas esas contribuciones, es en ese campo de interlocución que se inscribe el presente artículo: el de la reflexión crítica sobre los efectos políticos de la puesta en escena museográfica. En esa misma línea, pueden consultarse los trabajos de Morales Moreno (2006, 2007).

3. Si bien no profundiza en el conflicto, tal vez se refiere a la pugna que diferentes institutos sostenían por espacios en eventos internacionales. En 1952, se inauguró en París la muestra *Arte mexicano del período precolombino a nuestros días*, producto de arduas negociaciones entre Ignacio Marquina (INAH), interesado en el arte prehispánico; Alfonso Caso por el Instituto Nacional Indigenista (INI), tras un mercado para el arte popular; y Carlos Chávez (INBA), promotor del arte contemporáneo. Para Reyes Palma, el campo del arte no era sólo un espacio de: “desencuentro de estructuras museísticas antagónicas, determinadas por la división entre lo antropológico y lo artístico, sino de confrontación entre mitos nacionales asimétricos” (1995: 9). La solución fue un proyecto “cuyas palabras clave volvieron a ser unidad y continuidad: unidad de elementos al margen de los quiebres históricos [...] y continuidad de una cultura, más allá de cualquier contingencia temporal” (1995: 13). Los franceses se resistían a la totalización, por no corresponderse con las temporalidades de sus museos, pero cedieron. Es probable que el cambio de la idea de “arte mexicano” a la de “cultura nacional”, ocurrido en la década de 1970, y la creación de museos para todas esas agencias hayan sido intentos de pacificar el campo cultural y “armonizar” sus divisiones temporales con las existentes en los museos europeos. La misma tensión entre discursos disciplinarios tradicionalistas, populistas y modernizadores, y una pregunta por las posibilidades de síntesis nacional es lo que García Canclini analiza a partir del concepto de “culturas híbridas”. También para él los museos son dispositivos clave en la construcción identitaria nacional, como “teatralización del patrimonio” (1990: 152).

4. Lo mismo escribió Ignacio Bernal en la introducción de un libro de 1968 sobre el MNA: “México tiene la gloria y también la grave responsabilidad de ser el heredero de dos civilizaciones: la española y la indígena que llamamos mesoamericana. Su destino ha sido entenderlas y fundirlas en una sola: su cultura nacional” (en Trueblood, 1968: 7).

En esa gigantesca puesta en escena, la antropología, la arqueología, la historia, la etnohistoria, la historia del arte y diversas disciplinas artísticas, entre otros saberes, se convirtieron en eslabones de una cadena de montaje de la cultura nacional. Por separado, los especialistas no tuvieron injerencia directa en el ensamblado final. Pero cada una de las partes de esa totalidad, imaginada como producto de una historia particular que daba identidad a México, tuvo sentido en la composición de una imagen de país que todavía perdura, la de “un museo, un museo vivo” (Bernal, 1990: 14). Fue gracias a ese trabajo de composición que el Secretario de Educación Pública pudo decir en la inauguración del Museo Nacional de Antropología (en adelante, MNA):

Avanzamos, por la afirmación de lo nacional, hacia la integración de lo universal. Nuestra vocación no se encuentra desfigurada por prejuicios étnicos o geográficos. América es nuestro ámbito natural; México la razón de nuestro destino. Pero el escenario de ese destino lo constituye la tierra entera (Torres Bodet, en Trueblood, 1968: 9).

A pesar de la diversidad de temporalidades convocadas, todas confluirán en sentido del avance en el progreso universal. Se trataba de montar un tiempo maestro para la nación, con los diversos ritmos y *tempo*s de las distintas partes que la componían. Un paso más en lo que Battcock y Zavala identifican como apropiación discursiva estatal “«del camino» progresivo de una sociedad desde el período prehispánico hasta la modernidad” (2024: 216).²

Tomás Pérez Vejo (2012) analiza la temporalidad emergente de la interacción de tres de esos museos: el Museo Nacional de Historia -fundado en 1944-, el MNA y el Museo Nacional del Virreinato -ambos de 1964. Lo primero que señala de esa “Santísima Trinidad museística”, caracterizada por relaciones conflictivas entre el discurso del arte y el histórico-antropológico,³ es que expresaba la voluntad de reafirmar el discurso del mestizaje. “El Museo Nacional de Antropología mostraría la raíz indígena, el Nacional del Virreinato, la española y el Nacional de Historia el México mestizo, fruto y consecuencia de los dos anteriores” (Pérez Vejo, 2012: 76). Torres Bodet lo había expresado en la ceremonia de inauguración del MNA, después de evocar la figura del Cid.

En el día de honrar a los creadores de tantas culturas decapitadas, mencionar a un campeón de España podría tal vez sorprender a algunos. Aunque no veo por qué razón. Sangre de España corre también por las venas de millones de mexicanos. Es fuerza, en nosotros, el mestizaje (en Trueblood, 1968: 9).⁴

En su opinión, las “culturas decapitadas” eran “civilizaciones interrumpidas”, un “formidable naufragio histórico” de los que “supieron fijar en piedra las estaciones, convertir en deidades coléricas o indulgentes a los elementos de la naturaleza, e imaginar robustecer el vigor del sol con ofrendas y sacrificios”. La historia, continuó, es irreversible, decir “Patria” no es sugerir un retorno utópico al pasado sino reconocer que un “hilo de aquella sangre alienta el corazón de cada mexicano”. El pasado en el presente de la sangre y en el presente etnográfico, “la permanencia de ciertos hábitos, vivos aún en las tradiciones de numerosas comunidades” (en Trueblood, 1968: 10).

Pérez Vejo afirma que tanto el MNA como el del Virreinato construyen narrativas intemporales. El primero, porque resguarda un pasado que se presenta como si no lo hubiera afectado el paso del tiempo, “alma de la nación”, “raíz de la personalidad histórica”, una esencialización que se extiende a los pueblos indígenas del presente. Fundamenta esta interpretación en el desdoblamiento

entre las salas arqueológicas, ubicadas en la planta baja del edificio, y las salas etnográficas de la planta alta. Salas de arriba que, además, “se procuró, en la medida de lo posible, que ocupasen dentro de la arquitectura del edificio una posición de relación congruente con las culturas arqueológicas” (Ricardo de Robina, en Trueblood, 1968: 38). Según Pérez Vejo, lo que se intentaba mostrar era que los pueblos indígenas tenían sus raíces en el pasado prehispánico. Lo mismo marca Florescano (1993) cuando habla de una “prolongación” entre el pasado arqueológico y las “culturas vivas”.⁵ Además, Pérez Vejo añade que se inscribe a los pueblos indígenas en un presente continuo, porque en las salas de arriba se ha eliminado toda referencia cronológica. Así, el de Antropología sería un museo que muestra lo intemporal de un “nosotros” mexicano, lo que perdura, el núcleo inalterado que yace en el interior de la nación moderna representada en el edificio. Por su parte, el Museo Nacional del Virreinato también sería intemporal, pero por otras razones. Para el autor, se trata de un museo dedicado a unos “otros” cuyo tiempo ha terminado hace mucho, un tiempo encapsulado y expulsado fuera de la nación. La sensación de lejanía se vería reforzada por su ubicación en la periferia urbana, la localidad de Tepotzotlán -estado de México-, y por tratarse de un ex-convento jesuita cuya antigüedad contrasta con el moderno edificio del MNA. El único tiempo progresivo de México sería, entonces, el de la historia independiente presentada en el Museo Nacional de Historia (MNH), una síntesis mestiza perfeccionada por la Revolución de 1910. Y dos tiempos fuera del tiempo, el de la antigüedad prehispánica, alma inalterable de la nación, y la Nueva España virreinal, expulsada del cuerpo nacional.

Mario Rufer se refiere a la misma “maquinaria tripartita” en su análisis del complejo exhibitorio mexicano y la aporía que planteó la Revolución a las imaginaciones modernas del Progreso. La irrupción de la nación mestiza bien podía narrarse como acontecimiento en el MNH e inscribirse así en la retórica de avance universal para el bienestar de los pueblos. Pero, paradójicamente, la misma narrativa debía dar cuenta también de “la coexistencia, dentro del pueblo, de culturas indígenas decididamente no-modernas” (2020: 113). La solución fue la homologación de las nociones de herencia-patrimonio, modernidad y remanente -este último, los “primitivos” que debían ser conducidos por el Estado hacia el desarrollo-. Más adelante Rufer continúa expresando:

[...] no toda la nación podía ser representada en ese museo de la singularidad nacional definida por la historia del progreso, las alianzas políticas y las maravillas técnicas. La nación mexicana tenía que poder albergar aquello que la hacía ser como mito atávico de la identidad distanciado rotundamente de aquello que era percibido, pensado y hecho política como “las deudas” con la modernidad. Esa fue, sin dudas, la estrategia exhibitoria del Museo Nacional de Antropología. La monumentalidad de las ruinas otorgaba no sólo la posibilidad de teatralizar el pasado indígena, sino sobre todo de separar de cuajo el objeto-ruina, la historia nacional y los “pueblos indígenas de hoy”. Tal vez la dificultad para relacionar el “espectáculo” de las ruinas arqueológicas con la realidad vivida de los indígenas contemporáneos estriba en que, de todos los artefactos (tanto de las salas arqueológicas y etnográficas del Museo de Antropología como del Museo de Historia Nacional de Chapultepec), una ausencia es significativa como síntoma: la conquista (Rufer, 2020: 114).

Expulsada de Chapultepec, lugar de los fundamentos simbólicos -míticos e históricos- de la capital, la conquista y colonización española fue encapsulada en el Museo Nacional del Virreinato. Un cronista que cubrió las inauguraciones

5. Aunque con una inversión en el sentido del tiempo; mientras Pérez Vejo (2012) pareciera partir del presente para retroceder en el tiempo, Florescano (1993), en cambio, parte del pasado para rastrear continuidades.

de 1964, tal vez abrumado por las huellas de violencias de distintos tiempos contenidas en todos esos museos-monumentos, escribió sobre el MNA:

[...] el enfebrecido escritor que opera como brazo derecho del secretario de Educación, Jaime Torres Bodet (verdadero autor intelectual de este mausoleo del México precolombino), nos acaba de referir: “Los únicos tres museos del mundo hechos con cosas propias son: el de Atenas, el de El Cairo y éste de México. Todos los demás están llenos de cosas robadas o, por lo menos, compradas” (*El Papel*, Diario de Pipsa, 1958-1964: 10).

Torres Bodet, ¿autor intelectual de qué crimen?, y su asistente. Sus palabras muestran, como en un lapsus, el mausoleo que se esconde tras la fachada del museo, “monumento de monumentos” que resguarda los restos de “culturas decapitadas” pero “propias”, el “remanente” referido por Rufer (2020). El museo se constituye, así, en una “permanente ceremonia de duelo, un desgarramiento de vestiduras ante el cuerpo sacrificado en el altar de la modernidad y del progreso” (Bartra, 2020: 45).

Tumbas. Sala del Preclásico

En casi todas las “salas de abajo” del MNA se han dispuesto restos humanos, cráneos principalmente, y reconstrucciones o réplicas de entierros. El contenido manifiesto del guion que da sentido a esas presentaciones es la historia prehispánica de México, el desarrollo progresivo de sus pueblos y la diversidad de sus “culturas arqueológicas”. El ordenamiento es a la vez temporal y espacial, un tipo de explicación histórico-cultural característica de la Escuela Mexicana.⁶ El arqueólogo y arquitecto Ricardo de Robina, uno de los ejecutores del proyecto de Pedro Ramírez Vázquez, explicaba el ordenamiento de las salas en tiempos de la inauguración -y que aun continúa igual-:

[...] se optó por un criterio de división en salas de acuerdo con la individualización de las diferentes culturas, con base en una secuencia cronológica y por áreas geográfico-culturales. La Sala de los Orígenes, y la del Preclásico, que le sigue, forman la base previa para mostrar posteriormente las culturas del Altiplano de Teotihuacan, Tolteca y Mexica, intercalando entre ellas culturas de transición o marginales, como Cholula, Xochicalco y el grupo Chichimeca. La Sala Mexica, dada la importancia de esa cultura en la formación de nuestra nacionalidad, ocupó un lugar de eje central... Las culturas periféricas, geográficamente hablando, respecto al Altiplano Central, ocupan el resto de las exhibiciones: Sala de Oaxaca, Sala del Golfo, Sala Maya, Sala del Norte y Sala de Occidente (en Trueblood, 1968: 38).

Como se aprecia en la cita, la duplicación de temporalidades no ocurre sólo entre las salas de abajo y las de arriba, entre arqueología y etnografía, sino también entre las dos mitades de la planta baja. En la primera mitad, la historia progresa desde los orígenes hasta el clímax en el centro mexicana. En la segunda, hay culturas regionales, ino en las salas etnográficas. Así, el guion prepara la diferenciación entre un centro, la capital, cuya historia continuará en el Museo Nacional de Historia, y un remanente de culturas regionales detenidas en el tiempo, identificadas con el pasado prehispánico,⁷ una negación de coetaneidad que Johannes Fabian llama “alocronismo antropológico” (2019: 57).

Desde el comienzo, la *Sala Introducción a la Antropología u Orígenes* -según sus remodelaciones-, hasta el final en la *Sala Culturas del Norte*, el recorrido

6. El modelo descriptivo-explicativo de la arqueología y la etnohistoria para dar cuenta del pasado prehispánico del actual territorio mexicano se fundamenta en conceptos del difusionismo, teoría antropológica dominante en centros de producción académica de Europa y de EE.UU durante la primera mitad del siglo XX asociada, de modo poco investigado, a ciertos nacionalismos imperialistas. Se basa en la noción de “área cultural”, espacio de dispersión de ciertos rasgos culturales, una categoría geográfica creada para responder a necesidades prácticas de la investigación etnográfica y la exposición de colecciones en museos (Harris, 1996). Mesoamérica es el nombre del área cultural consensuada a mediados del siglo XX por arqueólogos, antropólogos y etnólogos de todo el mundo (Jáuregui, 2008; Tax et al., 2008; Battcock y Ramos, 2023) a partir de las propuestas iniciales de Paul Kirchhoff (2000). Internamente, se la dividió en regiones o subáreas: Altiplano Central, Sureste o Maya, Golfo, Oaxaca, Occidente y Norte. La introducción del tiempo en esa unidad geográfica dio lugar a distintas periodificaciones, entre las que prevaleció la secuencia Preclásico, Clásico y Posclásico defendida en México -entre otros autores- por Román Piña Chan (López Austin y López Luján, 2000). Las primeras cinco salas de arqueología del MNA, en planta baja, están organizadas en función de la secuencia cronológica del Altiplano Central y conducen progresivamente a la sexta sala, en posición central, la Sala Mexica, presentada a la vez como clímax y culminación de la historia cultural mesoamericana. Cada una de las cinco salas siguientes se corresponde con una de las regiones en que se ha subdividido al área.

7. En 2022 se desmontaron todas las “salas de arriba” del MNA, como resultado de una serie de seminarios llevados a cabo ese año en los que se consensó con especialistas la necesidad de una renovación total de la narrativa etnográfica (Battcock, com .pers.). El nuevo guion ya no agrupa culturas en subáreas sino que procuran mostrar “las maneras de expresión más vastas de la herencia multicultural aún viva” y “temas contemporáneos, temas que los propios indígenas los tienen en mira en la actualidad”. En marzo de 2024 se inauguraron dos de las nuevas salas: “Textiles” y “Fiestas”. Ver, *Una revolución etnográfica en el Museo de Antropología*. Disponible en: <https://www.economista.com.mx/artesideas/Una-revolucion-etnografica-en-el-Museo-de-Antropologia-20240311-0129.html>. Consultada el 24/03/2024. Las salas arqueológicas no fueron renovadas, eso ni siquiera ha sido discutido como posibilidad.

arqueológico exhibe cráneos con características particulares -biológicas o culturales, deformaciones craneanas o modificaciones dentales- y recreaciones de tumbas. La muerte de las culturas “decapitadas” se hace evidente -ahí están sus cabezas. Y sus restos permiten identificarlas individualmente, como si de un trabajo forense se tratara, tanto los restos de sus muertos, como otro tipo de restos y objetos. Aquí esta cerámica, esta arquitectura, esta deformación craneana, esta costumbre funeraria: esta cultura. Sin embargo, una porción de los restos humanos en exhibición no se corresponde con esa lógica, lo que sugiere la presencia de un contenido latente tras la apariencia del contenido explícito. Así es como perturban la narración.

Cuando visité por última vez el MNA, en 2021, el recorrido aun estaba parcialmente restringido por las medidas sanitarias implementadas ante la pandemia de COVID-19. Un poco nerviosa -volvía a circular por un recinto público- creí percibir que las salas introductorias estaban cerradas, por lo que comencé en la tercera, del *Preclásico*. En el acceso se había colocado un croquis que indicaba el sentido de circulación para mantener distancias seguras. Se configuraba, entonces, un recorrido de dirección única, recordado permanentemente a través del sistema de sonido general. En esa especie de estado de excepción, por la reducción de la libertad de movimientos, sentí que la experiencia se condensaba en el segmento de mayor dramatismo del guion, desde el *Preclásico del Altiplano Central* hasta la *Sala Mexica*.⁸ Tal vez esa excepcionalidad me permitió percibir una intensidad que normalmente pasa desapercibida, el núcleo del relato que el museo construye.⁹

La primera perturbación de la escena ocurre en la *Sala Preclásico del Altiplano Central*. Poco después de entrar, el recorrido nos fuerza a girar y caminar entre vitrinas que exponen cráneos con deformaciones artificiales, colocados estratégicamente entre figurillas de barro. En el fondo, en posición central, topamos con una recreación de entierros de Tlatilco, sitio donde habría comenzado la vida aldeana y el culto religioso institucionalizado. La primera excavación, de 1942, fue ampliándose a medida que se formaban las primeras generaciones de antropólogos físicos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, entre ellos Eusebio Dávalos Hurtado, director del INAH y artífice de la construcción del edificio del MNA en 1964 (Moedano Köer, 1958). Una cédula explica que los restos en exhibición pertenecen a la última temporada de campo, entre 1962 y 1969, y que “fueron trasladados directamente del área de excavación a esta sala [...] conservando su posición original”.

Hasta allí, nada se desvía del marco de lectura, hay cráneos deformados y entierros, prácticas estéticas y funerarias. Pero inmediatamente después, casi ocultos en el rincón de una vitrina que pasa casi desapercibida, se exhiben unos pequeños fragmentos óseos. En la pared posterior, en un estilo diferente a otros de la sala, se lee un texto titulado “Antropofagia Ritual”, que señala como evidencia de este tipo de prácticas las huellas de corte en la superficie de un cráneo infantil y un tipo de fractura de huesos largos. Además, una cédula titulada “Violencia” indica que una punta de proyectil incrustada entre cúbito y radio de un adolescente masculino es prueba de los comienzos de la “guerra ritual aldeana”. Resulta inevitable evocar imágenes de canibalismo, guerras floridas y sacrificios humanos que circulan cotidianamente por distintos medios. Pero, llamativa ausencia, ni el texto ni la cédula usan esas palabras. Es un lenguaje técnico, forense o bioarqueológico, que contrasta con la narrativa general del museo. Más llamativa se torna la resistencia a usar esos nombres al considerar que Bernal, ya en 1967, había escrito:

8. Los planos del museo y diversas fotografías de todas las salas pueden consultarse en: *Mediateca INAH. El repositorio digital de acceso abierto del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México*. No se reproducen aquí por restricciones propias de las políticas de uso de imágenes del INAH. Disponible en: <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/>. Consultada el 12/01/2022.

9. Los administradores del museo saben que en este segmento se concentra el mayor impacto de la visita. Según un estudio de público reseñado por Leticia Pérez Castellanos (2014), en 2000 la mayor parte de los visitantes decía haber prestado atención principalmente a las primeras seis salas de arqueología.

Se han encontrado entierros con cráneos decapitados o con partes de un cuerpo humano asociados a esqueletos completos tanto de adultos como de niños, lo que sugiere la posibilidad del sacrificio humano desde fecha tan temprana [...] es también posible que hubiera existido entre los olmecas metropolitanos, quienes pueden haber traído esa práctica a Tlatilco (Bernal, 1990: 65).

Mientras leo y evoco imágenes, oigo la música épica de un video que se reproduce en algún lugar de la sala. Alcanzo a distinguir unas palabras: “Ya estaba todo listo para el surgimiento de las grandes ciudades del Clásico”. Nadie se detiene, nos arrastra un flujo que nos lleva a la sala siguiente.

Fosas. Sala Teotihuacan

Para entrar en la sala hay que atravesar un pasillo y, al doblar, encontrarse de frente con una réplica a escala real de un muro de la pirámide de la Serpiente Emplumada. Impacta su tamaño, policromía y el juego de luces que la ilumina. En una vitrina próxima se expone un conjunto de ofrendas: figurillas de piedra verde, cuchillos de obsidiana, objetos de concha y caracoles. Un texto explica los atributos de los dioses representados y agrega: “Numerosos entierros múltiples de individuos sacrificados con indumentaria de guerreros, han sido hallados en exploraciones recientes en esta pirámide, comprobándose así la importancia del sacrificio humano y el militarismo en Teotihuacán desde épocas tempranas”. El texto no tiene fecha, es imposible saber cuándo fue colocado. Casi oculta entre las sombras del extremo derecho de la réplica del muro hay una abertura que muchas personas pasan sin ver. Ni la abertura, ni el recinto al que conduce se muestran en el video oficial de la *Sala Teotihuacan*,¹⁰ tampoco se mencionan en guías, ni se reproducen en fotografías del acervo del museo.

10. En *Sala Teotihuacan*. Museo Nacional de Antropología. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=XgnXAY_uze8. Consultada el 22/09/2021

Según la cédula, se trata de la:

Reproducción del entierro No. 5. Localizado en la parte de atrás del Templo de la Serpiente Emplumada [...] En esta fosa se hallaron 9 individuos que habían sido sacrificados y enterrados con las manos atadas a la espalda. Parte importante de la indumentaria de los sacrificados fueron los collares formados por maxilares humanos o imitaciones de los mismos hechos en concha y los discos de pizarra colocados a la altura del coxis.¹¹

11. Mis cursivas.

12. La organización *Quinto Elemento Lab* y el colectivo *A dónde van los desaparecidos* publicaron en 2018 los resultados de una investigación titulada “El país de las 2000 fosas”, con datos que por primera vez permitieron dimensionar el problema de la desaparición de personas en México, desde que Felipe Calderón declarara la “guerra contra el narcotráfico” en 2006. Incluso desde antes, la palabra “fosa” remite a la inhumación clandestina de restos humanos en contextos de guerra o terrorismo de estado. Ver, *El país de las 2 mil fosas*. *Quinto Elemento Lab*. Disponible en: <https://quintoelab.org/project/el-pais-de-las-2-mil-fosas>. Consultada el 29/09/2021. Para una discusión sobre los usos de la palabra “fosa”, ver Lorusso (2021).

13. Disponible en: https://twitter.com/mna_inah/status/1113814134360031234. Consultada el 29/10/2021; ya no está disponible, por cambios en la red social.

En Teotihuacan, un “guion pirámide-sacrificio”, un contenido implícito asociado al militarismo que encontrará su epítome en la *Sala Mexica*, irrumpe en la narración. Y lo hace de un modo perturbador, a partir de unas “exploraciones recientes” de las que sólo puede asumirse que no corresponden al tiempo fundacional del museo. Más perturbador resulta el uso de la palabra “fosa”, con fuertes resonancias en el contexto de violencias contemporáneas en México, más próxima a la investigación forense que a la arqueología prehispánica.¹² Allí, el montaje escenográfico es particular, la luz oscila, se hace intensa y después se atenúa, cambia de tonos. En la semipenumbra, esa luz agrega una cualidad onírica, espectral, es como si el aire vibrara.

No fue sencillo encontrar referencias a este rincón de la sala teotihuacana. La primera fue un hilo de *Twitter* iniciado en abril de 2019 por la cuenta oficial del MNA.¹³ Allí se describía el hallazgo, en 1988, de “200 personajes sacrificados al interior del Templo de la Serpiente Emplumada”. La última entrada era una foto de la reproducción en el museo; fue a partir de ese dato, en conversaciones informales con trabajadores del museo, que pude reconstruir lo que sigue.

Durante la segunda mitad del sexenio de Ernesto Zedillo en la presidencia de México (1994-2000), se emprendió el Proyecto Integral de Reestructuración del Museo Nacional de Antropología (PIRMNA), con la finalidad de “actualizar el guion museográfico de esta ancestral institución cultural” (Lara Silva, 2011). La decisión respondía a revisiones teóricas de la noción de patrimonio cultural (García Canclini, 1990; Florescano, 1993) y a críticas sobre su centralismo, la desactualización de contenidos, y el desfase entre las salas arqueológicas y etnográficas (Audiffred, 2000). También incidió el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, el 1 de enero de 1994, que provocó tensiones en el campo antropológico y “desestabilizó los viejos modelos paternalistas autoritarios de dominación política, y por lo tanto, de gestión museística” (Morales Moreno, 2007: 63). Eréndira Muñoz Aréyzaga (2012) señala que algunas reestructuraciones parciales habían comenzado antes del proyecto integral de 1998. El año del levantamiento, justamente, fue intervenida la sala arqueológica de Teotihuacan. El año siguiente, 1995, le tocó el turno a las salas etnográficas del *Golfo*, *Mayas de Tierras Bajas* y *Mayas de Tierras Altas*. Y se avisaron pendientes las de arqueología Maya y del Preclásico (2012: 145). Las salas de etnografía maya eran objeto de intensa disputa entre investigadores, curadores y funcionarios de la Coordinadora Nacional de Museos. El único consenso era incluir una fotografía “que mostraba la participación de las mujeres zapatistas en una marcha en San Cristóbal de las Casas, el día 8 de marzo”; se sumaba “un pasamontañas, un sombrero de autoridad, la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona y el libro sobre Rebeliones Indígenas” (Muñoz Aréyzaga, 2012: 148). Esas modificaciones no habían concluido cuando se anunció la reestructuración integral, que deshizo los acuerdos y hubo que recomenzar. La sala de arqueología maya reabrió el año 2000, pero fue cerrada nuevamente hasta 2003. Las salas etnográficas de pueblos mayas y del sur de Oaxaca permanecieron cerradas hasta septiembre de 2004. Así de persistente fue el conflicto.

En el marco de aquellas disputas, en 2001, el Coordinador Nacional de Museos y Exposiciones del INAH editorializaba así un número de la *Gaceta de Museos*:

Los museos como monumento a la “cultura nacional” ya dieron de sí todo lo que tenían que ofrecer, ahora es evidente que se debe continuar con la línea de recintos que persiguen cuestiones más allá del rescate de valores de identidad; sobre todo, *es necesario eliminar la imagen de aparatos ideológicos* [...] Es fundamental la discusión y el análisis de la situación mexicana actual (Ortiz Lanz, 2001: 15).¹⁴

14. Mis cursivas.

El funcionario no objetaba que el museo fuera un aparato ideológico, señalaba que debía dejar de dar esa imagen. La directora del MNA, Mercedes de la Garza, dio una entrevista al periódico *La Jornada* pocos días antes de terminar el mandato del presidente Zedillo. En ella, afirmó que se había reelaborado completamente el guion museográfico, hasta entonces detenido en la década de 1960 del siglo XX. Sin embargo, en cuanto a las salas arqueológicas, reconoció que se había tomado la decisión de “respetar la tradición”, sobre todo el centralismo mexicana (Audiffred, 2000). Implícita en esas afirmaciones subyacía la idea de que se podían modificar las salas etnográficas, el problema más visible del museo en ese tiempo de rebeliones indígenas y campesinas, pero a la vez profundizar el núcleo ideológico del Estado centralizado, representado en las salas de abajo por el guion pirámide-sacrificio. Es probable que la réplica del entierro en el Templo de la Serpiente Emplumada de Teotihuacan sea una huella de esa resolución, así como la referencia a la antropofagia y la guerra ritual en la *Sala del Preclásico*, comentada más arriba.

El hallazgo del entierro en cuestión había ocurrido años antes, en el marco de un proyecto internacional iniciado en 1988, coordinado por George Cowgill (Universidad de Arizona) y Rubén Cabrera (INAH) (Cabrera Castro y Cabrera, 1991). Hasta 1991, momento de publicación de un número especial de la revista *Arqueología* dedicado a informar avances de excavación, se habían exhumado 118 esqueletos, enterrados en uno o -a lo sumo- dos eventos.

Los sacrificios humanos [...] se consideran instrumentos de represión por parte del Estado para fortalecer y conservar su poder. Este acto es una forma de control a través del manejo de la ideología y de las fuerzas sobrenaturales. Esta manera de fortalecimiento del poder, sólo es llevada a cabo en un Estado despótico [...] si en Teotihuacan se practicaba el sacrificio a gran escala, como lo ponen de manifiesto estos entierros, no se debe continuar considerando que su gobierno era una “teocracia pacifista” (Cabrera Castro y Cabrera, 1991: 19).

En otras partes del texto, los autores -arqueólogos, no antropólogos forenses- usan la palabra “fosa” para referirse a un tipo de entierro colectivo que perforó la base rocosa del suelo. Fosa, entonces, quedó significada como el depósito de los restos de unas muertes masivas, provocadas por un “Estado despótico” para fortalecer y conservar su poder.

Tres años después de la publicación de ese texto, se produjo el levantamiento del EZLN, seguido por la masacre de Aguas Blancas¹⁵ y la matanza de Acteal.¹⁶ Justo en ese lapso, entre 1994 y 1998, el equipo curatorial de la *Sala Teotihuacan* decidió replicar la “fosa” de la pirámide usando material descontextualizado, no inventariado, de la Dirección de Antropología Física (DAF) del INAH. Y eso, según narran *off the record* algunos trabajadores del museo, sin haber presentado un proyecto formal de reestructuración.

Un tiempo después, en 2008, cuando el territorio se suponía “pacificado”, se reeditó el guion represivo-sacrificial en el estado de Chiapas, esta vez como resultado de una disputa por ruinas prehispánicas. Un grupo de comuneros del municipio La Trinitaria ocupó la zona arqueológica de Chinkultic (Chiapas) por mandato de asamblea, “reivindicando su derecho como Pueblo Indígena, a recuperar su territorio -expropiado y no indemnizado- y a resguardar y administrar su ancestral patrimonio histórico y cultural”.¹⁷ Un grupo de policías entró en la comunidad, donde fueron neutralizados y retenidos. Para rescatarlos, otros agentes avanzaron disparando armas de fuego. El saldo fue de seis personas asesinadas, varios heridos y detenidos.¹⁸ En Toniná (Chiapas) y El Tajín, (Veracruz) se dieron situaciones similares, sin muertos (Vázquez León, 2018).

Concebida en ese contexto de represión estatal y paraestatal de las organizaciones indígenas y campesinas, la réplica del entierro del Templo de Quetzalcóatl produce hoy un efecto perturbador. No se la describe como una tumba, ni como una ofrenda sino como una fosa, en un *lapsus* que trae al recinto esa contemporaneidad que el museo no puede problematizar, es un ‘síntoma, un indicio de algo que está fuera del texto museográfico.

En este punto del recorrido, Teotihuacan, la interpretación del guion latente escapa por primera vez de la trama impuesta por la narración del progreso cultural, contenido manifiesto del museo, pero sin anularla. El efecto es una temporalidad ambivalente, similar a la que Bhabha (2002) reconoce en el tiempo de la nación moderna, escindida entre el progreso y el retorno de lo atávico. De allí en adelante, los términos “pirámide” y “sacrificio” operan como un

15. Según la Comisión Nacional por los Derechos Humanos (CNDH), la Masacre de Aguas Blancas fue una emboscada que policías y agentes judiciales del estado de Guerrero tendieron a integrantes de la Organización Campesina de la Sierra del Sur (OCSS) que se dirigían a respaldar las protestas de cultivadores de café en la localidad de Coyuca de Benítez, el 28 de junio de 1995. En dicha ocasión, diecisiete campesinos fueron asesinados. Ver, *Masacre de Aguas Blancas. 28 de junio*. CNDH, México. Disponible en: <https://www.cndh.org.mx/noticia/masacre-de-aguas-blancas-28-de-junio>. Consultada el 12/01/2022.

16. El 22 de diciembre de 1997, un grupo de paramilitares disparó armas reservadas para uso exclusivo del Ejército sobre un grupo de hombres, mujeres y niños integrantes de la organización pacífica “Las Abejas”, que oraban en una ermita del poblado de Acteal, municipio de San Pedro Chenalhó, Chiapas. El saldo fue de 45 personas muertas, todos ellos indígenas tzotziles”. Ver *Matanza de Acteal, Chiapas. Grave violación a los derechos humanos por parte del Estado mexicano en 1997*. CNDH, México. Disponible en: <https://www.cndh.org.mx/noticia/matanza-de-acteal-chiapas-grave-violacion-los-derechos-humanos-por-parte-del-estado>. Consultada el 12/01/2022.

17. Ver *Masacre Chinkultic, ni impunidad ni olvido*. Disponible en: <https://reddtd.org.mx/archivos/9507>. Consultada el 12/01/2022.

18. Ver *La masacre de Chinkultic*. Disponible en: <https://old.marxismo.mx/la-masacre-en-chinkultic>. Consultada el 12/01/2022.

conjunto significativo cuya fuerza expresiva se intensifica en asociación con la presentación de restos humanos. Poco importa si son huesos hallados en excavaciones arqueológicas, si son de muertos recientes o réplicas sintéticas. Tampoco es relevante quiénes fueron esas personas o cómo fue posible que terminaran sus vidas de ese modo. Sus restos son presentados como parte de la superficie en que se proyecta la imagen de un antiguo poder capaz de capturarlos, quitarles la vida y disponerlos en entierros especiales. Son usados, así, para la teatralizar una potencia soberana extinta e invocar su sustancia espectral. El Estado contemporáneo es a la vez actor, dramaturgo, lugar de enunciación de saberes y dueño de las capacidades técnicas necesarias. Esa puesta en escena también hace presentes las huellas de pasados más próximos, cuando las fuerzas represivas del Estado actual derramaron sangre y tomaron la vida de quienes el museo dice representar, las “culturas vivas”.

Estado Arqueológico y *Estado Sacrificial* serían, entonces, dos figuras de una misma voluntad soberana. Las instituciones histórico-antropológicas habrían contribuido a la construcción de una narrativa que confunde la violencia fundadora con la violencia conservadora del derecho,¹⁹ producción simbólica que legitima el monopolio de la violencia y sólo puede hacerse desde una institución que monopoliza el pasado legítimo (López Caballero, 2010).

19. En el sentido propuesto por Walter Benjamin (2001).

En el museo, muy pocas imágenes sacrificiales incluyen restos humanos. Las que lo hacen, están ubicadas en lugares muy precisos del recorrido, donde anticipan y construyen la historia prehispánica de la capital nacional actual. Si bien hay referencias al sacrificio en otros puntos, no se asocian con huesos. A veces lo mencionan las cédulas o reproducciones de códices, otras se lo alude a través de objetos -cuchillos de piedra, estatuillas, altares, recipientes-, o en combinaciones. Es en la *Sala Teotihuacan*, en aquella “fosa” semioculta tras la polícroma monumentalidad de la pirámide de la Serpiente Emplumada, donde por primera vez se anuda un significativo visual, los restos humanos, con un nombre preciso, “sacrificados”. Sólo en la sala central, la *Mexica*, volveremos a encontrar esa asociación. Uno de los efectos de esa manera de disponer los restos es la amplificación de la fuerza expresiva, tanto del signo visual como del significativo verbal, por combinar sus contenidos imaginarios, afectivos e intelectuales. Pero no es un recurso que pueda ser usado en todas partes. Para sostener su eficacia, debe ser dosificado, preservado de redundancias.

¿Por qué narrar el sacrificio a partir de Teotihuacan, si el registro arqueológico indica que se practicaba desde antes, en diversos lugares del actual territorio mexicano? ¿De qué manera se aprovecha la potencia dramática de la escena sacrificial para reforzar la centralización del poder? La respuesta la da Ignacio Bernal, director del Proyecto Arqueológico Teotihuacan (1962-64), director del MNA (1962-68 y 1970-76) y coordinador de la redacción del guion general.

No cabe aquí un estudio formal de la cultura teotihuacana. Solo me ocuparé de aquellos aspectos que, a mi entender, son fundamentales y que explican su grandeza y su importancia; son los que, hasta donde puede el arqueólogo entender el arcano del pasado, nos dicen por qué existió esa ciudad, qué cosa es y cuál es su significado, no solo en su tiempo sino en lo que para Teotihuacan fue el futuro y que para nosotros es el presente: estamos en este Valle porque en él se edificó la ciudad de los dioses. En efecto, cuando desapareció en el siglo VIII dejó una herencia ilustre que habían de recoger los toltecas y más tarde los mexicas, las capitales de éstos se crearon no solo en la descendencia sino en el ambiente teotihuacano. De la ciudad azteca nació la ciudad virreinal;

a través de esta cadena forjada por la historia, Teotihuacan es la antecesora directa de la capital mexicana (Bernal, 1990: 75).

La cita expone la operación discursiva de construcción de una herencia, una continuidad, la sucesión ininterrumpida de capitales en una “cadena histórica”. Y explicita el rol de la disciplina arqueológica en esa construcción de poder. El arqueólogo, así, en masculino singular, descifra el misterio del pasado, que es a la vez el significado del tiempo, su sentido, el presente prefigurado, destino. Ese misterio, contenido en la materia arqueológica, espiritual, metafísico, es el dogma que el MNA exhibe y fija a través del guion pirámide-sacrificio, la historia invisible, oculta tras el relato del desarrollo cultural.

Ofrendas. Sala Tolteca y el Epiclásico, y Sala Mexica

La Sala Tolteca y el Epiclásico representa el nexo narrativo entre Teotihuacan y Tenochtitlan, una transición hacia el centro mexicana. Según el texto introductorio:

Este período se caracterizó por el acentuado movimiento de poblaciones que fundaron nuevos centros de poder, así como por la inestabilidad política de estas ciudades-Estado [...] Al iniciarse la disputa por las rutas de intercambio el control territorial de los sitios se tornó fundamental, propiciando un mayor desarrollo del militarismo.

Militarismo e inestabilidad política, no es de extrañar que la sala contenga referencias al sacrificio humano, a través de objetos y textos. Sin embargo, es la única sala arqueológica donde no hay restos humanos. Ni entierros, ni sacrificados, ni cráneos deformados, ni dientes limados, no hay huesos. Las protagonistas son las “ciudades-Estado” de Cacaxtla, Xochicalco y Tula.

En la bibliografía de la década de 1960 sobre el MNA, Tula era presentada como el lugar de origen de la “cultura azteca” -así le llamaban-, además de identificarla como uno de los lugares del mito de Quetzalcóatl mencionado en fuentes coloniales. En el museo, su importancia era destacada por la exhibición de los “atlantes”, columnas monumentales talladas con figuras de guerreros (Bernal, 1990; Piña Chan en Trueblood, 1968). En cambio, la exposición actual relativiza esa importancia, la equipara con otras ciudades del mismo período, entre ellas Xochicalco -estado de Morelos-. Esto da cuenta de una alteración en la narrativa de la sala, cuya última etapa de reestructuraciones ocurrió entre 1995 y la reapertura de 2000. La curadora, Federica Sodi, expresó a Eréndira Muñoz Aréyza cierta disconformidad con el resultado porque algunas culturas habrían quedado sin representación, algo que atribuyó a “luchas de poder que afloran al interior de las dependencias del INAH” (2012: 146).

Desde las primeras expediciones en búsqueda de “antigüedades mexicanas”, a fines del siglo XVIII (López Luján, 2015), Xochicalco fue un lugar fundamental para las imaginaciones arqueológicas, especialmente el Templo de la Serpiente Emplumada. Su popularidad creció en el siglo XIX, gracias a las descripciones de viajeros y naturalistas. Además, fue fundamental en la exposición del Cuarto Centenario del Descubrimiento de América (1892), en Madrid, y en el XI Congreso de Americanistas de 1895 (Litvak, 1971). El interés internacional y la idea de convertirlo en atractivo turístico llevaron al arqueólogo porfirista Leopoldo Batres a emprender su reconstrucción en 1909. La inauguración sería simultánea a la de Teotihuacan, en septiembre de 1910, para el Centenario. Pero las primeras escaramuzas de la lucha armada impidieron la ceremonia oficial.

Según Jaime Litvak, la Revolución de 1910 afectó la conservación de la zona y las “constantes incursiones de zapatistas y federales pusieron en peligro la seguridad de los vigilantes y de las instalaciones” (1971: 111).

Después de la Revolución, a partir de 1920, los trabajos arqueológicos se hicieron casi ininterrumpidos, intensificándose con la creación del INAH en 1939. Todo indicaba que sería el sitio gemelo de Teotihuacan: dos ciudades, dos Templos de Quezalcóatl. Entre 1949 y 1969, los informes anuales de los directores del INAH, daban cuenta de esa inversión, especialmente al inicio de la década de 1960, ante la inminente materialización del nuevo museo. En 1961, Dávalos Hurtado reportó el hallazgo de “tres magníficas “estelas” preciosamente esculpidas por los cuatro lados con representaciones de dioses y jeroglíficos calendáricos” (Dávalos Hurtado, 1962: 17).

En un libro de 1967 Bernal destacaba la importancia de Xochicalco, pero el año siguiente Piña Chan la ignoraba casi completamente (en Trueblood, 1968). Hoy, en el museo, ocupa un rincón de la *Sala Tolteca y el Epiclásico*, lugar de paso entre el colorido de Cacaxtla y la Tula monumental. Sólo se exponen las estelas, la réplica de una porción del muro del templo y una cabeza de guacamaya.²⁰ ¿Qué opacó el destino glorioso de Xochicalco?; ¿por qué cambió drásticamente su lugar en la narrativa, de espacio mito-histórico clave a “cultura marginal”? Sólo hay indicios. En agosto de 1962 se llevó a cabo en México el XXXV Congreso Internacional de Americanistas (Río Cañedo, 2010; Battcock y Zavala, 2024). En el acto de apertura, frente a una audiencia de más de 2000 personas, el presidente Adolfo López Mateos lo declaró inaugurado:

[...] bajo la advocación de su lema de “La paz por la cultura y la cultura para la paz”. Se dijo en aquella oportunidad que hasta hace poco el indígena americano no era considerado más que como siervo dócil, como ilustración dramática del paisaje, pero que ahora “empieza a ser un problema vivo, una protesta patética, el reclamo de una obra de integración social amplia, justa e imprescindible” (J. Torres Bodet, Secretario de Educación Pública) (en Schobinger, 1962: 204).

Un “problema vivo”, “protesta patética” pacificada por la vía de la cultura. En ese mismo acto, Torres Bodet, anunció el acuerdo presidencial para la inmediata construcción del nuevo Museo Nacional de Antropología (Dávalos Hurtado, 1962). En el informe de actividades de ese mismo año, el director del INAH notificó que se habían creado dos nuevos departamentos, uno de Planeación Museográfica para llevar adelante el proyecto y otro de Antropología Física -hoy Dirección de Antropología Física (DAF)- (1962: 13). Frente al “problema vivo” en “protesta patética”, no sólo cultura, un museo, sino también un mayor protagonismo para el acopio y estudio de los restos de sus muertos. Toda una pedagogía.

En Xochicalco, el 23 de mayo de 1962, tres meses antes del Congreso de Americanistas, miembros del ejército mexicano fusilaron en las cercanías de las ruinas a Rubén Jaramillo, dirigente campesino y antiguo capitán zapatista, a su compañera Epifania Zúñiga, con un embarazo avanzado, y a tres hijos de ella. Los habían detenido, ilegalmente, en su casa y llevado hasta allí. ¿Puede este acontecimiento, silenciado, casi olvidado, explicar la marginalidad a la que se relegó esa “cultura arqueológica”? ¿Puede su memoria contribuir a perturbar la escena museística, hacer presente aquel tiempo y poner de manifiesto el guion escondido tras el contenido explícito de la sala y el museo?; tal vez.

20. Ver *Sala Los Toltecas y su época-Museo Nacional de Antropología*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=dCGUSZo8TNI>. Consultada el 27/12/2021.

21. En *Militares, autores de la masacre de Rubén Jaramillo en 1962: testigos*. Disponible en: <https://contralinea.com.mx/ocho-columnas/militares-autores-de-la-masacre-de-ruben-jaramillo-en-1962-testigos/>. Consultada el 18/01/2022.

22. *Política. Quince días de México y del mundo (1962) Vol III (51)*: Disponible en: https://bnaah.inah.gob.mx/bnah_lazaro_cardenas/uploads/E6_D78_PG64.pdf. Consultada el 26/08/2021.

23. Huitzilopochtli es el único dios mexica del panteón mesoamericano; a él habría estado consagrada una mitad del Templo Mayor de Tenochtitlan, donde -según crónicas de conquistadores españoles- se inmolaban grandes cantidades de personas (Boone, 1989).

Para Fritz Glockner, fue terrorismo de Estado, “el desmantelamiento del primer intento por configurar una guerrilla en México”, un “escarmiento para detener posibles euforias en contra del sistema político” (2021: 22). Zósimo Camacho, apoyado en testimonios y documentos de la Dirección Federal de Seguridad (DFS), lo atribuye a órdenes presidenciales directas. Expone, además, una situación que indica que las autoridades del INAH no podían desconocer lo sucedido.²¹ El testigo principal, Severino Analco Tezoquipa, pastor y campesino, era uno de los veladores de las ruinas, su casa estaba allí. Él y su hijo vieron a los militares, oyeron los disparos y encontraron los cadáveres. Entonces, dieron aviso al encargado del sitio, quien -aunque Camacho no lo diga- necesariamente debió informar a sus superiores. Al menos el director general del INAH, Dávalos Hurtado, y el subdirector, Bernal, debieron saberlo. Durante años, los Analco Tezoquipa tuvieron terror de hablar del tema. Según Camacho, padre e hijo fueron forzados a cargar los cadáveres, detenidos, incommunicados, interrogados y amenazados por la policía secreta. Por su parte, apenas tres meses después, Dávalos Hurtado y Bernal inauguraron el Congreso de Americanistas y anunciaron la “inmediata construcción” del MNA.

La revista *Política. Quince días de México y del mundo (1962)* lanzó un número especial a raíz de los asesinatos.²² Una de las editoriales los calificó como un acto de salvajismo:

Rubén Jaramillo y su familia fueron bárbaramente sacrificados [...] En el futuro se levantarán nuevas estatuas a Emiliano Zapata. La leyenda seguirá extendiéndose por el mundo entero. La conocerán en Suecia, llegará a Finlandia. Pero en México, los campesinos, los que produjeron a Zapata y a Jaramillo, tendrán que seguir forjando nuevos Zapatas y nuevos Jaramillos, hasta que uno de ellos se salve de Huitzilopochtli²³ y logre realizarse (González Pedrero, 1962: 14).

La legitimación y la crítica, ambas, se escribieron a partir del guion pirámide-sacrificio, sangre en las ruinas, el presunto retorno de la barbarie. Esa fue la interpretación que prevaleció sobre otras explicaciones de la “guerra sucia” y el terrorismo de Estado. Incluso se puso en juego una imagen muy poderosa, narrada por Glockner (2021): periodistas que poco tiempo después fueron a las ruinas de Xochicalco encontraron piedras teñidas con sangre.

En esta interpretación del asesinato de Jaramillo como un sacrificio de Estado ejecutado en una pirámide -un sitio arqueológico- se puede intuir la actuación de ese mismo guion que, en el museo, alcanza su clímax en la *Sala Mexica*. Lo que hasta entonces era sugerido en el recorrido, semioculto, disimulado, cobra protagonismo hasta volverse símbolo nacional. En palabras de Bernal:

La sala azteca es, con mucho, la más grande del Museo, y tiene el lugar de honor [...] Sobre el dintel exterior se ve una inscripción que dice: *Cemanáhuac Tenochcatlalpan* (todo el mundo es tierra tenochca). Se colocó allí esta inscripción imperialista precisamente porque ejemplifica algunas de las características del mundo azteca: militarismo e imperialismo. En la entrada a la sala están tres piedras fundamentales. El admirable gran jaguar de basalto, cuya oquedad servía para depositar los corazones de los sacrificados, ejemplifica el terror físico y místico ante el otro mundo y ante los dioses, la intensa religiosidad, el sacrificio humano necesario para conservar en vida al Sol, la guerra y la perfección técnica del arte escultórico. La segunda pieza, pequeña, el célebre Caballero Aguila, otra obra maestra, representa no solo la grandeza militar sino los grupos superiores de la sociedad [...] A la derecha está un monolito muy

distinto, pero igualmente ilustrativo: el “Teocalli de la guerra sagrada” [...] Es como una maqueta de un basamento piramidal con su templo superior... repite el símbolo del Atl-tlachinolli, la guerra sagrada. Atrás está nada menos lo que justamente llamamos el primer escudo nacional, con el águila y el nopal. Ningún monumento podría ser más representativo del misticismo belicoso de los aztecas y de su papel preponderante en la historia mexicana... el visitante penetra en ese mundo azteca trágico y brillante, poderoso y efímero, cuya capital, envuelta en llamas, había de caer gloriosamente el 13 de agosto de 1521 (Bernal, 1990: 121-23).²⁴

La mimesis del *Estado Arqueológico* con el *Estado Sacrificial* alcanza su apogeo al dramatizar la gloria del imperialismo mexicana, fundada en el terror de la “guerra sagrada”, un “misticismo belicoso” de “papel preponderante en la historia mexicana”. Al final de la sala, junto a la puerta de salida, hay dos textos. Uno, esgrafiado en el muro, es fragmento de los *Cantares Mexicanos*, compilación de poesía náhuatl en tiempos novohispanos, traducida y editada por León Portilla (1977). El otro, titulado “La Conquista Europea de México-Tenochtitlán”, es una breve reseña histórica que comienza con la llegada de Cortés a Veracruz en 1519 y termina el 13 de agosto de 1521, cuando “Tenochtitlan es conquistada a sangre y fuego por las armas españolas”. La contigüidad de esos textos, ambos narrados en presente -incluso la reseña histórica- remite a un trabajo peculiar con la temporalidad, un montaje de algo que se pretende hacer perdurar. En ese sentido, el fragmento poético es relevante no sólo por su contenido, sino por lo elidido, y porque fue replicado en otro de los grandes museos arqueológicos de la capital nacional: el del Templo Mayor. Lo nombrado en el poema, pero recortado en el museo, es lo que perdura: la guerra. En cursiva, marco las líneas que han sido suprimidas.

Como un escudo que baja,
así se va poniendo el sol.
En México está cayendo la noche,
la guerra merodea por todas partes,
¡Oh Dador de la vida!
se acerca la guerra.
Orgullosa de sí misma,
se levanta la ciudad de México-Tenochtitlán.
Aquí nadie teme la muerte en la guerra.
Esta es nuestra gloria
Este es tu mandato.
¡Oh Dador de la Vida!
Tenedlo presente, oh príncipes,
no lo olvidéis.
Con nuestras flechas,
con nuestros escudos
está existiendo la ciudad.
¡México-Tenochtitlán subsiste!
(León Portilla, 1977: 162)

En la sala, el tiempo se ha suspendido en el momento en que “la guerra merodea por todas partes”, lapso entre la llegada de los españoles y la batalla final. La ciudad sigue existiendo, aun hoy, porque se sigue guerreando. Lo que la sala escenifica, entonces, es esa guerra permanente. Y por eso allí es donde el guion pirámide-sacrificio encuentra su expresión más potente. Hay profusión de restos humanos, todos sacrificiales, ninguno funerario, tanto en vitrinas que contienen otros objetos, como en reconstrucciones de ofrendas.

24. La única modificación es el cambio de nombre *Azteca* por *Mexica*; el resto de lo descrito permanece casi idéntico.

Todos esos restos humanos son restos originales que Felipe Solís Olguín, curador de la sala en tiempos de la reestructuración de Zedillo, “consiguió de las colecciones resultantes de trabajos de excavación en Tlatelolco, Templo Mayor y de los trabajos de salvamento arqueológico ocasionados por la construcción de nuevas líneas del metro” (Muñoz Aréyza, 2012: 151). En esa reestructuración de fines de la década de 1990 se reactivaron las huellas de la década de 1960, reforzando el guión sacrificial implícito en un nuevo contexto de inestabilidades políticas y violencias de Estado.

Reflexiones de salida

A través del ensamblaje de un conjunto de imágenes sacrificiales y discursos arqueológicos, el MNA produce la evidencia de un presunto atavismo nacional, núcleo bélico del Estado contemporáneo que se presenta como uno de los fundamentos de su poder soberano. La escena museística de la capital mexicana pone a disposición ampliamente sus signos y símbolos asociados, que pueden ser activados en la interpretación de otras violencias estatales y no estatales, masacres de temporalidades diversas.

Es el “guion pirámide-sacrificio” que en el recorrido por las salas de abajo del museo, y en función del montaje de una cadena de significaciones, queda ligado a la idea de una guerra permanente de carácter sagrado. Esos sentidos actúan de un modo tan eficaz que logran reprimir el efecto potencialmente disruptivo que aportaría la asociación -casi obvia- entre las imágenes arqueológicas, las etnográficas y la memoria de la represión estatal/ paraestatal de movimientos indígenas y campesinos en pasados recientes.

Establecer conexiones de este tipo podría permitirnos repensar el rol de los protagonistas del drama político. No es que un fantasma “azteca” entre periódicamente en posesión espiritual del Estado mexicano o sus funcionarios, forzándolos a cometer actos de barbarie. Tampoco es un núcleo de pulsiones primitivas mal reprimidas que habita en el interior de cada mexicano y lo fuerza a repeticiones instintivas de una violencia primordial. Ampararse en la coartada del atavismo es un privilegio de las élites en control del aparato estatal y de sus enemigos más poderosos, los *tlatoanis*²⁵ del presente.

25. La palabra *tlatoani* es el término que presuntamente utilizaban los hablantes del náhuatl para designar a sus gobernantes en tiempos prehispánicos. “Se trataba del máximo cargo en la jerarquía política”. En *Arqueología Mexicana* 2011; “Los *tlatoanis* mexicas”, Ed. Especial 40. Disponible en: <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/los-tlatoanis-mexicas>. Consultada el 17/12/2021.

Bibliografía citada

- » Achim, M. (2014). “Los años de prueba. La historia inédita de un origen” en *Museo Nacional de México, 50 Aniversario*. 72-93. México, Patronato del Museo Nacional de México.
- » Achim, M. (2018). “Colecciones de papel: hacia una ciencia de las antigüedades mexicanas” en Cházaro, L., Achim, M. y N. Valverde (eds.); *Piedra, papel y tijera: instrumentos en las ciencias en México*: 97-168. Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa (UAM-C.)
- » Achim, M., Deans-Smith, S. y S. Rozental (eds.) (2023). *Objetos en tránsito, objetos en disputa. Las colecciones del Museo Nacional de México*. México, UAM-C.
- » Audiffred, M. (2000). Reabre sus salas permanentes el Museo Nacional de Antropología. *La Jornada*, 22 de noviembre de 2000. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2000/11/22/06an1cul.html>. Consultada el 06/01/2022.
- » Bartra, R. (2020). *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. México, Penguin Random House.
- » Battcock, C. y A. Ramos (2023). Mesoamérica y Andes: un debate necesario sobre las áreas de investigación. *Estudios Atacameños* 69: 1-32. Disponible en: <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2023-0012>. Consultada el 22/05/2024
- » Battcock, C. y J. Zavala (2024). “En tanto que permanezca el mundo...”. El uso de las crónicas novohispanas de tradición indígena y la creación de un discurso museístico para la arqueología mexicana del siglo XX. *Visioni Latino Americane XVI* (30): 215-229.
- » Benjamin, W. (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid, Taurus.
- » Bennett, T. (1988). The Exhibitionary Complex. *New Formations* 4: 73-102.
- » Bernal, I. (1990). *Museo Nacional de Antropología de México*. México, Aguilar.
- » Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial.
- » Boone, E. (1989). Incarnations of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe. *Transactions of the American Philosophical Society* 79 (2): 1-IV+1-107.
- » Cabrera Castro, R. y O. Cabrera (1991). El Proyecto Templo de Quetzalcoatl. *Arqueología* 6: 19-32.
- » Dávalos Hurtado, E. (1962). Información general de las actividades del Instituto Nacional de Antropología e Historia durante el año 1961. *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 6 (14): 11-32.
- » De Certeau, M. (2010). *La escritura de la historia*. México, Universidad Iberoamericana.
- » *El Papel, Diario de Pipsa. 1958-1964*. Disponible en: <https://inehrm.gob.mx/recursos/BibliotecaBicentenario/MexicoContemporaneo/EL%20PAPEL%201958-1964.pdf>. Consultada el 23/08/2021.
- » Fabian, J. (2019). *El tiempo y el otro: cómo construye su objeto la antropología*. Popayán, Universidad del Cauca.
- » Florescano, E. (1993). “La creación del Museo Nacional de Antropología y sus fines científicos, educativos y políticos” en Florescano, E. (comp.); *El patrimonio cultural de México*: 145-164. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA).

- » García Bravo, M.H. (2014). Corporalidad trastocada. Los cráneos: cuerpos descarnados para el conocimiento antropológico. *Interdisciplina 2* (3): 219-234.
- » García Bravo, M.H. (2016). *Anthropologie du Mexique* y el régimen de indigeneidad racializada en México siglo XIX. *Interdisciplina 4* (9): 51-70.
- » García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.
- » Glockner, F. (2021). *Memoria roja. Historia de la guerrilla en México 1943-1968*. México, Booket.
- » González Pedrero, E. (1962). Otra vez Zapata. *Política, Quince días de México y del mundo III* (51): 14. Disponible en: https://bnah.inah.gob.mx/bnah_lazaro_cardenas/uploads/E6_D78_PG64.pdf. Consultada el 26/08/2021.
- » Gorbach, F. (2014). “El museo olvidado. Un sueño naturalista”. *Museo Nacional de México, 50 Aniversario*: 116-125. México, Patronato del Museo Nacional de México.
- » Gorbach, F. (2017). “Commemorate, consecrate, demolish. Thoughts about the Mexican Museum of Anthropology and its history” en Kaltmeier, O. y M. Rufer, (eds.); *Entangled Heritages. Postcolonial Perspectives on the Uses of the Past in Latin America*: 109-122. New York, Routledge.
- » Harris, M. (1996). *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. México, Siglo XXI.
- » Jáuregui, J. (2008). ¿*Quo vadis*, Mesoamérica? Primera parte. *Antropología. Boletín Oficial del INAH* 82: 3-31.
- » Kirchhoff, P. (2000). Mesoamérica. *Dimensión Antropológica* 19: 15-32.
- » Lara Silva, A. (2011). *El nacionalismo como eje interpretativo del objeto prehispánico*. México, Instituto Nacional de Antropología (INAH).
- » León Portilla, M. (1977). *De Teotihuacán a los Aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*. México, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH) - Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- » Litvak, J. (1971). Investigaciones en el valle de Xochicalco: 1569-1970. *Anales de Antropología* 8: 101-124.
- » López Austin, A. y L. López Luján (2000). Tiempo mesoamericano I. La periodización de la historia mesoamericana. *Arqueología Mexicana* 43: 14-23.
- » López Caballero, P. (2010). “De cómo el pasado prehispánico se volvió el pasado de todos los mexicanos” en Escalante Gonzalbo, P. (coord.); *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural*: 137-152. México, CONACULTA.
- » López Hernández, H. (2018). *En busca del alma nacional: la arqueología y la construcción del origen de la historia nacional en México (1867-1942)*. México, Secretaría de Cultura, INAH.
- » López Luján, L. (2015). *El capitán Guillermo Dupaix y su álbum arqueológico de 1794*. México, MNA - INAH.
- » Lorusso, F. (2021). “Una discusión sobre el concepto de fosa clandestina y el contexto mexicano”. *Historia y Gráfica* 28 (56): 129-170.
- » Moedano Köer, H. (1958). Informe preliminar sobre las exploraciones arqueológicas de San Luis Tlatilco. *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 6 (9): 73-84.
- » Morales Moreno, L. (2006). “Ojos que no tocan: la nación inmaculada” en Semo, I. (coord.); *La memoria dividida. La nación, íconos, metáforas, rituales*: 263-288. México, CONACULTA/ Fractal.

- » Morales Moreno, L. (2007). “Museológicas. Problemas y vertientes de investigación en México”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* XXVIII (111): 31-66.
- » Muñoz Aréyzaga, E. (2012). “Fragmentos de la identidad mexicana. Escenarios y discursos del pasado prehispánico y la diversidad étnica en el MNA y sus múltiples miradas”. Tesis de Doctorado en Antropología. México DF., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- » Ortiz Lanz, J. (2001). Editorial. Las visiones del INAH. *Gaceta de Museos* 21-22: 4-16.
- » Pérez Castellanos, L. (2014). El Museo Nacional de Antropología y sus visitantes. *Gaceta de Museos* 50: 22-35.
- » Pérez Vejo, T. (2012). Historia, antropología y arte: tres sujetos, dos pasados y una sola nación verdadera. *Revista de Indias* LXXII (254): 67-92.
- » Reyes Palma, F. (1995). México en París, 1952. Un caso de recepción interferida. *RUNA* XXII: 9-20.
- » Río Cañedo, L. (2010). *Las vitrinas de la nación. Los museos del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. México, INAH.
- » Rozental, S. (2011). “La creación del patrimonio en Coatlinchan: ausencia de piedra, presencia de Tláloc” en Escalante Gonzalbo, P. (coord.); *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural: Tomo II*, 341-361. México, Dirección General de Publicaciones del CONACULTA.
- » Rozental, S. (2017). “Unearthing *Patrimonio*: Treasure and Collectivity in San Miguel Coatlinchan” en Olaf Kaltmeier, O. y M. Rufer (eds.); *Entangled Heritage: Postcolonial Perspectives on the Uses of the Past in Latin America: s/p*. London, Routledge.
- » Rufer, M. (2020). “La creación de las “salas de arriba” del Museo Nacional de Antropología: continuidad y rescate en la exhibición etnográfica” en Azuela de la Cueva, A. (coord.); *1960. Artilugios celebratorios en el año de la Patria*: 110-135. México, UNAM.
- » Schmilchuk, G. y A. Rosas Mantecón (2010). Máquinas identitarias: Museo Nacional de Antropología y Museo de Arte Moderno de México. *Revista Digital Cenidiap* 15. Disponible en: <https://discursovisual.net/dvweb15/entorno/entana.htm>. Consultada el 04/01/2022.
- » Schobinger, J. (1962). El 35º Congreso Internacional de Americanistas. México, 19-25 de agosto. *Anales de Arqueología y Etnología* 17-18: 203-208.
- » Tax, S.; Jiménez Moreno, W. y P. Kirchhoff, P. (2008). Cuatrocientos años después: discusión general sobre aculturación, cambio social y la procedencia histórica de los elementos culturales. *Antropología. Boletín Oficial del INAH* 82: 33-44.
- » Trueblood, B. (ed.) (1968). *El Museo Nacional de Antropología. Arte. Arquitectura. Arqueología. Etnografía*. México, Tlaloc.
- » Vázquez León, L. (2018). *El Leviatán Arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*. México, CIESAS.

Mediación cultural, dispositivos de poder y conflictos en las reducciones jesuitas del Paraguay, siglos XVII y XVIII



Mercedes Avellaneda*

Fecha de recepción: 29 de febrero de 2024. Fecha de aceptación: 26 de septiembre de 2024

Resumen

Palabras clave

Jesuitas
misiones
mediación cultural
conflictos

El artículo se enfoca en la mediación cultural de los jesuitas al interior de las reducciones del Paraguay y Río de la Plata y analiza los mecanismos de control que ejercieron los Provinciales y Superiores de la Compañía de Jesús para asegurar la disciplina interna de los religiosos en la construcción de una sociedad cristiana/civilizada. También explora los conflictos y la resistencia indígena que tuvieron que enfrentar los doctrineros en el día a día de las misiones. Se consultó documentación privada de los padres Generales, Provinciales y Superiores que visitaron y escribieron sobre los indígenas en las misiones lo que nos permitió reconstruir una etnografía histórica de primera mano de sus protagonistas. Abordamos el intento de configurar un nuevo orden social dentro de las misiones y la manera en que se transformaron las relaciones interétnicas entre los misioneros y los indios reducidos.

Cultural mediation, power and conflicts in Jesuit missions of Paraguay, 17th and 18th centuries

Abstract

Keywords

Jesuits
missions
cultural mediation
conflicts

This article focuses on the cultural mediation of the Jesuits within the Paraguay and Río de la Plata missions. It analyzes the control mechanisms the Provincials and Superiors of the Society of Jesus employed to ensure the internal discipline of the Jesuits in the construction of a Christian/civilized society. It also explores the conflicts and indigenous resistance that the missionaries faced in the day-to-day life in the missions. We worked with private documentation produced by Generals, Provincials and Superiors fathers who wrote of or visited the missions, which allowed us to reconstruct a first-hand historical ethnography

* Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA), Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), Universidad de Buenos Aires (UBA). Ciudad Autónoma de Buenos, Argentina. E-mail: mema.avellaneda@gmail.com

of its protagonists. We address the attempt of configuring a new social order within the missions and how interethnic relations between the missionaries and the reduced Indians were transformed.

Introducción

A principios del siglo XVII las tierras bajas de Sudamérica meridional, entre la cordillera de los Andes y el Atlántico, constituían aún una extensa frontera indefinida entre los imperios ibéricos, un inmenso territorio de selvas, sierras, pantanos, lagunas y ríos caudalosos de difícil penetración donde vivían numerosos grupos indígenas de distintas naciones. Las expediciones de captura de indígenas a ambos extremos de este territorio por parte de los primeros colonos portugueses y españoles se volvieron un problema para las autoridades españolas, que decidieron acudir a las órdenes religiosas para ocupar la frontera. La creación de sus doctrinas debía impedir la saca de indios, pacificar y retener a los distintos grupos amerindios en sus misiones y frenar la entrada de los esclavistas portugueses. A partir del siglo XVII, los privilegios especiales concedidos a la Compañía de Jesús y la alianza con los indígenas para organizar la defensa territorial permitieron establecer treinta reducciones en las regiones de Paraguay y Río de la Plata, otras diez en la región de la Chiquitanía, al oeste de los ríos Paraguay y Guaporé y catorce más en la región de Moxos (Imagen 1).

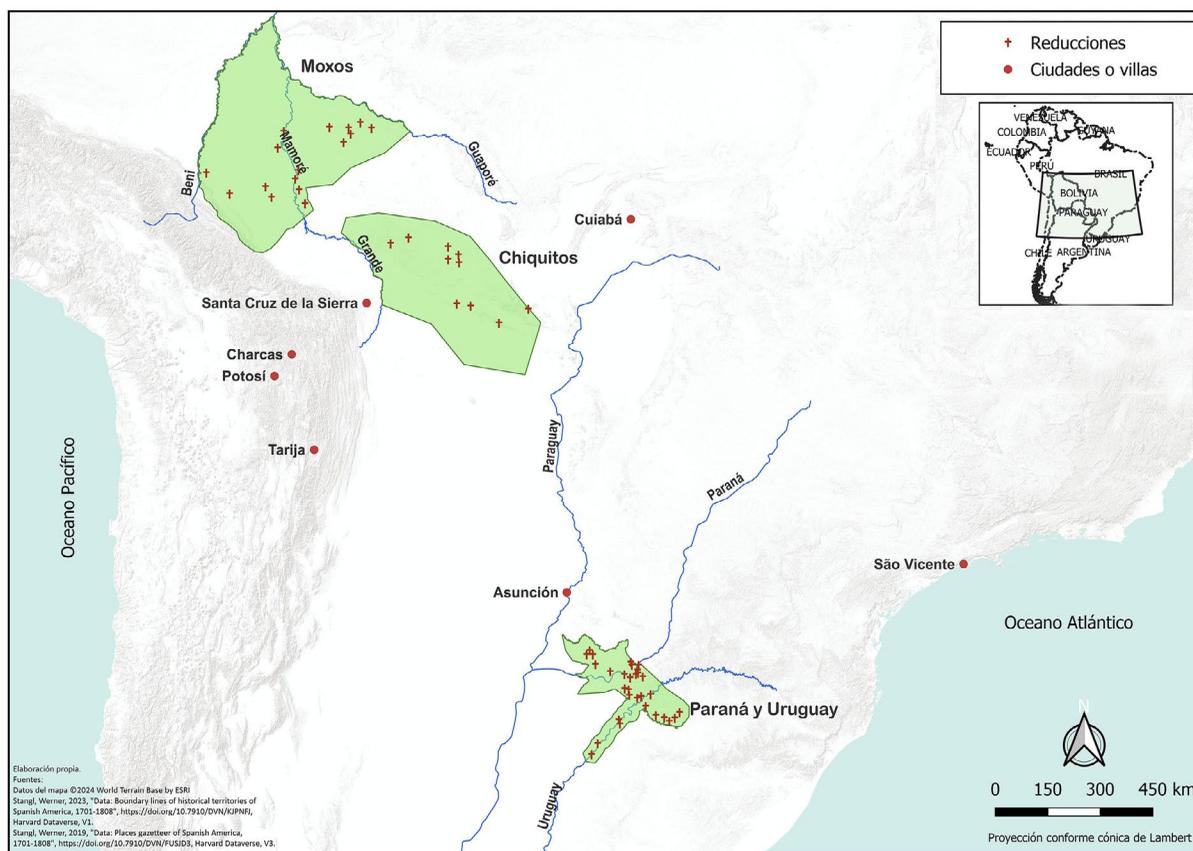


Imagen 1. Reducciones jesuitas del Paraná, Uruguay, Chiquitos y Moxos. Siglo XVIII.

Convertidas en enclaves defensivos con armas de fuego, las misiones jugaron un rol preponderante en la pacificación y ocupación del vasto territorio en los siglos XVII y XVIII y constituyeron las principales fuerzas militares de la Corona en esa frontera. Los jesuitas, devenidos en mediadores culturales entre la Corona y las numerosas naciones que integraron sus poblados, se enfrentaron al desafío de evangelizar grupos que poseían su propio idioma y organización social, sus modos de subsistencia, guerra e intercambio. Nos preguntamos entonces: ¿cómo instaló la Compañía de Jesús una estructura de poder centralizada para organizar y controlar la tarea de los doctrineros?, y ¿cuáles fueron los principales desafíos que los doctrineros tuvieron que enfrentar en la organización social de sus poblados y en la imposición de una moral cristiana?

El presente trabajo se focaliza en la mediación que ejercieron las autoridades jesuitas al interior de las reducciones para imponer pautas de comportamiento civilizadas a los indígenas y asegurar la disciplina interna de los doctrineros en el territorio de la Provincia del Paraguay.¹ Para abordar esta temática, analizamos una serie de documentos internos de la Compañía de Jesús, destinados a los misioneros y al Superior de todas las doctrinas, consistente en cartas y ordenanzas que conforman un *corpus* de directivas dictadas por los sucesivos padres Generales y Provinciales. Con esta documentación de carácter privado esperamos reconstruir la trama de dificultades que enfrentaron los doctrineros en su labor cotidiana. Estos documentos, reunidos en el Manuscrito 6976 de la Biblioteca Nacional de Madrid, recientemente transcrito y publicado por José Luis Narvaja (2023), representan como bien señala Martín Morales: “un lugar privilegiado de observación de una escritura preceptiva que permite abrir una ventana para mirar las fisuras del orden reduccional que la escritura destilada de las crónicas pretenden perpetuar” (Morales, 2011: 4).

También contamos con un documento inédito: un cuaderno que contiene una recopilación de todos los preceptos y ordenanzas de los padres Generales y Provinciales dirigido a los doctrineros para que tengan presente en todo momento.² A su vez consultamos unos 300 memoriales elaborados por los Provinciales, conteniendo cada uno una lista de tareas para cada misión -a realizar por los doctrineros- tanto del ámbito temporal como espiritual. Y además sumamos otros memoriales destinados al padre Superior al finalizar la visita de las misiones, con órdenes generales para todas las doctrinas y algunas secretas del ámbito privado de los religiosos. Cabe destacar que este conjunto de ordenanzas y preceptos, al igual que los memoriales, se originaron en conductas y hechos reales que se intentaban modificar al interior de las reducciones y representan una lente extraordinaria para observar la dinámica de las relaciones interpersonales, las tensiones sociales y la resistencia indígena a la imposición de nuevas prácticas. Con todo ello, esperamos reconstruir un contexto de observación amplio que nos permita visualizar los principales desafíos de la mediación cultural.

Entendemos por mediadores culturales a los religiosos, en tanto intermediarios y facilitadores de la comunicación, el intercambio y la negociación de significados, prácticas y valores entre la cultura hispano-colonial y la cultura indígena de los grupos reducidos (Naupert, 2019). Distinguimos dos esferas de la mediación cultural: la religiosa y la temporal. Esta última relacionada con la organización social, económica y política de la vida cotidiana en las reducciones y con el comercio exterior, la diplomacia y las autoridades coloniales.

1. La Provincia del Paraguay, denominada así por la Compañía de Jesús, comprende los territorios del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán; en lo civil y eclesiástico se compone de tres diferentes provincias, con obispo y gobernador real en cada una. El Paraguay dio nombre a toda la provincia de los jesuitas por haberse iniciado allí la conquista espiritual con la fundación de numerosas misiones y la conversión de infieles. Ver Jarque y Altamirano (2008: 29).

2. Preceptos de Nrs. Padres Generales y Provinciales que tocan inmediatamente a los padres que viven en las doctrinas en varias materias con sus declaraciones. Preceptos del P. General Miguel Ángel Tamburini intimados por el Provincial Blas de Silva. (Archivo General de la Nación Argentina, colección Biblioteca Nacional (en adelante, AGN-BN), leg. 181, Libro de Ordenes (LO)).

La mayoría de los trabajos que analizaron las relaciones interétnicas al interior de las misiones en un marco de larga duración, se basaron en crónicas jesuitas y reconocieron procesos de etnogénesis, hibridación cultural y resistencia indígena ante la imposición de nuevas normas culturales.³ Todos ellos han avanzado en una mirada renovadora de la historiografía de las misiones introduciendo la agencia indígena, las negociaciones, las adaptaciones y las estrategias de los religiosos e indígenas para lograr sus objetivos. A su vez, reconocieron la historicidad de los amerindios desde un abordaje crítico del discurso colonial y distinguieron entre el modelo normativo impuesto por la orden y las prácticas cotidianas.

Nuestro análisis no pretende desconocer la existencia de estas interacciones sociales basadas en distintos grados de negociación con los caciques que integraron las misiones y permitieron consolidar y expandir estos nuevos poblados, sino focalizar nuestra mirada en el conflicto y agregar matices analíticos pocos explorados sobre las tensiones sociales y los dispositivos de poder impuesto tanto a los religiosos como a los indígenas reducidos. Cabe también preguntarse entonces: ¿cuán efectiva fue la mediación cultural ejercida por los provinciales, superiores y misioneros para modificar las creencias y pautas culturales de sus neófitos? y ¿cuál fue el grado de resistencia indígena que encontraron en relación al orden cristiano/civilizado que se quería instaurar? Elegimos centrarnos en la *transposición cultural*⁴ que se dio junto a los procesos de etnogénesis e hibridación cultural mencionados, entendida como la imposición de nuevas normas que requirieron un control más estricto de los doctrineros para trasladar e instaurar aspectos de la cultura hispana al interior de las reducciones.

También nos preguntamos si la prolongada permanencia de los misioneros como mediadores culturales favoreció los procesos de sincretismo cultural al interior de las reducciones. Siguiendo al sociólogo y antropólogo francés Pierre Sanchis, pensamos el sincretismo como una estructura que va más allá de lo religioso y que se va imponiendo en un espacio compartido de acuerdo a disposiciones dominantes, como una matriz de desigualdad, domesticación y resistencia. “Una ruptura con el propio grupo al cambiarse de espacio y una incompatibilidad con la cultura portadora” (Sanchis, 2018: 57). Este enfoque nos permite visualizar cómo la imposición de una matriz cultural ajena a las culturas amerindias, en el ámbito religioso y en su relación con la cotidianidad, puede generar tensiones sociales para pensar en los límites de la mediación cultural ejercida por los religiosos y las transformaciones operadas al interior de las misiones. Sin desconocer los procesos sociales de etnogénesis e hibridación cultural, esperamos visualizar matices y reconocer cuál fue el impacto de una cultura dominante como la hispano/cristiana sobre la cultura de los grupos reducidos y su grado de ruptura con los grupos no evangelizados.

Los tiempos fundacionales, las primeras disposiciones de los PP Generales y la estructura de control de PP. Provinciales y Superiores

Las primeras reducciones jesuitas que se erigieron a lo largo de la frontera luso-hispana fueron las misiones de Paraguay. Los caciques de los ríos Paraná y Uruguay y de otras regiones afectadas por las entradas de captura de los españoles y *bandeirantes*⁵ negociaron con los jesuitas, el verse libres de las obligaciones con la sociedad colonial y la ayuda para mejorar su defensa territorial. Muy pronto las reducciones se convirtieron en enclaves de frontera

3. Sobre las misiones jesuíticas del Paraguay que dan cuenta de estos procesos, véase Arno Kern (1982), Artur Barcelos (2000), Lía Quarleri (2009), Guillermo Wilde (2009), Ernesto J. A. Maeder (2013), Julia Sarreal (2017), Eduardo Neumann y Artur Barcelos (2022). Sobre las reducciones del Chaco, ver Beatriz Vitar (2022) y sobre las reducciones de Chiquitos, los trabajos de Roberto Tomichá Charupá (2002) y Cecilia Martínez (2018).

4. La transposición cultural, en el contexto que mencionamos, se refiere a la imposición de nuevas normas y valores de la cultura dominante sobre una cultura subordinada, requiriendo un control más estricto. Para profundizar sobre este concepto consultar Michel Foucault (1975).

5. Los *bandeirantes* fueron compañías militares portuguesas que, con los tupíes, penetraban desde la Capitanía de San Paulo para cazar y esclavizar indígenas en su mayoría niños y mujeres, que eran vendidos en un lucrativo comercio de mano de obra con el resto de las Capitanías asentadas a lo largo de la costa de Brasil.

al servicio del Rey y obtuvieron de la Corona privilegios especiales, como la dispensa de la mita, la encomienda y el permiso de portar armas. Esto las diferenció del resto de Pueblos de Indios bajo la órbita de los franciscanos y del clero secular próximo a la ciudad de Asunción. Esta doble alianza de los jesuitas con los guaraníes y con la Corona permitió expandir, a fines del siglo XVII, otras misiones en la Chiquitania y Moxos para frenar las continuas expediciones de los esclavistas españoles y portugueses. Con el tiempo, la importancia geopolítica de todas estas misiones convirtieron a las autoridades de la Compañía de Jesús en mediadores privilegiados, con acceso directo a las autoridades virreinales y metropolitanas.

El sistema de control de las doctrinas jesuitas se basó en la escritura como un medio de gobierno para unir a los religiosos entre sí y con su cabeza. La correspondencia privada de los PP. Generales desde Roma, dirigida a los Provinciales del Paraguay y a los Superiores durante la primera mitad del siglo XVII, era de carácter privada y secreta (Morales, 2005). El análisis de estas cartas permite correr los ríos de la historiografía jesuita con tintes apologéticos para explorar las rupturas y las fisuras del modelo reduccional. Nos dan acceso directo a las preocupaciones de los PP. Generales en respuesta a la correspondencia de los Provinciales sobre los doctrineros a medida que se van expandiendo las misiones. A continuación (Tabla 1) presentamos un cuadro temático de las principales disposiciones y preocupaciones del generalato de Muzio Vitelleschi (1615-1645) y de Giovanni Paolo Oliva (1664-1681) para su posterior análisis.

Año	Nombre del P. General	Tema central
1623	Muzio Vitelleschi	Regla 22 de la Compañía. No usar ni disponer de dineros.
1627	Muzio Vitelleschi	Supervisión del Superior y del Provincial en las compras para las reducciones. Limitar el número de muchachos ayudantes. Prohibido aceptar regalos a los doctrineros.
1630	Muzio Vitelleschi	Que haya dos misioneros en cada reducción y si deben salir que lo hagan juntos.
1635-1636	Muzio Vitelleschi	Quemar la correspondencia de los curas difuntos. Queda prohibido a los doctrineros escribir cartas a Roma.
1637	Muzio Vitelleschi	Se instaure todos los 12 de marzo una misa para conmemorar la canonización de P. San Ignacio y S. Francisco Xavier.
1638	Muzio Vitelleschi	Prohibido a los doctrineros pedir ayuda a los seglares para favorecer algún cura.
1639	Muzio Vitelleschi	Perpetuidad de todos los preceptos impuestos por los Superiores de las reducciones.
1639	Muzio Vitelleschi	Denunciar conductas de religiosos a los Superiores previa advertencia al sujeto concernido para evitar calumnias.
1640	Muzio Vitelleschi	Superiores y Procuradores presentar estados de cuentas.
1662	Juan Pablo Oliva	Guarda de pobreza y oración. Cuidado con los afectos.
1665	Juan Pablo Oliva	Prohibido a los doctrineros buscar la intercesión de afuera, caciques y capitanes para cambiar de reducción.
1669	Juan Pablo Oliva	Prohibido vender y negociar a todos los religiosos

Tabla 1. Cartas de los Padres Generales a los Padres Provinciales del Paraguay. Elaboración de la autora a partir de la recopilación de cartas editadas por Martín María Morales SJ (2005) y José Luis Narvaja SJ (2023).

Las primeras cartas y las normativas que contienen nos revelan la preocupación inicial por imponer un sistema de control estricto a los misioneros, tanto en los aspectos materiales como afectivos. La regla 22 instauró el voto de pobreza y la dependencia absoluta de los religiosos a la Compañía de Jesús para solventar sus gastos y necesidades. Esta regla, en consonancia con las Leyes de Indias que prohibían a todos los religiosos entrometerse en el comercio con los seglares, en general no se cumplía. Los jesuitas utilizaron sus colegios y procuradores para almacenar y comercializar sus productos, apoyados por los doctrineros

en la producción de excedentes, ya que las reducciones debían solventar sus gastos internos. Su señalamiento era para recordar a los doctrineros que no podían disponer ni acumular a título personal bienes de las misiones. La restricción de contar con ayudantes indígenas, impuesta en otra carta, buscaba limitar los intercambios materiales a cambio de los servicios permanentes de los jóvenes y ejercer mayor control sobre las conductas afectivas. Por su parte, la dupla de religiosos obligatoria en las reducciones no solo fue pensada como un respaldo necesario para la labor evangelizadora sino, también, para facilitar a los superiores la obtención de informes por duplicado de las acciones de sus súbditos. Del mismo modo, el control estricto de la comunicación escrita buscó filtrar toda la información no deseada fuera del espacio de las misiones. A todos los doctrineros les estaba vedado escribir a los seglares, caciques y capitanes para que no influyera en mejorar su situación personal. Estos dispositivos de poder promovían el aislamiento de los misioneros con el mundo exterior y un control más estricto sobre los mismos, se trataba del ejercicio pleno del poder jerárquico de la Compañía de Jesús. A las primeras normativas de los Generales se le sumaron otras de los Provinciales y Superiores, que debían ser acatadas por los doctrineros a lo largo de los siglos XVII y XVIII.

Los Provinciales representaron la máxima autoridad y jerarquía en el gobierno de cada Provincia jesuita en América. Reportaban al General en Roma, con el cual mantenían una nutrida correspondencia para el buen funcionamiento de sus colegios y doctrinas. En cada reducción existía un cuaderno donde se recopilaban todos los preceptos y ordenanzas de los PP. Generales, Provinciales y Superiores que representaban la Ley escrita para los misioneros. Con ella se buscaba alcanzar los tres objetivos principales: en lo espiritual la conversión al catolicismo, en lo militar la defensa fronteriza y la expansión de las doctrinas y en lo temporal la producción de excedente y el auto abastecimiento de sus poblados. Los preceptos dictados por los Generales y Provinciales, en virtud de la Santa Obediencia, *in nomine Christi*, eran de cumplimiento obligatorio para los doctrineros y la desobediencia constituía un pecado mortal. Las ordenanzas dictadas por sus Superiores debían ser obedecidas, aunque no conllevaban una sanción tan extrema.⁶

6. Sobre la renovación de los preceptos, véase Piana y Cansanello (2015).

Bajo las órdenes del padre Provincial se encontraba el padre Superior, responsable de todas las misiones, un Vice Superior para las doctrinas del río Paraná y un Vice Superior para las del río Uruguay eran secundados por dos Consejeros cada uno. Según el libro de ordenanzas, el Superior debía visitar cada reducción una vez al año y permanecer al menos cuatro días para observar su funcionamiento, controlar el desempeño de los doctrineros, los trabajos pendientes y los asuntos disciplinarios de su competencia.⁷ Mayormente en el siglo XVII, los Provinciales se informaban sobre los avances de las misiones a través de las *Cartas Anuas*, enviadas por los doctrineros y requeridas por el Rector del Colegio de Asunción al Superior. Recién a partir de 1670, cuando las misiones empezaron a cobrar relevancia para la Corona por su condición militar estratégica, los Provinciales visitaron las doctrinas del Paraná y Uruguay con cierta regularidad (Tabla 2). Junto al Superior, ellos eran los encargados de mediar en los conflictos entre reducciones y también con las autoridades de gobierno, de ese modo mantenían sus poblados relativamente aislados de la injerencia de la administración colonial.

7. AGN-BN, Leg. 181, LO.

Esta organización piramidal garantizaba, por medio de la escritura, la imposición de una jerarquía en la toma de decisiones que los doctrineros debían acatar. A continuación, presentamos un cuadro de todas estas visitas para comprender su periodicidad en el control de las reducciones.

Período del Provincialato	Nombre del Provincial	Cantidad de Visitas	Años de la Visita
1667-1669	Andrés de Rada	1	1667
1669-1672	Agustín de Aragón	2	1670 y 1672
1672-1676	Cristóbal de Gómez	2	1673 y 1675
1677-1681	Diego de Altamirano	2	1678 y 1680
1682-1686	Thomás de Baeza	3	1682, 1683 y 1685
1684-1687	Thomás Donvidas	2	1687 y 1688
1692-1695	Lauro Núñez	2	1692 y 1694
1695-1698	Simón de León	1	1697
1698-1702	Ignacio Frías	2	1699 y 1701
1702-1706	Lauro Núñez	2	1703 y 1705
1706-1709	Blas de Silva	1	1707
1709-1713	Antonio Garriga	2	1710 y 1713
1713-1717	Luis de la Roca	2	1714 y 1717
1717-1719	Juan Bautista Zea	1	1719
1719-1722	Joseph de Aguirre	2	1721 y 1722
1722-1726	Luis de la Rocca	1	1724
1727-1729	Lorenzo Rillo	1	1728
1729-1733	Jerónimo Herrán	2	1730 y 1732
1733-1738	Jaime de Aguilar	2	1735 y 1737
1739-1743	Antonio Machoni	2	1740 y 1742
1743-1747	Bernardo Nusdorffer	1	1745
1751-1757	Joseph de Barreda	2	1752 y 1754

Tabla 2. Visita de los Padres Provinciales a las misiones del Paraná y Uruguay; elaboración de la autora.

Como podemos apreciar, la mayoría de los Provinciales realizaron un promedio de dos visitas a las misiones del Paraná y Uruguay dedicándoles un tiempo y atención especial, ya que también debían visitar en los cuatro años de su provincialato todos los colegios, haciendas y doctrinas de la gran Provincia del Paraguay. El recorrido podía realizarse desde el Colegio de Asunción, partiendo a las misiones del Paraná para luego cruzar a las del Uruguay o en sentido inverso desde el Colegio de Buenos Aires. Gracias a los Memoriales recopilados por Piana y Cansanello (2015), sabemos que veintidós Provinciales realizaron estos recorridos y solamente siete llegaron a visitar entre veinte y veinticinco reducciones invirtiendo seis meses para completar la visita; los demás hicieron viajes breves a las reducciones más próximas de ambos colegios.

En estos recorridos los Provinciales se valían de algunas juntas de consultores para informarse y confeccionaban memoriales en cada reducción para dejar asentadas sus directivas. Al final del recorrido redactaban un memorial general para el Superior de las doctrinas, el cual, podía ser secreto si tocaba asuntos sensibles de los doctrineros. Si bien las visitas generales se sucedían cada dos años y los memoriales de los Provinciales y Superiores tenían que ser obedecidos, aun así los doctrineros debieron actuar con mucha libertad favorecidos por las visitas esporádicas de sus superiores y por el aislamiento territorial. A continuación, analizaremos la mediación cultural de los doctrineros desde un comienzo y su desarrollo a lo largo del tiempo.

La mediación cultural de los doctrineros en las articulaciones del orden interno de las reducciones

De acuerdo a la crónica del P. Montoya (1989 [1639]), desde un principio los religiosos se adaptaron a las costumbres indígenas, respetaron su organización social y, una vez afianzados, combatieron a los chamanes que rivalizaban con su liderazgo religioso. En el día a día fueron los encargados, junto a los caciques, de organizar la defensa territorial, la producción de excedentes de alimentos y la organización de sus estancias. Con el tiempo sobrante fueron introduciendo la doctrina católica y sus sacramentos: el bautismo, la confesión, la comunión y la extremaunción. Organizaron las cofradías, las festividades religiosas y dirigieron la construcción de sus iglesias y demás edificios. En los asuntos que requerían la autoridad política de sus líderes, como la movilización de las milicias y la averiguación de delitos y castigos se apoyaron en el Cabildo Indígena conformado por caciques y capitanes de las milicias. Para las tareas cotidianas contaron con un nutrido grupo de jóvenes indígenas que los ayudaban.

En el marco de una economía de intercambio y reciprocidad preexistente se ocuparon de supervisar el pago en especies a los indígenas, por productos entregados para el sostenimiento de la reducción del *Tupambaé*.⁸ Una vez por año organizaban el envío de yerba, tabaco, hilado, mobiliario religioso e imágenes a los procuradores de la Compañía de Jesús en Buenos Aires, Corrientes y Santa Fe, libres de impuestos y obtenían para sus reducciones todos los bienes necesarios: herramientas, armas, géneros, adornos religiosos, aguardiente con fines medicinales, vino y rescates que debían ser autorizados por el Superior.

La última década del siglo XVII coincidió con el período de máxima bonanza de las misiones por el gran caudal de hacienda cimarrona que abundaba entonces, el precio de la yerba y la producción de lienzo, muebles, pinturas y retablos que permitió un fuerte intercambio comercial y favoreció las reformas edilicias de sus templos. En las primeras décadas del siglo XVIII, sus Iglesias monumentales daban cuenta de una florida cristiandad que resaltaba el triunfo de la labor jesuita ante el mundo. La rápida expansión de las reducciones jesuitas, junto al desempeño estratégico de sus milicias en toda la frontera con el imperio portugués, especialmente en el Río de la Plata, y el gran número de grupos indígenas evangelizados, le otorgaron a la orden los mayores créditos y reconocimientos de los Sumos Pontífices, Cardenales, Reyes Católicos y miembros de la elite de la monarquía española en los principales centros de poder. Sin embargo, al interior del espacio de las reducciones, el efecto de la expansión económica, el relajamiento religioso de los doctrineros y los conflictos al interior de las misiones, obligaron a los Provinciales a tomar medidas puntuales para modificar prácticas consideradas inaceptables. La carta del Provincial Juan Bautista de Zea para todos los misioneros del Paraná y Uruguay de 1719 dejaba entrever su disgusto por el incumplimiento de los preceptos y órdenes de sus antecesores:

Lo primero que se ha advertido es la demasiada aplicación de muchos Padres curas a lo temporal y obras superfluas, iglesias muy costosas y de increíble trabajo para los indios, fábricas no menos costosas y bien excusadas para los nuestros; y poniendo en eso tanto empeño que desatienden no poco a lo espiritual de los indios como es la frecuencia de los sacramentos, solemnidad en el culto divino y asistencia a la iglesia a oír la misa, rezar el rosario, confesar en los días más solemnes de año, haciendo en lo espiritual lo preciso y inexcusable y eso de prisa y como cumplimiento, mirando esos ministerios

8. Los jesuitas tuvieron que imponer en las reducciones la diferenciación entre las chacras familiares, el "Amambae" y el concepto de "Tupambaé", tierras comunales cuyo usufructo se reservaba para épocas de carestía y era administrado por los religiosos. "No se trata de una costumbre de los pueblos originarios, sino una nueva creada por los europeos a fin de poder hacer sustentable la vida de los indígenas en las Doctrinas" (Nuñez y Ruiz Díaz, 2020: 204).

que son de obligación como accesorios y entregándose tanto olvidados de cosas temporales que parece las miran como si fueran ellas las principales. Esto es Padres míos, la causa de haber decaído en tan grande número de indios el aprecio y amor a las cosas del culto divino y su afición al templo de Dios.⁹

9. Carta del P. Provincial Juan Bautista de Zea para los padres misioneros del Paraná y Uruguay. AGN, Sala IX, 45-3-12, publicada por Piana y Cansanello (2015: 519).

La bonanza económica tuvo un efecto no deseado. Los indígenas, desde siempre, recibían bienes de las reducciones a cambio de sus servicios por el transporte fluvial, las manufacturas en los talleres, el trabajo en el *Tupambaé*, en los telares, las estancias y las vaquerías. La yerba que obtenían en sus idas a los yerbales, una vez entregada la cantidad correspondiente al tributo, junto con el lienzo que hacían de sus propios algodones les permitía incrementar sus posibilidades de trueque con las naciones amigas y con los comerciantes que se aventuraban en territorio de las misiones. El trabajo propio y el remunerado por los religiosos aumentó el trueque individual fuera del control de los doctrineros y la abundancia de bienes disponibles también promovió los robos internos para intercambiar con otros grupos, alejando a los indígenas de los ideales de una comunidad religiosa. El Provincial Zea adjudicaba el aumento de los pecados y conductas inapropiadas de la población reducida sobre todo a la incompetencia de los doctrineros:

Este es también la causa de haber decaído muchos pueblos en lo espiritual, por el poco o superfluo fomento que hay para ello de parte de los Padres curas, los cuales, aunque es verdad que predicán y doctrinan a los indios los domingos y los días entre semana a los niños y niñas, muchachos y muchachas y les administran los sacramentos, no lo hacen con todo aquel cuidado y modo con que lo pudieran y debieran hacer, ya porque en estilo y modo predicán y doctrinan sin elección de materias, ya porque no las premeditan, ya porque en estilo y modo de predicar y enseñar no se acomodan a la capacidad de los oyentes, y lo hacen con gritos tan descompasados y fuera de propósito que muchas veces se salen los indios ayunos de la iglesia y preguntándose unos a otros ¿qué es lo que nos quería decir el Padre, porqué se habrá enojado? [...] Y en las doctrinas de entre semana no deja de haber algunos descuidos muy notables, porque muchos omiten este santo ejercicio por causas leves y cuando lo hacen es tan brevemente que apenas se empieza cuando ya se acaba.¹⁰

10. Carta del P. Provincial Juan Bautista de Zea para los padres misioneros del Paraná y Uruguay. AGN, Sala IX, 45-3-12, publicada por Piana y Cansanello (2015: 519).

Estas quejas nos dejan entrever las dificultades de los religiosos para incidir en la conducta de sus neófitos. Sin duda los padres, ocupados en múltiples aspectos de la vida misional y con escaso tiempo para la doctrina, debieron privilegiar el bienestar material de los indígenas para evitar los descontentos, las hambrunas y las fugas. Los reproches del Provincial iban sin duda en ese sentido. Podemos entrever cierta dificultad y cansancio de los doctrineros en la transmisión de contenidos religiosos ajenos al interés y universo de sus neófitos, debido quizás a la barrera idiomática, al modo de comunicar los contenidos religiosos y al universo simbólico cultural distinto de los temas abordados. Mientras la mediación de los misioneros en la organización material de sus doctrinas daba sus frutos, la mediación religiosa ejercida desde el púlpito no lograba inspirar y transformar conductas consideradas un mal ejemplo o delictivas para instrumentar el cambio deseado. A continuación, abordaremos las principales medidas tomadas por los PP. Generales y Provinciales para intentar poner remedio a los conflictos internos, alcanzar la transposición cultural deseada y asegurar al mismo tiempo la disciplina interna de los doctrineros.

Dispositivos de poder, conflictos y transposición cultural

A principios del siglo XVIII, una carta del General Miguel Ángel Tamburini transmitía con disgusto las quejas del Rey de Portugal, quien responsabilizaba a los doctrineros de levantar las milicias contra los habitantes de Colonia y ordenaba que los doctrineros predicasen a los indios sobre la paz y concordia que debían tener con los portugueses de la fortaleza.¹¹ En su respuesta el Provincial aseguraba que la queja era infundada. Sin embargo, existía un grave conflicto con la Vaquería del Mar, principal reserva de ganado cimarrón para todas las estancias de las reducciones disputada entre españoles, portugueses e indígenas de las reducciones que ocasionaba todo tipo de enfrentamientos entre los diferentes grupos que se abastecían.¹² Un año antes, el Provincial Juan Bautista Zea reconocía estos excesos y daba licencia para vaquear advirtiendo a los curas:

[...] encarguen a los indios vaqueros que vayan a vaquear apartados de los españoles que andan vaqueando, como también de la ciudadela de los portugueses para evitar cualquier encuentro y ocasión de riñas, disgustos y peleas y de latrocinios a que son inclinados los indios, de donde resultan todos los males.¹³

Los indígenas de las reducciones movidos por sus prácticas tradicionales de asalto y despojo contra otros grupos pasaban por alto las directivas de los religiosos y aprovechaban para alzarse con un botín inesperado. Fuera de la vigilancia de los doctrineros eran inmanejables y hacían valer su superioridad numérica para cometer robos movidos por la lógica “botinera” de los enfrentamientos armados. Otro problema, que los religiosos tuvieron que enfrentar, fue la falta de adiestramiento militar de las milicias, la indisciplina y el poco cuidado con el armamento de fuego. Al estar las milicias jesuitas al servicio de la Corona se esperaba de las mismas un buen desempeño en el campo de batalla, aunque no siempre alcanzaban los resultados esperados. A principios de siglo XVIII, el Provincial Ignacio Frías lamentaba en su carta del 28 de agosto de 1701 la muerte de 48 indios y 80 heridos en una refriega contra los indios infieles y culpaba a los doctrineros por el descuido en llevar bocas de fuego mal preparadas, caballada insuficiente y pelear sin formar escuadrones. Para remediar esta situación, Frías ordenaba al Superior visitar la armería de todas las reducciones, asistir todos los meses a los alardes en las doctrinas y proveer los medios para que tuvieran suficiente caballada.¹⁴ El mal estado de las armas de fuego, el desinterés en ejercitarse y la mala puntería se debía, según el Provincial, a la ausencia de un enemigo concreto y a la falta de entrenamiento de los jóvenes. Al finalizar su carta dejaba bien claro la responsabilidad que les cabía a los doctrineros:

Y estos varones esforzados y guerreros que Dios tiene destinados para la defensa de estos pueblos, escogidos de estas misiones en lo espiritual son vuestras reverencias y en lo corporal los indios, y no lo podrán ser estos que están muy necesitados de la disciplina militar y de hacerse capaces de las cosas de la guerra en los presentes contratiempos, adiestrando los en ordenar ejércitos formar escuadrones y demás cosas que para la guerra se requieren como son prevenciones de víveres, municiones, etc. (Narvaja, 2023: 210).

La dificultad de entrenar a las milicias con la disciplina militar fue un objetivo difícil de alcanzar por el desinterés de los indígenas de pelear con armas de fuego. A lo largo del siglo XVIII, los Provinciales reiteraban en sus memoriales y ordenanzas, la necesidad de ejercitarlos en tiro al blanco para mejorar su

11. Carta de Nuestro P General Miguel Ángel Tamburini del 7 de mayo de 1720, en Narvaja (2023: 228)

12. Sobre los conflictos con la Vaquería del Mar, ver Maeder (1992).

13. Preceptos y órdenes del P. Provincial Juan Bautista Zea impuestos a estas doctrinas del Paraná y Uruguay en su primera visita de 1719, publicados por Piana y Cansanello (2015: 525).

14. Carta del Provincial Ignacio Frías del 28 de agosto de 1701, en Narvaja (2023: 206-210).

15. Memorial del P. Provincial Antonio Machoni para el Superior y sus Consultores que comunicará a los padres misioneros de estas doctrinas del Paraná y Uruguay, en la segunda visita del 7 de marzo de 1742, en Narvaja (2023: 287-294).

16. Sobre la lógica de la guerra en las misiones véase Avellaneda (2018).

17. En el Archivo General de Asunción (en adelante AGA), en el libro de copias de documentos del Cabildo se encuentran varias cartas con quejas del Cabildo Asunción al P. Asperger para que controle a los indios tapes de sus milicias (AHA, Sección Historia, Tomo 18, año 1732).

18. Ordenes del P. Provincial Luis de la Roca para las doctrinas del Paraná y Uruguay en la visita de 1724 en Narvaja (2023: 238). Estas mismas ordenanzas aparecen en el Libro de Ordenes y Preceptos (AGN-BN, leg. 181, f. 18).

19. Ver Carta del P. Antonio Machoni del 28 de junio de 1740, en Narvaja (2023: 285).

20. Ordenes del P. Viceprovincial Luis de la Roca, en Piana y Cansanello (2015: 527).

puntería y controlar la limpieza y el arreglo de las armas de fuego en todas las reducciones. El Provincial Antonio Machoni volverá en 1742 a lamentarse por el poco caso que hacían los doctrineros de esas órdenes y dispondrá que los alardes se hagan los domingos frente al doctrinero con su compañero a cambio de sal, tabaco y yerba.¹⁵ Las milicias jesuitas requeridas por los gobernadores de Paraguay, para sus campañas contra los indios infieles, representaban una importante fuerza de choque que peleaba contra el enemigo con sus mismas armas. Sin embargo, al sumarlos a una fuerza militar mayor, los Superiores desconfiaban de su buen desempeño y requerían la presencia de oficiales para que los disciplinasen. La Memoria Anónima, del segundo desalojo de Colonia del Sacramento 1704-1705, donde bajaron cuatro mil efectivos de las misiones del Paraná y del Uruguay, nos revela la persistencia de prácticas tradicionales, como un consejo de guerra liderado por todos los caciques y capitanes de las misiones, la conducción y liderazgo de los caciques principales, el accionar independiente de las milicias criollas y los intentos de penetrar la fortaleza para alzarse con el botín (Thun *et al.*, 2015). Todo ello nos señala la pervivencia de prácticas y liderazgos tradicionales, aprovechadas por los religiosos en defensa del territorio, y la dificultad de los doctrineros de imponer tácticas españolas de guerra a sus milicias.¹⁶

Fuera del ámbito reduccional, los indígenas experimentaban la libertad y el desahogo de recorrer amplios territorios como era costumbre en época de carestía, y si topaban con un grupo de criollos yerbateros no dudaban en asaltarlos y realizar despojos.¹⁷ Fuera de estos robos frecuentes, la ida a los yerbales les permitía alimentar sus intercambios con los religiosos. En 1724 el Provincial Luis de la Roca ordenaba que a los indios que viniesen de los beneficios de yerba se les pagase en lienzo y no en otra cosa; lo cual deja entrever la continuidad de relaciones de intercambio naturalizadas al interior de las reducciones y la capacidad indígena de alimentar la economía del trueque en su propio beneficio.¹⁸ Algunos rescates con los grupos infieles los realizaban por orden del doctrinero, para obtener caballos y cautivos a cambio de productos de las misiones. Sin embargo, también cultivaban sus propias relaciones de trueque con las rancherías amigas y con los comerciantes que se aventuraban en territorio de las misiones. Intercambiaban yerba, lienzo y bienes provenientes de hurtos para obtener caballos y aguardiente. Con los comerciantes se proveían de géneros de castilla, adornos para sus mujeres y objetos que no conseguían al interior de las propias reducciones. Los párrocos algunas veces intervenían y negociaban directamente a pedido de los indios con los comerciantes, para evitar engaños en los precios -especialmente en los géneros de Europa. Si bien se les permitía asistirlos, también se les prohibía tomar parte de esos contratos.¹⁹

Los robos al interior de las reducciones también fueron un problema muy común, ya que el concepto de propiedad privada no existía como tal en la cultura indígena. Se consideraba propiedad personal solamente un bien elaborado por la persona para su propio uso como el arco, las flechas, las vasijas de barro etc. El resto de los bienes eran de usufructo comunal, como las casas comunitarias, los montes, las pasturas, los territorios de caza y pesca, etc. Los doctrineros tenían orden de arrestar a cualquier indio proveniente de otra reducción con caballos, mulas o ropa para vender sin un papel de autorización del cura de su misión. Si era descubierto se lo debía ser azotado frente a todos en el rollo de la plaza y devuelto a su reducción con lo hurtado, donde recibía otros azotes en público y un mes de encierro en la cárcel con grillos. Además, se le quitaban los equinos y las mulas que tuviese de su propiedad para que se le fuesen las ganas de robar y pasar a otro pueblo.²⁰ El Provincial

Zea también se lamentaba de que muchos indios de las misiones tuviesen sus propios caballos con los cuales pudiesen robar y faenar vacas de las estancias para su provecho. A los curas se les requería quitárselos por vía de compra y ponerlos en el rebaño común. Para terminar con los robos y con los rescates fuera del control de los doctrineros, el Provincial Luis de la Roca impuso a los padres de todas las misiones el siguiente precepto para limitar la entrada de los seglares:

Mando en virtud de santa obediencia in nomine Christiy debajo de culpa grave a todos los sujetos que en estas santas Doctrinas residen y en adelante residieren, Superiores y súbditos, que no admitan ni permitan que se admitan en ellas o en algunos de sus pueblos a personas seculares de cualquier estado o condición que sean, eclesiásticos o religiosos, españoles, mestizos, indios, extraños o negros, ni a cualquier otra persona que se componga de las referidas, sin licencia mía o de mis sucesores.²¹

De ese modo, se buscaba restringir y controlar el flujo de personas que atravesaban el territorio de las misiones. De todo ello se desprende que la circulación de bienes y personas en el espacio territorial de las misiones era muy fluida, y se sentían atraídas por la abundancia de bienes producidos por las misiones y la posibilidad de intercambios con los religiosos y sus neófitos. La carta dirigida al Padre Superior de las misiones por el Provincial Joseph de Barreda, en 1754, reiteraba la prohibición de negocios y advertía a los misioneros que “por la gloria vana de sus almacenes muy llenos y profusamente adornadas sus iglesias”, se convertían en blanco de las críticas de los seglares por estar ocupados en adquirir bienes temporales y descuidar los bienes espirituales de sus almas.²² En las misiones de Chiquitos, el superior de esas reducciones señalaba al doctrinero de San José “Procúrese que los españoles no anden por las casas de los indios cuando vienen a comerciar al pueblo. El indio que quisiere comerciar acuda a la ramada” (Piana y Cansanello, 2015: 315). Por todo lo expuesto, queda claro que las reducciones del Paraguay movían un caudal de productos considerable, tanto los almacenados por los religiosos como los producidos por los indios en su propio beneficio. A pesar de que las autoridades religiosas buscaron limitar el comercio, los rescates y los robos por medio de sus ordenanzas para terminar con los intercambios fuera del control de los religiosos, los severos castigos impuestos a sus neófitos nos señalan la imposibilidad de cambiar pautas arraigadas en la economía indígena y la necesidad de doblegar las voluntades por medio de la violencia.

Otro desafío que enfrentaron los religiosos a principio del siglo XVIII, fue la modificación del espacio doméstico de las familias cristianas. Al integrarse a las misiones en el siglo XVII, los caciques y sus parcialidades construyeron sus viviendas de acuerdo a pautas culturales propias del uso del espacio. Bajo un mismo techo levantaban sus casas comunales que abarcaban una cuadra de extensión, donde se albergaba toda la familia extensa. Las ordenanzas de 1670 nos revelan que los indios vivían en galpones grandes sin un plano de urbanidad, dispersos en grandes ranchos ocupados por un cacique y su extensa parentela de acuerdo al modo de vida tradicional. Una vez consolidado el territorio de las misiones, pasado el peligro de los portugueses, los Provinciales ordenaron hacer una planta en los pueblos de misiones, para abrir calles según lo estipulado por las Leyes de Indias, y crear un entorno más urbano. Recién a principios del siglo XVIII, frente a la necesidad de imponer el matrimonio monógamo e introducir cambios en el uso del espacio, las autoridades de la Compañía de Jesús insistieron en la realización de algunas reformas: cada familia debía estar separada por cueros o paredes al interior de sus viviendas,

21. Precepto de su Reverencia el P. Provincial Luis de la Roca para los PP. Misioneros, en Narvaja (2023: 233).

22. Desde fines del siglo XVII y durante la primera mitad del siglo XVIII, la Compañía de Jesús fue objeto de múltiples críticas por parte de la sociedad asuncena. Carta del P. Provincial Joseph de Barreda del 19 de junio de 1754, en Narvaja (2023: 295-300).

debían reemplazar los cimientos de adobe por piedras y las enramadas por tejas. Por un lado, se buscaba imponer nuevas prácticas habitacionales acorde a la familia cristiana monogámica; por otro, mejorar el aspecto visual de las viviendas que contrastaba con el esplendor de sus iglesias monumentales y el espacio habitado por los misioneros. La preocupación por las casas de indios y su refacción fue una temática recurrente en todos los memoriales de 1713 a 1766. Su constante reiteración nos revela la persistencia indígena del uso del espacio de acuerdo a su propia lógica cultural y la dificultad de los doctrineros en imponer nuevas costumbres para transformar el espacio doméstico y la cohabitación familiar (Piana y Cansanello, 2015).

Sumada a la preocupación de las viviendas familiares, otras ordenanzas de difícil aplicación intentaron controlar las relaciones sexuales ordinarias de la población reducida. Los jóvenes preferían instalarse fuera de los poblados, en los ranchos de sus sembrados para vivir en libertad. Las ordenanzas buscaban separar a los hombres de las mujeres en tiempo de desmalezar y cosechar para evitar conductas inapropiadas.²³ También se prohibían los baños mixtos en el río y a las indias rescatar con los indios yerba y otros géneros por sus favores.²⁴ Con estas prohibiciones se buscaba impedir la libertad sexual con la que se vivían las relaciones sexuales entre hombres y mujeres fuera del ámbito de las reducciones y modificar sus pautas de comportamiento.

A los doctrineros se les encomendaba la vigilancia de las mujeres y sus hijas cuando los maridos se ausentaban para buscar yerba, vaquear ganado cimarrón y cuando bajaban a Santa Fe por asuntos de las misiones. Al parecer esta interferencia en las relaciones familiares junto al aumento de las mujeres viudas, huérfanas o abandonadas, no dieron el fruto esperado. Para intentar regular las relaciones familiares y la sobre población femenina los Provinciales, a partir de 1714, ordenaron en todas las reducciones la construcción de una casa de recogidas, el *Cotiguazú*. En la práctica, este recinto pegado a las construcciones del complejo habitacional de los doctrineros, a diferencia de la cárcel masculina, se convirtió en una cárcel para castigar a las mujeres por conductas indeseadas y un lugar de encierro para el resto de la población femenina sin una familia que las recibiera.²⁵ Los pedidos y directivas de los Provinciales se reiteraron en todas las décadas y 40 años más tarde aún faltaba construir las en diferentes doctrinas, lo que señala la resistencia y el desinterés de la población masculina en cumplir con la directiva de los religiosos.²⁶

Otro conflicto que tuvieron que enfrentar los doctrineros fue el desafío de erradicar la fabricación de bebidas embriagantes y su ingesta entre la población nativa. Carlos Paz (2017a y 2017b), quien profundizó sobre las borracheras como práctica de socialización en las misiones del Chaco, revela que estas reuniones a las que todos asistían alteraban los ánimos, predisponían a los robos y asaltos a sus enemigos o generaban enfrentamiento entre distintos grupos de la reducción.²⁷ Por la investigación de Deckmann Fleck (2015), quien analiza la obra del padre José Sánchez Labrador, *El Paraguay Natural Ilustrado*, sabemos que los indígenas hacían de la piña un vino embriagante y de la planta del Maguey destilaban un licor.²⁸ También la elaboración de chicha a partir de la fermentación del maíz fue de uso general en las doctrinas, los procuradores consideraban los excesos en su ingesta como vicios morales que tenían que erradicar.²⁹ En el memorial de la doctrina de Santiago de 1751, el Provincial Manuel Querini ordenaba al doctrinero:

Póngase todo empeño en desterrar de este pueblo la borrachera que se va introduciendo, pues es un vicio tan abominable y origen de muchos

23. Carta común del P. Provincial Andrés de Rada para todos los padres de estas reducciones del Paraná y Uruguay fechada, el 19 de diciembre de 1667, en Narvaja (2023: 83).

24. Carta el P. Provincial Tomás Donvidas a los PP. Misioneros en la visita del año de 1688, en Narvaja (2023: 82).

25. Sobre la reclusión femenina ver Imolesi (2011), y en relación con las ordenanzas sobre los matrimonios monogámicos, las excepciones contempladas y los conflictos con la población femenina ver Avellaneda y Quarleri (2020).

26. Ver al respecto Piana y Cansanello (2015: 419, 425-427, 447, 463).

27. Para profundizar sobre el tema ver Ivonne del Valle (2009).

28. Ver Deckmann Fleck (2015: 187).

29. Memorial del P. Provincial Manuel Querini para el P. cura de Nuestra Señora de la Fé en su visita del 14 de septiembre, en Piana y Cansanello (2015: 446).

desórdenes: por esto se castigarán con severidad a los que cayeren en este vicio severamente si son cabildantes y si después de castigados no se enmendarán se les quitará el oficio y se avisará al P. Superior para que sepa su S.R. el motivo de haberles quitado la vara (Piana y Cansanello, 2015: 442).

El tema de las borracheras no solo fue visto como un problema que contradecía la moral cristiana, sino también como una fuente de conflictos al interior de las reducciones por el deterioro de las relaciones interpersonales entre los doctrineros y las autoridades indígenas. El Provincial Luis de la Roca, en su visita del año 1717, prohibió la saca de aguardiente de la caña de azúcar mediante un precepto de *santa obediencia*, a todos los sujetos que residían en las doctrinas del Paraná y Uruguay. El Provincial Juan Bautista de Zea ampliaba este precepto dos años más tarde, “so pena de pecado mortal” a toda persona que sacase aguardiente de la borra de la miel de caña llamada “guarapo”, de las piñas, del maíz, de la miel del monte y de cualquier otro fruto como la “mistela”.³⁰

El uso del aguardiente con propiedades medicinales también estaba muy difundido para la cura de distintas enfermedades. Eliane Deckmann Fleck, quien profundizó en las prácticas médicas en las reducciones, señaló que estas preparaciones se realizaban con la introducción de hierbas, resinas y hojas de diferentes especies y también con la elaboración de una tintura apodada aguardiente alemán, para tratar problemas hepáticos, chagas, cicatrización, cólicos, contusiones etc. (Deckmann Fleck, 2015: 169). Pronto la restricción de realizar bebidas alcohólicas en las reducciones y beberlas también recayó en los doctrineros y sus compañeros. En su primera visita de 1719, el Provincial Zea buscó quitar a los religiosos el manejo del aguardiente para usos medicinales y su administración quedó bajo la órbita del padre Superior. Se requirió a todos los doctrineros que se moderasen en la ingesta del vino y la restringieran solo a las horas de las comidas. Asimismo, se les prohibía:

No se tolere por ningún caso que el compañero del cura tenga en su aposento frascos, ni frasqueras, ni barriles, ni barrilitos de aguardiente, mistela o vino, ni otros regalitos de biscochuelos, conservas, torta de rosa, que los padres curas les suelen dar para su regalo con menoscabo de la obediencia religiosa. Y persuadanse los padres curas que no poniendo en los aposentos de los compañeros dichos regalos, evitarán que algunos sujetos discurran y malicien que hacen ese agasajo a sus compañeros para taparles la boca y que no avisen al Superior de sus faltas (Piana y Cansanello, 2015: 552).

La elaboración de bebidas embriagantes y la ingesta grupal en determinadas épocas del año estaba muy difundida gracias al abanico de especies vegetales que propiciaban su fabricación. Aunque los Provinciales buscaron prohibir su producción y tenencia al interior de las reducciones, la reiteración de los mismos pedidos nos señala la persistencia de una práctica propia de las culturas amerindias y la dificultad de erradicarla y controlar sus excesos.

Las fugas de indios fueron desde siempre otra de las preocupaciones para los Provinciales y Superiores de las doctrinas. En el siglo XVII cuando las misiones enviaban sus balsas cargadas de productos hacia Santa Fe y Buenos Aires, con gran número de remeros y escolta, muchos aprovechaban esos traslados para quedarse entre los españoles.³¹ El problema subsistía en el siglo XVIII, por esa razón el Provincial Juan Bautista de Zea ordenaba tener cuatro barcos de gran porte para eliminar las balsas en todas las reducciones por las muertes de indios, el despojo realizado en las ciudades donde bajaban y la pérdida de muchos por quedarse de vagabundos en esas provincias.³² De ese modo

30. Preceptos y órdenes del P. Provincial Juan Bautista de Zea impuestos a estas doctrinas del Paraná y Uruguay en su primera visita de 1719, en Piana y Cansanello (2015: 520-529).

31. En la carta del Provincial Diego Altamirano de 1678, dirigida a todos los doctrineros se manifiesta esta preocupación y el temor a que se dediquen demasiado a asuntos temporales, también aparecen los primeros los conflictos y pleitos por tierras entre párrocos, en Narvaja, (2023: 127).

32. Preceptos u órdenes del P. Provincial Juan Bautista de Zea impuestos a estas doctrinas del Paraná y Uruguay en su primera visita de 1719, en Piana y Cansanello (2015: 525).

se buscaba restringir la saca de remeros y balsas en el transporte fluvial de sus misiones.

Las fugas a tierras de indios infieles también representaban un mal ejemplo para las doctrinas, por tal razón el Provincial Luis de la Roca pedía al Superior que no admitiese a los indios que regresaban si no eran casados: “porque la experiencia muestra vienen para llevarse a otros, o si se admitieren, se tendrán asegurados con grillos”.³³ Según los memoriales las milicias debían hacer correrías periódicas para recoger fugitivos principalmente hacia las vaquerías y castigar a los capturados con grillos el tiempo que les pareciere necesario (Piana y Cansanello (2015: 95). También se trataba de evitar la circulación de indios cristianos y su instalación en otra reducción, o en las inmediaciones. El Memorial del P. Provincial Ignacio de Arteaga para el pueblo de la Candelaria, fechado el 30 de mayo de 1727 señalaba: “No se permitan indios fugitivos y haraganes de otras partes, ni en pueblo ni en chacras, valiéndose para esto de algunos indios de confianza que velen sobre esta materia”.³⁴

Por lo tanto, la circulación de indígenas cristianos fuera de sus propias reducciones, instalados en otra misión o junto a los indios infieles deja entrever cierta resistencia a la imposición de las nuevas pautas culturales que buscaban imponer los Provinciales en la primera mitad del siglo XVIII. En el año 1735, cuando el hambre invadió las reducciones por el agotamiento del ganado, el Provincial Jaime Aguilar dejaba al descubierto la crisis originada por la gran hambruna que padecieron las misiones durante la Revolución de los Comuneros.³⁵ Ordenaba al padre Félix de Villagrancia buscar a los indios tobatines cristianos huidos y a aquellos de los pueblos más cercanos:

[...] entren a los montes del Aguapey y otros vecinos, a sacar y sujetar lo cimarrones o fugitivos que allá hay. Lo mismo será menester hacia otras partes en el Uruguay, donde también se han rancheado viviendo como infieles y haciendo daños.³⁶

Asimismo, existían indígenas cristianos recién reducidos “los montaraces”, que continuamente se fugaban y no respetaban las reglas y limitaciones impuestas, por lo cual, se dispuso medidas extremas contra ellos: “se destierren los del Uruguay al Paraná y viceversa, porque la experiencia ha demostrado ser este un medio eficaz para su enmienda”.³⁷ Las ordenanzas ponen de manifiesto el problema de las fugas, una constante en las misiones, y las distintas estrategias ideadas por los jesuitas para combatirlo.

Con el tiempo, el aumento de los castigos para erradicar conductas e imponer nuevas normas de convivencia en las reducciones acrecentó las tensiones sociales y afectó la participación indígena en las celebraciones religiosas. Por esa razón el Provincial Jaime Aguilar ordenaba al Superior de las doctrinas que los domingos y los días festivos: “no se castiguen ni se encierren indios, indias, muchachos y muchachas por faltas que hubiesen cometido en los días anteriores para que el miedo no los hiciese faltar el domingo a misa”.³⁸ Y, para conseguir que más feligreses asistieran al servicio dominical, señalaba la necesidad de acortar a dos horas todo el servicio, desde el rezo hasta que partían a sus casas luego del reparto de carne acostumbrado.

33. Memorial del P. Vice Provincial Luis de la Roca en la visita del 6 de noviembre de 1714 para el P. Superior de estas doctrinas de los ríos Paraná y Uruguay, en Piana y Cansanello (2015: 94).

34. Memorial del P. Provincial Ignacio de Arteaga para el pueblo de la Candelaria en 30 de mayo de 1727, en Piana y Cansanello (2015: 216).

35. La Revolución de los Comuneros representó un conflicto de gran envergadura entre los asuncenos y las misiones jesuitas que duró aproximadamente catorce años y demandó una gran movilización de sus milicias. Agotados los sembradíos y el stock ganadero de todas las misiones se abatió una gran hambruna que generó la peste y la muerte de un cuarto de la población reducida, mientras otro tanto se fugó para sobrevivir en los montes. Sobre las consecuencias de este conflicto véase Avellaneda (2014).

36. Memorial al P. Superior de estas Misiones del Paraná y Uruguay y sus consultores en 20 de septiembre de 1735, en Piana y Cansanello (2015: 286).

37. LO del P. Lauro, AGN-BN, leg. 181, f. 28.

38. Memorial para el P. Superior de estas misiones del Paraná y Uruguay del Provincial Jaime Aguilar con fecha del 20 de septiembre de 1735, en Piana y Cansanello (2015: 287).

Obligaciones y limitaciones de los doctrineros en la mediación cultural

A diferencia de los indios que vivían libres fuera de las reducciones para beneficiar yerba, visitar a los indios amigos y realizar intercambios ventajosos, los curas estaban obligados a permanecer al interior de sus reducciones y sus salidas eran controladas y restringidas. Las ordenanzas limitaban los desplazamientos de los doctrineros a las chacras y a las estancias. Para realizar sus ejercicios espirituales tenían autorización de ausentarse una noche a la misión vecina, y por más tiempo necesitaban la autorización del Padre Superior.³⁹ Para restringir más sus movimientos no podían tener caballos, monturas, carabinas para cazar, ni tratos con los infieles. Se esperaba que los misioneros fueran observantes de la religión y que tuvieran una vida inmaculada para el buen crédito de todas las misiones. Se temía que cualquier defecto que sobresaliera en alguno fuera en desmedro de todos. Por eso se insistía en la observancia religiosa a nivel individual y para el bien común de las almas, que cumplieren con la Regla segunda del Sumario de las Constituciones en relación a los tres votos de: castidad, pobreza y obediencia, ya que su inobservancia era motivo de la expulsión de la Compañía de Jesús.⁴⁰ Esto generó algunas ordenanzas de los Generales que se reiteraron a lo largo del siglo XVIII, sobre las relaciones afectivas particulares que eran correspondidas, la obediencia y la pobreza. En el memorial secreto del Provincial José de Aguirre para el Superior de las misiones se ordenaba desterrar en los doctrineros los afectos naturales y evitar el trato cercano con los jóvenes que los ayudaban:

Tampoco permitirá V. R. que ningún P. cura ni compañero tenga un muchacho señalado y determinado para sus menesteres, sino que se sirvan indeterminadamente de cualquiera de los seis que asisten en casa, porque de lo contrario se siguen y han seguido graves desórdenes y quiebras de caridad, nacidas del especial amor que cobran a los que llaman sus muchachos.⁴¹

Por todos los medios se buscó evitar que los doctrineros establecieran relaciones afectivas individuales con sus ayudantes. En el libro de órdenes y preceptos de las reducciones aparece copiada la orden de 1722, del General Miguel Ángel Tamburini, para que los sirvientes de casas fuesen casados. El provincial José Aguirre intentó imponerla al interior de las reducciones; sin embargo, los integrantes de las juntas fueron del parecer contrario, aduciendo “dificultades e inconvenientes que difícilmente se podrán evitar, sin que padezca la estimación y aprecio que los indios tienen de V. R.”⁴² Otra orden de 1731, del General Franz Retz, mandaba despedir a todos los muchachos y la misma se reiteró en 1741 para que fueran reemplazados por otros indios “grandes” y de “razón”.⁴³ La reiteración de estas órdenes nos señala lo difícil que fue para los doctrineros separarse de este pequeño grupo de ayudantes que les dispensaba afecto en el trato cotidiano y con el cual estaban más familiarizados.⁴⁴ También fueron numerosas las ordenanzas de los Superiores, a lo largo de los años para aislarlos del contacto de las mujeres y de su belleza natural, en resguardo del voto de castidad.

Cuando las condiciones se pusieron difíciles por la destrucción de la Vaquería del Mar, a principios del siglo XVIII, el agotamiento del ganado de las estancias y la movilización de las milicias por tiempo demasiado prolongado, las doctrinas quedaron en una situación muy precaria por el hambre, la peste, los conflictos internos, las muertes y los huidos. También surgieron pleitos entre doctrineros de distintos pueblos a raíz de los límites de las tierras para la explotación de sus estancias. Estos conflictos evidenciaron la desunión entre

39. Carta del P. Provincial Diego Altamirano de 15 de noviembre de 1678, en Narvaja (2023: 285-132).

40. Carta del Provincial Tomás Donvidas de 10 de diciembre de 1685 a todos los misioneros del Paraná y Uruguay, en Narvaja (2023: 147).

41. Memorial secreto del P. Provincial José de Aguirre para el P. Superior del Paraná y Uruguay en la visita de 1722, en Piana y Cansanello (2015: 135).

42. Carta del P. Provincial Joseph de Aguirre de 1722 a mis padres misioneros, en Narvaja (2023: 231).

43. AGN-BN, leg. 181, LO, fs. 8 y 10.

44. Sobre el tema de la subjetividad de los doctrineros y sus relaciones afectivas en las reducciones ver para el norte de México Ivonne del Valle (2009) y para las misiones de las Pampas, María Cristina Bohn Martins (2022).

los misioneros y muchos pidieron su traslado a los Colegios. Los doctrineros tenían prohibido escribir sobre los desajustes que les provocaba vivir en las reducciones. Dado el estado de estos poblados, y las numerosas dificultades que se presentaban, nadie de los colegios quería postularse para venir a las misiones. El Provincial Joseph de Aguirre preocupado por la situación ordenó que todos los misioneros se esmerasen en la unión y fraterna caridad como una comunidad primitiva para salir adelante. Asimismo, prohibió que los curas o sus compañeros se quejasen los unos de los otros y ordenó la unión y la caridad, señalando el precepto impuesto por Dios para alcanzar el paraíso de: “amar al prójimo como a sí mismo” y mandaba acatarlo sin cuestionamientos.⁴⁵ El Provincial apeló al voto de obediencia imponiendo su autoridad sobre los doctrineros para terminar con sus desavenencias.

45. Carta del P. Provincial Joseph de Aguirre a mis P. Superior, Misioneros, queridos hermanos de las doctrinas del Paraná y Uruguay 18 de enero de 1721, en Narvaja (2023: 218-225).

Durante los siglos XVII y XVIII, también el voto de pobreza fue recordado por los Generales y Provinciales a los doctrineros. Esto se hizo mediante constantes prohibiciones de comerciar el excedente de las misiones. Sin embargo, dada la urgente necesidad de recomponer la economía de los pueblos, en 1740 el Provincial Antonio Machoni ordenó: “el permitir entrasen algunos españoles a cuidar de las pastorías y aumentar los ganados como en que por estos y por caballos se permutase y vendiese la yerba”.⁴⁶ La destrucción de las sembraderas había sido muy grande durante los años que duró la hambruna en las misiones; no obstante, la yerba nunca faltó. El beneficio de la yerba estaba asegurado por los viajes a los yerbales y también por la producción interna de cada reducción. Los que iban al monte recibían el doble de paga de los que la producían en los pueblos. De ese modo los doctrineros se aseguraban el stock necesario para pagar a los que trabajaban en los talleres, en el hilado, los telares y para el pago del tributo. Por otra parte, la yerba también se regalaba a los feligreses que asistían al rosario y a los que iban a misa los domingos, cuando faltaba carne para repartir. Al advertir el General Tirso González (1687-1705) que los doctrineros se habían convertido en administradores del excedente producido en sus curatos propuso que no se quedasen más de tres años, como los Rectores que dirigían los Colegios. Más tarde, el 1 de mayo de 1716, el General Miguel Ángel Tamburini ordenó que se realizase por el mismo pedido una consulta a la Provincia y recién el Provincial Jaime Aguilar ordenó en 1735 “que ningún misioneros en adelante pasase mas de cinco años en algún pueblo o reducción”.⁴⁷ Las razones aducidas fueron evitar que los doctrineros ejercieran un despótico dominio y que pretendieran ciertos derechos, después de algunos años, para mantenerse en los curatos, especialmente en los que dejaban mucha ganancia. Con ello, se buscó terminar con el poder económico de los doctrineros y asegurar un estricto control del manejo de los recursos y del voto de obediencia.

46. Carta del Provincial Antonio Machoni del 28 de junio de 1740 a mi P. Superior, en Narvaja (2023: 285).

47. Carta del P. Provincial Jaime Aguilar a mis padres misioneros del 23 de noviembre de 1733 de la Candelaria, en Narvaja (2023: 277).

Consideraciones Finales

Las cartas de los Generales nos dejaron entrever cómo la Compañía de Jesús implementó medidas para aplicar una estructura jerárquica centralizada para el control de los misioneros y buscó impedir su comunicación externa. Los Provinciales y Superiores establecieron en sus visitas los Memoriales para recordar las tareas a completar y los Preceptos y Ordenanzas para ser obedecidos. Con la palabra y la escritura buscaron generar las transformaciones deseadas en la población reducida y controlar la conducta de los religiosos. Aunque apelaron a los votos de castidad, pobreza y obediencia para disciplinar a los doctrineros y terminar con los conflictos entre compañeros y reducciones,

la mediación cultural que ejercieron para transformar el orden social de las misiones no alcanzó los resultados esperados.

Los indígenas supieron aprovechar la producción de excedente en las misiones y la administración de los misioneros para diversificar su base de subsistencia, acceder a nuevos bienes y ampliar los intercambios con otros grupos. Ello generó un incremento en los robos y rescates, que fueron combatidos por los misioneros con limitaciones a los desplazamientos y la violencia física -que aumentó el descontento social al interior de las reducciones-. Otras prácticas culturales que los Provinciales y Superiores buscaron transformar fueron: el uso del espacio doméstico, las relaciones sexuales fuera del matrimonio, el ocio juvenil, el encierro de mujeres por conductas incorrectas y la producción e ingesta de bebidas embriagantes. La violencia ejercida por los doctrineros para imponer normas de convivencia propias de la sociedad hispana/cristiana aumentó el descontento general. Si bien sabemos que existieron instancias de adaptación mutua entre jesuitas y neófitos que favorecieron procesos de etnogénesis y de hibridación cultural, creemos que los mismos resultaron inacabados por las tensiones sociales y los castigos punitivos que permearon el entramado social de las misiones.

Los indígenas supieron aprovechar en su propio beneficio todas las instancias ofrecidas por los doctrineros en su larga permanencia, como las prácticas laborales remuneradas y la participación en las milicias para implementar sus propias estrategias económicas y defensivas en el espacio circundante a las misiones. Sin embargo, a partir del siglo XVIII, las continuas ordenanzas para que los doctrineros mantengan el buen trato a los indígenas y no se excedan en los castigos ponen de manifiesto la fuerte resistencia indígena a la imposición de nuevas normas. El descontento se expresó en las continuas fugas, los robos y conchabos externos, los tratos con infieles, los asaltos a criollos y portugueses, todo ello, a fin de vivir con mayor libertad y ampliar sus intercambios más allá del espacio de sus reducciones. La imposición de una matriz ajena a la cultura amerindia, mediada por los intercambios entre religiosos y neófitos, resultó insuficiente para alcanzar los resultados esperados. Cuando las reducciones dejaron de ser un lugar seguro, sobre todo para los grupos recién reducidos, los indios cristianos no dudaron en regresar al monte para vivir de acuerdo a sus propias pautas culturales de convivencia. En el plano de las transformaciones sociales que se intentaron alcanzar, creemos que a pesar de todas las medidas tomadas para controlar los desplazamientos internos de los indios cristianos no hubo una verdadera ruptura con la cultura de los indios infieles, sino que por el contrario favorecieron sus interacciones. Finalmente, la mediación espiritual se vio también afectada por la violencia ejercida por los doctrineros. Aunque se acortaron los servicios religiosos y se tomaron medidas para promover la concurrencia de los jóvenes, creemos que tampoco alcanzaron por ese medio a modificar en gran medida los valores morales y culturales de las poblaciones reducidas. Aun cuando podemos ponderar que la mediación de los religiosos fue al principio exitosa para mejorar la base defensiva y material de las reducciones, recién cuando se fueron imponiendo nuevas pautas de comportamientos por medio de la violencia afloraron las tensiones sociales y la resistencia indígena.

Fuentes documentales citadas

- » Archivo General de la Nación Argentina, Colección Biblioteca Nacional (AGN-BN). Legajo 181. Libro de Ordenes.
- » Archivo General de Asunción (AGA), Sección Historia, Tomo 18, año 1732.

Bibliografía citada

- » Avellaneda, M. (2014). *Guaraníes, criollos y jesuitas. Luchas de poder en las Revoluciones Comuneras del Paraguay Siglos XVII y XVIII*. Asunción, Editorial Tiempo de Historia.
- » Avellaneda M. (2018). “La mujer como botín de guerra en las reducciones jesuitas”, Libro electrónico: *La Acción Global de la Compañía de Jesús. Embajada Política y Mediación Cultural*. Curitiba, Oikos Editora. Disponible en: <http://oikoseditora.com.br/obra/index/id/981> Consultada el 26 de noviembre de 2023
- » Avellaneda, M. y L. Quarleri (2020). “Mujeres guaraníes en las misiones: categorías en tensión, reordenamiento social y resistencias”. *Historia Unisinos* 24 (3): 365-378.
- » Barcelos, A. (2000). *Espacio e arqueología nas missoes jesuíticas: o caso de Joao Batista*. Porto Alegre, EDIPUCRS.
- » Bohn Martins M. C. (2022). “Vivendo en un pueblo de indios jesuitas e missoes nas fronteiras do Imperio”. *Antitesis* 15 (24):182-208.
- » Deckmann Fleck, E. C. (2015). *As artes de curar en um manuscrito jesuítico inédito do Setecentos. O Paraguay Natural Ilustrado do padre José Sánchez Labrador [1771-1776]*. Sao Leopoldo, OIKOS, Editora Unisinos.
- » Del Valle, I. (2009). *Escribiendo desde los márgenes: colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*. México DF, Siglo Veintiuno.
- » Foucault M. (1975). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. México, Editorial Siglo XXI. (Trad. Aurelio Garzón Comino).
- » Imolesi, M. E. (2011). “El sistema misional en jaque: la reclusión femenina en las reducciones jesuitas guaraníes”. Porto Alegre, ANOS 18 (34): 139-158
- » Jarque F. y D. F. Altamirano (2008). *Las misiones jesuíticas en 1687. El estado que al presente gozan las misiones de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay, Tucumán y Río de la Plata*. Buenos Aires, Academia de la Historia.
- » Kern, Arno A. (1982). *Missoes: uma utopía política*. Porto Alegre, Ed. Mercado Aberto
- » Maeder, E. J. A. (1992). El conflicto entre charrúas y guaraníes de 1700: una disputa por el espacio oriental de las misiones. *ICADE* 26:129-143.
- » Maeder, E. J. A. (2013). *Misiones del Paraguay. Construcción jesuítica de una sociedad cristiano guaraní (1610-1768)*. Resistencia, Contexto.

- » Martínez C. (2018). *Una Etnohistoria de Chiquitos más allá del horizonte jesuítico*. Cochabamba, Instituto de Misionología.
- » Montoya, A. R. (1989 [1639]). *La conquista espiritual del Paraguay hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias de Paraguay, Parana, Uruguay y Tape*. Estudio preliminar y notas Dr. Ernesto J. A. Maeder. Rosario. Equipo Difusor de Historia Americana.
- » Morales M. (2005). *A mis manos han llegado. Cartas de los PP: Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*. Burgos, Universidad Pontificia Comillas.
- » Morales, M. (2011). "Las Huellas de la Resistencia". *Società e Historia* 134: 711-734.
- » Narvaja J. L. (2023). *Cartas de los Generales y Provinciales a los Misioneros de la Provincia del Paraguay. Edición crítica del manuscrito 6976 de la Biblioteca Nacional de España*. Ediciones del Instituto Tomás Falkner SJ. Universidad Católica de Córdoba.
- » Naupert Cristina (2019). Misión y Traducción en el Brasil colonial: los misioneros jesuitas como mediadores lingüísticos y culturales. *CLINA* 5 (1): 63-78.
- » Neumann E. S. y A. H. F. Barcelos (2022). *A Razao gráfica missioneira: escrita e cartografia indígena nas reducoes da América colonial*. Porto Alegre, Martins Editora
- » Núñez y Ruiz Díaz, S. R. (2020). El concepto de propiedad en la obra del padre Domingo Muriel, SJ. *Revista Cruz de Sur* 38 (9): 13-204.
- » Paz C. (2017a). "La borrachera y sus pre-textos. El beber indígena en la literatura jesuítica sobre Chaco del siglo XVIII". *Revista Brasileira de Historia & Ciências Sociais* 9 (17): 50-72.
- » Paz, C. (2017b). "En tiempos de chicha no hay que hablarles de Dios. Reflexiones sobre el tiempo de las borracheras indias en el marco de la catequesis". *Anais do II Congresso Internacional de Estudos Históricos Latino-americanos (CI-EHILA) PPGH-UNISINOS, São Leopoldo/RS,*
- » Piana, J. y P. Cansanello (2015). *Memoriales de la Provincia jesuítica del Paraguay, siglos XVII-XVIII*. Córdoba, EDUCC.
- » Quarleri L. (2009). *Rebelión y Guerra en las fronteras del Plata. Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales*. México DF, Fondo de Cultura Económica.
- » Sánchez Labrador, J. (2020 [1776]). *Los anfibios y reptiles de El Paraguay Natural Ilustrado*. Introducción y notas de E. Lavilla y G. Wilde. Tucumán, Fundación Miguel Lillo. (Opera Lilloana 55).
- » Sanchis, P. (2018). *Religião, cultura e identidade. Matrizes e Matizes*. Petropolis, R. J. Editora Vozes.
- » Sarreal, J. (2017). *Los guaraníes y sus misiones*. Buenos Aires, Prometeo.
- » Thun H.; Cerno, L. y F. Obermeier (2015). *Guarinihape tecocue. Lo que paso en la guerra (1704-1705). Memoria anónima en guaraní del segundo desalojo de la Colonia del Santo Sacramento/Uruguay de los portugueses por los españoles. Edición crítica en transliteración diplomática con traducción al castellano. Fontes Americanae* 5. Kiel, Westensee-Ver.
- » Tomichá Charupá, R. (2002). *La Primera Evangelización en Las Reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)*. Cochabamba, Universidad Católica Boliviana.
- » Vitar B. (2022). *Cuerpos bajo vigilancia. Las mujeres en las misiones jesuíticas del Chaco*. Buenos Aires, Editorial Sb.
- » Wilde G. (2009). *Religión y poder en las misiones guaraníes*. Buenos Aires, Editorial Sb.

Litígios pueblerinos nos confins do Paraguai colonial: o paradigma do conflito entre reduções jesuíticas

 Rodrigo Maurer*

Fecha de recepción: 8 de enero de 2024. Fecha de aceptación: 28 de junio de 2024

Resumo

Palavras-chave

conflitos de reduções
História colonial
experiências de longa duração

Este artigo contextualiza a província do Paraguai entre os séculos XVII e XVIII tendo como considerações principais narrativas históricas que, por alguma circunstância, indiquem situações de conflito pueblerino como indisposições entre reduções jesuíticas de modo a reivindicar títulos de terras, revisões sobre territórios mal definidos ou por cabeças de gado. Expostos dessa maneira, e por mais inusitados que tenham sido os desfechos, os episódios de litígios nos permitem conhecer melhor certas características regionais, oposições e defesas de identidades locais. Finalmente, revelam um esforço incessante por parte da *Societas Jesu* em interferir na memória ancestral dos povos originários no sentido de "ajustá-la" conforme medidas que os religiosos julgavam apropriadas quando ainda, necessárias de aplicação.

Villages disputes in the borderlands of colonial Paraguay: the paradigm of conflict among Jesuit reductions

Abstract

Keywords
reduction conflicts
Colonial history
long-term experiences

This article contextualizes the province of Paraguay between the 17th and 18th centuries, taking as its main consideration historical narratives that, for some reason, indicate situations of conflict among villages. In practice, conflicts between two or more Jesuit reductions were recorded in order to claim property over poorly defined territories or important subsistence and commercial products of the time, such as heads of cattle. Analyzed in this way, and however unusual the outcomes may have been, the episodes of litigation allow us to roughly measure certain regional characteristics, oppositions and defenses of local identities. In short, they reveal an incessant effort on

* Universidad Federal do Pampa (UNIPAMPA), Campus de São Borja, RS. Curso de Ciências Humanas. São Borja, Rio Grande do Sul, Brasil. E-mail: ferreiramaurer@gmail.com

the part of the Society of Jesus to interfere in the ancestral memory of the original peoples in order to “adjust” them according to the measures that the missionaries considered recognizable or necessary.

Um equilíbrio construído no vagar: a terminologia da mudança e o tempo histórico da redução¹

Para uma leva considerável de investigadores o projeto reducional, espraído junto às comunidades do Paraguai colonial, representa um fim e não um meio. Nunca se chegou a um acordo claro dos fatores que levaram a orientação; contudo quem interpreta o contexto tendo em conta apenas o resultado não consegue imaginar as dificuldades que precisaram ser colocadas à prova daquelas até a idealização que ficou conhecida (Maurer, 2017). Subjaz, retomando o evento pelo seu começo, é possível entender que pouco a pouco os esforços ambicionaram com algum sucesso confundir os antigos territórios de memória em ambientes que ajuizassem a segurança pessoal dos jesuítas, para com o tempo empregar uma organização que lhes permitisse construir seus vilarejos seguros, tal qual conheciam em terras européias, contendo limites e impondo demarcações. O que implicou substancialmente na formulação de uma nova apropriação de significados junto a uma paisagem de orientação demasiadamente conhecida.

No tocante da questão, que não é meramente convencional tampouco normalizada (Mörner, 1998), o que vamos expor é o entendimento que conseguimos realizar sobre um curso histórico que foi desfeito e interrompido com vistas a consagrar o tempo da redução. Essa significação não se trata de um fato isolado, mas é a demonstração que lugares nativos que outrora somente definiam ancestralidades passaram a servir como territórios de memória para justificar o progresso de uma “vila de pedra” em detrimento de outra.

Com alguma certeza, em seu significado original prevalece que as ambições colonialistas colocadas à prova pelos jesuítas modificaram substancialmente as concepções do tempo origem. Conquanto o significado desse contexto é muito mais complexo do que aparenta pois o que está em reparo é um processo determinante e de convencimento prolongado que acabou revertendo numa prática comportamental, diga-se um tanto envolvente.

A propósito, o que temos são análises que retratam uma pretensa e bem sucedida “desorientação” por territórios já consagrados desde os idos pré-coloniais e que tiveram de passar por uma série de “recortes” até atingir “medições” que fizessem conferir a identificação enquanto propriedades. Para melhor retratar essa realidade nossa investigação parte da política fundiária e seu desdobramento produtivo e territorial, leia-se de transformação, não como algo que consolidou o propósito de conquista, mas que provocou um reaproveitamento simbólico e de poder sobre lugares e não-lugares que continham alguma importância para os indígenas.²

E se analiso o problema através desse note, é porque as situações de litígios pueblerinos me levaram a conhecer uma recorrência de trato para época colonial: a ausência de validade das sentenças. Esse detalhe por certo se faz constatar em todos os casos que avaliamos. Conquanto, em termos gerais as situações indicam três traços marcantes de entendimento:

1. Cumpriam funções pontuais;

1. Este artigo é uma versão com modificações e acréscimos que fiz a partir da tese de doutorado que realizei (Maurer, 2023) junto ao Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Na tese, a questão é tratada com mais destreza, uma vez que detalhei dez situações de litígios pueblerinos.

2. O antropólogo João Pacheco de Oliveira (1999) refere-se a esse tipo de situação como efeitos da territorialização, quando comunidades e seus personagens se reportam a antigas terras ou territórios dos seus ancestrais. A territorialização nesse caso é entendida como o processo de mobilidade que os indígenas promoviam para manter ativos lugares que lhes reportavam importância e transmitiam significados no viver que construíram e que precisou conciliar adaptações e recriações do velho mundo.

2. Expressava mas individualidades mediante o construto reducional;
3. Acenam tacitamente um lado da história pouco divulgado pelos manuais de época.

A respeito destas implicações, quaisquer que tenham sido os compromissos mantidos nas ocasiões de impasse, não existem, evidentemente, registros que façam conferir uma compreensão simultânea da aplicação de um conflito e a resolução do mesmo junto ao cotidiano daquelas comunidades. A rigor, temos investido em situações que levem a compreender a elaboração e a distribuição aleatória de títulos coloniais junto a comunidades organizadas que retrocediam e muito ao tempo das investidas de privilégios.

Ocorre que o contexto em questão combina ambições e contrariedades num mesmo nível de importância. Não obstante, a concepção de muitos jesuítas destacar-se-ia por acompanhar a terminologia territorial ao invés de reconhecer na individualidade daquelas comunidades algo importante paraser mantido. Na esteira disso, todavia, diminuindo a importância dos episódios de desgaste entre reduções, Alberto Armani ponderou que:

A veces surgían conflictos entre una misión y otra, pese a los vínculos de solidaridad que lentamente habían ido ligando a las treinta Reducciones. En general se trataba de disputas concernientes al derecho de disponer de pasturas, o bien, de controversias comerciales. Para resolver estos problemas no era suficiente el juicio de un solo sacerdote, de modo que se recurría a una comisión de misioneros preferiblemente residentes en poblados muy distantes de los que estaban involucrados en el pleito. En los casos más importantes -por ejemplo cuando se trataba de discusiones de límites- la comisión estaba presidida por el superior de las Reducciones. Al igual que en el campo administrativo, en el judicial los misioneros actuaban dentro del marco de las leyes españolas (Armani, 1996: 109-110).

Em regra e ao contrário do que atestou Armani, compreendemos que a Companhia de Jesus tratava deresolver os conflitos de modo costumeiro sem fazer uso direto de referências que pudessem expor uma que outra falha de organização perante a corte espanhola, no que pese a validade documental e as garantias que de fato estavam a promover. A risca dos casos que serão apresentados na íntegra, é fácil constatar que os personagens envolvidos reconheciam estarem desimpedidos de fazer tal aproximação para com a vossa magestade espanhola. E os motivos para isso foram muitos.

A contar, os fatos que usamos como exemplos sequer tiveram uma legislação específica de modelo para acompanhar. Nem mesmo a tão recorrida Leis de Indias serviu de embasamento para tais fins. Na contradição disso e salvo alguma discordância em relação ao que afirmamos; em última instância as decisões acompanharam as determinações do colégio máximo de Córdoba. E numa rara demonstração ao que parece de exceção, foi necessário recorrer a um aconselhamento de Roma.

Destarte, a situação que tem se mostrado mais recorrente nos documentos que analisamos indica que as disputas entre “pueblos” se davam de modo oficial perante um Colegiado.³ E a este colegiado competia a responsabilidade de acatar e oficializar as decisões.

Isso equivale dizer que o contexto, em termos mais precisos, alinhava-se a uma série de curiosos inconformismos que precisavam de alguma forma se

3. Conforme observações realizadas pelo Padre Provincial, Thomas de Baeza, o Colegiado foi colocado em prática inicialmente no ano de 1721. A sua aplicabilidade era conduzido pelo Padre Superior -maior representação e também o voto de minerva em muitas ocasiões- e contava ainda com o acompanhamento do padre Provincial e um padre corregedor. Cada redução era representada pelos respectivos padres responsáveis -curas- e muito possivelmente eram reconhecidas as defesas previamente pelos cacicados.

fazerem conhecidos em formato de defesa. Conquanto os três casos que reservamos para esse artigo, e por conseguinte as diferenças contidas ao conteúdo, não significa propriamente que toda a divergência revertesse numa sentença definitiva e irrevogável. Ao contrário disto, conseguimos notar que raras foram as vezes em que não foi preciso revisar o conteúdo daquelas sentenças. O contexto no que pese o aproveitamento a ser acompanhado remete a uma junção complicada de manifestações. Ao passo que algumas atitudes permitem comparações, outras nem tanto.

No final, os impasses eram provocados em decorrência de um interesse em detrimento de outro(s). Ocorre que as disputas não só condicionavam um processo de organização por sobre antigos territórios como deixa entender que as disputas procuravam melhor definir as identidades locais. Do ponto de vista histórico essa situação longe de uma excepcionalidade não exclui, apenas supõe um alusivo e recorrente entendimento que nos instruí a saber que “por parte de un pueblo de una tierra o un derecho común por costumbre desde tempo inmeroriales a menudo no expresa un hecho histórico, sino el equilibrio de fuerzas” (Hobsbawn y Ranger, 2002: 8).

Litigio entre San Luis Gonzaga e San Miguel



Imagem 1. A Província do Paraguai e localização San Luis Gonzaga e San Miguel.
Fonte: Pinto e Maurer (2014).

A situação que passamos a discorrer trata-se de um documento redigido pelo padre Provincial Francisco Avendrano. Na ocasião, lhe ficou reservado traçar em linhas informações sobre uma indisposição que envolveu as reduções de San Luiz Gonzaga e San Miguel por conta de uma contagem simples de cabeças degados mas queno seu final acabou recebendo a importância de “estância”.

Por algum motivo, o religioso que redigiu o documento não mencionou a data que demandavam as avaliações que fazia; embora, por conseguinte, tenha feito ressalvas referentes aos anos de 1696 e 1697. O teor histórico mantido na fonte primária acusa um desconforto pessoal do mesmo para com o padre Anton Sepp, que para a época do registro respondia pelos intentos miguelistas.

A propósito, seus registros precisaram conferir a contagem conturbada de gados que no final das contas acabou por conferir uma incompatibilidade em torno de cinco mil cabeças que o então padre Anton Sepp na condição de padre consultado julgava serem de San Miguel e não de San Luis Gonzaga. O problema por sua vez apresentou-se demasiadamente confuso. Vejamos na íntegra o desconforto manifestado por Avendrano junto ao contexto:

Por quanto el Pe Antonio Sepp supone algunas falsedades en la demanda ql pone contra las bacas de San Luis, suponiendo ql sinco mil de ellas son de San Miguel; Respondo en esta declaracion al Primer ponto, ql dice, ql antes de partirme del Paraguai embiei al corregidor a contar dicho ganado quien hallo solamente 30 mil Exa. Respondo ql esto es falso porql ia el Pe Joan de Yegros las avia contado, i hallo 42 mil Bacas, fuera del terneras e; como consta dellos villetes del Pe, i el Pe Domingo Calvo dice oio decir lo mesmo el Pe Joan de Yegros, i en San Luis estan los 4 Procuradores i 4 Capitanes - Baqueros, ql en Compa del Pe Joan las contaron i dicen lo mesmo [...]⁴

4. Versão Padre Francisco Avendrano. AGN. Sala IX, 7.1.2. *Division colonia-sección gobierno Compañía de Jesús. Varios años 421.*

Como podemos verificar existiu um desentendimento de versões, tanto por parte de Anton Sepp, quanto por parte de Avendrano que acusava ser falsa a narrativa do primeiro. No apanhado geral do episódio eis que constatamos um Avendrano especialmente contrariado e disposto a contrapor o entendimento mantido por Sepp, pois o mesmo insistia em afirmar que o próprio Padre Provincial havia determinado a um corregedor [sic] o reconhecimento da contagem; chegando ao número de somente 30 mil cabeças de gado.

A reação por parte de Avendrano foi imediata, pois conforme acusou desconhecia o fato de ter enviado qualquer corregedor que fosse para tal empreitada, uma vez que sequer era necessário tal desprendimento haja vista que o padre Joan de Yegros em outra ocasião [sic] já havia contabilizado 42 mil cabeças. Ainda descontente coma versão apresentada por Sepp, Avendrano traz a conhecimento o envolvimento direto de outros personagens. Estes seriam os casos do padre Domingo Calvo, que teria “ouvido dizer” de uma contagem para lá de controversa realizada na redução de San Luis conforme solicitação de um padre “inexperiente” (Antonio Ximenez) e que não só envolveu Yegros como o mesmo chegou a ser acompanhado por mais doze indígenas. O curioso é que essa comitiva ficou lembrada por ter entre os seus membros “um cantor velho e cego que sequer sabia contar”. De modo a não prejudicar a lógica em que ficou confiado o documento, nem mesmo falsear sobre os assuntos relatados, eis a ilustração do conteúdo que acabamos de reportar:

[...] quien embió a contar las bacas fue el Pe Antonio Ximenes, i no embio si no es 12 indios, i al corregidor, i aun cantor viejo cegaton ql ni sabe contar. Por el poco conocimiento, ql tenia el Pe Antonio Ximenes delos indios i de contar bacas, i asi dice el corregidor, i el cantor viejo, ql como las bacas pasavan de 40 mil nolas pudieron contar todas, ni hacer rodeo, por aver ido solo 12 indios, i ql asi dixerón al Pe Antonio Ximenes 30 mil ho se peca tu ete el Pe entendio ql eran solas 30 mil esto dice el corregidor, i las ql fueron con ell.⁵

5. Versão Padre Francisco Avendrano. AGN. Sala IX, 7.1.2. *Division colonia-sección gobierno Compañía de Jesús. Varios años 421.*

Não é pois de admirar que as situações de conflitos não só enfraqueceram a orientação indígena como acabaram por condicionar um novo poder ao uso terrificante daquelas comunidades. De qualquer forma, ao final da curiosa contagem, os envolvidos chegaram a conclusão que tal montante passava de 40 mil cabeças de gado, embora não tivessem precisão sobre o número exato haja vista que não havia conseguido “hacer rodeo” -apartar o gado para a contagem-. Verificamos ainda que o problema acabou sendo repassado a Ximenez, e aquele uma vez já ter tomado conhecimento se apresentou receoso dos números apresentados e persistiu ao erro quando resolveu registrar somente 30 mil cabeças no livro de contas do povo. Registro este que supostamente não corresponderia com a verdade, uma vez quando conferida e comparada a partir do livro de contas do padre Provincial que naquela altura se encontrava no acervo de San Nicolás. Conforme Avendrano por intermédio do registro se conferia que já na primeira visita do padre Simon de Leon, em 7 de Abril de 1696, ficou constatado no livro de registro a quantia de 40 mil cabeças de gado. Uma segunda visita aconteceu no dia 28 de Agosto de 1697 -um ano após a primeira contagem- quando se verificou um aumento de 14 mil cabeças de gado, consagrando ao total 54 mil cabeças de gado -fato que desmentia e muito a versão das 30 mil cabeças- advertida tanto por Sepp quanto por Ximenez.

Mas a natureza do contexto mantém-se integrado a uma variedade de significados que o tornam ainda mais intrigante. Na seqüência da exposição, o que temos é um Avendrano especialmente atônito em meio a tantas distorções de sentido. Entretanto e convencido das informações que mantinha em relação ao episódio e acintosamente interessado a desacreditar a versão apresentada por seus colegas de batina que apresentavam números tão destoantes do registro oficial, eis que Avendrano aproveita da ocasião para fazer referências diretas ao problema chamando vistas para a gravidade que envolvia o caso:

[...] pues donde esta lo ql dice el Pe Sep, i el Pe Antonio Ximenes delas 30 mil Bacas qdo consta todo lo contrario; fuera desto las 42 mil Bacas se trajeron despues dela ultima visita, ql no esta todavia escrito en el libro, i asi dos falsedades suponen las partes i en esta suposicion falsa, de ql dexe solas 30 mil antes de al Paraguai aviendo dexado 40 mil ql las conto el Pe Joande Yegros; funda sus argumentos falsos el Pe Sep, por escribir todo en una suposicion falsa.⁶

6. Versão Padre Francisco Avendrano. AGN Sala IX, 7.1.2. *Division colonia-sección gobierno Compañía de Jesús. Varios años 421.*

Lúcido do que escrevia, Avendrano traduz o processo que ele próprio estabeleceu quando da época que tomou para si o problema. E ao comparar sua investida coma suposta inépcia de Antonio Ximenez quando em condições semelhantes; Avendrano narra algumas diferenças no seu procedimento que acabarão se fazendo decisivas ao desfecho que se viu envolvido. Em linha, esforços pessoais distintos acabarão por desvirtuar o número exato das cabeças de gado que estariam a faltar ao povo *miguelista*:

Y asi lo qe dice la parte qe embie yo indios a contar los ganados, embie a 50 indios con 4 Procuradores como lo avia de aver hecho el Pe Antonio Ximenes i no lo hiso por lo qual no se puedo contar todo el ganado por averse ya al sado los tienes en los montes de San Cosme i San Damian, i aviendo contado todo el ganado hallaron 36 mil seiscientos, i 35 bacas desto hace Argumento la parte diciendo como no hallaron 32 mil, o 33 mil i hallaron 36 mil luego son las qe faltan a San Miguel [...]⁷

7. Versão Padre Francisco Avendrano. AGN Sala IX, 7.1.2. *Division colonia-sección gobierno Compañía de Jesús. Varios años 421.*

Essas condições demonstram, dentre outras coisas, que a transformação da sociedade reducional não se deu apenas ao impulso de dominar territórios e

produtos alheios. De qualquer forma, as categorizações aparentemente definitivas ao âmbito colonial revelam a desestruturação do meio nativo. E nesse âmbito, entre certo ou errado, foi instaurado um ritmo próprio e basicamente lento de transformação. Ora mantido por meio de um despreendimento originário, ora condicionado em detrimento de uma “linguagem de convívio” que parece ter sido encantadora ao revés do improvisado.

Porquanto, inesperadamente quando tudo parecia estar se encaminhando para uma conclusão definitiva do caso eis que Avendrano acaba revelando ter feito uma contagem “aproximada” dos valores que também estava se eferindo:

Respondo a esto q^l como las Bacas eran 42 mil i destas se trajeron en diversas ocasiones 4 mil como consta del libro delas cuentas. fuera desto las muertas, i perdidas en la imbernada son mil treientos i 35; i asi sacando de 42 mil sinco mil treientos i 35; que dan 36 mil seiscientos y secenta i sinco Bacas; i esta es la La rason de no averse hallado 33 mil; o 32 mil com todo esto tengo ia respondido a la parte.⁸

8. Versão Padre Francisco Avendrano. AGN Sala IX, 7.1.2. *Division colônia-sección gobierno Compañía de Jesús. Varios años 421.*

Não se contendo daquilo que era conhecedor Avendrano faz uma revelação indireta sobre Anton Sepp, que naquela altura estaria insinuando que a redução de San Luis Gonzaga mantinha sob seu domínio três estâncias de gado; versão que Avendrano rebateu categoricamente, acusando que ao tempo dos fatos aqui narrados, e que já deduzimos ter acontecido entre os anos de 1696 e 1697, a redução de San Luis não possuía uma estância que fosse, uma vez que San Borja e La Concepción juntas haviam lhe retirado 8 léguas de terra restando para os *luisistas* apenas quatro léguas.⁹ Essa situação não só desfez dos poderes do padre Thomas Donvidas, que noutra época [sic] já havia lhes concedido por intermédio de títulos doze léguas de campo para que pudessem comportar o gado numa internada e não numa estância como bem queria afirmar o seu desafeto.

9. Versão Padre Francisco Avendrano. AGN Sala IX, 7.1.2. *Division colônia-sección gobierno Compañía de Jesús. Varios años 421.*

Com o tempo a revisão pesou sobre o povo de San Luis Gonzaga, que não só precisou desfazer-se da internada que detinha como que acabou por condicioná-lo a classificar o que entendiam por estância, e passaram a confiar, “sino los yerbales, como lo tienen todos”.¹⁰ Motivado a desfazer do equívoco, Avendrano conclui que ao contrário do que estava posto erroneamente, não era a redução de San Luis que ostentava quatro estâncias de gado, mas sim San Miguel. E que uma vez confirmada a pretensão de Anton Sepp, estaria a confirmar-se na quinta estância. De modo a evitar isso era necessário observar a seguinte realidade:

10. Versão Padre Francisco Avendrano. AGN Sala IX, 7.1.2. *Division colônia-sección gobierno Compañía de Jesús. Varios años 421.*

San Miguel si tiene 4 estancias, i con la q^l pretende seran 5. La 1^a esta entre el Piratini i el Yyuimini, i tiene 12 leguas como consta de um mapa de San Miguel hecho por los indios. La 2^a estancia es la del Iaguarú, i tiene 8 leguas donde tube yo 50 mil bacas. La 3^a la dez hanenda i hacia el Caaiboi, i tiene 5 leguas: la 4^a La imbernada, q^e tiene detras dela Sierra aqui en no se há tocado; la 5^a esta q^l pretende tener i quitar a San Luis.¹¹

11. Versão do Padre Francisco Avendrano. AGN Sala IX, 7.1.2. *Division colônia-sección gobierno Compañía de Jesús. Varios años 421.*

A disputa de narrativas, por certo, não se encerra na presente abordagem, conquanto resta-nos por ora refletir sobre o contexto em questão tendo em conta que um ato de discordância dentre os religiosos, que respondiam por aquelas comunidades longe de qualquer estranheza, foi uma afirmação sobre os anseios e conquistas que cada qual ambicionava atingir. Cumpre dizer ainda que a convicção de conquista mantida por ambos no episódio foi dada

em detrimento de uma uniformidade de questão que mais indicaria um novo propósito territorial e também produtivo.¹²

Por conseguinte é praticamente impossível de ser negado que a conquista aos tratos da sociedade reducional compôs uma sucessão de eventos que acabavam por impulsionar junto as sociedades originárias uma condição existencial e direta de interromper o passado pré-colonial a partir de escolhas e determinações que passaram a conduzir. Numa última análise o pleito que envolveu San Luis e San Miguel não representa apenas um interesse por sobre gado, estâncias ou terras, mas demonstra a cargo disso que a avaliação sobre aqueles também correspondia a uma junção de propósitos jocosos, embora fixados a realizar uma conjuntura em construção.

Litigio entre Los Santos Martyres e Santa Maria La Mayor

Mesmo em seus melhores momentos, a transformação colonial colocada a prova pela Companhia de Jesus em solos do “primeiro Paraguai” de modo algum se fez pacífica. A partir desse argumento refaço a problemática trazendo à luz as impaciências que acompanhavam o curso de envolvimento daquelas sociedades tradicionais que tiveram suas trajetórias de convívio interrompidas e que por continuo disso acabaram condicionadas a um convívio reducional.¹³

Entretanto, não teria outra pretensão que não a de situar uma maior visibilidade para episódios que exponham o desgaste a uma paisagem por demais contemplativa quando ainda fantasiosa se avaliada isoladamente pela descrição do jesuíta. Isso equivale dizer, que o contexto em termos mais diretos, provocou um aprimoramento recorrente de disputa que acabou por priorizar localidades que pudessem ser definidas, ocupadas e defendidas simultaneamente. E essa característica, por sinal, é o que melhor retrata o caso de conflito que envolveu as redução de San María La Mayor e Mártires.

12. Historicamente essa situação foi notada inicialmente por Sepp ([1732] 1958). Três décadas após as primeiras constatações, Escandón ([1760] 1983), retomaria o conteúdo com o intuito de ratificar o caráter produtivo empregado junto aquelas comunidades e com isso lançar luzes para as contendas demarcatórias exercidas por intermédio da assinatura do Tratado de Madri, naquilo que classificou como reflexos da transmigração dos sete povos orientais. Outro cronista que fez consideráveis recortes da característica produtiva é Joseph Cardiel ([1780] 1984: 79), quando descreveu San Miguel e Yapeyu como as reduções das maiores estâncias de gado. Daí por diante, os investigadores passaram a perceber com mais freqüência o fato em questão: Hernández (1913), Lastarria (1914), Róscio ([1802, 1858], 1930), Torre Revello (1931), Susnik (1980), Maeder (1989), Carbonell de Masy (1992), Abou (1995), Golin (1999), Cansanello (2017), Rogge *et. al* (2020).

13. Não existe uma definição clara sobre o que o veio a ser uma redução. No entendimento de Ludovico Muratori, o termo redução reservou o momento em que: “a estes povos e aos outros, que aos poucos se ajudavam, foi dado o nome de ‘Reduções’ (reduzir à Igreja e vida civil), que perdura até hoje. Esse povo foi reunido e reduzido a viver numa forma de governo de Sociedade ou de República” (Muratori [1752] 1993: 75).



Imagem 2. A Província do Paraguai e localização Santa María La Mayor e Mártires. Fonte: Pinto e Maurer (2014).

Como em boa parte dos documentos que retratam as situações de conflitos pueblerinos, o fragmento que dá evasiva ao contexto conta com as suas próprias imprecisões. Em especial, chama atenção pela ausência da firma de autoria e a data em que foi formulado. Conquanto, pelo teor do conteúdo é possível atestar que a normativa foi elaborada pela pluma do padre Provincial de 1711, Antonio Garriga. Trata-se de uma espécie de contraposição do religioso que exigiu um esforço por parte das curas responsáveis das reduções com vistas a transmitir a recomendação que fazia. Conforme descreveu, houve uma primeira sentença que ficou confirmada perante o reconhecimento dos padres Juan de Anaya e Joseph de Intausalt em 30 de novembro de 1710. Essa sentença voltou a ser revisada pelo próprio Garriga em 19 de Janeiro de 1711. A solução na época ordenava que a redução de Martyres restituísse a quantia de 10 mil cabeças de gado ao povo de Santa Maria. A redução de Los Martyres recorreu da decisão. E, ao que parece, acabou representando uma nova defesa que dava conta de lembrar uma transferência de 140 cabeças de gado em favorecimento ao povo de Santa María.

Pouco a pouco, a contrariedade pessoal de Antonio Garriga perante a versão dos primeiros vai ficando evidente, ao ponto que chega a fazer lembranças que a quantia mencionada seria muito menor e sem contar que já teria sido devidamente reconhecida conforme declarações de três textos espanhóis [sic], dos quais registravam-se apenas quatorze cabeças de gado.

A respeito disso Garriga, assegura a elaboração de uma segunda sentença que acabou desconsiderada pelos índios de Martyres, embora confirmada em presença dos padres Cristobal Sanches e Diego de Harze em 24 de Abril de 1711. A propósito, é o próprio Padre Provincial que alega ter confirmado a sentença em 17 de Agosto do mesmo. Essa nova identificação levou a um “breve reajuste de contexto”: que determinava que a quantia de gados fosse compreendida junto de uma restituição das terras e chácaras pertencentes à Santa Maria.

Conforme entendemos, o povoado de Martyres não recebeu muito bem a nova orientação, a o passo que preferiu formalizar uma nova representação visando a correção do suposto equívoco. Convictos a reverter às circunstâncias impostas eis que os *martyristas* passam a julgar suas ações de modo a fazer valer a representação de dois títulos de terras que lhes favoreciam e que, por conseguinte indicavam uma anuência em sequência de dois padres Provinciais e o reconhecimento de um Padre Superior.

A exemplo de outras passagens que desconhecera ou não privilegiaram autoria de importância, o que temos em conhecimento são estratégias que cada comunidade conseguiu construir em defesa própria. Porém, houve, também, uma tentativa muito bem elaborada de contextualização do problema quando ficou constatado que o contexto histórico antecedia significativamente a origem contextualizada por Garriga.

Ao contrário dos parcos argumentos que apresentou Santa Maria, a memória nativa de Martyres reportava aos registros que teriam sido feitos pelas plumas de Andres de Rada (1666-1669), Augustin de Aragon (1669-1672) e com uma anuência Diego Suarez, então Padre Superior da época que supostamente reconheceu a validade do contexto. O desfecho, entretanto, parece que não perdurou por muito tempo, uma vez que levou a realização de uma terceira sentença.

Acompanhando atentamente e refazendo a projeção da confusão, dá para dizer que Garriga rejeitou as sentenças anteriores em detrimento desta terceira, pois através da mesma não se notava apenas a confirmação das chácaras e de terras; se conferia por contínuo o reconhecimento de um sítio que se encontraria nas proximidades de Martyres. As informações deixam entender que o território em questão não só ficou a cargo daquela redução, como lhe cabia permitir ou não o acesso ao suposto local passível inclusive de “reter e não restituir as chácaras opostas”, o que bem sabemos era uma situação inviável uma vez que o convívio entre limites não se garantia apenas pelo simples cumprimento de uma sentença, em que pese, no viver de aplicação dependia muito mais da vontade exercida pelos povoados.

Conquanto, ao meandro da narrativa eis que Antonio Garriga acaba deixando revelar a sua incompatibilidade pessoal junto aos colegas Provinciais que haviam lhe antecedido no posto e que outrora se fizeram conhecedores do conflito na íntegra do evento. Em um tom de total reprovação o religioso reforça uma determinação expressamente taxativa:

[...] siendo asi q con bastante claridad con estando aver sido esa mi mente, ni tanpoco el que se restringiessen los terminos delas tierras de S^{ta} Maria no entendiendolas como deverion entender con la amplitud longhitud y latitud que expressan dhos titulos del P. Provl. Andres de Rada disposicion del P. Sup^r Diego Suarez, y P. Provl. Agustin de Aragon y quando ubiesse alguna duda ensu intelligencia se devra esperarmi declaracion sin introducirse en dhas chacaras usurpando lo que no era seus y para que con semejantes excepciones dilatarlas no se impida el dar cumplimiento alo que contataron juizes esta determinado y sentenciado.¹⁴

14. AGN Sala IX, 7.1.1. *Division colonial seccion gobierno Compania de Jesus. Varios años s/año.*

A contar desse argumento, podemos ter uma visão mais clara do conteúdo que desconfortou Antonio Garriga, pois o mesmo discordava das informações da localização e das coordenadas de limites impostas à redução de Santa Maria. Não obstante, entre as supostas dificuldades e suas possíveis tentativas de entendimento o que fica demonstrado é uma excessiva ansiedade por parte do Padre Provincial em não só estabelecer uma decisão derradeira ao episódio, como fazer valer a sua autoridade junto a um caso que conforme descreveu se arrastava por anos.

Naturalmente, a explicação se reduz a um contexto de poder onde a razão e execução necessitavam ser acompanhados sem haver qualquer desgosto que fosse.

Entre outras coisas, isto significa também, a uma determinação funcional e retrativa que ordenava ao povo de Martyres restituir 10 mil cabeças de gado para o povo de Santa Maria. Nesta circunstância a advertência de restituição deveria acontecer em dois momentos: uma metade para o ano presente da análise (1711) e a outra metade para o “venidero”. Ainda, numa eventual disponibilidade o povo de Martyres estaria autorizado a comprar dos “povos debaixo” os gados que viessem a lhe faltar.

De modo a evitar maiores indisposições o narrador enfatiza que solicitou aos povoados que os mesmos se encarregassem de selecionar de modo proporcional o número de indígenas a transportar os gados. O que deixa supor que as reduções teriam alcançado um consenso de entendimento. A despeito disso, houve tempo para Garriga incluir um novo adendo para o povo de Martyres, que o mesmo viesse a conceder em permuta outras terras ou montes

tão equivalentes em quantidade e qualidade tais como os que a redução de Santa Maria La Mayor outrora demonstrou possuir.

Da investigação que realizamos não nos deparamos com qualquer documento que fizesse conhecer quão frutuosa tenha sido a redução em questão. Porquanto, temos segurança suficiente para situar que as decisões de Antonio Garriga tocavam deser acompanhadas pelos padres Cristobal Sanchez e Diego de Harze -então curas principais daquelas comunidades-. Aos mesmos ficava reservado de supervisionar e colocar em execução os procedimentos aclarados. E em caso de nova discórdia poderiam requisitar o auxílio do padre Domingo Calvo, pois este já estaria sobre avisado a encontrar os lindeiros das chácaras dos povos em exposição e fazer valer a devida igualdade de permuta.

Tecidos a partir dos entendimentos firmado, era preciso afastar qualquer margem de interpretação, o ponto fundamental aqui é o seguinte: demonstrar que o “Novo Mundo” -o reducional- também foi feito por reprovações e insucessos que precisaram ser contornados em horizontes de pertencimento antigo.

Como estou procurando demonstrar, certamente não se trata de um desdobraimento definitivo. A despeito disso, é até razoável trabalhar com a possibilidade de terem existido mudanças ainda mais profundas das que ora ficam apresentadas. Imaginamos, inclusive se tratar de um momento transitório que exigiu um tempo de atenção mais ordenado das coisas. De mais a mais, aquelas noções precisaram ser construídas numa confirmação histórica, sobretudo, num “refazimento” de questões vinculadas a um passado origem que foi por todo modificado desde que confirmada a presença da Companhia de Jesus em confins do “primeiro Paraguai”.

Ao mesmo tempo, é bom que tenhamos bem esclarecido o fato retórico dos motivos que levaram a tal impasse pois ao fundo da questão o que temos é uma tomada de consciência demasidamente controvertida em fingir situações e forjar outras alternativas de entendimento por territórios já consagrados. Repreia-se, contudo, mesmo terminado o exame da divergência que as dificuldades se mostravam recorrentes. E distingui-las nesse enlace histórico é expressamente difícil, uma vez que por menores que tenham sido os resultados, se fizeram “siempre susceptible de mutaciones bruscas” (Gruzinski, 2007: 358).

Litígio entre San Miguel e Nuestra Señora de Loreto

Nas diversas fontes examinadas, é razoável pensar que o documento que atesta o conflito entre San Miguel e Nuestra Señora de Loreto tenha sido elaborado para registrar e arquivar um parecer definitivo sobre um território que compreendia as mediações do Yberá. O conteúdo foi elaborado em Candelária no dia 22 de Janeiro de 1713, por intermédio do padre Provincial Antonio Garriga. A decisão de Garriga recaía para fatos já:

[...] expresados em los titulos, que dhas partes han presentado; y los pareceres, y sentencias que dieron los PP.º Christobal Sanchez, Diego Garcia, y Sebastian Ramirez Juezes nombrados para decidir dha diferencia delos quales concordaron em dhos pareceres los Padres Christobal Sanchez, y Sebastian Ramirez declarando pertenecer dhas tierras al Pueblo, y Doctrina de Loreto y no al de S. Miguel.¹⁵

15. AGN. Sala IX, 6.9.5.



Imagem 3. A Província do Paraguai e localização San Miguel e Nuestra Señora de Loreto.
Fonte: Pinto e Maurer (2014).

É evidente que decorridos três séculos do registro, e hoje contando com os recursos tecnológicos de fácil aproximação (GPS, Google Earth), é possível concluir que os miguelistas foram um tanto pretensiosos nas reivindicações que faziam, uma vez que o território em questão se apresentava originalmente mais próximo da redução de Nuestra Señora de Loreto.

Conquanto, não parece ser uma novidade advertir que as percepções dos povos originários eram mantidas em decorrência da longa duração.

Mas se ao passo do que conhecemos nos afastarmos, por um instante que seja, daquilo que já se encontrava consagrado (Yberá), o que há é uma situação de litígio que aconteceu em consequência de um território que oferecia uma diversidade de recursos.

Falta-nos, porém, admitir o evento comparando-o por intermédio de fontes que venham a ratificar os argumentos e os títulos que foram apresentados por aquelas comunidades. Da mesma forma que carecemos conhecer as versões redigidas pelos juizes que averiguaram o evento, no caso os padres Christobal Sanchez, Diego Garcia e Sebastian Ramirez. Dito de outra forma, estas comprovações ou a falta delas, por mais vagarosos que tenham sido os cumprimentos daquelas sentenças, é fácil perceber que os excessos não se desfaziam de modo algum.

A propósito, a série de litígios em que foi envolvida a redução miguelista demonstram que a comunidade procurava fazer das situações de conflito oportunidades para reaver antigos privilégios ou forjar situações que exigissem a apresentação de novos argumentos que acabassem por condicioná-los à agraciamentos de outros títulos de terras.¹⁶ O motivo para tamanha disposição é simples: San Miguel à exemplo de Yapeyu se caracterizou por ser uma

16. A peculiaridade impaciente da redução de San Miguel é algo que chama muito atenção. Da redução que aceitou de modo pacífico a redução populacional para que pudesse acontecer o desdobramento de Pueblo, e assim dar origem para a redução de San Juan Bautista, foi a mesma redução que se viu envolvida em litígio com as reduções de San Thomé; San Luis Gonzaga e Nuestra Señora de Loreto. Para saber mais, consultar Maurer (2023).

17. Acompanhamos as ilustrações realizadas por Sepp ([1732] 1958) y Cardiel ([1780] 1984).

redução ganadera, ao ponto que ficou reportada em algumas ocasiões como a redução “que possuía três estâncias de gado”.¹⁷

Descontadas as possíveis pretensões que tenham envolvido aquelas reduções, é cabível dizer que a característica ganadera se configurou numa espécie de estratégia que a redução passou a tirar proveito. Sobre isso, Garriga foi muito claro nas suas palavras:

[...] ordeno, y mando que desde el día, que se intimare esta mi declaracion no intente dho Pueblo de S. Miguel introducirse en dhas tierras metiendo sus ganados, y que saque quanto antes pudiere, si es que al presente tiene algunos en ellas. Y que los PP.^{es} Superiores del Parana, y Uruguay hagan cumplir y executar esta mi orden, sin permitir, que nadie le contra [documento rasgado]. Y que esta mi declaración con los pareceres de dhos Padres juezes original se guarde en el Archivo de esta Doct^a.¹⁸

18. AGN. Sala IX, 6.9.5.

Em termos de autoposicionamento ao apontar a manobra do povo de San Miguel, Garriga garantiu e justificou uma informação para fins de precaução futura. E é por conta de situações dessa natureza que preferimos considerar qualquer situação de impasse como um desconforto que permitia a disputa por territórios expansivos.

No final, de todas as informações que podemos interpretar levam ao entendimento que prevaleceu o senso de admitir que Nuestra Señora de Loreto possuía por várias razões -ainda desconhecidas- as condições necessárias para permanecer num território que já era seu. Apesar de tudo, impressiona saber que decorridos vinte e três anos de resolvido o impasse, já em 1736 o jesuíta Bernardo Nusdorffer tenha se referido ao Yberá como um vasto território entre as proximidades dos rios Miriñay e Corrientes, onde se conferia a formação de um convívio étnico diverso que mantinha sua unidade através de ritos reducionais dos cristãos Guarani.

Conforme o religioso o cotidiano mantido entre aqueles indígenas contava com rotinas cerimoniais conhecidas, embora não tenha fingido contrariedade ao notar a ausência de curas. Supostamente, a organização e divisão das tarefas aconteciam em conformidade com as habilidades que eram desenvolvidas em solos intra-muros das reduções. Conforme salientou, a experiência ficou definida como “Pueblo de fugitivos del Iberá”, haja vista que o seu contingente populacional era composto por indígenas que num dado momento representavam dez reduções diferentes. E assim parece ter sido mantida até seu total extermínio ainda por circunstâncias desconhecidas.¹⁹

19. As informações foram retiradas de Wilde (2019: 126).

Simultaneamente assim se compreende, por exemplo, que num período de três décadas, desde que ficou estabelecida uma solução de impasse sobre a região do Yberá até a observação de Nusdorffer, o que permaneceu e ainda persiste é a confirmação de um território de memória que hoje atende por “pantanal argentino”. Na verdade, chegamos enfim, numa clara demonstração que aquelas comunidades jamais mantiveram uma imprecisão dos horizontes que defendiam ou dos territórios que ambicionavam ter por paradeiro.

Paradoxalmente, uma vez conhecida essa manobra fica patente que os jesuítas condicionavam seus comportamentos de modo proteiforme. A seu modo, dificilmente os povos indígenas perdiam a oportunidade de reivindicar antigos territórios, pois ao fazerem isso não só confundiam o registro oficial das

decisões, como também, ratificavam, forjavam e recriavam espaços que lhes permitiam reposicionar o seu “modo antigo de viver” (Monteiro, 1992: 476).

Considerações finais: os conflitos como peças documentais

O objeto litígios pueblerinos tornou-se, sem dúvida, um tema da moda. Está presente em formatos de artigos, em apresentações de simpósios, em mesas de grupo de trabalhos e até em teses de doutorado.²⁰ E de modo algum longe esta de se mostrar encerrado. Trata-se, em verdade, de um tema que passou a ser apreciado por uma leva mais recente de investigadores que tiveram nas situações de disputa um nicho a ser avaliado. Episódios que na sua grande maioria influenciaram na disposição do espaço territorial e na forja de novas identidades.

20. Esses são os casos de Maurer (2014, 2017, 2019); Serres (2017); Serres e Martins (2019); Anzolin (2021).

Ocorre que nos parece indiscutível que, o problema em questão, não se coloca apenas como um obstáculo; mas, também, é a interrogação plena de tudo que já listamos. Seja lá o que tenham sido, os títulos de terras reportam às memórias nativas de poder que por alguma circunstância precisaram passar por uma materialização gráfica. Estão mantidos à uma perspectiva histórica e territorial que os jesuítas demoraram a se ambientar.

Destarte, assim, foi construída a lógica de auto-gestão e de independência que competia a cada redução. Afere ainda, que boa parte dos títulos de privilégios que foram distribuídos entre aquelas comunidades não se fizeram de todo confiáveis, uma vez que as concessões aconteciam em formato de *quasi-merced*, o que deixa suspeitar da validade em que eram distribuídas as sentenças. Tampouco conferiram uma relação de vassalagem para com a corte régia espanhola. Desses detalhes podemos entender que política de privilégios se tratava muito mais de um recurso que o jesuíta tinha para recorrer numa eventual situação de apuros ou de desconforto.

Na esteira disso, a atuação colocada a prova pelos religiosos demonstra que a realização do projeto não aconteceu por obra do acaso. Na consideração disso, o agraciamento de uma *quasi-merced*, correspondia a um recurso intermediário que não transmitia uma segurança plena da validade que detinha.

Mas o debate não se esgota por conta deste detalhe. Vê-se que, aproximando o fato de desgaste das suas provocações de sentido, fica constatado que as intenções que ajuizavam os indígenas ao mesmo tempo limitava-os conforme o aproveitamento e o uso dos territórios-memórias que os religiosos julgavam potenciais. Ao contextualizar isso, aproveitamos a ocasião para advertir que a ordem religiosa não só provocou um poder individual na Província do Paraguai ao ponto de ofuscar o poder da coroa espanhola em solos nativos de poder; como, também, atingiu a projeção espaçada que historicamente fazemos uso.

Reiterando qualquer leitura que tome em conta o individualismo daquelas comunidades, o contexto em si reporta de maneira mais completa as circunstâncias que acabaram por concluir na adoção de uma prática comportamental que levou a um entendimento que fez despertar entre aquelas comunidades setecentistas o senso de ambicionar terras e produtos que mais tarde pudessem reverter em alguma distinção.

Entretanto e na consideração disso, admitimos que alguns episódios de desgaste transmitem a sensação que junto das visitas dos Padres Superiores inúmeras expectativas se desfaziam. Subja, é um tanto evidente ter que afirmar que a cada visita que os mesmos se colocavam a fazer significava uma nova oportunidade para revisar a “política de reassentamentos” ou de “deslinde de terras”. Por isso, em muitas ocasiões, as reduções passaram a notar nesse rito de controle uma chance para não só reaver direitos pretéritos como para assentar novas mensuras.

Ao afirmar isso, confiamos que quaisquer que tenham sido os fatores que levaram a essas mudanças discursivas bem como as “desorientações taxonômicas” em que foram deslocadas aquelas comunidades junto aos seus antigos territórios de memória, o que de fato se impôs foi uma (re)definição de realidade sobre tudo que já havia. Foi assim com os passos de rios, com as serras e com todas as localidades estratégicas que fizessem rememorar lembranças aos tempos índios.²¹

21. Já se passaram alguns anos desde que os historiadores inclinaram seus olhares para a situação descrita. Esses são os casos de Kern (1985), Maldí (1997), Baptista (2009), Pereira (2012), Quevedo dos Santos e Maurer (2022).

Não por acaso, as divergências de fundo colonial, ao seu modo, acabaram por ratificar um entendimento reciado que não só garantiu as transformações profundas como interferiu diretamente na linha perceptiva daquelas comunidades junto à uma natureza que sempre existiu. Em tempo, as disputas conferiram, não apenas as fronteiras entre os povoados reducionais, mas consolidavam o apagamento da vida ancestral e ajustava aquela à uma consolidação de novos marcos temporais a partir da espacialidade que passou a vigorar por consequência daquelas.

Para finalizar e para ser redundante naquilo que já situamos, o projeto da Companhia de Jesus reservou aos grupos étnicos do primeiro Paraguai uma orientação histórica que acabou por fixá-los em acordos e revisões, que se bem avaliados configuram “*procesos de transformación política y de nuevas definiciones de identidad*” (Boccaro, 2005: 72).

Arquivos, reservas e bibliotecas de consulta

- » Archivo General de la Nación, Buenos Aires-Argentina (AGN)
- » AGN. Sala IX, Legajos 6-9-4; 6-9-5; 6-9-7.
- » AGN. Sala IX, 7.1.1. *División Colonia, Sección Gobierno, Compañía de Jesus. Varios años / año.*
- » AGN. Sala IX, Legajo 7.1.2. *División Colonia, Sección Gobierno, Compañía de Jesús. Varios años 421.*

Referências bibliográficas

- » Abou, S. (1995). *La “república” jesuítica de los guaraníes (1609-1768) y su herencia*. Buenos Aires, Manrique Zago Ediciones SRL.
- » Anzolin, A. (2021). “Señores legítimos”: territorialização e disputa por terras nas reduções do Paraguai”. Tese de Doutorado. Porto Alegre, PPG em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).
- » Armani, A. (1996). *Ciudad de Dios y ciudades del Sol. El “Estado” jesuíta de los guaraníes (1609-1768)*. México, Fondo de Cultura Económica (FCE).
- » Baptista, J. (2009). “A visibilidade étnica nos registros coloniais. Missões guaranis ou missões indígenas?” in Kern, A; Dos Santos, MC. e T. Golin (Orgs.); *Povos Indígenas* Vol. 5: 207-227. Passo Fundo, Méritos. (Coleção História Geral do Rio Grande do Sul).
- » Boccara, G. (2005). *Mundos Nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Debates*. Disponível em: <http://journals.openedition.org/nuevomundo>. Consultada em 13/01/2022.
- » Cansanello, P. (2017). *La gran estancia de Yapeyú (1732-1806). XVI Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia: 1-26*. Departamento de Historia. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata. Mar del Plata. Disponível em <https://www.aacademica.org/000-019/145>. Consultada em 15/01/2022.
- » Carbonell de Masy, R. (1992). *La propiedad comunitaria en las reducciones guaraníes. Suplemento Antropológico 27 (2): 99-130*. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/ejemplar/500236>. Consultada em 28/01/2024.
- » Cardiel, J. ([1780] 1984). *Compendio de Historia del Paraguay*. Buenos Aires, Fundación para la educación, la ciência y la cultura.
- » Escandón, J. ([1760] 1983). *História da transmigração dos sete povos orientais. Pesquisas. História 23*. Río Grande do Sul, Instituto Anchietano de Pesquisas.
- » Gruzinski, S. (2007). *El pensamiento mestizo. Cultura ameríndia y civilización del Renacimiento*. Barcelona, Ed. Paidós.
- » Golin, T. (1999). *A guerra guaraníca: como os exércitos de Portugal e Espanha destruíram os sete povos dos jesuítas e índios guaranis no Rio Grande do Sul*. Passo Fundo, EDIUPF.

- » Hernández, P. (1913). *Organización social de las doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesus, II*. Barcelona, Editor Calle de la Universidad 45.
- » Hobsbawn, E y T. Ranger (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona, Ed. Crítica.
- » Kern, A.(1985). O processo histórico platino no século XVII: da aldeia guarani ao povoado missioneiro. *Estudos Ibero-Americanos XI* (1): 23-41. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/iberoamericana/article/view/36149>. Consultada em 26/11/2023.
- » Lastarria, M. (1914). *Colonias orientales del río Paraguay o del Plata. Documentos para la historia argentina*. Tomo III. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- » Maeder, E. (1989). La población de las misiones de Guaraníes (1641-1682). Reubicación de los pueblos y consecuencias demográficas. *Estudios ibero-americanos XV* (1): 49-68. Disponível em: <http://researchgate.net/publication/292703459>. Consultada em 09/11/2023.
- » Maldí, D. (1997). De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígena nos séculos XVIII e XIX. *Revista de Antropologia* 40 (2): 183-221.
- » Maurer, R. (2014). *Entre o desejo de expansão e os litígios pueblerinos: a província do Paraguai como paradigma do conflito (séc. XVII – XVIII)*. *Estudios Historicos - CDHRPyB VI* (13): s/p. Disponível em: <http://estudioshistoricos.org>. Consultada em 21/04/2024.
- » Maurer, R. (2017). Entre transformações territoriais, litígios pueblerinos e direitos de propriedade na Província do Paraguai (séc. XVII & XVIII). *Anais II Congresso Internacional Interdisciplinar de Ciências Humanas (COINTER)*. São Borja, UNIPAMPA
- » Maurer, R. (2019). Territórios, revisões de propriedade e pleitos pueblerinos: a práxis de colonização da Companhia de Jesus na Província do Paraguai (séc. XVII-XVIII). *Caminhos da História* 24 (2): 3-21. Disponível em: <http://periódicos.unimontes.br>. Consultada em 02/08/2021.
- » Maurer, R. (2023). “Eles, porém, possuíam, como cristãos, a terra de seus antepassados gentios [...]”. Os litígios pueblerinos e o individualismo reducional no Paraguai colonial”. Tese de Doutorado. Santa Maria, PPGH, UFSM.
- » Monteiro, J. (1992). “Os Guarani e a história do Brasil meridional” in Da Cunha, M. (Ed.); *História dos índios no Brasil: 475-498*. São Paulo, Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP.
- » Mörner, M. (1998). Del Estado Jesuítico del Paraguay al régimen colonial guaraní missioneiro: un proceso de “normalización” historiográfica desde los años 1950. *Actas VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*. Resistência,
- » Muratori, L. ([1752] 1993). *O cristianismo feliz nas missões jesuíticas do Paraguay*. Santa Rosa, Instituto Educacional Dom Bosco.
- » Pacheco de Oliveira, J. (1999). *Ensaio de antropologia histórica*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.
- » Pereira, C. (2012). “Y hoy están en paz”: relações sócio-políticas entre os índios ‘infieis’ da banda oriental e guaranis missioneiros no século XIII (1730-1801)”. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre, PPG História, UFRGS.
- » Pinto, M e R. Maurer (2014). Quando a geo-história avança sobre os significados de um espaço urbano: as paisagens culturais e as transformações identitárias da fronteira Brasil Argentina. *Eure* 40 (120): 135-158. Disponível em: <http://eure.cl>. Consultado em 20/09/2023.
- » Quevedo dos Santos, J. e R. Maurer (2022). Dos índios misturados aos pueblos de Guaraní. A província do Paraguai e o historicismo da Companhia de Jesus (séc. XVII e XVIII). *Revista de Estudos Interdisciplinares* 4 (4): 73-83. Disponível em: <http://revistas.ceeinter.com.br>. Consultada em 11/11/2023.

- » Rogge, J. E., Schmitz, P., et al. (2020). A grande estância de Yapeyú. *Pesquisas* 75: 7-122. Disponível em: <http://anchietano.unisinos.br>. Consultado em 06/01/2022.
- » Róscio, F. ([1802,1858] 1930). Notícias dos sete povos das missões guaranis chamados comumente tapes orientaes ao Uruguai. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*. Tomo XXI: 271-274. Rio de Janeiro.
- » Sepp, A. ([1732] 1958). Algumas instruções relativas ao governo temporal das reduções em suas fábricas, sementeiras, estâncias e outras fainas. *Pesquisas* 2: 47-52.
- » Serres, H. (2017). Litígios de terra no espaço missioneiro: o caso de La Cruz e Yapeyú. *II Congresso Internacional de Estudos Históricos Latino-americanos (EHILA)*. São Leopoldo. [CD ROM].
- » Serres, H. e M. C. Bohn Martins (2019). Cenários de interação e conflitos. Espaço missioneiro na Província Jesuítica do Paraguai séc. XVII-XVIII. *Revista Eletrônica da ANPHLAC* 26: 320-348. Disponível em: <http://revista.anphlac.org.br>. Consultado em 02/04/2023.
- » Susnik, B. (1980). *Los aborígenes del Paraguay. Etno historia de los guaraníes. Época colonial*. Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- » Torre Revello, J. (1931). *Informe sobre misiones de índios existentes en la segunda mitad del siglo XVIII, en las provincias del Paraguay (de los padres jesuítas) y de la Asunción (de los padres franciscanos)*. I Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas. XIII, (X), 49-50: 99-123. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- » Wilde, G. (2019). *Religiión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires, SB.

Estrategias indígenas en torno al comercio de la sal y control de Salinas Grandes entre 1808 y 1810



Carla Dátola*

Fecha de recepción: 24 de junio de 2024. Fecha de aceptación: 31 de octubre de 2024

Resumen

Palabras clave

comitivas indígenas
comercio de sal
negociaciones diplomáticas
Salinas Grandes

Se analiza el arribo de tres comitivas indígenas a la ciudad de Buenos Aires en junio de 1809, dado que algunos líderes presentaron propuestas para suministrar sal contemplando: periodicidad del abastecimiento, cantidad y precio posible. Los caciques también plantearon sus posturas sobre el acceso hispanocriollo a la sal de Salinas Grandes; en simultáneo, aconteció la presentación de los hijos de Quinteru y Epumer ante el virrey, pudiendo tratarse de una concertación política. Estas comitivas sucedieron luego de la expedición a Salinas Grandes (1808) de Juan Ignacio Terrada y constituyeron la antesala a las negociaciones durante la expedición a Salinas de Pedro Andrés García (1810). Se comparan los discursos y estrategias de los caciques sobre el comercio de la sal y la explotación hispanocriolla de Salinas Grandes en estos tres momentos para identificar a los líderes participantes y dilucidar sus posturas en el marco diplomático, atendiendo al campo de alianzas que construyeron en el período analizado.

Indigenous strategies around salt commerce and Salinas Grandes control between 1808 and 1810

Abstract

Keywords
indigenous delegations
salt commerce
diplomatic negotiations
Salinas Grandes

The arrival of three indigenous delegations to the city of Buenos Aires in June 1809 is analyzed since some leaders presented proposals to supply salt to the capital contemplating: supply periodicity, quantity and possible price. During the negotiations the *caciques* also expressed their positions regarding the Spanish-creole access to the Salinas Grandes salt; simultaneously, Quinteru and Epumer sons were presented to the viceroy, which could be interpreted as a political agreement. These delegations took place after the expedition to Salinas Grandes (1808) by Juan Ignacio Terrada and, at the same time, constituted the prelude to the negotiations for the expedition to Salinas, under

* Becaria Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)/ Instituto de Geografía, Historia y Ciencias (IGEHC), Facultad de Ciencias Humanas -Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (FCH-UNICEN). Tandil, Pcia de Buenos Aires, Argentina. E-mail: carladatolavelez@gmail.com

Pedro Andrés García (1810). The *caciques* discourses and strategies regarding the salt trade and the Spanish-Creole exploitation of Salinas Grandes in these three moments are compared in order to identify the participating leaders and analyze their positions in the diplomatic negotiations considering the field of alliances they built in the period studied.

Introducción

Durante las últimas décadas del siglo XVIII y hasta fines del decenio de 1810 tuvo lugar un ciclo de relativa paz en la frontera bonaerense debido a la estabilidad de las relaciones comerciales interétnicas, forjadas tiempo antes entre indígenas e hispanocriollos (Mandrini, 1993). En este contexto, numerosas delegaciones indígenas de Pampa, Patagonia y la Araucanía -actual Chile- se dirigían a la frontera y a la ciudad capital a negociar y a comercializar, entre otros recursos, la sal de Salinas Grandes para intercambiar por bienes europeos. Las expediciones hispanocriollas a la frontera eran otra forma mediante la que se producía este comercio.¹

Entre 1808 y 1809 ingresaron 42 partidas indígenas de Pampa, Patagonia y Araucanía, por la Guardia de Luján y con destino a la capital, para comerciar, negociar, saludar o agasajar al virrey (Ortelli y Barral, 2008). Este trabajo analiza aspectos relacionados con el arribo de tres comitivas a Buenos Aires a inicios de junio de 1809. El 2 de junio, el cacique ranquel Francisco Callundo, junto a dos líderes en representación de los grupos situados al norte de sierra de la Ventana y Guaminí, ofreció a las autoridades coloniales una propuesta para suministrar sal a Buenos Aires.² El 5 de junio se presentó en el Cabildo el cacique Cayunan, en nombre de los pehuenches y ranqueles, para abastecer de sal la capital.³ A su vez, si bien no efectuaron una propuesta de provisión de sal, ese mismo día arribaron a la capital Quinteleu y Epumer, cada uno con sus respectivos hijos para presentarlos al virrey (Ortelli, 2003). Probablemente estas comisiones respondían a la invitación realizada por Juan Ignacio Terrada, comandante de la expedición a Salinas gestada en 1808, quien siguiendo la orden del virrey Liniers les sugirió a los caciques pehuenches y ranqueles que se encargaran del abasto de sal a Buenos Aires; y estos respondieron que irían a la ciudad a discutir el precio de la sal.⁴ El interés por estudiar las negociaciones de estas tres comitivas radica en que algunos líderes presentaron propuestas para suministrar sal a Buenos Aires, contemplando la periodicidad del abastecimiento, la cantidad y el precio a convenir. Asimismo, en las tratativas los caciques plantearon sus posturas sobre el acceso a la sal mediante futuras expediciones hispanocriollas a Salinas Grandes. En simultáneo, el encuentro entre Quinteleu y Epumer y sus hijos con el virrey (Ortelli, 2003) aconteció luego de que éstos líderes dialogaron con Terrada durante la expedición a Salinas en 1808 (Nacuzzi, 2013). Aquí se busca dilucidar el contexto y las causas que motivaron a Quinteleu y Epumer a presentar a sus hijos al virrey que, tal como se presupone, podría tratarse de alguna expectativa de concertación política.

En los trabajos dedicados a las interacciones fronterizas en estas primeras décadas del siglo XIX no hay mayores referencias respecto al comercio de la sal y al control de Salinas Grandes -espacio de abastecimiento de este recurso, tanto a nivel intraétnico -entre grupos indígenas- como interétnico -entre grupos indígenas e hispanocriollos-; tampoco a la forma en que estos intercambios fueron gestionados en las negociaciones diplomáticas. Estas visitas de caciques a Buenos Aires representan un disparador propicio para examinar las dinámicas que adoptaban las intervenciones diplomáticas de los caciques

1. Para este tema consultar Araya y Ferrer (1986); Mandrini (1993); Levaggi (2000); Ortelli (2003); Ratto (2007); Ortelli y Barral (2008) y Nacuzzi (2013, 2014).

2. Oficio de Juan Ignacio Terrada al virrey Liniers, Buenos Aires 2 de junio de 1809. Propuesta del cacique ranquel Don Francisco Callundo. Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), Leg. 18, Cabildo de Buenos Aires, 1808-1809, en Facultad de Filosofía y Letras (en adelante FFyL), 1914, IV: 447-449.

3. Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires (en adelante, AECBA), 5 de junio de 1809, Serie IV, Tomo III, Libro LXIV: 501.

4. Oficio de Juan I. Terrada al virrey Liniers, Buenos Aires 2 de junio de 1809. AGN, Leg. 18, Cabildo de Buenos Aires 1808-1809, en FFyL, 1914, IV: 448-449.

en relación con los recursos de las Salinas Grandes, atendiendo a la trama de relaciones en las que participaban estos actores en el período delimitado. Nos interesa saber: ¿qué intereses movilizaban a estos caciques?, ¿qué propuestas presentaron al Cabildo? y ¿cómo deben leerse desde las relaciones que caracterizaban al campo político indígena?

Estas comitivas arribaron luego de la expedición a Salinas Grandes de 1808, a cargo de Juan Ignacio Terrada y, al mismo tiempo, constituyeron la antesala a las negociaciones durante la expedición a Salinas al mando de Pedro Andrés García en 1810. Los años de 1808 y 1810 son el contexto inmediato de la visita de estas comitivas y en el que, al mismo tiempo, se ubica a estos caciques en su relación diplomática con el último gobierno colonial y con los representantes, lo cual permite problematizar su desempeño político y diplomático durante los últimos años de dominación colonial española y los inicios del primer gobierno criollo. A partir de 1808 se puede identificar a los líderes dispuestos a negociar con los hispanocriollos durante la expedición a las Salinas a cargo de Terrada (Nacuzzi, 2013).⁵ Sobre esa base, nos interesa saber cómo se desarrollaron los encuentros entre funcionarios y caciques en “tierra adentro” y cómo repercutió en el devenir de las partidas indígenas a Buenos Aires, a comienzos de junio de 1809. En 1810, año de la expedición a las Salinas al mando de García, se puede reconocer a los caciques que dialogaron con este expedicionario y sus posturas respecto al acceso a la sal en las negociaciones efectuadas.

5. Nacuzzi (2013) transcribió el diario de la expedición a Salinas Grandes de 1808 de Juan Ignacio Terrada y analizó las negociaciones diplomáticas en aquel contexto.

6. Analizar los discursos de los caciques en el marco diplomático implica concebir a las sociedades indígenas “como actores con agencia en los procesos históricos” (de Jong, 2016a: 9).

7. AGN Sala IX, 1-4-5 a 1-4-6; 1-6-5; 1-7-1. Accedimos a las transcripciones de estos documentos gracias a la Dra. Sara Ortelli y nuestra pesquisa en AGN, Fondo Archivo del Gobierno de Buenos Aires 1810, Sala X 196, Tomo 53, f. 217.

8. Oficio del virrey Liniers al Cabildo de Buenos Aires; Oficio de Juan Ignacio Terrada al virrey Liniers, Buenos Aires 2 de junio de 1809; Propuesta del cacique ranquel Don Francisco Callundo, AGN, Leg. 18, Cabildo de Buenos Aires 1808-1809, en FFyL, 1914, IV: 447-449. Quesada (1864); AGN, Fondo Archivo del Cabildo de Buenos Aires. Sala IX 1685, fs. 404-407; Fondo Archivo del Gobierno de Buenos Aires 1810, Sala X 185, Tomo 42, fs. 232-233.

Se apunta a comparar los discursos⁶ y las estrategias de los líderes indígenas en torno al comercio de la sal y a la explotación hispanocriolla de Salinas Grandes en estas tres instancias de diálogo interétnico, a fin de identificar a los caciques participantes en estas negociaciones y dilucidar sus posicionamientos en el contexto diplomático interétnico atendiendo al campo de alianzas que estos líderes construyeron en el período analizado. Para ello, se analizan documentos generados por autoridades fronterizas⁷ y por otros funcionarios como:⁸ las actas del Cabildo de Buenos Aires, el diario de la expedición a Salinas Grandes a cargo de Terrada -transcrito por Nacuzzi (2013)- los diarios de expediciones de agentes estatales (García, 1974 [1836]; de la Cruz, 1969 [1835]); además examinamos el *Semanario de agricultura, industria y comercio*, los acuerdos y tratados de paz entre gobernantes y grupos indígenas y recurrimos a la historiografía tradicional, alusiva a la interacción indígena con la frontera sur y la capital, para dialogar con diversos y valiosos estudios.

En lo que sigue, primero se presenta una caracterización de las relaciones interétnicas durante el ciclo de paz fronteriza (1790-1820) que enmarca el período de análisis. Luego, se abordan los posicionamientos de caciques y grupos en tres instancias distintas: la expedición a las Salinas de 1808, donde se identifica cuáles caciques y grupos comerciaban sal en la capital aquel año, estableciendo sus posibles ubicaciones espaciales y tejidos de alianzas políticas; después, se analizan y comparan las propuestas para el suministro de sal realizadas por los caciques que arribaron a Buenos Aires en 1809, identificando las ubicaciones, movimientos y alianzas de estos caciques y sus seguidores en “tierra adentro” y, finalmente, se abordan los posicionamientos de estos y otros caciques en las negociaciones con el coronel García en el marco de su expedición a Salinas en 1810. En las conclusiones se realiza una síntesis sobre las estrategias y relaciones inter-indígenas en torno al control de Salinas Grandes y el comercio fronterizo de la sal entre 1808 y 1810.

Relaciones interétnicas durante la paz fronteriza

En el siglo XVIII la dinastía borbónica, a cargo del Imperio español, buscó reforzar los controles sobre las colonias americanas. La presencia e intereses económicos de otros competidores europeos, principalmente Inglaterra, en torno al Río de la Plata y la Patagonia derivó en la creación del Virreinato del Río de la Plata en 1776. A mediados del siglo XVIII Buenos Aires era una sociedad de frontera que comerciaba intensamente con los indígenas no sometidos. En paralelo, Buenos Aires buscaba atender la demanda regional ganadera -Cuyo, Paraguay, Tucumán-, lo cual significó competir por estos recursos en las pampas con los indígenas (Ortelli y Barral, 2008).

Para promover la convivencia interétnica las autoridades de Buenos Aires celebraron un tratado de paz con el líder Lorenzo Callfilqui en 1790; el mencionado tratado reconocía implícitamente los derechos territoriales indígenas, oficiando el río Salado como frontera y autorizaba el comercio indígena en la capital y el acceso español a las Salinas (Roulet, 2016), lo cual queda reflejado en los libros de cuentas virreinales que tenían una sección destinada a la política de agasajos a los caciques (Mandrini, 1993). Según Nacuzzi, en el siglo XVIII las autoridades fronterizas denominaban “indios fronterizos” o “indios amigos”, por su cercanía, a aquellos grupos indígenas impulsados a establecerse en torno a los fuertes de la frontera sur con el aval de gobernadores y virreyes. La política virreinal intentaba destacar un cacique “amigo” en cada puesto de frontera favoreciendo su asentamiento en las cercanías de los fuertes, situación que era retribuida mediante información sobre posibles ataques y movimientos de otros grupos en “tierra adentro” o hacia la frontera. Estos caciques recibían a las comitivas indígenas de “tierra adentro” en sus toldos y mediaban con las autoridades para notificar los objetivos de los visitantes (Nacuzzi, 2014). Para 1810, el coronel García denominaba “indios fronterizos” a los caciques que frecuentaban las guardias y los fuertes, facilitando la integración de amigos, parientes y aliados de “tierra adentro” con las autoridades de la frontera. Entre estos indios fronterizos nombraba a Lincon, Medina, Cayumilla, Aucal, Gurupuento y a sus vecinos Clento, Turuñan, Oquiro, Epumer y un hijo de este último cacique (Roulet, 2016).

Los contactos interétnicos trascendían los fuertes y los fortines, ya que las “situaciones de frontera” también se gestaban, por ejemplo, en las expediciones hispanocriollas a Salinas Grandes, originando una “frontera móvil” diseñada por los transeúntes de los territorios indígenas (Nacuzzi y Vollweiler, 2017). Cabe señalar, como expresa Ortelli (2003), que los virreyes y gobernadores -estos últimos hasta 1776- recibían a las comitivas indígenas en Buenos Aires dispuestas a negociar o, en su defecto, a ratificar los términos de la paz. Además, era necesario obtener permiso de los caciques para ingresar a sus territorios y realizar expediciones a Salinas Grandes en busca de sal, mineral utilizado para el tratamiento de cueros y carnes.⁹ Para Roulet (2016), en la frontera bonaerense no se producían grandes parlamentos como sucedía en la frontera chilena, porque las negociaciones con algunos jefes y grupos transcurrían durante las expediciones a las Salinas. Cabe preguntarse, ¿cómo se desarrollaron estas negociaciones y de qué forma los caciques controlaban sus territorios?

Respecto a la dinámica política indígena, Bechis (2008 [1989]) sostiene que los lideratos del área araucopampeana-norpatagónica asumían una organización segmental¹⁰ en el siglo XIX, basada en la capacidad de oratoria y negociación intra e interétnica y sujeta a la adhesión voluntaria de sus seguidores. Cabe

9. Al respecto ver Santos Martínez (1966); Ortelli (2003); Taruselli (2005-2006); Ratto (2007); Nacuzzi (2013).

10. Bechis ([1989] 2008) retoma los aportes sobre sociedades segmentales que Morton H. Fried plantea en *The evolution of Political Society. An essay in Political Anthropology*, publicado en 1967

mencionar que los conflictos y las diferencias entre los criollos y los indígenas que resistieron a lo largo del siglo XIX se debieron a la tierra y la soberanía (Bechis, 2010). En las primeras décadas del siglo XIX ningún cacicazgo o grupo étnico controlaba exclusivamente Salinas Grandes, se trataba de una coyuntura muy competitiva donde confluían los intereses y los objetivos de diversos líderes con acceso a este espacio estratégico (Ratto, 1998, 2007; Bechis, 2001; Crivelli Montero, 2013; Nacuzzi, 2013; Roulet, 2016).

Los antiguos pobladores indígenas estaban preocupados por el arribo de grupos transcordilleranos, que buscaban controlar las Salinas, aunque los primeros entendían que indígenas o españoles podían cargar sal. Por eso, los grupos que habían pactado con las autoridades coloniales apoyaban la creación de una guardia en Salinas (Ratto, 2007). Gradualmente, el territorio mapuche se construyó a través de la integración de zonas distantes, articuladas entre sí mediante rutas y espacios ganaderos y residenciales y forjando alianzas político-militares. Las rutas y boquetes cordilleranos dinamizaban la vinculación entre los grupos de Araucanía y Pampa (Bello, 2011). Los caciques solicitaban regalos y agasajos a quienes pretendían ingresar y transitar por sus territorios.¹¹ En las pampas se debía notificar anticipadamente, vía chasques, la intención de circular pacíficamente y pagar el “derecho de cacicazgo”, que solía materializarse en regalos (Crivelli Montero, 2013). Además de los “derechos de paso” para circular por determinadas rutas, solían construirse alianzas con los caciques que controlaban tales espacios (Ratto, 2007). Los “protocolos de tierra adentro” regulaban el comportamiento de quienes ingresaban pacíficamente a los territorios indígenas. Estos transcurrían en las siguientes etapas: realizar presentaciones, efectuar escolta familiar, notificar la llegada, ejecutar ceremonias de recibimiento, emprender parlas, distribuir regalos, incorporar a la otredad mediante lazos parentales reales o simbólicos, y finalmente los visitantes debían cumplir los compromisos asumidos en el diálogo interétnico (Roulet, 2016). Asimismo las autoridades buscaban controlar los movimientos de los indígenas, quienes debían portar una licencia para acceder a la frontera y/o a la capital. Aunque los funcionarios les conferían regalos y permisos para obtener información sobre “tierra adentro”, y favorecer el tránsito hispanocriollo a las Salinas (Ortelli, 2003; Nacuzzi, 2013, 2014), los indígenas solían evadir los controles fronterizos y comerciaban sin licencia con los pobladores locales con quienes, en algunos casos, habían construido vínculos estrechos (Ratto, 2007). Respecto a ese intercambio y esos vínculos, Ortelli (2003) expone que entre 1770 y 1809 ingresaron a Buenos Aires algunos caciques y grupos indígenas de Pampa, Patagonia y Araucanía para negociar, comerciar, saludar o llevar regalos al virrey. Estos objetivos podían conjugarse entre sí, ya que la diplomacia indígena buscaba construir una buena relación con las autoridades para promover y sostener lazos comerciales entre las partes involucradas. Según Ortelli (2003), a diferencia de las comitivas diplomáticas, no necesariamente las partidas comerciales eran encabezadas por un cacique o representante, aunque sí se registraba en los puestos de frontera a cuál jefe respondía el grupo que buscaba acceder a la ciudad. Cabe preguntarse: ¿qué caciques intervinieron en las negociaciones diplomáticas en torno a la explotación hispanocriolla de Salinas Grandes entre 1808 y 1810?; ¿qué líderes comerciaban sal en Buenos Aires y cuál fue la respuesta de las autoridades? y ¿dónde estaban ubicados y qué relaciones forjaron entre sí estos caciques?

11. Consúltese Ratto (2007); Crivelli Montero (2013); Nacuzzi (2013); de Jong (2016b); Roulet (2016).

La expedición a Salinas Grandes de 1808 y las comitivas indígenas a Buenos Aires

En diciembre de 1807 Liniers asumió como virrey interino del Virreinato del Río de la Plata; al año siguiente el escenario rioplatense se alteró por la invasión napoleónica a España, lo que no afectó la convivencia pacífica fronteriza (Ortelli y Barral, 2008). En este marco, se realizó la expedición a Salinas Grandes de 1808 a cargo del Comandante Juan Ignacio Terrada. Según Nacuzzi (2013: 6) en octubre de 1808 Terrada inició su viaje a las Salinas; entre el 22 y 25 de octubre acampó en Cruz de Guerra donde interactuó con Lincon, Turuñan, un hijo de Erupiendo que lo representaba, Aucallan, Aoquin, Añapi y sus respectivas comunidades,¹² allí estos jefes expresaron que “sólo dudaban de los Ranqueles” (en Nacuzzi, 2013: 10). En el camino entre Cruz de Guerra y las Salinas entregó regalos a los caciques “Epumuel, Juan Pedro, Paiñeg, Villapue, Quaguín Coronel, Sien Mil, Quillipin, Clagvil, y Quenava” (Nacuzzi, 2013: 10) y el 7 de noviembre la expedición arribó a la Laguna de la Sal, interactuando allí con los caciques ranqueles:

Clam, Iogquem, Antegman, Qurutipay, Quiticham, Millan, Llancao, Quala, Calepuqueo, Callunay, Quaguimer, Lemunequel, Cheuquenay, Llauguem, Quidulep, Quilipan, Coleluam, Quilan, Quelunchanca, Amatureo [Amaturco], Quentecol, Qayunlanque [Gayunlanque] y Quintreleu [Quintrelen] (Nacuzzi, 2013: 17-18).

Entonces, ¿qué caciques participaron en las negociaciones diplomáticas sobre el control de Salinas Grandes en 1808 y comerciaban sal en Buenos Aires? y ¿dónde estaban ubicados y qué lazos construyeron entre sí estos líderes?

Finalizando el siglo XVII, la agencia colonial buscó imponer la idea de que las salinas eran bienes comunitarios, para evitar arrendamientos a terceros o monopolios respecto a la extracción y el comercio de la sal (Taruselli, 2005-2006). En el siglo XVIII, se proyectaba instalar una población hispanocriolla en torno a Salinas Grandes (Molinari, 1970; Nacuzzi, 2013; Santos Martínez, 1966). Mientras, hacia 1808 Terrada adjudicó en su diario la “propiedad” de las Salinas a los ranqueles. El cacique ranquel Calepuqueo le dijo al segundo comandante de la expedición que para acceder a la laguna debían: “pagar el piso de sus tierras, y tributo, por la extracción de sal” (en Nacuzzi, 2013: 9) y que los bienes entregados no bastaban para saldar ese pago. La yerba, el aguardiente y el tabaco no eran regalos a diferencia de la sal que sí lo era, ya que estaban en sus territorios y este recurso mineral era de los indígenas (Nacuzzi, 2013: 9).¹³

Como ya se dijo, entre 1808 y 1809 ingresaron 42 partidas indígenas de Pampa, Patagonia y Araucanía, por la Guardia de Luján y con destino a Buenos Aires, para comerciar, negociar, saludar o agasajar al virrey. Las autoridades sabían que los “indios pacíficos” que iban a la capital estaban vinculados con otros grupos de “tierra adentro”, señalados como los causantes de los ataques a la frontera (Ortelli y Barral, 2008). A raíz de las invasiones inglesas Liniers y Carripilum¹⁴ celebraron un tratado de paz autorizando el comercio indígena en la capital -de pieles, plumas y sal de Salinas Grandes-.¹⁵ En los meses previos a la expedición a Salinas de 1808 Carripilum se manifestó conforme con el gobierno colonial.¹⁶ En mayo de aquel año él y su comitiva recibieron obsequios del Cabildo, por orden del virrey.¹⁷ Pero, mientras acontecía el viaje a las Salinas en octubre de 1808, en el Fuerte de Rojas circulaba información de un posible ataque de la gente de Carripilum (Salerno, 2021). Luego, Terrada advertía que

12. Terrada envió un chasque con un parte a la Guardia de Luján informando que estaba en Cruz de Guerra, que partió el 21 de octubre de Palentelén junto a los caciques “Lincon, Turuñan, Enec, Repuentu, su hijo, Oquin, Ancaya y Añapi”. Carta de Mosquera al Exmo Sor, Luján, 26/10/1808. AGN, Sala IX, 1-7-1, f. 969.

13. Véase también Nacuzzi y Tourres (2018: 51).

14. El cacique principal ranquel Carripilum había sido capitanejo de Llanquetur, ambos de origen cordillerano, y había ingresado a Mamilmapu para refugiarse entre los ranquelinos debido a los conflictos y divisiones entre los pehuenches a fines del siglo XVIII (Roulet, 2016).

15. Consúltense Terrera (1986); Béchis (2001); Hux (2007); Roulet (2016).

16. Joaquín Anto Mosquera al Sor Capn Gl Presidte, Luján, 29/3/1808. AGN, Sala IX, 1-7-1, f. 656.

17. AECBA, 21 de mayo de 1808, Serie IV, Tomo III, Libro LXII: 108.

18. Transcripción del diario de la expedición a Salinas Grandes al mando de Juan Ignacio Terrada (1808), consultado en Nacuzzi (2013: 18).

19. Mosquera al Virrey, Luján, 5/5/1808. AGN, Sala IX, 1-7-1, f. 711 y Levaggi (2000: 143).

20. Mosquera al Sr Capn GI Presidte, Luján, 3/3/1808. AGN, Sala IX, 1-7-1, f. 584; Mosquera al Sr Capn GI Presidte, Luján, 29/3/1808. AGN, Sala IX, 1-7-1, f. 658; Mosquera al Sr Capn GI Presidte, Luján, 26/4/1808. AGN, Sala IX, 1-7-1, f. 695; Mosquera al Sr Capn GI Presidte, Luján, 30/4/1808. AGN, Sala IX, 1-7-1, f. 697; Mosquera al Sr Capn GI Presidte, Luján, 1/5/1808. AGN, IX, 1.7.1. f. 701; Mosquera al Sr Capn GI Presidte, Luján, 1/5/1808. AGN, IX, 1-7-1, f. 705; Mosquera al Virrey, Luján, 12/5/1808. AGN, Sala IX, 1-7-1, f. 721; Mosquera al Virrey, Luján, 14/5/1808. AGN, Sala IX, 1-7-1, f. 723; Mosquera al Virrey, Luján, 15/5/1808. AGN, Sala IX, 1-7-1, f. 725; Mosquera al Virrey, Luján, 4/6/1808. AGN, Sala IX, 1-7-1, f. 743; Mosquera al Virrey, Luján, 9/6/1808. AGN, Sala IX, 1-7-1, f. 746; Mosquera al Virrey, Luján, 19/6/1808. AGN, Sala IX, 1-7-1, f. 761; Mosquera al Virrey, Luján, 23/6/1808. AGN, Sala IX, 1-7-1, f. 735; Mosquera al Virrey, Luján, 25/6/1808. AGN, Sala IX, 1-7-1, f. 771; Mosquera al Virrey, Luján, 5/7/1808. AGN, IX, 1-7-1, f. 777; Mosquera al Virrey, Luján, 5/8/1808. AGN, Sala IX, 1-7-1, f. 790.

21. Mosquera al Sr. Capn GI Presidte, Luján, 2/2/1808. AGN, Sala IX, 1-7-1, f. 557.

22. Mosquera al Virrey, Luján, 1/8/1808. AGN, Sala IX, 1-7-1, f. 787.

23. Mosquera al Virrey, Luján, 31/8/1808. AGN, Sala IX, 1-7-1, f. 811.

24. Mosquera al Sr Capn GI Presidte, Luján, 21/3/1808. AGN, IX, 1-7-1, f. 628.

25. Mosquera al Virrey, Luján, 18/5/1808. AGN, Sala IX, 1-7-1, f. 730. Joaquín Coronel era llamado Oaquin, por las dificultades indígenas para pronunciar la letra "j" (Terrera, 1986: 146), también nombrado como Oquin u Oquinagüel (Hux, 2007). En 1794 Oquenagüel y Epumer, entre otros, presentaron las paces a los pehuenches (Roulet, 2016).

26. AECBA, 29 de abril, 15 y 23 de junio de 1807, Serie IV, Tomo II, Libro LXI: 514, 560 y 572; 5 de octubre de 1808, Serie IV, Tomo III, Libro LXIII: 246.

27. Mosquera al Sr Capn GI Presidte, Luján, 5/3/1808. AGN, Sala IX, 1-7-1, f. 586.

28. Mosquera al Sr Capn GI, Luján, 5/5/1808. AGN, IX, 1-7-1, f. 708; Mosquera al Virrey, Luján, 17/6/1808. AGN, Sala IX, 1-7-1, f. 756; Mosquera al Virrey, Luján, 5/10/1808. AGN, Sala IX, 1-7-1, f. 916; Mosquera a Exmo Sr, Luján, 4/11/1808. AGN, Sala IX, 1-7-1, f. 976.

en la expedición a Salinas habían surgido algunas tensiones con “los indios de Carripilun, que vinieron con el cacique Clam”, quienes exigían que se les otorgase “la misma cantidad, y gratificación que habían visto recibir a Clam”.¹⁸

El campo de alianzas de Carripilun incluía al cacique Callunay, quien dialogó con Terrada en 1808 (Nacuzzi, 2013) y encabezó una de las comitivas de junio de 1809. Para Roulet (2016), quien analiza el diario de Luis de la Cruz, Cayunan integró los procesos migratorios individuales que emprendieron algunos líderes vinculados con el nuevo grupo receptor por filiación o adopción. En 1806 de la Cruz parlamentó con Carripilun para pedir permiso para transitar por sus territorios y hallar una ruta directa entre Buenos Aires y Chile. El 19 de junio de 1806, en Michinguelú, de la Cruz fue visitado por Millanan y Cayunan, “que ha sido de nuestros peguenches”; Millanan era pariente de Carripilun. Ellos elogiaron a Carripilun y dijeron que si él volvía feliz del viaje y obtenía algunos favores del virrey, “se franquearía cuanto su excelencia quisiese”. Luego se realizó una junta con los dos jefes y la hermana de Cayunan, oriunda de Antuco y ligada a los españoles, quien prometió viajar ese año a los Andes con su hermano (de la Cruz, 1969 [1835]: 258-285; 315-317). En “tierra adentro” circulaba información sobre el lazo diplomático entre Carripilun y Lincon con el virrey y los beneficios obtenidos. En mayo de 1808, el cacique amigo Antenau envió a su padre, el líder Guachapan, a la capital debido al “trato con que esa superioridad ha distinguido a Carripilun, Lincon” y a otros jefes. Guachapan y su comitiva llevaron cargas de sal y otros bienes para comerciar.¹⁹ Como se dijo, las partidas comerciales no siempre eran conducidas por un cacique o delegado del mismo, aunque solía registrarse en la frontera a qué jefe respondía el grupo que quería pasar a la ciudad (Ortelli, 2003). No obstante, se advierten ciertas variaciones en los registros de las comitivas realizados en la frontera hacia 1808; entre los meses de marzo y agosto algunas fuentes no explicitan a qué cacique respondía la partida que accedía a la capital a comerciar sal, ni mencionan a un representante.²⁰ Quizás se realizaron registros parciales, al tratarse de “indios amigos” que ingresaban asiduamente a la capital, o el tránsito de numerosas partidas indígenas ocasionó un relajamiento de los controles fronterizos. En otros casos se alude a su procedencia: “indios chilenos”,²¹ “cacique chileno”,²² o “indios de los toldos fronterizos”.²³ Algunas fuentes destacan al delegado o cacique que conducía o enviaba en su nombre una partida comercial; por ejemplo, el 21 de marzo de 1808 visitó la capital el “indio Millapue”, capitán del cacique Antenau enviado junto a una comitiva a vender cargas de sal entre otros productos;²⁴ y el 18 de mayo hizo lo mismo una partida de “indios chilenos”, enviada por el jefe Guaquin.²⁵ Meses después, Villapue y Quagin Coronel dialogaron con Terrada, en su viaje a las Salinas a fines de 1808. Previamente, en Cruz de Guerra, Terrada se encontró con Lincon (Nacuzzi, 2013). Oquin Noguel, Antenau, Millapue y Lincon ya habían tratado antes con el gobierno y recibían regalos.²⁶ El cacique Lincon descendía de grupos que habitaban al oeste del sistema de Tandilia desde fines del siglo XVIII (Pedrotta, 2015). A fines de 1807, Penenau -capitán de Lincon- y Calbuqueu -capitán de Carrilanc y cuñado de Lincon- visitaron la capital para ratificar las paces celebradas con las autoridades en la época de Balcarce (Levaggi, 2000; Ortelli, 2003; Hux, 2007). Lincon y sus aliados buscaban sostener los lazos comerciales con los hispanocriollos (Ortelli, 2003). En marzo de 1808, Lincon visitó la capital con su esposa y una comitiva para dialogar con el Superior Gobierno.²⁷ Luego una serie de comitivas enviadas, y/o que respondían a Lincon, comerciaron sal en la capital los días 5 de mayo, 17 de junio, 5 de octubre y 4 de noviembre de 1808.²⁸ La partida que arribó a la capital el 4 de noviembre 1808, enviada por Lincon, era una iniciativa comercial del cacique que aconteció en simultáneo a la expedición a las Salinas a cargo de Terrada. Esta estrategia diplomática

y comercial de Lincon se dio en un marco de competencia política entre los líderes con acceso a las Salinas y sus recursos. Hacia 1808 el campo indígena era muy amplio y diferentes caciques competían entre sí por afianzar sus liderazgos (Nacuzzi, 2013).

Quintreleu y Epumuel también dialogaron con Terrada en 1808 (Nacuzzi, 2013) y, como ya se dijo, visitaron la capital el 5 junio de 1809 (Ortelli, 2003). Según Roulet (2016), los hermanos valdivianos Epumer, Quinteleteu y Victoriano habían migrado con sus séquitos, adoptando una localización estratégica en diferentes sitios de la ruta que vinculaba Valdivia -actual Chile- con Buenos Aires. Victoriano estaba asentado en el territorio cordillerano; Quinteleteu se hallaba en las Salinas y Epumer habitaba la zona de Cabeza del Buey, próxima a la frontera bonaerense. Ellos construyeron lazos políticos, comerciales y militares con los jefes locales y oficiaron como mediadores en los conflictos interétnicos durante la expedición a las Salinas en 1810. Quinteleteu y Victoriano se movían entre sus territorios de origen y las pampas, mientras Epumer se había instalado tempranamente en las llanuras orientales. Este último era un hábil negociador en la frontera chilena, se diferenciaba de los demás indios fronterizos por apoyar el plan expansionista de García y convivía pacíficamente en las pampas con la sociedad colonial, desde la paz fronteriza en 1790 (Roulet, 2016). En 1792 Epumer visitó Buenos Aires, junto a su mujer y cuatro indígenas, para presentarse ante el virrey y visitar a Fernando de la Sota, con quien había forjado un vínculo en la última expedición a Salinas.²⁹ Por ende, estaba dispuesto a autorizar la explotación colonial de las Salinas antes de la expedición de Terrada de 1808. En junio de 1808 Epurén, su mujer, una hija y su comitiva, visitó al virrey y le regaló un poncho (Ortelli y Barral, 2008).³⁰ El 21 de agosto de 1808 Quintreleu dialogó con el virrey, acompañado por su esposa principal y seis hombres -aunque su gran comitiva de 400 lanceros aguardaba en la frontera, lo que pudo significar una “demostración de fuerza” (Ortelli, 2003: 95). En estos encuentros previos a la expedición a Salinas Quinteleteu y Epumer no trataron con las autoridades el acceso español a la sal, tampoco lo hicieron en junio de 1809 cuando presentaron sus hijos al virrey (Ortelli, 2003); dialogaron sobre este asunto con García, en la expedición a Salinas en 1810 (García, 1974: 61-62, 74-75).

Cabe destacar que Nacuzzi (2013: 11) analiza el acta del Cabildo del 7 de diciembre de 1808, donde Terrada notificó que había logrado individualizar “a los caciques que parlamentaron con él”. Posiblemente Terrada haya descrito informalmente esos encuentros y luego “hayan sido comunicados a sus superiores como reuniones más formales o, a la inversa, fueron reuniones formales que no dejaron un registro escrito acorde con la ocasión”. Además, el acta expresa que el parte de Terrada serviría para saber “el modo con que deve conducirse con los Casiques que pasen á esta Capital, y se le presenten”.³¹ A fines de 1808, el Cabildo pretendía saber qué caciques podían presentarse en la capital y cómo proceder al respecto. Seguidamente, se identifica a los jefes participantes en las comitivas a la capital y sus estrategias en torno al comercio de la sal y el control del acceso a las Salinas en el marco diplomático en 1809.

Las comitivas indígenas y el abasto de sal a la capital en 1809

En 1809 visitaron la capital algunos jefes que en 1808 habían ido a vender sal y/o que habían dialogado con Terrada. En marzo de 1809 Oquin, junto a su mujer, dos hijos y su comitiva fueron obsequiados por el virrey en la capital.³² El 29 de abril Aucallanca, cacique mayor de Lincon, viajó a la capital, con su

29. Carta de Nicolás de la Quintana a Arredondo, Luján, 29/4/1792. AGN, Sala IX, 1.6.5. f. 94. La fuente se refiere al cacique como “Epugmur”; Epumer también es mencionado en las fuentes como Epumer, Epunurri, Epugmur, Eppumurr, Epugner, Epuguor (Roulet, 2016: 432).

30. Ortelli y Barral (2008: 260) citan la fuente indicando “Epurén”; entendemos que Epurén era Epumer ya que en las actas del Cabildo de 1808 figuran los gastos del regalo para el cacique Epumer de “Nación Chileno”. AECBA, 13 de julio de 1808, Serie IV, Tomo III, Libro LXIII: 151.

31. AECBA, 7 de diciembre de 1808, Serie IV, Tomo III, Libro LXIII: 354.

32. Manuel Martínez Fontes al virrey Liniers, Luján, 23/3/1809. AGN, Sala IX, 1-7-1, fs. 998-1000.

hijo y una comitiva, a saludar al virrey y expresar “su adhesión a la nación española”. Lincon recomendaba a Aucallanca al virrey, por su buen servicio en la expedición a Salinas, para que obtuviera un pasaporte para ser reconocido por la sociedad colonial (Ortelli, 2003: 96). Asimismo Millapue y Antenau, y sus comitivas, saludaron al virrey en la capital y dijeron adherir a la nación española, el 10 de mayo y el 19 de junio de 1809, respectivamente (Ortelli y Barral, 2008). El 2 de junio de 1809 Terrada notificó al virrey que estaba en la capital el cacique ranquel Francisco Callundo junto a dos caciques, en representación de los demás, para negociar.³³ Callundo representaba a los grupos “del Norte de la Sierra de la Ventana, y Guaminí” para tratar el abasto de sal.³⁴ Por su parte, el acta del Cabildo del 5 de junio de 1809 referencia un oficio del virrey y otro de Terrada, y la propuesta de los pehuenches y ranqueles para conducir sal a la ciudad.³⁵ Cayunan propuso lo siguiente:

[...] vinieron [...] varios Indios Pampas entre ellos el Casique Cayunan remitidos por S. E. y el citado Casique despues de haver echo por interprete la propuesta de conducir la Sal, y puestose por condición de que tanto él, como los demas la deverian entregar por la medida de la Ciudad, no quiso combenir en ello, sin embargo de que se le ofreció corral, y galpon, y pagarle un peso fuerte por la quartilla; y fué tal su oposicion que apesar de haversele prometido admitir quanta Sal tragesen él y los demas, sin perjuicio de hacerse la expedicion que se acostumbra á Salinas, expuso con arrogancia que el y demás Casiques estaban de acuerdo para no permitir dicha Expedicion; a lo que se le repuso [...] que nunca se havia necesitado licencia de ellos para semejantes expediciones, y que no creiese hacer la forzosa [...] y sin embargo de haversele reiterado las propuestas á nada combino.³⁶

El 6 de junio de 1809 el virrey Liniers anunciaba y enviaba al Cabildo los oficios remitidos por Terrada sobre la negociación con los caciques pehuenches y ranqueles, a fin de asegurar el suministro de sal para Buenos Aires por dos años. Allí notificaba que ya se habían presentado algunos comisionados para concretar el acuerdo y se había recibido una propuesta del cacique principal al respecto.³⁷ Terrada informaba al virrey que había cumplido su orden y que vendrían los caciques a negociar el precio de la sal a la capital:

A propuesta del Exmo Cabildo se digno V. Exa ordenarme me dispuciese á serbir la expedicion de Salinas y [...] hisiese entender á los Casiques era de su Superior agrado y Complacencia mirarlos Contraídos [a] la Conduccion de Sal á esta Capital [...] se hisiesen cargo del abasto [...] que la citada orden [...] fue por mi declarada a los Casiquesas i Peguenches como Ranqueles [...] me contestaron los primeros lo consultarían con los segundos, y estos resolvieron luego abastecer la Ciudad por el Termino de dos años y que al Tercero fuese la Expedicion pues la Laguna hera de Todos [...] por lo que respetaba al ajuste del precio Vendrian Casiques diputados a tratarlo.³⁸

Respecto a los caciques participantes en las negociaciones el diario de Terrada de 1808 (Nacuzzi, 2013) no menciona a Callundo. En junio de 1806 Callundo se presentó en Buenos Aires respaldado por Francisco Terrada (Hux, 2007; Molinari, 1970), aunque no hay referencias que indiquen que los ranqueles efectivamente llevaron la sal (Molinari, 1970). Mientras, Hux (2007) advierte que en agosto de 1806 Cayundo acompañó a Francisco Terrada en su viaje a las Salinas; para Hux, posiblemente, Cayundo era Cayunan. Si es así, Callundo ya tenía experiencia previa para negociar con los españoles el suministro de sal, antes de junio de 1809. Al vincular los aportes de Hux (2007) y Molinari (1970), sobre el arribo de Callundo a la capital, se advierte que se trató del

33. Oficio de Juan I. Terrada al virrey Liniers, Buenos Aires 2 de junio de 1809. AGN, Leg. 18, Cabildo de Buenos Aires, 1808-1809, en FFyL, 1914, IV: 449.

34. Propuesta del cacique ranquel Francisco Callundo, Buenos Aires, 6 de junio de 1809. AGN, Leg. 18, Cabildo de Buenos Aires, 1808-1809, en FFyL, 1914, IV: 447-448.

35. AECBA, 5 de junio de 1809, Serie IV, Tomo III, Libro LXIV: 501.

36. AECBA, 5 de junio de 1809, Serie IV, Tomo III, Libro LXIV: 501.

37. Virrey Liniers al Cabildo de Buenos Aires, 6 de junio de 1809. AGN, Leg. 18, Cabildo de Buenos Aires, 1808-1809, en FFyL, 1914, IV: 447.

38. Oficio de Juan I. Terrada al virrey Liniers, Buenos Aires 2 de junio de 1809. AGN, Leg. 18, Cabildo de Buenos Aires, 1808-1809, en FFyL, 1914, IV: 448.

mes de junio de 1806, el mismo mes en el que hablaron Cayunan y de la Cruz (de la Cruz 1969 [1835]: 315-317). Ello refuerza la idea de Hux (2007) de que Cayunan y Cayundo eran la misma persona, pero también podría tratarse de dos caciques distintos dispuestos a negociar y comerciar con las autoridades. Molinari y Hux no especifican la fecha exacta del viaje de Callundo a la capital. Incluso, Santos Martínez (1966) no halló registros de expediciones a las Salinas entre 1806 y 1807 -tal vez pausadas durante las invasiones inglesas. Así, la propuesta de los ranqueles en junio de 1806 para proveer de sal a la capital se explica en el marco del desembarco inglés en Quilmes el día 25 de aquel mes. Sobre la posible ubicación y procedencia de Callundo y sus dos jefes aliados, Bechis (2001: 80) señala que Quintelao [Quinteleu], Victoriano y Epumer ocuparon las tierras situadas entre los ríos Salado y Colorado. Algunos ranqueles se habían instalado en torno al arroyo Chapaleofú -que atraviesa los actuales partidos de Tandil y Rauch- y participaban de la feria indígena que allí funcionaba -abocados al comercio de la sal- junto a tehuelches o patagones, pampas, haucaces y pegüenches (Araya y Ferrer, 1986). Al respecto, Araya y Ferrer (1986: 13-15) citan a Martínez Sierra (1975) para destacar que, el 14 de mayo de 1803, el funcionario Feliciano Chiclana le escribió al rey de España sugiriendo promover la paz fronteriza recurriendo a los ranqueles, quienes dominaban las Salinas, para que proveyeran de sal a los hispanocriollos.

Cabe aclarar que consultamos esta misma fuente e identificamos que el informe de Chiclana también plantea que si los ranqueles aceptaban conducir sal a la capital, quizás avalarían la instalación de hispanocriollos en las Salinas. Además refiere que los ranqueles solían comerciar con “los Chiquillanes, Pehuenches, Cumilisé Guiliches, los [...] Araucanos y otras naciones”, a quienes notificarían la propuesta colonial.³⁹ Nacuzzi (2013) advierte que las fuentes sobre la expedición a Salinas de 1804 destacan continuamente la presencia ranquel en aquel sitio, siendo propicio no realizar generalizaciones pero sí contemplar su mayor notoriedad política. Por su parte, Mandrini (1993: 70-71) cita la obra *Política seguida con el aborígen 1750-1819*⁴⁰ para indicar que los tehuelches, patagones y ranqueles vendían sal en la feria indígena. Ésta habría funcionado, antes del siglo XIX, articulada a la frontera bonaerense -según el testimonio de un ex cautivo de los indios-. A mediados del siglo XVIII el núcleo pastoril indígena, situado entre las sierras de Tandil y Ventania, estaba vinculado con la frontera boanerense y las rastrilladas hacia el Río Negro y Colorado y las Salinas (Mandrini, 1993). Quizás los grupos situados al norte de Sierra de la Ventana y de Guaminí, representados por Callundo, eran aliados de Quinteleu y Epumer, algo acorde a su estrategia territorial (Roulet, 2016).

Hacia 1808 emerge una concepción indígena alusiva a Salinas Grandes como un espacio que “hera de Todos” y también podía ser explotado por los españoles. Para Santos Martínez (1966), la expedición a Salinas de 1809 derivó en la propuesta de los pehuenches y ranqueles sobre el abasto de sal. Gracias a la transcripción del diario de Terrada, realizada por Nacuzzi (2013), interpretamos que esta negociación acaeció en la expedición a Salinas en 1808; pero dirimir el acceso a la sal entre 1808 y 1809 demandó varias negociaciones intra e interétnicas. Posiblemente, Callundo presentó una contrapropuesta acordada por caciques ranqueles y pehuenches, para conducir sal a la capital considerando la iniciativa previa de las autoridades comunicada por Terrada en 1808. El informe de Chiclana prueba que la iniciativa colonial de recurrir a los caciques para proveer sal no era novedosa en 1808. Y, evidencia los lazos comerciales previos entre pehuenches y ranqueles, reforzando la idea de una estrategia diplomática consensuada entre grupos aliados.

39. Representación de Feliciano Antonio Chiclana, en Quesada (1864: 383-384); véase también Roulet (2016: 49 y 101).

40. La mencionada obra, *Política seguida con...*, consta de dos tomos, fue producida por el Comando en Jefe del Ejército - División de Estudios Históricos - publicada por el Círculo Militar en 1973.

41. AECBA, 5 de junio de 1809, Serie IV, Tomo III, Libro LXIV: 501.

42. Hemos podido examinar la documentación del AGN, Fondo Archivo del Cabildo de Buenos Aires, Sala IX 1685, fs. 404-407, correspondiente a los oficios de Terrada y la propuesta de ranqueles y pehuenches de abastecer de sal a la capital y hemos constatado que las fechas de la comunicación entre Liniers y el Cabildo corresponden al 6 de junio de 1809, un día después del encuentro entre Cayunan y los cabildantes, en base a las actas del Cabildo. Los documentos consultados en el AGN son los mismos que han sido compilados y publicados por la Facultad de Filosofía y Letras (1914), anteriormente citados y analizados.

43. Carta de Gerónimo González al Comandante de frontera de Melincué, Manuel Martínez Fontez, Melincué, 25/8/1809. AGN, Sala IX, 1-4-5, f. 761.

44. También denominado Millamán, Millanán, Millan, Millaan en las fuentes (Roulet, 2016: 266 y 435).

En suma, los integrantes de las caravanas hacia Salinas debían pagar al Cabildo un tributo de una fanega de sal por carreta -aunque éste variaba en contextos de guerra. Estos ingresos fiscales fueron muy importantes a fines del siglo XVIII e inicios del XIX (Taruselli, 2005-2006). El Cabildo vendía la sal a pulperos, saladeros, etc. En 1808 una fanega de sal costaba 10 pesos y a fines de 1810, 8 pesos. En octubre de 1809 el Cabildo descartó una oferta de algunos pobladores mendocinos para viajar a las Salinas, por no reunir suficientes carretas. Tal vez se desechó “por la propuesta de los propios indios” (Santos Martínez, 1966: 281-282), pero el pago y las cantidades exigidas por el Cabildo a los caciques diferían de las condiciones impuestas a los hispanocriollos. El Cabildo ofreció pagarle a Cayunan “un peso fuerte por la quartilla” de sal y ante su reticencia, se buscó “admitir quanta Sal tragesen”.⁴¹ Creemos que el Cabildo quiso obtener un beneficio mayor, suponiendo que los líderes desconocían las regulaciones del comercio de la sal. Por ello Cayunan no aceptó la medida y el precio asignados por el Cabildo y dijo que junto a los demás caciques impedirían el ingreso hispanocriollo a las Salinas. Los caciques eran comerciantes experimentados (Ortelli, 2003) y quizás la propuesta colonial no cubría los posibles riesgos y costos asumidos por éstos al conducir la sal. El Cabildo opinaba que no se requería licencia para ir a cargar sal a las Salinas y que podía proceder forzosamente. Nacuzzi y Tourres (2018), consideran acertada la respuesta del Cabildo a Cayunan, de prescindir de las mismas. Como ya se dijo, el tratado de paz de 1790 autorizaba el tránsito hispanocriollo a las Salinas (Roulet, 2016). Según Santos Martínez (1966), la propuesta comunicada por Liniers al Cabildo, el 6 de junio de 1809, fue examinada el día 5 por este último, tratándose de la misma oferta. Pero bien pudo existir una comunicación verbal anticipada entre Liniers y el Cabildo, informando que los caciques estaban en la capital para dialogar; o esta comunicación “en diferido” entre el virrey y el Cabildo, luego del encuentro entre Cayunan y este último, implicaría que Callundo y Cayunan no eran la misma persona. Sino dos jefes que competían por brindar el suministro de sal a la capital en 1809.⁴²

No obstante, acordamos con Santos Martínez (1966) en que no se habrían concretado estas tratativas, ya que no hallamos otros estudios y fuentes que demuestren lo contrario.

El telón de fondo de las comitivas de junio de 1809: los posibles malones a la frontera

En los meses posteriores a las comitivas indígenas de inicios de junio de 1809 en “tierra adentro” circulaba información sobre una posible invasión a la frontera. El 25 de agosto de 1809 se presentó el cacique Millanas en Melincué, para notificar que los indios de Salinas se habían reunido con los indios mapuche para robar y pelear y que eran muchos. Los mapuche estaban invernando en Salinas Grandes y se debía tener cuidado en caso de que se presentaran a tratar o potrear. La invasión no se ejecutó pero generó alarma.⁴³ Para Roulet (2016), posiblemente Millanas⁴⁴ era el líder ranquel Millanán, aliado de Carripilum, que dialogó con de la Cruz en 1806. Y esta noticia sobre la hostilidad mapuche estaría ligada a la enemistad entre ranqueles y mapuches del cacique Pichapihacia en 1805; pero Roulet indica que la invasión no se concretó en 1809. Además, Crivelli Montero (2013) sostiene que los indios comarcanos notificaban los movimientos realizados “tierra adentro” en la frontera, para resguardar su seguridad e intereses ante el potencial peligro de que grupos foráneos merodearan estas tierras. Según el autor, Millanas notificó al comandante de Melincué que los indios de Salinas y mapuche pretendían robar hacienda y les

envió un chasque para frenar su plan, pero no cambiaron de opinión. Millanas solicitó al comandante que si venían estos grupos a tratar no les dijera que él había dado aviso. Millanas y Cayunan estarían vinculados con los pehuenches ranquelinos, asentados en Puel Mapu que reconocían a Carripilum como su cacique principal. Los caciques ranqueles controlaban rastrilladas estratégicas; por ejemplo, Carripilum estimuló a de la Cruz a transitar por el camino bajo su control con dirección a Melincué -porque el que conectaba con Buenos Aires lo controlaba el líder Quilán-, y allí podían toparse con los “güilliches” que realizaban malones con los “pampas” (Mollo, 2012). Ello explica que Millanas, aliado de Carripilum (de la Cruz 1969 [1835]: 315-317), haya visitado Melincué para notificar sobre los movimientos en las Salinas.⁴⁵

En el siglo XIX, la geopolítica indígena se basó en la migración de grupos mapuche hacia el este, los que ocuparon intencionalmente “o de hecho” espacios puntuales, manteniendo el vínculo con los intereses del grupo de origen, en un marco de “segmentación competitiva”. En los siglos XVII y XVIII algunos grupos transcordilleranos ya se disputaban el control de espacios en las pampas (Bechis, 2008 [1985]: 38-52). Así, las alianzas político-militares que conectaban las pampas y la Araucanía dieron sentido al territorio mapuche (Bello, 2011). Por tanto, iniciando el siglo XIX el campo indígena se nutrió de diversos líderes y grupos que asistían a las Salinas; se trató de una coyuntura de competencia, bajo la cual Cayunan, Callundo, Quintelegu y Epumer eligieron negociar con el Cabildo en junio de 1809, durante el período de invernada en las pampas.

El 4 de septiembre de 1809 Catrumillan viajó a Monte para tratar las paces con el gobierno colonial; en aquel tiempo, corrían rumores de una posible invasión a la frontera.⁴⁶ Catremilla era un cacique ranquel de Salinas Grandes, aliado de Lincon (Roulet, 2016). En 1810 Lincon, Cayumilla, y otros, dialogaron con García. Epumer apoyaba la idea española de “poblar ciudades” en Salinas, para comerciar y resguardarse de “los Ranqueles, Güilliches y Picuntos”. Esto les trajo problemas a él, Quintelegu y Victoriano, con otros caciques y grupos abocados al robo bajo influencia de los cristianos que vivían con ellos. Como no avalaban estos robos, sus hermanos trataron con el gobierno de Buenos Aires y viajaron a Chile con el mismo fin (García, 1974: 59-62). En 1804 Epumer era señalado por un chasque del jefe ranquel Currutipay -asentado próximos a las Salinas- como partícipe de un posible malón a la frontera, con los mulches de Chile y huilliches del jefe Guarauque. Epumer se enemistó con los “indios fronterizos” de Córdoba y luego hizo las paces con ellos; los avisos de malones a la frontera evidencian los conflictos indígenas, ya que los pampas solían acusar a los ranqueles, éstos a los primeros y a los huilliches, moluches y mapuches de Chile.

Quizás, los mapuche señalados por Millanas, por pretender atacar la frontera en 1809, respondían a Victoriano y se reunían en Salinas con Quintelegu y Epumer (Roulet, 2016). Pero, durante las invasiones inglesas, Millanas era aliado militar de Epumer. En 1806 los caciques enviaron chasques al Cabildo para ofrecer auxilio militar. Las fuerzas indígenas respondían a Carrapilon junto a Millanau, Coronaru, Curutipai Kintipi, Lincon, Epumer, entre otros (Piragino, 1988). También participaron y fueron agasajados por el Cabildo Quidulef, Quintulefi, Huachapan, Antenau, Anteman, Okin, Catrumilla, y otros.⁴⁷ Como se dijo, los jefes locales habían negociado previamente con las autoridades y los alarmaba que los grupos transcordilleranos quisieran controlar las Salinas (Ratto, 2007). Quizás, Quintelegu y Epumer no habrían

45. Sobre el derrotero de los caciques Millán y Carripilum y su vinculación con el fuerte de Melincué en el período analizado véase Roulet (2016: 225-227).

46. Del Comdte de Monte, Juan Barragán, a Cisneros, Monte, 4/9/1809. AGN, Sala IX, 1-4-6, f. 327. Véase también Levaggi (2000: 143), Hux (2007: 247-248) y Roulet (2016: 327).

47. *Semanario de agricultura, industria y comercio*, miércoles 22 de octubre de 1806, v 202, fs. 35-38.

planificado estos posibles malones a la frontera en 1809, a la vez que cobra sentido la presentación de sus hijos al virrey.

Negociaciones diplomáticas sobre el control de Salinas Grandes en 1810

A partir de 1810 los primeros gobiernos criollos centraron su agenda y recursos, militares y económicos, en las guerras de independencia. Por tal motivo promovieron la paz fronteriza, buscando la adhesión o neutralidad indígena (Araya y Ferrer, 1986; Ratto, 2007). El coronel Pedro Andrés García fue designado por la Primera Junta para viajar a Salinas Grandes para cargar sal y negociar con los caciques, por su experiencia en política fronteriza (Bechis, 2001; Ratto, 2007). Diversos estudios ya analizaron las negociaciones entre García y los caciques por el control de las Salinas entre octubre y diciembre de 1810 (Ratto, 1998; Levaggi, 2000; Bechis, 2001; 2007; Roulet, 2016). El diálogo con García provocó tensiones entre los líderes al plantear la erección de un fuerte en las Salinas, resultando inusual -excepto por el tratado de paz de 1805 que avaló la creación del fuerte de San Rafael. Pero los caciques no cedieron sus territorios en 1810 (Roulet, 2016). Entre 1808 y 1809, el acceso a las Salinas demandó varias negociaciones entre los caciques y grupos. Análogamente, en la Memoria expuesta al gobierno, García indicó que los caciques amigos avalaban su plan y pedían un “parlamento general” con todos los jefes del sur y del oeste (García, 1974: 36). Sin embargo, García no visitó ni realizó convites a los caciques y dialogó con algunos sin convocar a todos a un mismo parlamento (Roulet, 2016). En 1810, Epumer, Quinteleu, Victoriano, Quillan, Quidulef y Pallatur aceptaron el proyecto español de “poblar ciudades” en las Salinas para comerciar y recibir auxilio militar ante sus enemigos (García, 1974: 61-62; 74-75; 82-83) pero Carripilum no apoyó este plan (Bechis, 2001; Roulet, 2016). En 1810 Millapue y Joaquín Coronel, parientes y amigos de Victoriano y Quinteleu, se abocaron a proteger la expedición (García, 1974: 68); ellos vendieron sal en la capital y estuvieron con Terrada en 1808. Mientras Lincon devino en un “indio enemigo”, desde la óptica de García, por advertir a otros jefes del plan expansionista y luego, recurrió a Epumer para revincularse con García (Roulet, 2016). El cacique Antenau se molestó con García por no haberlo esperado para dialogar y amenazó a la expedición, influenciado por las noticias de Lincon. Finalmente García dialogó con Antenau, quien buscaba la “paz con los españoles” y poder hablar con el gobierno en la capital (García, 1974: 98-103).

48. Nos basamos en Taruselli (2005-2006: 129-130) quien sostiene que en la normativa colonial de 1567, reiterada en 1805, se establecía una explotación de las salinas -tanto para españoles como indígenas- de carácter comunitario.

49. AECBA, 20 de septiembre de 1810, Serie IV, Tomo IV, Libro LXVI: 241.

Hacia 1808 se invocaba una concepción indígena alusiva a Salinas Grandes como un espacio que podía ser explotado por indígenas y españoles.⁴⁸ Esta misma postura asumieron Epumer, Quinteleu, Victoriano, Quidulef, Quillan y Pallatur en las negociaciones con García en noviembre de 1810 (García, 1974: 61-62, 74-75, 82-83). En 1809 Cayunan rechazó la medida y el precio de la sal, pautado por el Cabildo, y dijo que junto a otros jefes impediría el acceso español a las Salinas. Quizá García, quien planeaba “abanzar las guardias”, sabía esto porque antes de viajar a las Salinas solicitó al Cabildo obsequios para los jefes con: “cierta especie de oposicion por sus fines particulares”, para persuadirlos.⁴⁹

La intención de Calepuqueo por controlar el acceso a las Salinas en 1808 (Nacuzzi, 2013; Nacuzzi y Tourres, 2018) se replicó en las tratativas entre éste y García. En 1810, Antiman y Caluqueo y su comitiva fueron a las Salinas y exclamaron que habían recibido avisos de Lincon de la intención española “de hostilizarlos y formar poblaciones”. García refutó estos avisos recurriendo a

“las aserciones de los indios que habían presenciado la ocurrencia”; Antiman y Caluqueo quizás se convencieron, luego comerciaron y exigieron “las gratificaciones de estilo”. Días después los ranqueles cargaron sal y se retiraron “por no encontrarse con aquellos de quienes son enemigos” (García, 1974: 70-71). Así como en 1808 (Nacuzzi, 2013) los conflictos intraétnicos persistían en 1810. Epumer y Pallatur dijeron respectivamente que los indígenas se creían “desde niños caciques en el nombre” y que “todos se hacían caciques sin serlo”, porque la “falta de sujeción” se debía a la influencia de los cristianos instalados en los toldos (García, 1974: 61-62, 82-83; Ratto, 1998: 25). Los desertores podían incidir en las relaciones entre los grupos y eran valorados en los toldos por sus conocimientos de la frontera (Ratto, 1998). El dinamismo de las alianzas por la ausencia de límites étnicos rígidos favorecía la circulación de personas e información entre los grupos (de Jong, 2016a y 2016b; Roulet, 2016) y potenciaba la segmentalidad indígena (Bechis, 2008 [1989]).

Por su parte, Carrupilun se molestó por no recibir aviso previo del arribo de la expedición y dijo “que la laguna era suya” y “que él era el Señor, el Virrey y el Rey de todos los Pampas”. García contestó que la amistad entre españoles y “pampas” permitía a los indígenas visitar la capital y las fronteras, donde recibían regalos, y que los españoles no debían dar aviso al tener “igual derecho ó razón para hacer sus expediciones” (García, 1974: 77). La respuesta de García a Carrupilun se asemeja a la del Cabildo ante la oposición de Cayunan en 1809. Como plantea Roulet, García sostenía que la sal y el agua eran recursos comunes y, a la vez, quería saber qué cacique era el dueño de las Salinas. Para inducir a los jefes a ceder sus tierras buscaba confundirlos, destacando los permisos indígenas para comerciar en la capital y para el acceso español a la sal de Salinas, según el tratado de paz de 1790 (Roulet, 2016). El cacique Quirulef, cuñado de Quinteleu, dijo que sus padres y abuelos habitaban desde hacía tiempo las tierras que Carrupilun consideraba propias: “que Carrupilun tenía su antigua morada en los montes, y nunca en las pampas”. Carrupilun y Neuquen no objetaron a Quillan, Pallatur, Quidulef y Victoriano -quienes avalaban el acceso español a las Salinas- ni impidieron que la expedición cargara sal (García, 1974: 77-78, 82-83). La postura de los jefes ranqueles, Payllatur y Quillan, reflejaba los conflictos entre los ranqueles cuestionando a Carrupilun, quien decía ser “autoridad superior” en las pampas (Roulet, 2016: 335-336). Acerca de la tensión política entre García y Carrupilun, Bechis considera que aunque no existió un conflicto armado quizás la expedición habría vivenciado un estado de sitio de parte de los ranqueles, por lo cual García les dijo que daría aviso al virrey de lo sucedido. Bechis recalca que García no explicó a los caciques que ya no gobernaba el virrey sino los criollos, no por mera estrategia de supervivencia sino como tendencia discursiva que se reiteraba en el contexto político revolucionario (Bechis, 2001). Igualmente Roulet (2016: 316-317) advierte que aunque los caciques quisieron saber qué autoridad había enviado a García a Salinas a dialogar con ellos, éste decía ser un “agente del virrey” y, al mismo tiempo, evitó decir que éste fue desplazado y tampoco llevó consigo cartas de presentación firmadas por la Junta para iniciar las tratativas con los caciques.

No obstante, según otras evidencias halladas en estas negociaciones con García participaron los caciques Quinteleu y Victoriano, quienes ya sabían del nuevo gobierno criollo. En septiembre de 1810 visitaron la Guardia Luján y allí dijeron estar a disposición de la Suprema Junta y anoticiados de una nueva expedición a Salinas que deseaban acompañar.⁵⁰

50. AGN, Fondo Archivo del Gobierno de Buenos Aires, 1810. Sala X 196, Tomo 53, f. 217. Quizás Quinteleu y Victoriano comunicaron a García que sabían que gobernaba la Primera Junta pero ello no fue plasmado en el diario de dicho funcionario; o los caciques no lo mencionaron para resguardar su vínculo diplomático preexistente y sus intereses y los de sus aliados.

El 19 de noviembre de 1810 Carrupilun y su gente solicitaron bienes y una recomendación para visitar las guardias y al gobierno como “amigos”. García accedió pero notificó a la Primera Junta para que sólo recibiera “á los amigos beneméritos” (García, 1974 [1836]: 84). García identificó jefes “cooptables o reticentes” para generar conflictos y debilitar a quienes él ideaba como “indios enemigos” (Roulet, 2016: 323). Ello también se refleja en la nota que dirigió a Saavedra, donde destacó a Victoriano por “verdadero y fiel amigo” y a Quinteleu por su “entendimiento y adicto” a su plan, criticando a otros; por ejemplo: Coronas “malo y carnicero”; “Cayunas, malo; Curritipay, pampa, peor; Curripilán muy malo y soberbio” y “Milla, malo” (Biedma, 1975 [1924]: 174).⁵¹ García criticó a Coronas, Curritipay, Milla y Curripilán, quienes habían ofrecido auxilio militar al Cabildo ante las invasiones inglesas; y a Cayunan, pero este no figura en el diario de García (1974). Quizás, Cayunan participó de las tratativas, como aliado de Carripilum, y rechazó el plan de García.

51. Véase también AGN, Fondo Archivo del Gobierno de Buenos Aires, 1810. Sala X 185, Tomo 42, fs. 232-233.

Conclusiones

En este artículo se buscó indagar qué sucedía al interior del campo político indígena y cómo repercutió en las negociaciones diplomáticas entre indígenas e hispanocriollos sobre el control de Salinas Grandes y sus recursos en los últimos años de dominación colonial española y el primer gobierno patrio. Pretendimos comprender qué rol cupo a las propuestas de suministro de sal presentadas por Cayunan y Callundo al Cabildo y por qué motivo Epumer y Quinteleu presentaron sus hijos al virrey en junio de 1809, entre otros jefes y grupos que negociaron y comerciaron en la frontera y la capital en el período analizado. Las tres comitivas se destacaron porque los caciques discutieron con el Cabildo el precio, la medida y la periodicidad del suministro de sal, y además presentaron sus hijos al virrey.

Antes de la expedición a Salinas comandada por Terrada -entre octubre y diciembre de 1808- los registros de los puestos de frontera sobre las comitivas indígenas que comerciaban sal en la capital asumen un carácter heterogéneo y particular en dicho año. Diversas fuentes no explicitan el nombre de un representante o cacique al que respondía la partida que comerciaba sal en la capital. Quizás se registró parcialmente a los “indios amigos” que visitaban asiduamente la ciudad o el ingreso de muchas partidas relajó los controles fronterizos. Ello marca un matiz diferente al de los aportes de Ortelli (2003) respecto a que, a veces, las partidas comerciales eran conducidas por un cacique o delegado, aunque sí se registraba en la frontera a qué jefe respondía el grupo que ingresaba a la capital. En otros casos, observamos que se alude a su procedencia, y son mencionados como “indios chilenos”, “cacique chileno”, o “indios de los toldos fronterizos”. Algunas fuentes sí destacan el nombre del cacique o representante que enviaba/conducía la comitiva comercial en 1808.

Asimismo, la documentación sobre las visitas indígenas a la frontera en 1809 muestra que existieron movimientos al interior del campo político indígena que derivaron, incluso, en avisos de posibles ataques a los fuertes. Por ello sostenemos que la simultaneidad en la gesta de las comitivas hacia la capital a inicios de junio de 1809 aconteció en un contexto competitivo, durante el período de internada en Salinas Grandes, en el que Cayunan, Callundo, Quinteleu y Epumer buscaron negociar con las autoridades coloniales para posicionarse al interior del campo político indígena, ante la presencia de múltiples líderes y grupos en “tierra adentro”. También advertimos que Cayunan, Callundo, Carripilum, Lincon, Quinteleu y Epumer participaron en las negociaciones

sobre el comercio de la sal y explotación hispanocriolla de las Salinas entre 1808 y 1810, por su experiencia previa en el diálogo interétnico. Entre 1808 y 1810, los caciques diseñaron estrategias en representación de su grupo de parentesco y acciones colectivas con otros grupos aliados en torno al comercio de la sal y al control de Salinas Grandes en el marco diplomático. Acerca de la similitud y sincronicidad en las propuestas formuladas en junio de 1809, consideramos que puede resultar válida la hipótesis de Hux (2007) respecto a que Cayundo podía ser Cayunan. Podemos interpretar que la propuesta comercial de Callundo, comunicada por el virrey Liniers al Cabildo el 6 de junio de 1809 -un día después de la negociación entre este último y Cayunan- fue una comunicación verbal anticipada entre el virrey y el Cabildo, para avisar que los caciques estaban en la ciudad para negociar. Sin embargo también podemos pensar que el diálogo entre Liniers y el Cabildo, luego del encuentro con Cayunan, implicaría que Callundo y Cayunan no eran la misma persona sino dos potenciales competidores que disputaron la provisión de sal a la capital. Nos inclinamos por esta idea porque las fuentes y los estudios consultados muestran que, entre 1808 y 1810, ningún cacicazgo controlaba exclusivamente las Salinas y sus recursos.

Hacia 1810 se reitera la intervención de Millapue y Joaquín Coronel -quienes habían comerciado sal en 1808 y eran parientes y amigos de Victoriano- y Quinteleu, y auxiliaron la expedición de García entre octubre y diciembre en dicho año. Ello no resulta casual porque Quinteleu y Victoriano ya sabían del cambio de gobierno, al visitar la Guardia de Luján en septiembre de 1810 allí manifestaron su buena predisposición para con la Primera Junta y sabían que se realizaría una expedición a Salinas y se ofrecieron a acompañarla. Identificamos dos posturas predominantes en las negociaciones entre 1808 y 1810; por un lado, posicionamientos basados en un control indígena exclusivo del acceso a las Salinas, y frente a ello los agentes estatales invocaron el tratado de paz de 1790 para justificar su facultad de acceso a la sal; por el otro, algunos caciques concebían la idea sobre las Salinas como un espacio aprovechado por todos, los españoles podían ingresar a los territorios indígenas a cargar sal, debido a los tratados de paz preexistentes.

En 1810, los caciques asumieron diversas posturas sobre el control de las Salinas en el marco diplomático. Quinteleu y Epumer avalaban la explotación hispanocriolla de las Salinas y la creación de un fuerte allí, pero Lincon y Carripilum rechazaban el plan de García. Finalmente, cabe preguntarse ¿qué caciques y grupos comerciaron sal en la frontera y la capital en la década de 1810? y ¿qué posibles cambios y/o continuidades surgen en las estrategias indígenas para controlar las Salinas en las tratativas en el próximo decenio? Esperamos retomar estos interrogantes para continuar con las investigaciones en curso.

Fuentes documentales citadas

- » Archivo General de la Nación (AGN).
- » AGN, Sala IX, 1-4-5 a 1-4-6; 1-6-5; 1-7-1.
- » AGN, Archivo del Cabildo de Buenos Aires. Sala IX, 1685, fs. 404 al 407.
- » AGN, Archivo del Gobierno de Buenos Aires (1810). Sala X 185, Tomo 42, fs. 232, 233 y Sala X 196, Tomo 53, f. 217.

Bibliografía

- » *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires (1926/7)*. Publicados bajo la dirección del Director del Archivo General de la Nación, Augusto S. Mallié. Serie IV, Tomos II, III y IV, Libros LIX al LXVI (años 1805-1807; 1808-1809; 1810-1811). Bs. As., Kraft. Biblioteca Pública Esteban Echeverría. Disponible en: <http://www.biblioteca.gob.ar/bibliotecaDigitalDetalle.aspx?id=14>. Consultada el 3 de junio de 2021.
- » Araya, J. M. y E. Ferrer (1986). *La feria indígena del Chapaleofú*. Tandil, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNCPBA).
- » Bechis, M. (2001). “De hermanos a enemigos: los comienzos del conflicto entre los criollos republicanos y los aborígenes del área arauco-pampeana, 1814-1818” en Bandieri, S. (coord.); *Cruzando la cordillera...La frontera argentino-chilena como espacio social: 65-99*. Neuquén, Centro de Estudios de Historia Regional (CEHIR), Universidad Nacional del Comahue (UNComa).
- » Bechis, M. ([1985] 2008). “Geopolíticas indias en el área araucana alrededor de 1830” en Bechis, M. (ed.); *Piezas de Etnohistoria del sur sudamericano: 37-52*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- » Bechis, M. ([1989] 2008). “Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿autoridad o poder?” en Bechis, M. (ed.); *Piezas de Etnohistoria del sur sudamericano: 263-296*. Madrid, CSIC.
- » Bechis, M. (2010). “El camino de la Etnohistoria” en M. Bechis (ed.); *Piezas de Etnohistoria y de Antropología Histórica: 87-96*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología (SAA).
- » Bello, A. (2011). *Nampülkafe. El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas. Territorio, política y cultura en los siglos XIX y XX*. Temuco, Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- » Biedma, J. J. (1975 [1924]). *Crónicas militares. Antecedentes históricos sobre la campaña contra los indios*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUdeBA).
- » Crivelli Montero, E. (2013). Pactando con el enemigo: la doble frontera de Buenos Aires con las tribus hostiles en el período colonial. *TEFROS* 11 (1-2): 1-58. Disponible en: <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/article/view/267>. Consultada el 15 de enero de 2023.

- » de la Cruz, L. (1969 [1835]). “Viaje a su costa del Alcalde Provincial del Muy Ilustre Cabildo de la Concepción de Chile Don Luis de la Cruz” en *Colección de obras y documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata por Pedro de Ángelis*. Tomo II: 45-385. Buenos Aires, Plus Ultra. (Prólogos y notas de Andrés M. Carretero).
- » de Jong, I. (2016a). “Introducción: estrategias y horizontes de la Antropología Histórica en la Frontera Sur, siglo XIX” en de Jong, I. (comp.); *Diplomacia, malones y cautivos en la Frontera Sur, Siglo XIX. Miradas desde la Antropología Histórica*: 9-19. Buenos Aires, SAA.
- » de Jong, I. (2016b). “El difícil arte de la paz: la diplomacia salinera entre las décadas de 1840-1860” en de Jong, I. (comp.); *Diplomacia, malones y cautivos en la Frontera Sur, Siglo XIX. Miradas desde la Antropología Histórica*: 95-158. Buenos Aires, SAA.
- » Facultad de Filosofía y Letras (1914). *Documentos para la Historia Argentina Abastos de la ciudad y campaña de Buenos Aires (1773-1809)*. IV. Buenos Aires, Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco.
- » García, P. A. (1974 [1836]). *Diario de un viaje a Salinas Grandes en los campos del Sud de Buenos Aires*. Buenos Aires, EUdeBA.
- » Hux, M. (2007). *Caciques y Capitanes de la llanura del Plata*. [CD-ROM]. Santa María de Los Toldos, Monasterio Benedictino.
- » Levaggi, A. (2000). *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (Siglos XVI-XIX)*. Buenos Aires, Universidad del Museo Social Argentino.
- » Mandrini, R. (1993). “Las transformaciones de la economía indígena bonaerense (ca.1600-1800)” en Mandrini, R. y A. Reguera (comps.); *Huellas en la Tierra. Indios, agricultores y hacendados en la pampa bonaerense*: 45-74. Tandil, Instituto de Estudios Histórico Sociales (IEHS).
- » Molinari, J. L. (1970). Historia de los viajes a las Salinas Grandes de la Pampa. *Revista de Historia Americana y Argentina* 13-14 (VII): 113-150. Disponible en: <https://bdigital.uncu.edu.ar/15803>. Consultada el 5 de julio de 2022.
- » Mollo, N. (2012). Fronteras interétnicas en las pampas a inicios del siglo XIX. *Revista Sociedades de Paisajes Áridos y Semiáridos* 4 (6): 17-33. Disponible en: https://issuu.com/nmollo/docs/mollo__n._2012._fronteras_inter__tn/15. Consultada el 21 de febrero de 2023.
- » Nacuzzi, L. R. (2013). Diario, informes, cartas y relatos de las expediciones a las Salinas Grandes, siglos XVIII-XIX. *Corpus* 3 (2): 1-23. Disponible en: <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/558>. Consultada el 18 de enero de 2023.
- » Nacuzzi, L. R. (2014). Los caciques amigos y los espacios de la frontera sur de Buenos Aires en el Siglo XVIII. *TEFROS* 12 (2): 103-139. Disponible en: <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/article/view/291/272>. Consultada el 20 de enero de 2023.
- » Nacuzzi, L. R. y S. Vollweiler (2017). Espacialidades de la frontera colonial: de los fortines a la tierra adentro. *XVI Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia*. Mar del Plata, Facultad de Humanidades (FH), Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP).
- » Nacuzzi, L. R. y L. Tourres (2018). “Acuerdos del Cabildo de Buenos Aires” en Nacuzzi, L. R. (coord.); *Entre los datos y los formatos. Indicios para la historia indígena de las fronteras en los archivos coloniales*: 29-68. Buenos Aires, IDES.
- » Ortelli, S. (2003). “La frontera pampeana en las últimas décadas del período colonial: las delegaciones de indios y el comercio con Buenos Aires” en Landavazo, M. A. (ed.); *Territorio, Frontera y Región en la Historia Americana*: 71-110. México, UMSNH, Editorial Porrúa.

- » Ortelli, S. y M. E. Barral (2008). Una sociedad de frontera en vísperas de la independencia. El Río de la Plata en 1808. *Secuencia*, 243-264. Disponible en: <http://secuencia.mora.edu.mx/index.php/Secuencia/article/view/1135>. Consultada el 27 de enero de 2023.
- » Pedrotta, V. (2015). “Recursos, espacio y territorio en las sierras del Cayrú (siglos XVI-XIX, región pampeana argentina)” en Pedrotta, V. y S. Lanteri (dirs.); *La frontera sur de Buenos Aires en la larga duración. Una perspectiva multidisciplinaria: 53-94*. La Plata, Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires (AHPBA).
- » Piragino, M. T. (1988). “Los indígenas ante las invasiones inglesas” en AA. VV; *Conflictos en el Atlántico Sur (siglos, XVII-XIX): 101-132*. Buenos Aires, Círculo Militar.
- » Quesada, G. V. (1864). Las fronteras y los indios. Representación del licenciado don Feliciano Antonio Chiclana. *La Revista de Buenos Aires. Historia Americana, Literatura y Derecho* V (19): 381-385. Biblioteca Digital, Ministerio de Justicia. Disponible en: <http://www.bibliotecadigital.gob.ar/> Consultada el 27 de abril de 2024.
- » Ratto, S. (1998). “Relaciones inter-étnicas en el Sur bonaerense, 1810-1830. Indígenas y criollos en la conformación del espacio fronterizo” en Villar, D. (ed.); *Relaciones inter-étnicas en el sur bonaerense, 1810-1830: 19-47*. Bahía Blanca, Dpto. de Humanidades, UNS, IEHS, UNCPBA.
- » Ratto, S. (2007). *Indios y cristianos. Entre la guerra y la paz en las fronteras*. Buenos Aires, Sudamericana.
- » Roulet, F. (2016). *Huincas en tierra de indios. Mediaciones e identidades en los relatos de viajeros tardocoloniales*. Buenos Aires, EUdeBA.
- » Salerno, N. (2021). Vulnerabilidades hispano-criollas en “Tierra Adentro”. Conflictos al interior de las expediciones a Salinas Grandes (1778-1810). *TEFROS* 19 (2): 117-148. Disponible en: <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/article/view/1052>. Consultada el 10 de febrero de 2023.
- » Santos Martínez, P. (1966). “Extracción y promoción de sal en el Río de la Plata (1776-1810)” en Academia Nacional de la Historia. *Cuarto Congreso Internacional de Historia de América, Buenos Aires VI: 269-285*.
- » *Semanario de agricultura, industria y comercio*, miércoles 22 de octubre de 1806, V 202, fs. 35-38. Buenos Aires, Real Imprenta de Niños Expósitos/ Biblioteca Nacional. Disponible en: https://catalogo.bn.gov.ar/F/?func=direct&doc_number=001216677&local_base=GENER. Consultada el 7 de julio de 2022.
- » Taruselli, G. (2005-2006). Las expediciones a salinas: caravanas en la pampa colonial. El abastecimiento de sal a Buenos Aires (Siglos, XVII y XVIII). *Quinto Sol* 9-10: 125-149. Disponible en: <https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/quintosol/article/view/710>. Consultada el 3 de febrero de 2023.
- » Terrera, G. A. (1986). *Caciques y capitanejos en la Historia Argentina. La epopeya del desierto*. Buenos Aires, Plus Ultra.

VITAR, BEATRIZ (2022). *Cuerpos bajo vigilancia: las mujeres en las misiones jesuíticas del Chaco*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, SB. (276 pp.)



Lucía Outeiral Imposti*

Historiográficamente invisibilizadas, las mujeres indígenas de la región chaqueña no han sido una prioridad en la agenda, pero a lo largo de su trayectoria Beatriz Vitar ha contribuido enormemente a echar luz sobre el lugar -o los lugares- que estas ocupaban en sus comunidades. Nacida en Argentina, la autora obtuvo su doctorado en la Universidad Complutense de Madrid y se ha desempeñado como docente e investigadora en España durante gran parte de su vida. Se ha especializado en los contactos entre europeos e indígenas en el Gran Chaco en el último período de la colonia, enfocándose tanto en los contactos fronterizos como en la acción misionera. En su nuevo libro, ella se propone desenterrar las prácticas y los roles que las mujeres indígenas de distintos grupos, edades y posición social, llevaban a cabo en sus pueblos antes de la expulsión de los jesuitas del territorio americano (1767).

El problema es claramente planteado desde la introducción: ¿cómo hacer para conocer a las mujeres nativas cuando las únicas fuentes disponibles son las de los jesuitas desterrados, cuya mentalidad patriarcal las desestimaba constantemente? En comunidades indígenas que no se definían siguiendo los mismos conceptos que el Viejo Mundo, los jesuitas basaron sus observaciones sobre las mujeres en el ideal cristiano de la mujer pasiva y doméstica. Así, la autora propone que la imagen que los misioneros muestran de ellas dice mucho más de ellos mismos y de sus concepciones que de los sujetos a los que pretendían describir. Tras relatar su trayectoria y argumentar la pertinencia de su libro, Vitar expone su metodología de manera minuciosa y compara las fuentes para ver más allá de lo que estas dicen de forma explícita, con el objetivo de lograr en ese ejercicio acercarse a la realidad indígena femenina.

El libro consta de 276 páginas y se estructura en cinco capítulos. El primero, titulado “Las indígenas en la escritura misionera”, ahonda en la ideología jesuítica, la influencia del iluminismo en los misioneros y en las preconcepciones sobre la mujer de estos últimos, basadas especialmente en preceptos de la religión cristiana. Así, las mujeres denotaban “una triple alteridad, marcada por el género y los factores

étnicos y sociales, a los que cabría añadir el factor etario” (Vitar, 2022: 44). La autora también invita a reflexionar sobre el impacto político de la expulsión de los jesuitas y sobre las frecuentes distorsiones en sus escritos, producto de su interés por exaltar la gran labor misionera y civilizadora que habrían llevado a cabo. Esta sección resulta fundamental, dado que Vitar expone el marco teórico y metodológico desde el cual se aproximó a las fuentes.

“El disciplinamiento de los cuerpos” es el título del segundo capítulo, que se enfoca en la corporalidad femenina y detalla las estrategias mediante las cuales los misioneros intentaron adecuarla a sus cánones de pudor y castidad. En una lucha contra las prácticas “salvajes”, centrada sobre todo en las nativas, Vitar demuestra cómo los eclesiásticos pretendieron destacar su maternidad, prohibir y/o regular sus danzas ceremoniales y sus reacciones ante los tatuajes y maquillajes femeninos. Además del gran choque cultural y de la tentativa misionera de controlar los cuerpos y las prácticas de las mujeres el apartado exhibe el gran abanico de costumbres de varios pueblos chaqueños.

El capítulo siguiente, “Sensuales y fértiles. Sensualidad y reproducción biológica”, aborda la sexualidad indígena y las prácticas que los jesuitas buscaron imponer para controlarla y restringirla. Así, sus “políticas del sexo” estaban orientadas a minar el libertinaje sexual que les adjudicaban a los y las nativas en aras de consolidar una familia tradicional cristiana. Además, los misioneros también lucharon contra el aborto y el infanticidio, prácticas muy extendidas entre las mujeres, y concibieron como su deber instaurar un régimen familiar nucleado -a tal punto que incluso se abocaron a intervenir en la fecundidad y la reproducción nativas. Vitar explora las posibles reacciones de las mujeres a dichas imposiciones y cómo supieron sacar provecho de algunas de ellas como, por ejemplo, en lo relativo al matrimonio.

En el cuarto capítulo, “Poderes femeninos”, la autora plantea que debido a la distorsión de las prácticas indígenas por parte de los jesuitas es difícil adherir a sus imágenes sobre las estructuras de poder nativas. Así, al contrario de la intención misionera de invisibilizarlas Vitar demuestra que las mujeres se desempeñaron en funciones y espacios públicos, destacando especialmente el papel de las ancianas en

* Universidad Nacional de San Martín. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. E-mail: luoute@outlook.com

sus comunidades y la manera en que estas ejercieron roles que permitieron obstaculizar la conversión perseguida por los eclesiásticos. En suma, esta sección introduce preguntas que invitan a reflexionar no solo sobre el empoderamiento femenino, sino también sobre cómo la edad de las mujeres podía definir el lugar que ocupaban o no en su comunidad.

La vida económica femenina es presentada en el último capítulo, denominado “Los trabajos de las mujeres”. Allí la autora ahonda sobre las múltiples tareas que realizaban y sobre cómo muchas de ellas las compartían con los hombres nativos, oponiéndose a la distinción entre la esfera masculina y femenina que los misioneros buscaron establecer y difundir. Asimismo, se refiere al cambio de ritmo que implicó la economía reduccional, ligada a intereses comerciales europeos e indígenas, y lo que conllevó para las mujeres. Vitar no comparte la tradicional imagen de las mujeres indígenas “esclavizadas” pues sostiene que la domesticidad y pasividad que expresan las fuentes no eran más que un afán de los jesuitas por mostrar cómo su acción civilizadora había penetrado en el sector “más débil” de los salvajes.

En conclusión, el libro presenta al lector un cuadro amplio y lleno de matices. Lejos de enfocarse en las mujeres

indígenas como un todo, Vitar se destaca por su rigurosidad en desplegar de manera analítica numerosas prácticas nativas, aludiendo a distintos pueblos y a distintos grupos dentro de ellos. Su trabajo de recolección y comparación de fuentes es admirable, así como la exposición de las mismas, logrando un buen balance con el texto principal y evitando la saturación de citas. A su vez, la exposición de los temas es clara y coherente, y el estilo fluido de la escritura lleva al lector a pasar las páginas casi sin darse cuenta. Por su parte, las consideraciones que señala sobre la ideología jesuita resultan esenciales para una comprensión cabal de la temática desarrollada, tanto para los investigadores profesionales como para el público común interesado. Su libro, en definitiva, transporta al lector a la convivencia con los pueblos indígenas chaqueños coloniales y lo acerca a conocerlos desde una mirada crítica que permite aprehender sus prácticas tal y como eran: suyas. Si bien, como Vitar afirma en el epílogo, aún restan muchos interrogantes por responder, *Cuerpos bajo vigilancia: las mujeres en las misiones jesuíticas del Chaco* es mucho más que un punto de partida en el estudio de las mujeres indígenas y sus prácticas, haciendo de su recomendación algo obligatorio.

BOIXADÓS, ROXANA Y LORENA RODRÍGUEZ (EDS.). 2024. *Sobre comunidades, archivos y fuentes. Experiencias y reflexiones desde un abordaje interdisciplinario (antropología e historia)*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología (272 pp.)

 Carina Lucaioli*

Este libro, resultado de un proyecto de investigación, refleja tanto el paciente trabajo realizado en equipo como los aportes individuales de las diez investigadoras que participan. Está compuesto por una introducción y nueve capítulos, uno de ellos en co-autoría. Desde la introducción, escrita por las editoras con una manifiesta honestidad intelectual, se comprende que estamos frente a una obra sensible al aspecto comunitario de la construcción de conocimiento, quizás por la atención sostenida sobre este concepto. Este libro reconoce su pertenencia a la línea de investigación iniciada por Ana María Lorandí así como a la inspiración provocada por los diálogos sostenidos con otros autores y con los evaluadores externos.

Todas las contribuciones son metodológicamente precisas, agudas en su análisis y contundentes en sus argumentaciones; se distinguen entre sí por sus problemáticas y recortes espacio-temporales, a la vez que se entrelazan en torno a los ejes: *comunidad, archivos y fuentes* que dan nombre a esta obra. En cada capítulo, con la intención de problematizar el concepto de *comunidad*, las autoras emprenden un minucioso trabajo analítico que -desde la metodología de la antropología histórica- busca comprender la agencia de los sujetos en diferentes contextos y coyunturas.

¿Qué es una comunidad?, ¿cómo se forma?, ¿cómo se definen pertenencias?, ¿cómo reconocerlas? Estos interrogantes, que sirvieron como disparadores de las investigaciones individuales, dan cuenta del carácter polisémico del término y de la enorme variabilidad empírica que puede adoptar una comunidad. Así, el mayor desafío que asumen las autoras es el de asir epistemológicamente un concepto tan versátil y escurridizo sobre el cual no pretenden brindar definiciones acabadas ni agotar sus posibilidades. Por el contrario, cada capítulo explora apenas una arista de este prisma de mil caras para ofrecer un muestreo de su capacidad creativa, ensayar herramientas para su análisis y ofrecer claves para su comprensión.

* Centro de Investigaciones Sociales (CIS) - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) / Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. E-mail: lucaioli@gmail.com

En los primeros dos capítulos, Bettina Sidy y Roxana Boixadós analizan dos situaciones completamente distintas relacionadas con la emergencia de comunidades: una situada en el Buenos Aires colonial, la otra en el oeste riojano de fines del siglo XVIII. En ambos casos se problematiza el diálogo con el estado y su capacidad de generar, reconocer o anular la conformación de una nueva comunidad de vecinos. Sin embargo, mientras en el caso estudiado por Sidy la comunidad emerge de manera casi imperceptible, como reacción a un acontecimiento particular -el de los perjuicios compartidos por la construcción de una alameda entre un grupo marginal y heterogéneo de actores sociales-; en el caso analizado por Boixadós se destaca el carácter planificado e intencional de un grupo de personas descontenta por su falta de privilegios. En esa circunstancia, aparece una cualidad novedosa de las potencialidades políticas que puede tener una comunidad: la de las aspiraciones personales de ascenso social.

El capítulo de Luciana Dentati y María Victoria Pierini profundiza los sentidos polisémicos del término, al explorar de manera comparativa y en perspectiva histórica las formas colectivas de posesión de la tierra y los usos y las agencias de sujetos individuales en las *comunidades indivisas* del Tucumán. Aquí la tensión con el Estado -ya no colonial sino republicano- adquiere un tinte diferente que contrasta con la propiedad privada del sistema capitalista y posiciona a la tierra como el recurso definitorio de la comunidad.

El caso de Tinogasta -en Catamarca-, analizado por Lorena Rodríguez, aporta a la comprensión de que las comunidades pueden estructurarse de manera voluntaria en torno al uso de un recurso compartido. Aquí ya no es la tierra sino el acceso al agua el elemento aglutinador. Este trabajo, además, pone de relieve la dificultad analítica y metodológica de analizar procesos de larga duración en comunidades que reconocen un origen colonial, transicionaron social y políticamente durante el siglo XIX y se mantienen en el presente. Al igual que en el caso del capítulo anterior aquí se tensan los límites de la antropología histórica y la etnografía social, buscando tender puentes y diálogos analíticos y metodológicos.

La investigación de Sophia Spielmann nos saca del lugar común de la *comunidad de personas* para situarnos frente a una *comunidad de práctica* o de saberes compartidos. La autora detecta en las misiones guaraníicas del Paraguay un complejo contexto de actores imbricados, indígenas y no indígenas, de cuya fricción resultó la profesionalización de los enfermeros étnicos ocupados en la administración de la salud y en la asistencia a los misioneros. Su investigación pone de relieve que en un mismo espacio geográfico pueden convivir, no sin cierta tensión, diversas *comunidades de saberes*.

Los siguientes dos capítulos recurren a fuentes que registran castigos corporales para abordar el problema de la violencia ejercida sobre comunidades indígenas, en contextos de cambio cultural y profundas relaciones de dominación. Mercedes Avellaneda encuentra, en los motivos de los castigos aplicados por los misioneros a los guaraníes reducidos, una clave para analizar la incapacidad del sistema jesuítico en el control de las *comunidades emergentes* de indígenas libres. En ese sentido, destaca la estrategia de huir del territorio misional como una vía de resistencia a las imposiciones culturales y religiosas.

Por su parte, Muriel Morgan señala que la violencia ejercida por los administradores a los habitantes de las antiguas misiones de moxos abre una brecha para analizar los profundos cambios sociopolíticos que atravesaron estas comunidades durante el siglo XIX, marcados por el ingreso de los indígenas al mercado laboral capitalista. Desde esa perspectiva, la autora reconoce que mediante la digitación externa -a fuerza de azotes y castigos- se buscaba crear una comunidad productiva acorde a las nuevas demandas del mercado.

El capítulo de Cecilia Martínez pone el foco en las consecuencias analíticas que arrastraron los discursos producidos por los jesuitas en la representación de las comunidades indígenas, y en cómo la mirada esencialista obstaculizó la

posterior comprensión de la movilidad geográfica y las tendencias migratorias de los chiquitanos en el siglo XIX. Ensayando una novedosa metodología para su caso de estudio, señala que los lazos sostenidos por los grupos migrantes sostienen una *comunidad, dislocada* en el espacio, dinámica y multi-situada.

En el último capítulo, Natalia Ferrari retoma el problema ya esbozado de las representaciones hegemónicas construidas por las elites intelectuales, pero lo hace desde la perspectiva novedosa de los productores de esos discursos. Centrándose en el caso de las representaciones sobre los grupos calchaquíes, toma como referencia las obras de dos reconocidos intelectuales de fines del siglo XIX que le permiten analizar la emergencia, relacionada con el proceso de conformación del estado nacional argentino, de una determinada *comunidad científica* preocupada por narrar los orígenes de nuestro país.

En la lectura de este gran libro encuentro que todos los trabajos, con sus distancias temáticas, geográficas y temporales, destacan un aspecto central de las comunidades como objeto de estudio: me refiero a su carácter histórico y dinámico; a sus posibilidades de cambio y adaptación; su capacidad de surgir, transformarse y, también, desaparecer. El reto, entonces, es que no apunta a definir a las comunidades sino a atender sus transformaciones, comprendiendo su ser en tensión con los estados, las instituciones y los demás grupos sociales.

Como vemos, lejos de clausurar el tema-problema de las comunidades estas autoras aceptan el desafío de su poliseimia, lo exploran desde diversos recortes, insinúan algunos contornos y, por sobre todo, invitan a contemplar nuevas variables. Recomendando la lectura de este libro que se animó a explorar los matices sin reducirlos a factores comunes, analizando con mucha rigurosidad algunas expresiones históricamente situadas y particulares de las comunidades y sus posibilidades empíricas.