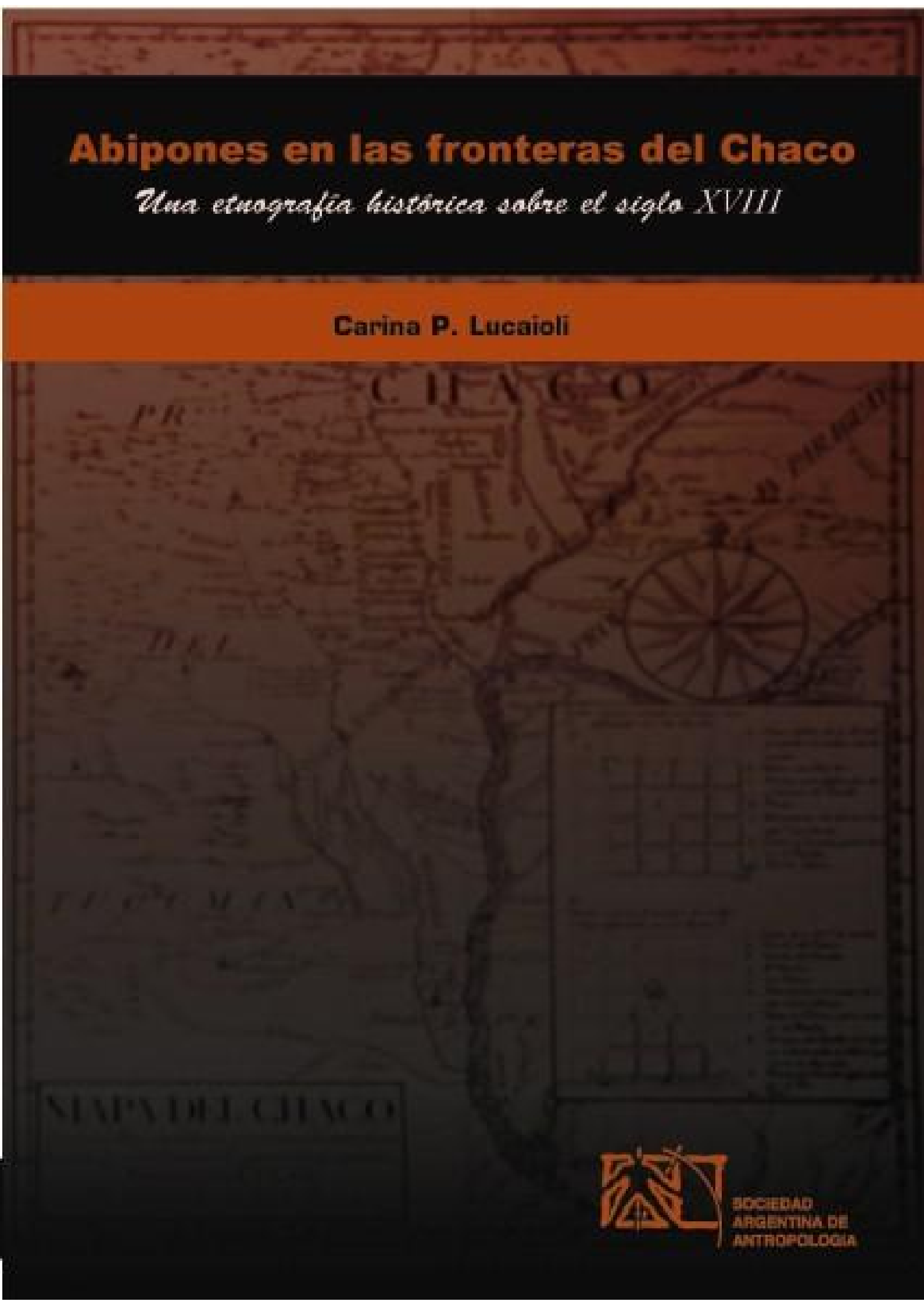
Abipones en las fronteras del Chaco

Una etnografía histórica sobre el siglo XVIII

Carina P. Lucaioli



SOCIEDAD ARGENTINA DE ANTROPOLOGÍA

Abipones en las fronteras del Chaco.
Una etnografía histórica sobre el siglo XVIII

Carina P. Lucaioli

Abipones en las fronteras del Chaco.
Una etnografía histórica sobre el siglo XVIII

SOCIEDAD
ARGENTINA
DE ANTROPOLOGIA

Colección Tesis de Doctorales, dirigida por
el Dr. Leandro Luna (CONICET / Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti)
lunaranda@gmail.com

Lucaioli, Carina
Abipones en las fronteras del Chaco. Una etnografía histórica sobre el siglo XVIII - 1a. ed. - Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2011.
352 p.; 21x15 cm. - (Tesis doctorales / Leandro Luna)

ISBN 978-987-1280-19-3

1. Etnohistoria. I. Título.
CDD 306

Fecha de catalogación: 21/06/2011

La Tesis Doctoral "Relaciones interétnicas y estrategias de interacción: los grupos abipones en las fronteras del Chaco (Siglo XVIII)" estuvo dirigida por la Dra. Lidia R. Nacuzzi y sus jurados fueron la Dra. Silvia Palomeque, Dra. Sara Mata y Dr. Pablo Wright. Fue defendida el 26 de marzo de 2010 en el Doctorado de la Facultad de Filosofía y Letras.

Diseño de tapa: Alejo Suárez
Composición de originales: Beatriz Bellelli. bbellelli@yahoo.com.ar

© 2011 by Sociedad Argentina de Antropología

Sociedad Argentina de Antropología
Moreno 350 (1091) Buenos Aires
sociedadargentinaantropologia@yahoo.com

Los mapas de la presente publicación se ajustan a la cartografía oficial, establecida por el Poder Ejecutivo Nacional a través del IGN -Ley 22.963- y fueron aprobados por Expte. GG11 1607/5 del 03 de junio de 2011.

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del "copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra, por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

A Mati y Valen,
que me enseñan a mirar el mundo
desde perspectivas insospechadas

A Ale,
que siempre
desmantela lo aparente

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS 9

PRÓLOGO 11

INTRODUCCIÓN 15

CAPÍTULOS

1. Los abipones en el Chaco austral: representaciones, recursos y usos del espacio 25
   - El espacio de los grupos indígenas 25
   - Ambiente, territorio y organización social 47
   - Imaginarios superpuestos: perspectiva indígena y colonial sobre el espacio chaqueño 59
   - Autonomía y resistencia: nomadismo, estrategias de adaptación y usos del espacio 65
   - Guerra y diplomacia: el frágil equilibrio de las fronteras chaqueñas 75

2. Las reducciones jesuitas de abipones: estrategias, interacción e intercambios 95
   - Introducción 95
   - Una frontera en tregua: diálogos y negociaciones en el Chaco austral 97
   - La fundación de las reducciones: una cuestión de relaciones interétnicas 106
     - Un pueblo para los indios amigos. San Jerónimo del Rey 107
     - Los cautivos de la paz. Nuestra Señora de la Concepción 121

Tensiones internas e intervención colonial. San Fernando del Río Negro 134
Paz en la frontera, guerra en el Chaco. Nuestra Señora del Santo Rosario o Timbó 144
Intercambios y movilidad: circulación de personas y ganados en el contexto reduccional 149

3. El liderazgo indígena: formas de la autoridad 177
Introducción 177
Bandas, jefaturas y estados 177
Carisma, prestigio, elocuencia y generosidad: autoridad y liderazgo entre los grupos abipones 184
Reducidos y no reducidos: matices y estrategias de la autoridad en el contexto reduccional 209

4. Relaciones interétnicas al calor de las armas: amigos, enemigos, aliados y cautivos 227
Introducción 227
Agresión en las fronteras: manifestaciones de violencia interétnica en el siglo XVIII 237
Asaltos y robos en las fronteras 244
Las carretas de Andino 245
La guerra colonial en su expresión hispanocriolla: las entradas punitivas 256
La guerra colonial en su expresión indígena: los malones 269
La Virgen del Río Seco 272
Abipones contra abipones: alianzas y enfrentamientos de una guerra sin retorno 286

Consideraciones finales
"y finalmente esos tales somos nosotros" 301

Documentos inéditos 321

Fuentes publicadas 335

Bibliografía 339

Agradecimientos

Hace siete años yo nunca había escuchado –o no recordaba haberlo hecho– el nombre de los abipones. Fue Lidia Nacuzzi quien orientó mi mirada hacia el Chaco y, abriéndome las puertas de su equipo, me inició en el camino de la Antropología Histórica. Hasta allí se remonta este profundo agradecimiento. Por aquel entonces, ya sabía que Lidia era una excelente profesional y, en poco tiempo, supe que sería aún mejor como directora. Lo que no imaginé, y fue doblemente grato por lo inesperado e inusual, es que estaba comenzando una relación que trascendería las tesis, las becas y los proyectos. Tengo innumerables motivos para agradecerle, desde el empujón inicial hasta el día de hoy, en que palpita conmigo, siempre de cerca, el final de este libro pero, por sobre todo, le estoy sinceramente agradecida por la completa confianza que siempre deposita en mí, en esta carrera y en nuestro trabajo.

También quiero agradecerles a mis compañeros de investigación –Ingrid de Jong, Paula Irurtia, Sergio Latini, Aylén Enrique, Julio César Spota y Lorena Barbuto–, que siempre estuvieron presentes para dar una mano y colaboraron de muchas y valiosas maneras para que esto saliera adelante. También a Florencia Nesis, que formó una parte muy importante en la cocina de esta investigación cuando apenas era un proyecto, y quien fue una entrañable compañera de trabajo de campo.

Hago extensivo el agradecimiento de manera general al equipo de investigación que reúne la Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas (FFyL-UBA) y, en particular, a la Dra. Ana María Lorandi, por permitirme formar parte de este importante lugar de trabajo. También a mis compañeros docentes y adscriptos de la cátedra Antropología Sistemática III (FFyL-UBA), en especial a Florencia Ávila, por el inestimable impulso que le dieron a mi esfuerzo con sus gestos solidarios.

A Silvia Palomeque, Sara Mata y Pablo Wrigth –quienes conformaron el jurado en la defensa de la tesis que dio origen a este libro–, les agradezco profundamente la lectura detenida y crítica que hicieron sobre este trabajo. Sus inteligentes comentarios y puntuales sugerencias contribuyeron en gran medida a mejorar el escrito original y guiaron la redacción definitiva de este libro.

No menos importantes fueron los aportes de Milena Sesar y Beatriz Bellelli, quienes hicieron posible la ardua transformación del manuscrito al libro, con mucha paciencia y profesionalidad.

Detrás de la Tesis que nutre este libro se esconde, además, el esfuerzo de mucha gente querida, ajena al ámbito académico; amigos y familiares formaron parte de este proceso desde los aspectos más cotidianos y allí estuvieron cuando necesité un respiro o simplemente una palabra de aliento. A mis grandes amigas de la vida, Valeria y Paula, les agradezco la comprensiva tolerancia de mis "no-tiempos". A Julieta, Mapi, Juani y Andrea, porque fueron indispensables en los largos años de carrera. A mi familia le debo la mágica habilidad de saber estar tan cerca, desdibujando las distancias que separan a Buenos Aires con Bahía Blanca, Chos Malal y Choele-Choel. A mi hermana Mara, que es incondicional en todo sentido. A Irma y Nany, por su sincero y desinteresado apoyo. Muy especialmente a mis padres, Alberto y Nora, porque siempre respetaron e incentivaron mis intereses, me facilitaron generosamente los medios para cumplirlos y fueron incondicionales en lo afectivo.

Para Alejo, Matías y Valentina, no tengo palabras que expresen la infinita paciencia con la que acompañaron los largos meses de trabajo, renunciando en incontables ocasiones a sus propias necesidades. Ellos fueron mi cable a tierra y mi refugio en los días más agitados. Gracias, los quiero mucho.

Prólogo

Para los estudios académicos de antropología, historia y lingüística la región chaqueña es una extraña y compleja área plena de capas de experiencias históricas, mitologías, cartografías con selvas y desiertos paradójicos, de poblaciones aborígenes concebidas como el paradigma de lo *salvaje* y *bárbaro* que desde hace muchísimo tiempo vienen habitando en el área, de intentos de someter espacios y habitantes a las lógicas de las empresas colonizadoras, y de los estados nacionales, sucesivamente. Sin dudas, el Chaco ha creado en su devenir histórico una colección de imaginarios en los cuales su condición de limítrofe en el mapa colonial, la naturaleza no europea de sus habitantes y el misterio y posible riqueza de sus tierras desafiaron los esquemas conceptuales de los colonizadores, obligándolos a un ejercicio prolongado y sin duda sumamente laborioso de, en palabras de Marshall Sahlins, adecuación de las categorías culturales al riesgo empírico de la historia.

Ante esta verdadera geografía conceptual que es el Chaco para la imaginación cultural de sus pobladores criollos, y también para la de los investigadores académicos que se ocuparon del área desde fines del siglo XIX, el trabajo de Carina Lucaioli nos introduce en el camino seguro de la investigación etnohistórica, que parece liberarnos de lugares comunes sobre la sociología y antropología colonial, invitándonos a ampliar nuestro universo conceptual, para recuperar el asombro frente a sus interpretaciones de la vida de los abipones entre principios del siglo XVIII y los inicios de la vida posjesuítica tras la expulsión de 1767. Se trata de una investigación original que realiza lo que podría denominarse *trabajo de campo en el tiempo*; es decir, la inmersión etnográfica en el mundo colonial a partir del contacto vivido con fuentes de la época, en diversos repositorios

de la Argentina y el extranjero. Este viaje etnográfico tiene como guías cartográficas los esquemas conceptuales que provienen de la antropología social, más específicamente la antropología histórica y también la política. Se trata de una verdadera antropología política etnohistórica, ya que uno de los ejes principales de indagación es el sistema de redes y alianzas políticas tanto intra como interétnicas desplegadas por los abipones en los distintos asentamientos misionales jesuíticos del área (que hacia mediados del siglo XVIII comenzaron a cumplir un rol en la política colonial de fronteras). Allí las principales categorías de análisis de la antropología se ponen en juego para lograr una comprensión global de los procesos históricos y culturales que se producían en la región.

De este modo, en el trabajo de archivos, en su lectura, sistematización y análisis, la autora pone en juego el trabajo doble del etnógrafo: la escucha, pero también la sospecha, para dilucidar cabalmente los contextos sociohistóricos en que se produjeron aquellos textos. Por ello, el análisis es tanto lineal como interlineal; lo explícito y lo implícito del hecho cultural que se intenta comprender: las estrategias abiponas de alianza, negociación y eventual guerra con las autoridades hispanocriollas y con sus propios parientes y aliados indígenas. El panorama es complejo y cambiante, como lo son la sociología abipona y sus dilemas identitarios. Sin proponérselo, estamos en presencia, ya hacia los finales del trabajo, de un verdadero estudio etnohistórico de una *teoría abipona de la acción*, diciendo con ello aquellos supuestos básicos a partir de los cuales estos actores sociales daban sentido a sus tácticas y estrategias de relación social interétnica. Esto se observa con detalle en los modos en que se construyen y reconfiguran los liderazgos, los sistemas de poder económico y las prácticas de control de bienes, en especial del ganado, el manejo de los capitales y símbolos de prestigio, las formas de etiqueta y las prácticas de guerra. También, las negociaciones a la vez complejas y ambiguas con las autoridades coloniales. No hay ingenuidad posible, sólo prácticas políticas que intentan manejar el poder y los recursos económicos con el mejor pulso posible, dada la desigualdad estructural en las relaciones de poder coloniales. No queda nada del desierto, del salvaje, del *ethos* guerrero abstracto estereotipado o de misiones religiosas clausuradas con cerrojo; observamos sí, en su lugar, prácticas sociales inmersas en contextos históricos densos, plenos de conflictos y contradicciones, en los que nada es para siempre, ni siquiera la identidad colectiva.

El libro explora con prolijidad los imaginarios coloniales sobre el área chaqueña, por un lado (desierto, feracidad natural y humana, distancia, paganismo), y realiza una crítica a nociones clásicas de la antropología

(permanencia atemporal de la identidad, irracionalidad guerrera, supuestos sociológicos especulativos), por el otro. En ambos casos, la crítica es contextualizada y sagaz, y nos brinda herramientas para transitar de nuevo su camino con estas señales, o comenzar o retomar otros de la antropología histórica, e incluso de la etnografía contemporánea del área, con nuevos ojos. Este viaje de campo a las fronteras coloniales del Chaco rescata, finalmente, la mirada abipona sobre esa realidad interétnica; desde una alteridad cultural radical, tal como era concebida entonces, el texto nos acerca la voz de sujetos históricos que protagonizan su tiempo con las ideas y bienes disponibles en su momento, llevando adelante sus vidas con creatividad y coraje, dentro de un sistema sociopolítico y económico en el cual ocupaban una posición estructuralmente precaria, siempre sujeta a los vaivenes de la política colonial.

Pablo Wright
Buenos Aires, abril de 2011

Introducción

Durante siglos, el Chaco austral fue un espacio indígena que, aunque cercado por los frentes coloniales españoles con sus fronteras difusas y dinámicas, se mantuvo con notable autonomía frente al proyecto colonizador. En algún momento del siglo XVI, conquistadores y funcionarios europeos se encontraron cara a cara, por primera vez, con los ocupantes nativos de este extenso territorio. Así, se dio inicio a una serie de encuentros que adoptaron múltiples formas –violentas y diplomáticas– a lo largo de los años y que acompañaron un ritmo de intercambios cada vez más asiduos y duraderos. España ya tenía cierta experiencia en el establecimiento de relaciones interpersonales con otros grupos indígenas en América. Años atrás, el imperio incaico en Perú, y antes aún, el golfo de México, habían sido escenarios privilegiados de este tipo de contactos, los cuales conformaron un *background* de experiencias vividas, una especie de "memoria" del encuentro interétnico que nutría las formas de interacción, prácticas económicas, políticas de colonización, relaciones de dominación, tácticas de guerra, estrategias diplomáticas y el ensayo de diversas astucias para imponer sujeción en medio de disputas políticas y territoriales. Al mismo tiempo, en sus afanes colonialistas, los europeos recurrieron, una vez más, al imaginario de conquista propio del viejo mundo, comparando en muchas ocasiones la realidad americana con la larga contienda entre cristianos y moros, tal como lo dejan ver numerosos documentos. Por su parte, los muchos grupos indígenas que habitaban el suelo americano echaron mano de sus propias vivencias de intercambios, alianzas y enfrentamientos con los otros grupos nativos con quienes se disputaban históricamente las tierras, los recursos y la hegemonía política.

Por un lado, y en función de aquello que comparten de manera general los variados espacios de frontera generados por los proyectos de

conquista, el estudio de la interacción entre grupos indígenas y españoles puede –y debe– inscribirse dentro de la larga trayectoria de contactos delineada por las relaciones interétnicas coloniales a lo largo del tiempo y el espacio. Por otro lado, no es menos cierto que el espacio chaqueño y los grupos específicos puestos en relación impusieron sus propias condiciones y obligaron a que se ajustaran las viejas estrategias a los nuevos parámetros geográficos y humanos. Al afinar la mirada para adoptar una perspectiva más particularista, en cada lugar y en cada momento en que se dieron estos contactos, vemos que la interacción irrepetible, la novedad y los imprevistos pusieron en jaque los modos y las rutinas dictadas por las experiencias pasadas. Estos factores obligaron a redefinir los usos de la costumbre y apelaron a la capacidad de creación y adaptación cultural, social, política y económica de los grupos en relación. En las fronteras chaqueñas, diferentes actores sociales pertenecientes a diferentes grupos étnicos delinearon historias particulares íntimamente relacionadas con la tensión implícita en las situaciones de colonización: el interjuego entre la dominación y la resistencia, el sometimiento y la autonomía. De esto se trata este libro, de indagar acerca de la compleja interacción entre colonizadores e indígenas para identificar y reconstruir las respuestas originales que los abipones y los hispanocriollos supieron formular en esta coyuntura particular de mediados del siglo XVIII[1].

Teniendo en cuenta estas cuestiones –y dado que nuestro recorte analítico aborda específicamente la relación y el contacto de los grupos nómades abipones con la sociedad colonial–, hemos puesto especial atención en cuestionar aquellos supuestos interpretativos que tienden, implícitamente, a considerar que la historia indígena adquirió dinamismo en función del contacto con los recién llegados. Luego de las duras críticas elaboradas desde la antropología social e histórica a aquel paradigma académico que entendía a las culturas como objetos cerrados y homogéneos, y en el cual el factor de cambio se convertía en un agente desestructurante y disruptivo de la unidad social[2], sobrevino una tendencia preocupada por el cambio

[1] La Tesis Doctoral sobre la cual se basa este libro ha sido desarrollada en el marco de los siguientes proyectos de investigación: Ubacyt F016 y F105 (Universidad de Buenos Aires), PIP 5567 y 0026 (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) y PICT 34431 (Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica). Este libro reúne –con muy pocas correcciones y modificaciones– los cuatro capítulos centrales de aquel estudio.

[2] Manifestaciones de este marco teórico en nuestro país y en torno a nuestra problemática lo constituyen los trabajos de Canals Frau ([1953] 1973) y Palavecino (1932, 1939, 1951 y 1964).

y el carácter dinámico de los grupos aborígenes. Sin embargo, aún hoy subsiste cierta insinuación de que estos cambios comenzaron a partir de los contactos con los hispanocriollos. A nuestro entender, la interacción colonial constituye una más de las múltiples redes de las relaciones sociales entabladas por los grupos abipones con otros grupos étnicos. En esta investigación, entonces, hemos intentado no perder de vista ese pasado histórico prehispánico de los grupos indígenas chaqueños, y hemos considerado una dimensión más compleja del espacio fronterizo, que no reduzca los movimientos y acciones de los abipones a lo que ocurría en las fronteras, ni limite la interpretación a las relaciones bilaterales entre determinado grupo indígena y determinado sector colonial sin considerar contextos más amplios. El recorte espaciotemporal necesario para encarar el análisis histórico antropológico no debe invisibilizar el hecho de que cada uno de los grupos implicados mantenía, simultáneamente, relaciones comerciales y políticas, de alianza o de conflicto, con varios otros grupos indígenas e hispanocriollos.

El estudio de los grupos abipones y las estrategias de contacto elaboradas frente a la presencia colonial ha sido realizado siguiendo la metodología propuesta por la etnohistoria (Lorandi y Del Río 1992; Lorandi y Wilde 2000; Nacuzzi 2010). Entendemos que los abipones generaron respuestas originales ligadas a su propia cultura, intereses e historia, en parte compartida con los otros grupos nómades del Chaco, pero también personal, propia y no enajenable. En ese sentido, nos hemos propuesto delinear una historia indígena que restituya el proceso histórico y les devuelva protagonismo a los propios actores, centrando la mirada en un nivel micro, que permita dar cuenta de las singularidades de los procesos de interacción colonial y de las transformaciones y adaptaciones operadas en los espacios fronterizos del Chaco. Pensamos que, mediante la estrategia de poner como punto de partida la identificación y exégesis de acontecimientos concretos e históricamente situados, hemos podido dar cuenta de las especificidades de las transformaciones de los grupos abipones, como así también delinear algunos modelos de interpretación más generales de las relaciones interétnicas en las fronteras coloniales.

En cuanto al recorte espacial, aquí analizamos las relaciones interétnicas generadas por los grupos abipones dentro de todo el territorio, en tanto abarcamos sus circuitos de movilidad, que comprendían las fronteras de las gobernaciones del Tucumán, Buenos Aires y el Paraguay, en el espacio definido por los ríos Bermejo, Paraná y Salado, con límites imprecisos sobre el costado occidental. Las coordenadas temporales que hemos establecido comienzan con el inicio del siglo XVIII y finalizan con la

expulsión de los jesuitas, en 1767. La elección de esa fecha como punto de corte se debe a que gran parte de nuestro trabajo se centra en las estrategias elaboradas por los grupos abipones en torno a las reducciones jesuíticas: las negociaciones y paces que dieron lugar a su establecimiento, las nuevas actividades económicas impulsadas por estos enclaves, las formas de la autoridad respecto de la interacción con los funcionarios coloniales y las actividades bélicas desplegadas en estos contextos. La expulsión de los jesuitas trajo consigo un quiebre significativo en el desarrollo de muchas de estas prácticas; en aquel momento, muchos grupos abipones redefinieron sus alianzas con los sectores indígenas y coloniales, lo cual generó notables transformaciones en los modos de acción practicados hasta entonces. Por lo tanto, el lapso de esta investigación es bastante acotado; sin embargo, como se verá, se trató de un período extremadamente convulsionado y que condensó múltiples y variadas estrategias de interacción mediante la guerra, los acuerdos de amistad, el comercio y las reducciones de indios.

En las márgenes coloniales se planearon y ensayaron numerosas políticas de contacto, ya sea impuestas por los europeos o pensadas desde los grupos nativos, a partir de las cuales se fueron construyendo los espacios fronterizos. Teniendo en cuenta este aspecto, nuestro trabajo se inscribe dentro de los estudios de frontera realizados desde la perspectiva de la antropología histórica. Por espacios fronterizos entendemos las zonas de contacto e interacción entre hispanocriollos e indígenas (Weber 2003), porosas, permeables y flexibles (Gruzinski 2000), con límites geográfico-culturales indefinidos, confusos y múltiples (Weber 2003); lo que nos lleva a pensar las fronteras como espacios transicionales e históricamente construidos (Boccara 2003). Al considerar el complejo entramado de relaciones entre diferentes actores indígenas e hispanocriollos –que adoptaron las formas más variadas durante todo el período colonial–, la densidad de la frontera como espacio de relación puso en evidencia la falacia de los límites territoriales entendidos como demarcaciones radicales que separan al *indígena* del *blanco*; al *salvaje* del *civilizado* (Boccara 2003), como así también la ineficacia de adoptar una perspectiva analítica generalizadora basada en esta simplificación.

Asimismo, la categoría de grupo étnico[3] y la construcción de la identidad abipona constituyeron problemáticas teóricas implícitas que

[3] En otro trabajo hemos abordado específicamente el estudio de los abipones como grupo étnico (Lucaioli 2005) basándonos, principalmente, en la propuesta de Barth (1976), que las define como "organizaciones socialmente efectivas".

acompañaron el largo proceso de esta investigación, aunque no siempre hayan sido abordadas de manera específica en estas páginas. Aquí, entendemos a la identidad como una relación dialéctica entre la definición interna de un grupo y la categorización externa, fundamentalmente a partir de la oposición del nosotros frente a otros en contextos de fricción interétnica (Cardoso de Oliveira 1971). Dado que las identidades están siempre en movimiento y dependen del contexto, del momento de la vida social y de la naturaleza del contacto (Boccara 2003), hemos considerado la relación con el exterior como un elemento estructural de la reproducción interna de la sociedad abipona y, por lo tanto, indispensable. Como se deja entrever en nuestro análisis, esta dinámica de interacción fue la que permitió los procesos de diferenciación, construcción e interdigitación mediante los cuales los sujetos generan sus sentidos de identidad (Boccara 2000), a la vez que posibilitó que les fueran impuestas otras tantas categorías de adscripción (Nacuzzi 1998).

A lo largo de estas páginas hemos abordado a los abipones desde diferentes perspectivas de análisis, ya sea a nivel del grupo étnico o, desde una óptica aún más acotada, a partir del estudio de diferentes subgrupos seguidores de un cacique. Sin embargo, en ciertas ocasiones, hemos recurrido al uso del término *guaycurú* para referirnos, de manera general, a la familia lingüística a la cual pertenecieron los abipones. El uso de este término fue reservado únicamente para referirnos a determinados aspectos que los abipones comparten con los otros grupos indígenas que forman parte de aquella categoría. Asimismo, lo hemos utilizado al momento de exponer información brindada por otros autores cuyas descripciones abarcaban de manera generalizada a los grupos guaycurúes en conjunto. Fuera de esos casos puntuales, hemos hablado de abipones o, incluso, de determinados sujetos particulares, principalmente de aquellos que se destacaban por sus acciones políticas y diplomáticas. La necesidad de definir a estos sujetos en tanto su liderazgo político supuso uno de los principales problemas terminológicos. Así, tuvimos que escoger cómo llamaríamos a estos personajes que aparecen en las fuentes y la bibliografía especializada como caciques, jefes o líderes políticos. No nos hallábamos del todo cómodos con el término *cacique*, ya que hace referencia a una categoría impuesta por los colonizadores. Es posible que bajo este término se hallen simplificadas distintas formas de ejercer el liderazgo que no fueron consideradas o interpretadas como tales por los testigos españoles y criollos. Una opción alternativa hubiera sido la de recurrir a la terminología abipona expuesta por Dobrizhoffer ([1784] 1968), quien distingue entre *nelareykate* y *yápochi*, el primer término ligado a cierto estatus heredado

del cargo; el segundo, adquirido mediante características tales como la valentía y el mérito. Sin embargo, además de la aspereza que le brindaría a la lectura, esta solución no sólo no escaparía de aquella limitación, sino que, peor aún, ahondaría la confusión: por un lado, porque seguramente Dobrizhoffer –aún reconociendo esta diferencia– seguramente dejó de lado otras muchas formas de liderazgo abipón (por ejemplo, la casi total omisión acerca de la autoridad shamánica, cuya presencia se cuela por los intersticios de la redacción, pero que el jesuita veló en el relato, o la invisibilización de las jerarquías femeninas). Por otra parte, incluso si nos conformáramos con limitar el uso de aquellos términos para los liderazgos masculinos del ámbito político, Dobrizhoffer tampoco especifica en cada caso qué tipo de líder era cada uno de los caciques a los que menciona, por lo cual estaríamos –muy probablemente– imponiendo, aunque con rótulos nativos, nuestra interpretación personal acerca de aquellas divisiones.

Estas limitaciones que nos plantea el uso de los términos nativos nos resultaron más problemáticas que recurrir a una terminología ajena pero sobre la cual hemos reflexionado y aplicado en función de sus particularidades analíticas. En este sentido, hemos descartado el uso de otros términos posibles, como el de *jefe* –ya que creemos que tiene una carga conceptual ligada a otras formas de hacer política ajenas a las dinámicas del liderazgo abipón– o *líder* como término único, ya que, como veremos, un cacique abipón sólo ejercía su liderazgo en determinadas ocasiones. Esquemáticamente, se podría decir que los caciques abipones no eran líderes en todo momento y, a su vez, no todos los líderes ocasionales eran caciques. Frente a este dilema, decidimos quedarnos con el uso del término *cacique* por dos motivos. Por un lado, creemos que es un concepto ampliamente compartido por varios autores contemporáneos, y porque agiliza la lectura de este trabajo. Por otro, porque es el concepto que Dobrizhoffer utilizó para denominar a estos hombres políticos en su versión original escrita en latín, en la cual se refiere a los *caziquii* abipones (Dobrizhoffer [1784] 1968).

En el capítulo 1 presentamos a los grupos abipones y a la población indígena que habitaba el Chaco, y entrelazamos aquellas descripciones con la caracterización del territorio, la geografía, las características climáticas y los recursos naturales propios de este espacio. Allí puede verse cómo, en la interacción de todos estos aspectos, en el análisis conjunto del hombre y el medio, la geografía y los paisajes del Chaco dejaron de ser meras descripciones naturales para convertirse en datos útiles para esta investigación. Otro de los ejes que hemos analizado giró en torno a la construcción de los distintos imaginarios y discursos elaborados en torno

al espacio chaqueño y las estrategias de adaptación y usos del territorio, tanto por parte de los colonizadores como de los grupos abipones. La construcción del Chaco como espacio ajeno al dominio colonial, tierra de indígenas no dominados, se desenvolvió de manera simultánea al proceso de configuración y consolidación de sus distintos espacios fronterizos: la frontera occidental en la jurisdicción del Tucumán, la frontera del Paraguay y la frontera santafesina.

Las tres fronteras que delimitan el Chaco se convertirían, en el siglo XVIII, en los escenarios protagónicos de las relaciones interétnicas entre los grupos abipones y los funcionarios coloniales. Las características sociopolíticas y económicas particulares de cada uno de estos espacios estimularon diferentes formas de relación con los grupos indígenas y también la amplia gama de situaciones manifestada en la convivencia pacífica de los intercambios comerciales, en las negociaciones por los acuerdos diplomáticos y en la violencia de las guerras y los enfrentamientos armados. Las características del espacio chaqueño y los grupos indígenas que lo habitaban conformaron verdaderos obstáculos para la conquista territorial, y llevaron a demorar por muchos años la colonización efectiva de sus tierras y el sometimiento de los pueblos nativos. Si en un primer momento el encuentro colonial se encauzó a través de la violencia, paralelamente, la presión ejercida por las relaciones interétnicas cada vez más fluidas y estables –centradas en intercambios de bienes y servicios– nutrió una creciente dependencia recíproca. Con el fin de mantener el espacio conquistado, y de consolidar su presencia en la región frente a los grupos indígenas chaqueños –pero también de cara a otras potencias ultramarinas con quienes se disputaban los territorios americanos–, a mediados del siglo XVIII, los funcionarios hispanocriollos se vieron en la necesidad de adaptar y redefinir los proyectos fronterizos buscando el difícil equilibrio entre la violencia y el diálogo. Paralelamente, algunos grupos indígenas estaban experimentando beneficios más frecuentes y seguros gracias a las relaciones de amistad que mantenían con algunas de las ciudades coloniales.

Como resultado de estas nuevas necesidades políticas experimentadas por nativos y foráneos, las fronteras chaqueñas se volvieron espacios propicios para las negociaciones diplomáticas y dieron lugar a la implementación del ya conocido recurso de fundar reducciones de indios a cargo de una orden religiosa. Este es el tema que analizamos en el capítulo 2. Allí, hemos abordado los diferentes procesos de negociación que dieron lugar a la instauración de las reducciones de abipones en la región chaqueña alrededor de 1750, proceso que adquirió características específicas, locales

y únicas en cada uno de los espacios fronterizos en donde tuvo lugar. Hemos reconstruido estas coyunturas desde perspectivas históricas acotadas, siguiendo las relaciones particulares de diferentes caciques abipones con variados funcionarios civiles y religiosos del sector colonial. Este análisis ha puesto en evidencia el carácter local y único de cada encuentro, a la vez que nos permitió advertir ciertas tendencias de comportamientos más generales relacionadas con las formas de apropiación y adaptación que hicieron los grupos abipones de estos nuevos enclaves fronterizos. Desde esta doble perspectiva, abordamos el estudio de los pueblos jesuitas en tanto espacios que estimularon la elaboración original de estrategias indígenas –sociales, políticas y económicas– por medio de las cuales se encauzaron las relaciones interétnicas –con otros grupos reducidos y no reducidos y con el sector colonial–, conectando los espacios hispanocriollos, los espacios fronterizos y el territorio chaqueño que, con marcada autonomía indígena, aún escapaba al dominio español.

Por su destacada participación en los primeros acuerdos de paz con las ciudades coloniales, en las negociaciones para fundar las reducciones y luego, en ellas, los caciques abipones fueron personajes que adquirieron notable visibilidad en las fuentes escritas por el sector hispanocriollo. Probablemente porque ellos establecían contactos más asiduos y estrechos con quienes produjeron los papeles y documentos que hoy fundamentan este estudio, pero también porque estos líderes –reducidos en los pueblos de abipones o libres en el espacio chaqueño– comenzaron a desplegar nuevas estrategias para el ejercicio de la autoridad, que ahora debía adaptarse a las coordenadas de relación con el mundo colonial. Las estrategias políticas de los caciques para interactuar en las fronteras, las nuevas habilidades aprendidas –como el idioma y formas de la diplomacia española– y las funciones de la autoridad y del hacer político entre los grupos abipones constituyen los ejes trabajados en el capítulo 3. Allí, hemos indagado en las características de los liderazgos indígenas, proponiendo un nuevo enfoque interpretativo acerca de las figuras de la autoridad política. A partir del estudio de las trayectorias particulares de distintos caciques abipones, hemos confeccionado un modelo que intenta rescatar tres estrategias principales mediante las cuales se establecieron las relaciones entre los líderes y el sector colonial, tomando como eje el grado de interacción con las reducciones jesuitas: aquellos que permanecieron en ellas, fieles a las paces con los hispanocriollos; aquellos que practicaron un ir y venir entre los pueblos de abipones y el Chaco no sometido y, por último, aquellos caciques que se mantuvieron libres aunque en estrecha

comunicación con los grupos reducidos, a quienes los unían lazos económicos y de parentesco.

Por último, en el capítulo 4 analizamos el contacto entre abipones e hispanocriollos desde la perspectiva de la violencia fronteriza. Partimos de considerar la guerra y la paz como dos formas posibles, aunque no excluyentes, de entablar las relaciones interétnicas. La guerra –al igual que la paz– fue siempre el resultado de una decisión, un medio de comunicación, una acción política y una vía de adquisición de recursos materiales y humanos. En este sentido, buscamos romper con aquellos supuestos ingenuos que conciben a la guerra de los grupos indígenas como un impulso, una forma de comportamiento dictada por la cultura y la costumbre, poco ligada a la razón. Por el contrario, abordamos la problemática de la violencia –ya sea desde el sector indígena hacia las fronteras o de los hispanocriollos hacia el Chaco– como estrategias de interacción orientadas a la consecución de diferentes resultados, explícitos e implícitos. Para enfocar esta compleja problemática, hemos deslindado analíticamente tres formas de expresión de la violencia: los robos y saqueos en las fronteras chaqueñas, la *guerra colonial* –en su doble expresión, como entradas punitivas y malones– y la *guerra entre abipones*. Finalmente, hemos señalado la estrecha relación que existe entre las relaciones interétnicas y la construcción de la identidad indígena.

Los ejes que aquí hemos planteado no pretenden, de ninguna manera, agotar el estudio de los grupos indígenas abipones en el siglo XVIII. Si estas páginas contribuyen, en alguna medida, a la reflexión sobre las estrategias de interacción social, económica y política de estos grupos y, desde un punto de vista más general, a avanzar en el estudio y reconstruir una pequeña parte de la historia de los grupos nómades cazadores y recolectores del Chaco, este libro habrá alcanzado sus objetivos.

1

Los abipones en el Chaco austral: representaciones, recursos y usos del espacio

El espacio de los grupos indígenas

La percepción del Chaco en tanto espacio geográfico comenzó a dibujarse como parte fundamental del proceso de exploración y conquista del territorio, y acompañó los primeros proyectos de colonización española en el extremo sur de América. En 1589, se registró por primera vez el rótulo de *Chaco Gualambo* y, desde ese momento, el nombre de *Chaco* sirvió para designar la enorme planicie territorial que se extendía hacia el este del Tucumán (Tissera 1972). Acerca del significado de su nombre[4], existe cierta unanimidad entre los cronistas respecto de que se trataría de un derivado del vocablo quechua *chacú* (Del Techo [1673] 2005; Lozano [1733] 1941; Dobrizhoffer [1784] 1967; Jolís [1789] 1972):

> Este nombre *Chaco* indica la multitud de Naciones que pueblan esta región. Cuando salen a cazar los indios, y juntan de varias partes las vicuñas, y guanacos, y aquella muchedumbre junta se llama *chacu* en lengua Quichoa, que es la general del Perú, por ser multitud de Naciones las que habitan las tierras referidas, les llamaron a semejanza de aquella junta *chacu*, que los españoles han corrompido en Chaco (Lozano [1733] 1941:17).

Según Dobrizhoffer ([1784] 1967:216), el *Chacú* "indica un cúmulo de fieras muertas en la caza y colocadas en un mismo lugar. Como esta provincia es asilo y refugio de muchas naciones, los antiguos le han dado

[4] Un estudio que aborda el origen y la etimología de los vocablos Chaco Gualamba puede consultarse en Tissera (1972).

con razón el nombre Chaco". Lo cierto es que el término *Chaco*, a principios del siglo XVII, designaba un enorme espacio de geografías complejas y recursos poco conocidos, poblado por numerosos grupos indígenas que no estaban dispuestos a ceder sus territorios a los recién llegados. La delimitación del espacio chaqueño[5] fue el resultado de distintas corrientes de población que fueron delineando los espacios de frontera, entendidos como áreas que propiciaron la interacción y la comunicación entre el mundo indígena y el colonial.

El proceso de conquista estuvo acompañado por un creciente flujo de ocupación y poblamiento hispano en la zona. Desde las primeras expediciones, una de las políticas más asiduas consistía en el emplazamiento de fuertes –muy precarios y poco provistos– en espacios estratégicos donde solía instalarse una pequeña porción de los hombres de la expedición, a la manera de mojones de la empresa colonial, en los territorios recién descubiertos. Dado que estas incursiones representaban las primeras aproximaciones y esfuerzos de exploración del espacio chaqueño, estos fuertes sentaban un vulnerable pero concreto antecedente frente a las otras potencias, específicamente frente a los portugueses y, si tenemos en cuenta la política de los adelantazgos –que otorgaba el dominio del territorio a quien lo descubriera–, es probable que también fuera un mensaje dirigido a otras huestes españolas[6].

Por lo escasamente provistos que se encontraban estos fuertes, y dada la ausencia de políticas concretas y sistemáticas de colonización, es muy poco probable que durante las primeras décadas del siglo XVI estos espacios hubieran buscado conformarse en enclaves de avance colonial frente a la ocupación indígena del territorio. Seguramente, allí tuvieron

---

[5] El Gran Chaco comprende el amplio territorio que, en líneas generales, se extiende hacia el sur desde la región sudeste de Bolivia y la meseta del Mato Grosso brasileño, que abarca gran parte del actual territorio del Paraguay hasta la Pampa argentina. Al oeste, se encontraba delimitado por las sierras Subandinas –que corren en sentido noreste suroeste paralelas a la Cordillera Oriental, en las actuales provincias de Jujuy, Salta y Tucumán– y al este por los ríos Paraná y Paraguay. Teniendo en cuenta las áreas de ocupación y movilidad de los grupos abipones durante el siglo XVIII, este trabajo se centrará en el espacio definido por la cuenca del río Bermejo, el complejo ribereño Paraná-Paraguay y la cuenca del río Salado, que abarca las subregiones conocidas como Chaco central y austral.

[6] Maeder y Gutiérrez (1995) señalan que los límites de adelantazgos, si bien precisos en la teoría, fluctuaban con el transcurso de las expediciones, pudiendo los adelantados tomar posesión de espacios que, en principio, no les habían sido otorgados.

lugar los primeros contactos, intercambios y convivencias entre nativos y españoles y, también, los primeros conflictos. Muchos de esos fuertes fueron tempranamente despoblados por la falta de recursos o por los ataques de los grupos indígenas vecinos que defendían sus territorios o poderío. Los que lograron persistir habrían posibilitado la formación de núcleos urbanos más permanentes, de los cuales habrían nacido las primeras ciudades.

Las posibilidades concretas de conocer el Chaco y de pensar y ensayar proyectos de colonización del espacio y sus habitantes llegarían con los primeros asentamientos hispanocriollos en estas tierras. El primer núcleo poblacional que llegó a constituirse en ciudad en la periferia del Chaco fue Asunción, en 1541, cuando recibió el flujo de habitantes del diezmado fuerte de Buenos Aires[7]. Siguiendo la secuencia de poblamiento que proponen Maeder y Gutiérrez (1995), desde Asunción se habría estimulado la ocupación de la zona del Guayrá y del Alto Paraguay y, hacia finales del siglo XVI, se habría promovido la fundación de las ciudades de Concepción del Bermejo[8] [1585] y San Juan de Vera de las Siete Corrientes [1588][9] (Zorraquín Becú 1967; Cañedo-Argüelles 1988). Fradkin y Garavaglia (2009:17) sostienen que todas esas villas al sur del Paraná, al igual que Santa Fe y Buenos Aires, "serían hijas de los inquietos 'mancebos de la tierra', los mestizos asunceños" nacidos de las tempranas uniones entre españoles y carios.

Por el contrario, el asentamiento español en la periferia oeste del Chaco habría sido promovido desde Perú, lo que habría dado lugar a la fundación de unas cuantas ciudades apostadas sobre el costado occidental:

---

[7] El fuerte de Buenos Aires había sido fundado en 1536, aunque debió ser abandonado en 1541 por la falta de recursos y las hostilidades con los grupos nativos de la zona. Sus habitantes se dirigieron al entonces fuerte de Asunción, fundado en 1537, lo cual posibilitó su crecimiento demográfico y su consolidación definitiva mediante la creación del primer cabildo colonial en la región.

[8] Concepción del Bermejo, primera ciudad ubicada en el interior del territorio chaqueño, fue abandonada en 1632 a causa de los constantes ataques indígenas, principalmente de los abipones confederados con otros grupos de la zona (Zapata Gollán 1966).

[9] Hasta 1617, estas ciudades habrían dependido administrativamente de Asunción; a partir de esa fecha –que estableció la separación de las gobernaciones del Buenos Aires y Paraguay– ambas quedaron incluidas bajo la órbita de la gobernación de Buenos Aires. Por el contrario, Maeder y Gutiérrez (1995) sostienen que dichas ciudades fueron, desde un principio, resultado del esfuerzo poblacional iniciado en el Río de la Plata.

Santiago del Estero, en 1554; Ibatín –luego renombrada como San Miguel de Tucumán–, en 1565; Nuestra Señora de Talavera, en 1567; Córdoba de la Nueva Andalucía, en 1573; Salta, en 1582; Nueva Madrid, en 1592; y San Salvador de Jujuy, en 1593[10]. Hacia el sur del Chaco, y como continuación de la empresa de colonización iniciada por la política de adelantazgos en el Río de la Plata –aunque, como hemos señalado, con fuerte influencia poblacional asunceña–, se fundó la ciudad de Santa Fe de la Veracruz [1573][11] (Maeder y Gutiérrez 1995), en un sitio estratégico –sobre la orilla occidental del Paraná– para articular el comercio entre Buenos Aires y Paraguay, por un lado, y hacia el Perú, por otro (Figura 1).

El Chaco constituyó un enorme espacio de interacción definido y atravesado por múltiples relaciones interétnicas –entre grupos indígenas y entre ellos y los hispanocriollos–, así como por numerosas pujas al interior de los grupos étnicos que se tejían a través de las alianzas y los enfrentamientos entre grupos de liderazgo tanto en la población nativa –litigios entre caciques– como en el ámbito hispanocriollo –miembros de diferentes sectores coloniales: religiosos, políticos, militares, hacendados– y, también, entre distintas jurisdicciones y ciudades. El Chaco del período colonial ofrece un terreno fértil para el estudio de estos procesos ya que, al constituir un territorio indígena rodeado por diferentes emplazamientos hispanocriollos, este enorme territorio puede leerse, en conjunto, como un gran espacio de interacción. Claro está que las relaciones entabladas en las distintas áreas geográficas variaron notablemente en función de los grupos humanos –nativos y europeos–, así como por las políticas implementadas por cada uno de ellos para encauzar el contacto. En este sentido es que preferimos no hablar de un único proceso de conformación de las fronteras chaqueñas como resultado de relaciones estereotipadas entre indígenas y colonizadores, sino de coyunturas específicas y únicas que dieron forma a distintos tipos de relación entre hispanocriollos e indígenas[12]. Será, entonces, desde esta perspectiva, que abordaremos las

[10] Las fechas corresponden a las primeras fundaciones ya que, posteriormente, la ciudad de San Miguel de Tucumán, en 1685, fue trasladada y refundada en otro sitio cercano, considerado más favorable. Nuestra Señora de Talavera y Nueva Madrid se unieron, en 1609, para conformar la ciudad de Talavera de Madrid, más conocida como Esteco. A pesar de esta fusión y reubicación, la ciudad de Esteco fue destruida y abandonada a causa de los daños provocados por un terremoto en 1692.

[11] La ciudad de Santa Fe también fue trasladada y refundada más al sur, en 1662.

[12] En otro trabajo hemos abordado los procesos de construcción específicos en distintos espacios de las fronteras chaqueñas –el Chaco occidental, el Chaco paraguayo

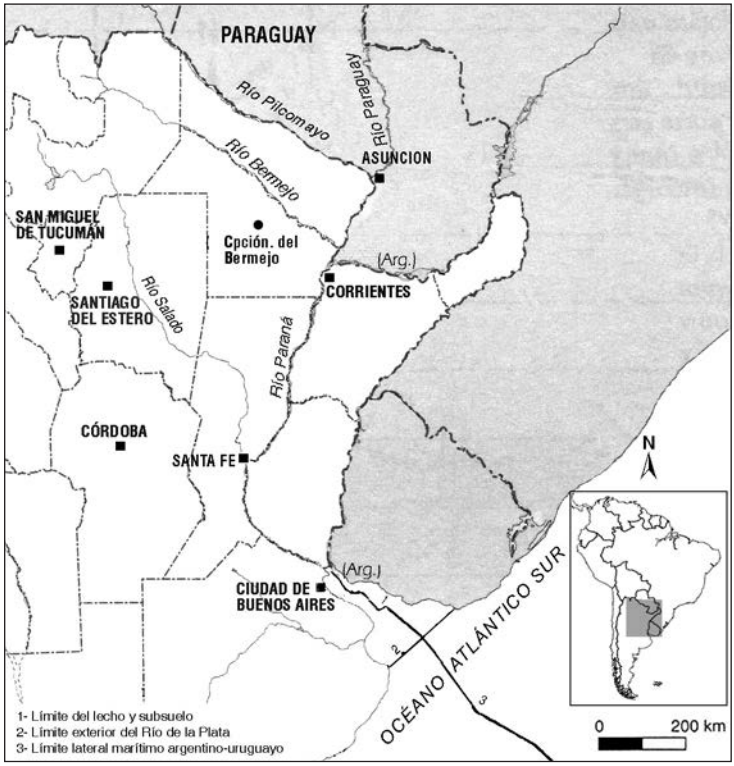


Figura 1. Principales ciudades coloniales y ríos del Chaco central y austral

problemáticas sociopolíticas, diplomáticas y bélicas de distintos grupos abipones en los siguientes capítulos.

La presencia indígena en este territorio se remonta a muchos siglos antes de la llegada de los españoles. Algunos autores acuerdan en que la presión ejercida por los proyectos de conquista y el avance territorial de los colonizadores hacia el sur del continente americano impusieron o impulsaron cambios en las territorialidades de otros grupos nativos que habrían migrado al espacio chaqueño (Susnik 1971; Vitar 1997). No obstante estas migraciones deberían ser revisadas a través de nuevos estudios arqueológicos e histórico-antropológicos específicos, esta hipótesis ya

y el sur del Chaco– atendiendo a las particularidades históricas que contribuyeron a la creación de espacios de interacción originales, diferenciados y únicos en función de los distintos recursos, grupos y estrategias puestos en juego (Lucaioli 2010).

habría sido formulada por Dobrizhoffer ([1784] 1967:222) durante el siglo XVIII, cuando señaló que "es muy probable que mucho tiempo antes de la llegada de los españoles hayan vivido indígenas en este país, pero no dudamos menos que más tarde otros bárbaros, por su seguridad, se les han agregado". Cervera señalaba que

> casi todos ellos habitan la gran región del Chaco, refugio obligado de las diversas tribus, que no queriendo someterse a los españoles, por paz ó por guerra, huían allí. Tribus de calchaquíes, feroces habitantes de la orilla izquierda del Paraná, eternos enemigos de Santa Fe; de tanuyes, teutas, mataguas, pitilagas, lenguas, agoyas, tobas, mocovíes, zapitalaguas, churunatas, tonocotés, mataraes, frentones, abipones y otra infinidad de tribus, distintas en idioma y costumbres, cambiando de nombre y de lugares (M. Cervera 1907:310).

Desde los primeros años de la conquista, como parte fundamental del proceso de demarcación del territorio, se fue generalizando en los documentos el uso del término *Chaco* para nombrar aquel amplio espacio de límites difusos. La percepción de un *espacio chaqueño*, sus límites, la progresiva demarcación simbólica entre una tierra colonial –ocupada y medianamente conquistada por los españoles– y un territorio otro –indígena y ajeno al dominio de los colonizadores– fue una construcción impuesta sobre muchas otras formas de percibir e interactuar con aquel espacio. A medida que se iban delineando las fronteras coloniales por el emplazamiento de poblados y puestos defensivos en los contornos de este territorio, los cronistas fueron registrando interesantes apreciaciones acerca del Chaco y de los grupos que lo habitaban. Claro está que estos testigos tempranos de la situación geográfica y nativa del Chaco de los siglos XVI y XVII poco y nada conocían sobre este espacio y sus procesos étnicos.

Con el paso del tiempo, comenzaron a registrarse de manera más pormenorizada los distintos grupos étnicos que habitaban el suelo chaqueño y las generalizaciones del tipo *naciones bárbaras*, *indios rebeldes* o *enemigos* tan frecuentes en los documentos más tempranos, que poco a poco cedieron su lugar a numerosas voces indígenas que sirvieron, y sirven, para designar nombres propios. Términos como guaycurúes, abipones, mocovíes y tobas, entre muchos otros, evidencian un conocimiento más preciso de la población indígena, pero también, y fundamentalmente, una fuerte preocupación por controlarla. La denominación de los grupos indígenas por medio del uso de diferentes términos –ya indígenas, ya

propios– fue imprimiendo uno de los más interesantes sellos de la colonización: la imposición de categorías y rótulos utilizados para delimitar espacio y grupos de personas que no necesariamente tenían correlación con el sentir autóctono de aquellas realidades[13]. Sobre aquella enorme diversidad indígena –que ya de por sí era muy compleja y que, sin duda, se hallaba atravesando sus propios procesos sociales de etnogénesis[14]– se elaboraron ficciones étnicas que contribuyeron a enmarañar aún más la cuestión; las identidades nativas fueron agrupadas y desagrupadas en categorías basadas en los más diversos diacríticos y motivos.

El problema que supone imponer rótulos propios sobre realidades ajenas ya habría sido considerado por los jesuitas que escribieron durante los últimos años del siglo XVIII. Dobrizhoffer ([1784] 1967:222) señala que "en los antiguos mapas e historias del Paraguay, muchos nombres de las naciones son indicadas erróneamente" y que, "con los nombres de los caciques, de los que hay en cada paradero, forjaron igualmente diversas naciones, completamente diferentes entre sí en lengua, denominación y costumbres". Por su parte, José Jolís fue muy elocuente al advertir sobre la confusión que reprodujo su colega, el jesuita Pedro Lozano, al describir la diversidad étnica del Chaco basándose en un documento antiguo –ubicado en aquel entonces en el archivo de Córdoba– en el cual se señalaba la existencia "de una infinidad de Naciones, de las cuales no conoce si quiera el nombre", y agrega que "no se percató Lozano que tales Indígenas y Españoles contaban como Naciones distintas (como hoy también es costumbre) cada Tribu o poblado que pertenecen a una misma nación" (Jolís [1789] 1972:251). Aunque el autor prosigue intentando desenmascarar tales confusiones, lo que nos interesa subrayar es justamente aquella temprana percepción jesuita que reconocía que en el acto de escribir y categorizar a los grupos indígenas del Chaco se crearon

---

[13] La construcción de realidades identitarias a partir de la imposición de rótulos ha sido señalada por Amselle (1990, citado por Boccara 2003). Este tipo de procesos de construcción de *identidades impuestas* fue brillantemente descripto y analizado por Nacuzzi (1998) para los grupos indígenas de la Pampa y norte de la Patagonia.

[14] Varios autores coinciden en señalar que, a la llegada de los colonizadores, los numerosos grupos indígenas que poblaban el Chaco se hallaban envueltos en luchas territoriales para la adquisición de los mejores espacios y recursos (Susnik 1972; Santamaría y Peire 1993; Vitar 1997; Saeger 2000). Sin embargo, más allá de los conflictos, no debe perderse de vista que muchos de estos grupos trababan entre sí fuertes alianzas políticas y militares que iban acompañadas de intercambios comerciales, rituales y matrimonios que contribuían de igual manera a las transformaciones sociales y a la redefinición de las identidades étnicas.

ficciones étnicas y se tergiversaron realidades sociopolíticas e identitarias. En este mismo sentido, el viajero Félix de Azara, hacia finales del siglo XVIII, dejó constancia de que

> Estas naciones y sus diversas tribus cambian de nombre con el tiempo, y cuando se toman informes respecto de ellos, se encuentran siempre nuevas; sin saber que las antiguas hayan desaparecido; de suerte que en las cartas del Chaco, levantadas por los Jesuitas, apenas hay lugar bastante para escribir el nombre de un número tan considerable de naciones (De Azara [1789-1801] 1846:162-163).

Claro que aún faltaría un largo trecho para acordar, como lo hacemos en la actualidad quienes estudiamos las dinámicas sociales, que las identidades están en continuo movimiento y se forman y transforman a través de múltiples procesos de etnificación y etnogénesis –impuestos por otros grupos y generados por ellos mismos– como resultado de una continua negociación de sus significados[15] (Boccara 2003, [1998] 2007; Nacuzzi 1998; De Jong y Rodríguez 2005).

En otra ocasión hemos iniciado la difícil tarea de desenredar algunas de aquellas etiquetas a través de las cuales se construyó y definió la identidad de los grupos indígenas chaqueños, abordando, específicamente, las categorías que fueron utilizadas para denominar a los abipones durante el siglo XVIII (Lucaioli 2005). En aquel estudio analizamos los significados implicados en rótulos generalizadores como *frentones* y *guaycurúes*, indagamos en las relaciones entre los abipones con los *mepenes* y los *callagáes* y abordamos los posibles significados de las supuestas parcialidades abiponas denominadas *riikahés*, *nakaigetergehés* y *yaaukanigás*. Tomando como punto de partida aquella investigación, aquí retomamos la discusión sobre la categoría *guaycurú* para luego referirnos a la organización sociopolítica de los abipones y renovar la discusión acerca del concepto de *parcialidad* y su aplicación en nuestro caso de estudio.

Según M. Cervera (1907:225), el término *guaycurú* habría sido –como tantos otros– acuñado por los guaraníes[16], quienes, "en su

---

[15] Una interesante revisión en torno a las perspectivas de análisis académicas que contribuyeron a una antropología histórica más crítica, orientada a dar cuenta de la complejidad de las dinámicas de mestizaje e identidad entre los grupos indígenas de los espacios fronterizos se encuentra en Boccara (2003).

[16] La persistencia de muchas nomenclaturas de origen guaraní, legadas a la historia a través de su registro en los documentos de los primeros tiempos de la conquista, se

reciente invasión[17], dieron nombres a las tribus que hallaron y resistieron su refundición, distinguiéndolas a unas de otras. A los tobas y otros parecidos, llamáronlos guaycurúes". Este vocablo servía, originalmente, para designar de manera general

> a las tribus de indios que ocupaban la margen opuesta del río Paraguay en dirección a la Asunción, y a orillas del río Pilcomayo; los mbayás o caduveos de Boggiani, tobas, frentones, mocovíes, juríes, payaguás, abipones, lules, charrúas, mogoznas, etc., naciones todas, que hablaban un idioma nasal gutural, muy difícil de conocer (M. Cervera 1907:225).

Susnik (1971) acuerda con que se trataría de un apelativo utilizado por los guaraníes del Paraguay para denominar a los grupos étnicos que, a comienzos de la conquista hispana, vivían en la región chaqueña boreal que va desde el río Pilcomayo hasta el río Verde[18]. La etimología del término apoyaría la hipótesis de que se trataría de una denominación impuesta por un grupo sobre otros, ya que guaycurú: "viene de *guá* partícula que lleva consigo el significado de gente, habitante, nativo; *ai* malvado, malo, falso, traidor, y *curú* sarna, suciedad de la piel, y por consiguiente *icurú* sarnoso, sucio = gente malvada y sucia" (M. Cervera 1907:218). Luego, este término fue adoptado por los españoles y utilizado durante la colonia para designar a varios grupos étnicos del Chaco, aunque no siempre fueron incluidas en él las mismas agrupaciones[19]. El uso del término *guaycurú* como gentilicio que reunía a diferentes grupos a partir de ciertos rasgos comunes –el carácter ecuestre, el carácter bélico y ciertas similitudes lingüísticas, entre otros– "ocasionó una verdadera confusión

---

debería a la temprana alianza que estos grupos establecieron con los colonizadores, lo cual habría favorecido que los préstamos lingüísticos fueran tan asiduos como lo fueron las mezclas culturales y biológicas.

[17] Según el autor, los guaraníes serían una "raza invasora […] que habiendo pasado por el mar Caribe, donde quedó la palabra Guaraní […] extendiese desde las Guayanas hasta el Río de la Plata, subdividiéndose en parcialidades que, en el medio y modo en que vivían, adquirieron diversos y diferentes caracteres propios, reformando sus costumbres y su idioma" (M. Cervera 1907:225).

[18] El río Verde se encuentra en el actual territorio del Paraguay, al norte del trópico de Capricornio. Su recorrido es oeste-este y, al igual que el río Pilcomayo, descarga sus aguas en el río Paraguay.

[19] Según M. Cervera (1907), por ejemplo, mientras que los guaycurúes de Del Techo y Lozano referían a tres parcialidades tobas, los de Jolís remitían a los mbayás-caduveos.

en la identificación tribal de las entidades" (Susnik 1971:18). Asimismo, M. Cervera (1907:315) sostiene que se han reconocido hasta 39 nombres diferentes de subgrupos guaycurú, "de ahí la confusión que ha habido hasta hoy en el estudio étnico de estos y otros grupos"[20].

Respecto del uso en los documentos del término *guaycurú* para referirse a los abipones, hemos encontrado una sola referencia que deja explícita la relación entre ambos. Se trata de una breve alusión –entre paréntesis en el original– en la obra del jesuita José Jolís. Este autor comenta una carta que escribió, desde Buenos Aires, el obispo José de Peralta al Rey, en la cual, al referirse a los abipones, cree necesario aclarar que aparecen en dicho manuscrito "bajo el nombre de guaycurúes, como también se llama a los abipones" (Jolís [1789] 1972:287). Sin embargo, una gran cantidad de documentos –específicamente los producidos en o para las zonas de interacción de los grupos abipones–, sí discriminaba entre guaycurúes y abipones, a quienes se presentaba como dos grupos o conjuntos de grupos diferentes. Así, hemos hallado en las fuentes menciones del tipo: "los indios infieles guaicurus y abipones que tantos insultos han causado" (Urízar y Arespacochaga 18/7/1716) o "indios guaicurus y abipones que habitan el Valle del Chaco" (Ríos 23/8/1718).

En los documentos jesuitas que hemos analizado tampoco encontramos indicios de un significado superpuesto o común para las categorías *guaycurú* y *abipón*. Por eso sostenemos que, probablemente, dentro del radio de acción de los abipones, estos eran identificados como un grupo étnico particular y distinto de otros. Si bien es posible que hayan sido incluidos bajo el término *guaycurú* durante los primeros años de la colonización española y/o en espacios más alejados (como el ejemplo que hemos citado de la carta que menciona Jolís ([1789] 1972:287), escrita en Buenos Aires). Para el siglo XVIII y en la zona geográfica que aquí estudiamos, la denominación *guaycurú* no parecería haber sido utilizada asiduamente para denominar a los abipones. De todas maneras, como recaudo metodológico, al analizar las dinámicas de interacción de los grupos abipones sólo hemos considerado aquellos documentos en los que se explicita este rótulo étnico específico. No obstante esta aclaración, en varias ocasiones en este trabajo haremos referencia a los *guaycurúes*, ya no para referirnos a aquella masa heterogénea e indefinida de grupos indígenas, sino apelando a su significado actual en el ámbito académico. Este término fue reintroducido y resignificado por lingüistas y etnógrafos para designar

[20] Un recorrido extensivo del uso de este término a través de las fuentes y documentos puede encontrarse en M. Cervera (1907) y en Susnik (1971).

un conjunto de grupos étnicos a partir del criterio lingüístico, entre los cuales se encuentran los abipones[21].

Hay, entonces, cierto acuerdo en sostener que los grupos abipones pertenecen a la familia lingüística guaycurú. Sin embargo, este aparente consenso esconde otras muchas diferencias a la hora de definir a los grupos que formarían parte de esta familia lingüística, ya que su composición varía según los diferentes autores. Kersten ([1905] 1968) sostiene que la conforman los abipones junto a los mocovíes, los tobas, los mbayá-caduveos y los payaguá. Métraux ([1946] 1996) y Canals Frau ([1953] 1973) acuerdan en que la constituyen los abipones, los mbayáes, los payaguáes, los mocovíes, los tobas y pilagáes. Para Susnik (1971), los abipones pertenecen al subgrupo de las *tribus ecuestres sureñas* junto con los mocovíes y ntokowit-tobas, y conforman la familia lingüística guaycurú junto con los pilagás, payaguáes, mbayáes, guasarapos y algunas pequeñas *tribus* ya extinguidas. Saeger (1985) sostiene que constituyen la familia guaycurú, al sur, los grupos abipones, mocoví, tobas; al norte, los aguilotes, pilagás, payaguá y mbayás. Según Schindler (1985) estaría formada por abipones, mocovíes, toba, pilagá y guaycurú-mbayá y, para Vitar (1997), por los grupos toba, mocovíes, abipón, mbayá, caduveo y payaguá (Tabla 1). En un trabajo reciente, Fabre (2009) expone las diferentes versiones de distintos estudiosos en torno a la familia lingüística guaycurú, en las cuales el tipo de diferencias que hemos planteado continúan reproduciéndose[22].

Como se puede apreciar, los distintos grupos que han sido designados como parte de la familia lingüística guaycurú presentan una amplia gama de opciones y combinaciones. A pesar de las diferencias internas, los abipones se incluyen, en todos los casos, dentro de esta categoría. Además de los grupos que conforman a los guaycurúes, había en el Chaco

---

[21] También en la actualidad el término *guaycurú* se utiliza para designar una subdivisión de los mbayás, los mbayá-guaycurú, que históricamente habitaron las cercanías de Asunción del Paraguay (M. Cervera 1907; Canals Frau [1953] 1973; Susnik 1971, 1972, 1981; Métraux [1946] 1996).

[22] Este autor señala como grupos étnicos "desaparecidos" tanto a los mbayás como los abipones. De los primeros sostiene que los actuales kadiwéu serían sus descendientes (Fabre 2009). Tenemos entendido que, en la actualidad, ciertos grupos indígenas se autodenominan abipones. El estudio de los interesantes procesos de etnogénesis de los grupos abipones y sus expresiones actuales es, aún hoy, una problemática pendiente. Esperamos que la etnografía pueda brindarnos nuevas interpretaciones acerca de ellos.

Tabla 1. La familia lingüística guaycurú, según diferentes autores

	Kersten ([1905] 1968)	Canals Frau ([1953] 1973); Métraux ([1946] 1996)	Susnik (1971)	Saeger (1985)	Schindler (1985)	Vitar (1997)
Guaycurúes	abipones	abipones	abipones	abipones	abipones	abipones
	-	-	-	aguilotes	-	-
	-	-	-	-	-	caduveos
	-	-	guasarapos	-	-	-
	mbayá-caduveos	mbayáes	mbayáes	mbayás	mbayá- guaycurú	mbayá
	mocoví	mocoví	mocoví	mocoví	mocoví	mocoví
	payaguáes	payaguáes	payaguáes	payaguáes	-	payaguá
	-	pilagáes	pilagás	pilagá	pilagá	-
	tobas	tobas	ntokowit-tobas	toba	toba	toba

numerosos grupos étnicos con culturas y lenguas particulares. Susnik (1971), siguiendo el paradigma de poblamiento propio de su época, reconstruye el mapa étnico del Chaco a la llegada de los colonizadores como resultado de diferentes migraciones indígenas que habrían dado lugar a una particular ubicación geográfica de los grupos. La autora señala que sobre el costado occidental, habitaban los lules y vilelas, mientras que la región chaqueña oriental nucleaba a los grupos guaycurúes abipones, tobas-ntokowit, mocovíes y payaguáes. Asimismo, reconoce la presencia de grupos lengua y enimagá-cochabot en la zona media del Chaco central y, más al norte, a los grupos étnicos de las familias lingüísticas maskoys, mataco-mataguayos y zamucos (Susnik 1971). Vitar (1997) coincide en señalar que en el espacio chaqueño del siglo XVIII habitaban los grupos indígenas de las familias lingüísticas guaycurú, mataco-mataguayos y lule-vilelas.

Al tiempo de la llegada de los colonizadores, los numerosos grupos indígenas que poblaban el Chaco se hallaban envueltos en luchas territoriales por la adquisición de los mejores espacios y recursos (Susnik 1972; Saeger 2000), así como entrelazados a través de complejas alianzas políticas y sociales (Lucaioli 2010). Dado que la territorialidad de estos grupos estaba en continua redefinición, su ubicación en el mapa para épocas tempranas resulta dificultosa, sobre todo si tenemos en cuenta que muchos de ellos eran nómades y que abarcaban amplios territorios, lo cual se relacionaba con sus circuitos de movilidad anual. Al respecto, el explorador Félix de Azara advirtió que, cuando "designe los lugares

habitados por estas naciones, no debe creerse que ellas sean estables, sino que el lugar indicado es como el centro del país que habitan: porque todas son errantes más o menos, en la extensión de cierto distrito" (De Azara [1789-1801] 1846:139). Las trayectorias y ritmos de estos movimientos eran generalmente desconocidos por los hispanocriollos, por lo tanto, muy raramente fueron registrados en los documentos de la época. Para el estudio de la territorialidad de los grupos nómades –cuestión invisibilizada por las fuentes– se deben considerar: por un lado, los amplios espacios involucrados en los movimientos estacionales, que no implicaban relación de pertenencia aunque sí de libre usufructo y que podían ser compartidos con otros grupos; y por otro, la presencia de espacios más acotados, que sí presentan indicios de haber sido considerados como propios (Lucaioli 2005; Nesis 2005). Complejizando aún más esta cuestión, el territorio chaqueño albergaba numerosos grupos indígenas sin nítidas separaciones territoriales, y los espacios reconocidos por cada uno de ellos no necesariamente se restringían a un *continuum* de tierras, lo que nos conduce a una representación fragmentada y superpuesta de la territorialidad de los grupos nómades del Chaco (Saeger 2000; Lucaioli 2005; Braunstein 2008).

Saeger (2000) caracteriza la particular conformación territorial del espacio chaqueño indígena como si se tratase de un *patchwork* o damero, en el cual los territorios que ocupaban diferentes unidades sociopolíticas de abipones, mocovíes y tobas se conectaban e intercalaban entre sí sin un aparente ordenamiento en función del grupo étnico. De esta manera, las alianzas entre diferentes unidades sociales eran vitales para acceder a diferentes recursos o para atravesar territorios considerados ajenos. Susnik (1981a), por ejemplo, señala que ciertos grupos de abipones apostados en el sector noreste del Chaco, para llegar a los valles criollos de la zona de Asunción tenían que pasar por tierras de otros grupos mocovíes, quienes controlaban la orilla del río Paraguay. Durante años, la alianza entre grupos mocovíes y abipones aseguraba este acceso, aunque era también un potencial motivo de rivalidades y enfrentamientos, conflictos que se hicieron realidad hacia 1760, cuando los abipones solicitaron reducción en aquel sitio y obtuvieron el respaldo de los funcionarios asunceños para la ocupación de estos espacios en disputa.

La particular distribución territorial de los guaycurúes –abipones, tobas y mocovíes, principalmente– hace difícil la tarea de identificar a los grupos con el espacio. Más aún, la ruptura radical con el modelo territorial occidental –que, siguiendo el concepto de nación, tendía a asociar los límites étnicos con los territoriales– desconcertó notablemente

a los cronistas. Aquel desconcierto estuvo acompañado por las enormes dificultades que hallaron los colonizadores para identificar a los grupos sobre la base de determinados criterios compartidos –aunque fueran impuestos–, además de un profundo desconocimiento sobre el espacio chaqueño que se extendía más allá de la frontera; aspectos todos que contribuyeron a que el estudio de la territorialidad de los grupos abipones fuera un problema muy difícil de abordar. Así, cuando hablamos de la territorialidad de los grupos indígenas, nos referimos tanto a los circuitos de movilidad como a los límites espaciales y a la percepción de determinados espacios concebidos como propios, dinámica mucho más compleja que la ubicación geográfica que, a grandes rasgos, sí es y fue posible de delinear. El mapa de la página siguiente, por ejemplo, ha sido elaborado por Métraux –a partir de documentos etnohistóricos–, quien reconstruyó las ubicaciones geográficas de los grupos étnicos del Chaco durante el siglo XVIII (Figura 2).

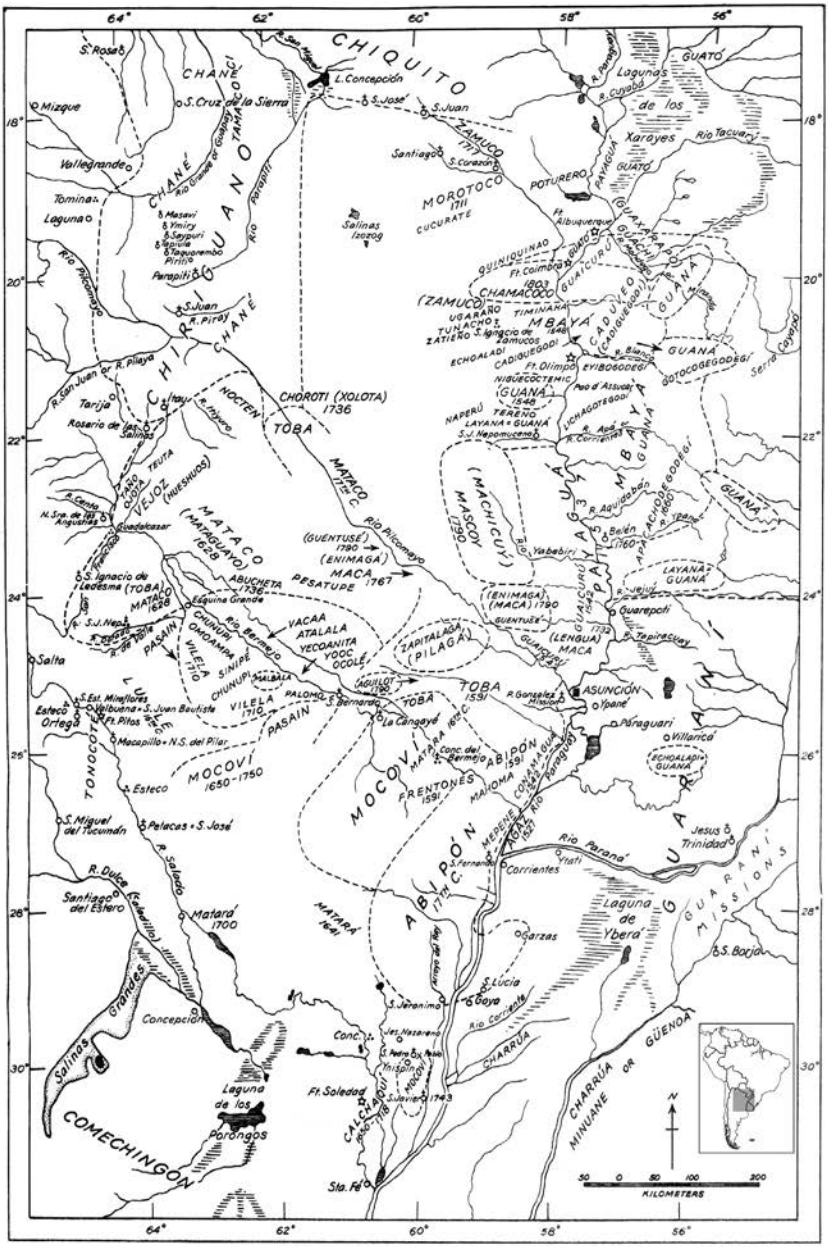
A partir de la lectura de ese mapa, como también la de muchos otros producidos durante la colonia, es posible aproximarse a la ubicación geográfica de los abipones durante el siglo XVIII. Sin embargo, la lectura de los documentos nos brinda información más detallada acerca de su movilidad y radios de acción con los cuales complementar y enriquecer aquellas cartas étnicas[23]. Por otra parte, las referencias relacionadas con el territorio en los documentos también nos permiten delinear algunas tendencias de ocupación del espacio a lo largo de diferentes períodos. Por ejemplo, ellos nos sugieren que los abipones:

> en el siglo pasado tuvieron su cuna en la costa norte del río que los españoles llaman Grande o Bermejo […] pero a comienzos de este siglo, ya sea por haber terminado la guerra que los realistas emprendieron en el Chaco, o por temor a las colonias españolas del sur, emigraron y ocuparon por fin el valle que en otro tiempo perteneció a los indios calchaquíes[24] (Dobrizhoffer [1784] 1968:9).

---

[23] Nacuzzi (1998), basándose en información de archivo, logró reconstruir interesantes circuitos de movilidad de diferentes caciques pampeanos, y pudo así delinear espacios acotados para cada uno de ellos; información que le permitió, a su vez, interpretar las relaciones de interacción y redes de intercambio y alianzas entre los diferentes grupos.

[24] En numerosas ocasiones, hallamos que los documentos citan la presencia de indios calchaquíes en el entorno santafesino, como también es asiduo en las fuentes el uso del topónimo "valles calchaquíes" para hacer referencia a "una extensa área


CHIQUITO
CHANÉ
CHIRIGUANO
CHOROTI (XOLOTA) 1736
TOBA
MATACO
MASCOY
MOCOVÍ
ABIPÓN
PAMPA
GUANA
COMECHINGON
CHARRÚA
GUARANÍ MISSIONS
Laguna de los Porongos
Laguna de Ybera
Río Paraná
Río Paraguay
Río Pilcomayo
Río Bermejo
Río Salado
Río Grande de Tarija
Río Juramento
Río Dulce
Río Carcarañá
Río Tercero
Río Quinto
Río Colorado
Río Negro
Río Chubut
Río Deseado
Río Santa Cruz
Río Gallegos
Río Chico
Río Grande
Río Gallegos
Río Chico
Río Grande
Río Gallegos
Río Chico
Río Grande

De esta manera, Dobrizhoffer nos señala dos etapas de ocupación territorial, una temprana, en la costa norte del río Bermejo, seguida por un desplazamiento hacia el sur y la ocupación de tierras en el Chaco austral. Otras fuentes jesuitas coinciden en señalar las inmediaciones del Bermejo como el espacio habitado tradicionalmente por los abipones. En el siglo XVII, el padre Del Techo sostuvo que, para llegar a la "región de los abipones" había que pasar por la zona de bosques y pantanos que forma el río Bermejo (Del Techo [1673] 2005:662). Por su parte, Charlevoix ([1779] 1912:432) nos cuenta que, durante las primeras negociaciones entre abipones y jesuitas para una posible reducción, en 1641, el cacique Caliguila "condujo los dos misioneros a su aldea, que estaba al otro lado del río Bermejo". Para el padre Joaquín Caamaño, "Los abipones confinan con los mocobíes, y habitan en los confines orientales del Chaco, sobre las riberas del Río Grande o Bermejo, y entre éste y el Pilcomayo" (Caamaño citado por Furlong 1938a:10).

También la bibliografía especializada apoya, para un primer momento, la localización de estos grupos en las inmediaciones del río Bermejo. Para Canals Frau ([1953] 1973:299) el "primitivo hábitat de los abipones parece haber sido en las riberas septentrionales del río Bermejo inferior", sitio donde se habrían radicado tempranamente los pueblos de origen racial

---

que desde Santa Fe, y flanqueada por los ríos Paraná y Salado, se adentra en el Chaco sin otros límites que la definan fuera de los mencionados" (Cañedo-Argüelles 1988:238). Suponemos que se trataba de una parte de la población de los calchaquíes de origen étnico diaguita que habitaba la zona de los valles de la actual provincia de Salta, en el noroeste argentino, relocalizada en esta porción del territorio chaqueño. A favor de esta hipótesis, Kersten ([1905] 1968:25) se refiere a ellos diciendo "los calchaquíes que ya habían sido trasladados a la zona de la ciudad de Santa Fe". Métraux ([1946] 1996) menciona que estos calchaquíes habrían tenido contactos estrechos con los grupos abipones, luego de que migraran o fueran deportados de los Valles Calchaquíes. Y también Susnik (1972:92) señala que se trataba del "nuevo asiento santafesino" de los calchaquíes. Es interesante hacer esta salvedad, ya que también se ha presentado a estos grupos –llamados también "calchaquíes del Paraná" en algunos documentos provenientes de Buenos Aires o "calchaquíes del Bermejo" por Pedro Lozano– como si se tratara de un grupo de origen étnico diferente (Cañedo-Argüelles 1988). Durante el siglo XVII, estos grupos que asolaron las fronteras santafesinas habrían sido los primeros en aceptar las paces con esa ciudad y formar pueblos de indios en sus fronteras, con miras defensivas a contener el avance de otros grupos chaqueños insumisos (Areces 2002). Hacia mediados del siglo XVIII, estos emplazamientos ya habían sido relocalizados al sur de la ciudad, y su población se hallaba diezmada por los ataques de los grupos abipones y mocovíes, las epidemias y los enfrentamientos armados.

patagónico de la familia lingüística guaycurú. Susnik (1972), en relación con el origen de los grupos chaqueños y de acuerdo con el paradigma de la época para la explicación del poblamiento del sur americano, sostiene que los guaycurúes conformaron en sus orígenes la ola de poblamiento pan-patagónica con rumbo sur-norte, según la cual los abipones habrían redireccionado su marcha desde el río Salado hacia el norte del río Bermejo inferior como consecuencia de la presión pampa al sur del río Salado y de la búsqueda de una zona de cazaderos libres, para asentarse luego en las riberas norteñas del río Bermejo inferior. Ésta parece haber sido la zona geográfica que ocuparon hasta principios del siglo XVIII y de la cual nos hablan las fuentes que hemos citado anteriormente.

La cuenca del río Bermejo y el Chaco central concentraron las mayores disputas territoriales entre los grupos indígenas (Susnik 1971; Vitar 1997). Poco sabemos de estas disputas antes de la llegada de los españoles, pero podemos pensar que se debían a la rica concentración de recursos de la zona y a las ventajas que ésta presentaba para la caza, pesca y recolección en comparación con las otras áreas chaqueñas (Vitar 1997). Durante el período colonial, este espacio constituía el corazón del Chaco no dominado, con gran disponibilidad de recursos; y, protegido y de difícil acceso, era entonces un excelente refugio para quienes buscaban mantenerse ajenos a la sujeción hispanocriolla. Ya para la segunda mitad del siglo XVIII, tenemos un mayor conocimiento de las disputas interétnicas entabladas, por ejemplo, en torno al dominio del sitio conocido como Timbó, próximo al cruce del río Bermejo con el Paraguay, relativamente cercano a la ciudad de Asunción. Este paraje –adjudicado por los vecinos asunceños a ciertos grupos abipones que solicitaron reducción en 1763– era, y siguió siendo luego de la fundación del pueblo, un sitio altamente disputado también por tobas y mocovíes (Susnik 1971; Cypriano 2000).

Desde otra perspectiva, si buscamos abordar la movilidad de los grupos abipones debemos poner la mirada sobre el uso del caballo entre estos grupos y sus vecinos. Este ejemplar, aunque traído por los españoles, fue rápidamente adoptado por los guaycurúes, quienes supieron adaptarlo a sus sistemas socioeconómicos (Palermo 1986), la dinámica bélica (Saeger 2000) y los patrones de movilidad; ya fuera para recorrer largas distancias en menor tiempo y trasladar objetos (Schindler 1985), para conducir las manadas de ganado vacuno que también incorporaron a su economía y al circuito comercial interétnico (Lucaioli y Nesis 2007), como para efectuar malones y saqueos más rápidos y con la posibilidad de trasladar mayores botines (Susnik 1971; Djenderedjian 2004). Para Susnik (1971, 1981b), la reorientación de la movilidad hacia un nomadismo

ecuestre había contribuido a crear una conciencia de seguridad y dominio que habría derivado en una diferenciación cultural entre los nómades montados y los pedestres, a quienes consideraban inferiores y relegaban a las zonas menos accesibles del Chaco. Para Saeger (1985), la adaptación y uso del caballo entre los guaycurúes significó la igualdad militar con los españoles. Vitar (1997) sostuvo que la diferencia fundamental entre indios *de a pie* o *de a caballo* ofrecía a los españoles un parámetro para medir la peligrosidad de los grupos. Esta autora asocia las prácticas bélicas con las ecuestres y a los grupos que las practicaban con un mayor grado de resistencia e insumisión a las políticas coloniales.

Muchos investigadores, entonces, coinciden en que para los guaycurúes el caballo propició una movilidad más fácil, rápida y libre, a la vez que significó la posibilidad de superar a los pueblos vecinos pedestres (Susnik 1972; Saeger 1985, 2000; Schindler 1985; Vitar 1997), en tanto que su adopción les otorgó un nuevo carácter expansionista (Kersten [1905] 1968; Susnik 1971). Para algunos de estos autores, las ventajas asociadas al uso del caballo en el espacio chaqueño, ya fuera en los movimientos o en las artes de caza y guerra, habría reforzado el carácter bélico de los grupos ecuestres y generaron, paralelamente, un particular estado psicológico por el cual se identificarían como socioculturalmente superiores en relación con los indios a pie, semisedentarios o cultivadores (Susnik 1971 y 1981a; Saeger 1985; Vitar 1997). Por ejemplo, este tipo de dominación estructuró las relaciones entre los grupos mbayá-guaycurúes y los chanás, población agrícola *de a pie* y "extremadamente numerosa", quienes "Reconocen como sus amos a los Mbayás y les prestan como siervos considerables servicios, tanto en el viaje como en el cultivo de los campos" (Dobrizhoffer [1784] 1967:193). Lamentablemente, desconocemos la distancia temporal de estos vínculos, es decir, si se trataba de un tipo de relación que acompañó la supuesta *superioridad ecuestre* o bien la habría precedido.

Para Susnik, la verdadera enemistad entre los pueblos del Chaco se habría iniciado "al diferenciarse las conductas de estos pueblos frente a los ensayos españoles de colonización y misionalización en esa área"[25]

[25] Es paradójico pero, como hemos señalado anteriormente, esta misma autora sostiene que, al iniciarse la conquista española, los pueblos del Gran Chaco manifestaban un estado de "efervescencia migratoria y se hallaban en plena belicosidad interétnica, luchando por cazaderos y pescaderos subsistencialmente más aptos" (Susnik 1972:85). No nos queda claro, entonces, si la intensificación de las guerras interétnicas fue previa a la llegada de los españoles o si, por el contrario, fue consecuencia de la integración de un nuevo actor social –el español– al panorama chaqueño. Nosotros nos inclinamos por sostener que podría haberse dado una conjugación de ambos

(Susnik 1972:91). A raíz de estos conflictos, los grupos ecuestres habrían presionado a los demás grupos hacia las fronteras, de manera que estos quedaron más cercanos a los emplazamientos coloniales. La vulnerabilidad de los grupos pedestres desplazados estaba doblemente determinada: por un lado, aparece la guerra que debían enfrentar al interior del Chaco, en notable desventaja frente a las artes bélicas de los grupos ecuestres; por otro, la presencia de los españoles que buscaban atraer a estos grupos a las ciudades y estancias para cubrir sus propias necesidades ligadas a la falta de mano de obra y de concretar los proyectos de colonización. Las alianzas entabladas desde tiempos muy tempranos con los españoles significaron, para los grupos fronterizos, una sentencia definitiva frente a los ecuestres que habitaban en el interior del Chaco (Susnik 1972). Esta fue una postal repetida durante el siglo XVII en todos los frentes coloniales: los grupos lules habrían establecido tempranas alianzas con los españoles del frente tucumano como vía de escape a las hostilidades de los grupos tobas y mocovíes (Susnik 1981a; Gullón Abao 1993; Vitar 1997); los guaraníes y chanás habrían hecho lo propio en la zona del Paraguay, desplazados por los mbayás-guaycurú y los payaguás (Dobrizhoffer [1784] 1967; Ganson 1989; Herberts 1998); los abipones obligaron la retirada de los mataráes a Santiago del Estero y también de los calchaquíes del Chaco, quienes habrían aceptado durante el siglo XVII las alianzas con los santafesinos (Kersten [1905] 1968; Susnik 1971).

Algunos autores han señalado ya que la distribución territorial de los grupos indígenas fue resultado de esta particular dinámica interna, caracterizada por movimientos expansivos de los grupos guaycurúes que entraron en disputa con los otros grupos chaqueños por la posesión de espacios más favorables para las actividades económicas de caza, pesca y recolección (Susnik 1972; Vitar 1997). En función de esta dinámica, Vitar (1997) reconoció la presencia de dos espacios diferenciados en el mapa étnico del Chaco, aunque se basó específicamente en la frontera del Tucumán: una zona interior habitada por los grupos guaycurúes –caracterizados como guerreros, cazadores y ecuestres– y una zona periférica habitada por los indios lules, vilelas y mataco-mataguayos –caracterizados como indios *de a pie*, semisedentarios y menos agresivos–,

---

procesos: los grupos indígenas mantenían relaciones hostiles entre sí al momento de la conquista, relaciones que se ampliaron, intensificaron y reprodujeron tras la llegada del español y la incorporación del ganado vacuno, el caballar y otros bienes de origen europeo. Esta postura también ha sido sugerida por Schindler (1985) y Saeger (1985, 2000).

lo que contribuyó a generar un dualismo entre *indios de tierra adentro* e *indios fronterizos*[26]. Según la autora, esta distinción fue captada y manipulada por los hispanocriollos –quienes no tardaron en asociar a los indios ecuestres como *el enemigo* y a los de a pie como *amigos*– y habría obrado como condicionante del proceso de conquista y colonización del Chaco y sus habitantes (Vitar 1995, 1997). En función de lo que hemos señalado, este modelo es, a nuestro entender, aplicable también a las otras fronteras del Chaco.

Mientras los grupos pedestres fueron relegados a los espacios chaqueños más allegados a las fronteras coloniales, los grupos guaycurúes habrían mantenido sus campamentos en el interior del espacio chaqueño y, aunque sus circuitos de movilidad incorporaron rápidamente los espacios fronterizos, demoraron por largo tiempo el establecimiento de alianzas con los hispanocriollos, lo cual dificultó enormemente las empresas destinadas a someterlos. De esta manera, los grupos guaycurúes se aseguraron el dominio de los mejores territorios al interior del Chaco sin por ello renunciar a las ventajas que suponía relacionarse con los recién llegados, ya que, como veremos en el próximo apartado, la distancia no impidió que se acercaran a las fronteras, negociaran e intercambiaran numerosos bienes y servicios o los consiguieran por la fuerza como resultado de asaltos y malones en las estancias y ciudades. Sin embargo, hacia fines del siglo XVII, los movimientos expansionistas de los guaycurúes estaban alcanzando su máximo límite territorial y las áreas de caza definidas difusamente hallaron nuevos límites en las líneas de frontera (Saeger 1985).

Dentro de esta particular coyuntura debemos ubicar la migración norte-sur de acuerdo con la cual los guaycurúes habrían descendido hacia la zona austral del Chaco y que habría supuesto la extensión de su dominio hasta las jurisdicciones de Santa Fe, Santiago del Estero, Corrientes y Córdoba (Susnik 1971). Varios autores reconocen la presión ejercida sobre los

[26] Estas diferencias entre grupos *belicosos* y *pacíficos* –igualmente asociados a la diferencia *ecuestres* y *de a pie*– habrían sido captadas por Dobrizhoffer ([1784] 1967:86), quien sostiene que "Los abipones, mocobíes, tobas, guaycurús, aucás, etc., son los más belicosos y anhelan el combate; los vilelas, lules, chunipíes, guayaquíes, etc., aman al contrario especialmente la tranquilidad y la paz". Este dualismo tiñó también muchas de las producciones académicas realizadas desde principios del siglo XX. A partir de él fueron descriptos los grupos indígenas del Chaco, cristalizando el modelo de indios "sumisos" en contraposición a los grupos "belicosos" que se opusieron a los proyectos estatales, de la colonia primero y, luego, del estado-nación argentino.

grupos indígenas del Chaco desde la frontera del Tucumán, lo que habría obligado a los grupos de las inmediaciones del Bermejo a relocalizarse más al sur (Kersten [1905] 1968; Susnik 1971; Canals Frau [1953] 1973; Fuscaldo 1982; Saeger 1985, 2000; Vitar 1997). Si bien muchos de ellos sostienen que los grupos abipones habrían descendido al Chaco santafesino junto con los mocovíes como consecuencia de la entrada del gobernador Esteban de Urízar y Arespacochaga desde el Tucumán en 1710, consideramos que este territorio ya formaba parte de los circuitos de movilidad y vivienda de los abipones desde muchas décadas atrás; aunque sí, luego de aquella famosa entrada, se habría iniciado una convivencia estrecha con los mocovíes en estas geografías, muy probablemente acompañada de una mayor violencia en las fronteras (Saeger 2000; Lucaioli 2005).

Métraux ([1946] 1996) señala que, si bien los abipones habrían habitado los territorios cercanos al río Bermejo, ya en el siglo XVII habían comenzado su migración hacia el sur, que significó el desplazamiento de los mataráes de aquellas tierras –que se volcaron sobre la frontera de Santiago del Estero– y de los calchaquíes que se acercaron a la jurisdicción de Santa Fe. Coincidimos con esta hipótesis, ya que los grupos abipones aparecen escasamente en los documentos producidos desde, o que hacen referencia a, las fronteras del norte occidental del Chaco, y sí lo hacen con insistente presencia los tobas y mocovíes (Paredo s/f; Frasso 8/11/1681, Aldunatte y Rada 1699) y los mbayá-guaycurúes y payaguás en el Chaco oriental (Céspedes Xaría 3/1/1631). Sobre todo, porque también es muy asidua la mención de los abipones en los documentos pertenecientes a la zona sur de las fronteras chaqueñas y el flanco del Paraná: en 1625, cuando atacaron la ciudad de Concepción del Bermejo a treinta leguas de Corrientes (Informe 29/12/1813; Zapata Gollán 1966; Susnik 1971; Vitar 1997); en 1688, cuando asediaron a los calchaquíes reducidos en las cercanías de Santa Fe (Messía 30/11/1688), cuando realizaron asaltos y muertes en el paraje de Los Algarrobos en la jurisdicción de Santa Fe a principios del siglo XVIII (Bando 1701) y al hostilizar las fronteras de Córdoba en 1708 (Noticias 20/11/1708). La información de todos estos documentos, entre muchos otros, corresponde a un período anterior a la realización de la entrada de Urízar y Arespacochaga, y avalaría la postura que señala que estos territorios formaban parte del circuito de movilidad abipona antes de la llegada de los mocovíes al Chaco santafesino.

Si hacia finales del siglo XVII hallamos a algunos grupos abipones ocupando las fronteras del sur del Chaco, también los encontramos en la zona central y oriental del río Bermejo. Aunque a partir de los datos indirectos sobre el radio de acción de los grupos no reducidos –que

aparecen con insistencia atacando las fronteras de Asunción (Dobrizhoffer [1784] 1969)–, podemos sostener que muchos de ellos seguían habitando la zona del Bermejo. Hacia mediados del siglo XVIII, distintos caciques abipones recorrían los campos cercanos a Santiago del Estero, Córdoba, Santa Fe, Corrientes y Asunción. Quiénes eran, qué hacían por aquellos territorios y cómo interactuaban con los vecinos hispanocriollos y otros grupos indígenas serán los temas que desarrollaremos en los próximos capítulos.

A partir del análisis que hemos realizado, consideramos que la territorialidad de los grupos nómades chaqueños estaba en constante movimiento y reacomodación en función de las relaciones interétnicas. Los documentos más tempranos que permiten reconstruir la territorialidad indígena nos muestran un escenario sumamente dinámico, lo que nos lleva a discutir aquella postura que sostiene que, durante los primeros años del siglo XVIII y en función de la presión que suponía el crecimiento de la frontera santafesina sobre el territorio indígena, las "territorialidades" de los grupos "*comenzaban* a experimentar cambios" (Paz 2007a:274, el destacado es nuestro). Además, durante las primeras décadas del siglo XVIII, los documentos nos muestran una presión territorial ejercida desde los grupos indígenas sobre los hispanocriollos; es decir, desde el Chaco sobre las fronteras coloniales (Lucaioli 2010). Susnik (1981a) sostiene que durante los siglos XVII y XVIII no existía una lucha entre indios e hispanocriollos por las tierras, es decir, que la presencia de los colonizadores no era territorialmente conflictiva. Esta hipótesis es cuestionable en varios sentidos, ya que, aunque no se diera una insistente puja por el territorio, la sola presencia de los emplazamientos coloniales habría delimitado el espacio chaqueño. De todas maneras, nos parece interesante subrayar que durante este tiempo, aunque fuera indirectamente, las presiones territoriales atravesaron las fronteras desde ambos lados. Susnik (1972) y Areces (2002) señalan, por ejemplo, que las décadas de 1720 y 1730 fueron terriblemente convulsionadas en la jurisdicción de Santa Fe debido a los constantes ataques indígenas abipones, mocovíes, payaguás y charrúas, lo que habría iniciado un proceso de retracción de la línea ocupada –como fue el traslado de las reducciones calchaquíes que hacían de frente defensivo a los campos del sur santafesino– y la despoblación de las estancias.

Podemos señalar, sin embargo, que los grupos ecuestres del Chaco circulaban por extensas geografías y se aprovisionaban de recursos en sitios lejanos del lugar en el que establecían sus asentamientos y, también, muy distantes entre sí. La amplia dispersión de las unidades domésticas y

el alto grado de movilidad hacían de la organización territorial una especie de collage en el cual una enorme cantidad de familias indígenas –abipones, tobas, mocovíes, calchaquíes, payaguás y muchos otros– se mezclaban y relacionaban de manera aleatoria entre sí, ocupando alternadamente distintos espacios. Si bien esta noción de "territorio de acceso irrestricto" pudo haber sido compartida a grandes rasgos al interior del espacio que queda delimitado entre los ríos Pilcomayo y Salado, contamos con algunos indicios que indican que los principales ríos –Pilcomayo, Salado y Paraná– y accidentes geográficos –como la sierra subcordillerana– podrían haber representado ciertas demarcaciones étnico-territoriales más allá de las cuales no circulaban habitualmente, como las tierras de los guaraníes y charrúas, cruzando el Paraná o las de los pampas, más allá de la ribera sur del Salado[27] (Lucaioli 2005).

Ambiente, territorio y organización social

A continuación, abordaremos brevemente la organización social de los grupos abipones, ya que ella se hallaba directamente relacionada con la dinámica de la movilidad. A mediados del siglo XX, Métraux ([1946] 1996:30) sostenía sobre los grupos chaqueños que "los datos sobre la organización social son difíciles de obtener en la literatura moderna, y no se comparan con los que pueden extraerse de Dobrizhoffer o Sánchez Labrador". Aun en la actualidad es un tema bastante oscuro, que necesita de nuevos análisis específicos para cada uno de los grupos nativos que habitaban en el Chaco. Desde el ámbito académico, los indígenas chaqueños, en general, han sido definidos como *bandas* (Susnik 1971, 1972, 1981a; Saeger 2000), *tribus* (Kersten [1905] 1968; Fuscaldo 1982; Braunstein 1983) y *jefaturas* (Trinchero 2000; Vitar 2003; Paz 2003) para diferentes momentos históricos. Para el período previo al establecimiento de las reducciones, Susnik (1981a) y Saeger (2000) conciben a los grupos guaycurúes –entre ellos a los abipones– como sociedades de *bandas* o *tribales*. Paz (2003) señala un fortalecimiento de la autoridad de los líderes a partir de la experiencia vivida en las misiones jesuíticas, situación que lo lleva a caracterizar a estas mismas sociedades, a lo largo del siglo XVIII, como *jefaturas*. Por otra parte, mientras Vitar (1997) sostiene que el proceso de fortalecimiento de

[27] Nacuzzi (1998) señaló esta posible correlación entre grandes límites geográficos y étnicos en su estudio sobre la territorialidad de los grupos nómades de Pampa y norte de la Patagonia.

las *jefaturas* y surgimiento de grandes *confederaciones* se habría iniciado a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, Trinchero (2000) inscribe este proceso durante el siglo XIX. A esta cuestión se añade el hecho de que si bien los términos de *banda*, *tribu* y *jefatura* poseen una larga trayectoria de definiciones y redefiniciones en la literatura antropológica[28], para el caso particular que estamos analizando, estos conceptos generalmente aparecen sin problematización o explicitación de los significados implícitos en cada uno de ellos.

La organización social de los grupos abipones se basaba en reconocibles lazos de parentesco y alianzas matrimoniales por medio de las cuales se conformaban pequeños grupos familiares[29], móviles en cuanto al agrupamiento de sus miembros a través de alianzas y fisiones, y en función del nomadismo. La dinámica de reunión-dispersión de los grupos de parentesco no estaba previamente condicionada ni ellos conservaban una estructura homogénea a lo largo del tiempo, sino que se caracterizaban por la reagrupación y la libre movilidad entre sus integrantes.

Esta particular conformación de las unidades sociales estaba íntimamente relacionada con la organización política y el ejercicio del liderazgo. Por medio del mecanismo del consenso, dentro de cada grupo, los abipones reconocían entre los suyos a la figura del líder, principalmente por la demostración de sus capacidades personales –carisma, elocuencia, temple guerrero y generosidad– en las cuestiones bélicas, diplomáticas y organizativas; sin embargo, sus integrantes eran libres de sujetarse o no a su autoridad. Esta posibilidad de moverse libremente dando lugar a una constante reconfiguración de las unidades sociales y políticas podía acabar con el prestigio y la autoridad de muchos líderes, al dejarlos sin seguidores, pero era también esta misma característica la que permitía el surgimiento de nuevos caciques mediante el despliegue de sus recursos personales para atraer adeptos y aumentar su prestigio. De esta manera, la duración del cargo dependía de la astucia y capacidad del líder para mantenerse en él.

Este tipo de organización política ha sido caracterizado como "segmental", entendiendo por ello una "configuración política formada por unidades o segmentos autosuficientes más pequeños que la sociedad

---

[28] Este tema, aplicado al caso específico de los grupos abipones, ha sido desarrollado en otra ocasión (Nesis y Lucaioli 2006).

[29] Braunstein (2008) señala que estas familias se correspondían a lo que comúnmente se denomina como *banda* y que se trata de grupos localizados bilaterales, en los cuales la filiación se transmitía por los dos progenitores.

sin que haya una estructura política superior que los contenga" (Bechis 2006:2). Según esta autora, cada uno de estos segmentos estaba expuesto al doble proceso de fusión –en grupos mayores– o fisión en dos o más grupos de igual jerarquía. Varios autores que han estudiado a los grupos cazadores recolectores, tanto del Chaco (Susnik 1971, 1972, 1981a; Vitar 1997; Saeger 2000) como de Pampa y Patagonia (Nacuzzi 1998; Bechis [1989] 2008a) sostienen que la efectividad de estas unidades políticas residía en el aspecto flexible y endeble de la organización social, en tanto permitía su segmentación en unidades menores o bien la fusión en grupos más amplios.

En estas sociedades, entonces, la organización social y la dinámica política parecen confluir sobre una lógica común en la cual sus términos se translucen y superponen, lo que hace difícil su estudio por separado, incluso desde una perspectiva meramente analítica. La organización política se fundamenta en la dinámica social y se nutre de sus lazos y alianzas o, lo que es lo mismo, las unidades sociales contribuyen a la conformación de grupos políticos. Esta estrecha interacción entre las formas sociales y políticas de la organización de los grupos abipones se manifiesta tanto en los grupos familiares –o grupos liderados por un cacique– como dentro del grupo étnico. Ambos extremos se articulan, aparentemente, a través de la presencia de formas de interacción intermedias, las llamadas parcialidades indígenas.

Las parcialidades son mencionadas asiduamente en las fuentes escritas por los jesuitas, quienes acuerdan en que los grupos abipones se subdividían en tres subgrupos: riikahé, nakaigetergehé y yaaukanigá (Muriel 1919; Dobrizhoffer [1784] 1968, 1969; Jolís [1789] 1972). Asimismo, si bien entre las fuentes de archivo no hemos hallado la explicitación de ninguno de estos tres nombres, de clara grafía nativa, sí encontramos indicios del uso de los términos *parcialidad* o *parciales* para denotar algún grado de organización de grupos de personas. En numerosas ocasiones, nos hemos topado con la expresión "el cacique '…' y sus parciales" (Andonaegui 23/7/1748; Patrón 23/3/1750; Vera Mujica 10/4/1753; entre muchos otros) u otras como "indios de diversa parcialidad" (Salcedo 20/7/1734), "otra parcialidad bien numerosa" (Rivas 4/10/1748), o "un cacique de la misma parcialidad" (Actas del Cabildo de Santa Fe 19/8/1743). Este uso ha sido trasladado por los antropólogos e historiadores a sus trabajos académicos; sin embargo, ninguno de los autores con los que hemos trabajado se detiene a explicitar los significados teóricos del concepto de parcialidad.

Este *vacío* teórico, así como el uso de las parcialidades como subgrupos indígenas dados, tomando acríticamente los datos de las fuentes, se nos presentaron como obstáculos para la interpretación de la organización sociopolítica de los grupos en cuestión. En un trabajo anterior, hemos indagado en los distintos significados con los que estas tres parcialidades aparecen en los contextos discursivos de los documentos, para tratar de deslindar desde las fuentes mismas los significados que escondían aquellas categorías (Lucaioli 2005). Partiendo de aquel análisis, aquí hemos intentado ahondar un poco más en el alcance teórico de estos términos como conceptos válidos para la interpretación de las dinámicas y procesos sociales de los grupos abipones.

A diferencia de otros conceptos sociopolíticos indígenas que han sido ampliamente definidos y revisados por distintos académicos a lo largo de la historia –como las categorías de banda, tribu, unidad doméstica, etc.–, no hemos podido hallar ninguna definición acerca de las parcialidades. Por este motivo, hemos intentado reconstruir, atendiendo a las muchas limitaciones con las que contamos, algunos de sus significados teóricos implícitos. Una de las definiciones de *parcialidad* que nos brinda el diccionario señala que se trata de "cada una de las agrupaciones en que se dividían o dividen los pueblos primitivos" (RAE 2001). Esta acepción es tan vaga como el uso que de ella se hace en los trabajos antropológicos. Otros significados señalan la "unión de algunas personas que se confederan para un fin, separándose del común y formando cuerpo aparte" y, también, el "conjunto de muchas personas, que componen una familia o facción separada del común" (RAE 2001). Aquí ya se introduce una idea novedosa y que acuerda con la que veníamos desarrollando acerca de la organización de los grupos abipones, la del doble aspecto social –*familia*– y político –*facción*–, en torno a esta categoría.

Para indagar en otro tipo de fuentes de información, hemos consultado el diccionario *Mapuche* (Erize 1990) y la *Gramática y diccionario de la lengua pampa (pampa-ranquel-araucano)* escrito por Juan Manuel de Rosas (1947), probablemente entre los años 1810 y 1825. El primero de estos diccionarios señala "*Parcialidad* (tribu): cüpanche" (Erize 1990 I:149) y, luego "*Cüpanche*: tribu, parcialidad" (Erize 1990 VI:28). Lo interesante de esta definición, en primer lugar, es que establece una aparente sinonimia entre *parcialidad* y *tribu*. Si por *tribu* entendemos "un conjunto de villas o campamentos migratorios débilmente organizados con algún liderazgo centralizado que tiene poco o nada de poder coercitivo" (Sturtevant 1972:5, citado por Bechis 2006:3), las parcialidades harían referencia a algún tipo de agrupación con cierto grado de centralización política que no hemos

hallado presente entre estos grupos, lo que nos lleva a desconfiar de esta asociación. Otras relaciones significativas más interesantes provienen de la definición del prefijo *cüpan*, que significa "venir, sinónimo de cùpal"[30] (Erize 1990 VI:28). El diccionario de Rosas (1947:217), a su vez, también define *cûpan* como "venir" pero agrega que también significa "ascendencia o linaje". Aquí ya entramos en un nuevo plano, en el cual la referencia no gira en torno a una solidaridad política centralizada sino que hace alusión a los lazos de parentesco y filiación que, a su vez, sabemos que en estas sociedades están profundamente imbricados con las formas políticas de la organización. Por otra parte, Rosas no establece una conexión directa entre *parcialidad* y *cûpan*; este autor define a la *parcialidad* como *lepùn* (Rosas 1947:128) y a *lepùn* como "parcialidad de un cacique y el lugar donde se juntan" (Rosas 1947:236).

Una interpretación general acerca de todas estas definiciones apunta a sostener que bajo el concepto de *parcialidad* se escondían tanto contenidos sociales como políticos, ligados a la filiación y también a la pertenencia a un cacicazgo; aunque no descartamos que este término, a su vez, pudiera estar asociado a la procedencia geográfica de determinados grupos, en los que la definición de *venir* (*cüpan* o *cûpan*, según cada autor) adquiriría un tercer sentido, relacionado con el espacio[31]. Teniendo esto en cuenta, trataremos de definir –a partir de las fuentes, los documentos y la bibliografía específica de los grupos abipones– los posibles significados asociados en los contextos de uso del concepto de *parcialidad*.

Como decíamos anteriormente, los jesuitas concuerdan en que los grupos abipones, durante el siglo XVIII, se subdividían en tres parcialidades. Según Dobrizhoffer,

> Todo el pueblo de los abipones está dividido en tres clases: Riika é, que viven a lo largo y lo ancho del campo abierto; Nakaigetergehé, que mana de los escondrijos de las selvas, y por último los Jaaukanigás. En determinado momento cada una constituyó un pueblo, con su lengua propia. En el siglo pasado fueron oprimidos por las insidias de los españoles […] y aniquilados en una gran matanza. Unos pocos que sobrevivieron al desastre, hijos y viudas se unieron a sus vecinos abipones por aquel motivo,

[30] El término *cùpal* no aparece en el diccionario, pero sí *cüpal*, que significa "prole o progenitura" (Erize 1990 VI:28).

[31] Agradezco profunda y sinceramente a Martha Bechis por hacerme accesible esta valiosa información, así como por la discusión que brevemente hemos mantenido en torno a esta problemática.

de modo que ambas naciones se coligaron con mutuas uniones, desapareciendo por completo la antigua lengua de los jaaukanigás. En adelante las tres tribus abiponas tendrían el mismo tipo de vida y de costumbres y la misma lengua (Dobrizhoffer [1784] 1968:101-102).

Esta distinción propia de las fuentes jesuitas fue reproducida –casi literalmente– por la mayoría de los antropólogos dedicados a estudiar a estos grupos, desde principios del siglo XX (Kersten [1905] 1968; Canals Frau [1953] 1973; Susnik 1981a; Métraux [1946] 1996; Saeger 2000). Susnik, por ejemplo, señala que:

Los Mepenes-Yaaukanigás, canoeros a modo de los Payaguáes, dominaban la costa desde la confluencia Paraguay-Paraná hasta la desembocadura del R. Bermejo. Los Riikahés-Abipones, *gente del campo*, y los Nakaigeterhes-Abipones, *gente del monte*, dominaban la zona tierra adentro al norte del R. Bermejo hasta los cazaderos de los Tobas frente a la desembocadura del R. Tebicuary en el R. Paraguay (Susnik 1981a:11-12).

Tales parcialidades respondían, según los autores, a una subdivisión social interna de los grupos abipones, en función de su distribución geográfica:

Divididos en tres grupos, se identificaron por su hábitat. Los Riikahés provenían del noroeste de Santa Fe; los Nakaigetergehés venían de las selvas que rodean Santiago del Estero; y los Yaaukanigás, que antiguamente formaban una "nación" separada fueron reconocidos como Abipones después de una matanza que debilitó su población, ocupaban la zona norteña de la región abipona, al oeste de Corrientes, la cual visitaban para comerciar (Saeger 2000:17, la traducción es nuestra).

A partir de la lectura de estas definiciones, se hace evidente que el diacrítico que distingue a las parcialidades abiponas tiene estrecha relación con una determinada ubicación geográfica, ya que, cuando se trata de los grupos abipones, "los autores del siglo XVIII los dividen en tres secciones, que más bien corresponden a tres ambientes geográficos" (Serrano 1947:95). En los relatos jesuitas, las categorías riikahé, nakaigetergehé y yaaukanigá parecen designar a tres grupos diferenciados provenientes de distintos orígenes, al menos uno de ellos, que, por causas poco determinadas –matanzas de los españoles, dicen, pero seguramente se trata

de procesos de etnogénesis más complejos[32]– se fusionaron, y luego perdieron su lengua y conformaron un grupo étnico, lingüística, social y culturalmente homogéneo.

Dobrizhoffer relaciona a los nakaigetergehés con los bosques, a los riikahés con el campo abierto y, aunque él no especifica un medioambiente para los yaaukanigás, Jolís ([1789] 1972) los ha asociado con el agua. Canals Frau ([1953] 1973:299) simplifica esta información diciendo que "los abipones se dividían en tres distintas ramas, a saber: los riikahé o 'gente del campo'; los nakaighetergehé o 'gente del bosque'; y los jaaukanigá o 'gente del agua'". Estas parcialidades, entonces, por lo pronto, nos estarían brindando interesante información relacionada con la distribución del espacio. Partiendo del análisis de la movilidad de los principales caciques considerados como de una u otra parcialidad, podemos esbozar la distribución territorial de las distintas agrupaciones de abipones.

Siguiendo a Dobrizhoffer ([1784] 1969) y Muriel (1919), los caciques Ychamenraikin (o Neruguini) e Ychoalay (o Benavídez) fueron los principales representantes de los riikahés; el cacique Naré de los yaaukanigás y Debayakaikin (o Petiso), Oaherkaikin y Alaykin del grupo nakaigetergehé. A partir de una lectura global de los documentos de archivo y las fuentes jesuitas, podemos reconstruir ciertas tendencias de estos caciques, relacionadas con la habitación en determinados territorios. Una coyuntura bastante interesante –que nos permite reconstruir este tipo de datos– fue el momento en que comenzaron las negociaciones para la fundación de las reducciones jesuitas, ya que los distintos caciques se acercaron a parlamentar paces en aquellas fronteras con las que tenían mayor y más estrecha relación. Las ciudades elegidas por los caciques para establecer este tipo de acuerdos nos permiten inferir que entre aquellas jurisdicciones y esos grupos indígenas habría habido relaciones más asiduas, favorecidas por una mayor cercanía geográfica. Por el contrario, las hostilidades se volcaban sobre sitios más alejados desde donde huían al interior del Chaco para no ser castigados.

Las negociaciones para las reducciones serán analizadas en detalle en el capítulo siguiente; sin embargo, aquí podemos adelantar que los

[32] Métraux ([1946] 1996) también sostiene que los yaaukanigás no eran originalmente un subgrupo abipón y que tenían una lengua propia, pero que en el siglo XVII, luego de una gran matanza de los españoles, se habrían asimilado a los abipones, y habrían adoptado su lengua. En concordancia con esta hipótesis, Dobrizhoffer ([1784] 1968) reconoce que existían unas cuantas diferencias dialectales entre los yaaukanigás y las otras dos parcialidades, riikahés y nakaigetergehés.

caciques Ychoalay e Ychamenraikin –asociados a los riikahés– mantuvieron estrechas relaciones comerciales y de amistad con Santa Fe desde 1730 (Saeger 2000) y que fueron ellos quienes participaron activamente de los pactos que dieron lugar a la fundación de San Jerónimo (Breve Relación s/f; Auto 18/10/1748). La misma relación mantuvo Naré –de la parcialidad yaaukanigá– con la ciudad de Corrientes, para quien emplazaron el pueblo de San Fernando (Patrón 25/4/1749). Las relaciones interétnicas de los llamados nakaigetergehés son las más difíciles de rastrear en los documentos, ya que –aunque algunos caciques solicitaron la fundación de pueblos– gran parte de este grupo permaneció sin reducir o alternando estadías cortas en los diferentes enclaves. El cacique Alaykin fue quien inició las negociaciones con la ciudad de Santiago del Estero que dieron lugar a la fundación de Concepción (Breve Relación s/f). Sin embargo, sabemos que sus campamentos se hallaban bastante alejados de Santiago del Estero, ya que las negociaciones se iniciaron luego de una entrada realizada por su teniente de gobernador –Francisco de la Barreda– que culminó en un saqueo y toma de numerosos cautivos en el campamento de Alaykin, a varios días de distancia de aquella ciudad (Dobrizhoffer [1784] 1969). Por otra parte, una vez fundada la reducción de Concepción se emplazó, originalmente, en las cercanías del río Paraná, a casi 900 kilómetros de la frontera santiagueña, sitio escogido por Alaykin.

Los movimientos de los caciques Debayakaikin y Oaherkaikin, que pasaron apenas fugazmente por las reducciones, se pueden abordar desde otras perspectivas, ya sea por las menciones que hacen los documentos de la ubicación de sus tolderías –cercanas al río Bermejo– (Brigniel 26/5/1749), ya porque sabemos que mantenían fluidos intercambios con los vecinos de Asunción (Susnik 1981a), a quienes vendían el ganado robado en un amplio territorio que abarcaba las fronteras de Santiago del Estero, Santa Fe y Corrientes y, también, en las misiones de guaraníes de la otra banda del Paraná (Sánchez 16/1/1751; Dobrizhoffer [1784] 1969). En función de estos datos, podemos pensar que los nakaigetergehés habitaban en las inmediaciones del río Bermejo, en dirección centro-oriental.

Cruzando estos datos con la información brindada por Susnik (1981a), hemos podido confeccionar la siguiente distribución territorial para las parcialidades abiponas[33] (Figura 3):

[33] Cabe señalar que esta distribución se basa en delimitar ciertos espacios asociados a la residencia, y entonces, no contempla la total extensión de las áreas de movilidad de los grupos que, al parecer, tenían acceso irrestricto por sobre todo el extenso territorio del Chaco austral. Por otra parte, debe recordarse que estas tres

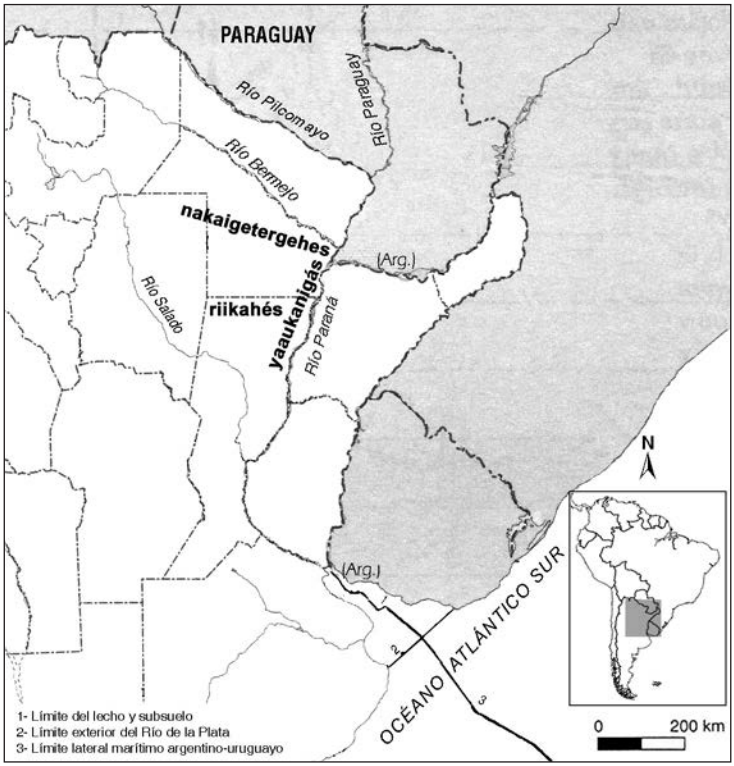


Figura 3. Territorialidad aproximada de las parcialidades abiponas

El bosquejo de estas territorialidades asociadas a diferentes parcialidades nos podría brindar nueva luz sobre el estudio de las relaciones interétnicas de los grupos abipones con la colonia. Al observar la posición geográfica de cada una de estas parcialidades, se vuelve más palpable la interrelación entre la distancia geográfica y determinado tipo de interacción con los espacios fronterizos. En líneas generales, notamos que la cercanía geográfica tendió a favorecer las relaciones de amistad –seguramente a través del comercio y la interdependencia entre indígenas e hispanocriollos– que impulsaron la formalización de los acuerdos reduccionales, mientras que una mayor distancia se asocia generalmente

parcialidades se subdividían en otras muchas unidades familiares, lideradas por diferentes caciques, cuyos campamentos se hallaban distribuidos en diferentes sitios durante gran parte del ciclo anual.

con relaciones de violencia por medio del malón y el saqueo. Teniendo en cuenta que hasta mediados del siglo XVIII la interacción de los grupos abipones con los espacios de frontera se habría caracterizado por la dinámica del robo de bienes y ganados en determinadas jurisdicciones para luego intercambiar esos botines en las ciudades amigas, la ecuación que hemos presentado entre cercanía-lejanía y paz-hostilidad se volvería verosímil. Asimismo, por carácter transitivo, se podría adelantar que esta misma lógica se tradujo en la fundación de las reducciones.

Desde este punto de vista, concuerda con nuestra hipótesis que hayan sido los caciques nakaigetergehés –que habitaban en el centro del espacio chaqueño, protegidos por las espesas selvas que bordeaban el río Bermejo– los que se mantuvieron en gran medida libres, o entablaron relaciones esporádicas con los emplazamientos coloniales sin la necesidad de involucrarse tempranamente en acuerdos de reducción[34]. A su vez, estos caciques –Debayakaikin y Oaherkaikin– habrían mantenido vínculos comerciales con Asunción y estrechos contactos con las reducciones de abipones emplazadas sobre el Paraná y el Salado, y gozaron indirectamente de las ventajas de aquellos enclaves (ver capítulo 2). Sin embargo, a principios de la década de 1760 –ya muerto Debayakaikin–, aquel territorio que les había servido de refugio se hallaba envuelto en una serie de luchas territoriales con los grupos tobas y mocovíes (Susnik 1971; Cypriano 2000). En ese contexto de fricción interétnica, los seguidores de Debayakaikin solicitaron reducción en la jurisdicción de Asunción, aprovechando los fluidos lazos entablados a través del intercambio. A la inversa, si la ubicación geográfica de los nakaigetergehés puede haber demorado por una década el inicio de las paces con la colonia, la cercanía de los riikahés con Santa Fe y de los yaaukanigás con Corrientes habría contribuido al establecimiento de paces tempranas, basadas en una fluida interacción. Efectivamente, este es el proceso que podemos reconstruir gracias a los documentos con que contamos.

Otro aspecto interesante que nos plantea la distribución territorial que hemos delineado para las distintas parcialidades de los grupos

[34] En el siguiente capítulo, cuando analicemos las negociaciones en torno a la fundación de las reducciones, veremos que el pueblo fundado desde Santiago del Estero para el cacique Alaykin y su gente –también nakaigetergehés– no se cimentaba, como en los otros casos, en una paz preexistente, sino que se trató fundamentalmente de una estrategia política para lograr la liberación de un gran grupo de mujeres abiponas cautivas en manos de los santiagueños, tras una entrada punitiva al Chaco. En este caso, fue la reducción la que trajo aparejada la paz, y no a la inversa.

abipones reside en que cada una de ellas habría tenido acceso frecuente a diferentes recursos naturales, dado que las coordenadas geográficas de cada espacio presentan características propias. Sería interesante rastrear en los documentos, aunque de eso no nos ocuparemos en este trabajo, la presencia de actividades económicas específicas para cada tipo de hábitat, dado que nos permitiría indagar en el campo de los intercambios y abordar la existencia de posibles tareas de especialización económica entre estos grupos, problemática que apenas ha sido abordada hasta el momento[35].

Alejándonos de las connotaciones de ubicación geográfica de las parcialidades indígenas, la lectura de las fuentes jesuíticas revela la presencia de otros significados implícitos –para aquel momento– en la caracterización de estos subgrupos. Si bien parece haber cierta coincidencia entre varios autores –Kersten ([1905] 1968); Canals Frau ([1953] 1973); Susnik (1981); Métraux ([1946] 1996) y Saeger (2000)– respecto de que tales parcialidades responden, en principio, a diferencias espaciales o geográficas en función de su territorio de origen, fueron igualmente utilizadas como categorías de organización política. El problema que aquí asoma no es el hecho de que las parcialidades hayan tenido contenido político –ya que, como señalamos anteriormente, en estas sociedades, la política y la organización social se confunden y retroalimentan–, sino que esos contenidos políticos implícitos –e impuestos– tuvieran poco que ver con las formas de representación nativa. Aquí cobra renovado interés aquella asociación entre los conceptos de parcialidad y tribu (Erize 1990), de acuerdo con los cuales las parcialidades abiponas habrían sido interpretadas a partir de cierto tipo de centralización política que, al parecer, no conforma un rasgo propio de estas agrupaciones.

El proceso que dio lugar a que estas categorías conllevaran determinados significados políticos se inició con los jesuitas mismos, y luego se habría trasladado al ámbito académico. El carácter político que suponen las parcialidades para Dobrizhoffer puede evidenciarse claramente en la

[35] Estudios preliminares de las actividades económicas de los grupos chaqueños han sido realizados por Santamaría (1999a) y Paz (2003), aunque ninguno de los autores analiza particularmente a los grupos abipones. Específicamente, el tema de la especialización económica para los grupos del Chaco apenas ha sido esbozado (Paz 2003). Sin embargo, contamos con un interesante trabajo de este tipo de abordaje para los grupos nómades de la Pampa y la Patagonia (Nacuzzi 1998). Aunque las condiciones fronterizas, geográficas y naturales son considerablemente diferentes en ambas regiones, la autora propone un interesante modelo analítico basado en las rutas indígenas –y los recursos allí existentes–, reconstruidas a través de los movimientos de los diferentes caciques.

extensa narración que este autor hace de la guerra entre abipones, caracterizada por el misionero como "la guerra que se desencadenó entre los riikahés y nakaigetergehés" (Dobrizhoffer [1784] 1969:151). La estructura de *bandos* o *facciones* en función de estas subdivisiones fue reforzada por otros jesuitas: "Esta nación [abipona] está distribuida en tres tribus o facciones, esto es Naquetaget, Rigagé, Yaochaniga" (Jolís [1789] 1972:286).

Sin embargo, entender a las parcialidades como conjuntos políticos estables entra en tensión con la conceptualización de los liderazgos. Desde esta perspectiva, la dinámica de las adscripciones políticas indígenas fue caracterizada como el ejercicio de actos de inconstancia y deslealtad cuando, en realidad, respondían a la lógica general de la organización social (Lucaioli 2005). Entonces, si las parcialidades denotaban un significado político, éste sólo podía ser compatible con la forma nativa de ejercer la autoridad y no desde los rígidos patrones europeos de jefes acomodados en cargos preexistentes y estables a través de generaciones. Por este motivo, creemos que la guerra desatada entra los grupos abipones (tema que será analizado en el capítulo 4) no puede comprenderse como una disputa entre facciones estáticas. Como veremos, las alianzas se tejían y destejían entre diferentes caciques, y los sujetos cambiaban de caciques cruzando las supuestas barreras impuestas por las parcialidades. Los seguidores del cacique Naré –yaaukanigá–, por ejemplo, abandonaron a su líder para asociarse a Ychoalay –riikahé– y apoyar su enfrentamiento con Debayakaikin –nakaigetergehé– (Brigniel 26/5/1749). Esta es la misma dinámica que acompañaba las alianzas matrimoniales y la reconfiguración de los grupos sociales. Recordemos, por ejemplo, que Debayakaikin era pariente de Ychoalay (Dobrizhoffer [1784] 1969).

Las parcialidades de los grupos abipones se ajustarían mejor, en todo caso, no a la idea de subgrupos políticos estables con alguna centralización de poder, sino desde la óptica de la definición de Rosas (1947) que apunta a los seguidores de un cacique y al lugar donde se juntan, dado que "No hay entre ellos cacique dominante a muchas parcialidades sino muchos caciques sin subordinación entre sí" (Misiones de Indios 1/8/1750). Por otra parte, Susnik (1981a) también ha señalado el intenso mestizaje y el intercambio de individuos entre estos subgrupos, lo que contribuye a pensar en dinámicas sociopolíticas móviles y complejas. A partir de estas lecturas de las categorías riikahé, nakaigetergehé y yaaukanigá, creemos que las parcialidades abiponas esconden una clasificación compleja que incluye aspectos tanto geográficos como políticos y sociales. Este es apenas el comienzo de un trabajo que requiere nuevos esfuerzos interpretativos a partir de los datos que se puedan ir recolectando en torno a este difícil

problema conceptual, información que permitirá continuar en esta línea o bien abrir nuevos caminos.

Imaginarios superpuestos: perspectiva indígena y colonial sobre el espacio chaqueño

En tanto representación de un espacio, un mapa es un producto cultural con valores y significados socialmente compartidos por un grupo de personas, ni *natural* ni *universal*. Aquí no nos referimos únicamente a los mapas graficados, sino también a las representaciones mentales del espacio que cada uno de los actores sociales produce y reproduce en la interacción con los otros. Por lo tanto, cabe esperar que en un contexto multiétnico –como lo fue la frontera chaqueña durante el siglo XVIII–, las coordenadas que permitían a los colonizadores pensar el espacio no coincidieran con las formas de percibir y clasificar el entorno generadas por cada uno de los grupos indígenas que allí habitaban y, por lo tanto, las acciones que unos y otros realizaban poseían valor referencial y relativo a cada sistema cultural.

El proceso de construcción de la frontera chaqueña nos permite sostener que, para mediados del siglo XVIII, el espacio no sometido aún constituía un territorio hostil muy poco conocido por parte de los sectores coloniales. Esta realidad se vio reflejada en los mapas de la época, en los que el Chaco aparecía como una zona en blanco vagamente delimitada por un anillo de ciudades y enclaves coloniales (Wright 1998, 2008a; Dávilo y Gotta 2000; Santamaría 2007) (Figura 4).

Aquel espacio *salvaje* fue denominado en los documentos con el rótulo de *tierra adentro*, concepto fuertemente asociado a lo indígena y a lo inexplorado de sus geografías, y llegó a utilizarse, incluso, como sinónimo de *Chaco* (Vitar 1995).

> Tiene esta provincia por fronterizos muchos indios de varias naciones a la parte de oriente cuya frontera corre por más de doscientas leguas, fue su habitación en los principios tierra adentro a las márgenes de caudalosos ríos y al abrigo de sus bosques (Urízar y Arespacochaga 24/11/1708).

Wright (2008a:79) señala que la región chaqueña, "por su población indígena, fue vista metonímicamente como un espacio de salvajismo, desolación y lejanía". Este autor analizó la construcción del espacio chaqueño a partir de la categoría de *desierto* –también asociada a la de *tierra*

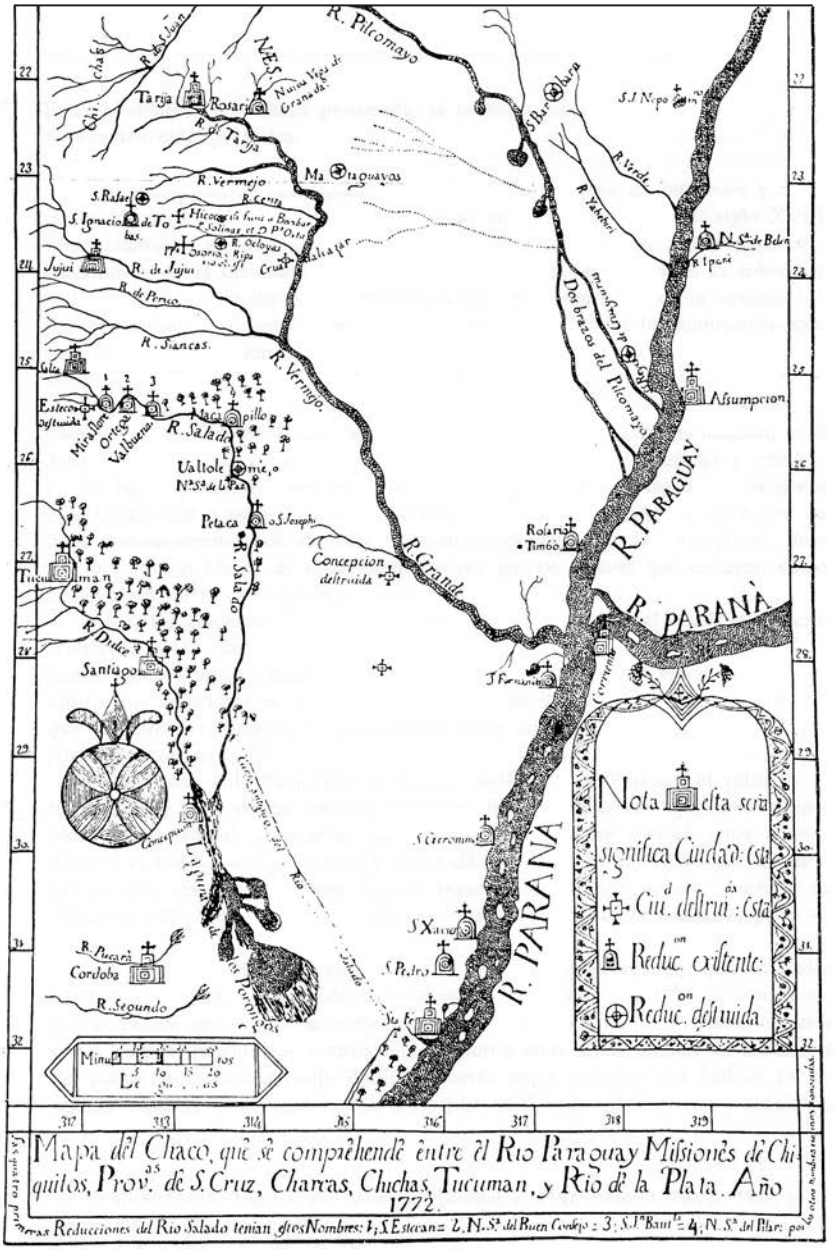


Figura 4. El territorio del Chaco según José Cardiel (1772), tomado de Dávilo y Gotta (2000:41)

adentro– como funcional a los proyectos de la colonización y, luego, de la construcción del estado-nación[36]. Para el autor, "Decir 'desierto' entonces era urgir su rápida conversión en un espacio occidental" (Wright 2008a:85). El desierto abarcaba todos aquellos territorios que quedaban por fuera del alcance legal y militar de la colonia y, en tanto frontera, oficiaba también como umbral o entrada a un espacio indígena, liminal y ambiguo (Wright 2008a). Así, aquella "tierra de nadie, incolora y sin señales de poblamiento, objeto de difusas ambiciones territoriales de las potencias coloniales" se fue construyendo como un espacio diferente al espacio colonial, cuyos "bordes conflictivos se llamaron fronteras" (Santamaría 2007:9).

Durante el período colonial, la construcción del Chaco como *desierto* para justificar la ocupación de este territorio corrió paralelamente a otro discurso notablemente contradictorio: el de un espacio habitado por numerosas fieras salvajes y otros tantos grupos indígenas, igualmente salvajes. El espacio chaqueño era percibido como una zona de peligro y amenazas constantes, por su fauna, su geografía y, sobre todo, por sus habitantes (Giordano 2003). Lozano, por ejemplo, señalaba que el Gran Chaco era un "nido de enemigos de los más bárbaros" (Cartas Anuas 1994:447, citado por Cypriano 2000:67). Este espacio también ha sido caracterizado como "una vasta madriguera de la infidelidad" (Antonio 10/6/1761). Las recurrentes asociaciones de los indígenas a los animales y sus costumbres, "viviendo como fieras amparados de impenetrables montes anegados, pantanos y caudalosos ríos" (Anglés 6/11/1737), hicieron que los jesuitas se arrogaran el hecho de haber "transformado a estas fieras en hombres, a estos bárbaros en cristianos" (Dobrizhoffer [1784] 1969:114). Así, las dificultades que planteaba la geografía, sumadas a la presencia de los numerosos grupos indígenas, contribuía a que la frontera fuera considerada como "la antesala del infierno chaqueño" (Vitar 1997:95).

Vemos, entonces, que en este proceso de caracterización del territorio chaqueño, las descripciones acerca de aquel espacio desconocido y en gran medida peligroso, como así también de los animales que lo habitaban, fueron trasladadas a la caracterización de los grupos indígenas. De allí la asociación de los indígenas como fieras salvajes, antropófagos e *inhumanos*. Pero si, por un lado, los nativos fueron asociados a la naturaleza –en tanto mantenían las costumbres propias de las fieras salvajes[37]–; por

[36] El tema de la construcción del desierto chaqueño durante el período de formación del estado nacional ha sido también abordado por Lois (1999).

[37] La asociación del indio con la naturaleza podría rastrearse, también, en el uso del término *desnaturalizar*, propio de las fuentes del siglo XVII para hacer referencia a la

otro, los colonizadores se esforzaron en resaltar otros tantos atributos que, incluso, los volvían seres "que causan horror a la naturaleza y a la pluma" (Cevallos 6/2/1759). La construcción discursiva de estos pueblos que no pertenecen a la civilización –simbolizada por la escritura– ni a la naturaleza –"hombres salvajes" o "fieras humanas"– colocó al indio en una posición liminal e indefinida que se asocia tanto con el peligro –el *peligro de lo impuro*, en términos de Mary Douglas (1976)– como con el objetivo de negar su presencia, el desierto.

La noción de *desierto*, como así también la de *salvajismo* y peligrosidad denotaban, además, la débil presencia colonial que buscaba afianzarse en este territorio y el conocimiento incompleto de la geografía, sus recursos y sus habitantes. El Chaco albergaba numerosos grupos indígenas que conocían íntimamente el territorio, sus ciclos biológicos, sus paisajes y sus límites naturales o culturales, ya fueran impuestos por otros grupos indígenas o por la presencia hispanocriolla. La noción de frontera como espacio socialmente construido adquiere verdadera dimensión al considerar las distintas percepciones y estrategias elaboradas en torno al territorio chaqueño. Si bien los documentos representan fundamentalmente la cosmovisión de quien elabora el discurso –funcionarios gubernamentales y eclesiásticos–, los contactos asiduos y las relaciones interétnicas cada vez más estrechas nos permiten acceder, indirectamente, a esos otros imaginarios indígenas solapados bajo el discurso oficial.

La frontera emerge como un espacio de imaginarios superpuestos que, en la interacción de los grupos humanos, entran en diálogo, se combinan y reconfiguran a lo largo del tiempo, lo cual da lugar a procesos de objetivación. A su vez, mientras que simbólicamente se solapaban distintas percepciones en torno al espacio chaqueño, en los hechos se estaba dando un proceso semejante de superposición territorial de unos grupos sobre el espacio habitado por otros. El proyecto colonial buscó asentarse en terrenos ocupados o incorporados a los circuitos socioeconómicos de los grupos nativos, al usurpar estas áreas geográficas y acotar las posibilidades de movilidad. Paralelamente, al interior del Chaco se seguían dando –aunque quizá con más fuerza por la presión de unas fronteras cada vez más definidas y estables–, otros tantos procesos de disputa por

---

acción de sacar a los grupos indígenas de sus territorios chaqueños para relocalizarlos en pueblos de indios bajo el control colonial. La desnaturalización, entonces, estaría directamente ligada con cortar aquel vínculo entre el indio y el espacio, primer paso en el camino de la *conversión* de la *barbarie* a la *civilización*.

el dominio de determinados espacios (Susnik 1971; Vitar 1997; Saeger 2000; Paz 2005b).

El inicio de la conquista marcó el comienzo de una puja territorial de larga duración entre distintas potencias europeas y los grupos nativos, caracterizada por la implementación sistemática de diferentes políticas de colonización y el despliegue de estrategias indígenas en respuesta a esta nueva situación. Este proceso vendría a sumarse al ya convulsionado espacio chaqueño que, como vimos, albergaba numerosos grupos indígenas –sedentarios, semisedentarios y nómades– con sus propias dinámicas de alianzas y enfrentamientos. En este sentido, la presencia hispana en el espacio chaqueño –las ciudades, los fuertes y guardias defensivas, la relocalización de grupos indígenas en pueblos de reducción, la navegación de los ríos y las expediciones por tierra– significó, esencialmente, la incorporación de nuevos actores sociales al entramado de las relaciones interétnicas y supuso readaptaciones de las estrategias económicas y políticas de los grupos involucrados sin que ninguno lograra imponerse sobre otro con total hegemonía.

Así, el Chaco continuaba siendo, en el siglo XVIII, un espacio no controlado por el sector hispanocriollo. Cuando con la década de 1720 llegaron las reiteradas hostilidades sobre las fronteras santafesinas, la sensación de pertenencia de los colonizadores sobre aquel espacio era evidente. A través de los documentos es posible delinear un determinado imaginario fronterizo que deja entrever una fuerte preocupación colonial por la presión territorial ejercida, esta vez, desde el Chaco sobre los emplazamientos hispanocriollos. Ese sentido de pertenencia y legitimidad sobre el espacio es el que se cuela en expresiones que declaman que "se apoderará este enemigo [indígena] de este territorio" (Palafox y Cardoma 14/11/1730) o que "poseen los infieles un territorio muy extendido, en que nunca se pensó llegasen a ocupar" (Salcedo 20/7/1734). Vitar señala que las fronteras delimitaban dos espacios no sólo cultural sino también naturalmente heterogéneos, estrechamente vinculados a las formas defensivas y ofensivas adoptadas por sus habitantes: "la tierra 'llana y desmontada', poblada por españoles y las tierras indígenas protegidas por 'espesuras y montes que es su mayor fuerza y defensa'" (Vitar 1997:95). Si bien esta construcción deja asomar ciertos prejuicios en torno al espacio –aún tiende a asociar a los grupos indígenas con una geografía *salvaje* y a los hispanocriollos con el espacio abierto, cuando en la realidad estas divisiones naturales no habrían sido tan marcadas– lo interesante es que concibe dos espacios entendidos como diferentes uno del otro y, sobre todo, una zona indígena, no conquistada y ajena a la sujeción colonial, política y económica.

Esta particular autonomía del Chaco respecto de la colonia puede analizarse principalmente en función de la resistencia ofrecida en dos órdenes simultáneos y, en cierta medida, solidarios entre sí: por un lado, la rudeza de la geografía chaqueña, que hacía aún más difícil su conquista y, por otro, la tenaz intransigencia y la alta movilidad de los grupos indígenas nómades –abipones, mocovíes, tobas, entre otros–, que dificultaba su localización y posterior sometimiento. El espacio geográfico brindaba asilo y refugio a numerosos grupos indígenas conocedores del territorio, a la vez que ellos, en la lucha por su autonomía, ofrecían resistencia al avance colonizador. La conjunción de estos aspectos preocupaba al teniente de gobernador de Santa Fe, Francisco Antonio de Vera Mujica, quien en 1743 escribía que "la distancia que tiene esta campaña es espaciosa y muy fragosa y sólo se puede penetrar con logro siendo el número de gente crecida para hollarla toda en busca de los indios infieles que ordinariamente andan fugitivos por los montes y bosques" (Vera Mujica 8/3/1743).

La despareja relación entre el exhaustivo conocimiento y dominio del terreno por parte de unos frente a la casi total ignorancia de otros constituye una pieza clave para comprender el lento avance de las fronteras. Nicolás Patrón –teniente de gobernador de Corrientes– ilustra hasta qué punto, aún en 1760, el Chaco constituía un territorio apenas explorado:

> Todavía quisiera tener más extensa relación de los acontecimientos de la referida entrada y espero que me comunicará Vuestra Majestad los que llegaren a su noticia, […] las marchas que ha hecho desde Salta hasta el paraje donde retrocedió, la calidad del terreno, los ríos que se han encontrado y todo lo demás que pueda conducir a instruirme de aquél país lo mejor que sea posible (Patrón 28/2/1760).

Cualquier información sobre el territorio era bienvenida, y las entradas punitivas al interior del Chaco se volvían empresas clave en este sentido, aprovechando "la ocasión de informarse de todas las distancias" entre diferentes puntos del territorio (Cevallos 24/2/1767). Estas cuestiones nos conducen a observar las características del espacio geográfico chaqueño atendiendo a las distintas relaciones que los grupos abipones y los sectores hispanocriollos entablaron con el entorno natural y a analizar cómo influyeron estas variables en la autonomía chaqueña y el proceso de avance colonial hacia mediados del siglo XVIII.

Autonomía y resistencia: nomadismo, estrategias de adaptación y usos del espacio

Por sus características, por sus recursos y por la interacción estratégica de los grupos abipones con el medio natural, el espacio chaqueño constituyó –hasta bien entrado el siglo XIX– una pieza clave en el mantenimiento de la autonomía indígena, desde donde los grupos podían ofrecer resistencia al avance colonial. Las prácticas de los grupos abipones frente a la colonia cobran sentidos complejos –y adquieren significados políticos– al comprenderlas dentro del contexto general del espacio chaqueño. En la interacción entre el hombre y el medio, la geografía y los recursos del Chaco dejan de ser meras descripciones para cobrar vida y convertirse en datos útiles para esta investigación. Por ejemplo, la sola información de que en el Chaco hay caudalosos ríos rodeados de espesas selvas esconde jugosos detalles que hablan de que esos sitios eran los preferidos por los grupos indígenas como refugio y lugares de aprovisionamiento o que cruzaban los anchos cauces sin mayores inconvenientes pero que, sin embargo, podían servir como barreras naturales para delimitar determinados territorios (Figura 5).

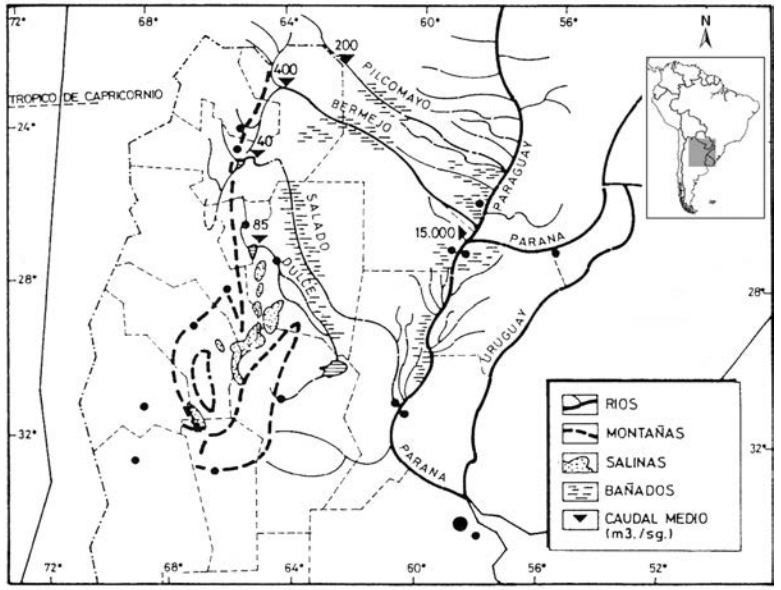


Figura 5. Red hídrica, montañas y salinas del Chaco central y austral. En Torkel Karlin *et al.* (1994:31)

Hemos señalado que el Chaco austral y central fueron considerados por la bibliografía académica como el territorio natural de los grupos abipones (Susnik 1972; Canals Frau [1953] 1973; Saeger 2000) y, si bien debemos considerar que la distinción entre las distintas regiones del Chaco se debe a una clasificación contemporánea –sin influencia en la percepción del espacio por parte de los grupos indígenas–, existe cierta correlación entre los límites geográficos impuestos por los grandes ríos –principalmente por los ríos Salado, Paraná y Pilcomayo– y los límites territoriales definidos por los circuitos de movilidad de los abipones. En este sentido, aunque los cauces de agua no significaron obstáculos infranqueables ni mucho menos, pareciera ser que actuaron a la manera de demarcaciones espaciales de los territorios considerados como propios y aquellos de circulación restringida.

Este espacio definido por la movilidad de los grupos abipones consistía en una amplia llanura salpicada por numerosas zonas deprimidas de origen tectónico que formaban humedales. Al incidir en determinados segmentos de los ríos Salado y Bermejo, las ondulaciones del terreno generaban la divagación de sus cauces. Esta particularidad transformaba el paisaje, puesto que creaba abanicos de pequeños ríos muertos (cañadas) que sólo se reactivaban en la estación de las grandes lluvias (verano) y, cuando lo hacían, formaban pequeñas lomadas (albardones) que, al alternarse con el terreno deprimido de estos cauces (madrejones), creaban superficies irregulares en las cuales solían formarse esteros y bañados (Morello y Adamoli 1974). Esta combinación del relieve con la hidrografía, además de la marcada variabilidad pluviométrica que provocaba grandes sequías durante el invierno y fuertes lluvias en verano, constituyó uno de los principales obstáculos del avance colonizador[38], en tanto tornaban dificultosa –si no imposible– la circulación:

> Todo a lo largo y a lo ancho hasta donde la vista abarcaba, no había un palmo de tierra donde posarse; de modo que podría considerarse un verdadero milagro poder sacar los pies o las patas de sus caballos del cieno y

[38] Por sobre estas características generales, el siglo XVIII fue particularmente variable. Varios autores señalan períodos anómalos de grandes lluvias, acompañadas por crecidas extraordinarias, cambios en el curso de los ríos e inundaciones en la zona austral del Chaco desde la segunda mitad del siglo XVII hasta 1710, aproximadamente, y nuevamente a partir de 1750 hasta 1770. Por el contrario, para las últimas décadas del siglo XVIII, se reconoce un nuevo período climático anómalo, esta vez acompañado de profundas sequías y fríos extremos (Prieto 1997; Dussel y Herrera 1999).

> del agua. No había duda de que los caminos por los que debería llegarse hasta los escondites de los bárbaros, hasta a ellos mismos les resultaban temibles (Dobrizhoffer [1784] 1969:93).

Asimismo, "los caballos, sumergidos día y noche en las aguas, con las pezuñas infectadas morían más de los que vivían, no sosteniéndose ya sobre sus patas. Imposibilitados de proseguir la marcha debieron abandonar en el camino" (Dobrizhoffer [1784] 1969:234), de manera que cada expedición necesitaba contar con un amplio stock de animales, lo que las hacía aún más costosas. Además, el tránsito por este territorio suponía otras tantas dificultades:

> El camino que debíamos recorrer está lleno en su mayor parte de lagunas cubiertas por juncos y cañas altísimas que crecen enmarañadas a causa de las continuas lluvias; los caballos casi no podían vadearlas y eran constante motivo de tropezones por sus profundos pozos y montículos de hormigas escondidos debajo del agua. El resto del campo, cubierto de agua como un lago, no nos dejaba lugar, ni para dormir de noche ni para pacer los caballos. […] una horrible lluvia nos molestó día y noche (Dobrizhoffer [1784] 1969:212).

Sin embargo, en la época invernal sobrevenían largos períodos de sequía y "aquella vasta región de tierra se seca de tal modo que no se encuentra ni una gotita de agua dulce ni un ave" (Dobrizhoffer [1784] 1969:19) y la sed podía saciarse "sólo con agua pútrida que encontraban en los charcos y que repelía al olfato" (Dobrizhoffer [1784] 1969:100). A mediados del siglo XIX, se recordaban las primeras incursiones de los jesuitas en el Chaco, en donde "durante los calores es imposible hallar una sola gota de agua potable, y que durante los otros seis meses, por un contraste horrible, no son otra cosa que un vasto mar" (Cretineau-Joli 1853:210).

Mientras que para los colonizadores las características del Chaco se volvieron un constante desafío, con una adaptación al medio completamente opuesta,

> los abipones se proveían de todo lo que atañe al uso cotidiano de la vida. Si debido al clima los arroyos se secaban, o los campos estaban desiertos, buscaban bajo las hojas del caraguatá el agua que les quitaría la sed. Frutos llenos de jugo, semejantes a melones, nacían bajo tierra. En los ríos secos cavaban con la punta de la lanza un hoyo hasta ver brotar de él agua suficiente para ellos y su caballo (Dobrizhoffer [1784] 1969:114).

Tanto las lluvias y las crecidas de los ríos como la época de sequías extremas suponían innumerables contratiempos a la empresa colonial que, sumadas al escaso conocimiento del terreno, demoraban la conquista del Chaco. Así, mientras los españoles debían retroceder ante los extensos pantanos o las extenuantes llanuras desérticas, los abipones "han cruzado a caballo, sin ninguna dificultad, lagos y lagunas profundísimas que aquellos consideraron absolutamente intransitables. […] no los atemoriza ni la aspereza de los caminos ni la extensión de la travesía" (Dobrizhoffer [1784] 1969:19).

Los ríos constituían otra fuerte limitación para las tropas. Solían cruzarlos en embarcaciones aletargando la marcha y corriendo el peligro de perder animales y pertrechos en las caudalosas aguas, o de humedecer la pólvora de sus armas de fuego. Contrariamente, esto no limitaba la movilidad de los grupos indígenas que

> mientras nadaban sólo sacaban las cabezas de las aguas; y sin embargo hablaban tranquilamente, como suelen hacerlo mientras descansan sobre el césped […]. Atraviesan cuantas veces quieren una gran extensión de agua […]. Lo hacen a caballo, ante el asombro de los españoles al ver a estos animales desplazarse por las aguas [...] regresando a sus hogares con los numerosos animales que habían robado a los españoles (Dobrizhoffer [1784] 1968:124).

De esta manera, la época de las grandes lluvias –con las consecuentes crecidas de los ríos– limitaban las acciones de los conquistadores, quienes no encontraban momento óptimo para realizar las entradas punitivas, aunque siempre estuvieran expuestos a posibles malones sobre sus poblados. Si esperaban terminar con sus cosechas,

> vuelven a entrar las lluvias, con que no hay tiempo acomodado, como si los indios para venirnos a invadir tuvieran determinado tiempo, teniéndolo sí para hacer sus convocatorias que es el mes de noviembre, aliándose entre su embriagueces, y ha hecho ver la experiencia que correr el campo por este mes no es muy favorable, porque se les desbaratan las ideas (Martínez de Tineo 28/10/1762).

En el otro extremo del territorio, el sector occidental cercano a Santiago del Estero –predominantemente seco– estaba cubierto por extensas zonas de montes, alternadas con bosques abiertos de especies vegetales especialmente adaptadas a resistir las prolongadas sequías:

troncos de maderas muy duras, presencia de espinas y hojas de cutícula espesa para limitar la pérdida de agua. Entre los más importantes se encontraban el quebracho, el chañar, el mistol, el palo santo y el algarrobo (Morello y Adamoli 1974). Este último constituía una importante fuente de recursos para los grupos indígenas abipones, ya que con sus frutos, estos preparaban la bebida ritual que compartían en las ceremonias y encuentros multiétnicos celebrados para concretar alianzas matrimoniales o planificar las cuestiones bélicas. En estos paisajes

> el clima y el aire […] son muy saludables, y el terreno es muy rico y fértil. Por acá se elevan colinas de suave ascenso, por allá se ven valles cubiertos de altas hierbas que dan el mejor pastoreo a caballos y ganado de todas clases; por el medio están situados bosques y árboles altísimos de toda clase. […] los campos y bosques, ríos y lagos y todo el aire ofrecen la más bella oportunidad para cazar (Dobrizhoffer [1784] 1967:216).

Los grupos indígenas preferían instalar sus campamentos sobre las márgenes de los ríos (Vitar 1997), principalmente porque constituían una rica fuente de recursos vegetales y animales y por la disponibilidad de agua dulce. La vegetación del Chaco austral estaba condicionada por el clima que, aunque predominantemente cálido en toda su extensión, favoreció la presencia de cerradas selvas subtropicales en las zonas húmedas del sector oriental y en las cuencas de los ríos Paraná y Paraguay. Este particular ecosistema de vegetación exuberante y enmarañada ofrecía un excelente refugio para los grupos indígenas que, "poniéndose en fuga en las fragosidades de los bosques y río que mediaba" (Vera Mujica 6/4/1756), escapaban de la vista y la sujeción de los españoles: "En estos escondrijos defendieron su libertad los abipones. Sus campamentos son como fortalezas y trincheras que tuvieron selvas densísimas como muros, ríos y lagunas como fosas, árboles altísimos como atalayas y algún abipón como vigía y espía" (Dobrizhoffer [1784] 1969:357). Urízar y Arespacochaga (24/11/1708) describía la desolada situación fronteriza del Tucumán, constantemente atacada por "el enemigo" indígena, quien luego de realizar sus malones "temeroso de que el español le alcance se retira, o por mejor decir, huye acelerado hasta favorecerse de sus ríos y bosques".

Más allá de las ventajas adaptativas de los grupos indígenas al espacio, que eran superiores a las de los hispanocriollos, hubo por parte de los abipones un uso estratégico de aquellas ventajas, que maximizó sus potencialidades orientadas a la resistencia y la lucha por su autonomía.

Los ataques a las ciudades y las huidas por determinados sitios por donde sabían que no les podrían dar alcance y castigo es apenas el aspecto más visible de aquel uso racional del espacio.

Otros autores ya han señalado también esta estrecha relación entre los abipones y su medio (Gullón Abao 1993; Vitar 1997). Cañedo-Argüelles señala que el espacio chaqueño

> ofrecía geográficamente medios óptimos para servir como "área de refugio" a quienes optaban por la huida. La naturaleza cenagosa del suelo, así como su abigarrada vegetación infectada de ponzoña, se prodigaba ventajosa para los que se hallaban desde siempre adaptados a ese medio (Cañedo-Argüelles 1988:238).

La adaptación de los indígenas a las geografías chaqueñas fue algo que los colonizadores captaron de inmediato y que los preocupaba profundamente, ya que no había entrenamiento militar –además de otros tantos puntos débiles de las milicias– que pudiera competir con aquellas condiciones naturales y culturales de los indígenas:

> siendo el país de muchos ríos, lagunas, pantanos y bosques a donde los indios tienen su retirada y abrigo, porque su vestuario y traje nada les embaraza, procuran [...] [los milicianos] seguirlos arrojándose intrépidos y con mucho denuesto a buscarlos por ser diestros en nadar y de una complexión extraordinariamente robusta sin reparar en el rigor del invierno, cual otro ninguno es capaz de poder resistir ni aguantar este género de fatiga, tan diversa y distinta a la que se practica en la disciplina militar (Junta Militar 15/10/1732).

Esta descripción contrasta fuertemente con muchas otras respecto de la organización y tácticas de enfrentamiento de las tropas coloniales que, además de lidiar con un territorio desconocido y complejo, debían portar sus trajes y sus pesadas armas de fuego. Todos esos aparejos no eran compatibles con las largas travesías que hacían montados a caballo. De esta manera, el caballo se tornaba un factor ambiguo en cuanto a sus ventajas durante una contienda: "Todas las operaciones aquí se hacen a caballo, porque son las que fructifican la conservación de este vecindario, y verdaderamente los fusiles, por pesados y largos son embarazosísimos para operar la caballería" (Patrón 19/12/1754). Por otra parte, Schindler (1985) sostiene que la geografía del Chaco –los largos esteros y los bosques impenetrables– complicaba muchas veces las actividades ecuestres. La

siguiente descripción de los bosques del Chaco contribuye a comprender este aspecto:

> Metidos en la senda apenas nos podíamos revolver, y en muchas partes no puede uno, aunque quiera, dejarla y entrar en el bosque; porque de una y otra parte está sembrado de una planta muy semejante a la pita […]. Esta planta está armada de espinas tan duras y terribles que, si alguna vaca sale de la senda y se entra en el bosque, en vano el soldado espolea su caballo para seguirla, porque el pobre animal tiembla y no quiere dejar la senda de miedo a las espinas (Vicente Olcina s/f, citado por Furlong 1938a:12).

En los sectores degradados por erosión natural o por la interacción del hombre y los animales –proceso que adoptó un ritmo vertiginoso durante los siglos XIX y XX con la deforestación a gran escala y la práctica de cultivos intensivos– predominaba una vegetación arbustiva espinosa, como el chaguar, propia de las estepas semiáridas (Morello y Adamoli 1974). De la misma manera en que los grupos indígenas supieron aprovechar los escondrijos de las selvas como refugio, también recorrieron las extensas llanuras semidesérticas en busca de presas de caza y ocuparon los bosques abiertos y los montes que prometían recursos específicos como la miel o el algarrobo. En cuanto a los recursos animales, la fauna autóctona del Chaco austral –en la actualidad, fuertemente diezmada– contaba con la presencia de coipos (aguarachay o nutria gigante), pecaríes, aguará-guazús, ciervos de los pantanos, jaguares y yacarés, por nombrar sólo los más importantes, "pues por todas partes se encuentra una multitud tan increíble cuan variada de fieras extrañas, de peces, anfibios y aves" (Dobrizhoffer [1784] 1967:216). Tanto Dobrizhoffer ([1784] 1967) como Jolís ([1789] 1972) dejaron interesantes y detalladas descripciones de la flora y la fauna que era posible hallar en el Chaco durante el siglo XVIII. Asimismo, consignaron muchas de las actividades económicas y de subsistencia desarrolladas por los grupos indígenas en torno a esos recursos.

El ecosistema chaqueño había incorporado a la flora y fauna autóctonas numerosas especies exógenas traídas por los colonizadores. Algunas de estas nuevas especies, como por ejemplo los cereales o el cultivo de la vid, se mantuvieron por mucho tiempo casi exclusivamente dentro del circuito de explotación hispanocriolla[39]; pero muchas otras, como el

[39] Si bien contamos con indicios de abipones que prestaban servicios personales en las estancias santafesinas para las cosechas agrícolas o las distintas actividades vitivinícolas de la región mendocina (Dobrizhoffer [1784] 1969), el cultivo de cereales

ganado bovino y equino, no sólo se reprodujeron con notable rapidez para ocupar las extensas llanuras óptimas para el pastoreo, sino que también fueron incorporadas por los grupos indígenas como importantes recursos económicos[40].

Las características del espacio propiciaron la orientación ganadera del sector productivo colonial (Schindler 1985), lo que favorecía aún más la presencia de una gran cantidad de animales en el territorio: "Es en toda esta provincia benigno el temple más cálido que frío, y por eso a propósito para todo género de frutos y cría de ganados mayores, a que se aplican con mayor cuidado sus habitadores" (Urízar y Arespacochaga 24/11/1708).

Así, para el siglo XVIII, el paisaje incluía la presencia de vacas, caballos, mulas y ovejas que, en poco tiempo, se habían convertido en una importante fuente de recursos –coloniales e indígenas– en calidad de alimento, transporte, objetos para el intercambio y/o aprovechamiento de productos derivados como el cuero, los cuernos y la lana. Es interesante señalar la ajustada adaptación lograda por los grupos indígenas en el uso de estos animales para con el medio natural. En poco tiempo, se volvieron diestros jinetes que circulaban a caballo por terrenos por donde no se atrevían o no podían cabalgar los españoles. Asimismo, desarrollaron estrategias originales para transportar miles de cabezas de ganado arreándolas a través de los caudalosos ríos (Dobrizhoffer [1784] 1968). Por otra parte, el paisaje también se vio modificado por la incorporación de estas especies y su veloz ritmo de crecimiento:

> infinitos rebaños de vacas que estaban expuestos sin ningún dueño colmaban todos los campos, cuando los toros se enfurecen suelen clavar los cuernos en tierra; de allí que por todas partes haya esos pozos tanto más peligrosos cuanto que, cubiertos por el agua, no pueden ser descubiertos

---

o viñedos no fue una práctica adoptada y desarrollada por los grupos indígenas, al menos no por fuera de los ámbitos acotados de las reducciones, en donde dichas actividades fueron impulsadas por los jesuitas como parte del proyecto civilizador.

[40] No desarrollaremos aquí las importantes adaptaciones asociadas a la movilidad o en lo relativo a las prácticas económicas y alimentarias de los grupos nómades como consecuencia de la incorporación de estos ganados. Un completo estudio sobre el *complejo ecuestre* aplicado a los grupos nómades de las llanuras de América del Sur puede encontrarse en Palermo (1986). Asimismo, otros estudios han analizado esta cuestión desde un enfoque más pormenorizado para los grupos abipones (Schindler 1985; Saeger 2000; Lucaioli 2005). La adopción del ganado vacuno y sus ventajas asociadas en relación con la subsistencia, el intercambio y el valor simbólico en tanto objetos de prestigio ha sido trabajada por Lucaioli y Nesis (2007).

> ni evitados por los jinetes. Miden más de un codo de ancho y de profundidad. Si uno de los cordobeses llega a caer con su caballo en uno de esos pozos oculto bajo el agua, lo seguirán todos sus compañeros (Dobrizhoffer [1784] 1969:95).

Esta degradación del terreno constituyó otro obstáculo para el tránsito de las tropas coloniales, lo cual reforzó la disparidad de la capacidad para circular por el territorio respecto de los grupos indígenas, quienes no sólo transitaban a diario por estos espacios sino que lo hacían llevando consigo sus familias, pertenencias y numerosas cabezas de ganado destinados al consumo y, mayormente, al intercambio (Dobrizhoffer [1784] 1968). Si para los colonizadores el paisaje chaqueño constituía "un laberinto, inmensa planicie árida, muchas veces con selvas, lagunas, lagos, pantanos y ríos que impiden el acceso a los españoles, o la salida; siempre arduo, muchas veces peligroso" (Dobrizhoffer [1784] 1969:357), para los grupos abipones estos espacios eran conocidos y visitados en diferentes épocas del año según la disponibilidad de los recursos:

> Supieron por la práctica y la experiencia en qué lugar y en qué tiempo podían buscar y encontrar jabalíes, ciervos, gamos, distintos tipos de conejos, avestruces, huevos de avestruz, osos hormigueros, carpinchos, nutrias, raíces comestibles, frutos de palmeras y otros árboles. Y cuando la tierra no les ofrecía todo esto en una época, emigraban aquí o allá, cambiando consigo sus casas (Dobrizhoffer [1784] 1969:352).

El nomadismo les permitió a los grupos indígenas maximizar sus posibilidades sociopolíticas y económicas en sentido amplio, más allá de las actividades tradicionales de caza y recolección orientadas a la subsistencia. En este sentido, constituía una herramienta clave que permitía, mediante dinámicos y programados movimientos territoriales, adaptar la conformación de las unidades sociales a las distintas estaciones del año –con tendencia a la reunión en grupos más amplios durante la primavera y a la dispersión en las épocas invernales–, conseguir recursos para el consumo o para el intercambio por otros productos codiciados de valor económico o simbólico, renovar o quebrar las alianzas interétnicas celebrando encuentros con otros grupos e, indirectamente, fortalecer el liderazgo de determinados individuos mediante el despliegue de acciones bélicas exitosas. El nomadismo, entonces, atravesaba y cohesionaba aspectos relativos a la organización territorial, social, política, económica y ceremonial de los grupos abipones.

Esta dinámica y su representación por parte del sector colonial ejercieron presiones contradictorias en los proyectos de conquista del territorio: por un lado, el nomadismo constituyó una estrategia clave en el mantenimiento de la autonomía indígena en tanto obstaculizó, por largo tiempo, la localización de los grupos y el establecimiento de relaciones duraderas[41]; por otro, la particular interpretación del sector colonial –que asoció la movilidad con ausencia de territorialidad– sirvió como justificativo moral de la conquista en tanto apropiación de *espacios vacíos*. Ambos casos remiten a la noción de que los grupos indígenas carecían de territorios, probablemente como resultado de una construcción fuertemente referenciada en el imaginario occidental tendiente a hacer coincidir los límites étnicos con los territoriales. Así, la incongruencia planteada entre estos parámetros interpretativos y el nomadismo de los grupos abipones que "no tienen casa fija" (Lozano [1733] 1941:62) y "vagueaban por el Chaco" (Arnau 10/9/1758), llevó a negar otras formas posibles de territorialidad y a demorar aún más el conocimiento de estos grupos, y les impidió a los hispanocriollos pensar políticas específicamente diseñadas para su sometimiento.

Esta construcción simbólica habría repercutido negativamente en los proyectos fronterizos, lo cual evidencia la ineficacia de aplicar aquí políticas de dominación históricamente ensayadas en otros contextos. Desde la perspectiva occidental, la relación dicotómica entre grupo étnico y territorio suponía que la colonización podía comenzar por la conquista de cualquiera de estos aspectos y extenderse al otro transitivamente, lo cual posibilitó de forma conjunta dominar a los grupos humanos y ocupar sus espacios, como ocurrió con los grupos indígenas sedentarios rápidamente incorporados a las colonias y repartidos en reducciones o encomiendas. Ciertamente, el nomadismo indígena dificultaba –aun a fines del siglo XVIII– el encuentro pacífico o violento con estos grupos al interior del Chaco y, paralelamente, obstaculizaba la construcción del mapa étnico-territorial aún no sometido.

Esta práctica compleja que suponía un alto poder de organización y previsión y un conocimiento preciso del territorio, la distribución de sus recursos[42] y sus ciclos de disponibilidad fue paradójicamente

---

41 Según Saeger (2000), el nomadismo fue la principal defensa de los grupos guaycurúes frente al avance colonial.

42 Siguiendo a Nacuzzi (1991), reconocemos indicios del íntimo conocimiento del espacio en la existencia de voces nativas utilizadas para denominar determinados parajes frecuentados por los grupos indígenas en función de sus recursos:

representada por el sector colonizador como sinónimo de barbarie, salvajismo e imprevisibilidad (Nacuzzi 1991). La interpretación occidental del nomadismo hizo foco en la ausencia de pueblos fijos, principal obstáculo para la conquista por el

> sumo trabajo y desmedida fatiga que cuesta el haber de encontrar con este infame enemigo que habita en tan apartadas distancias […], proceden como relámpagos en sus acometimientos e inmediatamente se desaparecen y no tienen asistencia ni habitación fija en ninguna parte (Anglés 6/11/1737).

El nomadismo indígena estorbaba la conquista territorial pero, a su vez, servía como justificativo por partida doble: para apropiarse de estas tierras *sin dueño* y para someter a los grupos nativos a través de políticas civilizatorias "que los conduzca a dejar, con la vida montaraz y silvestre, la viciosa y malvada de sus delitos" (Arriaga 6/10/1759). Dentro de este contexto, los colonizadores tuvieron la certeza de que civilizar era sinónimo de sedentarizar a los grupos nómades. Así, a mediados del siglo XVIII, se convirtió en el objetivo principal de las políticas fronterizas orientadas a "conquistar infieles, descubrir sus tierras, fundarles pueblo, mantenerlos en él" (Patrón 6/7/1751). Como veremos a continuación, esta política diplomática constituyó una de las dos vías a través de las cuales se estructuraron las relaciones interétnicas que delinearon a las fronteras chaqueñas, siempre oscilando entre la negociación y la guerra, el diálogo y la confrontación.

Guerra y diplomacia: el frágil equilibrio de las fronteras chaqueñas

Durante el siglo XVI, el conocimiento que los colonizadores tenían de los grupos chaqueños era escaso, como también eran pocas las relaciones que establecían con ellos. En un primer momento, preocupados por la ocupación efectiva de las márgenes del Chaco, los españoles se abocaron a las relaciones con los pobladores inmediatos de aquellas tierras que estaban ocupando. La consolidación de la presencia hispana primaba sobre los proyectos de expansión territorial, y las encomiendas de

---

"Netagranac Lpatáge, nido de aves, porque a semejanza de las cigüeñas cada año anidan en un gran árbol de este lugar. […] Atopehénra lauaté, albergue de los lobos marinos" (Dobrizhoffer [1784] 1968:17).

indios y mercedes de tierras estuvieron a la orden del día. Los indios del Chaco –especialmente los guaycurúes– seguían en su Chaco, y de ellos poco se sabía, si nos dejamos llevar por el gran silencio que emiten las fuentes. Silencio que, sin embargo, no niega la presencia de relaciones interpersonales aisladas, casuales, en las fronteras o al interior del territorio, mediadas por intercambios de bienes mutuamente deseables (Lucaioli 2010).

Cuenta la leyenda que a principios del siglo XVII los abipones se subieron a los caballos, siendo los primeros grupos nómades en volverse ecuestres (Lozano [1733] 1941). Según Dobrizhoffer ([1784] 1969:14) los abipones "ya aparecen en el año 1641 provistos de caballos y muy diestros en su manejo", suponemos que la fecha alude al primer encuentro y ensayo de reducción de los jesuitas con los abipones liderados por el cacique Caliguila (Lozano [1733] 1941; Del Techo [1673] 2005). Ya hemos señalado anteriormente que muchos autores concuerdan en que los grupos guaycurúes –excepto los payaguás– adoptaron el caballo en la primera mitad del siglo XVII (Zapata Gollán 1966; Kersten [1905] 1968; Susnik 1971, 1972, 1981a; Canals Frau [1953] 1973; Schindler 1985; Palermo 1986; Vitar 1995, 1997; Santamaría 1998, 1999a, 2000); aunque Saeger (1985, 2000) sostiene una fecha bastante más temprana, que se remontaría a mediados del siglo XVI. En otro trabajo hemos discutido las implicancias sociales, políticas y económicas de la adopción de los caballos entre los grupos abipones (Lucaioli 2005). Aquí nos interesa volver brevemente sobre el uso de estos animales aplicado al arte de la guerra, el malón y el asalto.

La adopción del caballo no se habría dado de manera generalizada entre todos los grupos del Chaco, tampoco todos aquellos que lo incorporaron lo hicieron de la misma manera[43]. Para los grupos guaycurúes, nómades y tradicionalmente guerreros, el caballo se convirtió en un aliado ineludible, tanto para la movilidad como para el acceso y transporte de los recursos adquiridos por la caza, el saqueo o la guerra. Dobrizhoffer ([1784] 1969:15) es muy elocuente cuando sostiene que "los caballos fueron para los abipones el principal instrumento de guerra, en lugar de las armas, o más correctamente diría, antes que cualquier otra arma". El caballo

[43] Entre los guaycurúes, el caballo se insertó íntimamente en sus circuitos de movilidad, sus prácticas productivas y la dinámica bélica, lo que estimuló la apropiación de gran cantidad de estos animales; entre los grupos más sedentarios, como los lules y los vilelas, el caballo también trajo aparejadas ciertas ventajas asociadas a las técnicas de cultivo y el transporte. La diferencia estribaba en que, aquí, unos pocos animales por grupo bastaban para satisfacer dichas necesidades (Lucaioli 2005).

habría permitido, también, el desarrollo de nuevos vínculos entre los distintos grupos étnicos (Palermo 1986), aumentar los niveles de conflicto interétnicos (Saeger 1985, 2000) y/o intensificar los niveles de dominación (Fuscaldo 1982). Además, para algunos autores, la movilidad más fácil, rápida y libre por el extenso territorio habría estimulado al tradicional belicismo guaycurú a adoptar un nuevo carácter expansionista (Kersten [1905] 1968; Susnik 1971; Saeger 1985, 2000; Schindler 1985; Vitar 1997) y, con él, la posibilidad de superar a los pueblos vecinos pedestres (Susnik 1972; Schindler 1985; Saeger 1985, 2000). Por otra parte, también se ha señalado que, mientras entre los grupos del Chaco el uso del caballo era sinónimo de superioridad étnica, en tanto garantizaba la victoria sobre los grupos pedestres, en las fronteras coloniales significaba la igualdad competitiva con los españoles y otros grupos montados (Susnik 1981a; Saeger 1985, 2000; Vitar 1997).

En el interior del extenso territorio chaqueño –ahora cercado por la presencia hispana, que obligaba a la coexistencia de muchos grupos indígenas culturalmente heterogéneos– se estaba gestando un magma interétnico a punto de entrar en erupción. La convivencia forzada, más estrictamente limitada en sus confines –los límites con la colonia–, y las diferencias culturales entre los numerosos grupos del Chaco probablemente trajeron aparejados nuevos conflictos entre ellos, quizá por el acceso a los mejores recursos[44] (Santamaría 1998), quizá también por cuestiones de superioridad étnica (Susnik 1972). En esta disputa indígena, los grupos guaycurúes montados se impusieron de manera generalizada sobre los pedestres semisedentarios, a los que empujaron hacia las fronteras y los sitios ecológicamente menos disputados. Según Susnik (1971), la migración norte-sur puede interpretarse dentro de esta particular coyuntura. La autora señala que los guaycurúes –posicionados

[44] M. Cervera (1907:310) sostiene que los grupos chaqueños estaban en constante guerra entre ellos porque eran "enemigos encarnizados entre sí, en luchas por aguadas y subsistencias". Según Santamaría (1998), los conflictos interétnicos no fueron siempre permanentes, sino que estuvieron asociados a las temporadas de sequía y la consecuente dispersión de los rebaños, que habrían llevado a los grupos a perseguirlos y enfrentarse con los dueños tradicionales de esas tierras húmedas, ya sean otras parcialidades indias o hacendados españoles. Nosotros creemos que, si bien este puede haber sido un motivo de vital importancia, no habría sido el único ni habría estado limitado sólo a momentos climáticos excepcionales. Asimismo, señalamos que las relaciones de enfrentamiento, al igual que las alianzas y confederaciones entre los grupos indígenas, preexistieron a la incorporación del sector colonial y los cambios asociados a estos nuevos actores.

en un nivel de superioridad, dadas las ventajas que les había otorgado el uso del caballo– habrían descendido desde sus antiguos territorios bermejanos hacia la zona austral del Chaco. Con su paso habrían obligado a la retirada de los mataráes y calchaquíes, lo cual les habría permitido extender su dominio hasta las jurisdicciones de Corrientes, Santa Fe, Córdoba y Santiago del Estero. Lo mismo habría ocurrido en las demás fronteras del Chaco, hacia donde se vieron desplazados numerosos grupos pedestres por la presión guaycurú. En Paraguay, los mbayá-guaycurú y los payaguás habrían arrinconado a grupos guaraníes y chanás en la zona de Asunción (Dobrizhoffer [1784] 1967; Ganson 1989; Herberts 1998); mientras que lules y vilelas se habrían acercado a las fronteras del Tucumán asediados por tobas y mocovíes chaqueños (Susnik 1981a; Gullón Abao 1993; Vitar 1997). La tendencia generalizada señala, aparentemente, que estos grupos semisedentarios, presionados por los ecuestres, hallaron en las fronteras la posibilidad de aliarse con los españoles frente a un enemigo indígena común, aunque el costo de esa alianza fuera extremadamente alto para los grupos fronterizos, radicados en pueblos de indios, reubicados en encomiendas, misiones y reducciones y puestos a trabajar para beneficio de los vecinos coloniales (Lucaioli 2010). A pesar de la explotación colonial en la que se vieron envueltos estos grupos, y en parte debido a ella, estas alianzas desiguales y oportunistas habrían traído notables consecuencias para los guaycurúes, contra quienes se comenzaron a realizar –en la segunda mitad del siglo XVII– algunas incursiones de castigo al interior del Chaco, guiadas y nutridas por grupos de indígenas amigos[45], conocedores del territorio y de los hábitos de esos enemigos[46].

Poco a poco, las relaciones entre los colonizadores y los abipones fueron involucrando a las distintas gobernaciones del virreinato y

[45] En este trabajo recurriremos en varias ocasiones a la expresión *indios amigos*, en la mayoría de los casos como sinónimo de *indios aliados* a determinados grupos de colonizadores. Ambas categorías, la de *indios amigos* como la de *indios aliados* han sido utilizadas con significados específicos y diferenciales –que aquí no les otorgamos– para interpretar dos tipos de las relaciones estatales entabladas con determinados caciques en la frontera sur de Buenos Aires, especialmente durante la primera mitad del siglo XIX (Bechis 2008b; Ratto 2003).

[46] Por ejemplo, los ejércitos del Tucumán entraban al Chaco respaldados y guiados por indios amigos de diferentes etnias (Palomeque 2000); las alianzas tempranas con los guaraníes los llevaron a escoltar a los españoles en numerosas batallas y expediciones; los calchaquíes de Santa Fe, una vez fundadas las paces, protegieron a la ciudad de los ataques de los abipones del Chaco (Lucaioli 2010).

estuvieron mediadas, en su gran mayoría, por la violencia recíproca. Las noticias más tempranas de ataques abipones corresponden al año de 1625, aunque estaban relativamente alejados de las fronteras, en la ciudad de Concepción del Bermejo, único y fugaz emplazamiento situado al interior del espacio chaqueño en pleno territorio indígena[47] (Informe 29/12/1813). Otro documento señala que la destrucción de Concepción del Bermejo fue el inicio de la guerra contra la colonización del Chaco y el sometimiento de los grupos indígenas abipones, quienes conformaban una

> nación ferocísima que el año de 1634 se reveló y destruyó la ciudad de Concepción del Río Bermejo, y desde entonces [...] se mantuvo pertinaz en su odio contra el nombre español hostilizando sin cesar las fronteras de las ciudades de las Corrientes y Santa Fe en la Gobernación del Río de la Plata, y de Córdoba y Santiago del Estero en la del Tucumán (Querini 1/8/1750).

A partir de la destrucción de Concepción del Bermejo, los abipones cultivaron su fama de belicosos, que habría de caracterizarlos como grupos que "jamás hartos de sangre de cristianos [...] no se contentan con quitarles la vida, sino sin falta les cortan las cabezas" (Querini 1/8/1750). Dado que estos grupos no eran antropófagos, el tema de las cabezas-trofeo fue uno de los tópicos preferidos por quienes describían a estos grupos para resaltar sus características salvajes; aunque los significados que los nativos le otorgaban a este tipo de práctica aún no han sido analizados en profundidad. Por el momento, debemos contentarnos con decir, junto a quienes escribieron aquellas crónicas, que se trataba de trofeos de guerra para acrecentar el prestigio de quienes los consiguieran.

Decíamos anteriormente que algunos grupos indígenas del Chaco, presionados por los guaycurúes, se habían acercado a las fronteras, habían entablado alianzas con los colonizadores y habían sido relocalizados en pueblos de indios y misiones. Quizá movidos por las antiguas rivalidades interétnicas, pero seguramente también por la alianza que estos grupos entablaron con los hispanocriollos contra ellos, los grupos guaycurúes incluyeron en sus agendas los ataques a los pueblos de indios y misiones, además de los que realizaban a las ciudades y estancias españolas. En algunos casos, estos ataques podrían interpretarse en tanto estos enclaves

[47] En este informe se menciona que la destrucción de aquella ciudad se debió a los continuos ataques de una confederación de grupos abipones, callagués, calchaquíes, laticas y mogosnas.

constituían la primera línea de población colonial en el territorio chaqueño y, como tales, recibían sobre ella las incursiones de los enemigos. Sin embargo, esta explicación que alude a la posición geográfica de los emplazamientos no alcanza para aclarar la totalidad de los ataques sobre este tipo de enclaves en los que, además de los factores políticos que hemos mencionado –enemistades antiguas o derivadas por sus recientes alianzas hispanocriollas– se sumaban, en otros casos, las atracciones económicas de estos sitios que poseían manadas de ganado de fácil acceso y la posibilidad de tomar numerosos cautivos. Por otra parte, es de suponer que la relocalización de los grupos semisedentarios en las márgenes chaqueñas haya alterado los circuitos trazados por las redes de intercambio que conectaban entre sí a los distintos grupos indígenas del interior del Chaco, circuitos que, conocemos, eran fluidos y extensos desde tiempos precolombinos (Santamaría 1998). No sabemos si fue en venganza por la colaboración de estos grupos con las milicias españolas o por haberse quedado sin intermediarios comerciales en el interior del Chaco, que los grupos guaycurúes se volcaron –con toda la fuerza de las armas– sobre las reducciones de indios fronterizos, sobre todo durante la segunda mitad del siglo XVII y el primer tercio del XVIII.

Las misiones creadas para los guaraníes fueron un blanco reiterado de los ataques de los indios del Chaco y del Paraná (Dobrizhoffer [1784] 1969; Cañedo-Argüelles 1988). El problema de la guerra contra el indio era burocráticamente complicado. Por un lado, las Leyes de Indias "prohíben la guerra ofensiva á indios sino en casos de no poderse conseguirse su reducción por los demás medios, ó en los casos de no poderse contener en robos y en muertes". Por ese motivo, el rey aprobó la decisión tomada por el gobernador de Buenos Aires, Manuel de Velasco y Tejada, de "no haber resuelto la guerra ofensiva contra los indios que maltratan a los tapes, cuyos nombres parecen ser guenoas, bohanes, yaros, charrúas, avipones, mocobís y otros, todos infieles" (Decreto 25/2/1712, citado por Pastells 1933:255). No obstante, por otro lado, los funcionarios de las fronteras que recibían los ataques podían solicitar que se hiciera la guerra ofensiva a los indios. Este fue el recurso que solicitó el procurador de las misiones de los tapes, aunque le fue negado por incompatibilidad con las Leyes de Indias. En la misma carta en la que el gobernador de Buenos Aires dio cuenta al rey de esta decisión, señaló que se hallaba en ese momento el gobernador del Tucumán, Esteban de Urízar y Arespacochaga, listo para salir en castigo de los indios que hostilizaban la frontera occidental (Pastells 1933). Por lo tanto, estas leyes eran, al menos, lo suficientemente flexibles como para que un buen argumento habilitara la guerra ofensiva

contra los indios del Chaco (Nacuzzi y Lucaioli 2009). Además, los funcionarios coloniales siempre estuvieron mayormente dispuestos a colaborar con la defensa de los emplazamientos coloniales por sobre la defensa de los pueblos de indios reducidos.

Así como los indígenas se enfrentaban entre ellos, en otras ocasiones, los grupos del Chaco se aliaron frente al avance español, al igual que había ocurrido en otros espacios fronterizos americanos. Tobas y mocovíes, a veces también con los abipones, asediaron las fronteras del Tucumán; payaguás y mbayás guaycurú atacaron Asunción; abipones, calchaquíes y luego mocovíes lo hicieron sobre Santa Fe. Sin embargo, cabe señalar que éstas fueron alianzas muy flexibles, esporádicas y limitadas a situaciones específicas. No hubo una cooperación sistemática frente a los intentos del dominio español ni alianzas duraderas entre los grupos; tampoco estas uniones vinculaban a la totalidad de la etnia, sino que se realizaban entre grupos menores, liderados por determinados caciques. Las alianzas interétnicas eran tan móviles como lo era la posibilidad de renovar las alianzas políticas y sociales al interior del grupo étnico, en función de la particular organización social de carácter segmentario. En palabras de Braunstein (1983:32), esta fluidez era propia de los grupos de la familia lingüística guaycurú, "que no sólo renovaban frecuentemente sus alianzas internas sino que se caracterizaban por ser muy proclives a las alianzas interétnicas". Coincidimos con Areces (2002) en que, a pesar del peligro inminente que sufrían los emplazamientos coloniales frente a las posibles confederaciones de los grupos indígenas enemigos a sus fronteras, en el Chaco primaron los conflictos y tensiones interétnicas, lo cual impidió la conformación de un bloque indígena unificado frente al avance español. De esta manera, disentimos con Gullón Abao (1993) y Vitar (1997), quienes sostienen que la presión de los españoles condujo a que distintos grupos indígenas se coligasen para hacer frente al peligro mutuo, y así evitar la continuación de las luchas entre ellos; y también con Paz (2005b), quien señala la presencia de alianzas entre abipones, tobas y mocovíes para resistir la penetración colonial en su territorio. Por el contrario, las alianzas fueron esporádicas, aleatorias y limitadas a situaciones concretas que de ninguna manera pusieron fin a las enemistades y conflictos interétnicos. Santamaría (1998) señala un panorama chaqueño muy dinámico e inestable en lo relativo a las relaciones interétnicas, y ejemplifica esta complejidad con las alianzas establecidas por algunos tobas con determinados grupos chiriguanos; mientras que otras unidades mantenían la actitud belicosa entre sí, lo que provocaba cierto desconcierto entre las autoridades coloniales. Entre los abipones, circunstancialmente, estas alianzas podían

involucrar a determinados grupos de españoles que, como veremos en el último capítulo, terminaron por definirse como el factor clave de la escisión política y la guerra interna desatada en la segunda mitad del siglo XVIII entre distintos grupos abipones.

Decíamos, entonces, que durante el siglo XVII los abipones cubrían un amplio espectro territorial y que, confederados con otros grupos o solos, aparecían protagonizando asaltos y malones en distintos puntos del espacio chaqueño. En el acta del cabildo de Corrientes celebrado el 19 de mayo de 1664, el procurador general Gabriel López de Arriola, expresó que

> esta dicha ciudad, desde su fundación, es frontera de guerra de muchos indios y naciones que continuamente han procurado infectarla [...], y el día de hoy tiene a las naciones guaycurús, havipones, chaguahias, degalastes, vilos y otros muchos alzados, que residen en la otra banda del río Paraná (Actas Capitulares de Corrientes 19/5/1664, citadas por Cañedo-Argüelles 1988:236).

Hacia 1670, la presencia de los abipones asaltando poblados y estancias coloniales comenzó a ser más asidua, aunque la verdadera ola de conflictos llegaría durante las primeras décadas del siglo XVIII (Areces 2002). Paralelamente a estos conflictos, también en el último cuarto del siglo XVII, la gobernación del Tucumán denuncia, a través de sus documentos[48], recurrentes embistes de los grupos mocovíes y tobas, lo cual advierte sobre una creciente peligrosidad y aumento de la violencia en los ataques indígenas en las estancias y ciudades fronterizas. Para principios del siglo XVIII, la situación era más que preocupante. Las ciudades del Tucumán, "habiendo sido floridas de cuarenta años acá se ven arruinadas" y, como consecuencia, ellas mismas y los valles fértiles de la frontera se estaban despoblando (Incaste *et al.* 26/4/1702). Los constantes asedios y el peligro inminente desestabilizaban la ocupación colonial en tanto los indígenas del Chaco "continuaron sus salidas hasta despoblar mucha parte del terreno" (Urízar y Arespacochaga 24/11/1708).

Es para este momento que algunos autores reconocen el inicio de una nueva etapa de colonización caracterizada por el despliegue de incursiones más agresivas contra los indios –principalmente mocovíes y tobas– orientadas a acorralarlos en sus propias tierras. Esta política se

[48] Véase, por ejemplo, Frasso (8/11/1681); Argandoña (10/1/1689); Aldunatte y Rada (1699) y Urízar y Arespacochaga (24/11/1708).

apoyaba también en la fundación de fuertes y puestos defensivos que complementarían la estrategia impidiendo el paso de los indios a las fronteras (Gullón Abao 1993; Vitar 1997). El giro hacia una política de colonización ofensiva era un proyecto que se venía gestando desde hacía varias décadas atrás, aunque su aplicación se habría demorado por largos años, hasta la llegada de Urízar y Arespacochaga al gobierno[49]. Recién en 1708, el flamante gobernador propuso llevar a cabo una acción más radical que trocase la actitud defensiva por el "último y eficaz remedio que es llevar la guerra a fuego y sangre hasta desnaturalizar estos bárbaros de los bosques de que se abrigan" (Urízar y Arespacochaga 24/11/1708).

Urízar tomó todos los recaudos para sortear las posibles dificultades que le pondría la Corona y, apelando a la acción conjunta de las otras gobernaciones que bordeaban el Chaco[50], la eximió del gasto que implicaría tan grande despliegue militar, al conseguir el permiso para adentrarse en el territorio indígena. Sin embargo, cuando en 1710 se llevó a cabo la expedición, sólo penetraron las columnas que partieron desde el Tucumán, que lograron, no obstante, efectos relativamente positivos para su gobernación: redujeron a pueblo a los grupos lules y provocaron el desplazamiento de los grupos mocovíes hacia las tierras de los abipones en el sur del Chaco, de manera tal que, por un tiempo, se aliviaron las fronteras tucumanas (Gullón Abao 1993; Vitar 1997). Es por ello que, durante el siglo XVIII, en la gobernación del Tucumán, fueron las ciudades

---

[49] Hubo, durante el siglo XVII, tres intentos –poco exitosos– de librar esta batalla ofensiva a los indios del Chaco. La primera fue realizada durante el gobierno de Paredo [1670-1674] y, aunque habría resultado en un temprano acuerdo de paz con algunos caciques mocovíes, éste fue prontamente quebrado por el incumplimiento de los beneficios prometidos a los indios (Lucaioli 2010). La segunda se realizó durante el gobierno de Diez de Andino [1681-1686], cuando habría tenido lugar una emboscada tendida por los indios vilelas. La tercera, ejecutada por el gobernador de Mendoza Mate de Luna [1681-1686] con muchísimo esfuerzo de las ciudades y la puesta en juego todos los recursos de armas de la colonia, apenas habría logrado atrapar a unos pocos indios. Todas ellas demandaron grandes esfuerzos, y ocasionaron pérdidas económicas y el desgaste de las fuerzas armadas a cambio de resultados contradictorios, escasos y de corta duración (Urízar y Arespacochaga 24/11/1708).

[50] "eligió mil setecientos ochenta hombres de las poblaciones españolas de Tucumán y un grupo de cincuenta indios cristianos entre los chiriguanos, amigos por aquel tiempo. Pidió ayuda y recibió de la ciudad de Asunción, cincuenta; trescientos de Santa Fe y setecientos de Corrientes. Reunido para este fin tan grande ejército, encerraría a los bárbaros de frente, de espaldas y por los costados" (Dobrizhoffer [1784] 1969:12).

de Santiago del Estero y Córdoba las que debieron canalizar las relaciones con los grupos abipones y mocovíes. Por el contrario, las fronteras del noroeste chaqueño se vieron algo aliviadas tras la fundación de nuevos fuertes –Balbuena (1711), San José y Santa Ana– y el traslado de El Pongo al río del Valle y de El Rosario al paraje de Ledesma (Vitar 1997). A pesar de este reforzamiento de la línea defensiva, Santamaría y Peire (1998) sostienen que, dadas las enormes distancias que separaban estos fuertes y pueblos de indios, no se logró cumplir con las funciones que se esperaba –aunque algunos autores no acuerdan con esta idea (Schindler 1985)– de frenar el paso de los grupos indígenas a las ciudades y estancias.

Numerosos documentos[51] y varios autores coinciden que con la década de 1720 –tras la migración de los mocovíes por la presión de Urízar– se inició el período más violento en las fronteras del Chaco austral a causa de los abipones que, confederados o no con los mocovíes, insistieron con ataques y muertes en las ciudades de Córdoba, Santa Fe, Corrientes, Asunción y sus alrededores salpicados de estancias y poblados (M. Cervera 1907; Susnik 1971; Saeger 1985, 2000; Damianovich 1992; Areces 2002). Este período se caracterizó por una tendencia de los hispanocriollos a la despoblación de las tres fronteras del Chaco –la del Tucumán, la del Paraguay y la de Santa Fe–, cuyas zonas abandonadas quedaron nuevamente a merced de los indios. En 1732, en una junta militar celebrada en Buenos Aires para buscar posibles soluciones a la defensa fronteriza de Santa Fe, se resaltaba la gravedad de la situación:

> por estar la dicha ciudad amenazada de las continuadas invasiones de los bárbaros y en el evidente riesgo que es notorio por haber penetrado el furor implacable de los infieles hasta los parajes en que los vecinos discurrían seguros del peligro por estar situados de la otra banda del Río Grande Paraná, en donde han ejecutado de improvisto varias muertes pocos días atrás siendo constante que perdido este territorio no tienen otro abrigo ni consuelo que reducirse al apretado cerco de la ciudad tan expuesta a padecer las angustias de los asaltos de los enemigos que los practica con la más simulada cautela y velocidad, que casi se puede decir sin exageración a modo de un relámpago (Zabala *et al.* 15/10/1732).

[51] Entre ellos, las Actas del Cabildo de Santa Fe entre 1720 y 1735 depositadas en el Archivo Provincial de Santa Fe (APSF) y varias cartas y papeles en los legajos de Santa Fe 4-1-1 y Corrientes 3-3-6 del Archivo General de la Nación (AGN). También Lozano ([1733] 1941, [1745] 1873), Dobrizhoffer ([1784] 1969) y Charlevoix ([1779] 1913).

La situación era preocupante. Los indígenas del Chaco comenzaban a frecuentar tierras hasta ese momento seguras para los españoles, y Santa Fe no contaba con hombres suficientes en número ni en capacidad, a la vez que faltaban recursos para afrontar la situación (Vera Mujica 22/9/1732). Desde Buenos Aires, se demoraba el envío de refuerzos aludiendo "que ningunas tropas arregladas son capaces de refrenar a los indios infieles en el modo en que hacen la guerra y por la pronta retirada a sus tierras" (Zabala *et al.* 15/10/1732), y se aconsejaba el empleo en las milicias de criollos nacidos y criados en la zona, conocedores del espacio y de los indios.

Por otra parte, las disputas entre los funcionarios de los distintos cabildos –en las que se entreveraban conflictos interjurisdiccionales aún no resueltos– por los métodos y formas de defender las fronteras estorbaban la gestión de proyectos solidarios, y los cabildos locales tomaban decisiones regionales y acotadas a su radio de acción. En medio de estas reyertas, sobresale la actitud de Santa Fe de negarse insistentemente –aludiendo a la falta de recursos, a pesar de que en 1717 se le había concedido el privilegio de Puerto Preciso para financiar la cuestión defensiva– a declararles la guerra a los abipones, mocovíes y charrúas. Los intereses de los vecinos santafesinos, por ese entonces, consistían en gestar una alianza con los indios para "mantener los equilibrios territoriales, las vías de comunicación expedita, el poder realizar intercambios comerciales y contar con mano de obra dócil a través de acuerdos y negociaciones" (Areces 2000:4). Y esta fue la línea de acción por la que optaron, a pesar de las presiones que recibían del gobernador de Buenos Aires, de atenerse a una política de decisiones centralizadas.

En 1733, Francisco Javier de Echagüe y Andía asumió la conducción del cabildo de Santa Fe y, con él, comenzó a gestarse un giro político en el trato con los grupos indígenas, con lo cual se inauguraron las negociaciones amistosas entre mocovíes, abipones y santafesinos. Seguramente, fue necesario algo más que entusiasmo e interés para atraer a los grupos indígenas al diálogo y revertir, por la vía diplomática, muchos años de mutuas hostilidades. Las fuentes son opacas respecto de este asunto, y fundan una fisura sin solución de continuidad entre la amarga queja por los asaltos, las muertes que propinaban los abipones y mocovíes y las noticias sobre el establecimiento de una paz mutuamente conveniente iniciada en 1734[52].

[52] El año de 1734 aparece señalado en varios documentos como el del inicio de las paces entre abipones, mocovíes y la ciudad de Santa Fe (Salcedo 20/7/1734;

La prolongada presencia de los abipones y mocovíes en las fronteras nos permite pensar que la guerra y el malón no fueron las únicas formas de relación interétnica que se gestaron, a pesar de que, evidentemente, sólo fueron estas relaciones las que se debatieron en las sesiones de cabildo y quedaron registradas en las cartas a los gobernadores para solicitar atención y promover otros intereses. Por debajo de este registro formal –partidario, parcial y manipulado política e institucionalmente– se venían gestando, desde hacía mucho tiempo atrás, relaciones interpersonales entre indígenas y vecinos; situación que, de manera generalizada en los diferentes espacios fronterizos del Chaco, acompañó el momento mismo de los primeros contactos, aunque habría adquirido notable consistencia con el correr del siglo XVIII.

Los intercambios comerciales, la prestación de servicios personales y la circulación de personas entre ambos grupos fueron construyendo, de manera casi imperceptible, un colchón de relaciones interétnicas basadas en el mutuo conocimiento que habría permitido que, poco menos de dos años después de aquella junta en la que Zabala negaba a Santa Fe refuerzos militares para defender sus acosadas fronteras, Echagüe y Andía celebrara las paces con algunos caciques abipones y mocovíes (Dobrizhoffer [1784] 1969) y se iniciaran, en 1734, las negociaciones con estos últimos para la fundación de la reducción de San Javier (Paucke 1943). Así se instauró el diálogo entre el teniente de gobernador de Santa Fe y el cacique mocoví Ariacaiquín. Luego de ser convenientemente agasajado por el funcionario, este cacique regresó al Chaco para consultar a sus seguidores acerca de si deberían o no aceptar la propuesta de reducirse en las inmediaciones de Santa Fe al amparo de los curas jesuitas. Cuando el grupo aún no había tomado una determinación, Ariacaiquín fue muerto en combate por los hispanocriollos, en medio de un asalto a las fronteras cordobesas (Nesis 2005). Según Paucke (1943), misionero jesuita que luego pasaría muchos años conviviendo con los mocovíes de San Javier, la muerte del cacique disgustó enormemente a su hermano Cithaalín, quien, movido por la venganza, se habría volcado en pie de guerra sobre las fronteras de Tucumán, Santiago del Estero y Córdoba, actividades en las que se entretuvo durante unos cuantos años.

Corría el año de 1742 y Cithaalín, perseguido por las armas desde la gobernación del Tucumán, se acercó a Santa Fe para intentar retomar

---

Misiones de Indios 1/8/1750; Vera Mujica 29/8/1753; Dobrizhoffer [1784] 1969), aunque ninguno de ellos señala los motivos ni permite reconstruir los caminos que adoptaron las negociaciones para lograrla.

y fortalecer los lazos de amistad que su hermano había iniciado ocho años atrás. Como si el tiempo no hubiera podido enfriar aquellos viejos diálogos, renovando la propuesta que le hiciera a Ariacaiquín, Echagüe y Andía despidió al cacique y su familia con la esperanza de que regresara con un gran número de mocovíes para fundar la postergada reducción (Furlong 1938b). Quiso el destino que el teniente de gobernador falleciera poco después de la partida de Cithaalín al Chaco, y que fuera reemplazado en 1743 por Francisco Antonio de Vera Mujica. Una vez investido en su cargo, Vera Mujica consideró oportuno retomar las negociaciones para la reducción de los indios mocovíes iniciadas por su antecesor y, en un intento por acelerar la concreción del acuerdo, envió al Chaco a un grupo de soldados en busca de Cithaalín y su familia (Paucke 1943). La comitiva enviada por Vera Mujica no logró dar con Cithaalín –que quizás ya no estuviera tan convencido de llevar a cabo la propuesta[53]– pero, entablando diálogos con el cacique mocoví Aletín, lograron convencerlo de que también él se sumara a la futura reducción. Aletín y su familia fueron hospedados y alimentados en Santa Fe mientras se cumplían los tres meses de espera acordados con Cithaalín para su regreso. Pasado el plazo –y sin la presencia de Cithaalín– se procedió a pasar al Chaco y fundar la reducción de San Javier en el sitio en donde había estado emplazada originariamente la ciudad de Santa Fe, dieciocho leguas al norte del lugar actual, sobre un brazo del río Paraná (Actas del Cabildo de Santa Fe 19/8/1743). Tres meses más tarde, llegaría al pueblo Cithaalín dispuesto a reducirse y, también, el cacique Nevedagnac con su comitiva (M. Cervera 1907; Nesis 2005).

Durante todo ese tiempo que medió entre el establecimiento de las tempranas paces [1734] y la fundación de la primera reducción jesuita para indios guaycurúes en el Chaco austral [1743], el rumbo de las relaciones interétnicas parece sugerir que, mientras las agresiones se volcaban principalmente sobre las fronteras vecinas, con Santa Fe se mantuvo cierta amistad, canalizada por lazos interpersonales que conservaron abiertos los canales para el diálogo y la negociación. Por ejemplo, cuenta

[53] El padre Francisco Burgués señala que cuando el cacique Cithaalín anunció en sus tolderías que había iniciado las negociaciones con el teniente de gobernador de Santa Fe para reducirse a pueblo, "le afearon las viejas su determinación, y diciéndole que si no sabía lo que en años pasados habían hecho los españoles con sus parientes, que habiéndolos juntado en pueblo cerca de Esteco con dos padres, a poco tiempo se echaron sobre ellos y los repartieron entre sí: que quizá esto mismo querían hacer ahora con él, y con los suyos; y que así no pensare en semejante determinación, ni cumpliere la palabra que había dado al teniente" (Burgués 1764).

Dobrizhoffer ([1784] 1969:109) que algunos grupos de abipones y mocovíes "se establecieron con sus familias en campos cercanos a la ciudad, y vivían comprando lo que deseaban y vendiendo en la plaza pública lo que habían robado a otros pueblos".

En el próximo capítulo analizaremos en detalle las formas en las que se gestaron las paces a través de un complejo entramado de intercambios recíprocos de bienes y favores, y cómo éstas dieron lugar a la fundación de la reducción de San Javier y, luego, a las reducciones de abipones. Aquí, nos interesa volver la mirada sobre aquellas otras formas de interacción que no se estructuraron en torno a esos acuerdos o bien que se efectuaron en contra de ellos, como una expresión de resistencia indígena. La paz acordada fue frágil y acotada a un espacio fronterizo particular,

> los indios repitieron sus antiguos latrocinios o prometían la paz con el fin de lanzarse con toda su fuerza, contra los españoles corrompidos de otras ciudades; y quitando botines a éstos, permutaban en la ciudad amiga de Santa Fe cuchillos, espadas, lanzas, hachas, bolas de vidrio o ropas. Esta fue la astucia que luego los bárbaros usarían con el resto de la provincia en vez de emplear la fuerza: cultivar diligentemente la paz con una ciudad donde pudieran comprar los utensilios necesarios para la guerra y luego ponerlos en venta (Dobrizhoffer [1784] 1969:22).

De esta manera, el pedido de la paz se volvió una nueva estrategia óptima para la guerra, orientada a otras ciudades o sobre aquella misma con la que habían pactado lazos de amistad, ya que estos pactos –en su mayoría, informales– no se asentaban sobre una base jurídica o política compartida, además de que los términos de los tratados casi siempre reflejaban el sentir español con nula o casi nula injerencia de los sectores nativos (Nacuzzi 2009). Los indígenas no se sentían obligados a cumplir los acuerdos, y cualquier motivo que se presentara más ventajoso podía llevar a ignorarlos; por su parte, los españoles no contaban con el dominio ni la autoridad suficiente para hacerlos cumplir; ni la fuerza de las armas, ni la persuasión eran garantías de que se cumpliera lo pactado (Nacuzzi y Lucaioli 2008). Los santafesinos conocían estas limitaciones, por eso, cuando lograron "hacer las paces con los indios de nación abipones que eran los que más oprimían a los vecinos de la ciudad", advirtieron que "no obstante no se puede afianzar de las promesas de su amistad por la inconstancia de sus genios, y poca estabilidad para permanecer en ella, lo que precisa a vivir con el cuidado conveniente para evitar cualquiera estrago repentino" (Salcedo 20/7/1734), "teniendo presentes el que son

volubles y tan indómitos que no conocen más sumisión que su absoluta libertad" (Ortiz de Rosas 22/12/1743).

El tiempo que transcurrió entre 1734 y 1748 –fecha de la fundación de San Jerónimo y de la llamada "paz de Añapiré", que buscó ampliar el radio colonial de las relaciones amistosas– no pasó sin sobresaltos para los santafesinos, a pesar de la mediación y ayuda defensiva que prestaba el pueblo de San Javier de mocovíes desde 1743. Sin embargo, creemos que en algunos documentos la violencia puede haber sido sobrevaluada para conseguir ciertos beneficios. Por ejemplo, en el Acta del Cabildo de Santa Fe del 24 de octubre de 1737 se deja constancia de "lo afligida que se halla ésta con la guerra que tiene del enemigo fronterizo abipón, *y sin embargo de las treguas que tienen dadas con título de paz*"; acto seguido, se solicita al gobernador de Buenos Aires que reconsidere "que sea esta ciudad puerto preciso del comercio del Paraguay" (Actas del Cabildo de Santa Fe 24/10/1737, el destacado es nuestro). El privilegio de Puerto Preciso había sido originalmente establecido para subvencionar la defensa en la frontera santafesina, con beneficios redundantes para la ciudad de Buenos Aires en tanto la protegía del avance indígena chaqueño. Este resurgimiento de los conflictos con los abipones en algunos de los escritos contemporáneos a esas tratativas ¿no podría interpretarse, acaso, como una estrategia política del cabildo de Santa Fe para volver a adquirir los privilegios asociados al cobro de aquellos impuestos comerciales? Un año antes de la fundación de San Jerónimo [1748], estas paces sí parecían definitivamente agotadas, tal como lo demuestran los crudos episodios ocurridos en octubre de 1747 en la ciudad de Santa Fe, en donde murieron muchos vecinos y criados a manos de los abipones y mocovíes (Relación 5/10/1747). La renovación de las paces se realizaría, poco después, bajo una nueva fórmula: la fundación de reducciones, de las que hablaremos extensamente en el próximo capítulo. Para este caso específico, San Jerónimo habría sido posible luego de un acuerdo de paz logrado, como tantos otros, con la persuasión de las armas (Andonaegui 15/6/1749).

Durante los muchos años en que estuvieron vigentes aquellos lazos de amistad entre los abipones y Santa Fe, antes de enmarcarse en el contexto de las reducciones, se alimentaron las relaciones comerciales pacíficas proyectando las incursiones sobre otras jurisdicciones vecinas en donde se aprovisionaban de aquellos bienes que intercambiarían en la ciudad amiga. A partir de esta fecha –aproximadamente en 1734–, comenzaron a llover las quejas de las ciudades de Corrientes, Santiago del Estero, Asunción, y especialmente de la vecina Córdoba, denunciando

el recrudecimiento de los conflictos en sus fronteras por las paces que mantenía Santa Fe con los abipones (Dobrizhoffer [1784] 1969).

La situación se volvió cada vez más evidente con el correr de los años, y en los documentos se evidencia una irreconciliable diferencia en las distintas políticas fronterizas llevadas adelante por las gobernaciones implicadas. La gobernación del Tucumán, siguiendo con la política implementada por Urízar a principios del siglo XVIII, defendía la estrategia de declarar la guerra ofensiva a los indios insumisos del Chaco. Desde Santiago del Estero, principal damnificada, se realizaron en 1745 y 1746 dos entradas sobre los grupos abipones y mocovíes en el territorio que antiguamente ocupaban los indios calchaquíes reducidos por Santa Fe a fines del siglo XVII (Breve Relación s/f). Asimismo, la ciudad de Córdoba demandaba a Santa Fe por el recrudecimiento de los conflictos en sus fronteras con motivo de las paces que aquella tenía con los abipones y mocovíes, y solicitaba se les declarase conjuntamente la guerra ofensiva[54] (Actas del Cabildo de Santa Fe 28/3/1747, 5/5/1747, 9/5/1747). Santa Fe se oponía a la guerra ofensiva, que años atrás no le había dado buenos resultados[55], y seguía creyendo en que la tranquilidad de sus fronteras –y también la lenta asimilación– se lograría por medio de las paces y el flujo de los intercambios pacíficos y las prestaciones de servicios. Mientras el Tucumán abogaba por declarar la guerra a los abipones, se evidencia en los documentos un intento de la gobernación de Buenos Aires por extender las paces a la ciudad de Corrientes, el otro emplazamiento español de su jurisdicción lindero al Chaco (Actas del Cabildo de Santa Fe 28/1/1746). Desde Buenos Aires se mandó a informar a los indios, a través de los tenientes locales, que "después de haber hecho la paz con el gobernador de la provincia no les era permitido inquietar una ciudad de su gobernación, pues todo el territorio de esta debía estar comprendido en el tratado", en caso contrario, "no podría menos de juntar todas sus fuerzas para hacerlos entrar en razón" (Charlevoix [1779] 1916:137). Un año después, esa paz estaba establecida (Actas del Cabildo de Santa Fe 23/1/1747). Por eso, cuando Córdoba solicitó al Cabildo de Santa Fe la

[54] Charlevoix ([1779] 1916) señala que era el grupo de abipones liderado por Ychoalay el que asediaba la ciudad de Córdoba con continuos asaltos. Muriel (1919) sostiene que Córdoba estaba acosada al norte por los abipones del cacique Alaiquín y al sur por el grupo de Kabachichi, pero no por Ychoalay, ya amigo de los españoles. Dobrizhoffer ([1784] 1969:35) señala, para 1745, las excursiones hacia Córdoba de un nutrido grupo de abipones liderado por Ychamenraikin, entre los cuales probablemente se hallara participando Ychoalay.

[55] Véanse entradas de 1728 y 1729 en Damianovich (1992).

colaboración para llevar a cabo una guerra al interior del Chaco, éste le respondió que

> este mismo asunto se movió, por el Teniente de la ciudad de las Corrientes, el año pasado de setecientos cuarenta y seis [...] en que padecía las hostilidades de los indios infieles, y [...] que quedaron remediados y escusadas con el tratado de paz que se consiguió, a favor de aquella ciudad [...], sin cuyo beneficio caminaba a su última desolación (Actas de Cabildo de Santa Fe 20/6/1747).

Para el momento en que las gobernaciones del Tucumán y Buenos Aires se debatían entre la guerra ofensiva contra los abipones o la política orientada al establecimiento de paces y convivencia en las fronteras, la gobernación del Paraguay seguía manteniendo una actitud defensiva frente a los constantes asedios de los grupos indígenas del Chaco. Un documento que informa la situación de Asunción en 1748,

> expresa hallarse aquella Provincia tan abatida y consumida como es notorio, manteniendo a su costa veintitrés presidios que la coronan para su defensa, construidos a sus expensas, contra cinco Naciones de Infieles mbayá, abipón, lengua, payaguá y monteses, que continuamente hostilizan a aquellos vasallos, que cada mes montan la guardia una semana, quedándoles sólo tres de las cuales ocupan dos en labrar sus tierras y la otra en prevenirse de lo necesario para volver a montarla, por lo que con las dos semanas distribuyen en su trabajo bastante para cultivar sus tierras, vestirse y comprar armas y caballos, en cuyo trabajo y pobreza, no tienen esperanza de alivio (Informe 10/5/1748).

También desde Asunción se denuncia, frente al Marqués de la Ensenada –ministro de Hacienda, Guerra, Marina e Indias y secretario personal de la reina–, que las hostilidades se deben a la paz que mantienen Santa Fe y Corrientes con los indios abipones, solicitando que se inste a aquella ciudad a realizar una guerra conjunta:

> Las repetidas incursiones de las varias Naciones de Indios infieles tienen esta Provincia tan estrechada por todas partes y tan horrorizada con las muertes y robos que las haciendas ni ánimo de los vecinos [...] lo que se hace preciso el que Vuestra Excelencia provea del modo más vigoroso el remedio, mandando a la ciudad de Santa Fe y de las Corrientes declare la guerra a las Naciones del Chaco por ser la paz que tienen con dichas

> ciudades de gravísimo perjuicio de esta jurisdicción y ser aquellas ciudades el general nido de los infieles que abrigados y aún defendidos como ha sucedido alguna vez de sus vecinos, quedan sin castigo sus irrupciones llevando a vender los despojos de esta provincia a las Corrientes y Santa Fe (Larrazábal 25/6/1748).

Lo cierto es que para esta fecha ya estaban iniciadas las tratativas para las tres reducciones de abipones en el Chaco austral y que el pedido de Asunción no tuvo mayores repercusiones, aunque la ciudad se mantuvo en contra de la política de paces y a favor de la guerra ofensiva, argumentando que no se podía confiar en los pedidos de reducción de los mismos grupos que poco tiempo atrás habían atacado los campos de Ytatí, en donde "degollaron con inaudita barbaridad y fiereza treinta mujeres, ocho hombres, dos niños [...] y llevaron cautivas como dieciséis jóvenes mujeres" (Larrazábal 12/11/1748). El gobernador de Asunción señalaba que, de acordar las paces con los abipones, "nosotros mismos nos labraríamos los grillos con que nos atan las manos los enemigos para no poder jamás vengar sus ultrajes y hostilidades, impunemente quedarían toleradas sus atrocidades" (Larrazábal 12/11/1748), apelando a la limitación de hacer la guerra contra los grupos reducidos.

Poco tiempo después, la estrategia parece haber cambiado y, en concordancia con la política seguida desde Corrientes, salen desde Asunción algunos funcionarios por el río Paraguay "con el motivo sólo de ajustar las paces con la nación abipón del Gran Chaco, enemigo el más feroz y sangriento que comúnmente hostiliza los partidos de esta provincia y las demás" (Montes de Jea *et al*. 23/6/1749). Esta expedición fue la que resultó en el acuerdo con el cacique Naré para la fundación de la reducción de San Fernando en la jurisdicción de Corrientes.

Con todo esto, queremos mostrar que las relaciones entre los grupos abipones y los hispanocriollos se desenvolvieron, durante el período colonial, oscilando entre los encuentros violentos, las vías de la diplomacia y el comercio pacífico, atravesando ciertos momentos históricos durante los cuales una u otra forma cobró mayor o menor preponderancia. Cuando las relaciones se canalizaron primordialmente a través de la guerra, ya fuera por los asaltos y malones de los abipones en las fronteras o por las entradas ofensivas de las tropas coloniales al interior del Chaco, no faltaron relaciones interpersonales pacíficas y espontáneas que nutrieron lentamente el conocimiento mutuo en tanto fueron puestos en circulación bienes, servicios y tecnologías. En los momentos en que algunos grupos abipones e hispanocriollos pactaban amistad, los enfrentamientos se

proyectaban sobre otras jurisdicciones; aunque esto no dejara exenta de conflictos a ninguna de las partes: los grupos indígenas podían recibir ofensas de las ciudades vecinas tanto como la ciudad amiga podía recibir los ataques de otros grupos no implicados en las paces y, como ocurrió asiduamente, de aquellos mismos grupos que, "hastiados de la paz" (Dobrizhoffer [1784] 1969:19), rompían los acuerdos frente a las circunstancias que consideraban poco ventajosas.

Con la fundación de las reducciones se inició un nuevo período de relaciones interétnicas. Por un lado, paralelamente a las formas de relación estructuradas por las reducciones –y que serán analizadas en el próximo capítulo–, algunos grupos abipones continuaron con los asaltos, malones y guerras contra las fronteras coloniales. También, en el contexto inaugurado por las reducciones, apareció una nueva manifestación de los conflictos: desacuerdos y hostilidades que enfrentaron a grupos de abipones contra otros grupos de abipones, a caciques contra caciques. Las paces selladas con la colonia poco a poco fueron abriendo una grieta irreconciliable entre los amigos de los hispanocriollos y los que no lo eran. En poco tiempo, estas diferencias se superpusieron a antiguas rivalidades expresadas a través de la violencia, lo que desataría una larga guerra interna que duró hasta finales del siglo XVIII, de cuyo análisis nos ocuparemos en el capítulo 4.

2

Las reducciones jesuitas de abipones: estrategias, interacción e intercambios

Introducción

Para analizar las coyunturas que dieron lugar a la fundación de las reducciones, más específicamente las negociaciones concretas entre abipones y funcionarios coloniales, hemos recurrido a numerosos documentos y bibliografía específica. Como piezas de un enorme rompecabezas, cuando los datos de aquí y los de allá comenzaron a encajar, dibujaron interesantes historias apenas visibles a través de la lectura fragmentada. Sin darnos cuenta, nos hallamos imprevistamente frente a un problema metodológico importante que habría de acompañarnos, de aquí en más, en la redacción de este trabajo. Al indagar sobre un proceso social general, aquel que habría dado lugar a un consenso entre abipones e hispanocriollos para la fundación de pueblos, nos encontramos reconstruyendo narraciones particulares para cada uno de estos espacios, atravesadas por las igualmente particulares trayectorias de los personajes que les dieron vida: los caciques y sus indios, los funcionarios gubernamentales, los misioneros y muchos otros individuos que llenaron con detalles una historia que comenzaba a perfilarse más heterogénea que lo esperado. De esta manera, el proceso que intentábamos reconstruir estalló en innumerables fragmentos significativos de otros tantos procesos sociales, de los cuales aquel objetivo inicial no alcanzaba a dar cuenta. Cada reducción mostró su cuota de originalidad desde el momento mismo en que se inició la negociación, al exponer sus pormenores únicos e irrepetibles, que hicieron de ellas espacios de interacción históricamente situados. Por todo esto, hemos apelado a realizar, en la primera mitad del capítulo, un análisis particularizado.

Otra realidad se manifestaba, paralelamente, en la dirección opuesta, y replanteaba la necesidad de interpretar estas historias, también, desde una perspectiva más amplia. En un mismo momento temporal pero en diferentes puntos de la frontera austral del Chaco, y por diferentes motivos, algunos caciques abipones pidieron o aceptaron reducirse en pueblos a cargo de la Compañía de Jesús. Las negociaciones que culminaron con la fundación de las tres primeras reducciones de abipones se iniciaron entre 1747 y 1749, todas en el Chaco austral. Esta sincronización nos habla, evidentemente, de que para este momento las relaciones interétnicas estaban planteadas de tal manera que permitieron una tregua en los conflictos –aunque situada y parcial– para dar paso a la diplomacia. Por otra parte, más allá de sus especificidades, todas las reducciones de abipones fueron enclaves que generaron numerosas y nuevas formas de interacción, ya fuera con los distintos sectores coloniales, con otros grupos indígenas o con otras reducciones. Portales entre un mundo colonial y un espacio indígena, sitios mestizos casi por definición, propiciaron la circulación y el intercambio de bienes, personas e ideas. Así planteadas las cosas, las reducciones generaron nuevas posibilidades sociales, económicas y políticas que los abipones supieron amoldar a sus propios intereses en complejos procesos de "aculturación antagónica"[56].

Esta tensión entre lo general y lo particular constituye el contrapunto desde el cual abordamos el análisis de las reducciones de abipones, análisis que pretende dar cuenta de estos dos ritmos históricos superpuestos. A continuación, expondremos los distintos procesos y negociaciones que desembocaron en la fundación de cada una de las cuatro reducciones de abipones establecidas en el Chaco (Figura 6), e identificaremos tanto a los actores implicados como así también sus intereses particulares y grupales. En segundo lugar, abordaremos transversalmente a los pueblos de abipones por medio del análisis de los intercambios de bienes, servicios, símbolos y personas que contribuyeron a la creación de las reducciones en tanto enclaves estratégicos de interacción social y económica. Las tácticas políticas desplegadas por los líderes abipones en el contexto reduccional serán analizadas en el próximo capítulo.

[56] Concebimos el concepto de "aculturación antagónica" tal como lo propone Bechis (2006) –retomando a Zapater (1989:58)–, como la asimilación creativa y consciente de ciertos rasgos de la vida material y no material de una cultura ajena con el objeto funcional de resistir mejor su dominio.

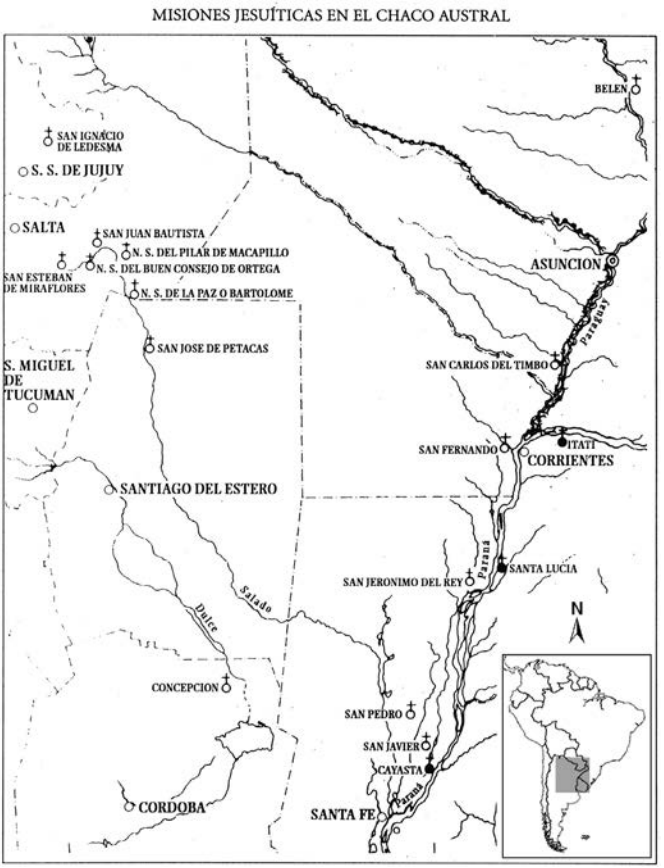


Figura 6. Ciudades y reducciones en el siglo XVIII.
Mapa extraído de Maeder (1999:456)

Una frontera en tregua: diálogos y negociaciones en el Chaco austral

La fundación de misiones o reducciones de indios bajo la dirección y gobierno de religiosos fue un recurso utilizado por todas las potencias imperiales[57]; sin embargo, no se aplicó con los mismos métodos y

[57] Las misiones católicas, tanto las cristianas como las protestantes, constituyeron estrategias de interacción en todo el continente americano, tanto en los territorios del norte –actualmente Estados Unidos y México– como en las diferentes fronteras latinoamericanas (Jackson 1995).

resultados en las variadas y alejadas fronteras del continente americano. A pesar de que fueron pensadas e implementadas por el sector colonial para administrar más eficientemente a los grupos indígenas, fijarlos en sitios que facilitaran –además de la conquista y ocupación de un territorio aún no incorporado al dominio estatal– el adoctrinamiento religioso, la educación civilizatoria y la administración del trabajo indígena, tales objetivos se vieron reformulados y redefinidos por los grupos reducidos, que manipularon estos espacios en función de sus propios intereses. Así, esta empresa fue pensada como dispositivos fronterizos de incorporación y pacificación, en los cuales las órdenes religiosas asumían la responsabilidad de evangelizar y civilizar a estos "bárbaros" que, para los colonizadores, de todo carecían y nada conocían (Jackson 1995).

Ya hemos visto en el capítulo anterior cómo se fue construyendo un imaginario del indio salvaje, sin gobierno, sin leyes, sin territorios, sin agricultura, sin civilización y sin dios. Frente a tantas *ausencias* –que no eran más que la negación u ocultamiento de una fuerte presencia en otros términos, claramente ininteligible para los recién llegados–, se concibió que la tarea de llenar esas *estructuras vacías* sería posible bajo un estricto control sobre aquellos individuos, únicamente alcanzable si se los lograba reunir en un espacio acotado y controlado. Aun bajo las pretendidas funciones de *civilización* y *conversión*, en la práctica, las reducciones emergieron como sitios mestizos de estrecha interacción interétnica, moldeados y adaptados por los intereses y acciones indígenas, y se convirtieron entonces en espacios medianamente autónomos respecto del control colonial y sobre los cuales los grupos indígenas imprimieron sus propias estrategias políticas y económicas. Jackson (1995) sostiene que las misiones jugaron un papel fundamental en la colonización de las zonas fronterizas, sobre todo en la pacificación de aquellas fronteras que poseían pocos atractivos económicos para movilizar la ocupación territorial y cuyo dominio continuaba en manos de indígenas hostiles y guerreros que hacían peligrar la presencia de los colonizadores. El autor sostiene que en estos espacios en los cuales no había un interés directo sobre el territorio, como fue el Chaco del siglo XVIII, el proyecto reduccional asumió un papel de importancia en la colonización.

Con el correr del siglo XVI, los límites del espacio chaqueño quedaron cercados por emplazamientos coloniales distantes entre sí; mientras que en su interior albergaban a numerosos grupos indígenas culturalmente heterogéneos que se encontraron conviviendo en un espacio ahora delimitado por las fronteras hispanocriollas. Habíamos señalado que en esta convivencia ritmada por las alianzas y los enfrentamientos –en muchos

casos, por el acceso a los recursos y las relaciones interétnicas de dominación entre los grupos indígenas que seguramente se remontan a etapas prehispánicas–, los pueblos sedentarios y semisedentarios tendieron a ser desplazados por los grupos nómades, ahora ecuestres, hacia las zonas de contacto hispanocriollo (Lucaioli 2010). Estos grupos fueron los primeros en conformar los pueblos de indios creados en las etapas iniciales de la colonización (Palomeque 2000). En cambio, los grupos nómades que se adjudicaron para sí el pleno dominio del espacio chaqueño se mostraron hostiles, huidizos y reticentes y, frente a ellos, las políticas coloniales fronterizas adoptaron posturas más bien defensivas, salpicadas por entradas ofensivas al territorio chaqueño pero escasamente orientadas –en ese primer momento– a generar espacios de convivencia mutua.

Si en un principio los guaycurúes mantuvieron relaciones esporádicas y fundamentalmente hostiles con las fronteras, con el tiempo –sobre todo luego de la migración de los grupos sedentarios hacia los márgenes–, estos grupos se acercaron a las fronteras y entablaron progresivamente vínculos sociales, económicos y culturales no necesariamente encauzados por medio de la violencia. Hemos señalado anteriormente que, hacia 1734, en la frontera santafesina, los intercambios más asiduos de bienes y servicios entre indígenas e hispanocriollos, una mayor interacción e interdependencia económica surgida del flujo comercial, un conocimiento mutuo algo más profundo y la implementación de políticas de dominación y sometimiento que no alcanzaban para posicionar claramente a un grupo sobre otro fueron sentando las bases para el diálogo y las negociaciones. En ese contexto, Santa Fe estableció el primer acuerdo de paz con los abipones y mocovíes (Salcedo 20/7/1734; Misiones de Indios 1/8/1750; Vera Mujica 29/8/1753; Dobrizhoffer [1784] 1969), y un grupo de estos últimos comenzó los diálogos con el teniente de gobernador de Santa Fe, Echagüe y Andía, que culminarían –en 1743, nueve años después y durante la gestión de Vera Mujica– con la fundación de San Javier de mocovíes, primera reducción emplazada en el Chaco austral para un grupo indígena de la familia guaycurú[58] (Nesis 2005).

Estas paces que comenzaron a forjarse entre Santa Fe y grupos de abipones y mocovíes en la década de 1730 no frenaron la violencia en las

[58] El 4 de julio de 1743, en el antiguo paraje de la ciudad de Santa Fe, se fundó el "pueblo San Javier en donde quedan juntas cincuenta familias, que se componen de doscientas cuarenta y seis personas de los dichos indios de nación mocoví, al cuidado, y enseñanza de los reverendos padres doctrineros" (Actas del Cabildo de Santa Fe 19/8/1743).

jurisdicciones vecinas, pero sí habrían sentado un importante precedente respecto de que el diálogo diplomático era posible. Tanto las paces como la dificultad de dominar o contener a estos grupos por medio de la violencia armada –que apelaba a nuevas formas de sujeción– predispusieron a los cabildos locales a pensar que la implementación de políticas pacíficas de interacción a través de la diplomacia y la fundación de reducciones, a pesar de los gastos que esto ocasionaría a sus economías, sería el único camino posible. Cabe señalar que no todas las jurisdicciones estuvieron igualmente de acuerdo o dispuestas a entablar las paces con los grupos abipones que hostilizaban sus fronteras. Asunción, por ejemplo, presentó su desaprobación a la tregua y reducción que Corrientes estaba negociando con algunos abipones que poco antes habían atacado violentamente sus predios, manifestando su negativa a unirse en este proyecto (Larrazábal 25/6/1748).

Por otra parte, y simultáneamente con la paz con Santa Fe y la guerra colonial en las otras jurisdicciones contra los grupos indígenas hostiles –y de los grupos indígenas hostiles contra el avance colonial–, algunos caciques estuvieron dispuestos a entablar diálogos pacíficos con determinados funcionarios hispanocriollos. Entre 1746 y 1750 varios caciques abipones se acercan a las ciudades fronterizas a negociar su reducción: Alaykin y Cristóbal Almaraz[59] llegaron a Santiago del Estero; Reguqueinqui, Ychamenraikin e Ycholay (o Benavídez), entre otros, visitaron la ciudad de Santa Fe, Naré entabló diálogos con el teniente de gobernador de Corrientes. Esta simultaneidad nos indica, sin dudas, un cambio en la perspectiva política y económica de estos grupos que, hasta el momento, habían canalizado con bastante éxito las relaciones con la colonia gracias a un frágil equilibrio entre unas paces locales y endebles y una guerra orientada hacia otras fronteras.

Los pactos y acuerdos que comenzaron a gestarse poco antes de que el siglo XVIII promediara su curso fueron resultado de una confluencia compleja de voluntades, situaciones y relaciones interétnicas preexistentes, atravesadas también por la necesidad y el interés. Distintos actores y sectores sociales protagonizaron estos encuentros[60]. Las negociaciones

[59] Almaraz, de origen español, fue cautivado por los abipones desde pequeño y, por crecer y vivir entre ellos, habría logrado una notable posición política afianzada por su matrimonio con una abipona de elite (Dobrizhoffer [1784] 1969).

[60] Cabe aclarar que no se trata de sectores homogéneos y netamente definidos sino que, al igual que los intereses y las motivaciones en juego, se fueron redefiniendo a lo largo de cada proceso. Por otra parte, cada uno de estos sujetos encarnaba los

para las reducciones involucraron, directa e indirectamente, a los más variados actores y sectores coloniales: los tenientes de gobernadores –en representación de los gobernadores–; los funcionarios eclesiásticos, curas doctrineros y representantes de la Compañía de Jesús; los vecinos, en tanto milicianos, comerciantes y estancieros, que también participaron de estos acuerdos realizando el trabajo para la construcción de los pueblos, o de las donaciones para el mantenimiento de estos. Simplificando y generalizando al extremo las coyunturas locales, para todos estos actores y sectores, aunque con diferentes significados, estos acuerdos suponían una opción –quizá ahora conveniente– frente a la violencia de las relaciones fronterizas: los malones y las entradas punitivas. En este sentido, Armando (1994) sostiene que las reducciones jesuíticas del Chaco fueron pensadas para mediatizar la guerra y la paz.

El establecimiento de relaciones pacíficas y amistosas con determinados grupos y su localización en misiones reduciría los robos en las fronteras y, a su vez, estos espacios servirían como antemural y complemento defensivo de las ciudades coloniales, en tanto amortiguaban los embates de los grupos aún no reducidos (Saeger 1985, 2000; Schindler 1985; Vitar 1997). De esta manera, el sector militar habría tenido motivos de sobra para apoyar la empresa, ya que las misiones les permitían fortalecer la línea defensiva, puesto que alivianaban la tarea que descansaba en unos pocos y mal provistos milicianos distribuidos en un manojo de fortines precarios y poco efectivos frente a los ataques indígenas. A su vez, este proyecto también era compatible con el deseo de expandir las fronteras, asegurar los caminos para el tránsito comercial, repoblar las estancias agroganaderas y controlar ciertos recursos naturales y humanos[61]. Estos intereses eran compartidos no sólo por el sector gubernamental y militar santafesino –que veía peligrar el éxito de su proyecto colonizador–, sino también por los vecinos y hacendados fronterizos que, cansados de sufrir los ataques de los indígenas en sus propiedades, prometían colaborar

---

intereses propios de su sector, pero también se movían y relacionaban en función de sus propios intereses individuales, siempre orientados a sacar un mayor beneficio económico y/o a posicionarse ventajosamente en la escala de las jerarquías sociales respectivas gracias a la obtención de prestigio. También se debe tener en cuenta que un mismo sujeto podía compartir, al mismo tiempo, intereses y relaciones con varios grupos de referencia.

[61] Por ejemplo, con motivo de la fundación de San Javier de mocovíes en 1747, Calvo (1993:106) sostiene que "posibilitó que los españoles fueran recuperando sus tierras y refundando sus estancias", lo que motivó, entre otras cosas, el reemplazamiento del pueblo.

económicamente con la empresa de *pacificación*. Las misiones, a su vez, permitirían continuar y afianzar las transacciones comerciales que ya se venían desarrollando entre indígenas e hispanocriollos.

Para el Colegio Jesuita, además de ampliar su dominio en el territorio chaqueño, las reducciones instauraban contextos idóneos para "instruirlos en la religión y, por ende, en la civilización" (Dobrizhoffer [1784] 1969:108). Cypriano (2000) señala que la decisión de fundar reducciones en el Chaco respondía, principalmente, a la necesidad de evangelizar y civilizar a los indígenas por medio de una estrategia que permitiera incorporar y sedentarizar a una cantidad de grupos que se movían por el territorio frente al escaso número de misioneros. Si bien estos objetivos pueden haber estado presentes en los primeros siglos de conquista, creemos que, para el siglo XVIII, la fundación de reducciones en el Chaco reunía muchos otros intereses, como los que hemos nombrado. Así, advertimos acerca del riesgo de sobredimensionar estos objetivos de la agenda cristiana, tanto en el proyecto como en la práctica –en gran medida, condicionada por las acciones indígenas–, lo que nos permite pensar en las reducciones como espacios fundamentalmente políticos y económicos. En otras palabras, a nuestro entender, las reducciones de abipones fueron pensadas como enclaves defensivos antes que civilizatorios y religiosos, lo cual se puede constatar verificando los datos de bautismos[62].

Desde el sector indígena, los acuerdos involucraron, en primer lugar, a los caciques que pactaron con los hispanocriollos; aunque detrás de ellos se agrupaban numerosos abipones que, haciendo uso de la fuerza del consenso que en estas sociedades se le instauraba a la figura del líder –y que los hispanocriollos tardaron en reconocer– avalaron, desaprobaron o redefinieron la orientación de aquellas alianzas. Para los grupos abipones que solicitaban reducción, esta nueva vía diplomática se posicionaba como un camino alternativo –menos peligroso que la guerra tal como estaba planteada a mediados del siglo XVIII– a la obtención de ciertos beneficios económicos, principalmente del ganado vacuno, cada vez más

[62] Un ejemplo sobre el número de bautizados en los pueblos puede brindar una idea más cabal de aquella realidad. El padre Klain, en una carta enviada al visitador de la Compañía de Jesús –Nicolás Contucci– sostiene que en San Fernando, "mirando el tiempo de 13 años y tres meses, que hace que se fundó dicho pueblo, […] apenas se han bautizado 15 de los adultos, y de éstos sólo 5 viven cristianamente; los demás casi todos volvieron a su modo de vivir antiguo" (Klain 10/10/1763, citado por Furlong 1967:42). Si comparamos esto con la información que señala que entre 1747 y 1766 en las "32 reducciones de guaraníes fueron iniciados en la religión cristiana 91.520" indios, los números hablan por sí solos (Dobrizhoffer [1784] 1969:380).

protegido al interior de los territorios ocupados por los hispanocriollos (Djenderedjian 2004). Asimismo, y seguramente motivados por la cercana experiencia de los mocovíes en San Javier, preveían que las reducciones traerían aparejadas ventajas relacionadas con una mayor accesibilidad a recursos extranjeros, la posibilidad de entablar intercambios comerciales más seguros y duraderos y el establecimiento de nuevas relaciones interétnicas[63]. Otros autores sostienen que los motivos principales por los que los guaycurúes aceptaron reducirse –haciendo extensivas sus hipótesis a varios grupos étnicos– estuvieron relacionados con la búsqueda de sitios seguros de resguardo frente a los conflictos con otros grupos indígenas del Chaco (Susnik 1981a; Saeger 2000) y las garantías de subsistencia frente a una decreciente merma poblacional originada por la guerra y las pestes (Saeger 1985; Ganson 1989). Si bien coincidimos en que la seguridad y el alimento garantizado constituyeron grandes atractivos para los grupos nómades, consideramos que estas posturas –que se focalizan en la lucha por la subsistencia– no alcanzan para explicar las múltiples estrategias indígenas desplegadas frente al contacto colonial, dado que hallamos numerosos grupos indígenas no reducidos y económicamente independientes –aunque no por eso aislados de las transacciones comerciales interétnicas– hasta finales del siglo XVIII. También nos resulta interesante la lectura de estos espacios como sitios de refugio político, no necesariamente porque su población se viera de manera directa amenazada por las pestes y la falta de alimentos, sino como estrategias de algunos líderes abipones para escapar de las hostilidades y presiones de otros caciques con quienes estaban enfrentados (Susnik 1981a).

---

[63] En ocasión de la fundación de San Javier, el teniente de gobernador de Santa Fe, Vera Mujica, entregó para la manutención del pueblo "trescientas cincuenta y ocho cabezas de ganado vacuno, cuatrocientas cincuenta y una de ganado ovejuno, ocho bueyes, para que labren la tierra, […] más veinticuatro varas de ropa de la tierra" (Actas del Cabildo de Santa Fe 19/8/1743). Asimismo, se les otorgó a los mocovíes reducidos la posesión de un predio de "dos leguas de sur a norte y cuatro de fondo de este a poniente, en donde puedan labrar tierras para su manutención y tener crianzas de ganados, logrando asimismo la comodidad de montes, pastos, aguadas y pesquería" (Ortiz de Rosas 20/12/1743). Los abipones siempre estuvieron en estrecho contacto con ellos y allí se interiorizaron de la dinámica de estos espacios, que prometían buenos beneficios económicos, margen para la interacción y la estrategia y un sitio de resguardo cercano a las fronteras a cambio de una tregua en las acciones hostiles con la ciudad que los patrocinaría (Nesis 2005). Éste podría haber sido el puntapié inicial para las solicitudes de reducción de los grupos abipones radicados en San Jerónimo.

Por otra parte, otros autores han considerado estos espacios como sitios de aculturación y transformación de las dimensiones socioculturales de los grupos reducidos, en gran medida "impuestas" a unos indígenas pasivos e igualmente receptivos de las nuevas formas de interacción políticas y económicas generadas por estos contextos (Figueroa y Allaio 1983; Saeger 1985, 2000; Vitar 1997; Paz 2005b). Asimismo, hay una cierta tendencia –más implícita que justificada– por considerar que estos cambios fueron comunes y generales para todo el grupo étnico en cuestión. Como veremos, las reducciones propiciaron nuevas posibilidades para los grupos abipones, estuvieran o no reducidos. Sin embargo, estas nuevas posibilidades fueron retomadas y adaptadas por los distintos caciques y grupos en función de sus intereses particulares. Así –como esperamos ilustrar con mayor fuerza en el capítulo 3–, los distintos caciques abipones optaron por abrirse sus propios caminos respecto de estas nuevas posibilidades de manera tal que transformaron sus formas de interacción con sus seguidores, con los otros grupos indígenas y con los sectores coloniales sin seguir patrones comunes, ni impuestos ni preestablecidos. En este sentido, creemos que no es posible hablar de transformaciones o cambios de *los abipones* de manera general, al menos para este período de la historia colonial.

La enorme variedad de intereses y motivos, personales y grupales, muchas veces contradictorios o superpuestos, que confluyeron en torno al proyecto de fundar reducciones, compitieron y se redefinieron por medio de las negociaciones diplomáticas. Uno de los puntos más conflictivos, y sobre el cual era preciso llegar a un acuerdo conveniente para todas las partes involucradas, era la elección del sitio en donde se emplazaría el pueblo. Teniendo en cuenta el complejo entramado de actores e intereses que hemos identificado, la determinación del lugar se convertía en un elemento geopolítico vital capaz de inclinar la balanza de los beneficios hacia uno u otro lado. Todas y cada una de las fundaciones de las reducciones chaqueñas estuvieron acompañadas por interminables negociaciones orientadas a definir cuál sería el lugar más adecuado para su emplazamiento. El espacio de la reducción debía procurar, para el sector hispanocriollo, maximizar los beneficios en cuanto a la capacidad defensiva y alcanzar un óptimo equilibrio en la ecuación cercanía/lejanía con las demás ciudades coloniales y el Chaco no sometido, en pos de agilizar y promover la circulación comercial y, a su vez, de amortiguar los ataques de otros grupos indígenas. Por su parte, los indígenas deseaban que estos pueblos se ubicasen en espacios protegidos y alejados de las ciudades para resguardarse de posibles acciones punitivas imprevistas,

en sitios estratégicos que les permitieran mantener las relaciones interétnicas y sociopolíticas con los grupos no reducidos y articular las prácticas económicas que realizaban al interior del espacio chaqueño con las nuevas relaciones y actividades fronterizas.

En esta negociación, los grupos indígenas contaban con la gran ventaja de conocer el territorio chaqueño –sus recursos, su geografía, flora y fauna– y de haber diseñado múltiples y precisas estrategias de adaptación a ese medio natural. Por el contrario, los funcionarios coloniales tuvieron grandes dificultades para considerar todas las variables relativas a la elección del terreno para las reducciones, lo que, en numerosas ocasiones, se tradujo en una serie de reemplazamientos geográficos destinados a encontrar, por ensayo y error, un sitio más propicio. Los acuerdos y desacuerdos relativos al emplazamiento de las reducciones serían sólo el comienzo de un largo proceso por medio del cual estos espacios se fueron conformando y redefiniendo en función del constante tironeo entre los intereses coloniales –religiosos, gubernamentales, militares y civiles– y los intereses de los grupos abipones, con lo cual se generaron contextos originales de interacción y se imprimió un nuevo sello en las fronteras chaqueñas.

Considerando esta particular confluencia de actores, motivaciones y relaciones, se hace evidente que estos acuerdos no se dieron de forma espontánea, ni mucho menos fueron resultado exclusivo de una decisión política colonial que, si hasta ese momento no había podido sujetar a los indígenas por las armas, necesitaba de una cuota de consenso para atraer a los caciques a la mesa de las negociaciones. En este sentido, sostenemos que las reducciones no fueron resultado de decisiones unilaterales, sino consecuencias labradas a través de distintas formas de interacción entabladas entre los grupos abipones y los sectores hispanocriollos. Por lo tanto, creemos que las reducciones no pueden pensarse ni como una política impuesta a ciertos grupos abipones *derrotados* por decisión de unos cuantos señores reunidos en sus salas capitulares ni como una renuncia por parte de los grupos indígenas a la independencia política, ya que, como veremos, se trató de una nueva estrategia de interacción, no necesariamente contradictoria con el mantenimiento de la autonomía.

Las reducciones brindaron, a muchos abipones, mayores posibilidades para el acceso a determinados recursos y permitieron otras actividades económicas –sobre todo, las relacionadas con el ganado vacuno–, así como instauraron nuevas vías de interacción más estrechas y asiduas con las ciudades coloniales. Estos nuevos umbrales de acción que se abrían a los abipones reducidos siempre deben considerarse como *posibilidades* que

algunos optaron por tomar y otros por redefinir en sus propios términos. Hallaremos abipones –aunque pocos– instalados de manera permanente en estos espacios mestizos; mientras que la mayor parte de ellos habría optado por combinar las ventajas de aquellos pueblos sin renunciar a otras formas de interacción con los otros y con el medio, mediante la estrategia de un ir y venir temporario entre las reducciones y el interior del Chaco. Por último, hubo otros grupos de abipones que se resistieron a la estancia en estos espacios y mantuvieron sus campamentos en los lugares de costumbre. Sin embargo, como veremos en los capítulos siguientes, estos grupos no fueron ajenos a la situación fronteriza: mantuvieron estrechas y variadas relaciones con las cuatro reducciones de abipones y con las ciudades hispanocriollas, imbricados a estos pueblos a través de los intercambios comerciales, los lazos de alianza, parentesco y amistad o, también, por la guerra interétnica con los españoles e intraétnica con los abipones aliados a la colonia.

La fundación de las reducciones: una cuestión de relaciones interétnicas

Proponemos aquí abordar los distintos procesos que dieron lugar a las cuatro fundaciones de las reducciones de abipones, teniendo en cuenta que cada una de ellas surgió de coyunturas específicas e involucró a diferentes actores y sectores indígenas y coloniales, movilizados por intereses, objetivos y estrategias particulares. En este sentido, no sólo se trató de distintos caciques que solicitaban reducción sino que, a su vez, cada una de ellas fue fundada y patrocinada por diferentes ciudades coloniales –Santa Fe, Santiago del Estero, Corrientes y Asunción–, e imprimió sellos distintivos en las relaciones con los indios reducidos, a partir de sus diferencias económicas regionales, pero también en tanto representantes de las acciones proyectadas por las distintas gobernaciones en que se dividía el Chaco: la del Tucumán, la de Buenos Aires y la del Paraguay. El estudio de cada una de las reducciones de abipones despliega abanicos de relaciones únicos y a la vez representativos de aquella diversidad y complejidad de formas de interacción en las fronteras coloniales chaqueñas del siglo XVIII.

En relación con la metodología de la investigación, hemos optado por presentar cada uno de estos episodios según el orden cronológico en que se sucedieron las fundaciones, aunque cabe señalar que este ordenamiento no concuerda exactamente con el inicio de las negociaciones

en cada caso, que se demoraron más o menos según lo dispuesto por sus propios actores. Por otra parte, queremos advertir que no hemos podido abordar con el mismo grado de detalle cada una de estas fundaciones, ya que las fuentes con las que contamos en cada caso son diferentes en cuanto a calidad y cantidad.

Un pueblo para los indios amigos
San Jerónimo del Rey

Tabla 2. San Jerónimo del Rey

Nombre:	***San Jerónimo del Rey.***
Jurisdicción:	Santa Fe.
Ubicación:	A orillas del río del Rey (actual territorio de la ciudad de Reconquista, Chaco).
Gestiones desde:	Octubre de 1747 (hubo un primer intento, fallido, en 1744).
Actores indígenas:	Caciques Ychamenraikin (Neruguiyi), Ychoalay (Benavídez), Alaykin, Quebachin y Kebachichi.
Actores hispanocriollos:	T. de gobernador de Santa Fe Francisco Antonio de Vera Mujica, gobernador de Buenos Aires José de Andonaegui, Cabildo de Córdoba, representado por el Colegio Jesuita; representante del Colegio Jesuita Padre Diego de Horbegozo; curas fundadores José Cardiel y Francisco Navalón.
Fecha de fundación:	1 de octubre de 1748.
Población inicial:	193 personas, a cargo de los caciques Ychamenraikin, Ychoalay, Lichinrain y Kebachichi.
Levantamiento o abandono:	Esta reducción perduró luego de la expulsión de los jesuitas.

Unos años antes de la fundación de San Jerónimo, hubo un primer intento, fallido, de reducir a los abipones. Aquella vez, los diálogos con los caciques abipones se habían enmarcado en la recién establecida reducción de San Javier (1743) para los indios mocovíes. Los abipones, por los lazos de amistad y alianzas políticas que los unían a los mocovíes, habrían tenido trato asiduo con ellos en la misión, con lo cual se interiorizaron en la dinámica de los pueblos de indios. Aprovechando estas visitas, el padre José Cardiel, que tenía a su cargo a los mocovíes reducidos, dice haber dialogado con los caciques abipones y haberlos instruido en las ventajas de las reducciones, y les prometió vivienda, sustento y protección a cambio de que cesaran con las hostilidades en las fronteras coloniales.

> Si os reducís a pueblo, os daremos de comer y vestir, y no padeceréis la mucha hambre que padecéis en vuestras tierras cuando se les acaban los hurtos que es presto, por veros reducidos a sustraeros de sola la caza que halláis escasamente; y además de eso, os daremos casa en qué vivir, […] ¿quién habrá si no es que sea un loco que deseche tantas conveniencias que se le vienen a las manos? Verse libres de enemigos, de sustos, de sobresaltos, de heridas y muerte, del hambre, desnudez y desabrigo (Cardiel s/f, citado por Furlong 1938a:94).

Algunos caciques abipones, más atraídos por los regalitos que los padres les hacían durante estas visitas y por las manadas de ganado que recibían los indios reducidos que por aquellas palabras, habrían aceptado que se les fundase pueblo (Actas del Cabildo de Santa Fe 24/3/1744; Furlong 1938a). La propuesta había cobrado fuerza enseguida y, para julio de 1744, el cabildo de Santa Fe ya tenía acordada la ejecución de las limosnas para dar paso a la fundación (Actas del Cabildo de Santa Fe 17/7/1744). Aquel pacto había sido estipulado entre Cardiel y el cacique Reguqueinqui[64], quien, junto a su gente, escogió el terreno en donde

[64] Es muy probable que Reguqueinqui haya sido otro nombre con el cual se conocía al cacique Debayakaikin o Petizo. En una carta del gobernador de Buenos Aires, José de Andonaegui, enviada a Nicolás Patrón –teniente de gobernador de Corrientes–, se lee "Reguequiquin llamado comúnmente el Petizo" (Andonaegui 5/3/1751). Con esta frase, Andonaegui estaría señalando que aquel cacique que habría establecido pactos tempranos con Cardiel no era otro que Debayakaikin, quien, como veremos en los próximos capítulos, mantuvo luego una relación ambigua respecto de las reducciones –por sus recurrentes entradas y salidas– pero decisivamente posicionada como enemigo de los españoles. Otro dato que reforzaría esta supuesta identidad entre este cacique con Debayakaikin sería aportado por otra carta en la que se lo

deseaba se fundase el pueblo, en el interior del Chaco. El sitio escogido por los abipones fue desaprobado por el teniente de Santa Fe, luego de expresar su decisión irrevocable de situar el pueblo en la márgenes del río Salado (Furlong 1938a), mandando "que el pueblo de los abipones se funde cerca de esta ciudad aún viendo que los indios no querían, sino tierra adentro en su nativo suelo" (Horbegozo 8/12/1747). La tensión desatada entre indígenas, jesuitas y funcionarios a propósito del emplazamiento de aquel pueblo está muy bien representada en una carta del padre Cardiel, en la que señala que:

> El cacique principal [...] eligió para él una tierra acomodada, en medio de Santa Fe y las Corrientes, en las tierras de su habitación. Díjele que me agradaba la tierra por las conveniencias que él representaba y otras que yo sabía; pero que era menester primero dar cuenta a mi Padre Capitán y al gobernador, y que según lo que ellos juzgasen le daría la respuesta [...]. Sobre el punto de formar pueblo en donde decían, puso muchas dificultades el teniente. Quería que fuese allí cerca para varias conveniencias particulares de la ciudad y comercio, que él, como poco práctico en el trato de los indios, se imaginaba, y nosotros conocíamos no eran convenientes ni para los indios ni para la república (Cardiel s/f, citado por Furlong 1938a:96).

No contentos los caciques con esta decisión –se dice que algunos abipones alegaban que querían tenerlos cerca para usarlos como esclavos en sus casas y haciendas, como habían hecho con los calchaquíes (Furlong 1938a)– rompieron los acuerdos y regresaron a sus territorios chaqueños (Horbegozo 8/12/1747). Descreídos de las paces, habrían retomado las hostilidades hacia los hispanocriollos. Sin embargo, Muriel (1919) señala que las paces con Santa Fe se habrían mantenido estables y que los conflictos se volcaron sobre otras fronteras.

La fundación de San Jerónimo fue, paradójicamente, el resultado integrador de dos tensiones opuestas: por un lado, surgió del continuo estrechamiento de los vínculos surgido como consecuencia de la tregua entre los abipones y Santa Fe; por el otro, de las continuas hostilidades que

---

menciona a Reguqueinqui, en 1754, por motivo de un robo de ganados en el predio de San Jerónimo, cuando aún se hallaba formando parte del grupo "de los dispersos que no han querido hasta ahora sujetarse a reducción" (Urízar 22/6/1754). Este episodio podría coincidir con uno narrado por Dobrizhoffer ([1784] 1969:159 y ss.) en el que explicita la presencia de Debayakaikin en aquel hecho.

aquellas paces desviaban principalmente hacia la jurisdicción de Córdoba. Las paces con Santa Fe habían reorientado las incursiones y robos sobre las fronteras vecinas, de las cuales Córdoba, dada su cercanía y la riqueza de sus recursos, era la primera perjudicada (Dobrizhoffer [1784] 1969). En el año 1746, las quejas de aquella ciudad comenzaron a llegar al cabildo santafesino, en el que se solicitó que se reviera la situación de alianza con los indios fronterizos y se considerara una guerra conjunta (Actas del Cabildo de Santa Fe 15/2/1746, 12/8/1746, 20/8/1746). En medio de esta fricción, el Colegio Jesuita –con sede en Córdoba– propuso mediar en los conflictos jurisdiccionales y retomar las antiguas negociaciones con los abipones con miras a establecer finalmente una reducción que contara con el aval y compromiso de las dos ciudades implicadas, Córdoba y Santa Fe (Furlong 1938a ; Dobrizhoffer [1784] 1969). Los jesuitas propiciaban este proyecto en tanto era acorde con sus propios intereses evangélicos, aunque también se podría inferir que esta empresa solapaba otros intereses de distinta índole; por ejemplo, a nivel político, el compromiso de la iglesia en la "pacificación" de las fronteras les brindaba buenas posibilidades de afianzarse frente al poder secular. Por otra parte, las actividades económicas que los jesuitas realizaban en sus grandes estancias ganaderas de la zona santafesina también se verían favorecidas si se lograba terminar con los ataques y saqueos de los abipones sobre ellas[65].

Desde el Colegio de Córdoba le encomendaron al Padre Diego de Horbegozo "que fuese medianero de paz, y si la conseguía, que la asegurase con nueva reducción" (Muriel 1919:61). Para ello, fue enviado al Colegio de la Inmaculada Concepción de Santa Fe. Conociendo los antecedentes relativos al último intento del Padre Cardiel de reducir a los abipones, Horbegozo se dispuso a aceitar nuevamente los engranajes de la negociación con diálogo y promesas. Para ablandar aquella vieja desconfianza, abrió las puertas del Colegio de Santa Fe para que entrasen en él todos los abipones que así lo desearan y para estrechar con ellos lazos personales, con el objetivo de ir despertando nuevamente el interés por la reducción, a pesar de las quejas de los estudiantes, profesores y prefectos de la Orden porque "entraban y salían del patio y del huerto y recorrían los claustros los bravíos hijos de la selva" (Furlong 1938a:98). Esta estrategia de Horbegozo de "acortar las distancias" simbólicas por medio de la interacción física sólo habría sido posible en tan corto tiempo si se hubiera contado ya con la presencia, aunque fuera intermitente, de los abipones

[65] Sobre las actividades económicas de la Compañía de Jesús en sus estancias de Santa Fe remitimos a Calvo (1993) y Areces (2004).

en la ciudad. Dobrizhoffer ([1784] 1969) señala que las paces habían habilitado esta "convivencia" interétnica en los núcleos urbanos coloniales, ya fuera de manera esporádica –por ejemplo, la presencia de abipones que llegaban a la ciudad para realizar intercambios comerciales– o bien mediante relaciones de mediana o larga duración establecidas merced a las prestaciones de servicios de algunos abipones para determinados vecinos hispanocriollos. Sin embargo, esto no nos dice nada acerca de los posibles motivos por los cuales algunos grupos de abipones se habrían acercado al Colegio y dialogado sobre el posible establecimiento de San Jerónimo. Estos motivos fueron, a nuestro entender, fundamentalmente económicos, y estuvieron relacionados con las entregas de regalos y ganado que los funcionarios prometieron a los indios reducidos; recuérdese al respecto que ellos mantenían un trato asiduo con los mocovíes de San Javier y conocían estas dinámicas.

Djenderedjian (2004) señala, a su vez, que las condiciones coyunturales fronterizas también presionaban para un cambio, ya que la estrategia de saquear en unas ciudades para vender en otras estaba llegando a su fin en vistas de proyectos políticos coloniales de sello borbónico de mayor alcance, sumado a que los saqueos eran cada vez más riesgosos. Teniendo en cuenta este contexto, para aquellos *abipones amigos* de los santafesinos, la posibilidad de solicitar reducción constituía una estrategia ventajosa asociada a las garantías de subsistencia gracias a los donativos, un mayor acceso a recursos extranjeros, mejores posibilidades de establecer relaciones comerciales seguras y fluidas y también de contar con un espacio *protegido* que podía ser utilizado como refugio desde donde se podrían entablar nuevas relaciones interétnicas.

Simultáneamente, cuando las primeras tratativas con los caciques estuvieron en marcha, Horbegozo se dedicó a conciliar los intereses de los cabildos de Córdoba y Santa Fe. Como hemos mencionado, la ciudad de Córdoba tenía suficientes conflictos con los abipones; una posibilidad era que estos la incluyeran en las paces que tenían con Santa Fe, y el proyecto de fundar una reducción conjunta asomaba como posible solución a las hostilidades. Por su parte, aunque Santa Fe gozaba de las paces con los abipones, desde hacía un tiempo atrás, nuevos ataques de estos indios en sus predios evidenciaban que los lazos de de amistad se estaban desgastando (Actas del Cabildo de Santa Fe 15/5/1746). Frente a la posibilidad de revivir los peligros internos y por las fricciones crecientes con la jurisdicción vecina de Córdoba, los funcionarios santafesinos debatieron acerca de la necesidad de reencauzar la paz con los abipones, pensada ahora en otros términos. Antonio de Vera Mujica, teniente de

gobernador de aquella ciudad, no sólo no se opuso a la propuesta sino que vislumbró las ventajas que traería aparejadas aquella fundación y, para el 23 de octubre de 1747, por sesión capitular había acordado "el importante asunto de reducir a Pueblo, y convertir la Nación de los Abipones" (Horbegozo 24/10/1747), mientras que Córdoba anunciaba que sus vecinos colaborarían "con las limosnas que pudiesen dirigidas al fin de reducir a pueblo y cristiana política la nación de indios infieles abipones" (Actas del Cabildo de Santa Fe 7/12/1747).

Por todos estos motivos, Horbegozo no tuvo demasiados problemas en hacer confluir los intereses y predisposiciones de los caciques abipones, de los funcionarios gubernamentales –en representación de los vecinos de sus ciudades– y de los eclesiásticos. Cuando todos estos caminos confluyeron, estuvieron dadas las condiciones para un nuevo tratado de paz destinado a fundar el pueblo. Poco después, Horbegozo –como rector del Colegio de la Compañía de Jesús de Córdoba y representante del cabildo Eclesiástico– junto al teniente de gobernador de Santa Fe, Francisco Antonio de Vera Mujica –máxima autoridad del cabildo local–, partieron al Chaco a encontrarse con los principales caciques abipones con quienes buscaban sellar los acuerdos (Muriel 1919; Furlong 1938a). Aunque lo pautado había sido que las paces se acordaran de manera conjunta con las ciudades de Córdoba y Santa Fe, Córdoba no envió ningún funcionario civil en representación de su cabildo. Esta sería la primera de muchas otras ausencias del apoyo de Córdoba en la fundación y sustento de la reducción (Dobrizhoffer [1784] 1969).

La cita se llevó a cabo en el fortín de Añapiré, espacio fronterizo ubicado en el Pago de Ascochingas, al norte de Santa Fe, entre el Arroyo Saladillo y la Laguna de Paiva (F. Cervera 1969). A este encuentro –denominado *La Paz de Añapiré* (Muriel 1919; Furlong 1938a; F. Cervera 1969)– acudieron también los caciques abipones "nombrados Neruguiyi, Alayquin, Quebachin, Quebachichi, e Ychoalay, con sesenta indios y sus familias" (Actas del Cabildo de Santa Fe 8/6/1748). Ignoramos los detalles de lo ocurrido en estos diálogos; sólo sabemos que estos cinco caciques, "convencidos y resignados a obediencia pidieron a su Merced y Padres de la Compañía de Jesús que les instruyesen los misterios de nuestra Santa Fe católica ofreciendo sujetarse a pueblo y doctrina" (Actas del Cabildo de Santa Fe 8/6/1748).

En esa misma sesión del cabildo, Vera Mujica reconoció que las negociaciones de reducción se lograron gracias a "las paces que mantiene esta ciudad con los Indios Infieles Abipones" y por el

> ejemplo de los de la Nación Mocobí que lo están en el Pueblo de San Francisco Xavier de cargo de los Reverendos Padres de la Compañía de Jesús quienes con su infatigable celo en la enseñanza educación y cuidado de dichos Indios han hecho ver con práctica experiencia a los nombrados Abipones la conveniencia que les resulta de su conversión (Actas del Cabildo de Santa Fe 8/6/1748).

La posibilidad de diálogo y el acuerdo alcanzado con los caciques abipones para la fundación de San Jerónimo parecen haber estado directamente relacionados –tal como lo comprendieron los mismos actores– con la paz que desde hacía tiempo habían establecido con los santafesinos y, asimismo, con el estrecho vínculo de aquellos indios con los mocovíes reducidos en San Javier[66]. Entendido desde este punto vista, este convenio se habría insertado dentro de la lógica que estructuraba las relaciones pacíficas de los intercambios de bienes y servicios entre ambas sociedades desde las paces de 1734, cuyo cumplimiento estaba regulado por los compromisos recíprocos: mientras los abipones se mantuvieran en paz con Santa Fe, esa ciudad no realizaría ninguna acción armada contra ellos y viceversa.

En estas negociaciones se definieron los nuevos derechos y obligaciones adquiridos por las distintas partes involucradas en el acuerdo de reducción, compromisos que se tradujeron en el momento de la fundación

---

[66] Levaggi (2000) señala que las paces para establecer el pueblo de San Jerónimo habrían estado precedidas de una violenta entrada punitiva en la cual se habría matado a muchos abipones. Para ello, se guía por una carta que el gobernador de Buenos Aires, José de Andonaegui, le envía al Marqués de la Ensenada –funcionario español y consejero de Estado de los Reyes de España–, en la cual comenta los últimos sucesos en el Chaco y la noticia de que están iniciadas las tratativas para dos reducciones de abipones, una a cargo de Santa Fe y otra de Corrientes. En aquella carta se mencionan sucesos de varios años que es preciso considerar por separado para el tipo de análisis detallado que estamos realizando de los hechos. En este sentido, creemos que, cuando Andonaegui sostiene que los abipones "se proporcionaron a parlamentar paces" luego de una violenta "entrada a sus tierras por la parte de dicha ciudad de San Juan de Vera" (Andonaegui 23/7/1748), la lectura de los datos debe ser cuidadosa. Esta entrada se corresponde, casi con seguridad, a la realizada por el teniente de gobernador de Corrientes en enero de 1745 (Vera Mujica 12/2/1745, Ortiz de Rosas 6/9/1745) cuando presionó a algunos caciques abipones a solicitar las paces con la ciudad de Corrientes, tratativas que, años después, culminaron con la fundación de San Fernando. Esta entrada punitiva, entonces, no habría sido el origen de las paces entre Santa Fe y los abipones –que ya estaban establecidas desde hacía tiempo– ni de la fundación de San Jerónimo, como lo sugiere el autor.

en intercambios de bienes, servicios y personas. Respecto del proyecto reduccional, Dobrizhoffer ([1784] 1969:124) ha señalado que "atraía a la mayoría no el deseo de la religión sino la novedad. Para no pocos fueron imán y anzuelo la esperanza de regalos, el deseo de carne de vaca que cada día se distribuía, y la seguridad". Asimismo, esta circulación de bienes en función de las paces también abarcaba la esfera de las relaciones con los vecinos santafesinos. Los mocovíes de San Javier, que aparentemente no gozaban de estos beneficios –quizá porque su lealtad estaba más asegurada– se quejaban de que, cuando recién estaba fundada la nueva reducción, "a los abipones de San Jerónimo dábanles en Santa Fe cuanto ellos pedían, hierros para herrar sus animales, sables, escopetas, tropitas de vacas para los particulares" (Relación 1764).

La elección del sitio supuso uno de los momentos cruciales para lograr imponer ventajas relativas de un grupo sobre los otros. Unos años antes[67], el desacuerdo de los funcionarios santafesinos sobre el sitio escogido por el cacique Reguqueinqui había echado por tierra el acuerdo de Cardiel, a pesar de que se suponía que el sitio sería escogido "a gusto de los reverendos padres de la Compañía que han de ser los doctrineros y al de los indios que han de habitar en él" (Vera Mujica 26/4/1743). Esta decisión –ya compleja en tanto requería de un acuerdo entre los intereses de los indígenas y los de los jesuitas– no fue respetada y, finalmente, los funcionarios coloniales acordaron su localización en un paraje cercano a la ciudad de Santa Fe. Descontentos con esa decisión, los abipones no aceptaron el lugar asignado por el sector gubernamental y se volvieron a sus tierras, acción con la cual demoraron la fundación de San Jerónimo[68] por varios años. Conociendo aquel antecedente, en esta segunda ocasión, Horbegozo les permitió escoger el terreno en donde emplazarían la reducción. Los abipones

> eligieron la costa norte del río que los españoles llaman Del rey y los indios Ychimaye, de las calabazas. Este lugar dista de Santa Fe setenta leguas. La inmensa planicie que se extiende unas doscientas leguas está interrumpida aquí y allá por selvas feraces de árboles muy útiles, de

[67] Desconocemos la fecha exacta, pero suponemos que aquel principio de acuerdo con el cacique abipón se habría dado entre 1743 –fecha de fundación de San Javier de mocovíes, cuando se habrían entablado los lazos entre abipones y jesuitas– y 1747, fecha en que se inician las tratativas para la fundación de San Jerónimo.

[68] Ya en aquel entonces se hablaba de que el pueblo llevaría el nombre de San Jerónimo (Actas del Cabildo de Santa Fe 11/10/1743).

> modo que ofrecen abundante pastoreo para todo tipo de ganado, leña apta para el fuego y para la industria y gran variedad de fieras para los cazadores. La tierra es óptima y apta para cualquier semilla (Dobrizhoffer [1784] 1969:121).

La existencia de estos recursos era fundamental para los jesuitas y la persistencia de la misión; aunque el sustento diario estuviera a cargo de las donaciones de Santa Fe y Córdoba, las condiciones del espacio permitirían sostener la cría de ganados y el cultivo de huertas y cereales que contribuiría a mantener a los indígenas reducidos sin depender exclusivamente de esos subsidios. En caso de no llegar las donaciones a tiempo –téngase en cuenta que la reducción distaría casi 400 kilómetros de Santa Fe, además de que los vecinos pronto dejaron de enviar bienes a ella– estos recursos mitigarían la necesidad de salir a diario en expediciones de caza y recolección para procurarse el alimento. La potencialidad defensiva del espacio era otra de las características fundamentales a considerar a la hora de señalar un paraje determinado. Si bien era unánimemente compartido que la reducción debía brindar protección, en la práctica resultó inviable conciliar los distintos puntos de vista, contrarios e irreductibles, sobre el sentido de este servicio. Los vecinos hispanocriollos preferían terrenos cercanos a las ciudades para que los pueblos amortiguaran los ataques de los chaqueños no reducidos. En una postura radicalmente inversa, los grupos abipones buscaron instalarse en parajes que los protegieran de posibles incursiones militares y, recelosos del sector hispanocriollo, prefirieron los sitios alejados de sus emplazamientos urbanos y resguardados por los grandes ríos, que ellos podían cruzar a diario con gran destreza pero demorarían la marcha de los colonizadores.

San Jerónimo se fundaría en la otra banda, al norte, del río del Rey[69],

> este lugar fue elegido por los abipones, siempre en desacuerdo con los españoles, porque allí nunca los podrían oprimir con insidias. Y pensaron que esta dificultad para cruzarlo demoraría a los españoles que fueran llegando y sería para ellos una defensa. [...] En general los demás caciques abipones eligieron para las fundaciones de Concepción, San Fernando y

[69] Años más tarde, la reducción fue trasladada a la ribera sur, tanto por la escasez de agua como por cuestiones relacionadas con una mejor protección de los ganados del pueblo, que en el sitio inicial quedaban mayormente expuestos a robos y pérdidas (Muriel 1919; Dobrizhoffer [1784] 1969).

> del Rosario esos sitios, en los que de ningún modo podían temer la súbita llegada de los españoles (Dobrizhoffer [1784] 1969:122).

Aprobado este sitio, se pasó a la fundación del pueblo. Para ello, el Colegio Jesuita destinó a los padres José Cardiel y Francisco Navalón (Querini 23/8/1748), quienes se acercaron al paraje escogido junto con su Rector –el padre Diego de Horbegozo– y el teniente de gobernador Francisco Antonio de Vera Mujica. De los cinco caciques que participaron de la Paz de Añapiré, en el Acta de fundación del pueblo sólo se menciona la presencia del "cacique principal nombrado Neruguiyi [Ychamenraikin], e indios de su parcialidad" (Auto 1/10/1748). Seguramente, esta disminución drástica del número de caciques es más indicativa de la *invisibilidad* en las fuentes que de la predisposición real de los caciques a reducirse. Sabemos por Dobrizhoffer ([1784] 1969:125) que, al menos cuatro caciques –Ychamenraikin, Ychoalay, Lichinrain y Kebachichi– vivieron desde un comienzo en la reducción. También sabemos que una de las principales estrategias coloniales para el trato con los indígenas fue la de reforzar, en el momento de las negociaciones, la autoridad de algún líder reconocido –pero no por ello *principal*– como representante de un grupo más amplio de caciques[70]. Por supuesto, esta estrategia en algún punto metodológica para los funcionarios coloniales no necesariamente fue comprendida en esos términos por los grupos indígenas ni siempre trajo aparejadas las mismas consecuencias, temas que abordaremos en el próximo capítulo.

Lo que nos interesa remarcar es que la fundación misma de la reducción fue comprendida, tanto por los funcionarios coloniales como por los abipones –aunque necesariamente en otros términos–, como un nuevo acuerdo de paz o refuerzo de aquel otro, sellado meses atrás en Añapiré. En esta ocasión, Vera Mujica les adjudicó el dominio y posesión del territorio, de dos leguas de frente y cuatro leguas de fondo,

> y en virtud de la facultad conferida por el Señor Mariscal de Campo Don José de Andonaegui gobernador y Capitán General de esta provincia del

[70] Un claro ejemplo de la invisibilidad y simplificación a que fue sometida la complejidad de los liderazgos indígenas fue expuesto por Nacuzzi, respecto de los cacicazgos duales de los grupos indígenas de la Pampa y el norte de la Patagonia. La autora evidencia cómo los colonizadores ignoraron la dualidad inherente a las funciones de liderazgo entre estos grupos, que distinguían dos tipos de líderes, ya sea para la guerra o para la paz, simplificando en sus relatos y limitando los acuerdos a la negociación con sólo uno de esos representantes (Nacuzzi 1998).

> Río de la Plata y en nombre del rey Nuestro Señor Don Fernando Sexto […] *les doy posesión a los dichos indios del terreno expresado corporal actual jure domine vel cuasi*[71] en día claro y sereno como a las ocho horas de la mañana a la que *tomó y aprehendió por ellos* el Reverendo Padre Diego de Horbegozo como su Procurador, arrancando hierbas y esparciéndolas por el aire, haciendo cortar ramas de los árboles *en señal de dominio y verdadera posesión la que les doy a los nominados indios* bajo del Patronato Real con ciega obediencia al rey nuestro Señor (Auto 1/10/1748, el destacado es nuestro).

Es bastante llamativa toda esta formalidad en la entrega de unos territorios que hasta ese momento, no formaban parte del dominio colonial y que estaban unos cuantos kilómetros más arriba de la línea de fortines. Sin embargo, Vera Mujica –en representación de Andonaegui, quien a su vez representaba al rey– otorgaba a los abipones "dominio y verdadera posesión" de un espacio que no se les había reconocido como propio anteriormente. Mediante esta suerte de paradoja, la Corona asimilaba como *amigos* a los grupos reducidos, *cediendo* los derechos de un espacio del que se había apropiado sólo a nivel simbólico. Lo paradójico no termina aquí sino que, en los hechos, las cosas volvían a invertirse: aquellos indios supuestamente incorporados al control colonial mantuvieron, no obstante la reducción, una notable autonomía, mientras que aquel espacio cedido a los indios sí fue, de alguna manera, incorporado al territorio colonial y, como tal, les brindaba a los abipones cierta protección frente a los ataques de otros grupos indígenas y las entradas punitivas realizadas por las tropas hispanocriollas.

Por otra parte, evidentemente, los términos de aquel acuerdo no representaban los intereses de todos los presentes ni fueron comprendidos de la misma forma por ambas partes. Además de las enormes diferencias en cuanto a las formas legales y jurídicas de proceder entre los abipones y los hispanocriollos, aún quedaba otro escollo por salvar y era el de la comunicación propiamente dicha. Todas estas especificaciones se les hicieron "saber a los caciques y demás sus parciales por medio del intérprete Pablo Cardozo que todo lo aceptaron y en su conformidad, firmó conmigo el reverendo Padre Rector Diego de Horbegozo" (Auto 1/10/1748). Con este intercambio simbólico de "sujeción" de las personas por "dominio y posesión" del territorio comenzó la construcción del

[71] *Vel cuasi*: posesión que es no tan sólo real y corporal, sino además comprensiva de los derechos y demás bienes inmateriales objeto de la cuasi posesión.

pueblo y la puesta en marcha de los derechos y obligaciones asumidas durante las negociaciones.

Claro está que los misioneros no se encargarían por sí solos de cubrir todas las necesidades de la nueva reducción. Previamente, ellos habían acordado con los funcionarios que, a cambio de sus servicios como misioneros y *civilizadores*, la ciudad de Santa Fe debía asumir los costos por la construcción de la misión –iglesia, chozas para los reducidos, cercas– así como los gastos económicos destinados al mantenimiento del pueblo y de su gente: provisión de ganado para el sustento diario, yerba, herramientas (Dobrizhoffer [1784] 1969). Para ello, el sector gubernamental contaba con el apoyo de los restantes sectores involucrados indirectamente en el acuerdo. Las donaciones provendrían de los vecinos, comerciantes y hacendados, que se verían recompensados por la disminución de los saqueos y por las nuevas vías de intercambio con los grupos reducidos. Por su parte, el sector militar quedaba obligado a prestar ayuda defensiva a la reducción siempre y cuando fuera necesario defenderla de los ataques de los grupos indígenas no reducidos. Por supuesto que este punteo no agota las formas de interacción delineadas por la instauración de estos nuevos espacios y, a su vez, su identificación tampoco implica que siempre se cumplieran.

Antes de abandonar el sitio de San Jerónimo, Vera Mujica –junto a la gente que había llevado como mano de obra– dejó edificada la

> capilla donde celebrar el Santo Sacrificio de la misa, […] aposentos para los Reverendos Padres Doctrineros, uno y otro con puertas y llaves y casas para las familias de los indios recién convertidos todo de madera fuerte cubierto de paja por falta de otro material, […] y para la manutención del referido pueblo le quedan sementeras hechas, un mil cuatrocientas ochenta y nueve cabezas de ganado vacuno, cuatrocientas veinte y cuatro ovejas, un mil cuatrocientas y veinte de dichas ovejas que se conducirán y tienen dados varios vecinos de limosnas con más de dos carros con dieciséis bueyes y una docena de hachas (Auto 18/10/1748).

Si bien los vecinos santafesinos contribuyeron con trabajo y bienes en la fundación de San Jerónimo, las donaciones dejaron de llegar con la frecuencia que esperaban los jesuitas. Así, la responsabilidad de alimentar a los indígenas reducidos cayó mayormente en manos de los misioneros, quienes pidieron auxilio a la Corona. Sin embargo, ésta, ajena y lejana a las preocupaciones de los curas, sólo colaboró muy de vez en cuando con donativos del erario real, por lo tanto las necesidades tuvieron que

ser autosubvencionadas por el propio Colegio Jesuita o por medio de las prósperas reducciones guaraníticas[72]. A pesar de estas dificultades, la reducción de San Jerónimo fue, durante todo el período jesuítico, la más próspera y estable de las cuatro reducciones de abipones, dado que llegó por momentos a tener en sus campos numerosas cabezas de ganado y grandes huertas para el sustento y el comercio (Dobrizhoffer [1784] 1969).

Cuando el gobernador de Santa Fe abandonó el predio, dejó en San Jerónimo

> sesenta y una familias con ciento noventa y tres personas de dichos indios de nación abipones […] y con seguridad de que vendrán a dicho pueblo otros de la misma nación y especialmente dos caciques que quedaron de ejecutarlo con todas sus familias, que por hallarse estas distantes de este paraje no han venido a él por lo presente, además de éstos, han ofrecido los ya reducidos conducir a otros indios infieles de nación vilelas (Auto 18/10/1748).

La contraparte de las obligaciones que los indígenas asumieron al aceptar la reducción se puede resumir en dos aspectos: aceptarían la educación en la religión y mantendrían las paces con las ciudades de Santa Fe y Córdoba. Dobrizhoffer ([1784] 1969:125) señala que poco después de fundada la reducción "Se hicieron presentes Debayakaikin, el jefe de todos, Kaapetraikin, Kebachin, Alaykin, Malakin, Ypirikin, Oaaikin, Oaherkaikin, todos abipones nakaiketergehes; y Naaré y Kachirikin, abipones yaaukanigás" y que, junto a los caciques que habitaban en el pueblo –Ychamenraikin, Ychoalay, Lichinrain y Kebachichi– debatieron en asamblea el alcance que deberían darles a las paces con los hispanocriollos[73]. La discusión cuestionaba si la amistad debería ser exclusivamente

---

[72] Si bien encontramos reiteradas menciones de Dobrizhoffer ([1784] 1969) que aluden a la falta de cumplimiento de las promesas de sustento de las cuatro reducciones de abipones por parte de los vecinos y funcionarios civiles, lo cierto es que no hemos hallado ningún documento en que haya quedado registrado que se hubiera asumido tal compromiso. Por el contrario, sí ha quedado constancia de la participación activa de los hispanocriollos en las construcciones de los pueblos y sus sementeras, así como en los donativos iniciales en ganados para el futuro autosustento de ellas por medio de la cría y el comercio.

[73] Esta discusión se encuentra extensamente detallada por Dobrizhoffer ([1784] 1969); sin embargo, varios motivos nos obligan a tomar ciertos recaudos en cuanto al relato. En primer lugar, el jesuita expone diálogos completos, reconstruidos de

con las ciudades de Santa Fe, Córdoba y Santiago del Estero o si debería hacerse extensiva también a Corrientes y Asunción, tal como lo proponían los funcionarios coloniales. A favor de la primera opción estaban la mayoría de los caciques que, entre sus argumentos, exponían que una paz general los dejaría sin enemigos para la guerra y sin campo propicio para continuar con sus actividades de saqueo y robo en los caminos del Chaco, lo que terminaría debilitando su poderío militar. Ychoalay defendía las ventajas de una tregua generalizada, y señalaba la amplia gama de motivos y beneficios que traería aparejados la amistad, como el acceso directo a determinados bienes materiales, una mayor tranquilidad devenida por la tregua en los conflictos bélicos y la liberación de los abipones cautivos que aún estaban prestando servicios en las ciudades coloniales. Finalmente, Ychoalay logró convencerlos y "fue firmada la paz con todas las ciudades de cristianos" (Dobrizhoffer [1784] 1969:128). Según este acuerdo,

> cada cacique tomó a su cargo cada uno de los territorios de los españoles para vigilarlo, a fin de que ningún abipón ocasionara violencia o daño a ningún español. […] A cada uno de ellos le encomendaba la seguridad e incolumidad de la provincia confiada a él, y la protección contra los suyos (Dobrizhoffer [1784] 1969:128-129).

---

memoria muchos años después, durante su exilio. En segundo lugar, el vocabulario puesto en boca de sus interlocutores indígenas evidencia una fuerte impronta europea. Por último, Dobrizhoffer no fue testigo de este acuerdo, por lo tanto, aquel suceso le tiene que haber sido narrado por un tercero –otro cura o quizá Ychoalay, con quien mantuvo una estrecha amistad, varias veces reconocida por el autor–. Sin embargo, más allá de estos importantes motivos –y en ausencia de otros documentos con los cuales contrastar aquella discusión– hemos optado por considerar los términos expuestos por Dobrizhoffer a modo general. Esta observación nos permite señalar otra realidad de índole metodológica, aquella que se corresponde con el silencio de las fuentes acerca de este tipo de manifestaciones de la opinión indígena; silencio que, cuando se quiebra, nos despierta toda aquella clase de sospechas, como las que acabamos de señalar. Creemos que esta ausencia de la voz indígena se debe, principalmente, a la incapacidad que tenían los funcionarios coloniales en estas instancias tempranas de negociación –incluso cuando contaban con la presencia de intérpretes–, para comprender la lengua nativa en la que estos diálogos se habrían expresado. Esta situación nos ilustra respecto de las terribles fallas de comunicación que se escondían debajo de estos acuerdos. La simple firma en representación de aquella parte silenciada les otorgaba a los documentos una aparente formalidad y legalidad que apenas era unilateralmente comprendida.

Asimismo, los abipones solicitaron que, a cambio de esta *amistad*, se les concediera plena libertad a los indios cautivos de los hispanocriollos y, como demostración de su compromiso, ellos dejarían ir a los cristianos llevados por la fuerza a sus tolderías. En la práctica, tal como se había pactado, los santafesinos dejaron ir a los abipones que prestaban servicios personales en sus domicilios; mientras que, por su parte, la liberación de los cautivos cristianos no fue tan desinteresada y "muchos volvieron a Córdoba, Asunción o a Corrientes, rescatados por medio de espadas, frenos, sombreros, vestidos de lana o bolas de vidrio" (Dobrizhoffer [1784] 1969:129). Todos estos eran bienes muy codiciados por la sociedad indígena, que parecía haber encontrado la manera de conseguirlos manipulando estratégicamente, en la interacción, las cláusulas acordadas. Este tipo de reorientación de las modalidades del intercambio evidenciaría el proceso, ya señalado por Mauss (1971), mediante el cual el carácter aparentemente libre y gratuito de algunos intercambios se vuelve coercitivo e interesado.

Como veremos en la segunda parte de este capítulo, también la paz acordada con las ciudades coloniales se vio redefinida y readaptada según las acciones de algunos caciques abipones, quienes moldearon aquellas obligaciones a la medida de sus intereses. Pocos meses después de la fundación de aquel acuerdo, el cacique Oaherkaikin, rompiendo lo pactado, se lanzó sobre la jurisdicción de Asunción, con lo cual inauguró una nueva ola de conflictos que, en función de aquella alianza que otros abipones mantenían con los hispanocriollos, se inscribirían no sólo como continuación de la guerra colonial, sino que imprimirían un giro en el engranaje de una guerra civil más compleja (ver capítulo 4).

Los cautivos de la paz. Nuestra Señora de la Concepción

Si la fundación de San Jerónimo fue posible por las paces y mutua interacción que algunos caciques abipones habían entablado con los vecinos y funcionarios desde hacía tiempo atrás, muy otro sería el motivo que dio inicio a la fundación de Concepción. Según Dobrizhoffer ([1784] 1969), Santiago del Estero fue la última jurisdicción fronteriza del sur del Chaco en entrar en contacto con los abipones. Relativamente alejada del área territorial ocupada por aquellos grupos durante el siglo XVII y principios del XVIII –más recostados sobre la orilla sur del Río Bermejo y sobre el Paraná–, los santiagueños habrían gozado de cierta distancia con los abipones, hasta que un hecho fortuito y poco atinado los habría

Tabla 3. Nuestra Señora de la Concepción de abipones

Nombre:	***Nuestra Señora de la Concepción de abipones.***
Jurisdicción:	Santiago del Estero.
Ubicación:	Originalmente, en las inmediaciones del río Inespín, cerca del río Paraná. Luego fue trasladada a la confluencia de los ríos Dulce y Salado (tuvo más de 14 mudanzas).
Gestiones desde:	Enero de 1747.
Actores indígenas:	Ex cautivo español Cristóbal Almaraz Caciques Alaykin, Ychamenraikin [Neruguiyi], Ychoalay [Benavídez], Malaquín y Chapancho.
Actores hispanocriollos:	T. de gobernador de Santiago del Estero Francisco de la Barreda, maestre de campo Landriel, gobernador de Tucumán Juan Victorino Martínez de Tineo, T. de gobernador de Santa Fe Francisco Antonio de Vera Mujica, curas de San Jerónimo: José Brigniel y Francisco Navalón, curas fundadores Bartolomé Araoz y José Sánchez.
Fecha de fundación:	31 de diciembre de 1749.
Población inicial:	500 individuos a cargo del cacique Alaykin.
Levantamiento o abandono:	Esta reducción perduró luego de la expulsión de los jesuitas, aunque su población fluctuó enormemente por los sucesivos traslados.

conducido hasta sus predios. En cierta ocasión[74], se hallaban algunos comerciantes santiagueños en las cercanías del Paraná cazando ciervos

[74] Desconocemos en qué año habría tenido lugar este episodio, aunque probablemente los ataques abipones en la frontera santiagueña hayan comenzado con mayor insistencia a partir de la década de 1730, luego de que Santa Fe empezara a entablar las paces con los abipones.

para comercializar sus pieles y, al momento de regresar, les quitaron a los abipones que allí estaban cierto número de caballos con los cuales regresaron a su ciudad. Tras ellos llegaron los damnificados que, dispuestos a la venganza, se lanzaron al reconocimiento y saqueo de la ciudad (Dobrizhoffer [1784] 1969:46).

Es muy probable que este episodio forme parte de la leyenda; sin embargo, nos sirve para ilustrar que la situación de Santiago del Estero era muy distinta que la de Santa Fe. Por otra parte, la notable distancia entre aquella frontera y el territorio abipón diluía la posibilidad de establecer contactos asiduos e interpersonales entre los vecinos y los abipones, entre quienes la mayoría de los encuentros se estructuraban por medio de la violencia. Y fue justamente la violencia la que, en cierta ocasión, engendró la posibilidad de juntar a funcionarios y caciques en clave diplomática.

A fines de septiembre de 1746, como continuación de una entrada realizada desde Santiago del Estero al Chaco contra los mocovíes y abipones, el teniente de gobernador de aquella ciudad, Francisco de la Barreda, salió con sus tropas con el objetivo de

> avanzar la ranchería de Alayquin uno de los principales caudillos de Abipones que tanto estrago han hecho en esta provincia en circunstancias que los indios estaban fuera y las más de las mujeres en el campo, quiso Dios fue servido que se apresaron 27 mujeres y muchachos[75] y los más de estos de los principales (Breve Relación s/f).

Luego de haber recuperado también gran número de cautivas españolas y acaparado un consistente botín en caballos y bienes que hallaron en el campamento indígena, Barreda regresó triunfal a Santiago del Estero (Breve Relación s/f; Dobrizhoffer [1784] 1969). Alaykin, que había sido testigo a la distancia de lo ocurrido y que nada había podido hacer para recuperar a sus mujeres y niños cautivos frente a la superioridad numérica y defensiva de las tropas de Barreda, "sumamente molesto por la pérdida de tantos compañeros y tantos caballos, comenzó a pensar en la posibilidad de hacer la paz con los santiagueños y en pedir reducción para los suyos" (Dobrizhoffer [1784] 1969:65). En la relación sobre la fundación de Concepción, según noticias que el relato español señala que dieron los propios actores indígenas, se lee que

> al otro día, de dicho avance y al siguiente se juntó mucha indiada, e hicieron su consejo de guerra y fueron de parecer de darnos alcance, y

[75] Dobrizhoffer ([1784] 1969) señala que los cautivos eran más de cien.

> tener batalla para rescatar a sus mujeres y parientes, caballada y demás despojos, a cuyo parecer se opuso Alayquin, diciendo que esa resolución no era buena, porque no se había de sacar más que la pérdida de los más valerosos abipones y que los demás se habían de huir como lo tenían de experiencia en otros lances, que él tenía por más acertado el hacer amigos a los españoles, y ponerse en manos de ellos (Breve Relación s/f).

Esta paz, sin embargo, no debe pensarse como una simple declaración de derrota frente a los hispanocriollos ni como un acto de sumisión. Todo lo contrario, la paz se posicionaba, tal como se habían dado las cosas, como la mejor estrategia posible para recuperar a los cautivos y los caballos sustraídos. El desenvolvimiento de los hechos en el pedido de estas paces es verdaderamente ilustrativo de la complejidad de actores e intereses que daban forma a, y se colaban por, debajo de las acciones diplomáticas.

Resultó que, entre las mujeres cautivadas por Barreda, se hallaban la esposa y dos hijas de Cristóbal de Almaraz. Este hombre de cuna hispanocriolla había sido llevado por los abipones desde pequeño y había crecido y sido educado entre ellos, se había vuelto un importante personaje ya por sus méritos, ya por su casamiento con una mujer abipona de notable prestigio, pariente de Alaykin (Breve Relación s/f; Muriel 1919; Dobrizhoffer [1784] 1969). Almaraz, sujeto culturalmente mestizo, ofició como mediador entre Alaykin –a quien reconocía como cacique– y Barreda. La estrategia de Almaraz y Alaykin incluía el uso pacífico de los canales hispanocriollos de comunicación que ya tenían establecidos. Así, apelando a la amistad con Santa Fe, cuatro meses después de que su mujer fuera llevada cautiva, Almaraz bajó a aquella ciudad para entrevistarse con el teniente de gobernador Francisco Antonio de Vera Mujica para que le escribiera una carta a su colega de Santiago del Estero, Francisco de la Barreda, anunciando las intenciones de este grupo de abipones (Breve Relación s/f). En aquella carta se lee:

> El portador de ésta es un cautivo cristiano nombrado Cristóbal […] que se ha criado entre la nación de indios abipones, y con una hija suya pasa a entregarse a Vuestra Merced con permiso de los que le tenían cautivo con la mira que sirva de intérprete para las paces que solicitan[76] (Vera Mujica 13/1/1747).

[76] Desconocemos si aquí el término *intérprete* tiene un sentido literal o figurado, ya que Dobrizhoffer ([1784] 1969) señala que Almaraz desconocía por completo la lengua española y sólo dominaba el idioma abipón.

Más adelante, Vera Mujica le sugiere a Barreda que él mismo evalúe "si es verdadero el ánimo de estos infieles" (Vera Mujica 13/1/1747) que, "además de la paz general que ofrecían, prometían reducirse a nuestra Santa Fe católica, para este fin pedían Padres de la Compañía de Jesús porque sabían trataban a los indios de otras misiones con mucho amor y caridad", así como ofrecían la devolución de todos los cautivos españoles que tenían (Breve Relación s/f). De esta manera, aunque sin intervenir demasiado en el asunto, Vera Mujica consigue abrirle el camino a Almaraz para que sea bien recibido por los funcionarios de Santiago del Estero. Si tenemos en cuenta que este "indio hispano-abipón" –como lo llama Furlong (1938a:122)– "tenía el rostro marcado según la costumbre abipona [y temía] ser tomado por abipón y muerto en el campo", esta carta de presentación no era poca cosa (Dobrizhoffer [1784] 1969:193).

La carta que llevaba Almaraz dio resultado y Barreda lo recibió personalmente, aunque con cautela: "habiéndolo aquí examinado despacio con muchas preguntas y repreguntas, juzgué que no traía dolo ni malicia" (Breve Relación s/f). Este encuentro se desenvolvió en un clima de verdaderas presiones simultáneas. Almaraz se presentaba en Santiago del Estero portando una carta de un funcionario colonial que instaba a Barreda, al menos, a escuchar los motivos de su llegada y considerar la propuesta. Luego, en un juego tortuoso de manipulación simbólica y "para obligarle más", Barreda le entregó a sus dos hijos que tenía cautivos en aquella ciudad, pero no a su mujer[77] (Breve Relación s/f). Luego de haber alojado en su propia vivienda a Almaraz, y sin tener motivos para dudar de su buena fe, Barreda inició las negociaciones con el entonces gobernador general del Tucumán, Juan Alonso de Espinosa de los Monteros, quien sugirió dejar pasar un año para evaluar si las intenciones de aquellos abipones eran verdaderas (Breve Relación s/f).

Mientras el engranaje de la burocracia colonial comenzaba su lento andar, el grupo de Alaykin –sin tener noticia alguna de lo sucedido con Almaraz desde que había partido rumbo a Santiago del Estero– volvió a apelar a los lazos coloniales y se acercó a la reducción de San Javier de mocovíes para solicitar al cura doctrinero que escribiera una nueva carta

[77] Barreda señala que "para entregarle la dicha su mujer, lo llevé primero al Reverendo Padre Rafael Cavallero, que se hallaba de rector de este colegio para […] [que] lo mandase catequizar e instruir en los misterios de nuestra Santa Fe como se hizo con la dicha su mujer que después de instruidos, bautizada ésta, se casaron" (Breve Relación s/f). Esto indica que medió un considerable lapso entre aquella entrevista y la liberación de su esposa.

para apresurar las paces. Sin respuestas de los santiagueños ni noticias de Almaraz, las negociaciones parecieron congelarse y, en poco tiempo, volvieron las hostilidades sobre los predios. Según narra Barreda, llegó "Benavídez, por marzo de 1748 con una cuadrilla de indios escogidos ligeros, y logró una chacras avanzadas del río Salado, matar tres personas y llevar algunos cautivos" (Breve Relación s/f). Para frenar aquellas hostilidades, Barreda envió a Almaraz con algunos soldados a la ciudad de Santa Fe, de donde llevó noticias de que los abipones se mantenían firmes con la idea de hacer las paces pero que deberían salir a buscarlos, ya que desconfiaban de los españoles. Almaraz partió nuevamente, acompañado de los hombres de Barreda, esta vez hacia San Jerónimo, donde se hallaban parando los abipones de Alaykin. Al regreso, la comitiva llevó una nueva carta escrita por el cura de aquel pueblo dirigida a Barreda, y lo acompañaban en persona los caciques Alaykin e Ychamenraikin [o Neruguini][78], otros dos más jóvenes –Malaquín y Chapancho– y dieciocho de sus indios. Esta correspondencia deja en evidencia el verdadero motivo por el cual aquellos abipones solicitaban la reducción, con comprensible impaciencia, dos años y medio después de que sus mujeres fueran tomadas cautivas. El doctrinero, José Brigniel, destaca que la demora de las paces entre este grupo y Santiago del Estero entorpecía el funcionamiento de la reducción y las tareas de evangelización, ya que los abipones le respondían sin reparos:

> Padre, de balde os quebráis la cabeza en querer doctrinarnos mientras no vienen nuestros parientes que están en Santiago, pues únicamente para que nos los entreguen, nos hemos juntado en este pueblo, admitiendo los Padres, y ya no vamos a parte ninguna a hacer daño, ni dejamos que otros vayan a Córdoba y a Santiago, y cuando nos den nuestros parientes, todos aprenderemos, y seremos cristianos, pero mientras no vienen, no nos fiamos del español (Brigniel 6/4/1749).

Por esto mismo, el jesuita también intentó persuadir a los funcionarios de Santiago del Estero cuando agregó: "Yo me alegraré infinito de que esta paz se concluya a satisfacción de ambas partes, y de que los curacas vuelvan bien obsequiados y contentos de esa ciudad" (Brigniel 6/5/1749). Y, por si los santiagueños aún no se convencían de las buenas intenciones,

[78] Poco tiempo después, Ychamenraikin se encontraría pactando la fundación de San Jerónimo con las ciudades de Santa Fe y Córdoba, tal como lo hemos narrado anteriormente.

los abipones redoblaron la apuesta para recuperar a sus cautivos, mandando a decir

> que ellos ya no querían trocar pieza por pieza, como otras veces, sino en llegando los suyos, largarán los cautivos cristianos que tienen y son muchos, sean de donde fueren; y el capitán Ychoalai dice, que luego irá por todos los toldos a juntarlos, y que los pondrá a todos a vista de los padres que estamos aquí (Brigniel 6/5/1749).

Con esta propuesta, los abipones se jugaron una última carta de paz para conseguir la liberación de sus propios cautivos. Advertido por chasqui, el gobernador del Tucumán se mostró desconfiado por la presencia de los abipones y sugirió que, frente a la pretensión que tenían "de que se les den sus parientes, atento a no traer ellos el rescate que prometen de los nuestros, desconfiando del español, les parece no se entreguen hasta que ellos traigan nuestros cautivos" (Espinosa de los Monteros 26/4/1749). Sin embargo, esta vez la lentitud de las comunicaciones favorecería a los indígenas que, llegando a Santiago del Estero antes que esta respuesta, fueron recibidos con toda la pompa y el agasajo que fue posible. Con acompañamiento de las tropas militares –para darles importancia pero a la vez para mostrar la calidad de las fuerzas y armas con las que contaba la ciudad– fueron conducidos hasta la casa del teniente de gobernador, en donde fueron vestidos –especialmente los principales– con las ropas del mismísimo Barreda (Breve Relación s/f).

Sin mayores preámbulos que aquel recibimiento y con unos abipones vestidos a la usanza española, frente a los curas del Colegio de Santiago del Estero, "se hubo celebrado y tratado despacio los artículos de Paz […] y dándoles a todos sus donecillos y cinco mujeres de su nación de las que tenía en casa, se volvieron muy contentos a sus tierras" (Breve Relación s/f). Después de tanta espera, las paz fue celebrada en un abrir y cerrar de ojos. Las capitulaciones que adjunta Barreda en esta ocasión son muy valiosas en términos documentales, ya que se trata del único registro completo de los puntos pautados en este tipo de negociaciones. Los ítems acordados fueron ocho y, en resumidas palabras, postulaban:

> 1. Primeramente ofrecen que han de reconocer vasallaje al rey Nuestro Señor (Dios le guarde) […]. 2. Que han de mantener paz con todos los pueblos y gente española, y que harán guerra ofensiva y defensiva a toda nación que la tenga con los expresados españoles […] y que siempre los defenderemos con buena voluntad y prontitud en su buena correspondencia. 3. Lo tercero que han de venerar, respetar, defender y obedecer a los

> Reverendos Padres Misioneros […]. 4. Lo cuarto que se han de sujetar, y aplicar a su propia utilidad al cultivo de la tierra para sus chacras, crías y ganados, y otros ministerios caseros, y de campaña para su propia conveniencia, y manutención, que con esto tendrán lo necesario en su pueblo, y no andarán desasosegados en otras partes buscando que comer […]. 5. Lo quinto que a los indios haraganes, o viciosos que no querían sujetarse a trabajar, o a los inquietos, y perturbadores de la reducción, […] los han de entregar al Señor gobernador […]. 6. Lo sexto, que no permitirán que a la reducción y terreno de los indios entren, ni lleguen españoles excepto los que fuesen por orden superior y del mismo modo, no vendrán los indios a las tierras de los españoles […]. 7. Lo séptimo, que en la ciudad más inmediata al territorio o reducción mantendrán siempre dos indios principales descendientes de los caciques residiendo frecuentemente: sin ausentarse hasta que vengan otros dos, para las cosas y negocios que se ofrezcan en alivio, y utilidad de la reducción. 8. Lo octavo, que han de entregar todos los cautivos que tuviesen en su poder hombres, mujeres, y niños, así de toda esta provincia como de todas las demás ciudades, […] y que en su correspondencia les entregaríamos a todos los suyos (Capitulaciones 15/1/1750).

Hemos citado en extenso este documento ya que nos permite complementar algunas observaciones respecto de lo analizado para la fundación de San Jerónimo[79]. Mientras que los tres primeros ítems no parecen ofrecer nada nuevo en cuanto a las formas protocolares de los tratados (Nacuzzi y Lucaioli 2008), el cuarto punto nos llamó enormemente la atención. Hemos analizado cómo la fundación de San Jerónimo se logró a partir de la entrega de regalos o donativos que los funcionarios civiles y eclesiásticos se encargaron de movilizar tanto para atraer a los caciques a la negociación como para mantenerlos reducidos garantizando las bases para la subsistencia de la reducción. Sin embargo, aquí, donde aparentemente el interés por la reducción fue causado por la toma de una buena cantidad de cautivos que los abipones ansiaban recuperar, y donde la disposición para la negociación pareció ser más insistente desde el lado indígena que desde el colonial, no hallamos ni tales agasajos –descontando

[79] Muchos autores se han dedicado a analizar las formas de interacción entre indios y colonizadores por medio del estudio de los tratados de paz (Miranda Borelli 1984; Gullón Abao 1993; Levaggi 1993, 2000; Lázaro Ávila 1999; Nacuzzi y Lucaioli 2008). Dado que nuestro tema es la fundación de las reducciones, pasaremos revista sólo de aquellos puntos que nos permiten iluminar esta problemática.

los atuendos españoles otorgados a los caciques en el momento previo al pacto– ni promesas económicas relativas a la subsistencia. La reducción de abipones fundada por Santiago del Estero debería, en adelante, procurarse su propio sustento por medio del trabajo. Sin embargo, este sustento tenía otra condición: debía lograrse a través de las actividades productivas de labranza y cría de ganados, ajenas o de incipiente incorporación en sus esferas económicas, prometiendo que "no andarán desasosegados en otras partes buscando que comer" (Capitulaciones 15/1/1750). Este punto traería notables consecuencias para la reducción en su futuro, olvidada por Santiago del Estero en el momento mismo de su fundación. Aunque esporádicamente habría contado con la entrega de ganados por parte de la Compañía de Jesús, la estabilidad económica constituyó un desafío diario (Dobrizhoffer [1784] 1969).

El séptimo punto también merece una observación, aunque por la negativa, ya que no hemos hallado indicios de que, al menos en esta reducción, se hubiera cumplido con tales demandas. Por otra parte, no queda claro cuál sería la ciudad a la que deberían acudir los representantes del pueblo, ya que la reducción fue fundada por primera vez a nueve leguas del Paraná, en las cercanías de San Jerónimo (Furlong 1938a; Dobrizhoffer [1784] 1969).

El último punto, la entrega recíproca de cautivos, parece constituir uno de los pocos –junto con la dudosa ayuda defensiva recíproca del segundo ítem– que no sólo representa una obligación de los indios sino también un derecho: recuperar a su gente, aunque a cambio de liberar a los cautivos españoles. Nos preguntamos entonces por qué los abipones de Alaykin parecen haber insistido tanto, no con las paces que les devolverían a sus ansiadas mujeres cautivas, sino con solicitar una reducción que, a simple vista, traería aparejados pocos beneficios. No hemos encontrado otros indicios en las fuentes que nos permitan esbozar una respuesta concreta; sin embargo, nos atrevemos a sugerir que, en este caso, fue el deseo de refugio el que llevó a los abipones a solicitar reducción, quizá para evitar las entradas al Chaco desde Santiago del Estero; quizá –y esta opción nos resulta más atractiva– para contar con un sitio de resguardo de los propios conflictos internos con los otros grupos del Chaco. Frente a los escasos datos disponibles, en esta hipótesis se considera el hecho de que, mientras la fundación de la propia reducción se demoraba, hallamos a los abipones de Alaykin tanto habitando entre los mocovíes de San Javier como luego engrosando las filas de San Jerónimo.

Lo cierto es que, vestidos con las ropas de Barreda y llevando consigo a las cinco cautivas recuperadas, los abipones regresaron a San Jerónimo

"alegres como una pascua, ni es ponderable el gusto y contento con el que se han vuelto de esa ciudad, así por los cautivos que se les han dado, como por todo lo demás" (Brigniel 26/5/1749). A la espera de que se fundase finalmente la reducción, los caciques se abocaron a reunir a los cautivos españoles que se hallaban dispersos en los campamentos de los abipones no reducidos. Ychamenraikin logró convencer a Debayakaikin –uno de los principales caciques abipones hostiles a los hispanocriollos y quien poco tiempo después entraría en guerra con los abipones de San Jerónimo– para que cediese también a los suyos (Brigniel 26/5/1749). Aparentemente sin mediar encuentro con Barreda ni ningún otro funcionario más que el cura de San Jerónimo, Ychamenraikin e Ychoalay comenzaron la liberación de los cautivos de la manera siguiente:

> [los] Santiagueños y Cordobeses allá van con los reformados, sus nombres en la memoria adjunta, pues quisieron que yo les pasase la reseña y apuntase sus nombres para que Vuestra Merced se certificase mejor de lo que envían y de la legalidad de su proceder, los demás Cordobeses que, o no quisieron pasar a Santiago, o los que después se hallaron, se enviarán a Santa Fe, los del Paraguay, Corrientes y Misiones, los tendrán aquí, depositados en la reducción hasta que el señor general de Santa Fe y el Padre Provincial disponga, cuándo y en dónde se habrán de entregar, y que a todos los cristianos los largarán francamente sin pedir otro rescate, que el que se les entreguen todos sus parientes que se hallasen por las tierras de españoles (Brigniel 26/5/1749).

Agregan a la carta que ellos optaron por entregar primero a sus cautivos para evitar que se los tratara de mentirosos y para que los españoles no tuvieran excusas (Brigniel 26/5/1749). Finalmente, Barreda partió a fundar la reducción acompañado por los padres que habían sido designados como misioneros –Bartolomé Aráoz y José Sánchez–, llevando consigo "cuatrocientas vacas de vientre, ornamentos para la iglesia que se había de hacer, otras cosas necesarias para alivio y ayuda de dicha fundación" (Breve Relación s/f). Hallaron a Alaykin en su campamento, cercano al río Salado. Este cacique y los padres habrían salido en reconocimiento del sitio en donde establecerían el pueblo, en las orillas del río Inespín[80], a 170 leguas de Santiago del Estero (aproximadamente 950 kilómetros[81]).

---

[80] Según Dobrizhoffer ([1784] 1969), éste sería el río conocido como Malabrigo por los hispanocriollos.

[81] Dobrizhoffer ([1784] 1969) relata que se tardaban al menos dieciséis días para recorrer esa distancia que mediaba entre Concepción y Santiago del Estero.

El sitio había sido elegido por los abipones y, aunque estaba demasiado lejos de Santiago del Estero y cualquier intervención sería dificultosa por el largo camino que se interponía, Barreda no quiso molestar a los abipones desaprobando su elección. Por otra parte, en cuanto a recursos parecía de lo más favorable:

> El río cercano les proveería de agua salubre, el campo hasta muy lejos, de pastos y los bosques vecinos, de árboles frutales o aptos para leña y la construcción. Había allí una increíble variedad de animales de caza; en las cercanías crecía todo tipo de palmeras que los indios usan para diversas comidas […]. Por la inmensa llanura […] deambulan muchos miles de caballos errantes que los abipones podrían capturar según su deseo. Todos los esteros, lagos y arroyos están llenos de nutrias cuya carne les sirve de alimento y con cuya piel se proveen de capas para defenderse de los vientos frescos. Asimismo hay abundancia de carpinchos. La tierra es sumamente fértil y cualquier semilla dará una mies abundante[82] (Dobrizhoffer [1784] 1969:194-195).

Alaykin había elegido también este sitio justamente por estar alejado y protegido de las ciudades españolas, por parte de las que siempre temían algún ataque inesperado, por la distancia y por los incómodos esteros, lagos y lagunas que se deberían atravesar para llegar a él (Dobrizhoffer [1784] 1969). Aprobado el sitio, partió a buscar a sus familias para que se unieran a la reducción y quedó en regresar al quinto día; mientras tanto, los soldados de Barreda comenzaron con las tareas de construcción del pueblo. Las pocas vacas que habían trasladado desde Santiago del Estero ya se habían acabado y Barreda se vio en la obligación de matar bueyes para el sustento de su gente. Enterado de esto Alaykin, que estaba listo para regresar al sitio indicado para la fundación, "trajo como cosa de 40 cabezas de ganado gordo entre bueyes, vacas y terneros, que era todo el que tenía y con galantería sin ejemplar en indios, me ofreció dicho ganado, sin reservar nada para sí" (Breve Relación s/f).

Este fue el único registro que hallamos que indique que una reducción de abipones comenzara siendo abastecida por los propios recursos

[82] Sin embargo, luego, el mismo Dobrizhoffer ([1784] 1969:203) como habitante de aquel pueblo, diría: "la comida […] se limita a carne de vaca al almuerzo y a la cena todos los días. Si encontrábamos un grano de maíz, nos podíamos considerar epulones", aunque pareciera justificar aquella pobreza al constante estado de guerra de la reducción con otros abipones o mocovíes enemigos, que no les dejaba tiempo para las labranzas.

que traían los indígenas de sus campamentos o, más radical aún, en que se indique que los abipones se encargaran de alimentar a los soldados dedicados a la construcción. Furlong, por el contrario, señala que Concepción fue una de las reducciones mejor abastecidas desde sus inicios debido a la intermediación de Barreda. Esta reducción llegó a contar, en pocos años, con "más de veinte mil cabezas de ganado, no obstante la matanza que diariamente se hacía para saciar la voracidad de los indios" (Furlong 1938a:123). Si esto fue así, seguramente no tuvo tanto que ver la intervención de Barreda, sino que se habría debido a la riqueza natural ya mencionada de aquel sitio y a las actividades económicas de los abipones. Recordamos, además, que entre los puntos acordados no se incluía el mantenimiento del pueblo a cargo de los hispanocriollos y sí se resaltaba el autoabastecimiento para la subsistencia.

El 31 de diciembre de 1749, Barreda declaró fundada la reducción de abipones llamada Nuestra Señora de la Concepción (Actas Capitulares de Santiago del Estero 1/1/1750). Siguiendo aquella costumbre española que los colonizadores buscaron imponer con insistencia, Alaykin "*fue puesto* al frente de la colonia no en virtud de su linaje sino de sus virtudes militares" (Dobrizhoffer [1784] 1969:195, el destacado es nuestro). Asimismo, "el teniente dio a Alaiquín el bastón de honor, que había de llevar en la mano, y le regaló un vestido militar español lucido por el color y por la sarta de cuentas" (Muriel 1919:63).

Sin embargo, este pueblo, que habría nacido por la insistencia de los caciques, en pocos años revertiría su historia. Luego de reconocer los santiagueños que la reducción representaba pocos beneficios dado que había sido fundada en territorios demasiado alejados de la ciudad, decidieron mudarla a la jurisdicción de Santiago del Estero, en las inmediaciones del río Salado. Esta noticia fastidió enormemente a los abipones reducidos en Concepción, que ya llevaban unos cuantos años en el pueblo poniendo mucho trabajo en sus campos y haciendas. Con motivo de los rumores de esta mudanza, Alaykin y toda su gente decidieron abandonar la reducción y regresar al Chaco, y se llevaron consigo un rebaño de dos mil ovejas (Dobrizhoffer [1784] 1969). En la reducción sólo habían quedado tres abipones, encargados de matar a los padres a la mañana siguiente y de saquear el sitio. Por fortuna para los jesuitas, esa mañana llegó al lugar Ychoalay y, previendo lo planeado, ayudó a los padres a refugiarse y salvar los pocos objetos religiosos. Con este episodio renació la preocupación en las fronteras del Chaco; disgustados como estaban los abipones que habían habitado en Concepción, no tardarían en hacer sentir su hostilidad sobre campos y ciudades. Por este motivo, en medio

de la frágil situación en la que se sostenía la paz, se erigió en Córdoba un nuevo puesto defensivo en el Paraje del Tío (camino a Santa Fe), pensado para frenar, específicamente, las hostilidades de Alaykin (Dobrizhoffer [1784] 1969).

Se inició así un segundo proceso de negociaciones que bien podrían considerarse como las tratativas de refundación, ya que los santiagueños se mantenían firmes en su deseo de acortar las distancias territoriales con aquella reducción y los abipones en quedarse en las tierras que habían habitado hasta el momento. Esta vez, atraer la atención de los abipones no fue cosa fácil, sobre todo considerando que la vía de la violencia estaba vedada si no se querían provocar más chispas en aquella tensa calma a punto de estallar. Las tratativas duraron años y estuvieron atravesadas por idas y vueltas de ambas partes y, también, por conflictos internos entre los abipones de Concepción y San Jerónimo con motivo de los asaltos que aquellos seguían realizando en los caminos del Chaco; y mediadas, incluso, por una visita de Alaykin al gobernador del Tucumán, Juan Victorino Martínez de Tineo, en su sede de Salta. Las tensiones, los regalos, las promesas y las mutuas amenazas sumergieron en un largo letargo los proyectos de refundar la reducción. Finalmente, el deseo de los santiagueños de mudar el pueblo se había vuelto una necesidad y cobró mayor fuerza en los ánimos de Barreda, no tanto ahora para acercarla a la ciudad –tal como habían querido anteriormente los vecinos santiagueños, para sacar provecho de la mano de obra indígena– sino para separarla de San Jerónimo, dado que las disputas armadas ponían en peligro las paces.

Los motivos de los abipones para oponerse al nuevo sitio –a ochenta leguas de distancia del primero– fueron muchos: dejar sus tierras, romper los lazos con su gente, que seguía habitando en el interior del Chaco y con quienes tenían asiduo contacto, acercarse demasiado a las ciudades coloniales y, sobre todo, porque aquel nuevo lugar carecía de agua potable, recurso fundamental para la supervivencia del pueblo y de los hombres. Los caciques principales, como Alaykin o Zapancha, se negaron rotundamente al cambio haciendo caso omiso a las promesas y chucherías. Pero, finalmente, "los dones pueden más que las palabras" (Dobrizhoffer [1784] 1969:232) y la voluntad del cacique Malakin fue comprada por una vistosa manta de lana pintada con varios colores que Barreda ofertó como último intento. Un mes después, demorada por el mal tiempo, partió la comitiva hacia el nuevo sitio. De los abipones, sólo iban el cacique Malakin y otro llamado Ypirikin con sus familias.

El nuevo sitio en donde fue emplazada la reducción no resultó apto debido a la falta de agua dulce y, por ese mismo motivo, fue

sistemáticamente trasladada durante todo el período jesuítico. Es de comprender que nunca llegara a estabilizarse, al igual que su disminuida población, que fluctuó continuamente, "como flujo y reflujo del mar, así cada día iban y venían bárbaros" (Dobrizhoffer [1784] 1969:242). Alaykin, rotos los lazos de amistad luego de que Barreda trasladara al pueblo de su sitio inicial, se mantuvo ajeno a la política reduccional y, volviendo a los atracos en los caminos y estancias, buscó con insistencia convencer a sus antiguos compañeros de que abandonaran definitivamente aquella vapuleada reducción (Dobrizhoffer [1784] 1969). Luego de catorce traslados, Concepción habría sido emplazada definitivamente sobre la orilla occidental del río Dulce, a unos diez kilómetros de su confluencia con el río Salado, cercano a las poblaciones españolas (Jolís [1789] 1972).

Tensiones internas e intervención colonial
San Fernando del Río Negro

Las relaciones de amistad preexistentes, en un caso, los cautivos, en el otro, fueron los principales motivos que incentivaron las fundaciones de las reducciones de San Jerónimo y Concepción. Las negociaciones que dieron paso a la reducción de San Fernando –en la jurisdicción de Corrientes– comprenden, en parte, una síntesis de aquellos elementos de paz y guerra analizados en los casos anteriores, pero que aquí adoptaron una nueva particularidad al quedar imbricados en otros dos aspectos que la condicionaron: las relaciones de tensión entre distintos caciques abipones y los esfuerzos de mediación por parte del sector colonial –curas y funcionarios– para resolver aquellos conflictos. Veamos someramente cuál fue el contexto que dio lugar a la creación del tercer pueblo de abipones.

Corrientes, por sus estrechas relaciones comerciales con Santa Fe –y por pertenecer ambas a la gobernación de Buenos Aires–, habría quedado incluida también en los tempranos acuerdos de amistad, poco después de que Santa Fe asentara las paces con los abipones. Gozar de este beneficio implicaba que algunos abipones acudieran a la ciudad de Corrientes a negociar e intercambiar bienes y servicios, como ocurrió también en Santa Fe. Sin embargo, un episodio particular habría interrumpido aquellos acuerdos, siempre frágiles y vulnerados por una mutua y profunda desconfianza. En cierta ocasión, probablemente a inicios de 1745, se hallaba en Corrientes un cacique del grupo de los abipones amigos llamado Chilome, con sus seguidores. Como era la costumbre, "el mismo teniente

Tabla 4. San Fernando del Río Negro

Nombre:	***San Fernando del Río Negro.***
Jurisdicción:	Corrientes.
Ubicación:	A orillas del Paraná (actual territorio de la ciudad de Resistencia, Chaco).
Gestiones desde:	Julio de 1748.
Actores indígenas:	Caciques Naré, Ychoalay [Benavídez].
Actores hispanocriollos:	T. de gobernador de Corrientes Nicolás Patrón, t. de gobernador de Santa Fe Francisco Antonio de Vera Mujica, gobernador de Buenos Aires José de Andonaegui, curas fundadores Tomás García y José García.
Fecha de fundación:	26 de agosto de 1750.
Población inicial:	Cacique Naré con sus seguidores.
Levantamiento o abandono:	Fue abandonada y quemada por los abipones tras la expulsión de los jesuitas.

de gobernador, Casafús, en el afán de afirmarse en la paz, los recibió como huéspedes" (Dobrizhoffer [1784] 1969:35). Ocurrió que, a medianoche, Chilome salió a escondidas de la casa del teniente. Algunos vecinos que lo vieron comenzaron a esparcir el rumor de que los abipones estaban preparando una traición y que pronto atacarían la ciudad cruzando el Paraná que los separaba del Chaco. En medio de la confusión alguien mató al cacique, acto que efectivamente encendió la mecha de la venganza y marcaría el inicio de una nueva etapa de hostilidades entre abipones y correntinos (Dobrizhoffer [1784] 1969).

Las fricciones se tradujeron en cruentos malones y entradas punitivas, lo cual crearía un contexto de mutua hostilidad. El año de 1745 marca un punto de inflexión en estos enfrentamientos, luego de que una entrada ofensiva realizada desde Corrientes atacara las tolderías del cacique Ychamenraikin mientras éste estaba asediando las fronteras de

Córdoba (Dobrizhoffer [1784] 1969). El 29 de enero de 1745, el teniente de gobernador de aquella ciudad,

> habiéndose dispuesto a la salida con sólo 190 soldados españoles y algunos indios amigos que cuidasen del bagaje y caballada, pasó a la otra banda por la cercanía de Santa Lucía que dista poco más de 40 leguas de aquella ciudad y se internó hasta la población antigua y principal de los grandes abipones (Ortiz de Rosas 6/9/1745).

En esta expedición, hallaron los correntinos

> una corpulenta toldería y les mataron en ella diez de los indios principales y pasaron a cuchillo la mancebía y demás mujeres y personas de mayor edad dejando sólo los niños que se llevaron prisioneros entre los cuales recuperaron parte de los cautivos cristianos que les habían apresado en los meses pasados y otros que de Córdoba habían conducido con cantidad de plata doble y vestuarios que mantenían en situación de los robos efectuados en los caminos logrando los demás despojos de caballada y ganado que todo les quitaron (Vera Mujica 12/2/1745).

Los abipones no habrían respondido pasivamente a estos insultos. Separados de los correntinos apenas por el río Paraná, cruzaron en numerosas ocasiones aquellas aguas para caer con la fuerza de las armas sobre las estancias, la ciudad y las reducciones de guaraníes ubicadas en sus inmediaciones. De la narración sin fecha de varios episodios de hostilidad, Dobrizhoffer pasa a sentenciar, sin preámbulos que nos indiquen los motivos, que la paz fue pedida por los abipones en 1747, poniendo "el tan deseado fin a las prolongadas hostilidades" (Dobrizhoffer [1784] 1969:45). No nos fue posible hallar datos más específicos acerca de este cambio de actitud en los abipones, excepto por una carta del gobernador de Buenos Aires, José de Andonaegui, en la que comenta que, en años pasados

> se hizo una entrada a sus tierras [de los abipones] por la parte de dicha ciudad de San Juan de Vera [Corrientes] y se consiguió destrozar algunas tolderías de estos infieles pasando a cuchillo la mayor parte de ellos, y rescatando varios cautivos cristianos que tenían en su poder, *después de esto se proporcionaron a parlamentar paces*[83] (Andonaegui 23/7/1748, el destacado es nuestro).

[83] Este es el documento que retoma Levaggi (2000) para hablar de las paces de los abipones que precedieron a la fundación de San Jerónimo y que nosotros hemos comentado cuando analizamos la fundación de aquella reducción.

Esta cita no nos esclarece mucho más los motivos de la paces. Alumni (1950) sostiene que fue el teniente de gobernador de Corrientes, Nicolás Patrón, quien comenzó las negociaciones con el teniente de gobernador de Santa Fe, Antonio de Vera Mujica, para que por su intermediación –dada la buena relación que éste tenía con Ychoalay y los abipones de San Jerónimo– se evaluara la posibilidad de un nuevo tratado de paz y reducción en la jurisdicción de Corrientes. Este mismo autor cita otra posible versión acerca del inicio de las paces entre Naré y los vecinos de Corrientes, tomando como referencia una nota publicada en el diario *El Telégrafo Mercantil* (1801, citado por Alumni 1950:13)[84] en que se lee:

> Se estableció la paz por un medio extraño, según personas verídicas del aquel tiempo. Una india de las que trajeron cautivas, que decía ser de los principales de su Nación, habiendo tomado el gusto a nuestra religión, se ofreció voluntariamente a introducirse en el centro del Chaco y trabar con los caciques un entable de paz con esta ciudad [Corrientes], asegurando de su influjo el mejor efecto; se adhirió a su solicitud y aderezada con cuentas, abalorios y otras cosas de su aprecio, […] la pusieron en aquella banda de este río, con un caballo para conducirse. En efecto, para la luna que señaló estaba de vuelta en aquella parte; y haciendo la seña que previno pasaron y la condujeron a ella y a los cuatro caciques principales de la nación abipona con porción de sus gentes.

No hemos podido hallar otra información con la cual cotejar esta versión, lo que, de haber sido así, sería sumamente interesante, porque nos mostraría una nueva estrategia de interacción: acercar las paces a caciques del Chaco por medio de la participación activa de una cautiva. Más aún, de una abipona cautiva, cargada de abalorios y regalitos para atraer a su gente a las paces. Si allá en Concepción los cautivos habrían sido el *leit motiv* de los pedidos de reducción, aquí habría sido el vehículo de la propuesta. Por otra parte, estas tres versiones no necesariamente se excluyen entre sí. Es muy probable que en estas paces haya contribuido la entrada punitiva –quizá más ensalzada en el relato dirigido a los altos funcionarios del rey en España que lo que realmente fue en los hechos–; también tenemos constancia de las arduas negociaciones entre Patrón y Vera Mujica para los preparativos de la fundación. Finalmente, estas

[84] El autor, a su vez, cita esta nota de Francisco Manzi (1945): *El Chaco de la Historia, de la Leyenda y de la Tradición.* s/d. La nota no posee la fecha completa de publicación, ni figura el autor.

acciones no niegan por sí mismas que hubiera habido tratativas –con sus necesarios regalos– directamente entabladas con determinados caciques al interior del Chaco.

Fuera como fuese, en enero de 1749, el teniente de gobernador Nicolás Patrón le comunicaba al gobernador de Buenos Aires, José de Andonaegui, que ya tenía acordado con la Compañía de Jesús emplazar un pueblo de abipones en su jurisdicción, con la menor demora posible para intentar frenar "no obstante sus buenos intentos" (los de los indios), los robos y homicidios que estos cometen en las misiones de los guaraníes (Patrón 12/2/1749). Además, los correntinos buscaban que este pueblo "les sirviera de defensa para los ataques de los mocovíes y los tobas" (Dobrizhoffer [1784] 1969:246). Vemos, entonces, que la situación de aquellas paces era, al menos, inestable. Aquí, el momento de gestionar y fundar la reducción encontró a los abipones más convulsionados. A partir de la lectura y análisis de los documentos y en función de los sucesos que se siguen, creemos que lo que estaba ocurriendo en Corrientes se explica mejor al considerar las diferentes actitudes de los caciques abipones implicados: unos que apostaban a la paz y solicitaban la reducción; otros que no se incluían en aquellos acuerdos y seguirían con sus hostilidades.

Los distintos caciques abipones que entran en tensión en la negociación de estas paces son tres. Ychoalay, quien desde hacía dos años se había instalado en San Jerónimo y, poco a poco, se estaba convirtiendo en un referente colonial, cacique mediador entre sus abipones y Santa Fe, que no sólo supo guardar los pactos con los hispanocriollos hasta el final de sus días sino que también actuó para que todos los abipones los cumplieran. Hablaremos más detalladamente de este personaje en el próximo capítulo, basta aquí con señalar que fue él quien gestionó y promulgó las ventajas de una paz generalizada entre los abipones –entendidos como un grupo indiviso– y las tres fronteras del Chaco. El alcance de estos acuerdos duró lo que tardaron los abipones situados en las riberas del Río Bermejo en regresar a sus territorios, desde donde volvieron a atacar la jurisdicción de Asunción. Este grupo de abipones, liderado por el cacique Debayakaikin, se mantuvo hostil a los hispanocriollos durante todo el período reduccional, incluso cuando tuvo en su haber varias estadías intermitentes como habitante de aquellos pueblos. A este grupo de abipones se corresponderían las incursiones que menciona el teniente de Corrientes sobre las misiones jesuíticas, al mismo tiempo que se estaba programando la fundación de San Fernando. El tercer cacique implicado en las negociaciones para esta reducción fue

Naré, quien finalmente se posicionaría como el principal referente de aquel pueblo.

Para entender el curso de los hechos quizá sea conveniente aquí interpretar estas actitudes en función de grupos de abipones más amplios. Nos referimos a las parcialidades acerca de las cuales hemos discutido en el capítulo anterior y que, concluimos, se trataban de grupos fundados en una adscripción fundamentalmente territorial, dado que hallamos alianzas políticas cruzadas entre las distintas parcialidades. Vistos estos tres caciques desde la perspectiva de cada una de ellas, hallamos que los abipones que estaban reducidos en San Jerónimo, la gente de Ychoalay, fueron los riikahés –o gente del campo abierto–, muy probablemente abipones que desde tiempo atrás habitaban en el área de llanura que se extiende hacia el centro de la costa norte del río Salado. Los abipones que solicitaban reducción en Corrientes habrían sido los yaaukanigás –o gente del agua– liderados por Naré, cuyos hábitos canoeros nos llevan a ubicarlos en la cuenca del Paraná. Por último, hemos identificado a los abipones nakaigetergehés –o gente de la selva–, entre ellos Debayakaikin, con la zona selvática que se extiende hacia el sur del río Bermejo y su confluencia con el complejo Paraná/Paraguay. Expuestas estas tendencias territoriales, hallamos concordancia entre una mayor proximidad geográfica de determinados caciques con determinadas ciudades –Ychoalay con Santa Fe, Naré con Corrientes y Debayakaikin con Asunción– que concuerdan, asimismo, con el establecimiento de interacciones más asiduas entre sí. Vimos que la estrecha relación entre Ychoalay y Santa Fe dio lugar a las paces que luego se formalizaron en la fundación de San Jerónimo y también de la reducción de Concepción en Santiago del Estero. Naré estaba recorriendo el mismo camino con los vecinos correntinos. Sin embargo, mientras hacia el sur del Chaco se estaban dando estas treguas simultáneas (recuérdese que, en forma paralela, Santiago del Estero se hallaba negociando las paces con el cacique Alaykin, también del grupo de los nakaigetergehés), la ciudad de Asunción, alejada físicamente de la del Chaco por la distancia que mediaba entre ellas, y políticamente por responder a otra gobernación –la del Paraguay–, llegaría rezagada a gozar de las relaciones pacíficas con los abipones. La situación en aquella frontera, como veremos al analizar la cuarta reducción, siempre tuvo como telón de fondo una honda y mutua desconfianza.

Los acuerdos de San Fernando llegarían al tiempo que comenzaban a cobrar forma otros enfrentamientos, esta vez, entre abipones. Las hostilidades de Debayakaikin en Asunción entraron en conflicto con las paces que Ychoalay quería garantizar en virtud de su amistad con los

hispanocriollos y, en poco tiempo, aquellas diferencias abrieron una profunda grieta entre ambos caciques, distancia que Ychoalay quiso acortar por medio de las armas. Las vicisitudes de aquella guerra interna que comenzaba a perfilarse será tema de nuestro último capítulo, pero aquí nos interesa acotar que aquellos conflictos fueron los que estructuraron las negociaciones para la tercera fundación.

Habíamos señalado que, a inicios del año de 1749, Naré con sus abipones yaaukanigás se hallaba solicitando reducción. Para ello, el teniente de gobernador de Corrientes ya tenía apalabrados a los jesuitas y contaba con el aval del gobernador de Buenos Aires (Patrón 12/2/1749). Lo que ocurrió fue que, mientras estos abipones estaban en paz y por el tiempo que se demorara burocráticamente la fundación del pueblo, Naré se hallaba con treinta de sus hombres en la ciudad. Mientras esperaban que se pasase al Chaco a designar el sitio donde se instalaría la futura reducción, aquel grupo de abipones se hospedaba en la casa del teniente, como dictaban las buenas costumbres que buscaban fortalecer los lazos por medio de la hospitalidad (Patrón 25/4/1749). A partir de aquí, la forma en que se sucedieron los hechos es un poco confusa, desconocemos tanto el orden de los acontecimientos como los motivos que los provocaron. En apariencia, Ychoalay no estaba de acuerdo con la fundación de un nuevo pueblo (Brigniel 26/5/1749). Paralelamente, muchos de los seguidores de Naré, quizá disgustados por las demoras de la fundación de la nueva reducción, habrían abandonado temporalmente a su líder para sumarse a la población de San Jerónimo, bajo el mando de Ychoalay. El párroco de San Jerónimo comenta esta migración diciendo "que cinco indios no más habían quedado con el cacique [Naré] y que todos los demás habían de venir acá" (Brigniel 26/5/1749).

Así las cosas, las tratativas de la reducción se demoraron mucho más de lo previsto y, peor aún, las disputas entre Ychoalay y Debayakaikin ponían en peligro el proyecto de fundación de San Fernando. Por un lado, por los continuos enfrentamientos entre ambos grupos de abipones que terminarían debilitando las paces; por otro, porque Ychoalay retenía estratégicamente a la gente de Naré que se había acercado a San Jerónimo (Muriel 1919). La captación de los abipones de Naré era doblemente beneficiosa para los fines de Ychoalay: demoraba la fundación de San Fernando –por el principio fundamental de que sin gente no hay pueblo– y, a su vez, contaba con un plus de hombres para la defensa de la reducción que estaba siendo atacada por Debayakaikin. A fines de 1749, este complejo entramado de conflictos había preocupado y ocupado al gobernador de Buenos Aires, quien indicó por escrito a sus tenientes de Santa Fe y de

Corrientes cómo mediar en las "turbaciones y excesos cometidos por el corregidor del pueblo de San Jerónimo y sus indios contra Naare" (Andonaegui 29/12/1749). Andonaegui instó a los funcionarios civiles a sosegar a los caciques utilizando los medios que creyeran convenientes "para reconciliarlos, valiéndose del padre rector para que les persuada a ello y logren el fin de su establecimiento sin inquietudes ni guerras por las malas consecuencias que produce" (Andonaegui 29/12/1749). Nada sabemos respecto de cómo se llevó a cabo finalmente la mediación, pero sí que ésta fue efectiva. Casi seis meses después de aquella carta, el teniente de Corrientes le escribe a Andonaegui contándole que

> llegó el cacique Naare con los de su parcialidad acompañado de Joseph Benavides, muy conformes el uno con el otro pidiéndome ambos se diese principio a la fundación del pueblo, que tantas oposiciones ha tenido; por cuyo motivo he tenido por más conveniente […] pasar al Valle a dicha fundación […], y tengo aplazado para esta diligencia el día 16 de este mes, ya con los soldados y demás menesteres para la construcción de un pueblo, y pasarán también los Reverendos Padres de la Compañía que están en este colegio destinados para dicho pueblo (Patrón 4/5/1750).

Según Dobrizhoffer ([1784] 1969:246), fueron los indios quienes eligieron el sitio en donde fue emplazada la reducción, "un sitio no óptimo, pero como no encontraron otro mejor, los españoles lo aprobaron". Se trataba de un pequeño claro sobre la costa occidental del río Paraná, justo en frente de la ciudad de Corrientes, "rodeado por todas partes por selvas y grandes esteros […] se prolonga en una planicie. Ofrece pastos ubérrimos para los rebaños" (Dobrizhoffer [1784] 1969:246). Esta última referencia indicaría que la cría de ganados era posible en ese espacio, así como su ubicación frente a la ciudad de Corrientes daría garantías respecto de las potencialidades defensivas del pueblo, lo que cubría dos de los principales requerimientos para la elección del sitio.

Las tareas de construcción del pueblo estuvieron a cargo de los vecinos de Corrientes y fueron realizadas entre el 20 de mayo de 1750 y el 26 de agosto del mismo año, fecha en que se labró el acta de fundación (Alumni 1950). Nicolás Patrón declaró como corregidor del pueblo, tal como consta en el Acta de Fundación de la Reducción –citada por Alumni (1950)–, al cacique Naré, quien, junto con toda su gente, quedó a cargo de los Padres Tomás García y José García, con lo cual se dio inicio a la reducción de San Fernando.

No conocemos los detalles de las prestaciones y contraprestaciones mutuas acordadas durante las negociaciones de aquel pueblo. Sin

embargo, contamos con un interesante documento que brinda datos que no hemos hallado para ninguna otra reducción, que consiste en un listado "y cuenta de lo que se ha gastado en lanzas que se dieron a los indios al principio de las paces hasta la prohibición por la Santa Iglesia y después a los reducidos en San Fernando" (Resumen s/f). La lista consta de los siguientes bienes[85]:

> Se han dado a los dichos indios sesenta y cuatro lanzas sin otras que se les han mandado componer […]. Unas cuentas para repartir a las indias en la fundación del pueblo de San Fernando […]. Los seis cuernos de ante que se dieron a los indios […]. Y cuatro bonetes (Resumen s/f).

Lamentablemente, este documento carece de fecha y no discrimina cuáles fueron las entregas realizadas durante las paces antes de la fundación de San Fernando ni cuáles luego, a los indios ya reducidos. Nos llama particularmente la atención la entrega de lanzas de los hispanocriollos a los indígenas, cuando el comercio de estos objetos comúnmente iba en la dirección contraria, tal como lo expresa Paucke (1944). Podemos intuir que se trataba de lanzas de punta de hierro, material apreciado por los indígenas y cuya obtención sólo era factible por el saqueo o el comercio con los hispanocriollos. Los otros objetos, por su parte, son aparentemente muy escasos y quizá hayan estado destinados a acercar a los indios a las paces y negociación[86] –como en el caso de San Jerónimo– y no tienen relación con el mantenimiento económico de las reducciones.

Sobre este punto, no hemos hallado documentos específicos que expongan los acuerdos entre los hispanocriollos acerca de quién se haría cargo de la alimentación diaria de los abipones, tema al que nos hemos acercado indirectamente. Dobrizhoffer ([1784] 1969:249) dice que, cuando se trataba de fundar la reducción, algún jesuita le preguntó a Patrón "'¿Alguien alimentará a este pueblo?'. Rápida y cándidamente respondió: 'esto deberán procurarlo los jesuitas'", quejándose de la ingratitud de los funcionarios civiles que "prometían montañas de oro al establecernos; pero

---

[85] Hemos suprimido los detalles de los precios para agilizar la lectura y porque no responden directamente a lo que aquí estamos analizando. También los datos referidos a otros gastos relativos al sostenimiento de soldados que aparentemente trabajaron en la construcción o mantenimiento del pueblo.

[86] Recordamos que en la versión que cita Alumni (1950) se menciona también la entrega de cuentas y abalorios por parte de una abipona cautiva a sus compañeros del Chaco como antesala para las negociaciones, lo que podría indicar que se trataba de bienes preciados por las sociedades indígenas.

nos entregaban un ridículo ratón, porque su generosidad nunca respondió a sus magníficas promesas" (Dobrizhoffer [1784] 1969:249). El mismo autor señala que fueron las misiones de guaraníes las que cada año entregaban subsidios a esta reducción y que por el trabajo esmerado del Padre Klain, cura de San Fernando, se había logrado establecer "en la orilla opuesta del Paraná un rico predio del cual se proveía de todo lo necesario para alimentar y vestir a los abipones" (Dobrizhoffer [1784] 1969:249).

Alumni (1950), por el contrario, sostiene que la reducción se abasteció fundamentalmente por el trabajo del Padre Klain que, con la venta de maderas y carretas de lapacho con las ciudades de Santa Fe y Buenos Aires, habría logrado instalar una próspera estancia jesuita llamada "Las Garzas" en la banda opuesta del Paraná, con cuyos frutos alimentaba a los abipones reducidos. Sin embargo, también hemos hallado que, poco después de fundada la reducción, Patrón se hallaba en "el laborioso afán de pasar cuatro mil cabezas de ganado para la reducción de havipones (sic) de San Fernando" (Patrón 28/6/1751), lo que nos permite pensar que parte de esta carga habría sido compartida por el cabildo de la ciudad de Corrientes. Por otra parte, una carta escrita en el momento de las negociaciones para la fundación mencionaba también que Paraguay debería prestar "auxilio y socorro" a aquella reducción (Patrón 12/2/1749). A pesar de ello, no hemos hallado indicios de que estas prestaciones se hicieran realidad. En 1765, el cabildo de Asunción recibió una carta enviada desde Corrientes en la cual se les solicitaba que colaboraran con la entrega de ganados para la reducción de San Fernando, pero se excusaron alegando que se encontraban apremiados con la manutención de dos reducciones recién fundadas –una de ellas sería Nuestra Señora de Belén, de indios mbayás, fundada en 1760, y la otra, Timbó de abipones, fundada en 1763– y dieciocho fuertes en su jurisdicción (Actas del Cabildo de Asunción 15/10/1765).

No nos queda del todo claro quiénes deberían hacerse cargo de estas donaciones, aunque en la práctica, al menos, la responsabilidad parece haber estado compartida entre las misiones jesuitas y los vecinos correntinos[87]. Cuando las reducciones se hallaban sumidas en una

[87] A pesar de este dato y de las reiteradas quejas de Dobrizhoffer –también presentes para las otras tres reducciones de abipones– sobre la falta de subsidios para el mantenimiento de los pueblos, recordamos que no hemos hallado en los documentos consultados ningún registro explícito que indique que los tenientes y gobernadores hayan adquirido la responsabilidad de sustentar a las reducciones en sus necesidades cotidianas.

situación de precariedad extrema, era al teniente de gobernador a quien se le dirigían las quejas y se le solicitaban subsidios (Representación 10/2/1753; Solano Cabral 10/2/1753; Patrón 23/6/1753). Aparentemente, las limosnas recaudadas desde Corrientes no fueron suficientes y fueron nuevamente los jesuitas los que salieron en auxilio de la reducción donando en cierta ocasión mil cabezas de ganado (Dobrizhoffer [1784] 1969), y en otra, 440 (Ydalgo 18/5/1754). Con estas limosnas y el trabajo de los padres y abipones del pueblo, la reducción se mantuvo en pie hasta la expulsión de los jesuitas.

En 1767, con la noticia de la expulsión de los jesuitas, el cacique Naré consideró que el pacto con la ciudad de Corrientes estaba llegando a su fin, ya que no le daba buenos resultados, así que ordenó quemar el templo y, decidido a regresar al Chaco, abandonó definitivamente la reducción (Susnik 1971). Los pocos abipones que se quedaron en el pueblo habrían sido trasladados a "Las Garzas", estancia de la reducción ubicada en la otra banda del Paraná, y luego, distribuidos entre las misiones de Santa Lucía e Itatí (Alumni 1950).

Paz en la frontera, guerra en el Chaco. Nuestra Señora del Santo Rosario o Timbó

Si en los análisis previos vimos que las negociaciones que dieron lugar a las fundaciones de las tres primeras reducciones de abipones estuvieron atravesadas por motivos particulares –como las paces preexistentes entre Ychoalay y los santafesinos, la toma de cautivos y los enfrentamientos entre Alaykin y los santiagueños o las interferencias que provocaban las disputas entre abipones amigos y enemigos en el establecimiento de San Fernando en Corrientes–, en materia de relaciones interétnicas aún no está todo dicho. La fundación de la reducción del Santo Rosario o Timbó en la jurisdicción de Asunción vendría a completar con nuevos y originales matices aquellas variaciones. Como veremos, esta reducción –además de condensar muchos de los elementos presentes en los otros análisis– incorpora la cuestión de las relaciones entabladas entre determinado grupo de abipones y los grupos tobas y mocovíes vecinos, con quienes se disputaban el uso del espacio.

> El año de mil setecientos sesenta y dos, gobernando esta vuestra provincia del Paraguay, Don Joseph Martínez Fontes, después de una grande persecución de varias naciones de indios infieles del Chaco, apareció un

Tabla 5. Nuestra Señora del Santo Rosario o Timbó

Nombre:	***Nuestra Señora del Santo Rosario - Timbó.***
Jurisdicción:	Asunción.
Ubicación:	Paraje de la Herradura, entre los ríos Uruguay y Tebicuary.
Gestiones desde:	1762.
Actores indígenas:	Cacique Deguachi (ex seguidores de Debayakaikin [Petiso]).
Actores hispanocriollos:	Gobernador de Asunción José Martínez Fontes; representante de la Compañía de Jesús padre Francisco Burgés; curas fundadores, Martín Dobrizhoffer.
Fecha de fundación:	s/d 1763.
Población inicial:	100 familias.
Levantamiento o abandono:	Fue abandonada por los abipones en septiembre de 1767.

cacique de la nación abipón con noventa y tantas familias solicitando la paz y pidiendo se les fundase una reducción que querían profesar la ley evangélica (Morphy 26/1/1768).

Así narran los documentos el inicio de la reducción del Timbó, lograda gracias a una tregua de paz instaurada, nuevamente, por la fuerza de las armas. Sin embargo, éste no habría sido el único motivo que llevó al cacique Deguachi a sellar la paz y solicitar una reducción. Susnik (1971) señala que este pedido habría sido una estrategia desplegada por aquel cacique para huir de los conflictos interétnicos, ya que se hallaba presionado por las fuerzas armadas de Ychoalay, radicado en San Jerónimo. Según esta autora, el jesuita Sánchez Labrador sostuvo que hubo otros motivos propulsados desde el sector colonial: algunos criollos que comúnmente compraban los caballos y mulas que estos abipones robaban en las misiones de guaraníes habrían querido fortalecer este comercio con el establecimiento de un sitio seguro que garantizara la realización de estos

intercambios y redujera los riesgos asociados a dicha empresa (Sánchez Labrador s/f, citado por Susnik 1981a). Este mismo objetivo podría haber sido el que motivó a Deguachi a solicitar la reducción, ya que aquellos intercambios eran igualmente beneficiosos para unos y otros. Para los abipones de Deguachi, la consecución de un sitio seguro podía significar la solución de varios problemas a la vez, facilitaba los intercambios y también les permitía contar con un sitio de resguardo frente a las hostilidades con los hispanocriollos y con otros grupos indígenas. Esta versión de Sánchez Labrador es sumamente interesante, ya que nos hablaría de otra perspectiva acerca de la cual, hasta el momento, no hemos considerado que tuviera implicancia en las decisiones de solicitar una reducción. Luego, cuando las reducciones de abipones estuvieron en funcionamiento, se hizo más evidente que muchos criollos y españoles gozaron de este tipo de comercio de ganado en aquellos sitios que servían como refugios para escapar de los castigos por el robo cometido y también como centros de acumulación y comercialización de los botines.

Volviendo a las negociaciones que dieron lugar a Timbó, aunque Martínez Fontes –gobernador de Paraguay– no acordaba completamente con la política reduccional, aprovechó igualmente esta ocasión pensando que podría contribuir en el proyecto de pacificar definitivamente aquellas fronteras (Susnik 1981a). Por ese motivo, cuenta que la noticia de las paces solicitadas por los abipones le llegó mediante su maestre de campo cuando se encontraba realizando una visita en los otros pueblos que tenía a cargo y que, reconociendo la importancia de aquella empresa

> abandonando la obligación de la visita, pareciéndome de mayor importancia este negocio, bajé con aceleración a esta ciudad y con la misma pasé río abajo en el paraje del Timbó, lugar destinado por el cacique Deguachi para las capitulaciones valiéndome como siempre de la protección de su sagrada religión en llevar conmigo al padre Francisco Burgés como inteligente en la idioma de esta nación (Martínez Fontes 25/10/1762).

De alguna manera, parecería que aquí, aquellas relaciones de paz que los santafesinos tallaron lentamente a lo largo de tantos años o los acuerdos que meditadamente planearon los santiagueños con Alaykin se desenvolvían con una premura asombrosa, casi un impulso que pretendía no dejar escapar una oportunidad que quizá hacía años los asunceños estaban esperando. Claro está que seguramente las relaciones entre vecinos y abipones también tuvieran su historia y que este pedido de Deguachi debiera circunscribirse en un cuadro de relaciones interétnicas predelineado

por el comercio y la interacción. Sin embargo, no hallamos datos acerca de que estas relaciones hayan estado fundamentalmente entabladas a través de la diplomacia; por el contrario, las quejas desde Asunción sobre los ataques de los abipones fueron las que más se prolongaron en el tiempo (Dobrizhoffer [1784] 1969). Por esto es que nos llama la atención que el gobernador partiera con intenciones de establecer las *capitulaciones* ni bien conocida la noticia. En apariencia, estos acuerdos fueron expeditivos y se realizaron en aquel mismo primer encuentro. Prosigue el gobernador: "habiéndome avistado con el cacique y sus vasallos, proponiéndome el fin a que venían y propuestos de mi parte todos aquellos capítulos que me parecieron convenientes a una estable paz y perfecta reducción de ellos, condescendieron con toda resignación y sinceridad" (Martínez Fontes 25/10/1762).

Otro documento también menciona que en esa ocasión fueron "hechas las capitulaciones regulares, que concernían a la paz" (Actas de Cabildo de Asunción 10/11/1762). Estas alusiones indicarían que, al igual que en las tratativas previas a la fundación de Concepción en Santiago del Estero, hubiera un acuerdo de paz por escrito –tal como lo dictaban las formalidades españolas para estos casos– que contaba con la firma de algún funcionario civil o eclesiástico en representación de los indios. En este caso, podría haber sido el padre Francisco Burgés, aunque no contamos con datos que avalen dicha suposición. Por otra parte, la sola mención de que se realizaron capitulaciones sin la explicitación detallada de su contenido también nos indicaría indirectamente otros aspectos: por ejemplo, que las paces eran meramente formales y que seguían un modelo predeterminado y conocido por las autoridades que no era necesario señalar por separado. Por todo esto, se puede pensar que las capitulaciones no incluían el punto de vista nativo ni ninguna condición relacionada con la coyuntura específica de esas paces en particular[88]. Susnik (1981a) sostiene que las tratativas quedaron incluidas en la acostumbrada norma jesuítica que señalaba que los indios reducidos no serían encomendados ni destinados al trabajo de mita. De esta manera, nos permite conocer algunos de los beneficios adquiridos por los abipones en aquellos acuerdos. Esta autora nos sugiere también una interesante perspectiva para

[88] En los textos de Levaggi (2000) y Nacuzzi y Lucaioli (2008) se pueden consultar más detalladamente los puntos generalmente tratados en este tipo de acuerdos, que incluían el reconocimiento del rey como primera figura de autoridad, la aceptación de la religión cristiana y la amistad con los hispanocriollos sellada en promesas de defensa mutua.

pensar en el alcance de aquellas negociaciones desde la perspectiva indígena. Probablemente basándose en Dobrizhoffer ([1784] 1969), que narra que los abipones tenían muy buenas relaciones con los asunceños orientados a las tareas militares –quizá por compartir las actividades bélicas y ecuestres–, Susnik (1981a:168) sostiene que "los abipones de Timbó se declaraban legalmente 'amigos' de los Españoles, es decir, de los 'soldados y capitanes', pero libres en sus relaciones con la población criolla y mestiza". Esta interpretación abre la puerta a considerar otras formas en las que podrían haber sido asumidos los acuerdos interétnicos entre abipones e hispanocriollos.

Aquel encuentro de diciembre de 1762 habría culminado con el arreglo de volver a encontrarse a principios de febrero de 1763 para pasar al sitio en donde se emplazaría la reducción, responsabilizándose Martínez Fontes a llegar "con gente, ganado, herramienta, y otros víveres a formarles su población en el expresado paraje del Timbó hacia la parte del Chaco" (Martínez Fontes 25/10/1762).

El sitio, escogido por los abipones, se denominaba La Herradura y se hallaba en el territorio conformado por la confluencia entre los ríos Tebicuary y Paraná. Según Furlong (1938a:31), "estaba rodeado de bosques, ríos y esteros, y era excelente a juicio de los indios, pues no podían llegar hasta allí los españoles, de quienes siempre desconfiaban". Este espacio era disputado por los tobas y mocovíes, que lo utilizaban asiduamente como paso hacia la otra banda del Paraná y como puerta de acceso a las misiones jesuíticas de guaraníes (Dobrizhoffer [1784] 1969; Susnik 1981a). Dobrizhoffer ([1784] 1969) señala los grandes conflictos que tuvieron los jesuitas para consolidar la reducción en aquel sitio, constantemente atacado por aquellos otros indígenas del Chaco que se creían con igual derecho sobre un territorio que antes compartían y que, ahora, los abipones –en vistas de su nueva *amistad* con los asunceños– reclamaban para su uso exclusivo. Estos ataques y hostilidades habrían significado el mayor problema que hallaron los jesuitas para sostener la reducción, aunque también debieron luchar a diario con la falta de provisiones y recursos.

En esta ocasión, al contrario de lo ocurrido en San Fernando, cuando las negociaciones se iniciaron y los funcionarios civiles anunciaron a la Compañía de Jesús la futura fundación, ésta aceptó el envío de misioneros pero fue muy explícita al sostener que

> no por eso nos hacemos cargo de asegurar el fondo necesario para su temporal manutención: pues este lo deberá solicitar dicho Señor gobernador y Capitán General y los demás que en su cargo adelante le sucediesen como

ni tampoco nos hacemos cargo de la asistencia temporal de los misionero que allí hayan de asistir (Contucci 11/12/1762).

Martínez Fontes aceptó estas condiciones y siguió adelante con la fundación del pueblo (Martínez Fontes 20/3/1763). Sin embargo, en el mes de noviembre de 1763, aún no se había pasado al Chaco para su emplazamiento (Actas del Cabildo de Asunción 17/11/1763), cosa que aparentemente ocurrió bastante después de que los abipones hubieran estado instalados en La Herradura, ya que Dobrizhoffer ([1784] 1969) –quien estuvo a cargo de la reducción desde sus inicios– cuenta con detalles la llegada de la comitiva de asunceños al sitio para erigir las instalaciones. El pueblo fue tan precario como lo fue la paz que los abipones mantuvieron con aquella frontera. La población de la reducción se vio asimismo afectada por varios conflictos simultáneos: las hostilidades con Ychoalay –reducido en San Jerónimo– que alejaban de la zona a los hombres por varios días, los ataques de los tobas y mocovíes, la falta de alimentos que obligaba a los abipones a salir en su búsqueda o el comercio de ganado asiduo con los vecinos asunceños, una mudanza de sitio y, también, una fuerte peste ocurrida en el año de 1765 obstaculizaron el afianzamiento y crecimiento de aquella reducción (Dobrizhoffer [1784] 1969).

Timbó, la última de las reducciones fundadas para los abipones, habría sido despoblada definitivamente poco después de la expulsión de los jesuitas, cuando sus habitantes, luego de desenterrar los huesos de sus fallecidos, que yacían en el cementerio de la capilla, partieron hacia el interior del Chaco (Actas del Cabildo de Asunción 25/9/1767). La ausencia de los jesuitas, el inepto manejo del cura reemplazante, la falta de recursos, la honda desconfianza hacia los asunceños y el temor de que fuera cierto el rumor de que el gobernador "echase gente a quitarles sus hijos y mujeres como había hecho el Señor gobernador de Buenos Aires con los jerónimos y fernandos" (De la Torre 15/9/1767) fueron motivos más que suficientes para dar por terminados aquellos frágiles acuerdos de amistad.

Intercambios y movilidad: circulación de personas y ganados en el contexto reduccional

Luego de haber analizado estas cuatro reducciones y de haber expuesto las particulares situaciones que se daban en cada una de ellas respecto de su proceso de negociación y las características fundacionales que imprimirían sellos únicos a cada pueblo, nos preguntamos acerca de

la posibilidad de encarar un estudio general de las acciones, relaciones y transformaciones impulsadas por estos pueblos. Más allá de todas aquellas diferencias que se asocian a los distintos espacios geográficos, a las disposiciones e intereses de los grupos que las gestionaron y/o habitaron, a las ciudades que las patrocinaron y a la coyuntura interétnica con los otros grupos del Chaco, creemos que es posible y enriquecedor hacer el esfuerzo por comprender estos mismos procesos desde un contexto interpretativo que los contenga. Señalamos que nos posicionaremos ahora desde la perspectiva indígena, sesgo analítico que nos permitirá abordar sólo una parte del complejo entramado de ópticas posibles. De esta manera, este análisis no pretende mostrar cómo eran las reducciones de abipones, sino cómo se relacionaban y qué hacían los abipones en estos espacios, recorte que, en un segundo momento, debería complementarse a la luz de otros estudios que aborden estos mismos pueblos desde las perspectivas de los jesuitas y de los funcionarios y vecinos hispanocriollos.

Las reducciones de abipones –muchas veces incluidas en estudios más generales sobre las reducciones de los guaycurúes chaqueños– han sido ya ampliamente estudiadas tomando como foco de análisis diferentes aspectos –sociales, económicos, políticos– y también, desde diversas perspectivas (Susnik 1971; Saeger 1985, 2000; Armando 1994; Teruel 1994; Marticorena 1997; Vitar 1997, 2001a, 2001b, 2003; Levinton 1998; Cypriano 2000; Djenderedjian 2004; Nesis 2005; Paz 2005b; Lucaioli y Nesis 2007; Lucaioli 2006). Aquí, nos proponemos abordar dos ejes que creemos fundamentales para interpretar a las reducciones de abipones como enclaves estratégicos para los grupos indígenas. El primero de ellos tiene que ver con la relación que los grupos abipones reducidos asumieron con el espacio; es decir, con las estrategias de movilidad en un contexto más amplio que incluye su relación con las ciudades coloniales, las otras reducciones y el Chaco, y su relación con otras dimensiones sociales, políticas y económicas. El segundo eje que aquí abordaremos, profundamente imbricado con el anterior, consiste en pensar en las reducciones como sitios que favorecieron la interacción entre distintas personas y grupos a través de los intercambios de bienes y servicios. Ambas dimensiones se combinaron y redefinieron mutuamente. Fue en la fusión y complementariedad de la movilidad y los intercambios que las reducciones se volvieron sitios estratégicos que permitieron a los grupos indígenas encauzar su autonomía e integrar las nuevas posibilidades definidas por los espacios fronterizos.

Si nos posicionamos desde el punto de vista de los funcionarios coloniales, ya fueran civiles o eclesiásticos, podemos sostener que ambos

esperaban, entre otras cosas, que las reducciones sirvieran para sedentarizar a los grupos nómades, primera condición para la sujeción, evangelización y civilización de estos grupos. La alta movilidad de los grupos abipones –como la dinámica de fusión y fisión de sus unidades sociopolíticas y la presencia de líderes con autoridad pero sin poder[89]– constituía uno de los principales obstáculos para lograr aquellos objetivos y, a su vez, uno de los principales vehículos de canalización de la autonomía indígena. Por otra parte, nos interesa mostrar dos aspectos simultáneamente contradictorios y complementarios. Por un lado, cuando este grupo aceptó vivir en reducción no incluyó en esos acuerdos renunciar a la movilidad ni a la dinámica sociopolítica que estructuraba sus sociedades a través del libre tránsito de sujetos entre los grupos de liderazgo. Por otro lado, hallamos cierta ambigüedad en el discurso colonial; mientras que, por ciertos motivos, los hispanocriollos necesitaban de la concentración de los abipones en pueblos fijos, otra serie de objetivos incentivaba que se mantuvieran en movimiento; por ejemplo, para cubrir el flujo de los intercambios económicos con las ciudades era preciso que los indígenas se abastecieran de los recursos tanto en el interior del Chaco como en otras fronteras coloniales.

Observemos brevemente las dinámicas de población en las reducciones de abipones. Con fines analíticos, hemos confeccionado cuatro cuadros retomando los datos de población y movilidad que hemos logrado identificar en los documentos analizados para cada una de las reducciones de abipones. Estos esquemas que presentamos a continuación han sido confeccionados con los datos disponibles al momento de hacer este trabajo y, por lo tanto, no pretenden abarcar la totalidad de movimientos de población en las reducciones de abipones, sino brindar una noción aproximada de este tipo de fluctuaciones. Además, como se aprecia a simple vista, no contamos con el mismo detalle de información para cada uno de aquellos pueblos. El objetivo fue el de sistematizar la información disponible sobre esta variable que se encuentra dispersa y desordenada en distintos tipos de documentos –cartas, visitas, Cartas Anuas, actas de cabildos, informes, etc.– y en diferentes repositorios.

Los datos relacionados con las dinámicas de población –muchas veces sugeridos o mencionados al pasar– han sido organizados en orden cronológico y ubicados en tres columnas. La primera de ellas reúne la información relacionada con la agregación de grupos o caciques a la

[89] Nos referimos aquí a la distinción entre autoridad y poder propuesta por Bechis ([1989] 2008a), tema que abordaremos en el próximo capítulo.

reducción; la segunda presenta los datos que refieren a retiros voluntarios de los pobladores. En ambos casos, hemos agregado, entre corchetes, información complementaria que nos pareció relevante para la interpretación de los hechos, relacionada comúnmente con los motivos que presentaban los documentos sobre estas migraciones. En una tercera columna, hemos presentado datos concretos acerca del número de individuos que se hallaban en la reducción para la fecha en que se confeccionó el documento; datos que se corresponden, en su gran mayoría, a los volcados por los jesuitas en sus Cartas Anuas. Finalmente, en la última columna se han consignado las referencias documentales que permiten rastrear el origen de los datos presentados (Tablas 6, 7, 8 y 9).

Tabla 6. Población y movilidad en la reducción de San Jerónimo entre 1748-1767

SAN JERÓNIMO				
Fecha	**Se agregan a la reducción:**	**Se retiran de la reducción:**	**Pobladores**	**Referencia**
1/10/1748	61 familias con 193 personas [Se presentaron voluntariamente].		193 almas	Auto (18/10/1748)
26/5/1749	Alaykin y su gente. Muchos abipones que abandonaron a Naré [se presentaron voluntariamente].			Brigniel (26/5/1749)
1751			300 almas	Anua de San Jerónimo (1751)
1752			460 almas	Anua de San Jerónimo (1751)
13/1/1753 27/1/1753		La mayor parte de los pobladores "quedando sólo unos pocos en la reducción" [por unirse al grupo de Alaykin recién fugado de Concepción].	[escasos]	Vera Mujica (13/1/1753) Actas del Cabildo de Santa Fe (27/1/1753)

27/3/1753	Ychamenraikin y sus familias, además de "otros dos nombrados Yrechirrain, y Cabachichi, con sus gentes, que no habían anteriormente sujetádose a doctrina" [regresan "voluntariamente" luego de una entrada punitiva].			Vera Mujica (27/3/1753)
29/8/1753			153 familias [aprox. 460 personas]	Vera Mujica (29/8/1753)
1/6/1754	"noventa y cuatro piezas entre varones adultos, mujeres y niños" [fueron llevados contra su voluntad luego de una entrada punitiva].			Actas del Cabildo de Santa Fe (1/6/1754)
10/6/1754		Ychoalay y su gente amenazan con irse [voluntariamente, por temor a un posible ataque de Debayakaikin].		Actas del Cabildo de Santa Fe (10/6/1754)
1755	Familias de Concepción que "se duda si han de parar" en San Jerónimo [se presentaron voluntariamente].	Se ausentan 23 familias del pueblo.		Anua de San Jerónimo (1755)
1756			441 almas	Anua de San Jerónimo (1756)
22/9/1756	Debayakaikin, Guajarcaiquin y Pachieke con su gente [se presentaron voluntariamente].			Actas del Cabildo de Santa Fe (22/9/1756)
1757	40 familias con numerosa chusma de la gente que se alzó del pueblo de la Concepción (que no están contados en el total de almas).		532 almas + otros no contabilizados.	Anua de San Jerónimo (1757)

1758			591 almas	Anua de San Jerónimo (1758)
1759			580 almas	Anua de San Jerónimo (1759)
1760			725 almas	Anua de San Jerónimo (1760)
1762			709 almas	Anua de San Jerónimo (1762)
1764			831 almas	Anua de San Jerónimo (1764)
1765			831 almas	Anua de San Jerónimo (1765)
8/4/1768	Abipones que desertaron de Concepción, el cacique Malaquín y otros con toda su gente [se presentaron voluntariamente].			Maciel (8/4/1768)
18/5/1768		El cacique Guarirí con su familia y demás abipones de Concepción [por acuerdo diplomático regresan a Concepción].		Maciel (18/5/1768)

Tabla 7. Población y movilidad en la reducción de Concepción entre 1750-1767

CONCEPCIÓN				
Fecha	**Se agregan a la reducción:**	**Se retiran de la reducción:**	**Pobladores**	**Referencia**
15/1/1750			500 almas	Capitulaciones (15/1/1750)
30/3/1750	30 malvalás y 100 mocovíes [se presentaron voluntariamente].			Sánchez (30/3/1750)
21/9/1750		Alaykin con más de 600 almas [por rumores de que mudarían el pueblo (Dobrizhoffer [1784] 1969)].	[escasos]	Breve Relación (s/f)

16/1/1751	12 familias de tierra adentro y 3 familias de Debayakaikin [se presentaron voluntariamente, pero atraídos por regalos].			Sánchez (16/1/1751)
1760			273 almas	Anua de Concepción (1760)
1762	"No se dio Anua de esta reducción por no estar los Indios fijos en ella y unas veces hay 60 familias y otras no hay 15, como cuando yo la visité en 15 de agosto de 1762 había cosa de 16 familias y ninguna de esas cristiana".			Anua de Concepción (1762)

Tabla 8. Población y movilidad en la reducción de San Fernando entre 1751-1767

SAN FERNANDO				
Fecha	**Se agregan a la reducción:**	**Se retiran de la reducción:**	**Pobladores**	**Referencia**
28/6/1751	8 caciques mocovíes con sus vasallos [se presentaron voluntariamente].			Patrón (28/6/1751)
1751			500 almas	Anuas de San Fernando (1751)
2/2/1752	Debayakaikin [presionado por Ychoalay pero sin llegar a las armas].			Navalón (2/2/1759)
11/12/1752	Se agregarán familias de vilelas "luego de la cosecha" [acuerdo logrado luego de una entrada punitiva].			Patrón (11/12/1752)
1753			679 almas	Anuas de San Fernando (1753-1762)
1754			455 almas	Anuas de San Fernando (1753-1762)
1755			344 almas	Anuas de San Fernando (1753-1762)

1756			355 almas	Anuas de San Fernando (1753-1762)
1757			363 almas	Anuas de San Fernando (1753-1762)
24/1/1758	Debayakaikin con más de 600 personas [se presentaron voluntariamente, pero motivados por disputas con Ychoalay].			Patrón (24/1/1750)
1758			151 almas	Anuas de San Fernando (1753-1762)
24/8/1758		La mayor parte de la gente de la reducción [por temor al castigo por robos cometidos].		Arnau (10/9/1758)
8/9/1758		Naré con los que quedaban [por temor al castigo de Ychoalay / por falta de ganados].		Patrón (8/9/1758) Acosta (8/1/1759)
11/11/1758			No hay abipones en la reducción.	Solano Cabral (11/11/1758)
11/11/1758	El cacique Quebachín con su familia y Naré y su gente. Ex pobladores prometen volver poco después. [Acuerdo logrado luego de una negociación al interior del Chaco].			Klain (11/11/1758a)
1759			338 almas	Anuas de San Fernando (1753-1762)

25/6/1759	40 indios con sus familias de la gente de Debayakaikin. También el cacique Cabachín y el cacique Guharcayquín [forzados por una entrada punitiva].			Martínez (25/6/1759)
2/7/1759			Más de 80 individuos	López (2/7/1759)
1760			339	Anuas de San Fernando (1753-1762)
10/2/1760	Indios mocovíes de tierra adentro [se presentan voluntariamente].			López (10/2/1760)
1761			279	Anuas de San Fernando (1753-1762)
1762			284	Anuas de San Fernando (1753-1762)
1766			287	Anuas de San Fernando de (1766 citada por Alumni 1950:31).

Tabla 9. Población y movilidad en la reducción de Timbó entre 1764-1767

NUESTRA SEÑORA DEL SANTO ROSARIO O TIMBÓ				
Fecha	**Se agregan a la reducción:**	**Se retiran de la reducción:**	**Pobladores**	**Referencia**
11/1/1764	100 familias aprox. [se presentan voluntariamente].		[aprox. 300 almas]	Martínez Fontes (11/1/1764)
15/8/1767		5 indios con sus familias [por temor a los ataques de otros grupos].		De la Torre (15/9/1767)
25/9/1767		todos los indios con sus familias [por temor a los ataques de otros grupos].		Actas del Cabildo de Asunción (25/7/1767)

Los baches de información, saltos temporales y silencios en la documentación se hacen evidentes cuando se intenta realizar una lectura de estos cuadros de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo. Los datos de población crecen o disminuyen de un año a otro y no siempre hemos podido encontrar la razón. Sin embargo, creemos que, por un lado, este esbozo fragmentario igualmente nos permite ilustrar los ritmos de la movilidad que buscamos analizar y, por otro, estas ausencias e incongruencias en los números nos llevan a pensar que la circulación de personas dentro de las reducciones era aún más compleja que la que pudimos delinear. A favor de esta hipótesis, contamos con los relatos de los jesuitas, como Paucke (1944) o Dobrizhoffer ([1784] 1969), quienes narran detalladamente numerosos episodios sobre este tipo de fluctuaciones; aunque, lamentablemente, no suelen indicar fechas precisas que nos permitan ubicar correctamente la información, motivo por el cual hemos decidido incorporar sus versiones en el análisis pero no en estos cuadros. Por último, señalamos que tampoco hemos incorporado otra enorme cantidad de información relacionada con salidas temporarias de la reducción, como partidas de caza, visitas a otras reducciones o expediciones bélicas, ya que consideramos que se trata de otro tipo de movilidad aceptada o tolerada por los jesuitas, quienes sabían que, luego de aquellas actividades, los abipones regresarían al pueblo.

Reconocemos, entonces, dos estrategias de movilidad indígena relacionadas con la vida en las reducciones. La primera de ellas, y la que hemos esbozado en los cuadros, evidencia la notable autonomía con que los grupos abipones se agregaban o desagregaban de los pueblos. La segunda, que será analizada más adelante, nos habla de la plasticidad de los grupos abipones para coordinar las ventajas de las reducciones con sus formas políticas, sociales y económicas tradicionales. Es tentador establecer un paralelismo entre aquella primera estrategia de movilidad que desarrollaron los abipones con las reducciones y sus formas de organización sociopolítica, según la cual los individuos podían agregarse o desagregarse de las unidades políticas, dado que los lazos que ataban a un líder con sus seguidores no estaban predeterminados ni fijados por sanciones jurídicas; a su vez, la fusión y fisión de estas unidades marcaban el ritmo de la dinámica social. Por otro lado, creemos que la segunda forma de movilidad que hemos identificado se basa en la combinación estratégica de la vida en la reducción con el nomadismo y las múltiples actividades económicas y políticas de los abipones.

En la primera mitad de este capítulo hemos analizado los distintos procesos que allanaron los caminos de la diplomacia. Cada una de las

fundaciones de las cuatro reducciones de abipones estuvo precedida por distintas tratativas que sellaron la paz y el acuerdo conjunto de fundar pueblos entre algunos grupos de hispanocriollos y algunos caciques abipones. También, hemos podido identificar los distintos intereses y objetivos que entraron en tensión durante aquellas negociaciones. En este sentido, hemos querido mostrar cómo era posible llegar a un acuerdo o consensuar un mismo objetivo aparente –fundar una reducción–, incluso cuando las motivaciones e intereses de ambos grupos no eran necesariamente las mismas. Así, por ejemplo, el acuerdo entre Alaykin y el teniente de gobernador de Santiago del Estero, Francisco de la Barreda, dio inicio a la reducción de Concepción, aunque aquél la solicitara para recuperar un gran número de cautivos, y éste para menguar las hostilidades en el espacio fronterizo de Santiago del Estero.

Si bien los motivos hispanocriollos suelen haber sido más explícitos –aunque no todos: mencionamos, por ejemplo, el deseo de prestigio o la adquisición de ventajas económicas personales, muchas veces solapados bajo propósitos socialmente deseables–, los móviles por los cuales los grupos indígenas aceptaban la reducción debieron ser reconstruidos a partir de la interpretación de las fuentes leídas en esta clave. Analizando el tipo de relaciones interétnicas que anteriormente mantenían –si se estructuraban mayormente a través de la guerra o de la paz, si se remontaban a vínculos de larga duración o eran novedosos–, considerando también las relaciones con los otros grupos vecinos del Chaco, hemos podido reconstruir parte de la perspectiva indígena. Asimismo, creemos que a partir de las acciones de estos grupos en las reducciones es posible iluminar, si no la versión nativa de aquello que estaban acordando, al menos la forma en que encararon y adaptaron, en la práctica, aquellos compromisos. Teniendo en cuenta, además, las dificultades de comunicación que ni el uso de intérpretes podía saldar –y que nos permite pensar en unos abipones que desconocían gran parte del contenido literal de aquellos acuerdos–, esta reconstrucción indirecta del sentido indígena de lo pactado se nos impone como una interesante vía alternativa para el análisis.

Luego de haber dicho esto, y en función de los datos que hemos expuesto en los cuadros sobre la circulación de personas para las cuatro reducciones, creemos que la supresión de la movilidad no fue un punto que los abipones estuvieran dispuestos a negociar. Por otra parte, aquellos caciques que se mantuvieron ajenos al proyecto reduccional utilizaron ocasionalmente estos pueblos como refugio, sin por ello asumir todo el bagaje de obligaciones de paz y amistad con los sectores hispanocriollos que, aparentemente, quedaron acotados a los que sí habían pactado la

reducción[90]. Parecería, de alguna manera, que el peso de aquellos acuerdos hubiera recaído en los personajes involucrados en la fundación de los pueblos –aunque esto no implica que los hayan cumplido–; mientras que, cuando estas reducciones estaban en marcha, podían agregarse familias o caciques sin que mediara un acuerdo o negociación de los derechos y obligaciones asociados al hecho de incorporarse a estos espacios mestizos. En este sentido, no parecería haber regido ningún tipo de protocolo en las situaciones de agregación de otros abipones a los pueblos ya fundados. Estos episodios en los documentos quedaron remitidos a expresiones tan vacías y generales como que aquellos indios "llegaron para quedarse" (Sánchez 30/3/1750 y 16/1/1751) o "con determinación de ponerse, y estar quietos" (Actas del Cabildo de Santa Fe 22/9/1756). También, a partir de nuestro esquema, hemos podido advertir que no todos estos ingresos a la vida reduccional fueron voluntarios. Hubo otros motivos que condicionaron esa decisión –como las presiones impuestas por entradas punitivas–, mientras que, en otras ocasiones más excepcionales, fueron directamente reducidos por la fuerza de las armas. Más allá de eso, aunque a veces llegaran a los pueblos forzados simbólica o físicamente, las retiradas de los abipones al Chaco nos hablan al mismo tiempo de su notable grado de independencia y autonomía, y dejan al descubierto una cruda realidad hispanocriolla: si acaso lograban forzar la reducción de algún grupo, tenían muy pocos recursos para evitar su retirada.

Los objetivos que podían poner en marcha a los abipones reducidos hacia su Chaco eran enormemente variados y solían estar relacionados con cuestiones políticas, sociales, económicas e incluso ambientales. Un litigio que debían resolver con algún otro cacique, la ruptura de la paz con los hispanocriollos, una coartada para escapar de un posible enfrentamiento, la búsqueda de recursos económicos, una alianza con algún grupo no reducido, la ausencia de ganado en la reducción, un brote de viruela en el pueblo… y podríamos seguir enumerando. Pero fuera cual fuese el motivo, si los abipones estaban decididos a partir, no había armas ni regalitos que pudieran retenerlos, sobre todo en el momento mismo de la huida, cuando uno o dos padres se encontraban solos y sin recursos para evitarlo. Dobrizhoffer ([1784] 1969) cuenta en varias ocasiones la impotencia y vulnerabilidad de los curas frente a estos hechos, cuando las palabras que pudieran decirles a los abipones no surtían efecto y cualquier acción para demorarlos podía poner en riesgo sus vidas.

[90] Los usos que hicieron los distintos caciques de estos nuevos contextos de interacción serán analizados específicamente en el próximo capítulo.

Si un grupo considerable de abipones abandonaba la reducción ponía en peligro tanto las paces como la continuidad del proyecto jesuita, ya que sin pobladores no había pueblo. Cuando esto ocurría y, sobre todo, cuando los hechos hacían sospechar que el motivo de la huida respondía a los rumores de una inminente alianza indígena dispuesta a caer en clave de guerra sobre la reducción –ahora desamparada–, se ponía en marcha todo un mecanismo de recooptación de los grupos fugados. El cura daba aviso al teniente de gobernador y éste al gobernador, con cuyo permiso se realizaba una entrada al Chaco con el doble objetivo de intimidar por las armas para conseguir que aceptaran, por "su propia voluntad", regresar al pueblo.

Aparentemente, en algunas ocasiones, esta estrategia daba buenos resultados. Claro está que esta renovación de los acuerdos solía descansar en que se pusiera nuevamente en marcha el sistema de promesas y regalos. El cacique Naré, por ejemplo, sabiendo que Ychoalay estaba presto a caer con sus tropas sobre San Fernando para castigar unos hurtos cometidos en los caminos coloniales, abandonó en cierta ocasión el pueblo con toda su gente, dejando allí sólo a los curas. Frente a esta doble amenaza para la continuidad del pueblo –que sería atacado y no tenía recursos humanos para su defensa–, Patrón le ofreció grandes cantidades de ganados y su intervención en las disputas que mantenía con Ychoalay, con tal de que regresara a San Fernando. Naré lo hizo, pero las promesas de ganado tardaron en cumplirse (Klain 11/11/1758a).

En otras ocasiones, el retiro de abipones de los pueblos constituía una estrategia de presión y coerción para que los hispanocriollos cumplieran con su parte de lo pactado –como las donaciones de ganado, que nunca dejaban conformes a los caciques reducidos–, redefinir aquellos términos o lograr nuevos beneficios a cambio de su regreso. Por ejemplo, cuando Alaykin se enteró de que el pueblo de Concepción sería mudado porque los santiagueños deseaban tener más próxima la reducción a su ciudad, se retiró con toda su gente y sólo regresó con la promesa de que se detendría aquella empresa, y logró por este medio postergar el traslado durante varios años (Breve Relación s/f; Dobrizhoffer [1784] 1969). En cierta ocasión, también el cacique Ychoalay se preparó para abandonar al pueblo frente a un posible ataque de su enemigo Debayakaikin, que avanzaba con gran cantidad de abipones sobre San Jerónimo; actitud con la cual logró que el teniente de gobernador de Santa Fe, Francisco Antonio de Vera Mujica, le enviara la prometida ayuda defensiva que estaba acordada en los pactos pero que pocas veces se hacía realidad (Actas del Cabildo de Santa Fe 10/6/1754; Dobrizhoffer [1784] 1969). En

esta misma línea de reclamos, los abipones del Timbó abandonaron la reducción en protesta por la falta de entregas de ganado desde la ciudad de Asunción (Actas del Cabildo de Asunción 25/7/1767).

Aunque muchas veces los funcionarios hispanocriollos supieron responder a estas estrategias abriendo el camino a nuevas negociaciones, cuando no llegaban a comprender los motivos de estas huidas, incapaces de controlarlas e interpretarlas, las atribuyeron a "la inconstancia y veleidad con que los indios gentiles mudan su habitación, por no tener por lo común domicilio fijo" (Revisión 23/2/1769). Aún en 1769, fecha en que fue escrita, esta frase nos habla del fuerte peso del prejuicio en la interpretación de ciertas actitudes indígenas. Aunque en la misma carta se pueden leer otras observaciones muy interesantes que nos dicen que sí podían entender ciertos mensajes transmitidos indirectamente en las formas en que hacían aquellas migraciones:

> se puede esperar que los abipones, que huyeron de la reducción [...] vuelvan a ella, cuando menos se piense, especialmente cuando quedaron allí algunos de los suyos, a quienes no dejarán de comunicar, o por el natural afecto que les profesen o por el deseo que tengan de saber cómo los tratan los españoles, o por la ansia de volver a gozar de las muchas comodidades que experimentaron en la anterior vida civil y sociable (Revisión 23/2/1769).

Así como la presencia de parientes en la reducción podía significar un posible regreso de los que habían huido, los abipones tenían también otras formas de comunicar que ciertas migraciones eran definitivas. Cuando deseaban abandonar por completo las reducciones, lo hacían llevando consigo a toda su familia, como fueron los despoblamientos de Concepción, migraciones generalizadas en las cuales "llevan sus huesos de mano en mano, como honorífica prenda sagrada" (Dobrizhoffer [1784] 1968:84), después de desenterrar los restos de sus antepasados de los cementerios implementados por los jesuitas, para trasladarlos luego a sus propios sitios ceremoniales. En un acuerdo del cabildo de Asunción de 1767, se ha documentado sobre la reducción de Timbó, el

> haberse retirado los indios con sus familias tierra adentro, desenterrando los huesos de sus antepasados del cementerio gentilísimo que usaban, prometiendo volver de aquí a dos meses, con varias proposiciones anfibológicas ya de lo malo como prometiendo esperanzas de continuar en la reducción y con la amenaza de que cuando vuelvan desenterrarán

los huesos de los que están enterrados en la iglesia, y trasladarlos en sus incultas habitaciones (Acta del Cabildo de Asunción 25/9/1767).

Frente a este hecho en particular, el cabildo acordó que se les "espere por el término de dos meses hasta saber si vuelven" (Acta del Cabildo de Asunción 25/9/1767). Para Susnik (1981a:168), este traslado de los huesos "era la expresión del abandono definitivo del lugar y la negación de la vida reduccional". Este documento testimonia, además, la total autonomía de los abipones respecto de las entradas y salidas de la reducción de la que veníamos hablando. El abandono y reocupación sistemática de los pueblos evidencia la capacidad que tenían para manipular estos contextos y posicionar al sector colonial, funcionarios y agentes gubernamentales, en una situación de pasividad y espera frente a un posible regreso, ya que "los doctrineros no tienen fuerzas para castigarlos ni para sujetarlos, porque no los obedecen, se van cuando se les antoja y vuelven cuando quieren" (Capítulo 17/2/1764).

Resta aclarar que, así como fueron distintos sus orígenes, también lo fueron las historias forjadas por cada una de estas reducciones. En este sentido, podemos sostener que San Jerónimo fue la reducción más estable en cuanto a su duración en el tiempo, al volumen poblacional y, también, a que mantuvo gran parte de su población original hasta la expulsión de los jesuitas. Los caciques Ychamenraikin e Ychoalay, por ejemplo, murieron ambos mientras aún habitaban en la reducción y, pese a algunas fluctuaciones, sus seguidores se mantuvieron en San Jerónimo. En el otro extremo están las reducciones de Concepción y Timbó, aunque por diferentes motivos. Concepción, por su destierro tardío desde las inmediaciones del Paraná hasta las orillas del río Dulce –más cercana a la ciudad de Santiago del Estero– perdió gran parte de su población originaria, y la que mantuvo fue inconstante y altamente móvil. Creemos que sobran las palabras luego del texto de la Carta Anua de 1764 que expresa que "No se dio Anua de esta reducción por no estar los Indios fijos en ella y unas veces hay 60 familias y otras no hay 15" (Anua de Concepción 1762). La reducción del Timbó, por su parte, fue efímera en cuanto a duración e inconstante en cuanto a su población, que nunca llegó a estar verdaderamente instalada en el pueblo. Dobrizhoffer ([1784] 1969) señala al respecto que la mayoría de los abipones de la reducción vivían acampando en las inmediaciones, ya que no se habían construido casas para ellos. Por último, la reducción de San Fernando se inscribe en un punto intermedio. Por un lado, el cacique Naré se mantuvo mayormente estable con algunas huidas seguidas de regresos pero, por otro, esta reducción tuvo un alto flujo de

caciques agregados circunstancialmente, abipones o no –como mocovíes o vilelas– a lo largo de su historia.

Podríamos seguir ejemplificando y matizando los motivos y resultados de estos movimientos y siempre llegaríamos a la conclusión de que los abipones mantuvieron una gran cuota de autonomía en las decisiones relativas a habitar o no en las reducciones. Pueden haber sido tentados o comprados con regalos y promesas –que aceptaban o rechazaban según lo creyeran conveniente–, pero en la decisión de mantenerse reducidos siempre tuvieron la última palabra. Es por ello que estos espacios se caracterizaron por un ir y venir interesado y una constante reconfiguración poblacional, sustentada, en gran parte, por la posibilidad que encontraban los grupos indígenas de encauzar en esos movimientos las demandas políticas y los beneficios económicos. Decíamos al iniciar este análisis que la dinámica de acercarse y alejarse de los pueblos sugería una relación con las formas de la organización sociopolítica de los abipones, basada en la redefinición dinámica de las alianzas y enfrentamientos entre las distintas unidades sociales. Forzando un poco más esa comparación, creemos que sería interesante interpretar a las reducciones como adaptaciones indígenas de las formas de vida tradicionales, en tanto que hallamos notables semejanzas entre el comportamiento de los grupos reducidos en estos enclaves con las formas de interacción en los campamentos base[91]. Y aquí, nos posicionamos en la segunda dimensión que habíamos identificado en torno a los movimientos, aquellas entradas y salidas de los abipones reducidos sin intención de abandonar definitivamente el pueblo, sino como estrategias que permitían complementar las ventajas de la reducción con las tradicionales actividades de caza y los encuentros interétnicos de carácter bélico, diplomático y ceremonial manteniendo los lazos sociales con los grupos no reducidos con quienes nunca perdieron contacto.

En este sentido, el nomadismo habría sido reformulado estratégicamente para adecuarse a las ventajas que suponían las reducciones incluyéndolas en sus circuitos de movilidad. El hecho de dejar allí parte de la población –generalmente a las mujeres, los niños y los ancianos– refuerza nuestra hipótesis respecto de que las reducciones habrían adoptado,

[91] Nacuzzi (1991, 1998), basándose en su estudio sobre los tehuelches de la Patagonia, describió como *campamento base* al tipo de asentamiento indígena que nucleaba a varios grupos, duraba varios meses y en el cual los hombres dejaban a sus mujeres, niños y ancianos mientras salían por tiempo variable en partidas de caza, comercio o robos, luego de las cuales regresaban.

para los abipones reducidos, muchas de las funcionalidades del campamento base –refugio, sitios de encuentro, espacios para el intercambio, etc.– además de otros tantos beneficios exclusivos de estos sitios de estrecha interacción con el mundo colonial, como la entrega de animales y otros bienes o la presencia de corrales y huertas para las actividades de cría ganadera y agricultura.

Así, las reducciones fueron muchas veces utilizadas como lugares estables –aunque sus habitantes estuvieran de paso– para encontrarse con otros grupos, generar intercambios o celebrar alianzas; y retroalimentaban el circuito de movilidad mediante el cual los grupos abipones lograron integrar los espacios fronterizos con sus actividades tradicionales a través del comercio y la guerra, adaptando y manipulando las múltiples posibilidades generadas en estos contextos. Entendidas desde este punto de vista, se comprende que las reducciones nunca fueron, para los abipones, sitios aislados de su propia dinámica social sino que, por el contrario, ellos fueron integrados a aquellas redes sociales y políticas preexistentes. Esta realidad apenas comprensible por los sectores coloniales, que buscaban imponer nuevos patrones de vida y reducían las acciones indígenas a su "inconstancia y veleidad" o su "bárbara naturaleza", se les manifestaba en las relaciones que los abipones reducidos nunca dejaron de tener con los grupos no reducidos:

> De esta nación se fundaron tres reducciones poco antes del año de cincuenta en la frontera de tres ciudades Santiago, Santa Fe y Corrientes. Quedaron unas familias alzadas en sus propias tierras, estas hostilizan, matan, roban cuanto pueden, y como los indios de las tres reducciones son poco menos malos que los alzados, convidados los acompañan, los ayudan y participan de los robos y muertes (Capítulo 17/2/1764).

Aquello fue comprendido desde la óptica del peligro, siempre latente, de las posibles confederaciones indígenas contra la colonia, y evidencian el débil sentimiento de confianza y amistad que supuestamente unía a los grupos reducidos con los hispanocriollos. Desde los sectores coloniales se implementaron numerosas estrategias para intentar limitar las salidas de los abipones de las reducciones, creyendo que con esto se evitarían las alianzas peligrosas, las misiones tendrían mayor estabilidad y darían mejores resultados. Las acciones que buscaban limitar la movilidad de los abipones reducidos adoptaron múltiples facetas, que iban desde la entrega de bienes hasta los enfrentamientos armados. Ya hemos hablado de las acciones militares para castigar o intimidar a los grupos –y volveremos

sobre este tema en el capítulo 4–; aquí mencionaremos muy brevemente otras estrategias.

Las dádivas y donativos de ganados, víveres y demás enseres –muchas veces incluidos en los pactos de reducción, como en San Jerónimo, y otras veces utilizados como estrategias de pacificación frente a inminentes conflictos, como en Concepción– estaban orientadas principalmente a cubrir las necesidades alimentarias y a reducir al mínimo las partidas de caza. Al menos así lo creían los hispanocriollos, quienes interpretaron desde esta óptica la partida presurosa del cacique Naré del pueblo de San Fernando, quien, en realidad, huía por temor a las represalias de Ychoalay. El cura de San Fernando, José Klain, anunciaba el motivo aparente por el cual los abipones de Naré

> desampararon su pueblo, que no es otro sino la gran falta de carne que padecieron por 3 años acá, de modo que a veces por dos y 3 meses no probaron nada de carne de vaca, sino se mantuvieron de solo las raíces y frutas del monte, después de haber gastado todo el maíz de sus chacras y viendo que esto iba siempre adelante y que no venía otro ganado sino algunos toros flacos, de que se enfermaba la gente, se aburrieron del pueblo y se fueron (Klain 11/11/1758a).

Aunque este no fue el verdadero motivo por el cual desampararon el pueblo, igualmente sirvió como anzuelo para que regresaran allí las promesas de nuevas entregas de ganados (Klain 11/11/1758b). Las visitas regulares a las misiones y la intermediación de funcionarios civiles y religiosos eran otras medidas por medio de las cuales se buscaba limitar las salidas de los reducidos a través de la creación de lazos asiduos que manifestaran, en su desenvolvimiento, la renovación de los acuerdos. Desde este punto de vista se puede interpretar la numerosa correspondencia intercambiada entre el gobernador de Buenos Aires y los tenientes de gobernadores de Santa Fe y Corrientes Francisco Antonio de Vera Mujica y Nicolás Patrón, respectivamente, con intención de mediar en las disputas surgidas entre Ychoalay, habitante de San Jerónimo, y Naré, cacique principal que quería separarse de aquellos para pasar a fundar su propia reducción en la jurisdicción de Corrientes (Brigniel 26/5/1749; Andonaegui 29/12/1749; Patrón 23/3/1750, 24/3/1750, 4/5/1750). En esas misivas, Andonaegui mandaba que los funcionarios locales –incluidos los curas– apelaran a los lazos interpersonales que los unían con cada cacique de su jurisdicción para "aquietarlos y contenerlos en sus desórdenes, […], valiéndose del padre rector para que les persuada

a ello y logren el fin de su establecimiento sin inquietudes ni guerras por las malas consecuencias que producen" (Andonaegui 29/12/1749).

Para que estas relaciones interpersonales fueran efectivas, era necesario reforzarlas con actos simbólicos de amistad, respeto y mutua lealtad para que, cuando fuera necesario, los funcionarios pudieran apelar a la *amistad* con el cacique principal y convencerlo de que declinara en sus intenciones de abandonar el pueblo. Dentro de esta estrategia ubicamos, también, las entregas de ropas españolas y de la vara de mando que el teniente de gobernador de Santiago del Estero le ofreció al cacique Alaykin al momento de sellar las paces que abrieron la puerta para fundar la reducción de Concepción. También a aquel llamativo episodio en el cual Alaykin, a punto de abandonar el pueblo porque se hallaba asediado por las tropas de Ychoalay, fue llamado por el gobernador del Tucumán, Juan Victorino Martínez de Tineo, para que lo visitase personalmente en su sede en Salta. Allí fue el cacique, recorriendo kilómetros y kilómetros, para regresar –ya convencido de no abandonar la reducción– portando un vistoso traje español (Dobrizhoffer [1784] 1969).

Sin embargo, las relaciones entre abipones reducidos y no reducidos no se limitaban a la realización de alianzas guerreras contra las fronteras; por lo tanto, no siempre eran peligrosas para los hispanocriollos, y muchas veces eran toleradas e incluso incentivadas. Las salidas esporádicas asentadas en prácticas tradicionales permeaban distintos aspectos de la vida sociopolítica, económica y ceremonial de los grupos abipones. Dobrizhoffer ([1784] 1969) nos brinda algunos datos acerca de cómo los abipones adultos abandonaban regularmente las reducciones para realizar sus actividades de caza o sus ceremonias rituales regadas con los brindis de algarroba fermentada. Por ejemplo, menciona que muchas veces llegaban otros grupos con intenciones hostiles a la reducción y ésta se hallaba sin fuerzas defensivas porque sus abipones estaban ausentes "ocupados en la caza o en sus bebidas" (Dobrizhoffer [1784] 1969:255). Este mismo episodio ocurrió en San Jerónimo en cierta ocasión en que estuvo en peligro de ser atacada por una gran cantidad de abipones hostiles,

> La mayoría de los abipones, por temor o ignorancia de la agresión enemiga habían abandonado sus casas para dedicarse a la caza de caballos salvajes; con su cacique Ychamenraikin se entretenían alegres en bebidas y cantos mientras Debayakaikin desencadenaba su odio en los predios (Dobrizhoffer [1784] 1969:156).

Otras veces, los reducidos salían de las misiones para prestar ayudas defensivas a otros grupos de abipones. Por ejemplo, cuando San Jerónimo

se hallaba sitiada por Debayakaikin en el episodio que acabamos de mencionar, Ychoalay mandó a llamar al cacique Alaykin, que se encontraba en la reducción de Concepción, para que fuera en su ayuda (Dobrizhoffer [1784] 1969). Nos hallamos, entonces, frente a otra de las ambigüedades coloniales con respecto a la actitud de los grupos reducidos de moverse entre los pueblos. Si bien por un lado apoyaban y buscaban la sedentarización, por otro permitían y estimulaban este tipo de migraciones temporales orientadas a la defensa y ayuda mutua entre las reducciones para el mantenimiento de los pueblos y, sobre todo, porque esto redundaba en beneficios defensivos para las ciudades.

El deseo de que los abipones amigos pudieran "mostrando su amistad y fidelidad [...] dar noticias al reverendo Padre Cura de todos los movimientos que supieren hacen los indios de tierra adentro o contra las Corrientes o contra cualquier ciudad" (López 24/4/1759) era otro motivo encubierto que apreciaba las ventajas de la movilidad de los grupos reducidos que consistía en mantener vigentes los canales comunicativos con los abipones residentes al interior del Chaco. Asimismo, los abipones reducidos prestaron servicios de correo, llevando misivas o recados de un puesto fronterizo a otro, permitiendo con sus movimientos la comunicación entre las ciudades, los presidios y las reducciones. Recuérdese la carta que llevó Ychamenraikin con un buen número de sus abipones reducidos en San Jerónimo, desde esa reducción a Santiago del Estero para solicitar la fundación de Concepción (Breve Relación s/f). A su vez, oficiaron de informantes acerca de los planes y movimientos, no sólo de los indígenas de "tierra adentro", sino también de las acciones que libraban en el Chaco otras ciudades coloniales. Por ejemplo, en determinada ocasión, los abipones de San Fernando que se hallaban cazando en el Chaco "dijeron ver a la armada de Salta penetrando el Monte Grande" (López 10/2/1760). Los hispanocriollos no sólo no limitaban estas acciones –que implicaban, todas ellas, la movilidad de abipones reducidos– sino que solían retribuir estos servicios con bienes de consumo (yerba, tabaco, sal), bienes de uso (herramientas, armas) y bienes de prestigio (telas, vestidos, abalorios) (Dobrizhoffer [1784] 1969).

Las presiones coloniales, superpuestas y contradictorias, en torno a la movilidad, lejos de condicionar y limitar las respuestas indígenas, ofrecieron un campo flexible y versátil a partir del cual los grupos abipones pudieron adaptarse a la nueva coyuntura y desplegar estrategias originales para la consecución de sus propios beneficios. Las distintas actividades económicas que confluían en los contextos de las reducciones y que vinculaban –por medio de una compleja red de intercambios– a

indígenas e hispanocriollos constituyen el mejor exponente, tanto de aquella flexibilidad como de las capacidades adaptativas de los abipones frente a las nuevas posibilidades que brindaban los contextos reduccionales.

Para comprender estas estrategias es preciso indagar sobre el lugar que ocupaba el ganado –vacas, caballos y ovejas– en aquellas sociedades, lo cual permite explicar, en gran medida, tanto la persistencia de los abipones en los pueblos jesuitas como sus ausencias intermitentes en razón del aprovisionamiento e intercambio de ganados. A partir de las condiciones del territorio y los recursos, estas fronteras se convirtieron en espacios socioeconómicos mayormente orientados a la ganadería (Schindler 1985; Santamaría 1998, 2007; Fradkin 2000). Los establecimientos regionales se posicionaron en el mercado colonial más amplio como productores de cueros para la exportación y como centros de adquisición y aprovisionamiento de ganado, en gran parte destinado al Perú (Fradkin 2000). El ganado vacuno se diseminó por las llanuras chaqueñas y llegó, en pocos años, a conformar grandes manadas de animales cimarrones que, junto con el ganado alzado, constituyeron una potencial fuente económica, tanto para los sectores hispanocriollos como para los grupos indígenas, especialmente para los ecuestres, como los abipones. Ya para el siglo XVII, la primacía de las vaquerías como actividad económica destinada tanto a la adquisición de cueros como al traslado y comercialización de ganado en pie –especialmente de las manadas cimarronas o alzadas– sellaba la predominancia de las actividades ganaderas en la región austral del Chaco y también en la Banda Oriental (Fradkin 2000). Sin embargo, para el siglo XVIII había disminuido notablemente la presencia de este tipo de ganados en las llanuras chaqueñas (Tell 2008). El ocaso de las vaquerías muy probablemente incentivó los intercambios con los grupos indígenas, quienes comenzaron a ocupar con mayor presencia el rol de aprovisionadores de animales y cueros. La adopción y adaptación del caballo a la economía indígena les habría permitido a los grupos abipones –entre otros– cercar en poco tiempo grandes rebaños de ganado vacuno o caballar y trasladarlos por las llanuras hasta el sitio en el que tendría lugar su comercialización. En este sentido, el uso del caballo habría sido ventajoso para la adquisición y comercialización de ganados, a la vez que les permitía recorrer grandes trayectos en menor tiempo (Saeger 1985; Palermo 1986; Lucaioli y Nesis 2007), al permitir que se acortaran las distancias entre los sitios de aprovisionamiento –muchas veces otras reducciones jesuitas– y los espacios de intercambio fronterizos.

A grandes rasgos, puede delinearse que en el lapso que va del siglo XVII al XVIII las actividades de caza y recolección propias de los grupos

abipones se combinaron con tareas principalmente ganaderas –aunque también agrícolas– en función del creciente valor de cambio del ganado vacuno y el caballar en el mercado colonial[92] (Susnik 1981a; Saeger 1985). La incorporación del ganado caballar y vacuno produjo una intensa aculturación[93] entre los grupos abipones, que repercutió en múltiples aspectos socioculturales, políticos y económicos. Susnik (1971) señala que los abipones siempre tenían necesidad de caballos; por una parte, por su valor como moneda de cambio para conseguir otros bienes, por otra, porque el stock de caballos utilizados para el transporte requería de un constante recambio. La carne vacuna fue rápidamente incorporada a la dieta y, por lo tanto, se convirtió en uno de los principales bienes de consumo orientados a la subsistencia, y desplazó a la tradicional carne de jaguar. Este reemplazo podría verse como resultado de dos procesos simultáneos. Por un lado, la existencia de ganado vacuno cimarrón en las llanuras chaqueñas facilitaba la cacería de grandes manadas –ventaja que se sumaba a las que suponía la caza montada para este fin–, de manera que se trató de un bien cuantitativamente mayor y, a su vez, cualitativamente más fácil de conseguir. Asimismo, el comercio con los centros coloniales favoreció la orientación hacia la ganadería de los grupos abipones, quienes podían reinsertar el excedente de los animales que no consumían o los cueros de los que sí habían sido utilizados para cubrir las necesidades de subsistencia en las redes de los intercambios coloniales, trocándolos por otros bienes deseables[94] (Palermo 1986; Santamaría 1998, 2007; Saeger

---

92 Cabe destacar que, desde principios del siglo XVII, los grupos abipones habían incorporado completamente el caballo y el ganado vacuno, tanto a sus círculos económicos de consumo e intercambio como a otras dimensiones sociales, tales como la dote por el pago de la novia y la conformación de la herencia (Susnik 1981a; Palermo 1986; Saeger 2000; Lucaioli 2005).

93 Utilizamos el término *aculturación* no para referir a la pérdida o desestructuración cultural, sino como lo ha definido Spicer (1961), en relación con los procesos de reelaboración y asimilación creativa operados por los grupos indígenas a raíz de los contactos con la sociedad colonial. Este concepto habría sido utilizado en el mismo sentido también por Wachtel (1978).

94 Cabe señalar que no sólo eran vacas y caballos lo que los abipones podían trocar en las ciudades coloniales. Éstas también eran consumidoras de una amplia gama de productos autóctonos que los abipones explotaban, producían o conseguían a través de sus redes interétnicas con otros grupos indígenas (Santamaría 1998; Lucaioli 2005). Los productos que los indígenas comercializaban incluían cueros de jaguar y venado, ceras y tinturas (Dobrizhoffer [1784] 1969). También, plumas y lienzos tejidos con fibras de caraguatá. Paucke (1944) señala también la venta de lanzas en la ciudad de Santa Fe a cambio de animales. Esta característica de los intercambios

2000; Djenderedjian 2004). Por otro lado, las pieles de jaguar eran altamente demandadas por los hispanocriollos. Esto condujo a intensificar la caza, lo cual derivó en una notable disminución del número de animales y en la modificación de las técnicas tradicionales de captura en función de obtener cueros más sanos para incrementar su valor económico[95] (Dobrizhoffer [1784] 1968).

Asimismo, Susnik (1971) señala que la incorporación e importancia que cobraron estos ganados en la vida de los abipones habría modificado también el ritmo de las relaciones entre los distintos caciques tanto al interior del grupo étnico como con otros grupos –incluidos los hispanocriollos–, ahora orientadas al mutuo robo de ganado caballar y vacuno para satisfacer estas necesidades. Por otra parte, ese mismo valor del ganado hacía que la sustracción por la fuerza tuviera una doble funcionalidad: enriquecer a los grupos atacantes a través de un cuantioso y valioso botín y debilitar las fuerzas enemigas quitándoles sus medios de transporte y subsistencia.

Sin embargo, fueron las reducciones las que permitieron una actividad económica más completa y compleja del ganado –especialmente del vacuno– en manos de los indígenas, ya que permitían cumplir con los ciclos de cría de difícil manejo entre los grupos no reducidos debido a la ausencia de corrales. A su vez, la vida en las misiones acrecentó el consumo de carne de vaca ya que, como hemos visto, los curas disponían de un stock de ganado destinado a la subsistencia de los indígenas reducidos. La constante mención del consumo casi exclusivo de carne de vaca, muchas veces explicitando que se trataba del único alimento diario (Dobrizhoffer [1784] 1969), sugiere también que las actividades ganaderas se habrían posicionado por encima de las tradicionales actividades de recolección. No es difícil de imaginar que, con las necesidades de subsistencia satisfechas, los grupos reducidos pudieran haber volcado sus actividades económicas hacia otros fines, como la posesión de manadas propias que servirían –mediante la distribución y la reciprocidad– para acrecentar el prestigio de determinados sujetos o movilizar las ayudas

---

entre indígenas y la sociedad colonial ya ha sido estudiada por Nacuzzi (1998) para el norte de la Patagonia, y por Boccara (2002) para los mapuches del sur de la Patagonia. Ambos autores conciben la administración indígena de extensas redes comerciales como otra evidencia de la capacidad de estos grupos de adaptarse a las nuevas coyunturas y resistirse a la sujeción colonial.

95 Hallamos, entonces, la presencia de un proceso similar al señalado por Nacuzzi (2007) en torno a los circuitos de apropiación e intercambio del guanaco en la Patagonia.

de sus parientes (Lucaioli y Nesis 2007). También, el ganado que proporcionaban los curas para suplir los requisitos de la subsistencia habría desplazado la preponderancia de las actividades de caza destinadas al consumo, y habría dejado mayor tiempo libre a los abipones para dedicarse a las actividades comerciales y bélicas[96].

Este aspecto ponía a los hispanocriollos en una situación compleja. Por un lado, las entregas de ganado orientadas a cumplimentar la subsistencia de los indios reducidos les daba ciertas garantías de que los abipones no abandonarían el pueblo. Sabían, por ejemplo, que cuando las dádivas de ganado mermaban, los abipones abandonaban los pueblos internándose en el Chaco en busca de otros recursos. Establecieron así una relación directa entre "las cortas facultades que tienen para su manutención, y la facilidad con que por falta de ellas se vuelven los gentiles al Chaco, en tiempos de algarrobas, miel y otras frutas de que abunda" (Consejo de Indias 6/3/1767). El teniente de gobernador de Corrientes le escribía al gobernador de Buenos Aires que

> Los del pueblo de San Fernando, me escribe su cura, que están muy entregados a la borrachera, en esto no hay nada de nuevo, porque es tiempo de la algarroba, más el Padre se queja mucho y me ha manifestado la pobreza en que se hallan y esto es ciertísimo […]. Vuestra Señoría atienda a esta tan justa pretensión para que este Pueblo se pueda conservar (Patrón 6/1/1755).

Esta relación no era del todo cierta, ya que hemos encontrado que los abipones, aun cuando la subsistencia estaba garantizada, también hacían estas excusiones al interior del Chaco, especialmente en la época en que maduraba la algarroba, con cuyos frutos preparaban las bebidas alcohólicas que tomaban antes y durante las grandes ocasiones. Se trataba, fundamentalmente, de la puesta en marcha de distinto tipo de actividades indígenas –económicas o ceremoniales, en cada caso– asociadas más a diferentes momentos de los ciclos climáticos que a la falta de ganado en las reducciones. Creemos que la insistente asociación presente en las

[96] Cabe destacar que también en las actividades bélicas puede evidenciarse un giro en función de los intereses puestos en el valor económico del ganado, en tanto muchas de las partidas guerreras culminaban cuando los agresores lograban apropiarse de las manadas de ganado del grupo que iban a atacar aunque no hubiera habido contacto visual ni corporal entre ambos, incluso cuando el motivo de la expedición fuera la venganza y no el simple saqueo (Dobrizhoffer [1784] 1969).

fuentes entre las idas al Chaco y la ausencia de recursos podría haber sido alimentada y manipulada por los mismos curas –cansados de no ver llegar los donativos– para solicitar recursos y recibir auxilios por parte de los vecinos coloniales.

Ya fuera para buscar sustento por los medios tradicionales de caza y recolección o para continuar con sus ciclos ceremoniales, debemos considerar, entonces, que la movilidad de los grupos abipones reducidos por el territorio chaqueño era moneda corriente. La situación era paradójica; los hispanocriollos –los funcionarios, los vecinos, el Colegio Jesuita o los propios curas– se preocupaban por mantener la subsistencia de los abipones reducidos para que estos no tuvieran la necesidad de ingresar al Chaco a procurarse el sustento diario y pudieran dedicarse por completo a las tareas de la reducción pero, en la práctica, sin los apremios del alimento diario, los abipones siguieron recorriendo asiduamente el Chaco para la adquisición de productos destinados a una amplia gama de finalidades: complemento del alimento de la reducción, recolección de frutos para sus bebidas ceremoniales o para practicar actividades económicas orientadas a los intercambios. Es en este último aspecto en que la relación con los hispanocriollos se vuelve nuevamente ambigua, dado que si bien estos, por un lado, buscaban limitar las salidas, por el otro disfrutaban y se beneficiaban de aquellos intercambios con los indígenas que las excursiones al Chaco hacían posible.

Las reducciones se volvieron, en poco tiempo, importantes centros económicos que posibilitaron la interacción entre hispanocriollos e indígenas gracias al ganado. Estos espacios proporcionaban notables ventajas en comparación con las potencialidades que tenían los campamentos de los grupos no reducidos para el manejo de grandes manadas de animales destinadas al consumo. Nos referimos, por ejemplo, a la presencia de extensos campos de pastoreo y corrales óptimos para resguardar y acumular numerosas cabezas de vacas y caballos; ambos requisitos fundamentales para mantener las reses con que los jesuitas alimentaban a los pobladores, y cuya infraestructura también era usada por los abipones para resguardar sus manadas particulares. El contexto reduccional les permitía a los grupos abipones acumular mayor cantidad de animales y especular los términos del intercambio, a diferencia de los grupos no reducidos, que probablemente debieron realizar transacciones más inmediatas debido a las dificultades que suponía trasladar grandes rebaños y/o preservarlos en campo abierto (Lucaioli y Nesis 2007). Además, tomando las reducciones como puntos estables de habitación, los hombres podían ausentarse de los pueblos por varios días para realizar nuevas partidas

de caza o saqueo para acumular más animales o acudir a los puntos de intercambio, dejando el resto del ganado al cuidado de las mujeres y los niños que permanecían en la reducción hasta su regreso, lo cual imprime un nuevo sello en las tradicionales divisiones del trabajo en función del sexo y la edad. Por todos estos motivos, acordamos con Saeger (1985) en que las reducciones fueron utilizadas por los abipones a la manera de una "oficina general" que permitía el despliegue de todas estas estrategias comerciales con implicancias sociales y políticas. Las ventajas habrían centralizado gran parte de la actividad de comercialización de ganado en estos enclaves, lo que no significa que los grupos no reducidos no participaran de este comercio a través de los lazos de amistad, parentesco y alianza con los reducidos.

En este sentido, las reducciones habrían permitido entablar nuevas y más asiduas relaciones al incentivarse y fortalecerse el comercio interétnico y, a su vez, este contexto otorgaba mayores posibilidades de regular el flujo comercial que mantenían las ciudades con los grupos chaqueños. Sin embargo, la dinámica propia del intercambio que descansa en el interjuego de la oferta y la demanda se enfrentaba al objetivo político de limitar la movilidad indígena: para hacer frente a la incesante necesidad de ganados por parte de las ciudades, los grupos indígenas debían procurarse grandes rebaños, generalmente mediante el saqueo a otras reducciones, otros grupos indígenas o en estancias de otras jurisdicciones, actividades que implicaban grandes desplazamientos. Las reducciones ofrecían, además, entornos propicios para refugiarse tras estos ataques –aunque sólo fuera de paso–, ya que gozaban de la mediación de los curas que buscaban dirimir los conflictos; se trataba de espacios que no podían ser alcanzados por las acciones militares hispanocriollas, sobre todo, porque desde allí era posible establecer ventajosas y rápidas relaciones de intercambio orientadas a reinsertar las mercaderías obtenidas en el circuito económico colonial[97] (Susnik 1981a; Saeger 1985). Así, desde el punto de vista económico, para los sectores hispanocriollos era preciso no sólo tolerar sino también garantizar cierto margen de acción y movilidad para los grupos reducidos (Nacuzzi *et al.* 2008). Si tenemos en cuenta que la red de intercambios económicos involucraba a la sociedad en sentido amplio, podemos suponer que la circulación de los grupos indígenas se encontraría, desde esta óptica, fuertemente incentivada. Coincidimos, entonces, con Fradkin y Garavaglia (2009) en que la segunda mitad del siglo XVIII se caracterizó por una notable intensificación de los lazos

[97] La dinámica de los robos y saqueos será analizada en detalle en el capítulo 4.

mercantiles entre los grupos indígenas y los comerciantes coloniales, proceso que "se estaba revelando como el medio más eficaz –quizás, el único posible– para estabilizar las relaciones fronterizas" (Fradkin y Garavaglia 2009:119).

A lo largo de estas páginas hemos problematizado acerca de dos aspectos fundamentales en torno a las reducciones de abipones en el Chaco. Uno, relativo al momento en que se establecieron las paces y se negociaron los términos de la fundación de las reducciones; otro, acerca de las adaptaciones estratégicamente ventajosas de los abipones a las nuevas posibilidades que brindaban estos espacios. Si se abstraen los múltiples aspectos que se condensaron en uno y otro momento, podemos resumir que nuestro trabajo se centró, por un lado, en indagar acerca de los motivos que llevaron a los abipones a solicitar reducción –y los mecanismos mediante los cuales lo llevaron a cabo– y, por otro, en las razones que contribuyeron para que los abipones, luego, permanecieran en estos pueblos aunque con una alta variabilidad poblacional de acuerdo con las formas de movilidad que hemos señalado.

Muchos trabajos en los que se analizan las reducciones del Chaco señalan que, entre los motivos principales que llevaron a los grupos a solicitar reducción se hallaba la intención de acceder al ganado o de posicionarse de manera ventajosa frente a un mercado que ya estaba conformado y del cual los abipones participaban, pero cuya particular forma de inserción –el robo en otras ciudades para comerciar con las ciudades amigas– se había vuelto más peligroso y menos rentable a mediados del siglo XVIII (Susnik 1981a; Saeger 1985; Djenderedjian 2004). Sin embargo, a la luz de lo que hemos analizado, consideramos que las ventajas asociadas al ganado fueron más una consecuencia de las adaptaciones de las dinámicas de la movilidad de los grupos a las nuevas condiciones que proponían estos espacios que un motivo preestablecido por el cual solicitaban la reducción. En este sentido, ponemos en duda la hipótesis que señala que los grupos abipones habrían solicitado o aceptado los pueblos motivados por las ventajas económicas asociadas al ganado, ya que aparentemente se interiorizaron en su manejo y adaptaron sus actividades económicas a esta posibilidad cuando efectivamente ya estaban reducidos. Los motivos por los cuales los abipones solicitaron los pueblos fueron muchos y de lo más variados, aunque todos ellos nos permiten pensar en distintas estrategias de interacción y en la capacidad de negociación de determinados caciques que lograron encauzar a través de estos pactos su independencia y autonomía. Sin embargo, creemos que el rol que jugó el ganado en esta coyuntura histórica, y particularmente las ventajas asociadas a este tipo

de actividad en los contextos reduccionales, nos abrió una interesante vía de análisis respecto de por qué algunos abipones permanecieron en aquellos sitios.

3

El liderazgo indígena: formas de la autoridad

Introducción

El liderazgo de los grupos indígenas fue y es uno de los tópicos más estudiados por los antropólogos. También, uno de los más discutidos y reformulados y, sin embargo, aún queda mucho por estudiar. Para este capítulo nos hemos planteado abordar tres ejes de análisis: por un lado, proponemos realizar una breve revisión teórica acerca de las diferentes perspectivas delineadas por distintos autores para el estudio de los liderazgos indígenas; en segundo lugar abordaremos las características, funciones y manifestaciones de los liderazgos de los grupos abipones, complementando el análisis con las propuestas realizadas por otros investigadores para otras áreas de estudio que aún no han sido consideradas para estos grupos. Por último –siguiendo el enfoque interétnico que hemos adoptado en este estudio–, abordaremos distintas estrategias desplegadas por los caciques abipones frente a las nuevas posibilidades creadas en los contextos de las reducciones jesuíticas, siguiendo las trayectorias de distintos líderes y sus respuestas frente al mestizaje y la interacción.

Bandas, jefaturas y estados

El estudio de los liderazgos abipones se inscribe dentro de una problemática más amplia, la de los enfoques interpretativos que brinda la teoría antropológica acerca de las formas de la organización política indígena, especialmente la relacionada con los grupos cazadores recolectores y sus transformaciones a lo largo del tiempo. Si bien se trata de un

campo de estudio ampliamente abordado, la aplicación de estos aportes a los grupos abipones en particular –y a los indígenas chaqueños en general– para estudiar los procesos de adaptación política operados durante la etapa colonial carece de consenso y aún hoy constituye un rico campo de estudio para los enfoques etnohistóricos.

Durante las décadas de 1970 y 1980, desde la antropología se han producido varios estudios, en distintos contextos etnográficos y focalizándose en diferentes cuestiones específicas, acerca de las formas de interpretar la organización sociopolítica de los grupos cazadores recolectores. Por ejemplo, mientras que los trabajos de Carneiro (1981) y Spencer (1987) pueden inscribirse dentro de una corriente que concibe a las *sociedades tribales*, *jefaturas* y *estados* como diferentes etapas que se suceden dentro de una escala evolutiva lineal, la propuesta de Clastres (1978) discute con aquella idea de desarrollo y pasaje obligatorio de las formas de organización política de las *sociedades simples* a las formas *complejas* de la sociedad estatal. Este autor desplaza la mirada puesta generalmente en los modos en que se desencadena el supuesto pasaje entre una y otra para privilegiar el estudio de las particularidades asociadas a cada tipo de organización. A grandes rasgos, podemos sostener que si los primeros autores buscaban elaborar una tipología universal que permitiera abarcar las diversas expresiones locales de las formas indígenas típicas de organización política, indagando en las causas comunes a todas ellas que indujeron el pasaje entre uno y otro grado de centralización, Clastres buscó romper con la idea evolutiva que se remonta a los primeros estudios de antropología política clásica para desmantelar las características propias y únicas que subyacen a cada forma de organización particular.

En su acepción clásica, las jefaturas han sido ubicadas dentro de una escala de desarrollo entre las *sociedades tribales* y el surgimiento de los *estados* (Service 1962, citado por Carneiro 1981). Superada la fase de "autonomía local" que supone la organización en *bandas*, Carneiro (1981:44) ha definido a la jefatura como "una unidad política autónoma compuesta por un número de aldeas y comunidades bajo el control permanente de un jefe principal". Aquí, el énfasis está puesto en la organización política en función de la cual sociedades con diferentes bases económicas –agricultura o caza y recolección– y con desarrollos tecnológicos particulares podrían haber alcanzado el grado de jefaturas por medio de la práctica guerrera, entendida como el motor principal para su surgimiento en contextos de "circunscripción ambiental y social" (Carneiro 1981:63). Este cambio habría estado acompañado por el surgimiento de desigualdades políticas y sociales instituidas en jerarquías, las cuales se derivan de la capacidad

creciente de un grupo reducido de disponer de los bienes y alimentos producidos por la comunidad. Para Carneiro, la capacidad de originar un stock de acumulación de riqueza es necesariamente una consecuencia de esta transformación, por lo tanto no la habría precedido ni puede ser considerada como su causa. A su vez, el autor sostiene que el crecimiento de las jefaturas habría estado relacionado con la posesión de territorios más amplios y con el tamaño de la *jefatura individual*. El incremento territorial se deduciría de la incorporación de aldeas derrotadas o aliadas, mientras que la consolidación de jefaturas individuales más amplias se ha relacionado con una mayor estratificación, reflejada en el aumento de líderes políticos intermedios ubicados entre la *jefatura principal* y las aldeas. Esta jerarquización ya estaría acompañando el surgimiento de un poder más centralizado y no debe concebirse como la precondición o disparador de éste. Entendidas como eslabones intermedios en el paso hacia el estado, las jefaturas habrían desarrollado en forma rudimentaria tres nuevos atributos: el poder de reclutar, el poder de imponer tributos y el de sancionar y hacer cumplimentar las leyes.

Desde una posición que rescata la perspectiva de los modelos evolutivos, pero advirtiendo sobre la utilización acrítica de sus conceptos, Creamer y Haas (1985) sostienen que el pasaje de las sociedades tribales[98] a las jefaturas marcaría un punto de inflexión en la evolución cultural, ya que representaría la emergencia de una política centralizada y de una jerarquización social. Según la definición que elaboran estos autores, que retoman varias de las cuestiones trabajadas por referentes clásicos como Service, Sahlins y Fried, los sistemas tribales se caracterizan por estar organizados en comunidades individuales muchas veces basadas en el parentesco, las cuales, si bien mantienen en el plano económico gran autonomía, estarían ligadas por lazos políticos y religiosos. La economía propia de este tipo de organización se asocia con un desarrollo al nivel de la subsistencia de acuerdo con el cual se limitaba la producción de excedentes a la previsión alimentaria para cubrir los posibles déficits durante los períodos de escasez, el ceremonial y el establecimiento de alianzas. La sobreproducción se mantendría, entonces, por fuera de los mecanismos de concentración de recursos o de la especialización de grupos en determinadas actividades sociales. Y si bien este tipo de excedente –así como también el posicionamiento diferencial en las prácticas rituales de

[98] El concepto de *tribu* ha sido también ampliamente problematizado en la bibliografía académica, por Sturtevant (1983), Fried (1975), Carneiro (1981), Braunstein (1983, 2008) y Lewellen (1985), entre otros.

las unidades capaces de generarlo– podría evidenciar cierta jerarquía de algunos grupos e individuos sobre otros, esta diferenciación no se definía por el posicionamiento relativo previo en la estructura social. Los sistemas tribales se caracterizarían, sobre todo, por su descentralización y por el hecho de que los personajes preeminentes carecían de la capacidad de tomar e imponer decisiones colectivas por fuera del consenso grupal.

Para Carneiro (1981) y Creamer y Haas (1985), el punto en el cual radicaría la diferencia entre las sociedades tribales y las jefaturas hace referencia a la presencia o ausencia de la consolidación y centralización política. Como advierte Spencer (1987), la organización interna de las jefaturas se caracterizaría por la manifestación de un puesto de autoridad preexistente, centralizado e institucionalizado. En contraposición, en las sociedades en que aún no se hubiera experimentado el pasaje hacia las jefaturas, la posición de los líderes estaría basada en sus capacidades personales e idoneidad para mantenerse en el cargo.

En 1985, Lewellen retomó el tema de las clasificaciones políticas, haciendo suyo el desafío que los antropólogos de las últimas décadas han eludido a fin de no caer en generalizaciones vacías de contenido o en engorrosas tipologías que no permitan reflejar la extremadamente variada y compleja realidad sociopolítica. Dejando explícito el recaudo analítico de que toda clasificación permite generalizar en función de obviar ciertas particularidades, y que la gama de matices entre una y otra tipología es tan variada como sociedades existen, este autor emprendió la revisión de las categorías políticas utilizadas para caracterizar a los distintos tipos de sociedades preindustriales. Comenzó por separar todo el abanico de manifestaciones posibles en dos grandes grupos definidos por la ausencia o la presencia de centralización política.

Las *sociedades descentralizadas* fueron caracterizadas por el autor a partir de las constantes fusión y fisión de los agrupamientos, la ausencia de estratificación social, la figura de líderes con poder fragmentario y temporario, sin monopolio de la fuerza coercitiva, y la descentralización económica. Dentro de este tipo de sociedades, el autor ubicó a las formaciones sociales conocidas como bandas y tribus. Lewellen (1985) caracterizó a las sociedades de bandas como aquellas que poseen un número reducido de individuos ligados por relaciones de parentesco bilaterales, el reconocimiento de líderes situacionales informales, el acceso colectivo a los recursos, la cohesión social asociada a la solidaridad mecánica en función de la costumbre y la tradición, el derecho colectivo al uso de la fuerza y la ausencia de un grupo de especialistas *full-time*. Por su parte, las tribus –entre las que incluye a las sociedades de guerreros y los sistemas conocidos como *big men*– estarían

asociadas a un mayor nivel de sedentarismo y de densidad poblacional, a la creciente domesticación de animales, el incremento de las prácticas agrícolas y la participación activa en los mercados de intercambio, a los vínculos de parentesco unilineales, la propiedad comunal de las tierras de cultivo, la presencia de líderes carismáticos sin poder pero con cierta autoridad en la toma de decisiones, la generación de lazos de solidaridad pantribales por encima de los grupos locales, el uso de la fuerza a nivel de los clanes o linajes, la presencia de una religión shamanística sin profesionalización y la práctica de rituales de iniciación y pasaje.

En el otro grupo, las *sociedades centralizadas* se manifestarían bajo las formas de señoríos y estados preindustriales, que en líneas generales se caracterizan por poseer una mayor densidad de población y estabilidad en las agrupaciones políticas, la presencia de estratificación social, mayor burocratización y profesionalización en detrimento de la importancia organizativa del parentesco, el acceso no democrático a los puestos de liderazgo ligado a la pertenencia a determinado sector social, y una economía basada en la redistribución centralizada. El autor asocia a los señoríos con la diferenciación de los individuos por rangos o linajes, la presencia de una agricultura extensiva, la redistribución económica a cargo de los jefes, el parentesco unilineal, la posesión comunal de la tierra por linajes, una mayor concentración de bienes personales, la capacidad de los líderes de impartir leyes informales y castigos (aunque con poco acceso a la coerción física) y en los que la integración social se base en la lealtad del jefe, los linajes de prestigio y las asociaciones voluntarias. El estado preindrustrial, por su parte, ya presupone una estratificación de los individuos en clases y jerarquías, una agricultura intensiva con redistribución económica basada en el tributo, la existencia de redes mercantiles y comerciales, el reconocimiento de la propiedad privada y la estatal, el acceso al poder por vías de parentesco unilineal o bilateral que daría por resultado líderes por sucesión hereditaria directa, la existencia de un aparato burocrático, un cuerpo de leyes y la imposición de castigos formales por los cuales el estado guarda para sí el acceso legítimo al uso de la fuerza física.

Desde una perspectiva más económica, Service (1962, citado por Carneiro) y Sahlins (1974) han intentado explicar el sistema de jefaturas en función del concepto de redistribución. Para estos autores, una mayor acumulación surgida a partir de nuevas posibilidades económicas habría dado lugar al surgimiento de cierta estratificación social, y ésta habría sentado las bases para la concentración de poder en manos de unos pocos privilegiados.

Con una hipótesis diferente, Clastres (1978), como corolario de sus estudios sobre el liderazgo entre los grupos guaraníes, ha definido a las sociedades indígenas como refractarias al surgimiento de una autoridad política impositiva. Este autor considera que las formas de organización de las *sociedades primitivas* y la de las *sociedades estatales* no son producto de una mayor complejización, definida por la pertenencia a distintas etapas del desarrollo político, sino que, despojándose de todo resabio de evolucionismo, planteó que uno y otro tipo de manifestaciones sociales son absolutamente irreductibles entre sí. La presencia o ausencia del aparato estatal es, para el autor, aquello que "traza una línea de irreversible discontinuidad entre las sociedades" (Clastres 1978:175). Dentro de este esquema, y siendo que el estado no se concibe como la forma de organización que cada pueblo estaría destinado a lograr, Clastres considera que lo que caracteriza a las *sociedades primitivas* no es la ausencia de estado sino más precisamente que sus formas de organización política parecen definirse por la actitud de ir *contra el estado*. Los esfuerzos políticos de estas formas de organización, entonces, parecen destinados a impedir mediante sus instituciones sociales el surgimiento de un poder coercitivo centralizado. El acento puesto en la importancia de las organizaciones políticas desplaza la mirada del plano económico como posible motor del cambio social; para este autor, las transformaciones en la vida material de un grupo, la capacidad de crear un excedente y las modificaciones a nivel de la subsistencia no conllevan en sí mismas la posibilidad de saldar la distancia que separa a las sociedades *sin estado* de las sociedades *con estado*. La única posibilidad de que las primeras comenzaran a desarrollar elementos que evidencien un cambio de este tipo sólo tendría lugar en función de una transformación radical en la organización política, en primera instancia, que luego sí podría llegar a trasladarse al ámbito económico[99]. Así, invierte de alguna manera los términos de *estructura* e *infraestructura* propuestos por el marxismo al posicionar a lo político en la base de toda sociedad (Clastres 1978).

En cuanto a las formas que adopta el liderazgo en las sociedades "no estatales", Clastres sostiene que quienes lo ejercen carecen de todo tipo de poder de coerción y no disponen de ninguna autoridad sobre los suyos. De

[99] Otro factor que, según Clastres, podría escapar al control de la sociedad y condicionar las formas de la organización política sería el aumento demográfico, altamente incompatible con las formas de organización no estatales, dado que la atomización de la organización tribal constituye uno de los medios más eficaces de impedir el surgimiento de conjuntos sociopolíticos más amplios y complejos.

esta manera, sitúa al poder político por fuera de este tipo de sociedades, ya que "el liderazgo no es el lugar del poder, y la figura (muy mal llamada) del 'jefe' salvaje no prefigura en nada a la de un futuro déspota" (Clastres 1978:180). Se trata, entonces, de concebir a la institución del liderazgo de manera independiente del ejercicio del poder, y a los líderes como incapaces de imponer el control social. Los límites de un liderazgo bajo tales condiciones le permitirían al líder desplegar la capacidad de mando sólo en determinadas ocasiones, generalmente asociadas al planeamiento y la acción bélica. Fuera de estos momentos, la autoridad de los líderes sobre el grupo se disolvería por completo. Para este autor, es el prestigio social aquello que sostiene a un líder en su cargo, pero este prestigio, si bien le permite restablecer el orden y la concordia mediante el uso elocuente de la palabra, no tiene fuerza de ley ni presenta garantías de continuidad y permanencia. Es por eso que un líder indígena de este tipo debe apelar a la constante demostración de su *competencia técnica* para continuar en el cargo. En última instancia, esta característica permite evidenciar que es el líder quien se encuentra al servicio de la comunidad –dando y demostrando siempre más y lo mejor de sí para lograr su consenso– y no la sociedad la que responde a su influencia. Todas estas especificidades del liderazgo, junto con la organización social basada en pequeñas unidades, señalan, para Clastres, la imposibilidad interna del poder político *primitivo* de dar lugar en su interior a la génesis del *estado*.

Desde la bibliografía específica producida para el Chaco, las caracterizaciones acerca de la organización política de los grupos indígenas han recurrido a varios de estos conceptos, y ésta ha sido interpretada desde las perspectivas de las bandas (Susnik 1971, 1972, 1981a), las tribus (Saeger 2000), las jefaturas indígenas (Paz 2003, 2005a, 2007b, 2007c; Vitar 2003) e, incluso, se han caracterizado las transformaciones que tuvieron lugar en este plano como procesos de tribalización (Djenderedjian 2004) o el surgimiento de grandes confederaciones indígenas (Vitar 2003). Muchas veces, el uso de estos conceptos no estuvo precedido de un análisis crítico acerca de su pertinencia analítica, y se han traspasado así ciertos atributos asociados con ellos a casos en los que no siempre son del todo pertinentes (Nesis y Lucaioli 2006).

En otra línea de análisis, los trabajos de Bechis ([1989] 2008a), Nacuzzi (1998) y Mandrini (1985, 2000, citado por Vezub 2005) constituyen estudios locales y contemporáneos guiados por el interés de analizar las formas de la organización política y social de los grupos indígenas que habitaban en el actual territorio argentino en las regiones de la Pampa y la Patagonia. Este conjunto de autores no pretenden crear modelos generales, sino dar

lugar al estudio de contextos históricos acotados en el tiempo y el espacio y remitirse específicamente a los grupos étnicos que estudian. Para ello, erigen su anclaje explicativo en los contextos, relaciones y estrategias particulares que las distintas agrupaciones indígenas fueron trazando entre ellas y con la sociedad hispanocriolla. Los trabajos realizados para el área pampeano-patagónica tienen en común que analizan el tema de los liderazgos indígenas desde una perspectiva más compleja que integra distintos aspectos económicos, políticos y sociales, como la participación en redes mercantiles, la adquisición y adopción de nuevos bienes y pautas de producción, la posibilidad de enriquecimiento y de movilizar mano de obra, el surgimiento de especialización en distintos ámbitos y la capacidad ciertos personajes de intermediar entre la sociedad indígena e hispanocriolla mediante el manejo estratégico de la información. Si bien la mayoría de ellos se circunscriben al siglo XIX, rescatamos la perspectiva de análisis que supone considerar en conjunto los diferentes aspectos de la sociedad indígena y sus interrelaciones.

Carisma, prestigio, elocuencia y generosidad: autoridad y liderazgo entre los grupos abipones

Como hemos visto en el capítulo 1, los estudios realizados para Pampa y Patagonia y el Chaco han señalado que los liderazgos de los grupos cazadores recolectores de esas regiones mantenían una estrecha relación con las formas de la organización social y la dinámica de sus agrupaciones familiares. Éstas no conservaban una estructura homogénea a lo largo del tiempo, sino que se caracterizaban por la reagrupación y desagrupación de distintos grupos pequeños y por la movilidad de sus integrantes entre unos y otros grupos. La efectividad de sus unidades políticas residía en el aspecto flexible de la organización social, en tanto permitía su segmentación en unidades menores o bien la fusión en grupos más amplios atravesados por lazos de parentesco (Susnik 1971, 1972, 1981a; Braunstein 1983, 2008; Vitar 1989, 1997; Nacuzzi 1998; Saeger 2000; Bechis [1989] 2008a, entre otros). De esta manera, la conformación interna de cada unidad social permitía que los individuos se movieran alternativamente desde y hacia los grupos liderados por los diferentes caciques, igualmente libres de asociarse entre sí.

A su vez, esta forma de organización social se apoyaba y desenvolvía sobre las dinámicas de la movilidad territorial anual. Ya hemos mencionado la presencia de ciclos estacionales asociados a distintas

formas de sociabilidad. Con el invierno se iniciaba la temporada de caza y las unidades políticas se dividían en pequeños grupos familiares. La llegada de la primavera, por su parte, anunciaba la maduración de la algarroba, y con ella comenzaba una etapa ritual que congregaba nuevamente a las unidades en grupos más amplios. Este era un tiempo de fuerte impronta política ya que, al ritmo de los intercambios de bienes, los acuerdos matrimoniales y las ceremonias celebradas, se tejían y destejían las alianzas, se planificaban las acciones bélicas y se redefinían las relaciones interétnicas.

En los primeros años, cuando la interacción con los grupos abipones era poco frecuente, los hispanocriollos no habrían comprendido las lógicas sociales, políticas y económicas que impulsaban aquellos desplazamientos, y tildaban a esos grupos de vivir "sin sociedad", "sin territorialidad" y "sin gobierno". Luego, los jesuitas, que trataron a diario con ellos y buscaron distintas maneras de establecer lazos culturales para encauzar la interacción, fueron más perceptivos respecto de aquellas otras formas de liderazgo propias de los grupos en que "no había un jefe que gobernara a todo el pueblo" (Dobrizhoffer [1784] 1968:105) o "no hay entre ellos cacique dominante a muchas parcialidades, sino muchos caciques sin subordinación entre sí" (Misiones de Indios 1/8/1750). Aunque cubierto con el barniz eurocéntrico con que interpretaban estos movimientos, nos ofrecieron interesantes descripciones acerca de ellos:

> Aman tanto la libertad como la vagancia; y no permiten someterse al cacique con ningún juramento de fidelidad. Algunos emigran con su familia a otras tierras sin pedir la venia del cacique ni sentirse obligados; otros se les unirán más tarde. Pasando un tiempo considerable, y fastidiados de sus andanzas, regresan impunes a su compañía (Dobrizhoffer [1784] 1968:109).

Cada grupo reconocía entre los suyos la figura del líder, sin embargo, sus integrantes podían o no sujetarse a su autoridad. Esta posibilidad de movilidad daba lugar a una constante reconfiguración de las unidades políticas y sociales y podía dejar a un líder sin seguidores pero, a su vez, le permitía a éste, mediante el despliegue de todos sus recursos, atraer nuevos adeptos y aumentar su prestigio. Cada cacique podía retroalimentar su renombre conduciendo determinadas acciones bélicas; en el éxito de estas empresas descansaba, en parte, la continuidad de su cargo. De esta manera, el líder debía mantener su autoridad para mantener a su propio grupo pero también con la esperanza de atraer a los hombres de otros caciques (Saeger 2000).

Bechis ([1989] 2008a) propuso interpretar los liderazgos de los grupos indígenas de la Pampa a partir de distinguir el ejercicio del *poder* del de la *autoridad*. Para esta autora, el *poder* supone ciertas facultades efectivas en función de un cargo o puesto preexistente al individuo, ejercido principalmente por medio de la imposición de sanciones negativas; mientras que la *autoridad* estaría basada en la capacidad de mando lograda por las características personales del candidato, fundamentalmente, el carisma y la persuasión. La elocuencia, el buen manejo de la palabra en las acciones diplomáticas, complementaba aquellas cualidades y reforzaba el talento de determinado sujeto para mediar las negociaciones dentro de su grupo y con su grupo frente a los otros. En palabras de Bechis ([1989] 2008a), la oratoria posicionaba a estos personajes en un lugar privilegiado en cuanto a la recepción y transmisión de mensajes, lo que los convertía en procesadores de información. Nacuzzi (1998:182) también ha redimensionado el aspecto político de la elocuencia en la diagramación de las relaciones interétnicas y el rol de mediador de los caciques, dado que "con la palabra se negocia o se pide, se convence o se amenaza, se defiende o se acusa"; también, porque con ella "se explica y se rinden cuentas hacia adentro del propio grupo".

La importancia del manejo de la retórica se pone de manifiesto no sólo en los largos discursos que dirigían los caciques hacia su grupo o en los parlamentos con otros caciques y también funcionarios hispanocriollos, sino también en la presencia de una metalenguaje gestual que vehiculizaba la comunicación con sus seguidores (Dobrizhoffer [1784] 1968; Paucke 1943). El trato amable, el volumen bajo al realizar peticiones, las rogativas, las aprobaciones y el reconocimiento de los signos de disgusto entre las personas ante quienes estaban arengando eran elementos que los líderes debían saber manejar. Comunicarse "con palabras dulces, rostro amistoso, aspecto benévolo" (Dobrizhoffer [1784] 1968:110) constituía un modo de proceder, una fórmula de etiqueta que los caciques utilizaban diestramente para conseguir el consenso y la aprobación necesarios para realizar sus campañas bélicas. Es significativo que las fuentes jesuitas reflejen que los caciques solían indicarles a los misioneros sobre las maneras de conducirse con los indios para evitar "malos entendidos" y lograr una mayor aceptación[100] (Paucke 1943).

[100] Para ilustrar este punto, por ejemplo, Dobrizhoffer ([1784] 1968:135) señala la correspondencia entre el comportamiento formal del público frente a las arengas de su cacique y su adaptación a los contextos litúrgicos cuando el misionero los evangelizaba: "Si uno toma la palabra, los demás lo escuchan atentamente sin interrumpirlo.

Las decisiones debían tomarse siguiendo el protocolo tradicional y, fundamentalmente, sobre la base del compromiso colectivo que buscaba lograr el consenso grupal. "Si alguna vez el cacique decide realizar una expedición guerrera a otras tribus, debe llamar a una asamblea pública" (Dobrizhoffer [1784] 1968:109). De esta manera, el consenso no era sólo una característica del comportamiento político indígena sino una aspiración que todo cacique debía alcanzar. Sin consenso, el líder estaba incapacitado para la toma de cualquier decisión política (Saeger 2000). Para lograrlo, el cacique debía atraer a sus seguidores tanto con la palabra como con los hechos y alimentar su heroísmo periódicamente con nuevas acciones gloriosas: "El ejemplo de los jefes tiene mayor peso entre los soldados que las palabras, y siguen con más gozo al jefe que pelea ardientemente que al que los exhorta desde lejos" (Dobrizhoffer [1784] 1968:431). Además de las acciones, también había otros mecanismos ceremoniales orientados a rememorar y revivir aquellas proezas. En las reuniones y celebraciones los hombres cantaban sobre

> las expediciones bélicas, la muerte de los enemigos, los grupos de cautivos, los asaltos a las ciudades, los robos de carros y ganados, las colonias de españoles exhaustas de habitantes o reducidas a cenizas y otras tragedias de este tipo, describen no con estilo plebeyo sino exquisito que cosas deben añadírseles, como el lugar y el tiempo en que la victoria fue ganada (Dobrizhoffer [1784] 1968:441).

Los brindis y encuentros en torno a la chicha –obtenida por la fermentación del fruto de la algarroba– eran, entonces, espacios en los cuales los caciques podían ensalzar sus hazañas y otorgarles renovada vigencia, lo que les permitía fortalecer su autoridad en estas acciones simbólicas. No alcanzaba, entonces, con lograr el consenso y el apoyo político, sino que el verdadero desafío residía en lograr mantenerlos a lo largo del tiempo. La generosidad –o, mejor dicho, su demostración explícita– era una buena estrategia que podía ser muy efectiva a tales efectos. Así, el cacique solía

---

Si durante media hora se dedica a relatar los acontecimientos ocurridos en alguna guerra, sus compañeros no sólo le prestan atención, sino que a la vez aprueban cada una de sus sentencias con roncos sonidos de voz, o con diversos signos de afirmación cuyo significado es igual al de las siguientes interjecciones: Quevorkee, sí; Cleera, ciertísimo; Chik akalagritan, sin duda; Ta Yeegam! o Kem ekemas!, exclamaciones con las que demuestran admiración. Con los mismos vocablos pronunciados en voz baja, interrumpen al sacerdote mientras predica el sermón, pues lo consideran un gesto de urbanidad".

dar desinteresadamente sus bienes personales y exponer al mundo esa generosidad. Como contraparte, a la hora de pedir colaboración aquellas demandas llegaban a buen puerto en tanto estuvieran veladas por medio de ruegos y favores que disimularan la contraprestación. De aquí se deduce la imposibilidad que tenían los líderes de este tipo para imponer sanciones negativas y obligar a su gente a realizar determinadas acciones. Tampoco podían ejercer las funciones del juez ni interferir directamente en la resolución de los conflictos que generalmente se exteriorizaban bajo la forma de sucesivas venganzas entre grupos de abipones liderados por distintos caciques, aunque sí podían usar sus artes persuasivas y diplomáticas en uno u otro sentido.

El trazado de las relaciones políticas era otra de las responsabilidades de los líderes. Estos planeaban los encuentros bélicos y las paces tendiendo estratégicamente redes de relaciones ventajosas, de manera que generalmente establecían alianzas con diferentes agrupaciones vecinas. Estas asociaciones eran tan beneficiosas como inestables y flexibles, y generalmente se mantenían por el tiempo que durara el enfrentamiento. La dinámica de aquellas alianzas fue interpretada por Nacuzzi (1998:161) como análoga a la movilidad de los individuos al interior de los grupos de liderazgo, "así como cambiaban de alianzas y amistades sus jefes, así cambiaban de jefes los indios". El mismo carácter laxo y frágil del poder político se evidencia en el establecimiento de las relaciones interétnicas:

> a veces cultivan la amistad con mutuos pactos y con fuerzas aliadas para algún fin, de modo que pelean contra el enemigo en común; pero roto el pacto de los aliados se traban en mutuas luchas. Del mismo modo hemos visto que los mocovíes y tobas, amigos de los abipones cuando se trataba de pelear contra los españoles, se convertían en poco tiempo en acérrimos enemigos si consideraban que la guerra les sería más útil que la paz (Dobrizhoffer [1984] 1969:10).

Cuando los hispanocriollos comenzaron a tener un trato más asiduo y estable con los abipones, algunos caciques supieron incorporar diestramente a estos nuevos sujetos –habitantes de las fronteras coloniales– a las redes de amistad, para lo cual establecieron relaciones ventajosas con determinados individuos de origen hispano o criollo, relaciones cuyos beneficios redundaban de diversas maneras en la esfera indígena. Las entregas de ganados a cambio de servicios, la ayuda militar en ciertas ocasiones, el respaldo diplomático frente a determinadas negociaciones

con otros sectores coloniales eran algunas de las formas en que estas amistades se traducían en beneficios políticos y económicos.

Por otra parte, las mismas cualidades necesarias para ser líder apuntaban, a su vez, a limitar las prerrogativas de los caciques. Convenía al líder mostrarse en un plano de igualdad respecto de los suyos sin aparentar ningún signo de riqueza que lo hiciera sobresalir por encima del grupo.

> El cacique no llevaba nada de especial en sus ropas o armas que lo distinga de los demás indios rasos; por el contrario, usa el vestido más gastado y anticuado; pues si apareciera en la calle con ropa nueva y elegante, acabada de confeccionar en el taller de su esposa, el primero que lo viera diría: *tach caué gribilagi*, dame esa ropa. Si se opusiera, ganaría la risa y desprecio de todos[101] (Dobrizhoffer [1784] 1968:110).

Siguiendo este principio, el abastecimiento económico del cacique quedaba a cargo de su propia unidad doméstica, como el de cualquier otro hombre del común:

> El cacique más respetado y de mayor representación entre ellos, ha de ir a cazar y pescar si quiere comer, y su mujer todos los días ha de ir a buscar raíces o frutas como las demás indias, tan mal vestida como ellas; y en las borracheras tan buenos golpes lleva el cacique como los otros (Cardiel, citado por Pastells 1915:43-44).

Sin embargo, "Aunque los abipones no teman al cacique como a un juez, ni lo respeten como a una autoridad", en determinados momentos aquellos personajes cobraban mayor protagonismo, dado que "lo consideran jefe y rector de la guerra cada vez que haya que atacar o repeler" (Dobrizhoffer [1784] 1968:108). Varios autores señalan que la guerra proporcionaba un escenario propicio para el surgimiento de nuevos líderes y que los caudillos de este tipo habrían tenido características diferentes a las de los caciques tradicionales (Susnik 1981a; Saeger 2000;

---

[101] Paucke (1943:154-155) ha pintado casi con las mismas palabras aquel aspecto de los liderazgos indígenas, compartido por igual entre abipones y mocovíes: "Ningún cacique se distingue de entre ellos por su vestimenta, su casa o su ajuar. Entre ellos, nobles y villanos, tienen un exacto uniforme que uno no puede reconocer un cacique ni distinguirlo de un indio ordinario si uno no está informado de antemano. En frecuentes veces el traje de un cacique es peor que el de un ordinario. La causa se encuentra en que ellos tienen la costumbre de no negar nada de lo que otros, sean quienes fueran, soliciten de ellos".

Djenderedjian 2004; Paz 2005b). Susnik (1981a) asocia estos liderazgos a los *höcheris* mencionados por Dobrizhoffer ([1784] 1968): se trataba de individuos que por sus méritos militares pasaban a formar parte de una categoría selecta de hombres prestigiosos, jerarquía que se simbolizaba por el uso de un lenguaje particular y por la adquisición de un nombre terminado con la sílaba *in*. Para la autora, estos líderes habrían tenido un enorme protagonismo durante el período reduccional –incluso deja entrever que se trataría de una creación colonial– y, por las condiciones históricas, políticas y económicas, este tipo de personajes habrían proliferado al punto de debilitar los lazos políticos tradicionales (Susnik 1981a). Saeger (2000:111) también reconoce un tipo de líder de guerra diferenciado del *jefe* tradicional; aparentemente, la diferencia radicaría en que aquellos líderes eran temporarios y en que su autoridad se habría limitado únicamente a las cuestiones bélicas, contra el poder hereditario y general de los *jefes*[102].

Por su parte, Djenderedjian (2004) prácticamente reduce al ámbito guerrero la manifestación de los liderazgos indígenas, cuya funcionalidad se habría adaptado durante la primera mitad del siglo XVIII a los malones en las fronteras y a la adquisición de botines ventajosos. Este autor señala que con la llegada de la diplomacia y la vida en las reducciones, con sus entregas de donativos y la manipulación de los liderazgos, se habrían socavado las bases de la autoridad indígena en tanto les fueron inhabilitadas sus vías de expresión tradicional. En el siguiente apartado discutiremos estas interpretaciones en torno a la guerra y las reducciones a partir del análisis de algunos casos concretos de liderazgo abipón. Aquí retomamos la idea de que la guerra constituía uno de los escenarios privilegiados, ya fuera para el surgimiento de nuevos líderes como para la reafirmación de la autoridad de los caciques que en estas acciones podían desplegar sus dotes y ser vistos y considerados como tales por sus compañeros: "Quienes habían cortado más cabezas de españoles, o habían llevado más cautivos, o habían regresado del campo de batalla con más grandes heridas, o habían asaltado más predios o más carros de mercaderes, estos sobresalían entre los demás" (Dobrizhoffer [1784] 1969:360).

[102] Nacuzzi (1998), quien también ha señalado sobre la presencia de líderes de guerra entre los grupos nómades de la Pampa y la Patagonia, advirtió que estos sujetos elegidos exclusivamente para una determinada empresa bélica tenían muy pocas posibilidades de quedar registrados en los documentos, lo que habría contribuido a su invisibilización.

Al respecto, Bechis ([1989] 2008a:365) señaló que este tipo de líderes "tenían mucha mayor actividad y responsabilidad ejecutiva y organizativa que deliberativa o decisional". Cardiel (citado por Pastells 1915:43-44) sintetizó gran parte de estas tensiones al sostener que, entre los abipones,

> Cada uno es señor de sí y vive como le da la gana, sin reconocer en otro ningún legítimo derecho para que le mande cosa alguna […]. Es verdad que tienen todos sus caciques, y ordinariamente es el más valiente o mejor hablador de cada nación; pero sacando el caso de haber de hacer guerra a sus vecinos o a los españoles; es un título desnudo de toda autoridad para mandar, y mucho más desnudo de renta.

Sin embargo, no se puede dejar de señalar que las actividades que realizaban los líderes traían aparejadas una serie de adquisiciones económicas –ya fuera bajo la forma de botín, de regalos, o de presas de caza– aunque ellas no contribuían directamente a la acumulación de la riqueza en manos de unos pocos, dado que esos bienes se reinsertaban en los circuitos tradicionales de reciprocidad y distribución. El reparto del botín –ganado, armas, cautivos, etc.– era otro de los mecanismos que regulaban la acumulación de la riqueza por parte de los caciques, pero lo que perdían en bienes lo ganaban en prestigio. Una actitud ecuánime y aparentemente desinteresada dejaba satisfechos a sus seguidores y los comprometía –siguiendo las normas del don y la reciprocidad– para nuevas incursiones[103]. Además, los líderes podían complementar esta expresión de "generosidad" poniendo en marcha otras estrategias, como la de despojarse de sus bienes materiales para brindárselos a sus seguidores siguiendo las pautas de distribución socialmente aceptadas. Este mecanismo no sólo permitía reforzar el apoyo de los suyos sino que también brindaba la posibilidad de atraer a sus filas a los seguidores de otros caciques. Recordamos que, tal como estaban formulados tradicionalmente aquellos liderazgos, el manejo de bienes materiales y su distribución le permitían al cacique mantener su posición. Sin embargo, un despliegue ostentoso o socialmente "incorrecto" de ellos podía significar su ruina.

A partir de todos estos elementos puede evidenciarse que, en la figura del líder, la valentía y el heroísmo debían complementarse con

[103] Las relaciones sociales entabladas sobre la base del principio de la reciprocidad, presentes entre los abipones, se reproducían en los ciclos establecidos por las acciones de dar, recibir y devolver, que obligaban moralmente a las partes a cumplir con la parte asumida en aquella relación (Mauss 1971).

otros atributos personales: el carisma y el poder de la oratoria para atraer a sus seguidores, el manejo de la información para mediar entre grupos, la capacidad organizativa para ejecutar actos gloriosos que le brindaran beneficios económicos y el hecho de ser considerado lo suficientemente benévolo, generoso y humilde frente a estos botines como para mantener el apoyo de los suyos. Ninguno de estos aspectos bastaba en sí mismo, pero era posible que, en manos de un buen estratega, administrados equilibradamente y en sus justas dosis, constituyeran la fórmula mediante la cual un buen guerrero pudiera convertirse en un buen cacique.

Señalábamos al inicio de este apartado que ubicamos a los liderazgos abipones en la línea de la autoridad en lugar de la del poder. Una de las principales diferencias entre ambas formas de dominación política consiste, para Bechis ([1989] 2008a:265), en que aquellos caciques "no se instalan en un cargo preexistente sino que ciertos individuos construían las jefaturas a partir de las oportunidades creadas por los seguidores". En este sentido, si el estatus de cacique se lograba por el mérito y la hazaña personal, estamos frente a cargos políticos creados por y a la medida de aquellos hombres. Esta particularidad nos llevó, en otra ocasión, a preguntarnos si cualquier individuo podía, en principio, comenzar una carrera política o si existían otros factores condicionantes relativos a la herencia, el estatus o posición social al nacer (Lucaioli 2005). Aquella discusión partía de que tanto las fuentes como la bibliografía señalaban la presencia de dos vías de acceso diferencial al cargo político: aquella que provenía de un linaje tradicionalmente reconocido y la que parecía señalar que el prestigio se lograba por las cualidades personales (Furlong 1938a; Dobrizhoffer [1784] 1968 y 1969; Susnik 1981a; Armando 1994; Saeger 2000; Vitar 2003). Esta distinción que plantean los estudiosos de los grupos abipones se basa, muy probablemente, en la caracterización que hizo Dobrizhoffer, quien, acerca de los liderazgos, sostuvo que:

> Los caciques abipones […] lo son tanto por derecho de herencia como por elección del pueblo en virtud de sus méritos y virtudes, y son llamados "nelareykate" o capitanes. Algunos, aunque nacidos de oscuro origen, obtienen ese cargo por su virtud militar y el éxito de sus expediciones y reciben el nombre de "yápochi" [o höcheris], valientes (Dobrizhoffer [1784] 1969:132-133).

Recordamos que algunos autores han señalado la presencia de dos tipos de liderazgo: los caciques "tradicionales" y los líderes exclusivamente guerreros, relacionados respectivamente con el carácter hereditario o por

su trayectoria. De los líderes de guerra o *höcheris* se ha hablado bastante en la bibliografía académica, sobre todo porque se los considera protagonistas de los cambios y transformaciones operados entre los grupos abipones en el contexto colonial (Susnik 1981a; Armando 1994; Saeger 2000; Djenderedjian 2004; Paz 2005b). Sin embargo, hasta el momento no se ha ahondado en la caracterización de los caciques supuestamente hereditarios. Aquí intentaremos indagar en aquella forma de liderazgo a la cual, por el momento, sólo podemos definir por la negación, por aquello en lo que se diferencia respecto del liderazgo guerrero: que no se limita únicamente al ámbito bélico y que no habría sido exclusivamente por elección.

La descripción que realiza Dobrizhoffer ([1784] 1969) acerca de los tipos de liderazgo que hemos citado unos párrafos atrás podría indicar dos vías diferenciales de acceso al poder, o bien dos condiciones que deben darse de manera conjunta. Por otra parte, la posibilidad de que estos cargos se transmitieran por la herencia en función de un estatus preestablecido indicaría que, socialmente, había grupos de elite o tradicionalmente prestigiosos entre los abipones. Tanto Dobrizhoffer ([1784] 1968) como Lozano ([1733] 1941) señalan, efectivamente, la presencia de un sector reconocido como "noble", que se habría caracterizado por ciertos diacríticos diferenciales en el uso de la lengua:

> El habla de los nobles se llama Hécheri y nelareykaté, y los distingue del vulgo. Usan las mismas palabras que los demás, pero transformadas por la interposición o adición de nuevas letras para que parezca otro tipo de lengua. Los nombres de los varones que pertenecen a esta clase de nobles terminan en *In;* los de las mujeres (pues también estas son iniciadas en estos honores), en *En* (Dobrizhoffer [1784] 1968:185).

Nos llama poderosamente la atención que, aquí, aquellas dos formas de liderazgo que Dobrizhoffer había diferenciado *höcheri* y *nelareykaté* reaparecen, pero en conjunto –como "esta clase de nobles"– marcando su oposición respecto del vulgo. En este sentido, puede que haya sido posible reconocer la existencia de un sector de la sociedad más prestigioso al que pertenecían la mayoría de los líderes de los grupos abipones, tal como lo señalaron Susnik (1981a) y Saeger (2000). Sin embargo, esto tampoco resuelve el dilema de si el cargo lo constituía una determinada persona o lo heredaba por lazos de sangre. Dice Dobrizhoffer ([1784] 1968:106-107):

> Muerto el cacique padre, lo sustituye el hijo mayor, siempre que reúna las siguientes condiciones: si es hombre virtuoso, buen guerrero, y si está capacitado para dirigir el gobierno. Pero si es indolente, rebelde o de malas costumbres, es desechado, designándose por arbitraje otro sucesor, aunque no lo una ningún vínculo de sangre con el anterior[104].

La impronta de la herencia, entonces, pareciera haber estado doblemente relativizada, por un lado "por la elección del pueblo", por otro, por las aptitudes que el líder pudiera desplegar (Dobrizhoffer [1784] 1969:132). Sin olvidar, además, que también podían erigirse en un cargo de prestigio político abipones que no pertenecieran a aquellos grupos socialmente jerarquizados, ya que "la nobleza más digna de honra no es aquella que se hereda por la sangre y que es como un patrimonio, sino la que se obtiene por propios méritos" (Dobrizhoffer [1784] 1968:454). Si consideramos que la *nobleza* era una cualidad que se podía "adquirir" y no un estatus social fijo y estable, la herencia como puerta al liderazgo no habría sido determinante, tal como lo demuestran los liderazgos guerreros. Sin embargo, aún no se explica la presencia de los *nelareykate* (o líderes *tradicionales* mayormente hereditarios).

Si entre los abipones el hábito no hacía al monje y los herederos de la nobleza y los hijos del vulgo debían escalar por igual la cuesta política mostrando idoneidad en sus acciones personales, nos preguntamos, entonces, qué significados podría haber tenido aquella distinción señalada por Dobrizhoffer ([1784] 1968, 1969) entre *nelareykate* –cargo estable– y *yápochi* o *höcheris*, líderes por demostraciones guerreras. Muchos autores han analizado los cambios y transformaciones operados en los liderazgos indígenas en el Chaco durante el siglo XVIII, sin embargo, ninguno de ellos parece haber reparado en este dilema de la existencia de dos posibles tipos de liderazgo o, si lo mencionan, se conforman con sostener que había entre los abipones dos formas de acceder al liderazgo: por cuna o por mérito (Armando 1994; Saeger 1985, 2000; Vitar 2003; Paz 2005b).

En otra ocasión hemos abordado estas cuestiones y concluimos que, probablemente, la impronta eurocéntrica habría llevado a darle

[104] Quizá la mención de la herencia reservada en primer lugar al hijo mayor se deba a otro resabio occidental de la apreciación etnocéntrica de los jesuitas sobre el mundo indígena. Es posible que, al igual que entre los grupos prehispánicos del área andina, al cacique lo relevara su pariente más apto –ya fuera hijo, hermano, tío o primo– y que primaran las cualidades de mando por sobre una prescripción hereditaria.

más énfasis a la herencia que la que realmente habría tenido (Lucaioli 2005). Señalábamos que la presencia de ciertas cualidades habría sido la condición última para el acceso al liderazgo y que, en los casos en los que era posible demostrar lazos de parentesco, se debía probablemente a las mayores posibilidades que tenía una persona criada en un ambiente político de desarrollar aquellas cualidades[105] y no al mero hecho de haber sido "el hijo de" (Lucaioli 2005). Ahora bien, aunque seguimos pensando que el mérito estaba por encima de la cuna para la gran mayoría de los liderazgos abipones, queremos reabrir la puerta que cerramos al llevar al extremo aquella hipótesis sosteniendo que "No se trataría de dos tipos de líderes ni de dos vías diferenciales de acceder al poder" (Lucaioli 2005:147). Tal sentencia no habría considerado otra importante cuestión que aparece en los documentos, aquellas ocasiones en que los funcionarios y jesuitas se han referido a determinados abipones como "el cacique principal". Por ejemplo, a pesar de que en San Jerónimo participaron de las paces y se redujeron varios caciques abipones, es común que Ychamenraikin sea mencionado como "la principal cabeza de esta reducción y de todas las tolderías" (Brigniel 6/4/1749), "Neruigini, llamado también Ychamenraikin, principal cacique de los abipones Riikahés" (Dobrizhoffer [1784] 1969:120), o "el principal cacique de la nación abipones" (Vera Mujica 10/4/1753). A su vez, sabemos por Dobrizhoffer ([1784] 1969:139) que se trataba de un cacique "célebre por su nacimiento", es decir, que habría formado parte del grupo de los líderes hereditarios.

Una primera interpretación podría girar en torno a que aquellas definiciones respondían a categorías impuestas por los españoles para un mejor dominio de los grupos a los que poco conocían y cuyas estructuras políticas flexibles y móviles dificultaban aún más su dominación. Esta estrategia de intentar elevar a determinadas figuras buscando imponerles a determinados caciques funciones de liderazgo ajenas a las formas de autoridad indígena –como la toma de decisiones por el grupo y la coerción– fue una estrategia repetida en muchas situaciones de colonización y ha sido considerada por varios autores (Vitar 1997; Nacuzzi 1998; Roulet 1999-2001; Saeger 2000; Boccara [1998] 2007; entre muchos otros). Sin embargo, creemos que aquí no se trata de eso. Ychamenraikin, nombrado por los funcionarios como "el principal" fue, paradójicamente, un cacique de poca presencia en el trato con los hispanocriollos. De

[105] Estas ventajas fueron señaladas por Nacuzzi (1998) en el análisis que realiza sobre los cacicazgos ejercidos por distintos integrantes de un mismo grupo familiar, tíos, sobrinos, hermanos, hijos.

hecho, Dobrizhoffer ([1784] 1969:139) se queja de que "no tuvo ninguna influencia para estabilizar la misión" de San Jerónimo, y contrapone su figura a la de Ychoalay, líder guerrero y principal mediador entre los abipones y el mundo colonial. Susnik (1981a) explicaría esta situación a partir de la preponderancia que adquirieron en el contexto colonial los líderes guerreros *höcheri* frente a los caciques tradicionales hereditarios. La autora sostiene que, tras la incorporación del caballo y por las formas que adoptaron los contactos con los hispanocriollos, se habría dado entre los abipones un proceso de intensificación de las actividades bélicas y la exaltación de los guerreros, con lo cual se habría iniciado una de las transformaciones políticas más importantes: el surgimiento de un nuevo tipo de liderazgo, los llamados *höcheri*. Susnik postula que por sobre la autoridad de los jefes tradicionales –nobles de cuna– se habría desarrollado una nueva vía de adquirir prestigio, nuevos guerreros especializados en la obtención de bienes por medio de recursos como el saqueo y la guerra. Esta hipótesis fue en gran medida compartida por otros autores, como Saeger (1985, 2000), Vitar (2003), Djenderedjian (2004) y Paz (2005b), aunque cada uno de ellos supone una transformación sociopolítica diferente derivada de aquella tendencia de los *höcheri* en pos de adquirir mayor protagonismo.

Esta explicación propuesta por Susnik (1981a) y retomada y modificada por otros autores se basa en el surgimiento de un nuevo tipo de poder político sustentado en el prestigio guerrero en detrimento del poder tradicional hereditario, proceso que muy probablemente se estuviera dando en el siglo XVIII. Sin embargo, queremos llamar la atención acerca del rol que jugó y juega la documentación respecto de la valoración de este tipo de procesos. En función de lo que nosotros hemos analizado, creemos que ambas formas de acceso al poder debían haber estado vigentes a la llegada de los colonizadores. Lo que sí podría haberse dado a raíz de los contactos y, sobre todo, en función de las transformaciones operadas por la manipulación de estas figuras de liderazgo como estrategia de dominación, es que durante el siglo XVIII hayan tenido más reconocimiento y visibilidad aquellos caciques que interactuaban directamente con los funcionarios, productores de los documentos. Desde este punto de vista se podría considerar que el citado Ychamenraikin, noble de cuna y reconocido como "cacique principal de los abipones" no tuvo el mismo protagonismo –a los ojos de los que registraban los hechos– que los líderes más activos en la interacción con los hispanocriollos por medio de los pactos –como Ychoalay– o de la guerra y el enfrentamiento –como Oaherkaikin–, ambos de origen "oscuro".

No obstante, hallamos en los documentos que Ychamenraikin aparece en numerosas ocasiones interviniendo en cuestiones diplomáticas en representación y mediación de distintos grupos de abipones. Fue este "cacique principal" quien "con su gente", determinó el sitio en donde habría de emplazarse San Jerónimo (Actas del Cabildo de Santa Fe 8/6/1748). Asimismo, lo hallamos presente en las negociaciones de paz que dieron lugar a aquella reducción (Auto 1/10/1748) y en la llamada *paz de Añapiré*, negociación en la que se discutió el alcance que debían adquirir aquellos acuerdos, celebrada entre todos los caciques abipones (Muriel 1919; Dobrizhoffer [1784] 1969). También fue Ychamenraikin quien acompañó al ex cautivo Almaraz y los tres caciques abipones del grupo de Alaykin en su viaje diplomático a Santiago del Estero para entrevistarse con Barreda –teniente de gobernador de aquella ciudad– para solicitar la paz (Breve Relación s/f). Logrado aquel acuerdo, este mismo cacique participó activamente de las Capitulaciones establecidas por Santiago del Estero y firmadas por los abipones de Alaykin y Barreda para la futura fundación de Concepción (Capitulaciones 15/1/1750). En otras ocasiones, Ychamenraikin se hizo visible mediando situaciones de conflictos entre los abipones y los hispanocriollos: fue llamado por el cura de Concepción para que persuadiera a sus abipones a devolver ciertos caballos que habían robado en las haciendas coloniales (Sánchez 14/5/1752), y también acompañó a Alaykin y a la armada de Santa Fe con el objetivo de convencer a Debayakaikin de que "al fin se acoja a cruz y campana" (Brigniel 22/1/1752).

A pesar de todas estas participaciones de Ychamenraikin –más muchas otras que no hemos citado y las tantas que seguramente no han sido registradas–, Dobrizhoffer ([1784] 1969:139) describe a este cacique diciendo que "aunque fue muy querido por los suyos por su índole tranquila […] Presidió a todos, pero a nadie fue útil; sombra de magistrado, pobre simulacro de poder". Nos preguntamos, entonces, si todas estas mediaciones de Ychamenraikin no nos estarían mostrando un desfasaje entre lo que los funcionarios creían que debía hacer un cacique –incluso un cacique abipón siguiendo el ejemplo de otros con quienes tenían mayor trato– y las funciones que él desempeñaba al interior de su grupo. Es posible que estemos aquí frente a un tipo de liderazgo con funciones diferentes de las que cumplían los llamados *höcheri*, lo que nos hablaría de una diferencia más profunda que la mencionada acerca de las vías de acceso al liderazgo.

Esta posibilidad aún no ha sido abordada para los indígenas chaqueños, sin embargo, contamos con investigaciones realizadas para otros

grupos que nos brindan interesantes herramientas para pensar esta cuestión. Nacuzzi (1998, 2007), Boccara (1999a, [1989] 2007) y Zavala Cepeda (2007) señalan que los liderazgos indígenas entre los grupos de la Pampa y la Patagonia –tehuelches, aucas y pampas– y los reche/mapuche del sur de Chile eran instituciones complejas y organizadas que suponían la presencia y acción conjunta de varios líderes con funciones especializadas orientadas a la administración de la guerra, la paz o el ceremonial.

Nacuzzi (1998), a partir de un minucioso análisis de los movimientos y alianzas de los caciques pampeanos, halló la presencia y acción simultánea, en un mismo grupo, de dos o más líderes cumpliendo funciones complementarias. Retomando distintos estudios sobre otros pueblos cazadores recolectores[106], la autora advirtió sobre la posibilidad de que –al igual que los funcionarios hispanocriollos– las investigaciones realizadas hasta el momento, que señalan la presencia de cacicazgos unipersonales, hayan simplificado en exceso una compleja institución política cuyas funciones no habrían estado centralizadas en la figura de una única persona. Nacuzzi propone interpretar esta manifestación de los liderazgos a partir del concepto de *jefaturas duales* o compartidas, en tanto sostiene que al menos dos personas asumían conjuntamente, aunque llevando a cabo actividades diferenciadas, el ejercicio de la autoridad dentro de un mismo grupo. Incluso señala que muy probablemente se tratara de una división tripartita entre líderes con funciones civiles, bélicas o religiosas (Nacuzzi 1998). De esta manera, Nacuzzi comenzó a destejer aquel velo urdido desde temprano, durante la colonia misma, sobre las formas de expresión de los liderazgos indígenas que sólo exaltaba los contornos de viejas fórmulas occidentales –la relación jerárquica de una única cabeza de mando sobre un cuerpo social– y que escondía y desfiguraba otras manifestaciones menos familiares.

Esta misma complejidad de las instituciones políticas indígenas ha sido señalada para los grupos reche o mapuches (Boccara [1998] 2007; Zavala Cepeda 2007). Zavala Cepeda (2007), basándose en fuentes del siglo XVII, reconoce en ellas tres funciones –diplomáticas, guerreras y religiosas– ligadas a un sistema de autoridad indígena complejo y encarnado en diferentes representantes o cargos políticos en el cual estas funciones adquirían diferente preponderancia: caciques –*ulmen*, según Boccara ([1998] 2007)–, *toquis* y capitanejos. El cacique reche compartiría muchas de las características con las que hemos definido a los caciques abipones:

[106] Como el trabajo de Driver (1961) sobre los cheyenne de las Planicies Norteamericanas, quien señaló la presencia de líderes civiles, bélicos y ceremoniales.

el mecanismo de captación de seguidores por el carisma y la generosidad y el consenso grupal como fundamento de sus acciones y prestigio. La categoría de *toqui* nos resulta menos familiar en el contexto chaqueño. Entre los reche, había diferentes tipos de *toqui*. El *toqui* general, cuyo cargo era hereditario, era reconocido por todos y su prestigio se representaba con un hacha o clava de piedra negra que le otorgaba a su poseedor el título de *gen-toqui* (dueño o guardián del *toqui*). Este objeto de características rituales le traspasaba al *gen-toqui* un poder especial en los asuntos de guerra: "a él le corresponde convocar y presidir las asambleas de guerra, argumentar y defender el buen fundamento del llamamiento al combate", aunque no poseía poder coercitivo para imponer sus decisiones (Zavala Cepeda 2007:104). A su vez, el autor reconoce otra categoría de *toqui*, el *gen-voye*[107], a quien le correspondían funciones análogas a las del *gen-toqui*, pero en las cuestiones relativas a la paz y los casamientos. De esta manera, "si al gen-toqui le corresponde conservar las fuerzas que impulsan al combate y ejercer una cierta influencia sobre ellas; al gen-voye le corresponde, por el contrario, poseer y conservar las fuerzas que posibilitan el diálogo" (Zavala Cepeda 2007:105). Por último, los capitanes o capitanejos se asocian a la función de liderar una campaña militar, y ésta podía ser cumplida por cualquier cacique o guerrero con méritos suficientes. Este sería un cargo electivo, meritorio y acotado al contexto de la campaña.

Boccara ([1998] 2007) también reconoce la presencia de estas formas de liderazgo entre los reche. Respecto de los capitanejos, el autor señala que entre los reche de principios del siglo XVII había un grupo de hombres diferenciados del resto de la sociedad, destinados únicamente a las actividades bélicas, llamados *cona*. Los *cona* conformaban un cuerpo de jóvenes guerreros motivados por la búsqueda de prestigio a través de la consecución de botín mediante los malones sobre las fronteras coloniales o sobre otros grupos despreciados: "el objetivo de los cona parece ser doble. Antes que todo mostrarse en el combate como un guerrero valeroso e intrépido. Luego intentar apoderarse de los bienes del enemigo" (Boccara [1998] 2007:124). El autor señala que el ámbito de liderazgo de estos caudillos no era la guerra propiamente dicha –a cargo de los *ulmen* (caciques)– sino que su medio de expresión eran los malones, formas de violencia acotadas que involucraban a pequeños grupos indígenas y se realizaban sobre los emplazamientos coloniales o los pueblos de indios

[107] El voye era un árbol sagrado que significaba la paz, por eso el objeto que representaba a este tipo de líderes de la paz era la rama del canelo (Zavala Cepeda 2007).

amigos a los hispanocriollos. Los malones eran para el joven *cona* el vehículo que le permitía ejercitarse para llegar a ser un cacique (*ulmen*) en los términos definidos por Zavala Cepeda (2007) que hemos expuesto anteriormente. Resulta muy tentador establecer una relación entre la figura de estos *cona* con la de los abipones aspirantes a *höcheri*, cuyos temas y motivos se proyectan como análogos. Casi como un duplicado de aquella institución, en el Chaco los "adolescentes abipones […] ardiendo en el deseo de gloria militar y de botín, están ávidos de cortar cabezas de españoles y devastar sus carros y sus campos" (Dobrizhoffer [1784] 1968:148). Dejamos aquí planteada esta semejanza para indagar sobre otra posible relación menos aparente.

Zavala Cepeda (2007) señala que las tres formas de liderazgo –caciques, *toqui* y capitanejos– se corresponden, asimismo, con una determinada organización política de los mapuche: un nivel de jefaturas primario –los *ulmen* o caciques– que no sobrepasaba los límites locales (el *rewe*) y un segundo nivel que reunía varios *ulmen* (*ayllarewe*[108]) en que se centraban las funciones de los *toqui*. De esta manera, además de abarcar dominios distintos, los *toqui* de paz y de guerra cumplían sus funciones en marcos de sociabilidad más amplios que el de los grupos locales. Esta información nos brinda nueva luz sobre los escasos datos que tenemos para abordar el problema en torno a la figura de nuestro cacique abipón Ychamenraikin. Por un lado, como parecen indicar los documentos, podría tratarse de un cacique orientado a las artes diplomáticas o de mediación al interior de su grupo, lo que lo asemejaría en funcionalidad al *gen-voye*; a su vez, este también habría sido un cargo adquirido por su nacimiento –sabemos también que tras su muerte "los abipones lo sustituyeron por su nieto Raachik" (Dobrizhoffer [1784] 1968:107), siguiendo la línea hereditaria– y que sus funciones traspasaban los límites del grupo local: "tenido como principal de su pueblo", "Jefe de todo el grupo" (Dobrizhoffer [1784] 1968:9 y 405). También la minuciosa descripción que hace Dobrizhoffer ([1784] 1968) de las ceremonias ofrecidas en ocasión de su muerte y de las características del cortejo fúnebre para el traslado de sus huesos ponen en evidencia elementos y momentos rituales más largos y elaborados que en otras ceremonias realizadas tras el deceso de otros caciques, lo que podría indicar, también, un estatus diferencial.

Decíamos, entonces, que las lealtades de Ychamenraikin –supuestamente del grupo de los abipones riikahés y reducido en San Jerónimo–

[108] Según Boccara ([1998] 2007) el *ayllerewe* era un agregado que articulaba relaciones entre los distintos rewe.

hacia otros grupos y caciques abipones podría sugerir algún grado de autoridad o reconocimiento en un nivel de agregación más amplio que el de los grupos familiares o grupos de liderazgo. Debayakaikin –también llamado Petiso y Reguequeiquin–, fue otro de los caciques reconocidos por Dobrizhoffer ([1784] 1969) como nobles de cuna. Los documentos se refieren a él como "el Gran Petiso" (Martínez 25/6/1759) o "Debayakaikin (llamado por los españoles el Petiso, por su baja estatura) fácilmente el principal de los caciques abipones" (Dobrizhoffer [1784] 1969:119). Debayakaikin –al igual que Ychamenraikin– también sobresale por la amplitud de sus redes sociales con otros grupos de abipones, lazos que se dejan ver si se analiza su movilidad entre las distintas reducciones y el Chaco (ver cuadro capítulo 2). En este caso, se trata de un cacique que sólo formalmente –bajo situaciones de mucha presión por sus disputas con Ychoalay– realizó algunos acuerdos estratégicos con los hispanocriollos, aunque mantuvo una coherencia constante en su trato hostil hacia la colonia. Guiándonos por aquellos acuerdos, hemos podido reconstruir algunos eslabones de sus movimientos entre las distintas reducciones y de sus relaciones con los grupos no reducidos. Siguiendo aquellos datos podemos sostener que Debayakaikin mantenía estrecha relación con numerosos grupos de abipones, dadas por el parentesco, las alianzas y los enfrentamientos. Debayakaikin pertenecía a los abipones nakaigetergehés, pero estaba emparentado por los lazos de sangre con Ychoalay, del grupo de los riikahé, habitante estable de San Jerónimo (Dobrizhoffer [1784] 1969). Durante el período de las reducciones jesuitas, Debayakaikin aparece aliado tanto al cacique Alaykin –también nakaigetergehé– en la reducción de Concepción (Actas del Cabildo de Santa Fe 1/6/1754) como a Naré –yaaukanigá– en el pueblo San Fernando (Patrón 24/1/1758). Asimismo, este cacique sobresale en los documentos por su capacidad para formar alianzas interétnicas. En ocasión de un ataque que planeaba hacerle a Ychoalay, Debayakaikin

> Se unió, pues, a grupos de jinetes mocobíes y tobas que viven al norte como nuevos aliados para esta expedición. Atrajo también con la esperanza de abundantes ganancias a los pedestres vilelas, deseosos de paz y temibles en el manejo de las flechas. Como debían hacer un largo camino los proveyó de caballos. (Dobrizhoffer [1784] 1969:152).

Aquí no sólo aparece gestionando alianzas con otros grupos sino también proveyendo de caballos a los vilelas, es decir, cumpliendo con las funciones de logística y organización que se esperaba que cumpliera

un cacique. La contraparte de estas alianzas consistía en que también lo volvían más vulnerable a los conflictos y enfrentamientos con otros grupos: el cacique Debayakaikin mantenía tensas hostilidades con grupos de mocovíes que habitaban en la orilla sur del río Bermejo (Brigniel 22/1/1752; Patrón 11/12/1752; Dobrizhoffer [1784] 1969:162). Años después de su muerte –ocurrida en 1759 (Martínez 25/6/1759)– sus seguidores solicitaron reducción, en parte por los conflictos que mantenían con los mocovíes y tobas del norte por sus disputas territoriales (Susnik 1981a). Al igual que la muerte de Ychamenraikin, el tratamiento del cuerpo de Debayakaikin expresa de manera simbólica la importancia de este sujeto en la sociedad abipona, que trascendía los lazos de solidaridad con su grupo local. Luego de una larga saga de combates y enfrentamientos entre Ychoalay y Debayakaikin, éste fue vencido por su enemigo acérrimo y muerto en combate junto a otros abipones de su grupo (Dobrizhoffer [1784] 1969). En esta ocasión, el relato que tenemos del tratamiento fúnebre no es el de sus parientes cercanos y seguidores –como fue el de Ychamenraikin–, sino de los festejos y ceremonias que hicieron sus enemigos en San Jerónimo. Siguiendo la costumbre abipona, Ychoalay se llevó consigo la cabeza de Debayakaikin –junto con la de otros cuatro abipones de renombre vencidos en la misma batalla– y ordenó "que se prepare en la plaza un patíbulo con estacas y que en él se cuelguen las cinco cabezas" de los abipones muertos en la batalla –entre ellos, Debayakaikin–, frente a las cuales dio un solemne discurso acerca de que finalmente habían recibido el merecido "castigo a la fe violada" (Dobrizhoffer [1784] 1969:189). Luego habló de las ventajas que acarrearía la muerte de Debayakaikin para atraer a las reducciones a los abipones que aquel cacique lideraba, y sostuvo, metafóricamente, que

> Los pequeños arroyos se secan por falta de cauce. Quitada la cabeza al cangrejo, aunque mueva el cuerpo, es inofensivo y muere a las pocas horas. […] los grupos enemigos se apaciguarán por haber perdido la esperanza de la victoria, o por temor a morir y suplicarán nuestra amistad, deponiendo su odio (Dobrizhoffer [1784] 1969:190).

Aquellas cabezas en particular recibieron un trato ceremonial más marcado que el que recibían normalmente las cabezas trofeo, que habitualmente se colgaban en la punta de una lanza que clavaban junto a las chozas para simbolizar el heroísmo de quien las había arrebatado (Lucaioli 2005). Estas cabezas

> eran expuestas cada día en la horca al lúgubre canto fúnebre vespertino de las viejas, y de noche se las guardaba en la casa para que algún partidario de los enemigos (pues no faltaba este tipo de hombres) no las arrebatara a escondidas. A la mañana siguiente se las reponía en la horca durante algunos días por orden de Ychoalay (Dobrizhoffer [1784] 1969:191).

Hemos señalado, entonces, algunos aspectos que nos podrían indicar que hubo otras formas de autoridad hasta el momento no consideradas. Por otra parte, no queremos dejar de mencionar que, muy probablemente, estos líderes hayan encauzado su autoridad también sobre los carriles mencionados anteriormente y compartidos por todos los caciques abipones. Es decir, que habrían sumado a las características básicas de los cacicazgos otras funciones que los llevarían a ser reconocidos por grupos de abipones más amplios, pero no por eso quedaban exentos de ser buenos guerreros, generosos en los repartos, carismáticos para que los siguieran en las cuestiones cotidianas, elocuentes y buenos estrategas. Al igual que los caudillos *höcheri*, aquellos liderazgos también se habrían reformulado y adaptado frente a las nuevas posibilidades, y también las nuevas imposiciones, de una coyuntura colonial exigente en nuevos términos –comerciales, políticos, sociales–, mestiza –nuevas necesidades creadas por la incorporación de bienes extranjeros, relaciones interpersonales y contextos de estrecha interacción como las reducciones– y en formación. Este proceso, en el cual los abipones fueron sujetos activos y agentes de transformación, también habría contribuido a desdibujar las formas de autoridad más tradicionales.

Si nuevos documentos nos permitieran mantener la hipótesis que aquí hemos formulado acerca de que determinados caciques abipones –Ychamenrainkin y Debayakaikin, por ejemplo– habrían tenido autoridad o reconocimiento sobre grupos más amplios, estaríamos introduciendo una nueva perspectiva considerablemente diferente de la que se ha sostenido hasta el momento. Nos referimos, sobre todo, a la caracterización que sostiene que los liderazgos de estos grupos se desenvolvían únicamente al nivel de las *bandas* o grupos de familias (Susnik 1981a; Saeger 2000). Algunos autores opinan que, hacia finales del siglo XVIII, la organización política de los abipones se habría transformado considerablemente en función de una mayor centralización de las funciones del liderazgo en unos pocos individuos, y que esto habría dado lugar al pasaje de la autoridad al poder, del cacicazgo –tal como lo hemos descripto– a las jefaturas antecesoras del estado (Saeger 2000; Vitar 2003; Paz 2005b). Estos autores señalan un mayor reconocimiento social y político de ciertos líderes. Sin

embargo, se trataría de un proceso notablemente diferente que aquel sobre el cual hemos comenzado a indagar. Por un lado, porque estos autores consideran que se trata de una transformación operada en función de las relaciones más estables y estrechas con la colonia, y nosotros estamos planteando una posible institución indígena negada e invisibilizada por aquella interacción. En segundo lugar, porque justamente los líderes que habrían ocupado tales cargos basados en un liderazgo de nuevo cuño auspiciado por los funcionarios coloniales no habrían sido aquellos cuya autoridad corría previamente por los carriles tradicionales, sino otros, jóvenes estrategas que habrían redefinido la representación política más allá de sus alianzas con los colonizadores. Saeger (2000) señala que, en las reducciones, los funcionarios coloniales tendieron a promover las aptitudes de los líderes de guerra –como Ychoalay– por sobre la autoridad de los caciques tradicionales –como Ychamenraikin–, y que esto habría contribuido en gran medida a su invisibilización.

> En parte porque los españoles no diferenciaron a los líderes de guerra de los jefes hereditarios, y en parte porque ellos acostumbraron a utilizar las misiones como una herramienta para promover la aculturación, ellos frecuentemente promovieron a los ambiciosos líderes de guerra que estaban deseosos de acomodar los intereses europeos por encima de los jefes tradicionales más establecidos. Así, los españoles frecuentemente socavaron en lugar de reforzar la dirección hereditaria del liderazgo aborigen (Saeger 2000:122, la traducción es nuestra).

Susnik (1981a) y Djenderedjian (2004) sostienen que aquella vía de acceso al prestigio logrado por el botín en la guerra y el malón era resultado de una creación novedosa devenida con los contactos con los hispanocriollos, y para ambos autores significaba el inicio del debilitamiento de las formas de autoridad abipona que llevaría, luego, a la desintegración de la sociedad. Vitar (2003) denominó *jefaturas intervenidas* a este proceso según el cual ciertos líderes se posicionaron sobre otros, jefaturas manipuladas por la colonia con el objetivo de crear liderazgos más representativos, centralizados y efectivos para la dominación hispanocriolla. Si bien no acordamos con que las transformaciones operadas entre los grupos abipones tendieron de manera generalizada a centralizar la autoridad en figuras de mayor poder político, sí convenimos en que el mayor protagonismo adquirido en los contextos reduccionales por los líderes de guerra –ya fueran promovidos por la colonia, ya como resultado de estrategias personales– sumado a la insistente negación de otras

formas indígenas de expresión política habría contribuido a debilitar, con el tiempo, aquellas vías tradicionales de ejercer la autoridad. Por otra parte, es esperable que también los mismos caciques tradicionales hayan incorporado nuevas estrategias y técnicas orientadas a una mejor adaptación en un mundo donde ya las posibilidades –y las exigencias para sobresalir– se redefinían dinámicamente.

Nos gustaría señalar otra breve observación a favor de la complejidad de la política tradicional abipona que hemos sugerido. Detrás del discurso de fuerte impronta religiosa de Dobrizhoffer, emergen los murmullos de otras voces silenciadas que podrían ser rescatadas y reinterpretadas desde esta perspectiva que venimos desarrollando. Nos referimos concretamente a dos dimensiones en las que el jesuita reconoce la presencia de otros tipos de autoridad, aunque la niega en un caso y la relega en el otro: una es la ejercida por los shamanes y la otra se refiere a las representaciones del liderazgo femenino.

El poder shamánico o religioso de los abipones es un tema visiblemente negado, tanto en el relato de Dobrizhoffer como en otros relatos coloniales. A pesar de que el discurso de este autor disfraza aquellas personalidades religiosas bajo la categoría de *médicos* o pretendió desautorizarlas con el mote de *hechiceros*, aparecen no obstante como personalidades prestigiosas y con autoridad dentro de su grupo. El mismo autor señala que "veneran a sus médicos como a hombres divinos o dioses terrestres" (Dobrizhoffer [1784] 1968:243). El jesuita niega y se burla en varias ocasiones de las prácticas shamánicas elaboradas por estos *médicos* –especialmente de aquellas relativas a la succión de la afección– a las que tilda de supersticiosas. Paralelamente, la hechicería de los grupos indígenas ha sido fuertemente asociada a las prácticas diabólicas[109]; de esta manera, la hechicería cruzaba el límite de lo que los rígidos marcos de la reflexión católica podían tolerar. Negando al diablo se negaron las prácticas shamánicas y, con ellas, la posibilidad de comprender otra dimensión simbólico-política del ejercicio de la autoridad entre los grupos abipones. Cabe señalar que si bien este tipo de actividades religiosas fueron perseguidas y buscaron ser acalladas por los jesuitas, su censura debe haber sido más efectiva al nivel del discurso que en las prácticas cotidianas[110].

---

[109] "Los abipones llaman al médico, *Keebèt,* con gran honor. El mismo vocablo *Keebèt,* significa espíritu maligno, médico, augur, hechicero maléfico. […] Los abipones llaman al demonio *Keebèt"* (Dobrizhoffer [1784] 1968:243).

[110] Estos temas han sido hasta el momento muy poco estudiados para los grupos chaqueños. Un trabajo pionero en estos términos es el de Vitar (2001b).

En las mismas reducciones, por debajo de las licencias permitidas por los jesuitas, se movilizaban marginalmente numerosas prácticas religiosas tradicionales que los curas nunca lograron erradicar.

La otra gran vertiente acallada en esta obra es la de la autoridad de las mujeres, cuyo silencio es más llamativo, ya que Dobrizhoffer señala en varias ocasiones que "los abipones de ningún modo rechazaron el gobierno de las mujeres nobles" (Dobrizhoffer [1784] 1968:111). Sin embargo, mientras que, por un lado, este autor les reconoce la posibilidad de acceso "al gobierno" de los abipones, por el otro se las quita –en otra clara manifestación de la impronta eurocéntrica– al reducir estas aptitudes a una simple propiedad transitiva de la autoridad de sus allegados masculinos:

> No pocas mujeres son elevadas al rango de honor y nobleza, gocen de las prerrogativas de los Höcheros y usen su dialecto. El nombre de estas termina en la sílaba *En*. […] pero ignoro en virtud de qué meritos las mujeres plebeyas consiguen también este grado de honor […] nunca me atreví a preguntar. Pero siempre me pareció que lo más probable es que se concediera a las mujeres esta prerrogativa por los méritos de sus padres, esposos o hermanos, no en atención a su edad o virtud (Dobrizhoffer [1784] 1968:458).

Según Saeger (2000:7) –quien seguramente se basó en la apreciación de Dobrizhoffer–, el sector noble incluía "a los hombres respetados, especialmente a los líderes políticos y a los guerreros más exitosos, y a sus mujeres y sus hijas". Sin embargo, otros indicios en los documentos nos llevan a pensar que la autoridad de las mujeres también podría haber estado fundada en un prestigio propio y probablemente relacionado con la dimensión simbólico-religiosa. Dobrizhoffer ([1784] 1968:148) ofrece una interpretación bastante completa en este sentido, al sostener que "las viejas, muy obstinadas en sus supersticiones y amigas de los ritos bárbaros, luchan con ahínco contra la religión cristiana. Si toda la tribu de abipones las abrazara, ellas perderían su antigua autoridad". Este rol de las mujeres está muchas veces sugerido en las fuentes, incluso también para otros grupos del Chaco, como los mocovíes[111].

[111] Sabemos que, entre los mocovíes, las mujeres cumplían un papel muy importante en la toma de decisiones del grupo. Por ejemplo, en ocasión de las negociaciones para la fundación de San Javier, entabladas entre el teniente de gobernador de Santa Fe y el principal cacique mocoví, éste regresó al Chaco con la propuesta de reducción y

Estos indicios, junto con aquellas menciones de caciques hereditarios, *jefes de todo el grupo* o *principales*, nos han guiado como débiles destellos hasta toparnos con una pesada puerta, cerrada por la ausencia de otras fuentes o estudios complementarios. Aquí, nos contentamos con apenas haber podido espiar a través del cerrojo y delinear ciertos interrogantes. Lamentablemente, los documentos reunidos hasta el momento no nos permiten analizar más allá. A pesar de ello, sin duda alguna creemos que tras aquellas insinuaciones de los documentos se esconde una complejidad política que debe ser considerada para los liderazgos de estos grupos. La mayoría de las fuentes con las que contamos para abordar este tema de los liderazgos son de origen jesuita y, entre ellas, la obra de Dobrizhoffer constituye el tesoro más valioso en este tipo de información. El sesgo impuesto en el registro tergiversa la información de muchas formas, lo cual dificulta la comprensión de las dinámicas sociales, políticas y económicas de los grupos abipones. Acordamos así con Nacuzzi (2009) en que uno de los principales *efectos sesgantes* de la situación de contacto fue la descomplejización de las instituciones políticas indígenas. Esas deformaciones tienen estrecha relación con aquello que ya hemos mencionado respecto de la imposición de las categorías conocidas sobre formas desconocidas de sociabilidad. Los cacicazgos indígenas fueron interpretados en función de las formas del poder dadas en occidente –un líder para un grupo–, en parte por un mecanismo ingenuo que no les habría permitido captar, en un primer momento, aquellas otras formas; y, por otra parte, porque sobre el modelo occidental se planeaban las posibles formas de dominación de aquellos grupos. Así, reconocer y construir a este tipo de líderes con moldes impuestos se habría inscripto también como una decisión, ya no ingenua sino netamente política, orientada a la empresa de la colonización. Muchas fueron las estrategias desplegadas por la colonia para fortalecer la autoridad de determinados personajes en detrimento de otros. La entrega de bienes de prestigio y expresiones simbólicas tales como el nombramiento de los líderes como corregidores de los pueblos, la cesión de la vara de mando, el apelativo de *Don*, el establecimiento del

---

cargado de regalos; sin embargo, "le afearon las viejas su determinación diciéndole que si no sabía que en años pasados habían hecho los españoles con sus parientes que habiéndolos juntado en pueblo cerca de Esteco con dos Padres, a poco tiempo se echaron sobre ellos y los repartieron entre sí; que quizás esto mismo querían hacer con él y con los suyos, y que no pensase en semejante determinación, ni cumpliese la palabra que había dado al Teniente" (Burgués, citado por Furlong 1938b:24). Y, efectivamente, la fundación de aquella reducción se demoró por unos cuantos años más.

padrinazgo con un vecino influyente y la entrega de ropas especiales y objetos de valor constituyen diacríticos visibles del apoyo español sobre ciertos personajes. En este sentido, coincidimos con Bechis (2008c:248) en que "no conocer al otro no solamente expresa diferencias culturales sino también una forma de dominio".

Por otro lado, las reducciones también habrían contribuido notablemente a oscurecer la presencia de liderazgos duales o compartidos, al imponer reagrupaciones sociales ficticias o no directamente relacionadas con los lazos que aunaban las alianzas entre los grupos abipones por fuera de estos espacios mestizos. Recuérdese, por ejemplo, que estos pueblos albergaban a caciques de diferentes grupos étnicos, tal como lo hemos señalado en el capítulo anterior. En tal sentido, estos espacios no habrían sido contextos propicios para comprender las acciones solidarias de diferentes caciques con funcionalidades complementarias y distintas, más aún si sus ámbitos de alcance comprendían a un grupo más amplio de abipones que podían estar allí reducidos, residir en otro pueblo o sin reducir en el Chaco. Desde esta perspectiva, se podrían comprender las intermediaciones de Ychamenraikin para mediar los conflictos con los abipones de la reducción de Concepción, o las simultáneas lealtades de Debayakaikin con distintos caciques reducidos en distintas misiones. Entendida desde esta óptica de desdibujamiento de autoridades abiponas tradicionales y de mayor alcance en su representatividad, cobra renovada fuerza la hipótesis de Susnik (1981a), quien señala que, durante el período reduccional, los grupos abipones habrían protagonizado un proceso de desintegración social. Sin embargo, aquí esta frase adquiere nuevos sentidos con los que quizá la autora no hubiera estado de acuerdo.

Por último, no queremos dejar de señalar que este proceso de invisibilización u ocultamiento de determinado tipo de liderazgo tampoco habría sido únicamente impuesto desde la colonia, sino que también los indígenas habrían contribuido a su caracterización. En función de lo que hemos analizado, tendemos a considerar que estas autoridades "de mayor alcance" habrían asumido, simultáneamente, otras funciones asociadas a los liderazgos abipones –como el carisma, la generosidad, la elocuencia–, tal como los hemos descripto al iniciar esta discusión. Asimismo, también debieron competir frente a las nuevas posibilidades y adaptarse a un mundo en constante reformulación interétnica que incluía opciones tan variadas como el malón, el comercio o la diplomacia y la vida en reducciones. Confiamos en que nuevas investigaciones sobre las fuentes que hemos trabajado aquí, así como el aporte de otros documentos y estudios sobre otros grupos afines nos permitirán, en un futuro cercano, seguir

indagando en estas problemáticas para lograr nuevos enfoques acerca de la complejidad de los liderazgos indígenas de los abipones del Chaco.

Reducidos y no reducidos: matices y estrategias de la autoridad en el contexto reduccional

Hemos dicho anteriormente que el liderazgo de los abipones durante el siglo XVIII se basaba, principalmente, en la adquisición de prestigio por medio de las acciones personales. Hicimos especial hincapié en que existía entre ellos la posibilidad de que un buen guerrero pudiera, gracias al manejo de la palabra y con una buena cuota de carisma, erigirse en un cargo de autoridad. En este sentido, estos liderazgos descansaban, en gran medida, en la capacidad creativa del líder de atraer a sus seguidores. Cuando los grupos indígenas entraron en contacto con los colonizadores, se abrieron nuevas perspectivas económicas y políticas que estimularon a los caciques a desplegar su autoridad valiéndose de caminos diferentes y originales. Gracias a aquel aspecto indeterminado de los liderazgos indígenas abipones –que hacía descansar la efectividad de la autoridad en la capacidad de un líder de atraer seguidores y de mantenerlos junto a él–, los caciques abipones exploraron nuevas formas de construir el consenso adaptándose a las nuevas coyunturas sociales y económicas. Todas y cada una de aquellas estrategias permitieron –desde distintas perspectivas y tomando diferentes elementos de la gama de posibilidades que brindaba la frontera– desarrollar tácticas de liderazgo orientadas a mantener la autonomía indígena como contrapartida a los esfuerzos de dominio español.

En el capítulo anterior hemos señalado que las reducciones prometían nuevas y variadas posibilidades para quien quisiera y supiera aprovecharlas. Constituían importantes espacios de acción, interacción y manipulación por parte de los grupos indígenas, en tanto que, lejos de suponer una "sedentarización permanente" y un "adoctrinamiento riguroso", se convirtieron en sitios de refugio y encuentro que permitían, mediante un ir y venir entre ellos y los territorios aún no colonizados, articular las ventajas de la relaciones interindígenas –con otros grupos reducidos o los que aún permanecían al interior del Chaco– con nuevos tipos de relación entabladas con las ciudades coloniales. La fundación de reducciones y el uso que se hizo de ellas marcaron un punto de inflexión en las relaciones de los grupos abipones entre sí y con el sector colonial. Las reducciones fueron, desde sus inicios, enclaves en los que

se desenvolvieron numerosos intercambios de bienes y favores. Para los grupos indígenas constituyeron espacios de centralización y distribución e intercambio de determinados recursos económicos que los jesuitas y funcionarios coloniales otorgaban a los indios reducidos. El sistema reduccional jesuita en el Chaco, en gran medida, descansó en mecanismos de cooptación a partir de la entrega de regalos y donativos con el objetivo, primero, de captar la atención indígena, y luego, de mantener su fidelidad por medio del abastecimiento de carne vacuna y otros productos que garantizaran la subsistencia (Del Techo [1673] 2005; Dobrizhoffer [1784] 1969; Paucke 1943). Estas dádivas constituían un fuerte atractivo para los abipones deseosos de conseguir aquellos bienes, sobre todo los líderes, para quienes, como ya hemos indicado, la adquisición de bienes constituía una buena vía para reforzar su prestigio y atraer nuevos seguidores con el recurso del reparto. Sin embargo, no todos los caciques se aprovecharon de aquellas ventajas que suponían las reducciones de la misma manera ni llevando a cabo las mismas estrategias.

Cuando a mediados del siglo XVIII las relaciones de amistad con los sectores hispanocriollos comenzaban a adquirir mayor estabilidad, los líderes abipones debieron barajar entre sus decisiones qué actitudes tomar frente a la posibilidad de reducirse en los pueblos creados para ellos y administrados por los representantes de la Compañía de Jesús. Esta alternativa, lejos de plantear realidades excluyentes, habilitó la posibilidad de combinar las ventajas de un amplio abanico de situaciones: algunos abipones se instalaron en las reducciones y aprovecharon al máximo los beneficios de una *amistad duradera* con el sector colonial; otros, manteniéndose al interior del territorio, establecieron contactos esporádicos con estos centros socioeconómicos para el abastecimiento de recursos o para realizar determinados intercambios y, por último, no faltaron quienes escogieron vivir en la reducción por ciertos períodos alternando esta estrategia con estancias más o menos prolongadas en el Chaco por fuera del ámbito de acción e injerencia de los curas doctrineros, con lo cual redefinieron, asimismo, los acuerdos entablados con el sector gubernamental. En el contexto de las reducciones, novedoso, versátil y propicio para el despliegue de estrategias sociales, políticas y económicas, emerge con fuerza la figura de los líderes abipones que habilita una nueva perspectiva para su análisis.

Cuando comenzaron a fundarse las reducciones para los grupos abipones, muchos caciques participaron activamente de las negociaciones y fundaciones de estos pueblos, sin embargo, sólo unos pocos adoptaron el de la vida en la reducción como un estilo de vida estable. La gran mayoría

de los caciques abipones mantuvieron relaciones ambiguas, acercándose en ciertos momentos, huyendo en otros por motivos tan variados como los que los habían llevado a solicitar aquellos sitios. Pero también, hubo otros caciques que se mantuvieron con notable estabilidad en sus pueblos, como Ychoalay, Naré y, en menor medida, Ychamenrainkin. Ychoalay fue el único cacique de los que tenemos registro que, una vez reducido, nunca abandonó el pueblo de San Jerónimo. Ychamenrainkin y Naré sí lo hicieron en algunas ocasiones y por diferentes motivos que luego analizaremos, aunque sus deseos fueron, mayormente, los de vivir en la reducción, motivo por el cual los ubicamos dentro del grupo de caciques que mantuvieron y redefinieron el ejercicio de su autoridad en estos contextos de interacción.

San Jerónimo, la primera de las reducciones de abipones en la jurisdicción de Santa Fe, fue el más próspero y estable de los cuatro pueblos creados por los jesuitas e hispanocriollos para estos grupos en las fronteras chaqueñas. En el momento de la fundación quedaron en el pueblo los "caciques de la nación abipona Neruguini [o Ychamenrainkin] y Joseph Benavides, Ychoalay[112]" (Breve Relación s/f). Tanto Ychoalay como Ychamenraikin se radicaron en San Jerónimo y permanecieron allí hasta su deceso: Ychamenraikin murió unos años después de la fundación a raíz de un enfrentamiento armado contra el líder Debayakaikin[113] (Dobrizhoffer [1784] 1969; Paucke 1944). Ychoalay residió en el pueblo durante todo el período jesuítico y también bajo la tutela franciscana que sucedió a la administración de la Compañía de Jesús después de su expulsión en 1767, hasta su muerte por causas naturales ocurrida en 1776[114] (De la Riva Herrera 21/4/1776).

En función de lo analizado anteriormente, estos caciques nos posicionan ante dos formas de liderazgo cuyas divergencias devienen del momento mismo en que adquieren prestigio y que, probablemente, guarden relación con distintos aspectos de la autoridad. A su vez,

---

[112] Ychoalay era conocido y nombrado por los hispanocriollos como Joseph Benavides (Dobrizhoffer [1784] 1969).

[113] Si bien desconocemos la fecha de su deceso, sabemos que éste debe haberse producido en algún momento después de abril de 1753, última fecha en que se lo menciona con vida en los documentos (cfr. Vera Mujica 10/4/1753).

[114] La muerte de Ychoalay se debe haber producido entre mediados de marzo y principios de abril de 1776, ya que para el 26 de marzo se lo nombra con vida en un documento (Actas del Cabildo de Asunción 26/3/1776), y el 21 de abril se menciona la ausencia de representantes de San Jerónimo a una reunión, "por haber faltado (de muerte natural) el Cacique Benavides" (De la Riva Herrera 21/4/1776).

ambos demuestran funciones bastantes diferentes en cuanto a la relación entablada con la colonia dentro de la reducción. Mientras que Ychoalay estrechó al máximo los lazos de amistad y cercanía con los hispanocriollos, Ychamenraikin mantuvo una actitud más independiente de las condiciones que imponían los jesuitas y los funcionarios coloniales. Por ejemplo, Dobrizhoffer ([1784] 1969:142) nos cuenta que Ychoalay, estuvo

> Satisfecho con la misma única esposa durante todos los años que vivió entre nosotros, nunca intervino en brindis a no ser cuando debía resolverse acerca de la guerra, acérrimo enemigo de la ebriedad y de los ebrios. […] Retenía en su memoria los conocimientos de la religión como su propio nombre. Asiduo en el cuidado de los campos y ganados no usó ninguna excusa para el trabajo ni en beneficio propio de la fundación (Dobrizhoffer [1784] 1969:142).

No es nuestra intención tomar con literalidad estos párrafos de Dobrizhoffer, en los cuales puede evidenciarse el entrañable lazo de amistad y admiración que lo unía a Ychoalay, a quien le adjudica todas las características que el proyecto reduccional pretendía inculcar a los grupos indígenas: monogamia, sobriedad, interés por la religión y por los rudimentos de la agricultura y la ganadería. Sin embargo, es muy significativo que Ychamenraikin pareciera representar, para el jesuita, al indígena vicioso e inmoral que la iglesia intentaba "corregir": "Hombre borracho, mujeriego y acostumbrado a la poligamia y al repudio de la mujer; nadie frecuentaba los brindis más ávida y pertinazmente que él" (Dobrizhoffer [1784] 1969:139). También de Naré dice Dobrizhoffer ([1784] 1969:247) que era "de noble origen e insigne por sus hechos militares, pero escaso de fuerzas mentales y físicas, notoriamente mujeriego y borracho".

Teniendo en cuenta lo que ya hemos observado, nos preguntamos si estas diferencias en la actitud no nos estarían hablando, veladamente, de aquellos diversos canales de la autoridad indígena abipona, una ligada a las tradiciones, otra a la capacidad estratégica de sobresalir y ganar reconocimiento por medios no establecidos. Pensamos, por ejemplo, que quizá la asociación reiterada de la nobleza, la poligamia y el desempeño asiduo en las esferas rituales –entendemos que sus borracheras habrían tenido una estrecha relación con prácticas ceremoniales que el jesuita no habría podido captar– podrían indicar funciones o atribuciones específicas para este tipo de liderazgos hereditarios y tradicionales. El análisis de las trayectorias comparadas de Naré e Ychamenraikin, y la de éste último

con la de Ychoalay –ambos, caciques que comparten la reducción de San Jerónimo; uno, supuestamente tradicional (Ychamenraikin); otro, *höcheri* (Ychoalay)– serían otras interesantes vías por las que continuar ahondando en aquella hipótesis que hemos planteado anteriormente. Pero volvamos a nuestro objetivo de analizar las distintas estrategias de liderazgo –específicamente, de aquel que necesitaba de la constante reafirmación por consenso– en relación con sus adaptaciones con las reducciones.

Desde esa perspectiva, la fundación de San Jerónimo interceptó las trayectorias de los líderes implicados en momentos muy diferentes de sus relaciones interétnicas fronterizas. Ychoalay se había iniciado como líder poco antes de la fundación, luego de haber vivido por varios años en emplazamientos coloniales prestando distintos servicios a los vecinos hispanocriollos en estancias y viñedos, e incluso recorriendo los caminos como empleado para el transporte de mercancías entre distintas jurisdicciones. Se trataba, entonces, de un individuo que mantenía un estrecho contacto con la sociedad colonial y que, además de haber adoptado el idioma español, contaba con experiencia laboral como peón de campo, domador de caballos, cochero, cultivador y soldado, tareas que –cabe suponer– habrían estado acompañadas de valiosos aprendizajes en el dominio de técnicas y tecnologías ajenas a su cultura, como el manejo de armas españolas o los rudimentos de la agricultura. En este sujeto que traspasó las fronteras políticas y culturales lo indígena y lo hispanocriollo se fueron combinando desde el período prerreduccional para dar lugar a lo mestizo (Lucaioli 2011). Ychoalay fue, desde entonces, un ser culturalmente mestizo. En este proceso, su propia identidad se vio implicada al adoptar un nombre español. Ychoalay, en adelante, fue reconocido por el sector colonial como José Benavides[115].

Un tiempo después, Ychoalay, tras algunas discusiones laborales con su patrón, rompió los lazos interpersonales que había sabido urdir en las fronteras chaqueñas y regresó con su familia al Chaco, desde donde, movido por el deseo de venganza, se habría volcado con violencia sobre los emplazamientos coloniales.

---

[115] Dobrizhoffer ([1784] 1969:135) sostiene que "tomó el nombre de su amo, José Benavides", haciendo referencia al primer español para el cual habría trabajado. Por su parte, Charlevoix ([1779] 1916) narra un episodio de la década de 1730, en el cual un grupo de abipones visitó el Colegio Jesuita. El padre Muriel, encargado de corregir la obra de Charlevoix, amplía a pie de página que "prendáronse principalmente los abipones con los beneficios que les hizo el Padre Jesuita Benavides, del cual tomó nombre de Benavides su cacique Ichoalay, y lo llevó ya mucho tiempo antes de bautizarse" (Charlevoix [1779] 1916:138).

> Como tuviera la más dura animosidad contra los españoles, se unió a sus compatriotas en cualquier robo y dirigió sus empresas con éxito. De modo que poco después pasó de compañero a jefe [...]. Fue príncipe de todas las victorias y peligros y parte principal de las matanzas (Dobrizhoffer [1784] 1969:136).

Este fue el inicio de su carrera como caudillo a la cabeza de grupos de abipones ávidos de prestigio y botín que asediaban las fronteras con saqueos y robos. Así, adquirió la fama de guerrero implacable que lo acompañó el resto de su vida, lo cual cimentó las bases para el reconocimiento de su autoridad. Tanto por su destreza militar como por las ventajas adquiridas en su estancia colonial, logró desempeñarse con notable éxito y reunir por este medio sustanciosos trofeos de guerra que le permitieron, a través de su distribución, mantener en torno suyo a un grupo de seguidores y dar sus primeros pasos en el camino hacia el liderazgo.

Santa Fe, como ya indicamos, fue la primera ciudad colonial en establecer la paz con ciertos grupos abipones, entre los cuales muy probablemente se encontrara Ychoalay. Este cacique supo coordinar sus ansias de victoria bélica y los botines sustanciosos con la amistad sellada con Santa Fe, al orientar sus empresas guerreras sobre las jurisdicciones cercanas. Cabe señalar que, desde su regreso a los campamentos abipones, Ychoalay no se enfrentó directamente con Santa Fe (Saeger 2000) y mantuvo buenas relaciones con aquella ciudad en donde había dejado buenos amigos y aceitados contactos económicos y diplomáticos. Sólo unos años más tarde, en octubre de 1748, Ychoalay lideraría las negociaciones para el emplazamiento de la reducción de San Jerónimo en aquella misma jurisdicción.

Todas las aptitudes de liderazgo que supo demostrar durante aquellos primeros años adquirieron renovada fuerza y visibilidad cuando, hacia mediados del siglo XVIII, Ychoalay optó por las posibles ventajas asociadas con la renovación de la alianza con el sector hispanocriollo, esta vez respaldada por los caminos de la diplomacia y el establecimiento de acuerdos mutuos. Esta nueva tregua con el mundo colonial propició un nuevo acercamiento, pero no ya en los viejos términos como trabajador o soldado al servicio de los hispanocriollos, sino como líder, vocero y representante de un determinado grupo de abipones *amigos* de la colonia. En esa coyuntura, algunos caciques abipones y varios agentes del sector colonial –agentes del gobierno y funcionarios eclesiásticos– se encontraron por primera vez, cara a cara, en la mesa de las negociaciones político-diplomáticas, dispuestos a establecer una serie de derechos y obligaciones

para cada una de las partes que garantizara la convivencia pacífica y la vida en reducción.

Ychoalay aceptó los términos propuestos por los hispanocriollos, y en San Jerónimo alcanzó su verdadera consolidación como cacique en un nuevo giro estratégico en el frente de batalla. La alianza con Santa Fe lo llevó a reorientar la guerra que antes libraba contra las fronteras vecinas hacia los grupos indígenas *rebeldes* reforzando su apuesta por las ventajas que suponía mantener la amistad con el sector colonial. En San Jerónimo, Ychoalay comenzó a buscar nuevos caminos para el fortalecimiento de su posición. Es decir que, al momento de pactar las paces con el sector hispanocriollo, Ychoalay ya contaba con el prestigio guerrero y el reconocimiento público cosechados, paradójicamente, por la saña y crueldad demostrada en los ataques a las ciudades coloniales. Ahora, posicionado como *amigo* del sector colonial, necesitaba convencer a sus seguidores de este vuelco radical, promover nuevas formas de encauzar las relaciones interétnicas y consolidarse como referente político amparado por el sector colonial. Apelaba a la destreza de conjugar inteligentemente su incipiente carrera como líder con la decisión de adoptar una postura explícita frente al conflicto entre los indígenas y los sectores hispanocriollos y, en medio de todo esto, debía apañarse para no perder el respaldo de sus seguidores y ampliar su poder de convocatoria. Planteado el desafío, cada acción, cada decisión, cada movimiento estuvieron, en adelante, orientados a su consolidación política[116].

Muy distinta era la posición de Ychamenraikin, quien ya se encontraba establecido en el puesto de liderazgo al momento de la fundación. Si bien todo líder –incluso aquellos cuya autoridad estaba relacionada con un estatus hereditario[117]– debía renovar su condición de tal mediante las demostraciones periódicas de ciertas aptitudes políticas, su estrategia parece haberse orientado a articular las ventajas directas de la vida reduccional con la perpetuación de su cargo, aspirando más a mantener a sus antiguos seguidores que a reinventarse en este proceso[118]. Ychamenraikin nunca rehusó la posibilidad de gozar de los beneficios rápidos y seguros

---

[116] En otra ocasión hemos presentado un estudio detallado sobre la trayectoria política de Ychoalay en San Jerónimo que, en gran parte, complementa la información que aquí hemos analizado (Lucaioli 2011).

[117] Recordamos que, al analizar las vías de acceso al liderazgo por herencia o por mérito, hallamos que la herencia por sí sola no era condición para la autoridad.

[118] Quizá, también aquí estemos frente a un indicio que señale que las exigencias de este tipo de liderazgo podrían haber sido diferentes a las de los caudillos que comenzaban su carrera política desde el escalón más raso de la jerarquía social.

que brindaba la vida en San Jerónimo y que se traducían en dádivas de ganado y otros bienes deseados (agujas, yerba, herramientas de hierro) provenientes de las manos de los jesuitas y de las donaciones de los santafesinos. Sin embargo, cuando el flujo de bienes mermaba –ya fuera por falta de donativos de los vecinos coloniales, ya por haber sido la reducción víctima de robos y saqueos– sus seguidores solían darles la espalda a los acuerdos de paz y, volviendo a las armas, salían en busca de algún promisorio botín. A partir de las fuentes se hace visible la incapacidad de los caciques abipones de imponer sus decisiones o de aplicar sanciones sobre las acciones de sus seguidores.

> Jóvenes ávidos de gloria y de rapiña, arrebataban a los españoles, a quienes habían prometido paz, tropas de caballos; y tramaban a escondidas su muerte. Conociendo el hecho, *el cacique no se atrevía a tomar medidas extremas*. Pues si llegara a reprochar las ignominias de los bárbaros o impusiera castigos al reunirse la asamblea, sin duda sería azotado por los naturales cuando se embriagaran. Asimismo *le era imposible demostrar una verdadera amistad hacia los españoles, pues se exponían a ser repudiados públicamente*. ¡Cómo lo sintieron a diario los caciques Ychamenraikin entre los Riicahè, y Narè, entre los Jaaúcanigas! (Dobrizhoffer [1784] 1968:107-108, el destacado es nuestro).

Frente a esas limitaciones, los caciques –aunque desearan mantener las paces y la amistad con los hispanocriollos– debían lidiar con los deseos contradictorios de sus seguidores, sobre todo de los jóvenes que, con sed de prestigio, se volcaban sobre las fronteras coloniales en búsqueda de botines pero regresaban a la reducción para ponerse bajo la protección del cacique y del espacio de inmunidad que significaba el pueblo. Esta dinámica es muy interesante para interpretar las salidas de las reducciones que ambos caciques citados por Dobrizhoffer, Ychamenraikin y Naré hicieron ocasionalmente. Según las Actas del Cabildo de Santa Fe (27/1/1753), Ychamenraikin

> se ha retirado a la fragosidad de sus antiguas habitaciones con toda su parcialidad presentando temor por el insulto que ejecutaron los de la misma nación de la Concepción jurisdicción de Santiago del Estero que andaban fuera de sujeción de doctrina, quienes quitaren la vida a tres personas foráneas.

Esos datos no alcanzan para explicar por qué se habría retirado este cacique de San Jerónimo cuando las hostilidades fueron cometidas

por otros abipones en otras fronteras. Una posible interpretación de este tipo de actitud nos llega del análisis del caso del cacique Naré, radicado en la reducción de San Fernando. En cierta ocasión, algunos abipones de San Jerónimo, aliados a otros abipones de San Fernando –liderados por Naré– asaltaron unas carretas en los caminos de Santiago del Estero y llevaron a esta última reducción el botín del atraco con el objetivo de reinsertarlo en los circuitos de intercambio, para así aprovechar las redes comerciales ya establecidas entre San Fernando y los correntinos (Patrón 8/9/1758). Cuando se hizo público este manejo, las autoridades gubernamentales de Santa Fe y de Corrientes se predispusieron a castigar a los abipones implicados en el caso, motivo por el cual estos se retiraron de las reducciones hacia el interior del Chaco. Naré, por el contrario, le prometió a Patrón, teniente de gobernador de Corrientes, que permanecería en el pueblo (Patrón 8/9/1758). Aquel episodio habría despertado la ira de Ychoalay, quien prontamente se predispuso a salir hacia la reducción de San Fernando para castigar a los culpables. Sin embargo, San Fernando se hallaba despoblada y sólo había quedado en ella el cacique Naré con algunos pocos indios (Arnau 10/9/1758; Klain 11/11/1758). Sabiendo de la inminente llegada de Ychoalay,

> despachó Naare un mensajero con el aviso de lo referido a los suyos, que habían desamparado su pueblo los días antes, pidiéndoles que volviesen, respondieron los sublevados que ni querían volver al pueblo a ese fin, ni menos para perseverar en él. Tras esta respuesta vino el hijo del cacique difunto de San Jerónimo[119] con otros y redujeron al cacique Naare (que está acá para bautizarse) a que él y los pocos que con el habían quedado, siguiesen el ejemplo de los sublevados como lo ejecutaron (Arnau 10/9/1758).

Este episodio nos habla de la fuerte presión que las decisiones y acciones del grupo de seguidores imponían sobre las disposiciones del cacique. Naré se habría visto forzado a abandonar el pueblo, no por su propio deseo de romper con los pactos de amistad librados con los correntinos ni por acatar directamente el impulso de sus seguidores de abandonar el pueblo, sino para preservar su prestigio frente al grupo de los suyos que había abandonado la reducción. Las intenciones de Naré

[119] Se trataría de Kiemké, el hijo de Ychamenrainkin. Este último habría muerto en una cruenta batalla librada en el paraje de Laguna Grande entre la alianza formada por los abipones de San Jerónimo y los mocovíes de San Javier contra grupos de abipones no reducidos (Paucke 1764, 1944).

se vuelven más explicitas cuando, unos días después, conducido hasta la casa del teniente de gobernador Nicolás Patrón por el cura doctrinero que lo había ido a buscar en persona al interior del Chaco, "prometió de nuevo que se volverían con toda su gente al pueblo con tal que le proveyesen mejor que antes con ganado y que defendiesen a los suyos" (Klain 11/11/1758). Quizá, el ganado que recibiera le serviría para restablecer las resquebrajadas bases del consenso y aceitar –mediante el ejercicio de la distribución generosa– los engranajes de su autoridad.

Ganados y seguridad eran los dos aspectos que Naré le solicitó a Patrón; la protección de los suyos parece haber sido otro de los tópicos que los caciques reducidos debían asegurar. Recordemos que, en cierta ocasión, Ychamenraikin también habría partido hacia el interior del Chaco cuando consideró que en San Jerónimo no estaban dadas las condiciones necesarias para proteger a su gente (Actas del Cabildo de Santa Fe 27/1/1753). En el capítulo 1 hemos señalado cómo los grupos abipones se las ingeniaban para guarecerse en el Chaco mediante un uso estratégico de los espacios naturales que protegían a los campamentos entre los extensos pantanos, los grandes ríos y la enmarañada vegetación. Las reducciones, por el contrario –si bien en teoría contaban con el respaldo militar de la colonia– estaban expuestas a los ataques de otros indios y de los propios hispanocriollos de otras jurisdicciones. Situados en puntos fijos, conocidos por todos, en espacios abiertos y sin infraestructura defensiva –más allá de alguna irrisoria empalizada alrededor de la casa de los curas– ni hombres en armas destinados a tal fin, aquellos emplazamientos se volvían mucho más vulnerables frente a los posibles ataques que los campamentos móviles de los grupos no reducidos. Quizá, la responsabilidad de los caciques reducidos de garantizar la seguridad de su gente haya sido una función adquirida en estos nuevos enclaves. La seguridad de las reducciones permite, entonces, una doble lectura: por un lado, eran sitios más expuestos a los ataques; por otro, gozaban de ciertas ventajas al estar, supuestamente, respaldados por las milicias de las ciudades patrocinantes. Además, estos espacios otorgaban cierta inmunidad frente a los posibles castigos por parte de los hispanocriollos, ya que las cláusulas definían que estos no podían conducir acciones armadas contra los indios reducidos.

Naré fue un cacique que, excepto en la ocasión que hemos mencionado, habitó en la reducción y "demostró siempre fidelidad a la paz pactada con los españoles, lo que sus seguidores, ávidos de botín, atribuían no a su virtud sino a su temor" (Dobrizhoffer [1784] 1969:247). Estando reducido, este cacique no habría participado, aparentemente,

de ningún tipo de enfrentamiento armado. Con notable asombro señala Dobrizhoffer que

> Naré se abstuvo siempre de viajes inofensivos para visitar a sus vecinos o cazar ciervos o caballos, quieto en su casa como un zapatero, raramente montaba a caballo. Aunque no sobresaliera en nada, nadie se consideraba más diestro tirador de arco que él (Dobrizhoffer [1784] 1969:247).

¿Estamos aquí frente a un cacique cuya autoridad corría por otros carriles diferentes que la de los guerreros? Probablemente, pero las fuentes consultadas hasta el momento no nos permiten ahondar más al respecto. Lo cierto es que Naré no perdió su prestigio hasta el final del período jesuítico. Cuando los curas de San Fernando fueron exiliados, Naré tomó la decisión de que las paces con los españoles habían llegado a su fin y abandonó el pueblo con toda su gente luego de reducir a cenizas aquel sitio en donde por tantos años había vivido (Susnik 1971).

Ychamenraikin, por el contrario, siempre se mantuvo activo en la participación de los enfrentamientos armados, ya fuera para la defensa de su reducción como en acciones de apoyo a otros grupos reducidos (Sánchez 14/5/1752; Dobrizhoffer [1784] 1969). En otras ocasiones, abandonaba esporádicamente la reducción "para dedicarse a la caza de caballos salvajes" (Dobrizhoffer [1784] 1969:156) y beneficiarse económicamente por estos medios alternativos. Nos encontramos, entonces, ante un sujeto que supo aprovechar las ventajas de la reducción complementándolas con los beneficios que suponía la caza. Así, logró también manipular la amistad con los españoles y la subordinación a los curas en función de su conveniencia y necesidades. Por ejemplo, al momento de reducirse, "no se opuso a que los jesuitas llevaran a los suyos a la religión, con la sola condición [...] que nadie obligaría a los adultos a aprenderla. Nosotros que ya estamos viejos, decía el bárbaro, queremos vivir y sentir a nuestro modo" (Dobrizhoffer [1784] 1969:120). Esta condición –que fue aceptada por el gobernador pensando que con el tiempo cambiarían de idea– puede leerse como una interesante jugada en pos de no perder la posibilidad de gozar de los beneficios económicos y defensivos de la reducción, a la vez que se reservaba la posibilidad de moverse a gusto, dejando por fuera del alcance de los misioneros al grupo de sus seguidores que representaba su fuerza militar.

En las reducciones, muchas fueron las vías que los distintos líderes abipones pudieron escoger para fortalecer su economía y, por medio de ella, su liderazgo. Ya fuera instalados en los pueblos de indios, haciendo

uso de la posibilidad de vivir en ellos y retirarse esporádicamente a sus antiguos territorios, o bien radicados en el Chaco (aunque manteniendo contactos económicos y diplomáticos con estos centros), ellos encontraron la forma de mantener en alza su prestigio. La mayoría de los caciques abipones eligieron la opción más flexible, la que balanceaba la autonomía indígena con el uso de las reducciones en determinados momentos. Alaykin, Malakin, Oaikin y algunos otros caciques abipones radicados en la reducción de Concepción; también Kebachichi en San Jerónimo y Naré en San Fernando, fueron algunos de los líderes que coordinaron la vida en la reducción con la libertad de volverse al Chaco regularmente. Un ilustrativo ejemplo de las posibilidades que brindaba esta estrategia lo encontramos en la trayectoria de Debayakaikin.

Este cacique, conocido en el sector hispanocriollo como Petiso[120], utilizó los contextos reduccionales como refugio para escapar de los enfrentamientos con otros grupos indígenas –específicamente con los mocovíes del área del Bermejo (Dobrizhoffer [1784] 1969)– y también por los conflictos con Ychoalay. Por estos motivos, Debayakaikin solicitó, primero, alojamiento en la reducción de San Fernando, frente a la ciudad de Corrientes. Sin embargo, la cercanía de los mocovíes norteños lo habría impulsado a migrar a la reducción de Concepción, en donde residía Alaykin, cacique que, a pesar de vivir en la misión, nunca había roto las alianzas con los abipones libres (Dobrizhoffer [1784] 1969). La llegada a las reducciones de Debayakaikin con su gente –que, al parecer, constituían un gran grupo de personas que pasaba de los 600 individuos (Patrón 24/1/1758)–, en principio, alegraba a los funcionarios gubernamentales, que adjudicaban estas incorporaciones a un triunfo del proyecto de colonización misional. Aunque, lejos de contribuir al "común beneficio de todas las provincia fronterizas y de los mismos pueblos" (Patrón 24/1/1758), los móviles que en diferentes ocasiones llevaron a Debayakaikin a sumarse a los pueblos de abipones distaban mucho de aquellos objetivos. Estando reducidos, Debayakaikin y sus seguidores continuaron con los robos y saqueos en las fronteras vecinas y gozaron entonces de la ventaja de poder

[120] La presencia de un nombre impuesto, en este caso un sobrenombre, por parte del sector colonial es un indicador indirecto de la importancia que debe haber tenido este cacique también para los hispanocriollos, que se vieron en la necesidad de identificarlo. De hecho, "el Petiso" es uno de los caciques abipones más nombrados en los documentos de origen gubernamental, a pesar de que la mayor parte del período jesuita se mantuvo por fuera de las reducciones. Su protagonismo se debió, justamente, a su abierta oposición a la colonia y luego a Ychoalay, que se tradujo en violentos enfrentamientos.

resguardarse en las misiones para insertar desde allí sus botines en los circuitos comerciales, utilizando las redes de interacción preestablecidas con la sociedad colonial.

Otros líderes, como Oaherkaikin –y tantos otros cuyos nombres no conocemos, justamente por sus trayectorias paralelas a los circuitos de producción de la documentación– rechazaron insistentemente instalarse en los pueblos, a pesar de los esfuerzos de los jesuitas. Quedando por fuera del círculo distributivo de ganados y regalos, encauzaron sus carreras políticas a través de las acciones tradicionales: liderar exitosamente enfrentamientos armados –ya fuera contra sectores coloniales, ya contra grupos abipones *enemigos*–, aprovisionarse de bienes económicos realizando robos y saqueos y llevar a cabo cacerías de ganado alzado o cimarrón destinado al intercambio. No hemos podido rastrear en las fuentes las consecuencias políticas asociadas a las ventajas económicas entre los grupos no reducidos, pero cabe suponer que los grandes botines habrían permitido mantener un número igualmente grande de seguidores, lo cual permitió a su vez establecer una relación proporcional entre la capacidad de liderar acciones conjuntas, el logro de ventajas económicas y el fortalecimiento del liderazgo político.

Esta opción de mantenerse en el Chaco no colonizado no debe interpretarse como una trayectoria escindida del contexto reduccional, ya que los encuentros con los grupos reducidos para intercambios económicos y la celebración conjunta de ceremonias mantenían abiertos los canales comunicativos. Los vínculos entre los abipones reducidos y los no reducidos se movían al ritmo de las relaciones interétnicas, se enredaban y desenredaban periódicamente por la creación de alianzas políticas y/o económicas esporádicas de mediana o corta duración.

La intensa interacción entre los distintos caciques favorecía, asimismo, que las reducciones se volvieran nodos de información al tanto de lo que ocurría en las fronteras y al interior del Chaco. En las reducciones, además de los curas y los indios, se hallaba la presencia de otros tantos individuos representantes de la enorme variabilidad mestiza de la frontera: negros, mulatos, indios de otros grupos, españoles y criollos forajidos llegaban y se entretenían en los pueblos jesuitas por los más variados motivos, desde la permanencia voluntaria en aquellos sitios hasta el cumplimiento de condenas por su mala conducta en las ciudades coloniales; desde cautivos retenidos por los grupos indígenas hasta peones enviados por los funcionarios para ayudar a los curas (Dobrizhoffer [1784] 1969). En estos espacios, donde se articulaban datos y noticias de distintas geografías, grupos y sociedades, la circulación y regulación de

la información fue otro recurso que supieron administrar los caciques reducidos para la consecución de beneficios particulares. Esta estrategia descansaba principalmente en el establecimiento de vínculos estrechos tanto con determinados sectores coloniales como con los demás grupos indígenas reducidos y no reducidos. Así, al involucrar nuevos actores, el establecimiento de relaciones interétnicas generaba un nuevo campo de posibilidades, ligado a la creación de extensos canales comunicativos. Mientras que, en un sentido, estas redes acercaban a las fronteras descripciones de un territorio poco conocido y valiosas noticias de los movimientos que planeaban otros grupos étnicos, en el sentido contrario, difundían información acerca de las reducciones, las próximas salidas de las tropas coloniales en acciones punitivas y las travesías comerciales. El lugar estratégico de las reducciones, en cuanto a la centralización de la información, ponía a los grupos reducidos en posición de planificar sus movimientos y gestionar alianzas ventajosas, tanto con el sector colonial como con el indígena (Irurtia 2007).

Un interesante ejemplo del manejo de la información de los caciques para sus propios fines lo constituye la entrada de tropas realizada desde Santiago del Estero y Santa Fe para castigar a los abipones libres que hostilizaban sus fronteras. En esta ocasión, se unieron a las milicias coloniales los caciques Debayakaikin, Malakin e Ypirikin, que habitaban en Concepción –todos ellos, antiguos aliados de los grupos no reducidos– con la intención de guiar a las tropas hasta los campamentos de los enemigos. La expedición fue un fracaso y los soldados debieron volver luego de haber caminado cuarenta leguas infructuosamente por arduos caminos, siempre siguiendo los rastros de los enemigos y llegando tarde a sus campamentos, abandonados pocas horas atrás. La opinión de los hispanocriollos sobre el motivo del fracaso fue unánime, culpaban a los tenientes de gobernadores de haber escogido la compañía de

> los caciques Debayakaikin y Malakin; les parecía que aunque éstos se simularan muy amigos de los españoles serían unos traidores; más solícitos de la incolumidad de sus compatriotas que del triunfo de los españoles avisarían a los abipones errantes por medio de señales establecidas para que pudieran esconderse a tiempo o evitar a los españoles (Dobrizhoffer [1784] 1969:186).

Sin dudas, esto era así. En este caso, los caciques, conocedores de los paraderos de los campamentos, de las geografías del Chaco y de las intenciones de las tropas coloniales, manipularon los datos y usaron su

pericia para proteger a los grupos de abipones aliados que se mantenían en el interior de aquel inmenso territorio.

Uno de los principales elementos que posicionaron a las reducciones como enclaves estratégicos y puntos de interacción casi obligatorios entre reducidos y no reducidos –y que en gran parte permite explicar los movimientos pendulares de otros tantos caciques abipones entre el Chaco y las reducciones– consiste en que estos sitios se volvieron nudos económicos y comerciales desde donde era posible desplegar múltiples empresas productivas y redes de intercambio. Hemos mencionado en el capítulo anterior que las reducciones poseían espacios adaptados para las actividades ganaderas, que no sólo permitían la cría de ganados sino también la realización de una amplia gama de actividades comerciales ligadas a la preparación de cueros, el hilado de la lana, la venta de cebo y grasa o la doma de caballos. Estas ventajas no hubieran sido posibles de alcanzar con el modelo de movilidad tradicional de los grupos abipones, que trasladaban sus campamentos con asiduidad. Las reducciones eran sitios estables en los que no sólo era posible la acumulación y cría de ganados, sino que también, como hemos visto, eran compatibles con muchas de las estrategias del nomadismo, ya que los hombres podían ausentarse de estos pueblos dejando en ellos grupos de mujeres y niños que se ocuparan del ganado (Dobrizhoffer [1784] 1969). Para los grupos indígenas que permanecían sin reducir, el tiempo que mediaba entre la adquisición de manadas –por robo o caza de ganado cimarrón– y su inserción en el circuito de los intercambios debe haber adoptado un ritmo más vertiginoso e inmediato, signado por las dificultades que suponía su resguardo en los campos abiertos (Nesis y Lucaioli 2006).

Gracias a la localización estable de las misiones, los caciques reducidos podían reunir manadas de animales propias destinadas al intercambio o a las entregas generosas para mantener la lealtad de su grupo de seguidores. Los caciques no reducidos, no obstante, participaron de estas empresas permaneciendo durante cortos períodos de tiempo en las reducciones –como fue el caso de Debayakaikin– o bien robando y saqueando las grandes manadas de animales que los grupos étnicos reducidos lograban reunir en los pueblos. Susnik (1971) señala que los abipones que luego solicitaron se les fundase la reducción de Timbó, en el Paraguay, mantenían un estrecho contacto comercial con los asunceños, que les compraban asiduamente los ganados robados por aquel grupo en las misiones de guaraníes, ricas en recursos de todo tipo. Oaherkaikin y Debayakaikin, movidos por la coyuntura de la guerra con Ychoalay y los abipones amigos de los hispanocriollos, reiteradamente se aprovisionaron

de manadas robadas a las reducciones de San Jerónimo, San Fernando o San Javier como contrapartida de otros ataques recibidos o antiguas venganzas (Urízar 22/6/1754; Dobrizhoffer [1784] 1969). Evidenciamos, también, un mecanismo de retroalimentación tanto política como económica que articulaba a los grupos reducidos con los no reducidos y las múltiples posibilidades de acción de quienes los lideraban.

Creemos importante reflexionar acerca de la capacidad de los líderes de reunir grandes manadas y su relación con la concentración de la riqueza. Cabe preguntarnos si la riqueza habría posibilitado que los líderes tradicionalmente reconocidos reafirmaran sus posiciones por medio del ejercicio de la distribución y/o de la diferenciación externa. Bechis ([1989] 2008a), para el caso de los grupos de la región arauco-pampeana, señaló que en estas sociedades la riqueza no implicaba prestigio, aunque generalmente el prestigio iba acompañado de riqueza. La diferenciación marcada por los bienes de prestigio fue, probablemente, cada vez más buscada por los líderes cuyo posicionamiento se relacionó cada vez más estrechamente con la adquisición de los nuevos bienes importados desde la sociedad colonial, pero este hecho no implicó la liberación de las prácticas distributivas y de las urgencias que les imponían sus seguidores. Si bien las fuentes nos permiten evidenciar la reunión progresiva de ciertos bienes en manos de los líderes, esto no habría derivado en la consolidación de nuevas jerarquías fundadas en la riqueza ni en la centralización política y económica, que otros investigadores han asociado al surgimiento de jefaturas (Nesis y Lucaioli 2005; *cfr.* Paz 2004, 2005b).

De esta manera, el análisis que aquí hemos presentado estaría discutiendo con aquella postura que señala que, a lo largo del siglo XVIII, la asiduidad de los contactos entre agentes hispanocriollos y grupos indígenas habría llevado –junto con la disminución de los conflictos bélicos– al surgimiento de un nuevo tipo de organización política avalada por la colonia (Vitar 2003; Paz 2005b). Tales *jefaturas intervenidas* se habrían sustentado en el mantenimiento de una *alianza firme* con los españoles, fundada en una doble dependencia política y económica de la sociedad indígena respecto del respaldo de las autoridades coloniales y los bienes que éstas le proveían para su sustento (Vitar 2003:417). Desde nuestro punto de vista, el proceso de interacción económica –y también política– que habría tenido lugar durante el siglo XVIII no muestra una tendencia unidireccional ni supone una sociedad indígena dependiente de las esferas coloniales. En este sentido, creemos que sería más acertado hablar, en todo caso, de una mayor *interdependencia* económica que permitió que ambos sectores mantuvieran su autonomía política. Sugerimos

que estas adaptaciones estratégicas tampoco pueden interpretarse desde aquella perspectiva que sostiene que, en los contextos reduccionales, las entregas de regalos –entre otras cosas– habrían socavado las bases de la autoridad abipona y resquebrajado los principios del liderazgo (Djenderedjian 2004). Como hemos visto, al menos para el período jesuítico, los caciques abipones supieron adaptarse estratégicamente y reinventarse políticamente jugando con las múltiples posibilidades desplegadas en y por la interacción con la colonia.

4

Relaciones interétnicas al calor de las armas: amigos, enemigos, aliados y cautivos

Introducción

La prolongada resistencia y autonomía de los grupos ecuestres del Chaco que tantos años de convivencia fronteriza no lograron doblegar; su disposición para el enfrentamiento armado como respuesta a la opción de dominio y explotación colonial; la temprana y exitosa adaptación del caballo y el hierro a sus fines bélicos; la meticulosa transformación del *hombre* en temible *guerrero* a través de rituales, brindis y pinturas corporales complejas; y el aceitado mecanismo de una carrera militar que vanagloriaba como líder a quien pudiera demostrar sus dotes marciales exponiendo una respetable colección de cabezas trofeo arrancadas a sus enemigos y un considerable botín, alimentaron desde los primeros encuentros una particular lectura del manejo de la violencia entre los grupos abipones. Los rumores –exagerados, imprecisos y tendenciosos– que esparcían a voces que entre los grupos ecuestres del Chaco "es ordinario el de comer carne humana como se sabe, ha visto lo hacen con los españoles que matan, y con sus hijos que se mueren" (Anónimo 10/7/1695), como si fueran "tigres sedientos de la sangre de los cristianos, como lo acreditan las muchas muertes que han ejecutado, [...] y aún son peores que tigres pues matan a sus propios hijos" (Urízar y Arespacochaga 24/11/1708), consolidaron una fuerte visión de la violencia abipona asociada a lo salvaje, lo animal, lo instintivo. Así, no faltó quien dijera que estos indios son "bárbaros por naturaleza" (Manso 30/11/1745) y que "no tienen más ocupación que la guerra y el pillaje" (Charlevoix [1779] 1910:280).

De hecho, es algo aceptado entre quienes ayer y hoy reflexionamos sobre estos grupos, que los abipones "tienen renombre de ser muy

guerreros, y lo son" (Jolís [1789] 1972:287); sin embargo, el estudio de la guerra entre los abipones continúa siendo una dimensión oscura y compleja. Esta complejidad emerge desde el momento mismo en el cual intentamos recortar a la guerra como unidad de análisis y definir su alcance. ¿Un hurto constituye un acto de guerra? Puede ser que no, que se trate de un simple medio para la adquisición de determinados bienes ajenos, pero si implica robar las tropillas de caballos del otro para debilitar sus fuerzas en el campo de batalla o desata –como el secuestro de Helena en Troya– el irrefrenable círculo de las venganzas mutuas y la reparación de las ofensas recibidas, ese hurto se vuelve inevitablemente un eslabón inalienable de la dinámica bélica. Por lo tanto, la implicancia de estas prácticas sólo puede definirse a partir de su contexto de interacción específico.

Desde la antropología clásica, la guerra ha sido considerada como un elemento de análisis clave en la interpretación de los sistemas políticos, entendida como factor de cambio de aquella línea evolutiva que suponía el pasaje de sociedades simples –organizadas en bandas igualitarias– a las jefaturas y organizaciones tribales, en las cuales la jerarquía daría lugar a la centralización del poder que finalmente conduciría a la forma del estado propia de las sociedades complejas. Dentro de esta corriente, la guerra ha servido para explicar el pasaje hacia las jefaturas, ya fuera porque permitió la acumulación de riqueza que serviría de base para una política coercitiva (Sahlins 1983) o porque permitió elevar políticamente la figura de determinados líderes y consolidar su poder de mando en función de una jerarquía social instituida (Carneiro 1981) o, por el contrario, ha sido vista como el factor atenuante de este pasaje, ligada al mantenimiento de la *sociedad tribal* (Creamer y Haas 1985). Clastres (1977a, b y c) ha señalado que la guerra constituye el único camino posible a través del cual un miembro de una sociedad primitiva podía adquirir tanto prestigio como para pasar a formar parte de un grupo de elite que, de perdurar en el tiempo, echaría por tierra el carácter igualitario de este tipo de agrupaciones. Sin embargo, el autor sostiene que, así como la guerra contiene el germen de la desigualdad y la centralización del poder, también lleva implícita una limitación para que esto no suceda: el prestigio se mantiene sólo a fuerza de nuevas hazañas que ponen en constante movimiento el círculo de la guerra, la sed del guerrero –a quien considera un *ser-para-la-guerra*– lo lleva a desafíos cada vez más osados hasta toparse con la muerte, en el campo de batalla, a una temprana edad. Desde otro punto de vista, relacionado con el materialismo cultural, Marvin Harris (1996:65) sostiene que "la guerra primitiva no es ni caprichosa ni instintiva; constituye simplemente uno de los mecanismos de interrupción que ayudan a

mantener las poblaciones humanas en un estado de equilibrio ecológico con sus hábitats", perspectiva a partir de la cual reduce todas sus funciones a una cuestión práctica.

Tampoco nos conduce a buen puerto pensar en la guerra abipona a partir de la clásica distinción analítica entre política y economía. La guerra siempre se puede explicar tanto desde la óptica del poder como desde la de la apropiación de los recursos. La línea que separa estas acciones es borrosa y, generalmente, un mismo hecho solapa la participación de múltiples intereses y otras muchas consecuencias. El alcance de la esfera bélica en la sociedad abipona comprende tanto a los hurtos como a los malones, a los cautivos como al ganado, a los enfrentamientos armados como a la logística y el manejo de la información que los hicieron posibles y, sin embargo, la suma de todos ellos no alcanza para definirla. A pesar de estas dificultades, para avanzar en el análisis es preciso hacer pie en algún punto de partida que nos sirva de guía en medio de este laberinto. Para ello, hemos optado por abordar en este capítulo a la violencia a partir de la dinámica de las relaciones interétnicas estructuradas en torno a ella. Son hechos violentos no sólo los enfrentamientos armados y sangrientos, sino también todas aquellas otras acciones que se realizan contra la voluntad de alguien para vencer su resistencia[121].

Antropólogos, arqueólogos e historiadores estamos de acuerdo, como lo estuvieron los contemporáneos de las fronteras chaqueñas en el siglo XVIII, en que los abipones se relacionaron ampliamente con los hispanocriollos, con otros grupos indígenas y con otros caciques de su mismo grupo étnico a través de la violencia. El carácter esencialmente guerrero, señalado por las fuentes y retomado casi sin remiendos por los primeros estudios académicos, constituyó una caracterización central de los grupos guaycurúes (M. Cervera 1907; Palavecino 1932, 1939; Kersten [1905] 1968; Susnik 1971, 1972, 1981a; Canals Frau [1953] 1973). Sin embargo, cuando la guerra se convirtió en una dimensión cuestionable, las interpretaciones brindadas desde estas disciplinas apuntaron a factores tan diversos como contradictorios. Así, en el campo de la exégesis, la guerra indígena deja

[121] La Real Academia Española sostiene que la acción de "violentar" consiste en la aplicación de medios violentos a cosas o personas para vencer su resistencia; mientras que por "violento" entiende diferentes acciones como entrar en una casa u otra parte contra la voluntad de su dueño, proceder con ímpetu y fuerza fuera de su natural estado, situación o modo; proceder contra el gusto de uno mismo, por ciertos respetos y consideraciones. Asimismo, se trata de algo que se ejecuta contra el modo regular o fuera de razón y justicia y que puede provocar que alguien se moleste o enoje (RAE 2001).

de ser una dimensión consensuada. Mientras algunos sostienen que los grupos guaycurúes se caracterizaban por compartir un "*ethos* guerrero-belicoso" dictado por la cultura y una propensión psicosocial (Susnik 1972; Clastres 1977c), otros entienden que "la guerra no es más que un recurso extremo que sólo en graves circunstancias los recolectores itinerantes emplean contra quienes dominan el alimento" (Santamaría 1999a:191). Entre estas dos posturas se abre una amplia gama de matices que, haciendo foco ya en lo político, ya en lo económico o en lo social, han guiado otras tantas interpretaciones que repasaremos brevemente.

Susnik (1971, 1981a) reconoce en las prácticas bélicas de los abipones una dimensión económica ligada a la explotación de los recursos del territorio tanto para el sustento diario como para el comercio. Sin embargo, en coincidencia con Clastres (1977c), sostiene que la guerra era –en primer lugar– la institución fundamental que estructuraba y organizaba la vida social de los abipones. Esta función social de la guerra se evidenciaba, para ambos autores, en la presencia de un subgrupo o élite sobresaliente por su prestigio bélico, el uso exclusivo entre ellos de un lenguaje ceremonial distintivo y la presencia de un complejo aparato simbólico ligado a la celebración de rituales de iniciación masculinos relacionados con el estatus guerrero. Siguiendo esta postura, Vitar (2001a, 2003) reconoce el valor de la guerra en la estructuración y definición de las jerarquías sociales, y propone que la diferenciación marcada por el prestigio se extendía también al ámbito femenino, en que un grupo de mujeres nobles por herencia era capaz de reunir bajo el ejercicio del mando efectivo a su parentela y otros seguidores. Este estatus aristocrático también podía adquirirse por efecto transicional de los méritos de sus maridos guerreros. Vitar (1997) analiza el impacto que significó la incorporación de un nuevo actor social, el español y, fundamentalmente, la dinámica de apropiación de tierras y recursos a través de los enfrentamientos en estas sociedades estructuradas en torno a la guerra. Para esta autora, el proceso de conquista se habría integrado al complejo cuadro de relaciones interétnicas y habría provocado grandes alteraciones, ya que algunos grupos tradicionalmente enemistados reconsideraron sus diferencias para aliarse en correrías conjuntas sobre los territorios coloniales (Vitar 1997).

Hemos señalado que para Santamaría (1999a, 1999b) la guerra tenía una explicación básicamente económica, ligada a la adquisición de recursos, y que constituía una estrategia radical frente a situaciones climáticas extremas, cuya puesta en marcha habría estado definida por tres requisitos fundamentales: la existencia de un volumen de recursos que justificara la pérdida de hombres; que esta pérdida no afectara la reproducción social y,

finalmente, que fueran los condicionamientos ecológicos o sociales –tales como sequías y disputas por el control de cazaderos– los que determinasen la utilización de medios violentos. Además, al analizar los malones indígenas sobre los poblados españoles, Santamaría (1999a, 2007) sostiene que habrían sido realizados sin una clara comprensión de estar violando un orden de propiedad privada diferente al orden de propiedad comunal existente al interior de la comunidad. También sostiene que el robo de ganados estaría asociado a momentos de *crisis subsistencial* cuando, por la merma de recursos, "los indios se ven obligados a consumir el ganado fugitivo" y, por lo tanto, "los indios se ven obligados eventualmente a enfrentarse con los dueños tradicionales de esas tierras húmedas, otras parcialidades indias o hacendados españoles" (Santamaría 2007:77, la cursiva es del autor). Esta postura, que negaría la capacidad estratégica de los grupos indígenas en la generación de respuestas adaptadas a las nuevas posibilidades que brindaba la frontera –como era el acceso al ganado de las estancias criollas por medio del saqueo– se contradice con aquella otra de este mismo autor que sostiene que "los ataques contra fuertes y haciendas pueden entenderse como episodios de una guerra de resistencia anticolonial en respuesta a la invasión europea de sus territorios, a la explotación o eliminación de sus recursos, al secuestro o asesinato de sus familias y al incendio de sus aldeas" (Santamaría 1999a:190).

Otros autores han rescatado el carácter económico de la guerra y el malón como estrategias de adquisición de bienes, aunque no únicamente de consumo ni ligadas a situaciones apremiantes. Fuscaldo (1982), por ejemplo, considera a los malones como una actividad productiva realizada con el objetivo de insertarse en la economía mercantil, aunque también advierte sobre su valor como forma de resistencia y oposición al dominio colonial. Paz (2003:398) también reconoce este valor fundamentalmente económico de la guerra al señalar que "su principal función era la de permitir que los aborígenes accedieran a bienes de la sociedad hispanocriolla que, por la vía pacífica, no eran posibles de conseguir".

La mayoría de los autores que han analizado la guerra entre los grupos guaycurúes –entre ellos, los abipones– coinciden en que a través de ella se desplegaban estrategias tanto políticas como económicas. Saeger (1985, 2000) identificó que las hostilidades entre los guaycurúes y la sociedad hispanocriolla respondían a dos tipos de objetivos principales, relacionados con dos formas de enfrentamientos: los orientados a la obtención de bienes y cautivos y aquellos motivados por el carácter simbólico de la guerra como medio para adquirir gloria militar. Poco importaba al español, dice Saeger (1985), si por bienes o por prestigio los atacaban

los indios, ya que frente a ambas modalidades sus vidas corrían peligro de la misma manera. Sin embargo, creemos que en la práctica tampoco los indígenas habrían separado tajantemente estas supuestas formas de hostilidad, no porque no pudieran hacerlo, sino porque inteligentemente hallaron la manera de combinar los modos, los objetivos y los beneficios de unas y otras en los malones o ataques sobre las ciudades coloniales. Esa capacidad de adaptar las tradicionales formas de conseguir prestigio con los beneficios asociados a los nuevos bienes económicos es, como veremos, una muestra más de la plasticidad de las instituciones indígenas para el mantenimiento de su autonomía durante el siglo XVIII.

Cabe aclarar que consideramos que, si bien los malones permitían conjugar en una misma acción tanto la adquisición de bienes como la de prestigio, no necesariamente estos objetivos debían ir de la mano; muchos indios del común participaban de estos atracos sin aspiraciones de convertirse, por ello, en líderes. Clastres (1977c) analiza el tipo de guerrero que participaba de las distintas acciones de violencia, y distingue al caudillo que se movía tras la búsqueda de reconocimiento liderando a sus seguidores en continuos malones y asaltos de todos los demás hombres de la sociedad que, frente a un ataque o enfrentamiento programado, debían tomar las armas para defender a su gente. En este sentido, ofrece una interesante distinción entre el malón y la guerra, entendiendo por el primero una empresa organizada individualmente que redunda en la gloria militar de unos pocos; mientras que la guerra constituiría una cuestión social, compartida y ligada a la continuidad de la comunidad.

Djenderedjian (2004:180) sostiene que el saqueo, "esa agradable manera de ganar prestigio y bienes para comerciar", fue una estrategia adquirida tras el contacto en las fronteras. Asimismo, señala que "la guerra es también una forma de intercambio, y la larga guerra de fronteras que sostuvieron los españoles con los indígenas del Chaco fue el campo propicio para que esos intercambios fueran amplios, tanto en lo material como en lo geográfico" (Djenderedjian 2004:180). De la explicación de este autor se desprende que, a partir de los contactos asiduos con los españoles y la apropiación de bienes europeos, el deseo de botín y las ganancias asociadas a los malones se habrían vuelto más tentadores que la búsqueda de mejor reputación. Así, señala una transformación en los liderazgos indígenas en torno a esta "guerra corsaria", basada fundamentalmente en la adquisición de grandes tropillas de ganado y la participación en amplias redes mercantiles, espacios en los cuales los líderes habrían adquirido nuevas funciones basadas en el nuevo rol de intermediación –conocimiento del lenguaje, de las rutas, manejo de cierta información, etc.– entre la

sociedad colonial y la sociedad indígena[122]. No comprendemos por qué, frente a esta interpretación que reconoce la manipulación de los actores indígenas de sus propias instituciones, y la capacidad de determinados sujetos de aprovechar las nuevas posibilidades que ofrecían los contactos fronterizos, el autor sostiene que los malones en las fronteras estarían "satisfaciendo un *ethos* guerrero que quizá no tuviera entre los abipones un siglo de historia" (Djenderedjian 2004:181-182). De esta manera, toda la capacidad estratégica que reconoció en ciertos caudillos queda de golpe reducida a la simple satisfacción de un hábito cultural, que quizá se transforme a través del tiempo, como él mismo reconoce.

Clastres (1977c) y Djenderedjian (2004) coinciden en que en estas sociedades guerreras, la búsqueda de prestigio habría sido el motor inicial que ponía en movimiento las hostilidades sobre los emplazamientos coloniales aunque, con el tiempo, la guerra se transformaba en pillaje y las ansias del botín, en términos económicos, se superponían e incluso superaban a su contraparte simbólica basada en el reconocimiento y la estima social y política. Djenderedjian (2004) asume al respecto una postura más radical, mientras que Clastres (1977c:234) advierte que "sin exagerar la envergadura de este corrimiento funcional de la guerra, las acciones se convirtieron también en empresas de pillaje: los indígenas pensaban que era más fácil procurarse los bienes que precisaban con las armas en la mano". Algo similar propone Susnik, quien sugiere que, a pesar de la consecución de prestigio, los grupos guaycurúes no buscaban la guerra sino el botín, y por eso, cuando las fronteras se volvieron peligrosas no dudaron en establecer paces con algunas ciudades, aunque volcaron la búsqueda de bienes sobre otras, ya que "su vivencia sociocultural les obligaba entonces a la adquisición violenta" (Susnik 1971:16). Esto era así, según la autora, porque el saqueo consistía en una adaptación de las actividades de caza a las nuevas posibilidades de la frontera, una nueva vía de adquirir los alimentos y bienes de consumo.

Sostener esta relación de causalidad o continuidad entre una y otra forma de interacción, entre el enfrentamiento político y el robo económico, supone, de alguna manera, que el pillaje o adquisición de botín se hacía con fines exclusivamente económicos y que habría sido una consecuencia derivada de la guerra con la colonia. Por un lado, creemos que es muy

[122] Estos aspectos relacionados con el rol de la intermediación adquiridos por los caciques ya han sido señalados por Nacuzzi (1998) para los grupos indígenas de la Pampa y la Patagonia. Asimismo, Bechis ([1989] 2008a) ha advertido acerca de las funciones de estos mismos caciques en tanto *procesadores de información*.

difícil deslindar los beneficios económicos de las ventajas políticas; aún cuando sea posible identificar una de otra, sus consecuencias se imbrican voluntaria e involuntariamente. Por otro lado, esta postura desestimaría que la guerra constituía una de las formas de interacción entre los grupos indígenas por fuera de su relación con la colonia y anteriormente a ella. Si aceptamos que los grupos guaycurúes hostilizaban a los grupos sedentarios y semisedentarios, como hemos expuesto previamente, es posible conjeturar que obtenían de ellos alimentos, tecnologías y cautivos como botín o alguna forma de tributo por la fuerza de las armas o la coerción indirecta que acompaña a las relaciones de dominación. Asimismo, hemos señalado que esta presión –física o simbólica– impulsó a los grupos indígenas sometidos por los guaycurúes a abandonar sus territorios chaqueños, asentarse en las fronteras coloniales y entablar alianzas dudosamente convenientes con los hispanocriollos para escapar de aquellas otras desigualdades. Paralelamente a este corrimiento, hallamos a los grupos guaycurúes acercándose a las fronteras coloniales, incursionando en las estancias, ciudades y pueblos de indios. Nos preguntamos, entonces, si no habrá sido que llegaron hasta allí, desde el interior del espacio chaqueño, en un intento por continuar –con los mismos grupos o reorientándose hacia nuevos adversarios– los circuitos de aprovisionamiento, ya fuera por medio de las armas o de los intercambios. En este sentido, creemos que la adquisición de bienes a través de la imposición –como vía alternativa al intercambio pacífico– no se trató de un descubrimiento exclusivamente derivado de las relaciones coloniales aunque las relaciones coyunturales de alianza entre los tradicionales *grupos proveedores* con la colonia sí hayan significado un acercamiento hacia las fronteras.

Por otra parte, mientras que para Djenderedjian (2004) el belicismo abipón habría sido probablemente una adquisición del siglo XVII[123], Kersten ([1905] 1968), Susnik (1981a) y Clastres (1977c) sostienen que el estatus guerrero de los abipones antecede a la presencia de los conquistadores pero que, sin embargo, luego de la incorporación del caballo y otras astucias europeas en el arte de la guerra, ésta se habría vuelto más encarnizada y sangrienta. También Schindler (1985) reconoce que la actitud guerrera entre los grupos guaycurúes antecede a la adopción del caballo en el siglo XVII. A juzgar por la jerarquía social del estatus guerrero, el

[123] Creemos que, en este caso, el autor confunde a los malones en los emplazamientos fronterizos (que probablemente sí constituyeran una estrategia relativamente novedosa) con la actitud bélica, la dinámica y funciones de la guerra en la sociedad abipona, de larga trayectoria en el trazado de las relaciones interétnicas.

complejo aparato ceremonial que acompaña las prácticas bélicas –los ritos de pasaje, las pinturas, los tatuajes, los adornos– ya mencionados en las primeras descripciones de los abipones, en que también se hace referencia a las prácticas guerreras entre grupos indígenas sin contacto asiduo con la colonia, nos inclinamos a coincidir con aquellos autores que sostienen que la guerra conformaba una dimensión sociopolítica presente entre los abipones antes de la llegada de los conquistadores al Chaco[124].

Sistematizando las distintas producciones, podemos identificar diferentes posturas al respecto. Por un lado, las que suponen que el contacto colonial habría dado lugar a un aumento del belicismo indígena que habría culminado en la desintegración de la sociedad abipona en función de una *desestructuración psicosocial* (Susnik 1981a). En segundo lugar, aquellas que, sosteniendo el aumento de la actividad guerrera, postulan la consolidación de estas sociedades bajo el poder de mando de nuevos líderes guerreros (Saeger 2000) y, finalmente, las que sostienen que las reducciones y la política de pactos habrían dado lugar a una disminución de la práctica guerrera en función de las relaciones pacíficas crecientes y las entregas de regalos, las cuales abrieron nuevas vías de acceder al prestigio y posiciones de liderazgo mediante la consolidación de confederaciones o jefaturas (Vitar 2003; Paz 2007b), o bien que socavaron las estructuras políticas indígenas desintegrando las formas tradicionales de ejercer la autoridad (Djenderedjian 2004).

Si bien los pactos y las negociaciones constituyeron una vía de intensa interacción entre abipones e hispanocriollos durante el siglo XVIII, no podemos negar, tal como lo indican las fuentes, que la violencia siguió siendo un recurso vigente durante todo el período colonial, que corría por vías paralelas o superpuestas –ya que muchos acuerdos terminaban abruptamente en un enfrentamiento armado, como hemos analizado en

[124] Esta postura también se vería reforzada por los documentos. Por ejemplo, Del Techo ([1673] 2005:90) señala que a fines del siglo XVI los jesuitas que se internaron en el "país de los frentones" –término bajo el cual se englobó a varios grupos étnicos, entre ellos los abipones– dijeron que "divididos en varias tribus, casi todos los días estaban peleando entre sí"; el mismo autor también hace referencia a los conflictos bélicos entre los abipones y los matarás en 1641. Asimismo, cuando Dobrizhoffer reconstruye el discurso de Ychoalay en los acuerdos de Añapiré, señala que este caudillo instaba a los suyos diciendo "volved vuestras armas y vuestras iras contra los yapitalákas, oaékakalotes, ichibachí, raregránraikas, petegmeka y otros pueblos *que siempre nos han hostigado*" (Dobrizhoffer [1784] 1969:127, el destacado es nuestro). Estos y muchos otros pasajes nos permiten sostener que los abipones mantenían habitualmente enfrentamientos entre ellos y con otros grupos.

los capítulos 2 y 3– y afectaba tanto las relaciones interétnicas como entre los distintos grupos de abipones. Los autores que hemos reseñado han brindado valiosas interpretaciones que consideran distintos aspectos económicos, políticos y culturales de los malones indígenas. Sin embargo, a pesar de que el llamado "*ethos* guerrero" de estos grupos fue un aspecto igualmente señalado, no se han realizado estudios que abordaran específicamente la compleja guerra interna desatada por, y entre, los grupos abipones; conflicto central de la interacción indígena en el siglo XVIII y parte inalienable de su historia.

Hasta el momento, no contamos con investigaciones sobre estos grupos que nos permitan pensar la guerra de los abipones contemplando al unísono la multiplicidad de factores, motivaciones, intereses e implicancias económicas, políticas, sociales y simbólicas que, a la manera de engranajes de un complejo mecanismo de relojería, giraban con ritmos propios al compás de la administración de la violencia. Sin embargo, hemos hallado que los grupos abipones tienen muchos puntos de contacto –aunque también grandes diferencias– con otros grupos indígenas para los cuales sí se han realizado interesantes estudios en torno a la violencia interétnica; nos referimos a los ensayos sobre los chiriguanos realizados por Saignes (1990) y los estudios sobre los reche (Boccara [1989] 2007), mapuches o araucanos del sur de Chile (Zavala Cepeda 2007).

Saignes (1990:28) ha señalado, para el caso de los chiriguanos, una complejidad que reconocemos como inherente a nuestro campo de estudio y que consiste en identificar una "guerra a la vez intra-tribal, inter-étnica y anti-colonial". Este autor ha planteado la dificultad de "captar una identidad colectiva que se reproduce mediante un desgarramiento interno perpetuo, que plantea a la vez fragmentación territorial y cohesión social, alianzas y enfrentamientos aleatorios" (Saignes 1990:12) y, a pesar de ellos, ha sorteado la dificultad brindando interesantes hipótesis de estudio acerca de la construcción y reproducción de la identidad entre los grupos chiriguanos a través de la violencia. Zavala Cepeda (2007) ha discutido la posibilidad de estudiar las prácticas bélicas en las fronteras hispanoamericanas a partir del concepto occidental o europeo de la guerra, sosteniendo que en estos espacios coloniales los enfrentamientos adoptaron formas originales de interacción violenta, como el malón, que aquel concepto no puede abarcar. Este autor señala la necesidad de considerar estas y otras manifestaciones bélicas que relacionaban tanto a los grupos indígenas con los hispanocriollos como a los nativos entre sí, de distintos grupos étnicos o a diferentes caciques dentro de él, a través del complejo entramado de lealtades, enemistades y beneficios asociados a las dinámicas de la deuda,

la venganza y la búsqueda de botín. En un esfuerzo integrador, Boccara ([1989] 2007) rescata un clásico concepto antropológico al identificar a la guerra de los reche como un *hecho social total* (Mauss 1971), concepto que resume ajustadamente aquella complejidad desbordante con la que nos encontramos al intentar reflexionar sobre la guerra del Chaco durante el siglo XVIII, que supera el interés económico y la gloria militar. La guerra de los abipones, al igual que la de los reche, "contribuye a la producción y reproducción material y simbólica de la sociedad, a través de la movilización de todas las energías y a través del impulso de todas las instituciones y representaciones", y se orienta tanto a estructurar las relaciones con los otros como a definir la propia identidad (Boccara 2007:119).

Agresión en las fronteras: manifestaciones de violencia interétnica en el siglo XVIII

Al iniciarse el siglo XVIII, los abipones –al igual otros grupos indígenas– se encontraban interactuando asiduamente en las fronteras chaqueñas. Durante las primeras tres décadas, mientras no habían establecido aún ninguna alianza con los españoles[125], las relaciones entre indígenas e hispanocriollos eran fundamentalmente violentas, aunque en forma paralela se desarrollaban acciones interpersonales pacíficas estructuradas por los intercambios de bienes o las prestaciones de servicios de los indígenas para conseguirlos. Estas relaciones fueron, a nuestro entender, la bisagra –imperceptible en los documentos– que permitió que en determinado momento del año 1734, los abipones aparecieran mencionados como "amigos"[126] de Santa Fe, a partir de un acuerdo de paz celebrado bajo circunstancias desconocidas (Salcedo 20/7/1734).

La posibilidad de *pensar la paz* entre ambos grupos, parafraseando a Bechis (2008b), fue resultado de aquella interacción. Esta tregua con Santa

[125] Recuérdese que durante el siglo XVII, en 1641 hubo un intento de reducción entre los indios abipones y, aunque parecían haberse logrado ciertos adelantos, el proyecto no prosperó, en principio, por la falta de jesuitas que garantizaran la continuidad de la empresa (Charlevoix [1779] 1916; Lozano [1733] 1941; Dobrizhoffer [1784] 1969; Del Techo [1673] 2005).

[126] En las páginas siguientes recurriremos asiduamente al concepto de *abipones amigos* para referirnos a aquellos que aceptaron la paz y la vida en reducción. Recordamos que no estamos haciendo referencia específicamente a las categorías de *indios amigos* e *indios aliados* propuesta por Bechis (2008b), términos que aquí pueden ser usados alternativamente como sinónimos.

Fe fue relativamente efectiva para la ciudad, que durante algunos años atravesó una tensa calma interrumpida, de a ratos, por asaltos inesperados. Pero la violencia no terminó con aquellos acuerdos, apenas se corrió un poco para apuntar a las ciudades vecinas, de donde sacaban los recursos que luego intercambiaban en Santa Fe (Dobrizhoffer [1784] 1969). Hacia 1750, luego de muchas tratativas y mediaciones, se había logrado negociar una paz generalizada que involucraba a los principales caciques abipones y las más importantes ciudades coloniales y se asentaba en el proyecto jesuita de formar pueblos de reducción (ver capítulo 2). En los hechos, sólo unos pocos grupos permanecieron en las reducciones, mientras que otros muchos, que iban y venían entre estos enclaves y el Chaco no conquistado, irrumpían con violencia sobre ciudades, estancias y reducciones.

Para analizar las hostilidades entre indígenas e hispanocriollos pensamos en identificar ciertos diacríticos que nos permitan trazar algunas distinciones analíticas sobre las cuales organizar la maraña de las distintas formas de interacción violenta desplegadas en el Chaco. Todas ellas contienen aspectos de superioridad, autonomía y resistencia frente a las presiones –territoriales, políticas y económicas– ejercidas por otros grupos, y pueden inscribirse bajo el objetivo general de debilitar al otro a través de la sustracción o eliminación de bienes y personas; por lo tanto, los botines, los cautivos, los destrozos y las muertes son elementos repetidos en estos episodios. Mientras los colonizadores buscaban ocupar el territorio y someter a los pueblos indígenas, los abipones "preferían ser enemigos de los españoles antes que servirlos" (Dobrizhoffer [1784] 1969:119).

Hemos podido distinguir dos formas de violencia: los *asaltos* y la *guerra colonial*. Los primeros, entre los cuales incluimos otras modalidades asociadas como los robos, el hurto y el saqueo, eran realizados tanto por los abipones en los caminos y estancias coloniales como por los hispanocriollos en las reducciones y campamentos indígenas. En general, estas acciones compartían la búsqueda de botín y cautivos –aunque también estaban asociadas al prestigio– y podían estar acompañadas por muertes. A pesar de compartir varios puntos en común con la guerra, presentan –aunque no necesariamente siempre ni todos juntos– algunos diacríticos que permiten diferenciarlos: se trataba de atracos casuales o de rápida planificación, que podían involucrar a unos pocos hombres y que no se regían por el estricto ceremonial guerrero por parte de los grupos indígenas, ni de las tácticas y estrategias convencionales del sector militar colonial.

Por su parte, la *guerra colonial* entablada en las fronteras chaqueñas entre indígenas e hispanocriollos perseguía, además de los objetivos

mencionados, un objetivo grupal directamente relacionado con la tensión entre la dominación y la resistencia a esa dominación, por medio del fortalecimiento de la autonomía. Para analizar esta guerra, hemos recurrido a una nueva distinción analítica dentro de ella: los *malones* y las *entradas punitivas*, entendiendo que se trata de dos expresiones de una misma manifestación, dos versiones –la indígena y la hispanocriolla– de la *guerra colonial*. Así, llamaremos *malones* a las embestidas planificadas por los indios en estancias, ciudades y reducciones; mientras que para referirnos a aquellas situaciones en las que el enfrentamiento se realizaba por iniciativa de los hispanocriollos al interior del Chaco, hablaremos de *entradas punitivas*. Por último, reservamos el término *guerra entre abipones* para hacer referencia a los enfrentamientos internos que, aunque seguramente precedían a la incorporación de los hispanocriollos en el contexto interétnico, a partir de las paces con la colonia a mediados del siglo XVIII comenzaron a adquirir un nuevo matiz, tema que analizaremos hacia el final de este capítulo. Esquemáticamente, las relaciones interétnicas a través de la violencia quedarían expresadas de la siguiente forma (Figura 7):

Figura 7. Expresiones de violencia en la frontera chaqueña

Resta señalar una importante advertencia, y es que en este esquema hemos puesto el énfasis sólo en los grupos abipones, y que no quedaron representadas en él las dinámicas interacciones –alianzas y enfrentamientos– tanto de los abipones como de la colonia con otros grupos indígenas, que deben considerarse en el marco más amplio de reconfiguración de

las relaciones interétnicas. Esta forma simplificada de presentar la información y guiar la interpretación de las dinámicas de la violencia en las fronteras del Chaco, que distingue tres dimensiones: *asaltos, guerra colonial* –en sus dos modalidades, *malones* y *entradas punitivas*– y *guerra entre abipones*, ha sido el resultado de un enorme esfuerzo analítico por intentar desenredar los distintos elementos que convergen en cada una de estas acciones. Las fuentes son complejas en este sentido y la abundante información se filtra a través de los posibles encasillamientos y desborda las categorías. Tal como lo hemos diagramado, consideramos que la *guerra entre abipones* supera en tiempo y forma a la *guerra colonial*, en tanto remite a conflictos por fuera de la presión hispanocriolla y también, como veremos, moviliza formas particulares de resolverlos. Creemos, también, que la *guerra colonial* se superpuso de un modo particular a las formas indígenas de dominio étnico –entre abipones y con otros grupos del Chaco– y que se imbricaron, en esta lucha, nuevos actores, objetivos y métodos. No hace falta aclarar que la *guerra colonial* también excede los límites de la *guerra entre abipones*. Aquí, proponemos indagar con mayor profundidad en aquellos puntos en que ambas manifestaciones de violencia a través de la *guerra* se intersectaron y combinaron, momento que tuvo lugar, principalmente, en la segunda mitad del siglo XVIII. Lamentablemente, es sólo a partir de las relaciones interétnicas con la colonia –productora de los documentos escritos– que tenemos noticias de aquella *guerra entre abipones*. Dicho con otras palabras, hemos podido acceder a la *guerra entre abipones* a partir del tamiz y de la superposición de ésta con la colonia, aunque los mismos documentos insinúan una intensa interacción entre los grupos indígenas más allá de las fronteras.

Es justamente por la falta de información detallada acerca del funcionamiento de las instituciones indígenas volcadas hacia el interior del propio grupo que nos hemos topado con otra dificultad conceptual. Dos interesantes trabajos acerca del estudio de la violencia entre los reche o mapuches del sur de Chile proponen otra posible clasificación de los enfrentamientos bélicos entre indígenas y funcionarios coloniales (Boccara [1998] 2007; Zavala Cepeda 2007). Estos autores sugieren que, además del *malón* y la *guerra*, la venganza constituía una forma de expresión en sí misma, otro "tipo de conflicto que puede desencadenar la movilización de una fuerza armada" (Boccara [1998] 2007:123) o "una de las motivaciones de las acciones violentas" (Zavala Cepeda 2007).

Desde los estudios clásicos de Evans-Pritchard (1977:139) sobre los nuer del Sudán, la venganza o *vendetta* ha sido estudiada como "una institución característica de la organización tribal", un mecanismo

efectivo de regulación de los conflictos. Siendo que estos conflictos se desarrollaban específicamente dentro de la *tribu*, interferían en las relaciones de grupos cercanos entre sí, en las que la dependencia mutua era significativa, motivo por el cual los distintos segmentos deseaban la rápida resolución de este tipo de disputas. La *vendetta* emergía como un mecanismo de control social que permitía resolver aquel tipo de conflictos y devolver el equilibrio estructural. Su eficacia residía en que, por medio de ella, se expresaban y solucionaban aspectos sociales antagónicos –como la hostilidad y la separación entre los grupos– a la vez que garantizaba el acercamiento y la conciliación. Era a través de la venganza que se equilibraban los procesos de fisión y fusión social. Así, la venganza permitía expresar la distancia social entre los grupos al tiempo que proveía los medios para superarla. La guerra, tal como la entendía Evans-Pritchard, enfrentaba a grupos distantes pertenecientes a diferentes *tribus* y se resolvía mediante otros mecanismos que demandaban, en muchas ocasiones, la solidaridad y cooperación de diferentes segmentos menores aliados para hacer frente a un enemigo en común. Dentro del sistema político descripto por Evans-Pritchard, a partir de la forma que adquieren los conflictos, es decir, si se expresan por medio de las *vendettas* o de la guerra, se podría deducir la distancia que hay entre los segmentos enfrentados. Las venganzas hablaban entonces de enfrentamientos entre segmentos dentro de la *tribu*, mientras que la guerra constituía la forma del conflicto intertribal que requería, además, de la solidaridad entre diferentes segmentos menores. También Boccara ([1998] 2007:106) ha podido identificar entre los reche estas esferas que promueven diferentes formas de expresión y resolución de los conflictos: "la guerra contra el Otro y la vendetta al interior del *ayllarewe*", y también señala la posibilidad de definir la especificidad de cada agregado político a partir del tipo de control social que se ponía en juego.

La referencia a la venganza como móvil de la mayoría de los enfrentamientos o como característica distintiva de los grupos guaycurúes es otro lugar común en los escritos sobre los grupos chaqueños, aunque aún no contamos con trabajos en los que se haya analizado la dinámica de la venganza específicamente para los grupos abipones. Este es un problema muy difícil de reconstruir a través de la información disponible, que a veces parece mostrarnos interesantes indicios de esta supuesta dinámica abipona para luego oscurecerlos con otras tantas afirmaciones claramente asociadas a una construcción intencionada del indígena como "vengativo", "irracional" e "instintivamente belicoso":

> deseosos de venganza, como es su costumbre, devolvían otras muertes por esas muertes de los suyos imitando a las moscas. Estas son fácilmente espantadas con la mano cuando se posan en el rostro; pero enseguida vuelven al mismo lugar de donde se las espantó; y se posan una y otra vez por más que se las ahuyente (Dobrizhoffer [1784] 1969:26).

A pesar de ello, algunos pasajes de las obras de los jesuitas –probablemente porque fueron ellos quienes muchas veces miraron a los indios con lentes de etnógrafos– sugerirían la presencia de un determinado comportamiento social asociado a la compensación de las ofensas al interior del grupo, como la sentencia de Dobrizhoffer ([1784] 1969:155) que dice que "es ley entre los bárbaros que los hijos venguen la muerte de su padre". O también, aquella que indicaría que "emplean una forma de combatir contra los españoles y otra contra los bárbaros" (Dobrizhoffer 1968:377); aunque esta expresión puede hacer referencia tanto a un determinado marco de acción consuetudinario y socialmente aceptado como a una amplia gama de avatares ligados a características más coyunturales, como el tipo de armas y tácticas de guerra según las virtudes del enemigo y el lugar en el que se desarrollaría el encuentro. En la narración de Paucke (1944:304 y ss.) se cuela entre líneas una posible interpretación de que la guerra que entablaban los abipones reducidos con los abipones libres no era tan sangrienta como la que libraban contra la colonia, debido a que tenían entre sí lazos de parentesco y amistad. Esta noción de que habría habido dos formas diferentes de hacer la guerra, una orientada hacia adentro del grupo y otra hacia afuera, tendría puntos de contacto con la distancia social relativa que proponía Evans Pritchard entre la *vendetta* y la *guerra*, o con las formas reche de administrar la violencia. Sin embargo, los documentos no nos permiten ir más allá. Para el caso de los abipones, no hemos podido identificar, en el período analizado y por medio de las fuentes disponibles, un cuerpo específico de sanciones y compensaciones asociado a diferentes niveles de solidaridad grupal[127]; aunque, como

[127] Probablemente, esta dificultad esté directamente relacionada con los escollos con los que tropezamos a la hora de definir la organización sociopolítica de los grupos abipones en su punto de agregación media como serían las parcialidades. Es decir, entre la fórmula más abarcadora de los abipones como grupo étnico y la organización mínima en unidades familiares lideradas por diferentes caciques, tenemos una enorme zona oscura de la que sólo conocemos indirectamente, a través de las dinámicas del liderazgo, el mecanismo de segmentación que agrupaba y desagrupaba a las unidades sociales, pero no tenemos certeza de la presencia de unidades intermedias con coherencia política y solidaridad grupal. Ya hemos señalado en

eremos, la guerra entre indígenas haya tenido matices específicos y diferentes a la guerra colonial. Esta confusión se entrelaza con aquella otra que no nos permite establecer una clara distinción entre un tipo de conflictos al interior del grupo étnico y otro en relación con la colonia y demás grupos indígenas. En este sentido, acordamos plenamente con la interpretación realizada por Zavala Cepeda (2007:100), quien sostiene que

> vemos en el período colonial cómo conflictos internos y externos se presentan de manera superpuesta y parecen formar parte de una misma dinámica: un conflicto interno puede transformarse en un conflicto externo […] y viceversa, un conflicto externo puede encontrar prolongación en un conflicto interno.

La dinámica de la venganza indica que cada enfrentamiento proporcionaba motivos suficientes para un siguiente encuentro violento. La muerte de algún cacique o compañero, la toma de cautivos, el robo de ganado, la destrucción de los campamentos o la provocación militar eran consideradas ofensas que estimulaban al ajuste de cuentas. Si tradicionalmente había un camino predeterminado para la compensación en ese mundo que estallaba en nuevas posibilidades de interacción, demostró ser tan maleable como otras tantas instituciones indígenas; a mediados del siglo XVIII, el desagravio de las ofensas no parecía estar atado a mayor protocolo que el que dictaran el interés y la conveniencia. En este sentido, aunque "La primera ley de los bárbaros y casi la única es devolver injurias por injurias, muerte por muerte, y expiar sangre por sangre" (Dobrizhoffer [1784] 1969:152), en los hechos, otros elementos podían integrarse a la ecuación y no pocas veces la sustracción de unas cuantas cabezas de ganado al enemigo servían para compensar injurias, muertes y sangre anteriormente derramada[128]. Sin duda, el campo de la venganza requiere de un análisis mucho más detallado y pormenorizado, a la vez que una lectura específica de los documentos. Nos contentamos aquí con dejar apenas esbozado el problema.

En los capítulos anteriores hemos delineado el contexto histórico en el cual se desarrollaron los conflictos. A continuación, proponemos analizar la dinámica de la violencia interétnica en las fronteras del Chaco desde una perspectiva más cercana a la del microanálisis, pero no por

---

el capítulo 1 las dificultades con las que nos enfrentamos a la hora de definir a las supuestas tres parcialidades abiponas: riikahés, nakaigetergehés y yaaukanigás.

[128] Ver, por ejemplo, Dobrizhoffer ([1784] 1969:152-158 o 166-168).

ello ahistórica. Partimos de la reconstrucción –que fue posible al cruzar los distintos documentos– de dos episodios que hemos considerado interesantes para abordar las tres manifestaciones de los enfrentamientos entre indígenas e hispanocriollos –*asaltos, entradas punitivas y malones*– ocurridos durante el siglo XVIII. Creemos que a partir de ellos es posible indagar acerca de las distintas estrategias empleadas en la administración de la violencia, y que dejan ver la inextricable confluencia de motivaciones económicas, políticas y sociales movilizadas en estas acciones de resistencia y despliegue de la autonomía indígena frente a las políticas de dominación. Asimismo, hemos podido indagar en las dinámicas asociadas a la apropiación de bienes y la toma de cautivos, en la fuerza de la venganza como disparador de espirales de violencia retroalimentados, en la interacción entre líderes y seguidores y en algunos simbolismos presentes en estas acciones. El estudio de todos y cada uno de estos elementos permite enmarcar, y ayuda a comprender, las relaciones de violencia interétnica, casual o programada. Por último, queremos señalar que la riqueza de los hechos que hemos escogido y el análisis efectuado reside en que son simultáneamente generales y particulares; estos episodios son, en cierta medida, representativos de un grupo más amplio de acciones similares y por ello nos permiten iluminar determinados procesos históricos –el de mediados del siglo XVIII en las fronteras del Chaco–, pero también son exponentes únicos que expresan la diversidad y originalidad de cada momento históricamente situado de la interacción y que nos permite considerarlos como eslabones de una cadena de acciones más amplias.

Asaltos y robos en las fronteras

Hemos señalado que la interacción en las fronteras chaqueñas fue creando, a lo largo de los años, una creciente interdependencia económica entre los grupos puestos en relación. Muchas de las relaciones establecidas entre los sectores coloniales e indígenas estuvieron atravesadas por los intercambios de objetos, ideas, tecnologías y personas. Hemos analizado en el capítulo 2 cómo estos intercambios se vieron favorecidos por el contexto reduccional, desde donde fue posible irradiar múltiples relaciones y canalizar intereses mutuos a través de relaciones interétnicas no violentas. Aquí nos interesa analizar la adquisición de bienes y personas por medio de la imposición y la intimidación, actitudes que se mantenían tanto de uno como de otro lado de las fronteras.

Las carretas de Andino[129]

Hacía unos cuantos años que las paces establecidas con los abipones, una década atrás, habían demostrado no ser lo que se había esperado de ellas. Poco después de fundada la primera reducción muchos caciques se volvieron al Chaco acompañados por familiares y seguidores, desde donde atacaron con renovada fuerza las fronteras coloniales. En aquellos años, quien circulaba por los caminos se exponía a no pocos peligros y las rutas comerciales que desde Santa Fe conectaban con el Perú revivían aquellos acontecimientos que las habían dado a conocer gracias a la cantidad de españoles muertos en ellas.

El tránsito hacia el norte se había vuelto particularmente costoso por la pérdida de las mercaderías, de las vidas, y por la custodia remunerada que debía acompañar el andar de los viajantes y productos destinados al Perú.

En cierta ocasión, circulaba por aquellos caminos una caravana de varias carretas de un rico comerciante santafesino. Andino, el comerciante, había optado por llevar un buen número de bueyes para recambio de los animales que engrosaba una buena tropa y había contratado catorce soldados para que custodiasen la mercadería en las zonas más peligrosas.

Apenas habían avanzado cuarenta leguas desde Santa Fe cuando los viajeros fueron asaltados por un grupo de aquellos abipones que le habían dado la espalda a las paces, abandonado los pueblos, y se escondían en lo fragoso del Chaco, desde donde acosaban a las fronteras coloniales.

De los hombres de Andino, muchos fueron muertos y otros tantos tomados prisioneros. Los bueyes, caballos y mulas, puestos a salvo, fueron arreados por los indios. Las mercaderías que despertaron interés y podían transportar, se las llevaron al Chaco. Las carretas y el resto de la carga fueron reducidas a cenizas, en pocos minutos, en el lugar del encuentro, siguiendo una vieja costumbre indígena de destruir lo que no se llevaban.

Resultó que los asaltantes tenían amigos y parientes en las reducciones de San Jerónimo y San Fernando. A ésta última fue llevado el botín para que, desde allí, se trocara con los vecinos correntinos de aquella ciudad amiga. Seis meses después, José de Acosta certificó que algunos de sus peones, cuando se hallaban buscando leña en la otra margen del río Paraná, a dos leguas y media de San Fernando, habían comprado a los indios de

[129] Narración basada en la reconstrucción de los hechos registrados por Paucke (1944:299-300), Dobrizhoffer ([1784] 1969:50), Acosta (4/1/1759), Balvuena (4/1/1759) y Martínez (4/1/1759).

> aquel pueblo parte de los expolios de las carretas de Andino, cambiando los pocos comestibles que tenían a mano por un pedazo de lienzo. Dijo conocer, también, que los indios se habían vuelto a su refugio llevando consigo muchos otros géneros de Castilla, animales, plata y oro que se sabía tenían pero que los correntinos no habían podido adquirir por hallarse en aquel paraje apenas provistos de unas pocas herramientas y el alimento que trocaron por aquel corto pedazo de tela.

Este episodio es interesante, por un lado, porque describe una escena repetida en el Chaco colonial; por otro, por la lectura que nos permite realizar –cruzando otros documentos– en relación con las estrategias económicas y políticas de los abipones a través de la conjunción de la violencia, el comercio ilegal y la manipulación de las relaciones de amistad con otros abipones y de ellos con la colonia, para moverse con notable impunidad. Los caminos comerciales que desde el río Salado se dirigían hacia el Perú se habían vuelto sumamente riesgosos.

> Así como algunos vados, bancos de arena o peñas célebres, resultan peligrosos para los navegantes, así eran estos lugares para los santiagueños que se dirigían a Santa Fe. Alarcón, Las Tres Cruces, La Viuda, La Punta, Las Sepulturas, Don Gil, Doña Lorenza y otros lugares cercanos al río Salado, suelen provocar el terror del que los recorre, por el recuerdo de las muertes que allí se produjeron (Dobrizhoffer [1784] 1969:52).

Varios de estos nombres hablan por sí solos. No nos llama la atención que al camino que conectaba Santa Fe con Córdoba y Santiago del Estero se la llamara "la ruta de cadáveres españoles" (Susnik 1971:12). La inseguridad de los caminos preocupaba enormemente a los comerciantes, que se vieron obligados a costear guardias armadas –llamadas "tropas de carretas" (Dobrizhoffer [1784] 1969:83)– para escoltar las travesías. A pesar del esfuerzo económico y humano, estas escoltas eran poco efectivas. En parte, porque poco se podía hacer frente a las invasiones que los indios realizaban en sus propios territorios; por otra parte, porque tales compañías estaban compuestas "por los más miserables, los hombres de la ínfima plebe, provistos en su mayoría sólo de lanzas, casi nunca de fusiles, apocados, incapaces de vigilar y que por lo general eran muertos todos juntos" (Dobrizhoffer [1784] 1969:83). En conclusión, las mercancías transportadas por los caminos chaqueños seguían siendo un blanco fácil para los grupos indígenas que buscaban botín o prestigio.

Pequeños grupos de abipones liderados por algún caudillo que se iniciaba en la carrera de *höcheri* o un ya consagrado cacique con algunos

de sus seguidores recorrían el Chaco en busca de estas oportunidades. La condición de reducidos limitaba idealmente a los indios a incurrir en acciones violentas sobre las fronteras, en función de las paces que habían pactado con las ciudades coloniales (Nacuzzi y Lucaioli 2008). No obstante, algunos abipones manipulaban diestramente esta normativa –en gran medida impuesta– y, omitiendo esta parte del acuerdo, apelaban igualmente al manto de inmunidad que ella ofrecía para resguardarse de futuras represalias y castigos. En aquel punto del marco legal colonial que señalaba que no estaba permitido castigar con las armas a los grupos reducidos, la normativa se volvía un cuchillo de doble filo: los hispanocriollos no podían lograr por la paz –ni por las armas– que todos los indígenas reducidos acataran las normas, así como tampoco podían echar a perder las paces con muchos por las acciones de unos pocos. De esta manera, algunos caciques abipones que habían aceptado la vida en reducción esquivaban la obligación de vivir en el pueblo supuestamente adquirida al momento de los acuerdos, sin dejar de apelar a los derechos que brindaban las relaciones de amistad con los hispanocriollos, gracias a parientes y amigos que sí seguían habitando en las reducciones y cultivando las paces. Gullón Abao (1993), por ejemplo, comenta ciertos episodios en que los abipones reducidos en Concepción, aliados con otros caciques no reducidos, provocaron numerosos robos y muertes en el camino llamado de los Porongos que unía Santiago del Estero con Santa Fe, sin recibir castigo alguno.

Hemos analizado en los capítulos anteriores cómo las reducciones conformaron bisagras económicas y políticas entre los grupos reducidos y no reducidos, quienes no sólo seguían manteniendo estrechos contactos entre sí, sino que utilizaban la estrategia de habitar en los pueblos intermitentemente apelando a la resignada tolerancia colonial, cuya experiencia recomendaba que eran preferibles las paces –en los términos que fueran– al enfrentamiento abierto. De esta manera, el terror traducido en muertes, robos y raptos que los mismos abipones sembraban en las fronteras coloniales ejercía una especie de coerción indirecta. Paradójicamente, la violencia podía allanar el camino para el establecimiento o mantenimiento de paces que, posteriormente, servirían de garantía para cometer nuevos excesos. Por supuesto que este recurso era viable siempre que hubiera, en forma paralela, un grupo consistente de seguidores –aunque fueran temporarios– al sistema reduccional, que tuviera la suficiente presencia para inhabilitar el recurso de la guerra, demorada para evitar que ellos regresaran al Chaco, se aliaran con los *rebeldes* y rompieran abierta y definitivamente los acuerdos.

Por otra parte, recordamos que la autoridad de los caciques abipones era limitada y que no concedía lugar a mecanismos de coerción directa ni a la aplicación de sanciones efectivas; por lo tanto, los líderes indígenas no gozaban de ninguna garantía a la hora de imponer determinados comportamientos al resto del grupo. Tampoco existía razón alguna para que un abipón se viera obligado a cumplir una imposición dictada por su cacique. Si algún seguidor se hallaba disconforme con su cacique, le volvía la espalda y se unía a otro grupo o formaba su propio séquito siguiendo la carrera de las armas. Esta limitación de imponer órdenes y controlar al grupo de seguidores constituía otro de los grandes obstáculos con los que se hallaron los hispanocriollos cuando se sentaron a negociar las paces. Algunos caciques acordaron la vida en la reducción y cumplieron con sus promesas de permanecer en los pueblos sin atacar los emplazamientos coloniales, como lo hicieron Ychoalay y Naré, aunque carecían del poder de hacer cumplir los acuerdos por la totalidad del grupo. Es por eso que muchos caciques "amigos" toleraban las incursiones de sus seguidores y compañeros sin oponer resistencia ni buscar aplicar ningún mecanismo de sanción. El precio de intentarlo era demasiado alto y el líder podía quedar sin seguidores de la noche a la mañana. Este era el lugar que ocupaba Naré, señalado por los hispanocriollos como principal de la reducción de San Fernando, cuando algunos de los suyos, aliados con otros abipones no reducidos, llevaron al pueblo los expolios de las carretas de Andino para venderlos a los vecinos correntinos. Por medio de un "indio santiagueño cautivo en la reducción de San Fernando" (Balvuena 4/1/1759) se enteró el Alcalde Provincial, José de Acosta, de los robos cometidos por los abipones unos meses antes y de la posterior venta del botín en su propia jurisdicción, motivo por el cual mandó a llamar al cura doctrinero del pueblo y al cacique Naré. Una vez reunidos, Acosta

> con severo semblante reprendió al cacique Naare por los robos que su gente hacían a los españoles y que por qué no los sujetaba a que reconocieren vasallaje y si no quisieren obedecerle que por qué no daba parte al Teniente Nicolás Patrón para que con su ayuda pudiese castigar y sujetar a los inquietos de su pueblo (Balvuena 4/1/1759).

Los funcionarios no comprendían la lógica de la política indígena y pretendían hacer cumplir los pactos –aunque nunca repararon en que habían sido realizados en sus propios términos, sin considerar estas "incompatibilidades" culturales a la hora de cumplirlos– con la amenaza de hacer caer sobre ellos con la fuerza de las armas, lo que, al

parecer, constituía una de las pocas formas de intimidar a los grupos indígenas:

> estando en ese acto llegaron como diez o doce indios de los cómplices en el robo a quienes dio dicho Alcalde Provincial otra severa reprensión dándoles a entender lo mal que hacían en robar y matar a los cristianos y que verían en breve el castigo que experimentarían llegando la noticia de estos insultos a nuestro Gobernador y que saldría por su orden el Teniente de Santa Fe con su gente y en este caso no podría embarazarlo el Teniente de esa ciudad por estar sujeto a las órdenes del mismo Señor Gobernador (Balvuena 4/1/1759).

Hay más detalles interesantes en este caso particular. Asistimos aquí a una poco asidua movilización por parte de los funcionarios coloniales, que estaban igualmente acostumbrados a hacer la "vista gorda" –como lo hacían los caciques amigos reducidos–, ya que el comercio con los indios, aunque ilícito, reportaba grandes beneficios. Por el contrario, este caso particular despabiló los circuitos de comunicación con las altas esferas burocráticas; la cita anterior menciona las órdenes del gobernador provincial y una futura participación conjunta de los tenientes de Santa Fe y Corrientes en un tipo de litigio que generalmente ni siquiera llegaba a conocimiento de las autoridades locales. Tal movilización respondía a otro tipo de conflictos, basados en intereses políticos: el damnificado Andino era pariente de Nicolás Patrón, el reciente ex teniente de gobernador de Corrientes. Motivo más que suficiente para que se accionara un mecanismo punitivo que muchos otros casos de robos y transacciones de comercio ilegal con los indígenas reducidos no tuvieron la fuerza necesaria para poner en marcha.

Ante esta presión y la amenaza de confrontar con las armas, los abipones tenían una última estrategia, siempre efectiva: abandonar la reducción. Ya hemos analizado la intrincada red de relaciones que vinculaba a los pueblos de indios con el sistema colonial y lo difícil que era prescindir de ellos para todos los sectores implicados. La continuidad de las reducciones parecía constituir una ventaja que los vecinos coloniales no estaban dispuestos a perder y una condición que los indígenas supieron aprovechar. Alertados los abipones de San Fernando del posible castigo, no dudaron en mover la siguiente ficha de la partida. Al atardecer de ese mismo día, el alcalde provincial recibió la noticia de "que todos los indios se habían amontado con sus familias y que sólo el cacique Naare había quedado con tres o cuatro de sus parientes" (Balvuena 4/1/1759).

Con este episodio se inicia otra historia. Una historia que, en realidad, no comienza aquí sino que, como veremos en el próximo apartado, antecedió y acompañó de manera latente este proceso de escalada de la violencia indígena y que justamente estos conflictos permitieron sacar a la luz. Nos referimos precisamente a la forma de interacción que anteriormente denominamos como *guerra colonial*, serie de sucesos bélicos que se vieron legalmente habilitados a partir de las hostilidades cada vez más asiduas de los abipones sobre las fronteras coloniales, entre las cuales el asalto a las carretas de Andino fue, sin dudas, la gota que colmó el vaso, dicho en términos cotidianos.

Comenzamos analizando un episodio de robo y, sin proponérnoslo, hemos llegado a las puertas de las dinámicas de la guerra entre indígenas e hispanocriollos en las fronteras chaqueñas. Este desvío involuntario refuerza aquello que queríamos remarcar: que las clasificaciones son tan porosas como flexibles, justamente porque cada forma de interacción forma parte del proceso mucho más amplio de la historia de las relaciones interétnicas en las fronteras chaqueñas. Nos han quedado, sin embargo, algunos aspectos que creemos necesario retomar. Volvemos entonces al punto inicial de que, a pesar de las paces, reducidos y no reducidos hallaron la manera de continuar con la adquisición de mercancías, ganados y personas a través de los asaltos en los caminos del Chaco.

En el caso particular que presentamos, hemos analizado cómo los bienes sustraídos a las carretas de Andino fueron llevados rápidamente a la reducción de San Fernando. Aprovechando los lazos de amistad con los correntinos, un pedazo de lienzo fue trocado por alimento en las orillas del río Paraná y el botín sobrante –en animales, lienzos, plata y oro– fue conducido al interior del Chaco. Es interesante volver a subrayar esta estrategia de los asaltantes, de recurrir a las redes de interacción de los indios reducidos con las ciudades vecinas para reinsertar con rapidez en el mercado colonial las mercancías robadas en otras jurisdicciones. Las reducciones actuaron, en numerosas ocasiones, como refugio de los asaltantes, pero también, fundamentalmente, como centros de logística –aprovechando la información que en ellos circulaba[130]– tanto para

[130] Recordamos que en las reducciones, además de los curas y los indios, se alojaban otros individuos indígenas, hispanocriollos, negros y mestizos provenientes de distintos puntos geográficos, ya sea en condición de cautivos o como ayudantes, criados del cura o cuidadores de los ganados (Dobrizhoffer [1784] 1968). También tenían un rol protagónico en el manejo de la información aquellos abipones ex cautivos de los hispanocriollos o que, como Ychoalay, habían vivido por decisión propia durante

planificar los robos como para gestionar los intercambios posteriores. En otras ocasiones, los atracos se planificaban sobre el terreno, a partir de la observación detallada y la persecución silenciosa de las futuras víctimas hasta hallar el momento oportuno. Cuenta Dobrizhoffer ([1784] 1969) que cierta vez, el cacique Oaherkaikin había perseguido por varios días a un grupo de santiagueños que se hallaban en medio del Chaco recolectando cera y miel de los panales silvestres, actividad principal de aquella ciudad y que mantenía por varios meses a muchos hombres ocupados lejos de sus casas. Analizando los movimientos de los comerciantes, sabía aquel cacique que, en determinado momento, los hombres que andaban dispersos por los campos ocupados en la recolección de la miel volvían al campamento para almorzar, momento en que se hallaban desprevenidos y sin los caballos ensillados. Con "su lanza y el rostro pintado de negros colores como cuando van a guerrear", los abipones liderados por Oaherkaikin "mataron a cuantos encuentran a su paso" y espantaron a otros que lograron huir a pie para emprender un largo y difícil regreso a Santiago del Estero (Dobrizhoffer [1784] 1969:54).

> Mientras tanto, en el lugar de la matanza, había quedado gran cantidad de miel y de cera, trabajo de tantos meses y de tantas manos; tropas con los mejores caballos y mulas; grandes recipientes donde se purificaba la miel; hachas, varios instrumentos de hierro y ropas, que fueron botín de los bárbaros (Dobrizhoffer [1784] 1969:55).

No vamos a analizar en profundidad este episodio del que, además, apenas tenemos estos pocos datos. Sólo queremos señalar dos elementos claramente presentes en este asalto en particular, que nos llevan, nuevamente, a pensarlo como parte inherente de una guerra colonial de mayor alcance: la cuidadosa planificación basada en la observación durante varios días de las rutinas de los santiagueños y el uso de pinturas

---

algunos años en los emplazamientos coloniales y conocían sus hábitos, sus rutas y su lengua. A su vez, en muchas ocasiones, esta presencia multiétnica y mestiza jugaba a favor de los funcionarios coloniales, quienes se enteraban por estos sujetos de las intenciones de los grupos indígenas. Sin ir más lejos, en este episodio concreto, Acosta se enteró del intercambio realizado con los correntinos gracias a un indio santiagueño cautivo en aquella reducción y, esa misma tarde, tuvo noticias de que los abipones se habían retirado al Chaco por boca de por "una mulata paraguaya que vino del pueblo de San Fernando" (Balvuena 4/1/1759). Un interesante trabajo acerca de la presencia y circulación de forasteros entre los grupos del Chaco no reducidos fue realizado por Santamaría (1998).

corporales en el momento del enfrentamiento. Muy probablemente, este episodio, que culminó con un sustancioso botín en manos de los abipones y muchos santiagueños muertos, hallaría puntos de contacto con la espiral de ofensas y venganzas que, como hemos señalado, hilvanaba distintos episodios de violencia. Contamos con otra información que nos permite sostener que los abipones sabían que esas muertes serían castigadas con la guerra, y si hasta ese momento Oaherkaikin había rechazado la vida en las reducciones, ahora "las aceptaría para evitar la venganza de los españoles" (Dobrizhoffer [1784] 1969:55). Otra interesante conexión entre la violencia y la paz, una paz estratégica, negociada y muy frágil, pero que ofrecía a estos abipones la posibilidad de poner paños fríos sobre la situación y demorar los castigos; aunque, en los hechos, Oaherkaikin –inseparable aliado de Debayakaikin– sólo pasó fugaces estadías en las reducciones de abipones.

Pero no todos los atracos eran planificados y muchos de ellos se derivaban de encuentros casuales en las inmediaciones del Chaco, mientras los grupos indígenas se hallaban también en tránsito de un sitio a otro, en expediciones de caza o simplemente merodeando los caminos en busca de alguna oportunidad. Respecto del botín, los abipones sólo se llevaban con ellos aquellos bienes y mercaderías que podían transportar y consideraban interesantes para conservarlos o bien para el intercambio. Aquello que no se llevaban era generalmente reducido a cenizas en el lugar del hecho o arrojado al río[131]. El botín se componía principalmente de ganados y cautivos, aunque de estos últimos nos ocuparemos en un próximo apartado. Las disputas por el ganado y su comercialización ocuparon, durante la colonia, un lugar privilegiado en los conflictos entre los indígenas ecuestres e hispanocriollos. Siendo uno de los principales móviles económicos, los registros indican que la inmensa mayoría de los robos eran de animales, ya fueran los que acompañaban las carretas en los caminos del Chaco –bueyes de tiro, mulas de carga, vacas que se trasladaban para el alimento de los viajeros o caballos para montar– o las manadas de aprovisionamiento de los fuertes y de las otras reducciones o los animales de las haciendas vecinas y de los corrales de las ciudades.

[131] Dobrizhoffer ([1784] 1968:390) señala que los abipones "destruían o arrojaban al río la mayoría de los objetos sustraídos cuyo uso desconocían, para no dejárselos a los cristianos"; sin embargo, indagaremos sobre otra posible interpretación menos utilitarista del uso del fuego y la destrucción de los bienes, asociada a la negación simbólica –aunque también física– del *otro* cuando analicemos los malones.

Si bien el robo de ganado era un elemento común a los malones, en muchas oportunidades se trataba simplemente de hurtos a escondidas, por la noche y sin entablar enfrentamientos cara a cara, aunque frecuentemente resultaba que mataban al cuidador de los animales para poder apoderarse de ellos. En 1731, los vecinos de la ciudad de Santa Fe se quejaban de que los indios "sacaron y llevaron del corral las vacas, caballos y bueyes que en él había, en número de 150 cabezas sin que las guardias lo pudiesen impedir (como debieran) por no haberlas" (López Pintado y Martínez Monje 2/7/1731). En 1732, un grupo de indios abipones se presentó en el fuerte de Carcarañá; frente al temor, los pocos soldados

> pudieron encerrar las vacas en el corral que fue lo que pude librar, menos los caballos que eran cuarenta [...], porque cuando quise ir a quitárselos me hallé entre la indiada solito y siendo el riesgo tan urgente me retiré como dios me ayudó con la pérdida de un soldado que guardaba el ganado (Castillo 9/9/1732).

Las manadas de las reducciones también constituían un blanco fácil y un botín seguro para los grupos no reducidos. Al permanecer los animales pastando en predios alejados de las viviendas y apenas vigilados por algún cuidador, podían ser sustraídos sin mayores dificultades, sobre todo si se tiene en cuenta que muchos de los robos cometidos por los abipones libres en los predios de las reducciones se hacían bajo consentimiento de los reducidos amigos y parientes. El grupo de Oaherkaikin,

> Robó a diario de nuestros predios cuantas vacas quiso. Nadie tenía ni una sospecha acerca del modo con que realizaba sus rapiñas, ya que nuestros yaaukanigás, siempre amigos de Oaherkaikin, promovían o disimulaban estos robos de ganados (Dobrizhoffer [1784] 1969:263).

Otras veces, los robos del ganado de las reducciones –como los ocurridos en la década de 1760 entre las reducciones de San Jerónimo y Timbó– servían para dirimir conflictos y ofensas recibidas dentro del círculo de las venganzas y, aunque por este medio se evitaban los enfrentamientos armados, los robos desataban una ola de agravios y desagravios mutuos a los que era difícil ponerles fin, sobre todo cuando "los españoles no se avergonzaban de comprar estos caballos producto del robo, y con este comercio los indios se animaban más ardientemente a proseguir con sus hurtos" (Dobrizhoffer ([1784] 1969:270). Los animales robados, además de destinarse al comercio con otros grupos indígenas

e hispanocriollos, podían ser conducidos al Chaco o a las reducciones y utilizados para consumo o para engrosar las manadas particulares de determinados individuos (Lucaioli y Nesis 2007).

El botín también podía estar compuesto por cualquier otro tipo de bienes que los indígenas consideraran provechoso, tanto para el intercambio como para el uso personal. Desde aquel trozo de tela que trocaron los indios de San Fernando proveniente de las carretas de Andino, monedas de oro y plata que lograban quitar a los mercaderes que volvían del Perú –y que serían intercambiadas por otros objetos europeos[132]– o bien vestimentas españolas que, refuncionalizadas entre los indígenas, servirían para acrecentar el estatus al permitir revivir en posteriores ocasiones la hazaña realizada con aire de pompa, ceremonial y prestigio. En cierta ocasión,

> Los abipones atacaron una caravana de más de veinticinco carros cordobeses destinados a la ciudad de Santa Fe, […] y todos fueron muertos; entre ellos se encontraba el Padre Santiago Herrera, de nuestra Compañía, [...]; su bonete y sus ropas fueron llevados por los bárbaros como trofeo de guerra; […]. Kebachichi, el jefe de la expedición siempre se presentó en sus reuniones públicas cubierto con las ropas sacerdotales y el bonete, porque le mantenían fresco el recuerdo de tan grande hazaña (Dobrizhoffer [1784] 1969:83-84).

En muchas ocasiones, los objetos robados por los abipones volvían a manos hispanocriollas en forma de premios que obtenían o les otorgaban a los soldados que participaban en las entradas al Chaco. Las entradas de las tropas coloniales constituían, también, un recurso de apropiación de los bienes europeos e indígenas que encontraban en los campamentos que los abipones habían abandonado con prisa para evitar el enfrentamiento. Allí, los soldados solían encontrar "plata sellada, alhajas y ropa […] de la que roban dichos indios en los caminos, a los traficantes de ellos" (Ortiz de Rosas 6/9/1745) o "utensilios y plata, frutos de latrocinios, muchas

[132] Dobrizhoffer ([1784] 1969:23) cuenta un episodio en el cual "un abipón entró en la ciudad de Santa Fe, […] llevando en un caballo un saco de cuero (que los españoles llaman zurrón), lleno de dos mil escudos españoles. Algún señor español que pasaba por casualidad por la calle sabiendo qué se escondía en aquel saco ofreció al indio la capa roja con que se cubría; el indio, muy contento por el cambio propuesto entregó todo el peso de la plata que un poco antes había robado, con sus compañeros, de unos carros cargados con plata peruana".

centurias de caballos y abundantes vacas" (Dobrizhoffer [1784] 1969:64). Estos botines no eran únicamente objetos conseguidos en robos anteriores ni todos eran de origen europeo. Cuando las tropas saqueaban los campamentos indígenas, los soldados también se llevaban manufacturas nativas, como

> lomillos y grupitas con sus cabrestos, ollas de barro, una cantimplora, macanas, cuchillos con bridas, dos dardos, unos macitos de tabaco en hoja que usan y otros tres sueltos y diversidad de otras cosas y cuñas que son unas hachas pequeñas para rasgar los árboles y sacar miel (Anglés 19/8/1736).

Otras veces, los mismos soldados que eran enviados por los gobernadores para construir las capillas y viviendas de las nuevas reducciones, cuando regresaban a sus ciudades lo hacían llevándose consigo parte de las manadas de animales que se habían conducido para alimento de los indios y sustento del pueblo, como ocurrió, por ejemplo, con motivo de la fundación de Timbó (Dobrizhoffer [1784] 1969). El robo a los campamentos indígenas no era una actividad exclusiva de los milicianos. Comerciantes, trabajadores o forajidos que circulaban por el Chaco aprovechaban la ocasión para sustraer ganados de los indios, tanto de los reducidos como de los no reducidos. Dobrizhoffer ([1784] 1969:241) señala que "los comerciantes que transitaban por el camino real que une Tucumán con Santa Fe, frecuentemente nos robaban nuestros caballos y vacas que pastaban por los campos de pastoreo".

Vemos, entonces, que el robo de bienes y ganados no fue una modalidad exclusiva de los grupos indígenas sobre los sectores coloniales. Aunque las fuentes son más esquivas al respecto y distorsionan frecuentemente la información, es posible reconstruir una considerable circulación de bienes materiales, ganados y personas que fluía en múltiples sentidos y conectaba a través de las complejas redes de la violencia –robos y guerra– y el intercambio pacífico, a indígenas e hispanocriollos a lo largo de los caminos, las fronteras, las ciudades, las reducciones y los campamentos abipones, verdaderos espacios de interacción.

Muchos de estos asaltos se cometieron con un objetivo, mayormente económico, de adquirir bienes deseados que el propio grupo no producía o a los cuales tenía acceso restringido por intercambios; aunque asiduamente los mayores botines eran las tropas de caballos, animales que los abipones utilizarían luego para realizar los malones en las ciudades. En ocasión de los robos realizados por los hispanocriollos, el objetivo

económico inmediato consistía en recuperar objetos de valor anteriormente sustraídos por los indios o apropiarse de ganados y objetos indígenas que serían trasladados a las ciudades y servirían de paga a los milicianos. La delgada línea entre lo económico y lo político es aún más borrosa en aquellos ataques que, no siendo tan casuales, respondían a enemistades grupales que se incluyen ya del lado de la guerra. También hemos visto, en relación con los robos de los hispanocriollos sobre los campamentos indígenas, que estos episodios podían constituir el epílogo de entradas punitivas aun cuando no se hubiera dado ningún enfrentamiento. Estos y muchos otros puntos de contacto tienen los *asaltos* con las formas de la *guerra* que analizaremos a continuación.

La guerra colonial en su expresión hispanocriolla: las entradas punitivas

Para ilustrar el profundo entrelazamiento de las distintas manifestaciones de la violencia, proponemos continuar analizando aquel suceso del robo a las carretas de Andino que hemos dejado en suspenso cuando los abipones de San Fernando, frente a las amenazas de Acosta de que recibirían castigo armado por los asaltos, muertes y comercio ilegal de los despojos, decidieron abandonar la reducción y dejaron en el pueblo al cacique Naré con unos pocos parientes.

Desde el sector colonial, las relaciones con los indios reducidos en Corrientes estaban bastante resentidas en el momento en que los abipones confederados de San Jerónimo, San Fernando y otros no reducidos cometieron aquel asalto en el camino que iba de Santa Fe a Santiago del Estero (Patrón 8/9/1758). Las noticias del robo y el abandono de la reducción, en agosto de 1758, eran motivos suficientes para que Ychoalay planeara una excursión armada hacia Corrientes. Con la noticia de que los abipones de San Jerónimo irían contra San Fernando y para tener hombres suficientes para defenderlo,

> despachó Naré un mensajero con el aviso de lo referido a los suyos, que habían desamparado su pueblo dos días antes, pidiéndoles que volviesen, respondieron los sublevados que ni querían volver al pueblo a ese fin, ni menos para perseverar en él. Tras esta respuesta vino el hijo del cacique difunto de San Jerónimo con otros y redujeron al cacique Naré (que está acá para bautizarse) a que él y los pocos que con él habían quedado, siguiesen el ejemplo de los sublevados como lo ejecutaron (Arnau 10/9/1758).

Naré había mantenido su palabra de permanecer en el pueblo con los indios que no habían participado de los insultos, sin embargo, enterado de que el episodio se había vuelto una cuestión interna[133] –en el sentido de que enfrentaba a distintos grupos de abipones– y de que Ychoalay iría con los suyos a vengar los asaltos cometidos en su jurisdicción, el cacique Naré emprendió la retirada al Chaco, aunque prometió regresar por su cuenta "al cabo de tres lunas" (Patrón 8/9/1758).

De esta manera, los conflictos externos –tomando prestada la expresión de Zavala Cepeda (2007)– entre indígenas e hispanocriollos a raíz del robo de las carretas se canalizaron también a través de la esfera de la *guerra* entre abipones que enfrentaba, básicamente, a aliados y enemigos de los españoles[134]. Si tenemos en cuenta las palabras del cura de San Fernando, el origen de las muertes realizadas en los caminos de Santiago del Estero habría sido "en venganza de Benavides [Ychoalay] que no quiso entregar unas 3 mujeres parientas de Naré y hechas cautivas de los santafesinos" (Klain 11/11/1758a). Es la conjunción entre estas presiones internas y externas lo que determina que se despueble San Fernando, aunque la historia sigue su marcha y aquel abandono vuelve a insertarse en la esfera de la *guerra colonial* y habilita a los funcionarios hispanocriollos a la realización de una entrada punitiva, justificando su decisión en que los abipones de Naré habían faltado a los acuerdos. En este primer momento, los hispanocriollos no se podían dar el lujo de poner en peligro la continuidad de la reducción por

---

133 Los enfrentamientos y tensiones entre San Jerónimo y San Fernando se remontan al momento mismo de las fundaciones, porque San Fernando ofició, desde un principio, como espacio de refugio para el cacique Debayakaikin y sus seguidores, enemigos declarados de los españoles y de Ychoalay (Patrón 23/3/1750, Dobrizhoffer [1784] 1969). Muriel (1919) señala también que los inicios de San Fernando estuvieron demorados a causa de que Ychoalay tenía retenida a la gente de Naré en San Jerónimo para ampliar el número de guerreros. Este conflicto también se deja ver en un documento que menciona la intervención de los tenientes de gobernador de Santa Fe y de Corrientes intentando mediar entre Ychoalay y Naré para dar lugar a la fundación de San Fernando (Andonaegui 29/12/1749).

134 No utilizamos la expresión *reducidos* contra *no reducidos*, ya que no contempla el uso estratégico de las reducciones por parte de los grupos no aliados, que utilizaban intermitentemente estos pueblos como refugio o, indirectamente, a través de las redes de parentesco y amistad con los reducidos, gozaban de una amplia serie de beneficios asociados a ellos. Por otra parte, cabe subrayar nuevamente el carácter flexible y dinámico con el que debe interpretarse la fórmula *abipones aliados* contra *enemigos* de los españoles, ya que el traspaso entre uno y otro era moneda corriente.

> el provecho que ha tenido por 9 años acá y tiene hasta el día de hoy toda la jurisdicción de esa ciudad, desde que se fundó ese pueblo, […] gozaron y gozan hasta ahora sus vecinos de una paz y tranquilidad más que octaviana y los caminos para Santa Fe seguros y abiertos que antes estaban llenos de peligros y invasiones de enemigos (Klain 11/11/1758a).

El padre José Klain, que estaba al cuidado de la reducción de San Fernando, aseguraba que la causa de aquellos robos que habían culminado con el abandono del pueblo se debía a la falta de ganados que padecían desde hacía tiempo atrás. En noviembre de 1758, Naré, junto a Quevachín –tío de Ychoalay– y toda su gente regresaron al pueblo con la esperanza de recibir las dádivas de ganado que Acosta y Patrón habían estado prestos a prometer pero parcos al momento de cumplir (Klain 11/11/1758b); los ganados que enviaron desde Corrientes apenas cubrían una parte de lo prometido (Solano Cabral 11/11/1758).

En este contexto de desencanto se produjo la llegada de los expolios que los abipones habían obtenido de las carretas de Andino. Este hecho, ocurrido en enero de 1759, inauguraba un año agitado y atípicamente movilizado por *entradas punitivas* –mejor dicho, por proyectos de entradas, ya que sólo unos pocos intentos se llevaron a cabo– al interior del Chaco. La cotidiana relación entre los grupos reducidos y los no reducidos ponía en jaque a los funcionarios coloniales, y las hostilidades y reiterados abandonos de la reducción habilitaban la aplicación de sanciones por medio de las armas. Ya hemos señalado cómo, a pesar de que los asaltos daban sobrados motivos para salir en castigo de los indígenas, la continuidad de la paz con los reducidos ejercía una fuerza en sentido contrario que limitaba las acciones armadas. Sin embargo, a fines de 1758, la tolerancia colonial estaba tocando fondo y comenzó a cobrar forma un proyecto punitivo de amplio alcance que convocaba la participación conjunta de las gobernaciones del Tucumán, Paraguay y Buenos Aires (Espinoza y Dávalos 9/12/1758). La propuesta estaba orientada a

> castigar a los que continuamente han hostilizado, y no cesan de hostilizar a los vecinos de las mismas tres provincias, ya en los caminos, ya en las estancias, ya en las inmediaciones de los pueblos, cometiendo no sólo frecuentes robos muy crecidos de haciendas, sino también ejecutando […] centenares de muertes de pobres indefensos, encarnizándose con los cuerpos de ellos, cortándoles y desollándoles las cabezas, sacándoles las entrañas, con otras acciones inhumanas, que causan horror a la naturaleza y a la pluma (Cevallos 6/2/1759).

Cevallos resaltaba que "el fin principal de esta expedición es *obligarlos a que soliciten de veras una paz durable y firme* con las tres referidas provincias"[135] aunque los objetivos concretos se redujeron a dos: recuperar a los cautivos que tenían los abipones en los campamentos al interior del Chaco y castigar los insultos cometidos por los indios "con todo el rigor de la guerra" (Cevallos 6/2/1759, el destacado es nuestro). Esta expedición que se logró gestionar haciendo alarde de los ataques indígenas, apelando a la necesidad de castigar tales insultos, enmascaraba también otros móviles de vital importancia para la empresa colonial en su conjunto: sólo cuando todos

> los infieles se reduzcan a vivir en poblaciones, […] finalmente podrán las mismas provincias extenderse mucho más, disfrutando las fértiles campañas que comprende el Gran Chaco, especialmente si sujetas al dominio de Su Majestad las naciones que en él habitan, se quisiese entablar la comunicación, y el comercio de Potosí por los ríos Bermejo, Paraguay y Paraná, con Buenos Aires, como se puede con grande comodidad, sin hacer por tierra más camino que el de setenta leguas arriba de la ciudad de Corrientes, se incorporan con el Paraná, y todos forman un prodigioso cuerpo de aguas que franqueando una navegación llena de comodidades con extraordinaria abundancia de pesca y caza, corre de Norte a Sur hasta las cercanías de Buenos Aires (Arriaga 15/2/1759).

Vemos otra vez, ahora del lado hispanocriollo de la *guerra colonial*, cómo los fines y los objetivos se mezclan y se entrelazan en las acciones militares programadas al interior del Chaco. Al intentar deslindar los componentes en juego, hallamos que esta expedición que, en tanto *entrada punitiva* buscaba castigar a través de las armas a los abipones del Chaco, perseguía un triple objetivo confundido en uno sólo: recuperar los expolios y ganados, obtener que los indios aceptaran –por la fuerza de las armas– negociar la paz y lograr hacerlos vivir en reducción para que, libre el Chaco de sus habitantes hostiles, fuera posible el crecimiento territorial de las gobernaciones coloniales. Por otra parte, estas acciones también se encontraban permeadas, como las incursiones indígenas, por la búsqueda de prestigio y el ascenso político y social que traía aparejado un buen desempeño en la carrera militar. Quien se tome la tarea de revisar

[135] Hemos analizado en otro trabajo la paradójica relación entre la fuerza de las armas y el logro de la paz, entre la coerción por la violencia y la negociación (Nacuzzi y Lucaioli 2009).

un legajo completo de cualquier archivo colonial, hallará inevitablemente algún documento creado para convencer a un superior de que las proezas realizadas por algún funcionario lo perfilaban a un inminente ascenso. Muchas veces, el autor de tales listas de loables acciones, probanzas de méritos, era el candidato mismo que aspiraba al cargo.

Así, considerando todos estos elementos, la interpretación de la violencia colonial se vuelve multirreferencial y condensa en sus significados componentes económicos, políticos y simbólicos que incluyen tanto la obtención de bienes materiales como la búsqueda de dominación por medio de la coerción para la negociación y la adquisición de prestigio social. Teniendo en cuenta todos estos elementos, las *entradas punitivas*, entendidas como la contracara de los *malones*, expresan su simetría más evidente, aunque –como diría Levi-Strauss ([1962] 1964)– con la inversión de sus términos: las primeras, desde los emplazamientos coloniales hacia el interior del Chaco, de hispanocriollos sobre indios; las segundas, desde el Chaco hacia las fronteras, de indios sobre hispanocriollos.

Decíamos que desde 1759 se realizaron una serie de intentos por penetrar al Chaco desde Santa Fe y Corrientes a raíz de los conflictos con San Fernando. Muchas de estas acciones apelaban a la amistad con los indios reducidos para que brindaran información acerca de los movimientos de los abipones libres. El gobernador de Buenos Aires, Pedro de Cevallos, detalló en sus instrucciones de guerra al Chaco que el jefe de las tropas santafesinas debía

> solicitar todas las noticias concernientes en los pueblos de San Javier de la nación mocoví, y de San Jerónimo de los abipones, porque los moradores de éstos, como son de las mismas naciones que los que pueblan el Chaco, y tienen frecuente comunicación con ellas por estar más cercanos, se las darán individuales, las que deberá comunicar al maestre de campo de Corrientes, del mismo modo que éste comunicará al de Santa Fe las que hubiera adquirido de los indios de San Fernando (Cevallos 6/2/1759).

De esta manera, los funcionarios coloniales esperaban sacar el máximo provecho de las alianzas establecidas con aquellos caciques que se mantenían fieles a los pactos de paz acordados al momento de reducirse, para orientar con mayor precisión la guerra contra los grupos no reducidos. Esta mediación de los caciques reducidos en los conflictos entre los hispanocriollos y los abipones libres formaba parte de las obligaciones asumidas al momento de la paces; sin embargo, estos caciques debían a la vez coordinar las demandas de aquella amistad con las lealtades hacia

su propio grupo de seguidores en la reducción y los lazos de amistad y parentesco con los no reducidos. A nuestro entender, esta fue la mayor tensión que debieron afrontar los caciques amigos: debían tener el suficiente carisma como para hacer converger los intereses antagónicos sobre los cuales se alzaba su autoridad para con los indígenas y su alianza con la colonia –como fue el caso de Ychoalay y los mocovíes de San Javier, que tantos servicios prestaron a la guerra colonial[136]– o debían mantenerse, en la medida de lo posible, al margen de estas presiones para no perder completamente las relaciones ni con unos ni con otros.

Este último fue el camino que siguió Naré, quien, ante las hostilidades de sus compañeros hacia la colonia, optaba por mantenerse en la reducción pero sin intentar interferir en las acciones de los indios "asaltantes" para no perder definitivamente el contacto con los abipones no reducidos. Este cacique demostró tener una actitud lo suficientemente maleable y flexible frente a la coyuntura de interacción que atravesaba la reducción con los vecinos correntinos: cuando los conflictos adquirieron mayores dimensiones y se vio apretado por un supuesto ataque de Ychoalay, sabiendo que no podía vencerlo, le volvió la espalda a la reducción y regresó al Chaco con sus seguidores; pero cuando el padre Klain lo fue a buscar y Acosta y Patrón le prometieron mayores dádivas de ganado, regresó con los suyos al pueblo. Ni cuando se fue ni cuando volvió comprometió al extremo sus relaciones con los demás abipones –que reiteradamente volvieron a la reducción (Klain 11/11/1758b; Martínez 25/6/1759; Anuas de San Fernando 1753-1762)– ni con los españoles, que hallaron en él un cacique dócil, dispuesto a cumplir con su palabra y que, aunque no tuviera el poder de hacer que sus seguidores lo emularan, colaboraba para que el pueblo se mantuviera en pie.

Pero si bien desde Santa Fe y Corrientes, ciudades amigas de grupos de abipones reducidos en sus fronteras, se realizaron algunos intentos de penetrar con las armas al interior del Chaco, no hemos hallado información consistente de que efectivamente se haya organizado alguna entrada desde el Paraguay, mientras que sólo encontramos datos sobre una incursión desde el Tucumán que, acercándose hasta la ciudad de Corrientes, se limitó a enfrentar a un grupo de tobas, llevándose muchos prisioneros y dejando un saldo de tres indios muertos (Cevallos 28/2/1760). Si al hablar

[136] En Paucke (1764) se encuentra detallada la participación de los mocovíes de San Javier, en confederación con los santafesinos y/o los abipones de San Jerónimo, en las entradas punitivas al Chaco o como fuerza defensiva de otras reducciones fronterizas.

de la guerra de los abipones Dobrizhoffer ([1784] 1969:157) dice que "ellos hacían parir a los montes y nacía un ridículo ratón" o "que hubo más ruido que sangre derramada" (Dobrizhoffer [1784] 1967:85), las mismas frases se ajustan lo suficientemente bien, también, a la organización de las *entradas punitivas*. Estos proyectos demandaban mucho tiempo de organización, una fluida comunicación entre los funcionarios de las distintas ciudades, gran esfuerzo de los vecinos –que debían aportar sus servicios, animales y bastimentos– considerables gastos de las cajas reales o por parte de los cabildos y gobernaciones y la coordinación y solidaridad entre distintas jurisdicciones. Tantos eran los obstáculos que muchas de estas acciones no llegaban a realizarse y, cuando efectivamente un grupo de hombres se encaminaba al interior del Chaco, en contadas ocasiones se llegaron a establecer enfrentamientos armados con los indios. Estas acciones no necesariamente eran sentidas como un fracaso, ya que "aunque no se haya logrado por las armadas castigar al enemigo o quitarles sus caballadas para debilitarles sus fuerzas con sólo haberle pisado sus tierras sus dos armadas, se han visto en apuro" (Martínez 25/6/1759).

Dobrizhoffer ([1784] 1968:360) describe que los abipones "Se jactan de su espíritu bélico, pero temen demostrar sus bondades. Son intrépidos, pero de ningún modo pueden llamarse valientes. […] Los abipones buscan la gloria, pero nunca la muerte". Dice también que "adoran a la diosa seguridad, árbitro de las guerras, y si no están seguros de que esta los protegerá, nunca se presentan al combate" (Dobrizhoffer [1784] 1968:361). Relativizando nuevamente estas palabras con el accionar español, hallamos que las distancias entre aquel supuesto *ethos* guerrero y la lógica de las expresiones militares de la colonia se acortan, se desdibujan, y ambas aparecen matizadas al ser interpretadas dentro del contexto de acción en que convergen. Ni aquellos peleaban por fuerza de la costumbre y del hábito, ni estos por el deber patriótico y el servicio a una Corona distante y, en gran medida, ajena[137]. Es el mismo etnocentrismo europeo que en algunas ocasiones llevó a caracterizarlos como "bárbaros por naturaleza" (Manso 30/11/1745) que ahora pondera las acciones de la colonia al sostener que "La innata cobardía de todos los americanos nos hace apreciar la temeridad de los europeos y su magnanimidad" (Dobrizhoffer [1784] 1968:362).

[137] No debe olvidarse que la mayor parte de los milicianos que se internaban al Chaco eran criollos y mestizos, campesinos humildes que debían dejar sus hogares y negocios por una guerra que no siempre sentían como propia, además de la presencia de otros grupos indígenas amigos que acompañaban a las tropas.

A la luz de los documentos, los milicianos no habrían sido ni tan temibles ni tan magnánimos; no sería tan arriesgado sostener que algunas de estas *entradas punitivas* hubieran sido pensadas únicamente para intimar a los grupos indígenas sin pretender establecer contacto directo. En parte, porque los soldados coloniales no contaban con ninguna garantía de superioridad bélica frente a aquellos belicosos indios que "desean con todas sus fuerzas las armas. Manejan con destreza el arco, la lanza y todo tipo de flechas" (Dobrizhoffer [1784] 1968:359). Las milicias, compuestas por grupos de campesinos sin mayor entrenamiento en las armas ni en las artes bélicas, debían enfrentarse a soldados abipones hábiles e instruidos en las tácticas y estrategias de la guerra. Si el factor humano no marcaba la diferencia, tampoco lo hacían las armas. A pesar de que Dobrizhoffer repite en varias ocasiones el terrible miedo que ocasionaban las armas de fuego a los abipones, dudosamente éstas hayan significado una clara ventaja frente a las armas nativas. Las armas de fuego eran pocas y, cuando las había, eran más efectivas para atemorizar que para matar, ya que el tipo de lucha cuerpo a cuerpo que entablaban los indios dificultaba el ángulo de acción para disparar proyectiles y volvía más efectivo el uso de armas blancas. Además, su eficacia disminuía en aquellos paisajes que obligaban a las tropas a cruzar anchos ríos y enormes pantanos que, tarde o temprano, terminaban por humedecer la pólvora. Es verdad que, de hecho, los fusiles escaseaban y que la mayoría de los milicianos contaban también con lanzas o espadas para la lucha con los indígenas, y que aquí tampoco sus puntas de hierro habrían significado una clara ventaja sobre las confeccionadas por los indígenas. En cuanto a las flechas usadas por los indígenas:

> Las puntas de madera son más peligrosas que las de hierro; y las de hueso (preparadas con tibias de zorro) son más fuertes. Cuando las arrojan se quiebran como el vidrio, y sus partes al penetrar en el cuerpo producen un dolor acerbísimo y una herida que deja todos los miembros afectados. La madera embebida en un tipo de veneno nativo produce más dolor y tumor que el hierro (Dobrizhoffer [1784] 1968:366).

Por otra parte, si los milicianos no conocían mucho de las artes de guerra, menos sabían aún del territorio indígena en donde debían entablar los enfrentamientos, lo cual los posicionaba en clara desventaja respecto de los nativos: lo que para los hispanocriollos constituía un escollo, fue para los indios una de sus principales estrategias de supervivencia (Lucaioli 2009). Zavala Cepeda (2007) ha señalado, para los mapuches,

otros dos aspectos que permiten explicar el temor o la inseguridad de los colonizadores frente al peligro indígena y que se ajustan perfectamente a nuestro caso:

> en primer lugar la certeza de que numérica y técnicamente no cuentan con una superioridad real frente a una ofensiva general nativa y, en segundo lugar, el desconcierto que les provoca el hecho de no poder estar jamás seguros de la fidelidad indígena, a pesar de los acuerdos políticos y el accionar diplomático, ya que los amigos de hoy pueden ser los enemigos de mañana (Zavala Cepeda 2007:97).

Hallamos otro aspecto sumamente interesante respecto de la vulnerabilidad de las acciones punitivas. Idealmente, en función de los puestos que ocupaban, los jefes militares poseían capacidad de decisión y poder de mando sobre las tropas que tenían a cargo. Sin embargo, en los hechos, el poder coercitivo del jefe no distaba tanto del que ejercían los líderes indígenas abipones. Ni unos ni otros –aunque por distintos motivos– tenían el poder efectivo para hacer cumplir su voluntad y, a pesar de que los cargos coloniales se respaldaban en un complejo entramado de instituciones, sanciones, dispositivos legales y jurídicos destinados a apoyar y asegurar la capacidad de mando, en el campo de batalla ninguno de estos recursos obligaba por sí solo a que los soldados acatasen ciegamente las órdenes. Así, poco antes de las batallas, muchos capitanes y maestres de campo amanecían sin sus soldados, quienes, molestos o disconformes con alguna decisión que consideraban poco conveniente le volvían la espalda o lo abandonaban durante la noche sin que éste pudiera hacer nada para detenerlos (Dobrizhoffer [1784] 1969). Muchos de estos milicianos eran vecinos que tenían un comercio asiduo y fluido con los abipones a través de las reducciones. Este podría haber sido uno de los motivos por los cuales un grupo de soldados correntinos desertara al conocer la determinación de atacar efectivamente a los abipones. Este grupo no sólo se sublevó a mitad de camino, sino que algunos hombres se dirigieron hacia San Fernando para poner sobre aviso a los abipones e instarlos a tomar las armas en su defensa (Martínez 25/6/1759; López 2/7/1759). Este hecho permite observar, también, la imposibilidad de pensar en la dinámica de las alianzas entre los indígenas y la colonia, ya que –además de inestables– ninguno de estos sectores conformaba grupos homogéneos y los acuerdos involucraban apenas a algunos representantes de cada uno de ellos.

A lo largo de todo el año de 1759, hallamos en los documentos que los vecinos de Corrientes, a pesar de –y justamente por– albergar en su

jurisdicción a la conflictiva San Fernando, eran los que más se oponían a esta guerra contra los abipones, buscando siempre la manera de conciliar las diferencias con las otras jurisdicciones y mantener en funcionamiento el enclave de interacción reduccional. Este es el sentido que le otorgamos al largo documento escrito por un funcionario sobre su visita a San Fernando, para "imponer a los indios en las leyes que me han parecido más convenientes para el buen gobierno de su pueblo" (López 24/4/1759), en el cual expresa su resistencia a amonestar a los indios utilizando las armas. López les aconseja que cesen con las hostilidades para evitar las acciones ofensivas, aunque manifiesta sus temores de que "en caso de hallarlos inobedientes" deba igualmente

> proceder contra ellos sin embargo de los inconvenientes que de esta resolución se teme, como son el deshacerse del pueblo y perder la jurisdicción de las Corrientes este muro que hasta ahora le ha servido de tal contra las invasiones de los indios de tierra adentro. El que deshecho el pueblo se renueve la guerra contra las Corrientes (López 24/4/1759).

No obstante todas estas dificultades, algunas expediciones lograban llevarse a cabo y, con ellas, los milicianos pudieron llevar de regreso numerosas cabezas de animales, expolios que los abipones tenían en sus campamentos, fruto de asaltos y malones anteriores, cautivos indígenas a quienes ubicarían en las ciudades coloniales como servicio personal o que remitirían hacia otras reducciones y, lo que para ellos era el mejor resultado, liberar a los españoles cautivos entre los abipones, quienes, a pesar de estos esfuerzos, muchas veces preferían quedarse en los campamentos indígenas (Dobrizhoffer [1784] 1968, 1969). En un extenso documento de 1747, en el cual se certifica el estado de las fronteras de la gobernación del Tucumán, se narra una entrada realizada en noviembre de 1746 por el teniente de gobernador de Santiago del Estero, José de la Barreda, en la cual se había accedido a unas rancherías indígenas, en donde

> se apresaron treinta y nueve piezas, rescataron cuatro cautivos, y los considerables despojos de mil y trescientos caballos, y mulas, seiscientas ovejas, y otras alhajas y preseas que guardaban los indios de las que habían saqueado de alguna de nuestras poblaciones, en los años antecedentes (Aguirre *et al*. 18/8/1747).

Luego de apropiarse de todo aquello que les interesaba, al igual que lo hacían los abipones, "se le pegó fuego a todo lo que no pudo servir al

despojo y curiosidad de los soldados" (Anglés 19/8/1736). Como entre los indígenas, la toma de objetos por parte de los soldados hispanocriollos respondía a múltiples objetivos; algunos objetos eran buscados por su valor económico a manera de pago –recordemos que la gran mayoría de los milicianos eran vecinos que no recibían retribución alguna por sus servicios–, pero otros eran buscados como trofeos de guerra, símbolos de su valentía en la acción armada y sustento para el reconocimiento por parte de los otros:

> Recorren todos los rincones: recogen cántaros, ollas, calabazas, pieles de animales, plumas de avestruces, en fin, todo aquello que descubren hasta dejar nada más que el polvo, y llevan estos cachivaches a sus casas, como trofeo, para que puedan admirarlos sus vecinos y descendientes (Dobrizhoffer [1784] 1969:69).

Otras tantas veces, las *entradas punitivas* constituían la antesala para las negociaciones. Cuando aún no estaban fundadas las reducciones, el gobernador de Buenos Aires José de Andonaegui le expresó en cierta ocasión al Marqués de la Ensenada "haber hecho una entrada contra los indios abipones, conseguido pasar a cuchillo a muchos, rescatar varios cristianos que tenían *de lo que resultó pedir paz y religiosos jesuitas para reducirse*" (Andonaegui 15/6/1749, el destacado es nuestro). También la fundación de Concepción habría estado precedida por una *entrada punitiva.* En aquella comitiva de santiagueños, el Maestre de Campo Landriel –a quien Dobrizhoffer ([1784] 1969:63-66) le atribuye una sobresaliente participación en varias entradas realizadas por Barreda– había capturado "algunos indios más lentos para la fuga y un grupo de mujeres, niños y niñas débiles que ya no tenían posibilidad de huida", que sumaban más de cien cautivos, además de llevarse consigo a algunas españolas que ellos tenían, y de haber sustraído del campamento de Alaykin, "utensilios y plata, frutos de latrocinios, muchas centurias de caballos y abundantes vacas" (Dobrizhoffer [1784] 1969:64). El deseo de recuperar a sus mujeres cautivas fue el motivo por el cual el cacique Almaraz, en representación de Alaykin, se presentó en Santiago del Estero para negociar la reducción (Breve Relación s/f; Brigniel 6/4/1749; Dobrizhoffer [1784] 1969).

Es claro, entonces, que la presión de las armas podía instaurar un diálogo, forzado pero diplomático, en el cual nunca faltaran los intercambios de cautivos y las promesas de abandonar las mutuas hostilidades en función de una reciente amistad. Este parece haber sido el final de las expediciones iniciadas en 1759. En 1763, a partir de unas cartas escritas

por los gobernadores y por el virrey del Perú, y especialmente por las noticias de Pedro de Cevallos de que los indios del Chaco se hallaban con intenciones de reducirse y de hacer las paces con las ciudades, el Consejo de Indias resolvió no continuar con el proyecto de apertura de las rutas fluviales y cesar con las entradas militares (Consejo de Indias 7/11/1763).

El año de 1763 coincide con la fundación de la reducción del Timbó en el Paraguay, solicitada por el cacique Deguachi, quien, hasta ese momento, pertenecía al grupo de abipones libres. Esta reducción, encargada desde su inicio al padre Dobrizhoffer, fue la más inestable de todas. Fundada con mínimos recursos, fue asiduamente abandonada y rehabitada por grupos de abipones libres que buscaban en ella refugio y asilo por sus enemistades con los abipones de San Jerónimo, con quienes siempre estaban envueltos en una espiral de las venganzas mutuas. Por otra parte, y aunque aquí no lo desarrollaremos en detalle, la fundación del Timbó desató una interminable y sangrienta serie de enfrentamientos entre los abipones que la ocupaban y grupos de mocovíes y tobas aliados que reclamaban sus derechos sobre aquel territorio (Furlong 1938a; Dobrizhoffer [1784] 1969; Susnik 1971; Cypriano 2000). Ya hemos mencionado en el capítulo 2 que este sitio era codiciado por los grupos libres, por constituir un paso ideal para el cruce de los ríos que conducían a Asunción; era esta la ruta que utilizaban abipones, mocovíes y tobas para huir de los asaltos a aquella ciudad o a las misiones de guaraníes. El entonces gobernador del Paraguay, Martínez Fontes, había creído ideal ubicar en este espacio la nueva reducción para que los abipones cerraran la puerta a las incursiones indígenas sobre la otra banda del río Paraguay. Las incursiones declinaron, pero la violencia se volcó sobre la nueva reducción, que se vio continuamente hostigada por los ataques de los grupos indígenas tobas y mocovíes, antes aliados y ahora enemigos. Estos enfrentamientos, que pusieron en verdadero peligro la reducción, apenas mantenida por Dobrizhoffer y unos pocos abipones –en su mayoría, mujeres y niños– activaron las alianzas militares acordadas con los paraguayos al momento de la fundación y derivaron en una serie de *entradas punitivas* conjuntas al Chaco destinadas a acallar los conflictos con los indios libres. Los abipones reducidos en Timbó colaboraron con las tropas del maestre de campo Fulgencio de Yegros enviadas por el gobernador Martínez Fontes, y aunque la alianza resultó victoriosa, luego de matar a muchos y llevarse a otros tantos, estos enfrentamientos sólo exacerbaron los ánimos y estimularon nuevos ataques sobre Timbó. En este sentido, estas entradas ocurridas en 1765 no fueron muy diferentes de

tantas otras incursiones realizadas por un frente aliado de indios amigos y milicianos contra el Chaco[138]. Sin embargo, el registro que Dobrizhoffer hizo de esta entrada nos permite reflexionar sobre otro asunto siempre presente en las incursiones de violencia en las fronteras y que consiste en la toma de cautivos.

Hemos mencionado que los cautivos formaban, junto con las manadas de ganados, uno de los principales móviles de los enfrentamientos, ya fuera para su captura o para su liberación. Los cautivos, verdaderos dispositivos de mediación entre los grupos en oposición, significaban potenciales intercambios económicos, políticos y diplomáticos muy útiles para el curso de las relaciones interétnicas. Esta entrada, realizada en conjunto por los abipones del Timbó y los milicianos asunceños, nos muestra los conflictos posteriores entre los aliados en relación con el reparto de los cautivos (Dobrizhoffer [1784] 1969; Susnik 1971). Habiendo sido los abipones los que habían hallado los campamentos enemigos y combatido cuerpo a cuerpo con ellos, se arrogaban para sí el derecho de quedarse con los cautivos (hombres, mujeres y niños tobas apresados en la batalla). Por su parte, siendo estos los únicos símbolos que podían dar cuenta en la ciudad de la magnitud de los hechos ocurridos en el interior del Chaco, Yegros deseaba llevarlos a Asunción para hacer gala de su valentía. Dobrizhoffer, queriendo armonizar con unos y con otros, se mantenía al margen de la disputa y, aunque consideraba que los abipones tenían mayores derechos por su indudable protagonismo en la lucha, ansiaba que estos fueran trasladados a Asunción para evitar así futuras represalias tobas movidas por la venganza y el deseo de recuperar su gente (Dobrizhoffer [1784] 1969). Finalmente, acordaron que unos pocos cautivos serían llevados por Yegros y el resto permanecería en Timbó, "Pero como no había ningún lugar donde tener encerrados a los cautivos y éstos gozaron de plena libertad para vagar como los demás, poco después se dispersaron todos juntos tal vez aprovechando que sus amos estaban ausentes o dormidos" (Dobrizhoffer [1784] 1969:312).

Alcanza con considerar apenas estas discusiones sobre los cautivos de las expediciones para obtener una visión superficial de la complejidad de las relaciones interétnicas que generaban. Este tema será retomado brevemente al final del próximo apartado.

---

[138] Como aquellas en las que participaron los abipones de San Jerónimo, San Javier y las tropas santafesinas. Ver por ejemplo, Sánchez (26/1/1751), Urízar (30/6/1754) y Paucke (1764).

La guerra colonial en su expresión indígena: los malones

Señalamos anteriormente que la guerra en las fronteras que involucró a los abipones –entre otros grupos indígenas– y distintos sectores hispanocriollos se manifestó principalmente bajo dos modalidades: las *entradas punitivas* de los hispanocriollos al interior del Chaco, cuya dinámica acabamos de analizar, y los *malones* realizados por los abipones en los emplazamientos coloniales. Pongamos ahora la mirada en la versión indígena de la *guerra colonial*.

El término *malón* proviene de la lengua mapuche y hace referencia a "una forma particular de agresión rápida y sorpresiva, cuyo objeto principal es la apropiación o recuperación de bienes, ganados y/o personas" (Zavala Cepeda 2007:95). Este término aparece mencionado en las fuentes jesuitas desde principios del siglo XVII[139] y se ha mantenido vigente hasta la actualidad para el estudio de las relaciones violentas entre indígenas e hispanocriollos. Numerosos autores han abordado el estudio de los malones a partir del análisis de diferentes aspectos sociales, económicos y simbólicos; también como estrategias políticas y formas de persuasión a través de la violencia sobre los emplazamientos coloniales practicada por los grupos del sur de Chile, de la Pampa y de la Patagonia de la actual Argentina (Mandrini 1985; Crivelli Montero 1991; Mayo y Latrubesse 1998; Quijada 2002a; Boccara [1998] 2007; Nacuzzi 2007c; Zavala Cepeda 2007; Bechis 2008b; entre muchos otros).

El concepto de malón ha sido trasladado y utilizado por los estudiosos de las fronteras coloniales a otros contextos espaciales y temporales. Para el Chaco, algunos investigadores han analizado o hecho referencia a los malones de los grupos guaycurúes (Cordeu y Siffredi 1971; Fuscaldo 1982; Saeger 1985; Vitar 1997; Nesis 2005; Santamaría 2007), sin embargo, la expresión no aparece en las fuentes chaqueñas de la época. En los documentos de origen gubernamental, este tipo de episodios han sido registrados con vocablos más generales como *ataques*, *muertes*, *robos*, *asaltos* o *invasiones*. Las únicas menciones del vocablo *malón* las hemos hallado en la obra de Dobrizhoffer. En una de esas menciones, Dobrizhoffer ([1784] 1969:56) utiliza este vocablo para referir al conjunto de varios abipones que "arremetiendo desde el mismo Chaco había invadido en un mismo ataque" las fronteras coloniales. Este término, aparentemente ligado aquí

[139] Un breve análisis del uso del término "malón" en las fuentes chilenas puede consultarse en Zavala Cepeda (2007:95).

también a la agresión imprevista sobre los emplazamientos hispanocriollos, en la obra del jesuita aparece sólo tres veces y en todas ellas hace referencia más específicamente al grupo de agresores que al tipo de acción violenta que realizaban: "un malón de abipones", "un gran malón de abipones a las órdenes de Alaykin" (Dobrizhoffer [1784] 1969:56 y 78) o, cuando habla de los mbayá guaycurúes –*oaekaklót*–, comenta que "enviaban por delante a algunos de los suyos con el fin de arrancar a escondidas las estacas clavadas en la tierra para seguridad del lugar, dejando libre la entrada al resto del malón" (Dobrizhoffer [1784] 1968:389).

Podría pensarse que la larga trayectoria de los jesuitas en el territorio del sur de Chile habría influido en la construcción de una jerga específica que tomaba vocablos indígenas y que podría haber sido utilizada por la Compañía de Jesús en las diferentes fronteras hispanoamericanas en donde la orden estuvo presente. Sin embargo, no hemos hallado este vocablo en las obras de los otros jesuitas que misionaron en el Chaco. Esta singularidad nos llevó a reflexionar sobre su uso en la obra de Dobrizhoffer y a cuestionar la versión española que estamos utilizando, que se trata de la única traducción realizada al castellano. Al consultar las versiones en inglés y latín, que fueron publicadas casi simultáneamente en 1783 y 1784 respectivamente y sobre las cuales se basó la traducción al castellano, encontramos que, en ellas, el término *malón* no fue originalmente utilizado por el jesuita. Para hacer referencia a los grupos de indígenas que participaban de las incursiones, ambas obras recurren a otras expresiones, como "*the rest of de company*" (Dobrizhoffer [1783] 1822a:377) o "*a vast troop of Abipones*" (Dobrizhoffer [1783] 1822 b:79) o "*hordes of the savages*" (Dobrizhoffer [1783] 1822b:54)[140]. En la versión latina se caracteriza a estos grupos asaltantes con la expresión "*ingens Abiponum*" o "*barbarorum contubernia*" (Dobrizhoffer 1784:78 y 55), aparentemente señalando el aspecto negativo de las alianzas indígenas contra los hispanocriollos[141]. Todo esto nos lleva a concluir que el uso del término *malón*

[140] Muy llamativa es la versión inglesa de la siguiente cita en español "Cada vez que un malón de abipones, arremetiendo desde el mismo Chaco había invadido en un mismo ataque, apenas eran suficientes los soldados para custodiar los cautivos" (Dobrizhoffer [1784] 1969:56). En inglés, el significado es opuesto, se menciona a los santiagueños entrando al territorio chaqueño y no a la inversa: "*They [santiagueños] had made such frequent inroads into Chaco, an so many successful invasions of the hordes of the savages, that the soldiers were scarce sufficient to guard the captives*" (Dobrizhoffer [1783] 1822 b:54).

[141] La Real Academia Española (2001) define *contubernio* como una liga vituperable, alianza con fines censurables, ilícita y reprochable.

en la versión española de la obra de Dobrizhoffer se debe a una particular interpretación de estos pasajes realizada al momento de la traducción. En este sentido, al caracterizar determinadas incursiones abiponas sobre las fronteras chaqueñas como malones indígenas, debemos recordar que estamos imponiendo, nuevamente, categorías ajenas –del contexto interétnico de los reche o mapuche del sur de Chile– para la interpretación de determinada forma de interacción entre abipones e hispanocriollos. Hecha esta advertencia, proponemos analizar las formas que adoptaron en las fronteras chaqueñas este tipo de incursiones indígenas que los investigadores hemos llamado *malones* –tomando prestada una antigua voz nativa– y que, en la actualidad, se define como irrupción o ataque inesperado de indígenas; felonía inesperada que alguien ejecuta en daño de otra persona; o mala partida[142] (RAE 2001).

Parece ser, entonces, que el *malón* se caracteriza por dos cosas: se trata de una agresión realizada por indígenas y se presenta de manera inesperada[143]. Hasta aquí, ningún elemento nos permite diferenciar a los malones de los episodios de violencia que hemos analizado y caracterizado como *asaltos* y, no obstante, creemos que se trata de dos formas de violencia distintas y particulares. Tampoco llegamos a mejor destino si pretendemos buscar la diferencia en cuanto a los objetivos que movilizaban ambas acciones, ya que –como hemos señalado anteriormente– los motivos sociales, económicos y políticos, explícitos e implícitos, grupales y particulares, así como también las consecuencias directas e indirectas de estos actos, se entretejían de tal manera que sobrepasan cualquier intento de clasificación. El camino que nos queda para la caracterización es a partir de sus rasgos formales, aunque, insistimos, nunca se trata de categorías estancas ni definitivas, sino apenas de tendencias repetidas.

El malón, a nuestro entender, se realiza siempre sobre un emplazamiento colonial, sea estancia, villa, fuerte o misión; se trata de incursiones programadas que requieren una logística y organización –horario del

---

142 Según señala Zavala Cepeda (2007), el término *malón* ha sido incorporado al diccionario de la Real Academia Española en 1914.

143 Habiendo analizado la dinámica de la violencia en las fronteras coloniales del Chaco, creemos interesante señalar que el carácter imprevisto de los ataques se limitaba al desconocimiento del momento preciso en el que el malón se llevaría a cabo, ya que no sería congruente pensar que estos episodios eran del todo inesperados si tenemos en cuenta el continuo estado de alerta y sensación de vulnerabilidad frente a las incursiones indígenas que se expresa en los documentos provenientes de los distintos emplazamientos coloniales de cualquiera de las tres fronteras chaqueñas que hemos descripto.

ataque, forma de ingreso, retirada, etc.– que se ejecutan de forma grupal y que suponen la participación conjunta de hombres adultos y diestros en el manejo de las armas. Estos episodios no necesariamente involucraban a todos los hombres de armas del grupo en cuestión, sino que podían llevarse a cabo por grupos pequeños y sin el consentimiento ni conocimiento del resto de la población indígena que no participaba de la incursión. Igualmente, estas hazañas eran, en sí mismas, manifestaciones de la guerra que los abipones libraban con la colonia. Así, estos episodios de violencia sobre las fronteras chaqueñas, primordialmente ejecutados por ciertos caudillos abipones en busca de prestigio y reconocimiento social, se inscriben dentro de la puja por la autonomía indígena y la resistencia al control político y económico de los colonizadores.

La Virgen de Río Seco[144]

> Abriéndose camino entre las cimas de los montes que delimitan las jurisdicciones de Córdoba y Santiago del Estero, se extendía una fértil planicie muy rica en ganados de todo tipo. Las óptimas condiciones de este espacio, atravesado por el llamado Río Seco que, cuando descendían las aguas de lluvias, escondía su torrente arenoso en un abundante caudal, había contribuido a que cada vez más pobladores se asentaran en sus tierras formando predios y haciendas aquí y allá. Los moradores habían construido en aquella zona un elegante templo de piedras dedicado a la Divina Madre, a donde concurren muchos devotos de la zona a invocar los beneficios divinos a cambio de ofrendas de plata.
>
> Por aquel tiempo, unos españoles cautivos por los abipones –quizá para comprar su libertad– le hablaron a Alaykin del templo, las ofrendas y los numerosos ganados de la zona. Un ataque improvisado no hubiera dado buenos resultados, y es por ello que Alaykin mandó espías a la zona para observar los detalles a partir de los cuales poder planear una estrategia acorde al botín que prometía. Pocos días después, largas filas de abipones en clave de guerra ocuparon de imprevisto los desfiladeros y con su presencia cerraron los caminos, obstaculizando la futura huída de los españoles. Pero nadie opuso resistencia. Casas y campos fueron saqueados y todo aquello que tenía vida cayó muerto o capturado. Los pocos que aún se mantenían en pie hicieron fuerza del miedo para huir

[144] Narración basada en la reconstrucción de los hechos registrados Dobrizhoffer ([1784] 1969:81-82).

de las manos del enemigo. Inmensos rebaños de mulas y caballos conformaron el botín más preciado por los abipones, quienes, sin embargo, no se contentaron con aquello.

La puerta misma del templo, provista de láminas de hierro y fuerte trancas, fue destrozada a hachazos; y los utensilios sagrados de oro y plata, cargados en los caballos indígenas. Las campanas de la iglesia fueron bajadas de su torre. No corrieron mejor suerte las imágenes de la Virgen y de San José, que acompañaron el regreso victorioso hacia el Chaco.

Se cuenta que nada quedó en los campos, en las casas ni en el templo. Ni siquiera las cabezas de los desaventurados permanecieron en sus cuerpos. Según la costumbre abipona, la verdadera victoria descansaba en aquellos macabros trofeos de guerra que, ya en sus campamentos y expuestos a los ojos de quien quisiera verlos, servirían para recordar las hazañas y engrandecer a los héroes. Con tanta prudencia como a la llegada, los hombres de Alaykin comenzaron la retirada.

Ocurrió que no lejos de allí se encontraba el teniente de gobernador Francisco de la Barreda con sus tropas ocupado en no sé que asuntos de guerra. Enterado por los pocos fugitivos de los hechos ocurridos horas antes en Río Seco, dicen que salió en busca de los abipones más motivado por recuperar las imágenes sagradas que por imponer castigo. Persiguió sus rastros durante el día y la noche y enorme fue su desazón cuando descubrió que aquellos se habían dividido en dos columnas, obligándolo a tomar una decisión que podía alejarlo de su objetivo. Pero Barreda andaba de suerte y poco más adelante halló a un grupo de abipones ocupados en las celebraciones de rigor que suceden a las victorias y con sus caballos desensillados recobrando el aliento. El sorpresivo aparecer de los santiagueños sobresaltó a los abipones, que huyeron a pie a resguardarse en una selva contigua, dejando desamparado el botín en manos de aquellos soldados.

Fue grande la alegría de Barreda al hallar la imagen de la Virgen –aunque San José ya descansaba en el fondo de alguna laguna al paso– y, apropiándose de los caballos, redujo a cenizas las monturas para debilitar al enemigo. Viendo que los abipones, tenaces como nadie, no abandonaban sus refugios, Barreda señaló que era tiempo de regresar.

Tres días después de aquel cruento episodio, las tropas santiagueñas hacían su entrada triunfal en Córdoba, enarbolando la imagen de la Virgen que, entre aquellos devotos, sirvió de bálsamo para aligerar las ofensas recibidas.

Este relato está basado en uno de los tantos episodios que nos presentan las fuentes sobre malones indígenas en los establecimientos his-

panocriollos[145]. Lo hemos elegido por tratarse de uno de los más ricos en detalles y porque nos sirve como disparador para abordar la dinámica de los enfrentamientos en los emplazamientos coloniales. Algo ya se ha dicho en los apartados anteriores respecto de los *asaltos* y las *entradas punitivas;* aquí avanzaremos sobre las especificidades propias de los *malones*.

Aunque no nos fue posible determinar la fecha exacta de este hecho, seguramente se desenvolvió entre los años de 1743 –año en que asume Barreda al cargo de teniente de gobernador de Santiago del Estero– y 1750, fecha en que se establece la paz con Alaykin, sobre la cual se funda la reducción de Concepción. Lo que interesa destacar es, entonces, que se trata de un episodio ocurrido antes de los acuerdos diplomáticos. Esto es importante, ya que pareciera ser que una vez acordadas las paces con la mayoría de los grupos abipones, los malones con tantas muertes habrían declinado y habrían dado lugar a una modalidad menos violenta, orientada más al robo de ganados que a los destrozos y asesinatos. Igualmente, este episodio –aunque prerreduccional– transcurría en un período de asidua interacción entre los grupos indígenas y los actores coloniales; probablemente en el momento más álgido de las tensiones interétnicas que, en el punto que se encontraban, no habrían podido prolongarse en el tiempo mucho más. Poco antes de los acuerdos reduccionales, la interacción entre abipones e hispanocriollos era asidua y había tejido lazos de mutua dependencia económica que se encauzaban tanto por las vías pacíficas del intercambio como a través de la *guerra colonial*. Las fronteras condensaban esfuerzos y relaciones contradictorias: aquellas de la interdependencia y el mestizaje que tendía a acercar a los actores; y aquella de la resistencia/dominación que tendía a oponerlos. Creemos que los *malones* condensaron la manifestación de ambas tensiones; conjugaban el deseo por apropiarse de los bienes coloniales, tomar cautivos y ganados, tanto por sus beneficios económicos como por el discurso político que este tipo de acciones transmitía. Poco después, las reducciones también habrían permitido la expresión de ambos discursos o, mejor dicho, se habrían conformado como espacios de autonomía en función de la interacción.

---

[145] Este mismo episodio ha sido mencionado por Leopoldo Lugones (1938) en su poema "El rescate" de su libro *Romances del Río Seco*, en cuyos primeros versos se lee: "A la Virgen de mi pueblo, /como si estuviera viva, /los más viejos, por cariño, /la llamaban la Cautiva. /La Razón les daré al punto. /Y que fue en cierta ocasión, /Cautiva se la llevaron /los indios en un malón. /Esto aconteció, señores, / que es historia y no embeleco, /en la Villa de María, Curato del Río Seco."

En el episodio de Río Seco se mencionan ciertos aspectos de interés a la hora de analizar el *malón* desde la perspectiva indígena. En primer lugar, tal como señalamos respecto de algunos *asaltos*, este ataque abipón sobre los emplazamientos cordobeses fue precedido de una cuidadosa planificación que involucraba la presencia de espías observando los caminos, las acciones y las características del espacio. El uso de espías constituía una de las principales estrategias indígenas en el arte de la guerra que, en esta ocasión, tuvo lugar antes de realizar el ataque. Otras veces, los espías operaban durante las travesías hacia el campo enemigo, adelantándose a su grupo y anunciando la presencia de posibles peligros o los movimientos de los enemigos (Dobrizhoffer [1784] 1968, 1969). Por medio de este recurso, los líderes abipones podían rediseñar la estrategia del ataque sobre la marcha o bien abortar la expedición cuando, por ejemplo, sus hombres reconocían un mayor número de contrincantes que el esperado o cuando los hallaban advertidos de su llegada. En estos episodios, el factor sorpresa aseguraba buena parte de la victoria y una mayor accesibilidad al botín; cuando los hispanocriollos eran advertidos de un posible ataque, protegían sus bienes, ganados y mujeres en sitios seguros y se alzaban en armas. Frente a esta alternativa, la mejor opción era la retirada. Pero cuando el *malón* llegaba de improviso, eran los hispanocriollos o los indios de las misiones atacadas los que llevaban las de perder.

Los caballos constituyeron una parte esencial de la dinámica de los *malones*. Permitían grandes desplazamientos en corto plazo, entradas sorpresivas y huidas veloces; a su vez, posibilitaban el traslado de objetos y cautivos y el arreo de las numerosas cabezas de ganado secuestradas en los emplazamientos coloniales (Susnik 1972; Schindler 1985; Saeger 2000). El caballo era, también, el principal instrumento de guerra, tanto para los indios como para los hispanocriollos. En ese sentido, el robo de estos animales –siempre presente en este tipo de ataques– tenía un doble motivo, económico y militar, orientado a debilitar las posibilidades de reacción del enemigo. Sin caballos no había guerra.

Como hemos mostrado en el capítulo 2, en las reducciones circulaba mayormente ganado vacuno proveniente de las donaciones, la caza cimarrona, el robo y el comercio destinado a la subsistencia, el intercambio y el mantenimiento de las redes sociales de hospitalidad indígena; es decir, para cubrir el compromiso de generosidad que recaía en ciertos individuos. La presencia de grandes tropas de caballos era común en estos espacios. Pero, entre los grupos no reducidos, la relación parece invertirse. Estos grupos, sobre cuyas actividades al interior del Chaco

hay muy poca información precisa, parecen haberse acercado en *malones* a las fronteras coloniales, para apropiarse de grandes tropas principalmente conformadas por caballos que luego serían conducidas hacia ese lugar. Los caballos podían ser trasladados con mayor facilidad por los caminos, los ríos y los pantanos que el ganado vacuno, más asustadizo y menos ágil. Asimismo, el ganado vacuno era destinado principalmente a la alimentación, mientras que el caballo propiciaba una amplia gama de actividades y relaciones; formaba parte tanto de la dote de la novia como de las acciones de guerra, permitía mantener relaciones asiduas en las fronteras y, a la vez, mantener sus campamentos en el corazón de espacio chaqueño no colonizado; además, era una segura moneda de cambio (Lucaioli 2005).

Santamaría (2007) sostiene que la presencia de grandes manadas de caballos entre los grupos indígenas habría estado asociada a las mayores posibilidades comerciales que brindaba en los mercados coloniales. Según el autor, los indios poseían caballos que serían trocados en las fronteras por las vacas que les servían de alimento, y este negocio era conveniente para ambas partes: los caballos eran de fácil acceso para los indios y mediante ellos se adjudicaban las vacas que ansiaban, mientras que para los hispanocriollos el canje de una vaca –de menor valor relativo– por un caballo constituía siempre una transacción conveniente. Sin embargo, nosotros no hemos hallado en las fuentes indicios de este comercio de caballos por vacas, siendo las vacas y caballos animales de igual acceso para los grupos indígenas, ya fuera porque cazaban las manadas silvestres o robaban animales en las estancias. Sí podemos aventurar que mientras las vacas entre los grupos no reducidos parecen haber mantenido una mayor libertad –recordemos que no practicaban el uso de corrales–, los caballos –por sus múltiples funcionalidades– habrían sido mejor custodiados y protegidos de posibles pérdidas o robos.

Algunos autores han sostenido que era el deseo de conseguir animales –vacas y caballos– lo que movilizaba a los grupos indígenas a realizar *malones* sobre las fronteras (Susnik 1971; Fuscaldo 1982; Saeger 1985; Santamaría 1999a, 2007; Paz 2003). Estos autores suelen remarcar el aspecto económico de este tipo de acciones, aunque desde diferentes perspectivas. Mientras que para Susnik (1971) la *guerra* sobre las estancias habría sido una adaptación de las actividades de caza a las nuevas posibilidades de las fronteras orientada a obtener alimentos y bienes de subsistencia, para Paz (2003) constituía una vía de acceso a aquellos bienes exóticos que los indígenas no podían adquirir por medio del intercambio o las donaciones,

como las armas de fuego[146]. Santamaría (2007:77) sostiene que el robo de caballos respondía a un motivo de subsistencia alternativo destinado a suplir "la endeblez productiva de las tolderías orientadas a la pesca y la recolección en algunos períodos del ciclo anual". El autor, aunque aparentemente centra su análisis en los grupos toba, lo hace extensivo a los otros grupos indígenas chaqueños y señala que el *malón* constituía un recurso extremo íntimamente relacionado con ciertos condicionantes ambientales. Los grupos indígenas, según esta interpretación, seguirían con sus movimientos los recorridos de las grandes manadas de ganado vacuno que vagaban por el Chaco y que, en épocas de sequía, tendían a acercarse a los emplazamientos coloniales en busca de agua. Este acercamiento de los animales a las fronteras atraía a los grupos indígenas que los seguían y era constante motivo de conflictos, ya que los hispanocriollos se asignaban de hecho el usufructo de los animales alzados, con lo cual entraban en tensión con los indígenas, que también los usufructuaban y se llevaban de las estancias los animales que venían siguiendo y los ajenos que se les sumaban. Según esta interpretación, "períodos de escasez propician la expansión y la guerra, y períodos de abundancia restablecen la paz y persuaden al indio a comerciar en haciendas o fuertes-reducciones" sus propios productos por bienes coloniales (Santamaría 2007:78).

Creemos que esta hipótesis merece ser revisada en relación con varios aspectos. Ya hemos abordado el tema del nomadismo indígena en el capítulo 1, y desarrollado nuestra interpretación de que se trata de una estrategia sumamente flexible e idónea para la explotación de múltiples recursos a lo largo del tiempo y del espacio[147]. En este sentido,

---

[146] A pesar de que Paz (2003) señala que los objetos más buscados eran las armas de fuego, no hemos hallado en las fuentes que se tratara de objetos particularmente deseables, ni que realizaran malones para apropiarse de ellas. En todo caso, creemos que el uso de armas de fuego en manos de los indígenas habría tenido mayor repercusión en los ámbitos de las reducciones que entre los abipones libres; aunque igualmente su uso habría sido excepcional.

[147] Esta cuestión ya ha sido explicada también desde otras disciplinas a partir de la década de 1960, especialmente desde la arqueología. La organización social y económica de los grupos cazadores recolectores nómades fue un tema largamente discutido desde el ámbito académico. En 1968, en Chicago, se celebró la conocida conferencia *Man the Hunter*, que constituyó uno de los más acalorados debates especializados en torno a esta temática en tanto disparó una producción académica renovada acerca de las actividades económicas y el nomadismo. Dentro de esta línea, Richard Lee (1981) demostró que la vida de los grupos recolectores puede ser confiable, llevadera e incluso abundante a partir de ciertas adaptaciones de los grupos cazadores a su medio ambiente, como por ejemplo la movilidad en extensas

no hallamos motivo alguno ni para que la carne vacuna constituyera el único alimento posible[148] ni para que los grupos nómades debieran "seguir" este alimento al punto de hallarse involucrados en un enfrentamiento en las fronteras si este no era el objetivo. Santamaría va más allá, incluso, al sostener que los grupos indígenas no tenían por qué conocer que estaban quebrantando ley jurídica alguna cuando el robo no era un concepto propio de la dinámica de sus sociedades comunales. Creemos que postular esto implica negarles a los indígenas la capacidad de interacción con los otros y de adaptación de las propias instituciones en el contacto interétnico. No es mucha la distancia entre este supuesto y aquel que coloca a los indígenas presos de sus propios sistemas culturales. Santamaría (2007) critica la explicación reductivista de Clastres (1977c) en torno a la guerra indígena entendida a partir de la *pulsión de la muerte* que motivaría al guerrero ávido de prestigio y, sin querer, él también cae en cierto reduccionismo cultural, ahora centrado en el plano económico. A lo largo de esta investigación hemos abordado a los grupos abipones desde varias perspectivas de análisis: políticas, económicas y sociales. Todas ellas nos muestran actores conscientes y hábiles estrategas que no se habrían visto envueltos en una guerra interétnica por el sólo hecho de seguir a una vaca hasta la fuente de agua. El *malón* sobre el templo del Río Seco nos muestra, justamente, una logística cuidadosamente calibrada a la medida de las circunstancias.

Desde una perspectiva completamente distinta, Djenderedjian (2004) analiza a los malones –a los que llama "guerra de corso"– como una estrategia indígena surgida de las condiciones coyunturales y para la cual se habrían sabido combinar aspectos económicos, políticos y simbólicos.

áreas, el tamaño limitado del grupo, una estructura flexible, escasa riqueza material y el acceso generalizado a los recursos. Marshall Sahlins (1974), a su vez, propuso un nuevo modelo de cazador recolector basado en necesidades escasas de fácil satisfacción dentro de un contexto de grupos sociales móviles. De esta manera, las necesidades restringidas garantizarían cierto nivel de "opulencia" en las economías cazadoras recolectoras.

[148] Recordamos lo expuesto en el capítulo 1 acerca de la enorme biodiversidad de los hábitats chaqueños, que ofrecían múltiples opciones alimentarias a los grupos indígenas a través de la caza, la pesca y la recolección, ya fuera por apropiación directa o por el intercambio con grupos alejados. Creemos, nuevamente, que es una cuestión etnocéntrica la que posiciona la carne vacuna como alimento primordial, aunque seguramente sí lo fue en las misiones, justamente porque la subsistencia de los indígenas corría en gran medida por cuenta y orden de los funcionarios coloniales y jesuitas.

Esta estrategia, para el autor, llevaba en sí el germen de su propia ruina, ya que se asentaba sobre un inestable equilibrio que oscilaba entre el enfrentamiento y la paz; las tropillas de animales robadas en las jurisdicciones coloniales más alejadas eran trocadas en las ciudades amigas por otros bienes europeos. De este modo, siempre era necesario mantener a un mismo tiempo relaciones de amistad con unos y hostilidades con otros. El autor reconoce que los abipones supieron forjar esta modalidad infiltrándose a través de los laxos vínculos interjurisdiccionales y la autonomía regional que permitía la política colonial. En este sentido, sostiene que fueron las reformas borbónicas las que pusieron fin a esta dinámica, al imponer una mayor centralización en las políticas fronterizas; cambio que habría desembocado en una interacción más diplomática y luego, en las reducciones. Esta interpretación se ajusta bastante a la nuestra, en tanto consideramos que los *malones* del tipo del episodio que hemos narrado tuvieron su auge en el período previo a la fundación de las reducciones y que, a partir de ellas, transformaron en gran medida su forma de expresión. Sin embargo, disentimos con Djenderedjian (2004) respecto de que este cambio se haya orientado a mantener relaciones primordialmente pacíficas a través de la entrega de regalos administrados por parte de los sectores coloniales. Como venimos analizando, creemos que los conflictos y la *guerra colonial*, aunque cambiando de formas y de protagonistas, siempre estuvieron presentes en las fronteras del Chaco.

Si los *malones* evidencian un fuerte componente económico, traducido en los caballos y mulas, el oro y la plata saqueada en los campos de Córdoba por Alaykin, también muestran otros aspectos más allá de la apropiación por la violencia y que tienen que ver con las muertes, los destrozos de los sitios atacados y las cabezas trofeo. No vamos a profundizar en este aspecto, ya que tenemos escasas herramientas para analizar estos actos de fuerte contenido simbólico y ritual. Sin embargo, nos atrevemos a señalar que muy probablemente estas acciones hayan estado profundamente enraizadas en aquel otro tipo de lucha, la lucha por la superioridad étnica en un espacio que impulsaba a la interacción y –en esa interacción en la que se buscaba aplicar mecanismos de sometimiento– ésta se volvía una lucha por la autonomía. Por otra parte, las bebidas y celebraciones que compartían los abipones a la llegada de Barreda en el caso que hemos narrado, así como el tratamiento ceremonial que sabemos daban a las cabezas trofeo, nos abren la puerta, también, a una dimensión social y simbólica directamente relacionada con la conformación interna del grupo como tal; una de las formas de expresión y revalidación de la identidad abipona que abordaremos hacia el final de este capítulo.

Por el contrario, Boccara ([1998] 2007:123) dice de los *malones* reche que "responden a una estricta meta de enriquecimiento […]. Lo ideal es hacerse del ganado sin que la comunidad raziada lo perciba y sin que se derrame sangre". Los describe como acciones que eran lideradas principalmente por jóvenes que se iniciaban en la carrera de las armas y que buscaban, por medio de esta vía, demostrar sus capacidades y astucia. Sin embargo, el autor subraya que no constituían un medio para la consecución de prestigio; "no es, al menos para el primer siglo de la época colonial, un medio para adquirir prestigio, sino más bien una etapa obligada para el joven *cona* que desea adquirir los medios para una fructífera carrera en las armas" (Boccara [1998] 2007:124). Los cona eran en su mayoría individuos jóvenes que buscaban abrirse camino como guerreros y cuyo accionar estaba por fuera de lo que la autoridad del cacique podía regular; al respecto, el autor señala un insistente registro de la incapacidad de los caciques por hacer que estos jóvenes guardasen las paces acordadas por sus grupos de pertenencia. Asociamos esta violencia, morigerada por el robo de ganados y mujeres pero sin muertes y destrozos, al tipo de acciones de violencia indígena operadas en las fronteras chaqueñas luego de establecidos los pactos de amistad con los principales caciques abipones. Los jóvenes abipones reducidos,

> ardiendo en el deseo de gloria militar y de botín, están ávidos de cortar cabezas de españoles y devastar sus carros y sus campos, cosas que saben que la ley divina les prohíbe. […] Prefieren atravesar las tierras en veloces caballos antes que escuchar entre las paredes del templo al sacerdote que les predica (Dobrizhoffer [1784] 1968:148).

Recordemos lo analizado respecto de los *asaltos* que, luego de las paces, también eran realizados principalmente por los jóvenes habitantes de las reducciones a pesar de que sus caciques mantuvieran los pactos establecidos: este fue el caso de Pachieké, por ejemplo, hijo de Alaykin y principal perturbador de la frontera cordobesa robando los ganados que luego contribuirían a exacerbar los conflictos de su padre con Ychoalay y a agitar las aguas de las disputas entre abipones (Dobrizhoffer [1784] 1969); o los indios de Naré que asaltaron las carretas de Andino en el camino que va a Santiago del Estero sin que éste pudiera hacer nada para impedirlo.

Boccara ([1998] 2007) señala, además, que los *malones* reche se realizaban contra un enemigo dominado o despreciado y que, por eso, muchas veces se orientaba sobre las reducciones de los indios amigos. Este sí es un

componente común a los *malones* abipones que, además de las ciudades y estancias, se volcaron con fuerza sobre las misiones guaraníticas[149]. Según Dobrizhoffer ([1784] 1969), los abipones condenaban a los guaraníes por su singular y temprana alianza con los españoles. Menospreciaban su actitud repudiando que hubieran formado parte de las empresas armadas contra otros grupos del Chaco y, movidos por ese sentimiento, asediaron, mataron y diezmaron los distintos pueblos de indios guaraníes asentados en la otra banda del Paraguay. Una mañana de 1747 fue especialmente violenta para los guaraníes del pueblo Nuestra Señora de la Santa Fe que, poco antes de la misa, se vio cercado por un grupo de abipones en son de guerra. Luego de muchas y sangrientas muertes, se retiraron llevándose los caballos y mulas de la misión cruzando con rapidez el río Tebicuary (Relación 5/10/1747).

Resumiendo, por medio de los *malones*

> Las cabezas de los españoles, miles de mulas y caballos que sustraían de las posesiones, hijos raptados del seno de sus madres o los que volvían con los suyos, la gloria de poseer un nombre célebre, representaba para los soldados abipones al mismo tiempo ganancia y trofeo (Dobrizhoffer [1784] 1968:383).

No sólo de ganado se nutría el botín. Los cautivos constituyeron una parte tanto o más sustancial del saldo de las relaciones de violencia entre indígenas e hispanocriollos en todas sus expresiones. La toma de cautivos era, sin duda, una demostración de superioridad y victoria frente al grupo al cual se enfrentaban y, en este sentido, su consecución tenía valor en sí misma. Este valor inherente a la toma de cautivos se refleja en el trato despreocupado que daban a estos, ya que les permitían moverse con libertad en los campamentos abipones e, incluso, les dejaban margen para que escapasen y volvieran con sus familias sin ser retenidos, como vimos que ocurrió con los cautivos tobas radicados en Timbó (Dobrizhoffer [1784] 1969:312). Entre los abipones, los cautivos no eran esclavos, sino que recibían un trato amable y, en ciertas circunstancias, preferencial:

> si el jefe ordena a los cautivos la realización de algún trabajo, lo hace con la mayor sencillez, ganando la voluntad de este […]. Jamás los vi emplear el látigo o cualquier otro castigo corporal con los más negligentes o aquellos

[149] Además de los robos y saqueos de ganados que ya hemos señalado se realizaban también sobre las misiones de abipones y mocovíes.

que se insolentaban a su amo. Resulta casi increíble la confianza, así como los gestos bondadosos que tienen con los prisioneros, al punto de privarse de los alimentos y vestidos necesarios para proporcionárselos a aquellos (Dobrizhoffer [1784] 1968:139).

A pesar de que la toma de cautivos fue una acción común tanto entre los grupos abipones como entre los hispanocriollos, ambas sociedades adaptaron esta práctica a sus intereses y modalidades. A partir de la lectura de las fuentes, no hemos hallado entre los abipones señales de que se hayan dedicado a la venta de cautivos, como ocurrió con los rescates de indios practicados entre charrúas y santafesinos (Sallaberry 1926) o el caso de los asunceños, que compraban portugueses, negros, mamelucos y mulatos vendidos por los indios payaguás (Kok 2009). En general, estos individuos permanecían con el grupo que los había capturado, aunque sus destinos podían ser múltiples. Tampoco hallamos indicios de que los cautivos hispanocriollos hayan circulado por las amplias redes de intercambios entabladas entre los distintos grupos abipones y los demás grupos étnicos del Chaco, como sí sucedió con algunos indígenas en manos coloniales, que fueron trasladados por diferentes ciudades, ya fuera por el comercio que se realizaba con ellos como por las entregas por mérito otorgadas a ciertos personajes principales.

Los cautivos condensaban una amplia gama de matices económicos –en tanto seres productivos para el grupo que los posee–; políticos –como vectores para las negociaciones diplomáticas y las relaciones interétnicas, y también como fuentes de valiosa información–; sociales –como potenciales miembros plenos del grupo, integrados a él por medio de matrimonios– y simbólicos –en tanto representan relaciones de superioridad grupal[150]–. Por todos estos motivos, la adquisición de cautivos se convertía en uno de los móviles más deseados de los *asaltos*, *malones*, *entradas punitivas* y *guerras entre indígenas*.

Entre los abipones, los cautivos españoles o indígenas podían ser absorbidos por la sociedad abipona como miembros plenos de su grupo a través del matrimonio. Respecto de esta asimilación del otro por las

[150] Algunos o varios de estos aspectos de los cautivos de guerra entre indígenas e hispanocriollos en contexto colonial –y otros que no hemos hallado presentes entre los abipones– han sido analizados o señalados por diversos autores (Susnik 1971, 1981a; Fuscaldo 1982; Saeger 1985; Herberts 1998; Fausto 1999, 2002; Lucaioli 2005; Nacuzzi 2007c; Boccara [1998] 2007; Kok 2009; Nacuzzi y Lucaioli 2009; Perusset y Rosso 2009).

alianzas matrimoniales hemos hallado en las fuentes indicios de tratamientos diferenciales en función del sexo, que se traducirían también a formas desparejas de acceso a la nobleza indígena. Aparentemente, los cautivos masculinos, tras demostrar que poseían las aptitudes guerreras buscadas por los abipones, podían tanto constituirse en líderes como desposar mujeres nativas de familias prestigiosas; este fue el caso de Cristóbal Almaraz, cautivo español casado con una abipona de elite hermana de Alaykin, de quien ya hemos hablado con motivo de la fundación de la reducción de Concepción (Dobrizhoffer [1784] 1969). Por el contrario, para las cautivas femeninas las posibilidades de ascenso social parecerían no haber existido, en tanto los abipones rechazaban las uniones maritales con españolas o mujeres de otro grupo étnico (Dobrizhoffer [1784] 1968).

Insertos en la comunidad, los cautivos se integraban a las esferas productivas y reproductivas de la sociedad. Ellos también podían reservarse para la instauración de alianzas políticas –como ocurrió tantas veces entre abipones y mocovíes, o entre San Jerónimo y San Fernando, que se devolvían mutuamente cautivos para hacer las paces y aliarse frente a otros grupos– o para conseguir bienes extranjeros, como los cautivos liberados en ocasión de la fundación de San Jerónimo, a quienes los abipones trocaron por objetos europeos[151]. Fundamentalmente, los cautivos servían como señuelos para atraer a los grupos a la negociación –como lo ilustran las mujeres y niños abipones que, llevados por Barreda a Santiago del Estero, predispusieron las negociaciones para la fundación de Concepción (Breve Relación s/f; Dobrizhoffer [1784] 1969)–; y su especulación para redefinir los términos del acuerdo: no contento Alaykin con las demoras de la fundación, decide no liberar a los cautivos españoles en su poder, como lo habían pactado, y regresar al Chaco a la espera de una mejor oferta por parte de los funcionarios coloniales (Brigniel 26/5/1749). A su vez, poseían un valor agregado ligado a la información y conocimientos sobre "aquellos otros" a los que los abipones se enfrentaban. El manejo de la lengua, el conocimiento de los caminos, de las rutinas comerciales y de los hábitos hispanocriollos conformaban un capital simbólico de ninguna manera despreciado por los abipones. Así, cuando se iniciaron las tratativas entre el grupo de Alaykin y los santiagueños para fundar finalmente la reducción de Concepción, el propio ex cautivo Almaraz

[151] En este punto, el intercambio de cautivos por bienes se asemeja mucho a los rescates, sin embargo, lo que se compraba no era el cautivo sino su liberación; la entrega de bienes de origen europeo implicaba que determinados sujetos de la sociedad española en manos abiponas adquirieran el derecho de regresar a los suyos.

lleva en su poder una carta para ser presentada al teniente de gobernador Barreda en la cual se lee:

> El portador de esta es un cautivo cristiano nombrado Cristóbal natural de esa ciudad que se ha criado entre la nación de indios abipones, y con una hija suya *pasa a entregarse a Vuestra Majestad con permiso de los que le tenían cautivo* con la mira que sirva de intérprete para las paces que solicitan (Vera Mujica 13/1/1747, el destacado es nuestro).

Entre los hispanocriollos, los cautivos indígenas, además de convertirse en vectores de negociación e intercambio político-diplomático, podían ser entregados como premio o vendidos para realizar tareas domésticas en las casas de los vecinos de las ciudades, y también podían ser enviados como ayudantes al servicio de otras reducciones –generalmente, de guaraníes (Dobrizhoffer [1784] 1969)–. Eventualmente, en casos extremos, algunos cautivos fueron enviados a la cárcel pública o deportados a otras jurisdicciones. Valga como ejemplo el caso de los tres caciques abipones del Chaco que, capturados por las tropas santafesinas aliadas a grupos de abipones y mocovíes reducidos en San Jerónimo y San Javier, fueron enviados a la cárcel en Montevideo[152]. Su liberación no es menos ilustrativa, ya que se logró como un último intento de los tenientes de gobernador de Santiago del Estero y Santa Fe por mantener la paz en las fronteras, tras numerosos reclamos, presiones y agresiones de los grupos abipones libres seguidores de aquellos (Actas del Cabildo de Santa Fe 1/6/1754; Urízar 30/6/1754; De la Vega 17/7/1756; Paucke 1764; Dobrizhoffer [1784] 1969; Muriel 1919).

Por último, es válido señalar que los ex cautivos, al reinsertarse en sus sociedades de origen, lo hacían impregnados de un nuevo valor:

---

[152] Los nombres de estos caciques aparecen cambiados en las diferentes fuentes que retomaron el hecho, aunque el episodio es claramente reconocible en todas ellas. Dobrizhoffer ([1784] 1969) sostiene que fueron los caciques Pachieke –hijo de Alaykin–, Zapancha y otro, pariente de la mujer del cacique Apaikin, cuyo nombre dice no recordar. Muriel (1919) señala que se trató de Pachieke, Zapancha y Emagmequín. En las Actas de Cabildo de Santa Fe del 1/6/1754 se menciona a los caciques Chapanchi, Aleychin y Barbudo. Urízar (30/6/1754) señala a Alaiquín, Chapanchi y el Barbudo, mientras que Paucke (1964) menciona a Barbudo, Alazquincito y Nevelachiquin. No caben dudas respecto de que Alazquincito o Aleychin no era otro que Pachieke, hijo del célebre Alaykin. Zapancha, que aquí aparece también como Chapanchi, es mencionado en otros documentos como Chapancho (Sánchez 30/3/1750, Breve Relación s/f).

ahora eran ellos quienes, por haber vivido en aquel otro lado de la frontera, poseían valiosa y detallada información, conocimientos geográficos y saberes culturales ampliamente valorados y utilizados por sus grupos de pertenencia. A diferencia de los mocovíes, que repudiaban a aquellos miembros que habían sido cautivos de los españoles, haciendo de la aculturación un estigma (Nesis 2005), entre los abipones se los apreciaba y se los consideraba privilegiados por sus conocimientos de la sociedad colonial, el idioma y el territorio, aunque este privilegio no fuera determinante para ocupar un cargo político. Por ejemplo, a la muerte de Ychamenraikin (Neruguini) lo sucede su nieto Raachik en vez de su hijo, Kieemke (Dobrizhoffer [1784] 1968). Raachik y su tío Kieemke habían sido tomados cautivos por las tropas de Cevallos en las inmediaciones de la desembocadura de los ríos Paraná y Paraguay, traicionados por un ex cautivo. Raachik logró escapar y volver con los suyos, mientras que Kieemke se mantuvo entre los españoles por largo tiempo, en que aprendió el guaraní y el español, además de conocer el espacio, el territorio y los movimientos de las tropas; cuando volvió con los suyos vengó con largas luchas aquel episodio, sin embargo, fue su sobrino Raachik quien obtuvo el puesto de liderazgo (Dobrizhoffer [1784] 1969).

La gran mayoría de los cautivos y ex cautivos oficiaban de lenguaraces y traductores, tanto para la vida cotidiana –por ejemplo, para los jesuitas a cargo de las reducciones– como en las funciones diplomáticas interétnicas. El español Faustino de Casco, ex cautivo de los abipones, sirvió de lenguaraz en la reducción de San Javier (Vera Mujica 2/6/1745) y también fue el intérprete personal del teniente de gobernador de Corrientes, Nicolás Patrón (Dobrizhoffer [1784] 1967); el mencionado Almaraz parlamentó con el teniente de gobernador de Santiago del Estero y fue vocero de Alaykin para la recuperación de los cautivos (Dobrizhoffer [1784] 1969). Los ex cautivos españoles llegaban a sus ciudades con importante información acerca de los movimientos que los indígenas planeaban al interior del Chaco, como se relata en las Actas del Cabildo de Santa Fe, "que esta ciudad está arriesgada a tener algún grave asalto del enemigo fronterizo, según la declaración de la cautiva que sacaron los señores de Santiago del Valle y que los infieles enemigos están convocados para asaltarles" (Actas del Cabildo de Santa Fe 16/12/1737); o la expedición realizada a pedido de Gerónimo Matorras por el ex cautivo Olmos, conocedor del paradero de los caciques mocovíes (Matorras 29/6/1770). Otras tantas veces, fueron ellos quienes guiaron las tropas coloniales a los campamentos indígenas por los difíciles caminos del Chaco. Cuando las milicias de Corrientes estuvieron listas para entrar al Chaco buscando los

campamentos de Ychamenraikin, los guió "un español que había sido cautivo de los abipones, ahora libre" (Dobrizhoffer [1784] 1969:36), y también en las acciones de castigo realizadas desde las misiones de guaraníes, "un español cautivo de los guaraníes que creció luego cautivo de los abipones se ofreció como otras veces para guía de esta expedición" (Dobrizhoffer [1784] 1969:29). Ejemplos de este tipo abundan en las fuentes.

Con este breve punteo hemos querido señalar que los cautivos podían infiltrarse en los intersticios sociales, políticos, económicos y simbólicos de la vida de los abipones, de la de los hispanocriollos y de las relaciones que ambos entablaban entre sí y hacia afuera, y que esto les permitió conformar complejas redes de interacción y convertirse en engranajes de mediación[153].

Abipones contra abipones: alianzas y enfrentamientos de una guerra sin retorno

Cuando por medio de las tratativas para una paz general entre abipones y la colonia finalmente las partes llegaron a un acuerdo y se fundaron las tres primeras reducciones –San Jerónimo en Santa Fe, Concepción en Santiago del Estero y San Fernando en Corrientes–, los principales caciques implicados en la asamblea de Añapiré, sitio donde se celebraron los acuerdos, asumieron a su cargo la defensa de las distintas ciudades fronterizas. Según este pacto, Debayakaikin cuidaría la frontera de Asunción, Kabachichi la de Corrientes, Ychamenraikin (Neruguini) la de Santa Fe, Ychoalay defendería la ciudad de Córdoba y Alaykin la de Santiago del Estero. Poco tiempo duró la calma. Oaherkaikin, antiguo aliado de Debayakaikin, consentido por aquellos que debían cuidar las fronteras, atacó poco tiempo después la jurisdicción de Asunción y se llevó consigo vidas y caballos (Dobrizhoffer [1784] 1969). Frente a este hecho, con la intención de "borrar la mancha del nombre de los abipones" (Dobrizhoffer [1784] 1969:130) al romper los acuerdos, Ychoalay partió con algunos seguidores a castigar a Oaherkaikin, desconociendo que aquel contaba con la ayuda y apoyo militar de Debayakaikin (Muriel 1919). Superado en número y en fuerzas, Ychoalay fue vencido sin mucho esfuerzo por aquella alianza en su contra. Tres lanzas, los caballos y las

[153] El tema de los cautivos constituye un problema de estudio en sí mismo, ya que se perfila sumamente enriquecedor para comprender tanto las dinámicas interétnicas como la construcción de la identidad al interior de los grupos abipones.

ropas de Ychoalay se convirtieron, a la usanza indígena, en trofeo para los vencedores (Dobrizhoffer [1784] 1969).

Anteriormente hemos señalado que Asunción no estuvo de acuerdo con las paces hasta muchos años después de fundadas las primeras tres reducciones de abipones en el Chaco[154]. No es casual, entonces, que el pacto de Añapiré haya sido quebrado –tan poco tiempo después– en su costado más endeble, cuando el cumplimiento de las paces por parte de los abipones no tenía atractivo ni antecedente alguno. Tampoco es casual que allí donde las relaciones amistosas se hallaban tejidas desde tiempo atrás y los vínculos que unían a ciertos abipones con los vecinos coloniales se asentaban en intereses mutuos, la paz se considerara como un beneficio que debía de ser defendido y preservado[155].

Creemos que es en función de esta interpretación que se deben leer las acciones realizadas por Ychoalay en contra de Oaherkaikin para "vengar la injuria inferida a los españoles" (Dobrizhoffer [1784] 1969:130). ¿En qué momento la ofensa recibida sobre aquellos "otros" hispanocriollos pasó a constituirse en un motivo interno y habría movilizado en Ychoalay sentimientos de venganza que lo llevaron a ponerse en acción militar contra otros grupos de abipones? La ofensa realizada en Asunción ponía en jaque la validez de las relaciones de amistad –y con ella, sus beneficios– que Ychoalay y algunos otros caciques habían sabido forjar pacientemente con las ciudades de Santa Fe y Corrientes. Por otra parte, nada sabemos

---

154 A juzgar por los documentos, Asunción no demuestra signos de haber estado incluida en esas paces iniciales. Por una parte, porque la correspondencia de esa ciudad entre junio de 1748 –poco tiempo antes del encuentro de Añapiré– hasta enero de 1751 insiste en las hostilidades que reciben de los indios abipones con motivos de las paces que tienen con las ciudades de Corrientes y Santa Fe (Larrazábal 25/6/1748; Montes de Jea 23/6/1749; Zabala, J. A. 23/6/1749; González de Guzmán 8/7/1749; Salinas 21/1/1751). Por otra parte, cuando, cuatro días después de fundada San Jerónimo, el capellán Roque de Rivas comunicó al gobernador de Paraguay, Marcos de Larrazábal, que se hallaba en su ciudad un gran grupo de abipones solicitando paces y reducción (para lo cual le solicitaba su ayuda y cooperación económica) (Rivas 4/10/1748), Larrazábal le respondió su negativa y preocupación argumentando "la disonancia que hay entre este clamores por población y la bárbara inaudita invasión que hicieron estos mismos infieles el día tres del pasado en el valle de Ytatí contiguo al de Lambaré y solo distante dos leguas de esta Capital" (Larrazábal 12/11/1748). Explicita entonces, en esta carta, su abierta oposición al establecimiento de las paces con enemigos tan hostiles.

155 Ychoalay, por ejemplo, cuando aún era enemigo de los hispanocriollos, se abstuvo siempre de robar y matar en la jurisdicción de Santa Fe, donde ya tenía sus amigos personales y mantenía relaciones comerciales (Alemán 1976; Saeger 2000).

de las relaciones entre Ychoalay y el grupo formado por Oaherkaikin y Debayakaikin anteriores a este episodio. Por la forma que luego adoptarían los conflictos, todo indica que las hostilidades entre ellos no eran una novedad. El tema de los enfrentamientos entre caciques al interior del grupo abipón es huidizo en las fuentes que, escritas por los hispanocriollos, tienden a mostrar a los abipones como un bloque homogéneo; excepto por el aporte de Dobrizhoffer, quien apuntó esta guerra desde una óptica algo más compleja. Sin embargo, desde el momento en que aquellos productores de información se intersectaron y superpusieron a las relaciones intergrupales de los abipones, siempre interpretaron estos episodios desde su propia perspectiva, ya fuera como participantes directos, respaldando las acciones hostiles de los abipones amigos contra los libres, o posicionándose como centro de la cuestión, "tercero en discordia", por quienes se peleaban los caciques abipones.

Por una parte, como hemos mencionado en el esquema de los conflictos de violencia, creemos que no sólo es inevitable sino necesario abordar la *guerra entre abipones* –al menos, la de mediados del siglo XVIII– desde esta óptica de oposición a partir de las relaciones entabladas con la colonia. Pero, por otra parte, somos conscientes de que este exceso de etnocentrismo en los documentos limita el abordaje de otras dimensiones preexistentes e inherentes a las dinámicas étnicas abiponas anteriores a ese período. En esta *guerra entre abipones*, profundamente atravesada por las relaciones con los hispanocriollos, es difícil saber si primero hubo huevos o gallinas; si la intervención de los hispanocriollos trajo aparejados los conflictos entre ellos o si viejas rivalidades se tensaron aún más por la interacción inevitable con estos nuevos actores sociales. Lo cierto es que a partir de 1748, huevos y gallinas entraron en un irrefrenable círculo de violencia, venganzas y enfrentamientos, y que los conflictos que surgían en uno de los ámbitos repercutían con mayor fuerza en el otro.

Así como un imperceptible movimiento en el fondo del mar puede provocar un fuerte oleaje en la costa, aquel ataque de Oaherkaikin en los predios paraguayos desató una reacción inesperada entre los grupos abipones de San Jerónimo. Los asaltos no eran una novedad, pero sí lo era la coyuntura en la que tuvo lugar éste en particular. En el marco diplomático en el que se había involucrado Ychoalay –como ningún otro abipón– la ofensa realizada hacia ese "otro", un "otro amigo", fue incluida en el círculo de venganzas que organizaban e impulsaban los conflictos bélicos y absorbida por el mecanismo de fusión y fisión política mediante el cual se articulaba la sociedad abipona incorporando, esta vez, una nueva variable: ser o no ser amigo de los hispanocriollos. A partir de este momento,

las aguas se dividieron en función de su relación con la colonia, aunque esta relación fuera inestable, cambiante y espuria, muchas veces lograda a fuerza de regalos y presiones. Además, esta distinción no se reducía al simple rótulo de *reducidos vs. no reducidos*, ya que los sujetos iban y venían de las reducciones. La *amistad* adquiría matices más complejos, y en muchas ocasiones, distintos pueblos se enfrentaban entre sí. Por otra parte, no todos los reducidos, como vimos anteriormente, mantenían las paces en las fronteras. Sólo unos pocos se mantuvieron firmes en su posición inicial al desatarse estos conflictos, entre ellos, Ychoalay –como amigo– y Oaherkaikin –como detractor–, definidos por Dobrizhoffer ([1784] 1969:132) como los "rayos de esta guerra".

La *guerra* iniciada luego de que Ychoalay regresara a San Jerónimo vencido por Debayakaikin y Oaherkaikin adoptó en los años siguientes las combinaciones más diversas. Las tres lanzas en manos de los adversarios constituyeron motivo suficiente para que, poco tiempo después, Ychoalay planificara un segundo enfrentamiento contra Debayakaikin "como si fueran enemigos", aunque no lo llegaría a concretar (Dobrizhoffer [1784] 1969:138). En esta ocasión, desde San Jerónimo, Ychoalay convocó la ayuda de los abipones de Concepción y de los mocovíes reducidos en San Javier. Una vez reunidos, los aliados se replegaron ante los rumores que adrede largó a rodar Debayakaikin sobre un inminente ataque sobre Concepción. Engañados por aquella treta, los abipones de San Jerónimo bajaron la guardia y, aprovechando la circunstancia, Ychoalay se dirigió a la ciudad de Santa Fe a pedirle apoyo militar al teniente de gobernador Vera Mujica. Mientras se hallaba en estas negociaciones, San Jerónimo fue atacada por tres bloques de abipones liderados por Debayakaikin que, cercando los predios de pastoreo, mataron al español que cuidaba el ganado y se llevaron consigo dos cautivos –la mujer del peón y Manuelito, un lenguaraz– y dos mil caballos de la reducción (Dobrizhoffer [1784] 1969; Sánchez 16/1/1751). La muerte y cautiverio de aquellos españoles motivó a Vera Mujica a enviar 30 soldados para que colaboraran en el castigo de los enemigos. Una vez en San Jerónimo, se rehusaron a acompañar a Ychoalay al interior del Chaco aludiendo que permanecerían en el pueblo para la defensa de la reducción. Poco duraron aquellos soldados que no hacían más que comer las vacas del pueblo; tras una fuerte queja de las mujeres abiponas, iniciaron el regreso hacia Santa Fe sin haber participado en ningún enfrentamiento (Dobrizhoffer [1784] 1969).

Este episodio que hemos comentado con cierto detalle expone con notable claridad las múltiples posibilidades de alianzas y enfrentamientos en este contexto específico. San Jerónimo se convirtió, de ahí en más, en el

núcleo de la guerra y fue una y otra vez escenario del conflicto; por otra parte, allí se centralizaron las políticas defensivas y desde allí salieron las excursiones ofensivas. Solos, aliados con los abipones de Concepción o con los mocovíes de San Javier u ocasionalmente respaldados por soldados santafesinos, los abipones de Ychoalay llevaron al extremo las hostilidades contra Debayakaikin. Las alianzas con las otras reducciones de abipones fueron tan complejas como la guerra misma. Desconfiando de las relaciones de Naré con Debayakaikin, Ychoalay siempre se abstuvo de apelar a la ayuda de San Fernando. Los motivos se remontan al momento mismo de la fundación de esta última, que fue demorada por Ychoalay reteniendo a la gente de Naré en San Jerónimo para vengar a Debayakaikin (Muriel 1919). Poco después, Debayakaikin y sus más de 600 seguidores fueron convocados para habitar en la futura San Fernando, motivo que ahondó los conflictos (Patrón 24/1/1750). Durante este tiempo, las tensiones entre Ychoalay y Debayakaikin hicieron peligrar los proyectos reduccionales, al punto de que los tenientes de gobernadores de Santa Fe, Francisco Antonio de Vera Mujica, y de Corrientes, Nicolás Patrón, se vieron precisados a intervenir.

La carta que Patrón (23/3/1750) le escribe a Vera Mujica "con ocasión de la noticia […] de las quimeras o cuestiones del Valle entre Benavides [Ychoalay] y el Petiso [Debayakaikin]" constituye uno de los documentos inéditos más valiosos, tanto por su información como por la claridad con que este hecho expone la filtración y superposición de los conflictos internos de los abipones con la cuestión colonial. En primer lugar, Patrón dice al pasar que ambos caciques se hallan enfrentados "disputando entre ambos la ascendencia", lo cual indicaría algo muy diferente a una hostilidad surgida de su relación con la colonia y apoyaría nuestras sospechas de que se trataba de un conflicto de larga data. Cabe señalar que algunos documentos señalan una relación de parentesco entre ambos caciques (Muriel 1919; Paucke 1944; Dobrizhoffer [1784] 1968). Lamentablemente, ningún otro documento nos permite avanzar más allá en esta dirección. El mismo Patrón, dos líneas más adelante, opta por exponer su opinión sobre estos conflictos "prescindiendo del motivo que entre sí tengan los infieles". Así, aunque nos cierra la puerta, la inquietud ya está planteada. La carta prosigue con la exposición del temor a que por estas enemistades se ponga en peligro la continuidad de San Jerónimo y no se llegue a dar paso a la fundación de San Fernando. La principal preocupación consistía en "el peligro de la guerra civil, que se originara entre esta nación, que al cabo sea la causa de la ruina de ambos pueblos", "porque si aquellos aventajan […] [a Ychoalay] y salen vencedores, nunca se extinguirá en

ellos la inclinación y jamás podrá enteramente dominarlos el cura que es, o fuere; si vencidos ya se ve que se quedará el pueblo extinguido"[156]. La propuesta de Patrón es clara, le pide a Vera Mujica que, como

> tiene ascendencia con el citado Benavides, y sus parciales y pueblo, procurara contenerlo en que desistiera de sus intentadas empresas estándose quieto en su reducción y […] que yo de mi parte con la respuesta de Vmd desde luego pasare a sujetar al Petiso para que de esta suerte tengan el debido efecto nuestras pretensiones (Patrón 23/3/1750).

Este documento, decíamos, es muy interesante para comprender cómo los conflictos indígenas se entretejieron con los conflictos fronterizos –sin mencionar, porque escapa a nuestro recorte, los conflictos interjurisdiccionales que se ponían en juego en este tipo de acciones conjuntas entre distintas ciudades– y cómo los actores indígenas y coloniales intervenían, voluntaria e involuntariamente, en ambas esferas. En este caso particular, la intervención de los tenientes de gobernador y de José de Andonaegui, gobernador de Buenos Aires, además de la mediación esmerada de los jesuitas para que ambos caciques desistieran de un enfrentamiento armado, culminaron con una pantomima en que Debayakaikin fue obligado a devolver las lanzas secuestradas a Ychoalay en el primer combate y los cautivos españoles secuestrados en el predio de San Jerónimo y se comprometió a guardar la paz; Ychoalay, a cambio, prometió cesar con las hostilidades contra Debayakaikin (Patrón 24/3/1750, Dobrizhoffer [1784] 1969). A pesar de estas confluencias y de la voluntad que los funcionarios mostraban para intervenir en los conflictos indígenas –que la mayoría de las veces se limitaron a respaldar con soldados las entradas de Ychoalay[157]–, la guerra entre Ychoalay y Debayakaikin siguió su curso; un curso bastante autónomo y ajeno a las decisiones de las autoridades coloniales.

Aquella endeble tranquilidad duró muy poco. Los ataques conducidos por los mocovíes libres en las fronteras repercutieron en Debayakaikin, que tenía conflictos con ellos y con otros grupos tobas y vilelas, motivo por el cual decidió migrar con su gente a Concepción (Brigniel 22/1/1752;

---

[156] Todas las citas de este párrafo se corresponden a la carta de Patrón (23/3/1750).

[157] Otros documentos que muestran intentos de mediación de la colonia para con el conflicto entre Ychoalay y Debayakaikin son: Andonaegui (5/3/1751), Urízar (22/6/1754), Paucke (1964), entre otros.

Dobrizhoffer [1784] 1969). La guerra entre San Jerónimo y Debayakaikin se reanudó cuando unos abipones que solían refugiarse en Concepción atacaron y robaron los caballos de un grupo de abipones de San Jerónimo y se refugiaron en el interior del Chaco. Buscando resarcir el daño causado, Ychamenraikin –el segundo cacique de San Jerónimo– propuso una excursión de castigo y partió acompañado por Ychoalay junto con los mocovíes reducidos en San Javier. El cura de aquel pueblo relata la llegada de los abipones de San Jerónimo a San Javier y la solicitud de que les diera permiso a sus indios para acompañarlos en esa travesía. Se trataba, sin dudas, de un acto meramente formal, ya que el propio cura reconoce: "tuve que dejarlo suceder" (Paucke 1944:311). Lo interesante es que otra vez hallamos a las dos reducciones más fieles a las paces actuando en conjunto. Sobre el inicio del ataque hay cierto desacuerdo. Paucke (1944) relata el envío de espías para planear la estrategia de guerra según el número de enemigos y el sitio, sumamente compatible con el modo de actuar de estos grupos. Sin embargo, los abipones libres también los habrían estado observando, y la batalla desatada a la mañana siguiente los halló listos para la guerra. Dobrizhoffer ([1784] 1969) antepone un episodio diplomático cuando dice que habían sido enviados por delante un par de abipones con el objetivo de mediar en los conflictos y solicitar la devolución de unos caballos robados. Tras la negativa, se habría desencadenado el combate. En lo que ambos jesuitas están de acuerdo es en que éste fue uno de los más sangrientos. En este desafortunado encuentro murió Ychamenraikin, herido en el ojo izquierdo por una flecha enemiga (Dobrizhoffer [1784] 1969; Paucke 1944). Dobrizhoffer señala en varias ocasiones que los abipones eran medidos y en cierta forma cobardes cuando se trata de iniciar la pelea, pero que cuando se sentían cercados atacaban con todas sus fuerzas (Dobrizhoffer [1784] 1968). Probablemente fue la muerte del cacique el disparador de la violencia que dejó 72 abipones enemigos muertos y 76 niños de ambos sexos cautivos; del otro bando hubo varios heridos, aunque solo murió el cacique Ychamenraikin (Paucke 1964). En esta victoria no faltó el corte de cabezas de los principales guerreros abatidos; algunas de ellas se las llevaron a San Javier los mocovíes quienes, además, habían adornado sus caballos con collares de orejas y narices cortadas a los enemigos[158]. A nuestros fines, nos resulta más interesante saber que "Trajeron consigo también un gran botín de cueros de tigres, nutrias y puercos silvestres, como también muchas lanzas

[158] Un análisis reciente sobre la circulación de cabezas trofeo y rituales antropofágicos entre los mocovíes fue propuesto por Perusset y Rosso (2009).

y flechas que habían quitado al enemigo" (Paucke 1944:312). Quizá por estar imbuido en el relato político, Dobrizhoffer olvida mencionar que en aquel encuentro "los abipones se habían dedicado más bien a saquear que a pelear porque tenían entre los salvajes, que también se llamaban *Abipones,* muchos parientes consanguíneos, trajeron igualmente con ellos treinta niños cautivos" (Paucke 1944:312).

Nos topamos nuevamente con la adquisición de bienes y cautivos en el campo de batalla, aunque esta vez con el nuevo matiz de que las muertes habrían sido "evitadas" por tratarse de parientes y amigos. Este punto nos lleva de regreso al tema de si habría habido, efectivamente, una forma de enfrentamiento dentro del grupo étnico diferente a la guerra orientada hacia afuera. Saeger (1985) reconoce que en las fronteras chaqueñas se desplegaron dos formas de hacer la guerra; una indígena –culturalmente compartida por los grupos guaycurúes– y una europea –impuesta y que corría por otros carriles–; ésta última de aniquilación, aquella otra de demostración simbólica de la superioridad pero con menos violencia. No hemos hallado información suficiente como para apoyar o descartar esta postura, pero nos inclinamos a sostener que, aún queriéndolo, ninguno de los grupos estuvo en condiciones de exterminar al otro a través de las armas, y que en la interacción surgida por esta puja por la dominación, ambos grupos debieron adaptar sus formas tradicionales de pelear frente a las condiciones impuestas por los otros. Asimismo, creemos que se fueron gestando nuevos códigos de violencia compartidos a través de los sucesivos *malones* y *entradas punitivas*. Episodios como el que acabamos de narrar no nos llevan a pensar en formas menos violentas de saldar los conflictos, aunque se tratara de parientes o miembros del mismo grupo étnico.

Creemos que no agregaría demasiado exponer uno a uno la casi veintena de enfrentamientos que hemos podido detectar en las fuentes acerca de esta *guerra* indígena (aunque advertimos que se trata una historia apasionante). Lo que sí nos interesa señalar es que durante el tiempo que se desarrolló –veinte años, dice Dobrizhoffer ([1784] 1969) aunque la fecha parece coincidir más con su exilio que con el fin de la guerra– lo único que se mantuvo estable fue la separación entre Ychoalay y los abipones libres o no reducidos hostiles. Los tres principales caudillos enemigos fueron Oaherkaikin, Debayakaikin y Pachieke, aunque sus historias difieren bastante entre sí. El primero, como vimos en el capítulo 3, fue el mayor exponente de los caciques abipones libres, que esquivó la vida en la reducción aunque no permaneció totalmente ajeno a ellas. En primer lugar, por las relaciones de alianza, amistad y parentesco que lo unían con

algunos abipones reducidos con quienes mantenía estrechas relaciones; en segundo lugar porque, delatado su paradero por uno de los suyos, fue apresado por los abipones de San Jerónimo –que se dirigían en su búsqueda formando un ejército muy particular, todos con sombreros, lanzas con puntas de hierro, monturas y caballos españoles; evidentemente apoyados por Vera Mujica– y conducido a la reducción de San Fernando. Pero el destino sería gentil con Oaherkaikin, porque poco después los tenientes de gobernador y milicianos de las ciudades del Chaco austral debieron partir a colaborar con la rebelión iniciada por el conocido traslado de los siete pueblos guaraníes ocurrido entre 1754 y 1756. Aprovechando la falta de control y defensa de las fronteras, Oaherkaikin regresó al Chaco, y se reanudaron las hostilidades con Ychoalay y con los hispanocriollos (Dobrizhoffer [1784] 1969).

Debayakaikin ejemplifica en forma excelente aquello que señalábamos de que ser amigo de los hispanocriollos no era sinónimo de ser reducido. Habitante intermitente tanto de San Fernando como de Concepción, se mantuvo firme en su postura de enemigo, sólo recalaba en estos enclaves por la fuerza, conducido por alguna tropa de soldados o cuando la presión de su enemistad con Ychoalay clamaba por un respiro (Navalón 2/2/1752; Sánchez 26/1/1751); en este sentido, los pueblos jesuitas fueron lugares privilegiados para propiciar una tregua. Aunque su presencia trajo aparejadas numerosas hostilidades entre ambas reducciones con San Jerónimo, en estos lugares estaba seguro ya de que Ychoalay no podía atacarlo con las armas. A su presencia se debió que las tres reducciones de abipones del sur del Chaco hayan sido tan poco solidarias entre sí, mientras que, por el contrario, San Jerónimo mantuvo una estrecha colaboración con San Javier de mocovíes y viceversa (Patrón 11/12/1752; Paucke 1964, 1944).

Finalmente, ya hemos mencionado a Pachieke. Hijo de Alaykin, pasó mucho tiempo reducido en Concepción, aunque no por ello se abstuvo de hostilizar las fronteras liderando *malones* y *asaltos.* Este personaje fue cobrando mayor protagonismo con el curso de los acontecimientos. Colmada la paciencia de Ychoalay y de los hispanocriollos, Pachieke fue deportado junto a otros dos abipones a la cárcel de Montevideo, luego de haber sido apresado en Laguna Blanca por un ejército compuesto por Ychoalay, soldados santafesinos, mocovíes de San Javier y algunos caciques charrúas (Actas del Cabildo del Santa Fe 1/6/1754; Paucke 1764; Muriel 1919; Dobrizhoffer [1784] 1969). Exacerbados los ánimos por la prisión de este cacique, las relaciones de la colonia con los abipones de Concepción se volvieron tan tensas y conflictivas que obligaron a su liberación.

En septiembre de 1756, Pachieke regresó al Chaco (Navalón 14/9/1756; Actas del Cabildo de Santa Fe 22/9/1756). Poco después, visitaba la reducción de San Jerónimo en donde se hallaba su mujer, aunque se trató solo de una excusa para llevarse los ganados de la reducción e internarse en el Chaco, desde donde, nuevamente confederado con Debayakaikin y Oaherkaikin, asediaron los predios de Santiago del Estero, Córdoba y Santa Fe (Dobrizhoffer [1784] 1969). Estos tres caciques murieron, en distintos enfrentamientos, a causa de la lucha con Ychoalay y, sin embargo, la rivalidad continuó y se traspasó a los que los siguieron.

Susnik (1971) caracteriza estos enfrentamientos como una lucha interna destructiva que, junto con la guerra con los mocovíes desencadenada en la década de 1770, habría conducido a un cambio político. Según la autora, "las antiguas parcialidades nakaigeterhes, riikahés y yaaukanigás reducidas a bandas heterogéneas bajo el liderazgo de los nuevos '*höcheri*-caudillos' […] influyeron en la rápida desintegración sociocultural de los abipones" (Susnik 1971:23-24). Ya hemos mencionado anteriormente nuestras fuertes dudas acerca del carácter faccional de las parcialidades abiponas. Probablemente, su fuerza de cohesión se haya visto subrayada por el relato de Dobrizhoffer, quien muchas veces plantea los enfrentamientos entre Ychoalay y los abipones libres como una cuestión faccional de riikahés contra nakaigetergehes. Nosotros hemos decidido no plantear la *guerra* en esos términos, creyendo que se trata más de una cuestión de rótulos que de bandos. No dudamos que Ychoalay haya formado parte de los riikahés, o "gente del campo" mientras que Debayakaikin lo fue de los abipones "de la selva" o nakaigetergehes; en lo que no coincidimos es que haya sido este el factor conflictivo.

La misma lectura de Dobrizhoffer ([1784] 1969) nos muestra una continua reconfiguración de los grupos liderados por los abipones enemigos a la colonia, así como el surgimiento de nuevos caciques agregándose al conflicto inicial. Pachieke, por ejemplo, estuvo inserto en esta *guerra* por su actitud sobre la frontera y no por su calidad de nakaigetergehe; mientras que su padre Alaykin, perteneciente a la misma parcialidad, mantuvo relaciones pacíficas con Ychoalay. A la vez, el largo relato de la *guerra entre abipones* también nos permite vislumbrar que el apoyo de los riikahés hacia Ychoalay no fue total ni homogéneo. Ychamenrainkin y su gente, también riikahés, no siempre se plegaron a las entradas contra los abipones libres; en otras ocasiones, Ychoalay fue abandonado por sus seguidores, y quedó acompañado sólo por unos pocos parientes (Dobrizhoffer [1784] 1969). Es por ello que hemos insistido en que, a mediados del siglo XVIII,

la relación con la colonia fue una cuestión absorbida por la dinámica de los conflictos preexistentes, que se fue convirtiendo en una cuestión interna a los grupos étnicos y en parámetro de sus enfrentamientos.

Al preguntarnos sobre esta *guerra entre abipones* no podemos perder de vista que estos grupos, como los demás guaycurúes, encauzaban la política y el liderazgo no por las vías de la centralización del poder, sino a través de unidades relativamente autónomas entre sí aunque íntimamente ligadas por lazos de parentesco, culturales y lingüísticos. La forma en que se organizaba la sociedad abipona es compatible con la toma de decisiones políticas y militares al nivel de los grupos de liderazgo. Incluso, las decisiones políticas podían expresarse a un nivel de menor agregación, impulsadas por líderes de bajo rango abocados a formar nuevos subgrupos de duración aleatoria (Saeger 2000). Ya hemos señalado esta particular forma de la organización social de los grupos guaycurúes, compartida por otros grupos nómades cazadores recolectores, ritmada por el interjuego entre la fusión y la fisión de unidades familiares que dejaban un amplio margen para la movilidad de un individuo, lo que le permitía adquirir prestigio a través de hazañas personales y convertirse él mismo en cacique, o abandonar al líder y engrosar las filas de otra unidad política.

En este sentido, la *guerra* –en todas sus manifestaciones– adquiere su pleno sentido al permitir, mediante el replique del juego social, la continuidad de la sociedad abipona. Los españoles no habrían sido, entonces, causantes y testigos de una "desintegración sociocultural" (Susnik 1971), sino que la lucha hacia el español se habría superpuesto e infiltrado en la dinámica étnica y social de los abipones, que se construía y redefinía a partir de la dinámica de la desintegración e integración de los grupos sociales. En este sentido, creemos que los abipones tienen mucho en común con los chiriguanos. En un estudio sobre la guerra chiriguana, Saignes sostiene que

> Si buscamos la clave de la resistencia indígena mirando su cohesión política, el asombro surge de inmediato: todas las comunidades que componían estos conjuntos étnicos, no han dejado de mantener rivalidades y peleas internas, unas con otras, continuamente […]. Se vieron envueltos en guerras civiles, encarnizadas y repetidas, en las cuales no vacilaron en llamar en su ayuda a los propios españoles, su "enemigo principal", ni en acompañarlos en expediciones de castigo contra sus hermanos étnicos (Saignes 1990:21-22).

Este problema de interpretación vuelve sobre la difícil cuestión de la etnicidad y las *identidades impuestas*, que los investigadores hace tiempo hemos comenzado a desenmascarar (Nacuzzi 1998). Los testigos directos, aquellos que escribieron los documentos a través de los cuales intentamos hoy abordar a los indígenas del siglo XVIII, han interpretado –y construido sólidamente, de modo que nos cuesta notable esfuerzo derribarlas– las organizaciones sociopolíticas de estos grupos a partir de categorías etnocéntricas. El concepto de *nación*, por ejemplo, fuertemente arraigado en las formas occidentales de entender la identidad en función de la centralidad política y territorial, no sirve para comprender a este tipo de grupos, cuya cohesión "se fundamenta en la oposición de las comunidades locales, esto es, entre partes de sí mismos" (Saignes 1990:12).

La dinámica de la *guerra* entre los abipones permitía expresar la cohesión por medio de los enfrentamientos, cohesión que se reforzaba a través de un código compartido compuesto por ceremonias, bailes, brindis, circulación de cabezas trofeo y el uso de simbolismos rituales inteligibles por el grupo[159]. Susnik (1972) reconoce también que era mediante la institución militar y guerrera de los abipones que absorbía la atención ceremonial, que se reforzaba el etnocentrismo del grupo a la vez que permitía el reconocimiento del merito individual. A nuestro entender, es sobre esta doble tensión entre la cohesión grupal y la libertad individual en que el grupo abipón se construía como tal. En la interpretación de la identidad de los chiriguanos, Saignes (1990:33) reconoció la presencia de fuerzas opuestas: "centrípeta en cuanto alienta la solidaridad de los grupos locales y regionales, centrífuga en cuanto acrecienta la libre iniciativa y la escisión de las unidades menores". Esta interpretación es bastante ajustada para nuestros abipones, que apelaban a la alianza con otros caciques abipones con quienes se hallaban relacionados por lazos de amistad y parentesco; pero, a la vez, estas alianzas eran lo suficientemente flexibles como para desintegrarse y crear de sus fragmentos nuevas reconfiguraciones.

---

[159] Este es un tema tan interesante como difícil de abordar a través de las fuentes disponibles, y su estudio implica un cambio de perspectiva en función del tipo de análisis que venimos realizando. Para este trabajo hemos decidido efectuar el recorte analítico en la interpretación de la guerra como dinámica de relacionamiento interétnico. No abordaremos aquí el análisis de esta otra enorme dimensión de la guerra "vuelta hacia adentro" de los grupos abipones. El análisis antropológico del código simbólico y ritual de la guerra permitiría mostrar la dinámica interna a través de la cual los abipones se construyen como grupo, la "cocina" de la identidad. Esperamos que, en un futuro cercano, podamos continuar con este estudio.

¿Cómo interpretar, entonces, que la guerra haya sido la institución central por medio de la cual los abipones construían la identidad y, a la vez, incorporaban la relación externa con la colonia a su dinámica interna de fusión y fisión como determinante de los enfrentamientos a mediados del siglo XVIII? Para empezar a pensar en una respuesta a esta compleja pregunta, debemos posicionarnos en el aspecto dinámico de construcción y reconstrucción de las identidades a lo largo del tiempo. Es decir, entender a las identidades en movimiento. Barth (1976) dice que la interacción con los otros se organiza a partir de la identidad construida por un grupo frente a otro. Gruzinski (2000:49) le imprime a esta oposición un carácter dinámico, ligado al concepto de frontera, "a menudo porosa, permeable y flexible: se desplaza y puede ser desplazada". A su vez, este autor reconoce que cada individuo posee una serie de identidades que se "activa sucesiva o simultáneamente según los contextos" (Gruzinski 2000:53). Cardoso de Oliveira (1971) también señaló que cada individuo posee diferentes alternativas respecto de su identificación, *identidades virtuales* que se ponen en competencia según la situación y las personas con quienes se interactúa. Estas interpretaciones nos brindan herramientas interesantes para pensar la dinámica de la *guerra entre los abipones.*

A lo largo de este capítulo sostuvimos que, a partir de mediados del siglo XVIII, la *amistad* con los hispanocriollos a partir de las paces selladas al momento de las reducciones separó a los abipones *amigos* de los abipones *enemigos*. Más específicamente, a los abipones dispuestos a hacer cumplir esas paces y a aquellos que decidieron quebrarlas. En este sentido, muchos otros abipones se mantuvieron por fuera de este conflicto central, ya fuera en las reducciones o en el interior del Chaco, aunque fueron convocados una y otra vez como aliados de esta guerra. Nos preguntamos, entonces, si se podría asociar esta amistad, en algún punto extrema de Ychoalay para con la colonia, como indicativo de un nuevo tipo de identidad emergente dentro de este grupo de abipones leales al sistema reduccional. A lo largo del siglo XVIII, Ychoalay fue forjando una identidad culturalmente mestiza moldeada por una doble lealtad hacia su gente y hacia la colonia en sentido amplio (Lucaioli 2011). En este sentido, sería posible interpretar que la superposición de lealtades –¿o identidades?– desplegadas por Ychoalay y su grupo de seguidores, abipones a la vez que amigos, habría impreso este nuevo matiz de la *guerra* abipona. Por ser parte del mismo grupo étnico, Ychoalay sentía la obligación de vengar las hostilidades realizadas por otros abipones contra sus amigos hispanocriollos. Es decir, de mediar dentro de su grupo de

pertenencia[160]. Esta *doble identidad* sería también la que habría llevado a que los abipones enemigos consideraran "que aquella muerte perpetrada por abipones y mocovíes amigos de los españoles, debía ser lavada en cualquier español" (Dobrizhoffer [1784] 1969:166).

Dejamos apenas planteado el problema, sabiendo que queda mucho por analizar y decir sobre este tema. Comenzamos este capítulo señalando que la violencia entre los grupos abipones no había sido estudiada en profundidad ni se había dado a conocer su complejidad. Creemos que el análisis realizado es un primer paso en este sentido al haber mostrado –por lo menos– las múltiples facetas pasibles de tener en cuenta para seguir avanzando en estudios más profundos y complejos. Si estas páginas sirven para dejar mejor planteado el problema y funcionan como disparador para nuevas investigaciones, habrá superado nuestras expectativas.

[160] Cabe señalar que Ychoalay no se convirtió en defensor *universal* de la colonia, sino sólo hacia dentro del grupo étnico abipón.

Consideraciones finales

"y finalmente esos tales somos nosotros"

En este trabajo nos hemos propuesto indagar en la historia de los abipones tomando como eje de análisis las formas de interacción con la sociedad colonial. Es decir, hemos buscado reconstruir las acciones y estrategias desplegadas por estos grupos para establecer el contacto y la convivencia con los hispanocriollos en los espacios fronterizos del Chaco del siglo XVIII. Por cuestiones metodológicas, decidimos centrar el estudio en los procesos que dieron lugar a la formalización de relaciones de amistad y, posteriormente, a la fundación de reducciones –punto de partida que podría señalarse poco antes del inicio del siglo XVIII– y a las adaptaciones y transformaciones sociopolíticas y económicas elaboradas por estos grupos durante el período de las reducciones jesuíticas. La expulsión de los jesuitas en 1767 supuso un cambio significativo en las políticas de interacción fronteriza entre los grupos abipones y los hispanocriollos.

Tal como se habían planteado, las relaciones interétnicas y la mediación de los funcionarios de la Compañía de Jesús eran piezas clave en la dinámica de interacción entre los abipones y la colonia. Luego, el proceso histórico delineado en el último cuarto del siglo XVIII –que también estuvo acompañado de importantes transformaciones coloniales a nivel burocrático y político, como lo fue la creación del Virreinato del Río de la Plata en 1776– fue notablemente diferente. A su vez, las últimas décadas del siglo XVIII estuvieron atravesadas por otras tantas coyunturas locales que derivaron en que los grupos abipones elaboraran respuestas diferentes según sus propios intereses y trayectorias históricas anteriores,

como las que aquí hemos analizado. También, la guerra entre abipones que vimos desarrollarse hacia mediados del siglo XVIII habría integrado a las disputas a otros grupos indígenas vecinos, como los mocovíes y tobas no reducidos liderados por el cacique Paikín, que dispararon nuevos conflictos y estrategias de interacción.

Por todos estos motivos, y porque cada recorte temporal exige ser analizado desde las coordenadas que el propio proceso social define, hemos decidido no abordar en este trabajo ese otro período –que, aparentemente, tendría cierta continuidad hasta mediados del siglo XIX– para enfocar el estudio en el contexto brindado por las reducciones jesuíticas, y proyectar para más adelante el estudio sobre los procesos históricos que siguieron. Pensamos que hemos logrado enfocar aquí el estudio de los ejes propuestos desde una perspectiva particular que nos permitió analizar los procesos históricos partiendo de los detalles, las circunstancias y las contingencias de la interacción social. En ese sentido, creemos haber logrado reconstruir trayectorias indígenas históricamente situadas, como resultado de complejos procesos de interacción desplegados en torno a la puja entre la autonomía y la resistencia, por un lado, y la dominación y el control político, por otro, en los contextos de las fronteras chaqueñas.

Cuando los colonizadores llegaron al Chaco y exploraron sus contornos, supieron que éste no sería un espacio fácil de colonizar. Los innumerables grupos indígenas que allí habitaban, las enmarañadas selvas que acompañaban los cauces de los grandes ríos, las asperezas de un paisaje que alternaba humedales y pantanos con extensas llanuras de tierras áridas y, por sobre todo, la ausencia de recursos minerales, que desviaba los posibles fondos de la Corona hacia otros sectores coloniales con mayores promesas de enriquecimiento, hicieron que la empresa colonial comenzara con pasos imprecisos. Los grupos chaqueños, especialmente los guaycurúes, pero también muchos otros, ofrecieron una notable resistencia al avance español en esta zona, lo cual tornó aún más endeble la presencia y el establecimiento de los colonizadores en estas fronteras.

Todos estos elementos contribuyeron para que los españoles elaboraran un determinado discurso en torno al Chaco y sus habitantes, en el cual no faltaron elementos de fábula –como la vaga esperanza de que escondiera tesoros insospechados– y caracterizaciones exageradas acerca de aquellos indios que no se dejaban comprar con promesas y regalos y que, por el contrario, a diferencia de otros grupos, oponían una fuerte resistencia al establecimiento de alianzas y acuerdos. En esta

construcción, muchas de las características del espacio fueron trasladadas a los indígenas que lo habitaban. Los grupos nativos fueron definidos por los colonizadores según las impresiones que les provocaban el espacio y su fauna. Así, el espacio, los recursos y las personas confluían en torno a las nociones de peligro, salvajismo y fiereza. La imagen construida de indígenas *bárbaros* e *inhumanos* se oponía a la noción de *civilización* tanto como se acercaba a la de *naturaleza*.

La caracterización del territorio chaqueño se conformó en torno a dos discursos en apariencia opuestos. Por un lado, la noción de un espacio desértico y vacío que, entre otras cosas, servía como justificativo moral para el proyecto colonial de ocupación del territorio y sometimiento de sus habitantes. Por otro, el discurso en torno al salvajismo y la peligrosidad tanto del espacio –por su fauna autóctona, sus pantanos y sus selvas impenetrables– como por los numerosos grupos indígenas que lo habitaban. Hemos sugerido que ambos discursos se unen a la idea de la negación del otro, tanto por la ausencia que denota el desierto como por la noción de un indígena liminal, peligroso por lo *inhumano* y lo *salvaje*, que no pertenece al ámbito de la civilización, pero que tampoco es parte genuina de la naturaleza.

Por el contrario, la percepción de este espacio por parte de los nativos –aspecto que hemos abordado indirectamente a partir del conocimiento de las actividades que realizaban y de sus movimientos por el territorio– habría sido notablemente diferente. Ni desértico ni peligroso, el Chaco les habría provisto a los grupos indígenas de todos los recursos necesarios para la subsistencia –aunque también para el intercambio– a la vez que les servía de refugio. La estrecha interacción de los abipones con el medio chaqueño constituía una de las principales ventajas en la lucha colonial. El uso racional de esta ventaja adaptativa, así como del conocimiento del territorio y de los otros grupos indígenas que lo habitaban fue, a nuestro entender, una de las principales estrategias de resistencia que adoptaron los grupos abipones –y otros guaycurúes– para lograr permanecer en el Chaco y mantenerse autónomos a la sujeción colonial. El nomadismo –y la adaptación de la dinámica de la movilidad– habría sido, asimismo, el principal vehículo para lograr aquellos objetivos.

Todos estos elementos influyeron en la dinámica de interacción entre indígenas e hispanocriollos y en la conformación de los espacios fronterizos. La geografía poco conocida, el paisaje hostil matizado por áridos desiertos, zonas boscosas impenetrables, grandes pantanos y, por sobre todo, la constante resistencia que ofrecieron los grupos indígenas del Gran Chaco, hicieron del proyecto colonial español una tarea particularmente

lenta y difícil. Por otra parte, la ausencia de metales preciosos en el Chaco contribuyó a que las políticas de ocupación territorial no fueran ni sistemáticas ni agresivas desde un primer momento. El espacio chaqueño representaba, para los españoles, más que un objetivo de conquista a corto plazo, una constante amenaza por la gran cantidad de grupos indígenas hostiles que allí habitaban. Coincidimos con Susnik (1981a) en que durante los primeros siglos de conquista no hubo una lucha real por el territorio. Sin embargo, para poder afianzarse en las márgenes de este espacio, los colonizadores debieron apelar a diferentes estrategias de interacción con distintos grupos indígenas; por un lado, para establecerse en territorios ocupados o incluidos en los radios de acción de determinados caciques y, por otro, porque para lograr la subsistencia necesitaban tanto de la mano de obra indígena como del intercambio de alimentos y de la ayuda defensiva de algunos "indios amigos" frente a otros que habitaban en el Chaco no colonizado.

Los primeros grupos chaqueños en entrar en contacto estrecho con los españoles fueron aquellos que ocupaban las tierras que quedaron ubicadas como espacios de frontera, es decir, en las zonas de contacto entre el *mundo colonial* en gestación y el *Chaco indígena* que se iba conformando a medida que se fortalecía la presencia hispana. Esa presencia hispana cada vez más afianzada fue delineando un espacio indígena cercado por un cordón colonial que, aunque débil y altamente permeable, contribuyó a la definición del Chaco como espacio diferenciado del territorio colonizado. La particular distribución territorial de los grupos chaqueños también habría tenido relación con la llegada de los conquistadores al sur de América. Las presiones ejercidas desde el Perú habrían favorecido, por sus condiciones naturales, que el Chaco albergara grupos indígenas migrados desde otros espacios.

En el interior del Chaco, ahora acotado por la presencia colonial, los grupos indígenas se hallaban envueltos en sus propias alianzas y enfrentamientos políticos. A partir de una lectura conjunta de diferentes autores que han trabajado las relaciones interétnicas en las fronteras chaqueñas, hemos delineado una hipótesis integradora sobre las versiones de poblamiento y distribución del espacio de los grupos chaqueños. Para ello, nos basamos en los diferentes trabajos realizados para los grupos indígenas pertenecientes a la familia lingüística guaycurú: tobas y mocovíes (Susnik 1981a; Gullón Abao 1993; Vitar 1997; Cypriano 2000), mbayá-guaycurúes (Susnik 1981a; Herberts 1998), payaguás (Ganson 1989) y abipones (Kersten [1905] 1968; Susnik 1971; Saeger 2000). A partir de la lectura de estos autores y cruzando los datos hallados en las fuentes, advertimos

cierta tendencia general por parte de los grupos guaycurúes –nómades, ecuestres (excepto los canoeros payaguás) y con grupos de guerreros especializados– de someter y presionar a los grupos indígenas pedestres y semisedentarios. Como resultado de estas presiones, probablemente atravesadas también por la lucha por los mejores paraderos y recursos, aquellos grupos de a pie habrían sido empujados hacia las periferias del Chaco, cerca de los espacios de frontera. Así, la relación de hostilidad con los grupos guaycurúes que ahora dominaban el espacio chaqueño y la cercanía con la colonia los habría favorecido para entablar relaciones más estables y fluidas con los emplazamientos hispanocriollos, relaciones que seguramente comenzaron sobre la base de los intercambios de bienes y servicios pero que pronto se tradujeron en alianzas políticas orientadas a hacer frente al enemigo en común que habitaba en el interior del Chaco. Estas alianzas fueron doblemente beneficiosas para los hispanocriollos: además de contar con mano de obra y proveedores de recursos –muchos de estos indígenas fueron repartidos en encomiendas o bien radicados en pueblos de indios al servicio de los colonizadores–, los *indios amigos* oficiaron como fuerza defensiva y como proveedores de información acerca de aquel espacio ajeno y desconocido. Para estos grupos indígenas desplazados del Chaco, los acuerdos con los colonizadores probablemente significaron una opción que les posibilitaba entablar relaciones comerciales para adquirir bienes europeos frente a la hostilidad de los grupos guaycurúes y a la migración forzada que los llevó a abandonar sus territorios.

El desplazamiento de los pueblos pedestres y semisedentarios hacia las fronteras chaqueñas habría, a su vez, atraído a los grupos guaycurúes a estos espacios, ya fuera para continuar con las actividades comerciales, ya para hostilizar a los grupos indígenas ahora amigos de los españoles. Asimismo, comenzó a aparecer –aunque en diferentes momentos del siglo XVII– un mayor registro en los documentos de las hostilidades de los guaycurúes sobre las fronteras, lo que asociamos con una mayor frecuencia de los contactos. En un primer momento, estos contactos fueron en su mayoría hostiles. Sin embargo, los intercambios que paralelamente comenzaron a darse entre los distintos grupos sentaron las bases para una interacción más asidua y fluida que, con el paso del tiempo, habría derivado en relaciones de amistad entre determinados grupos guaycurúes y determinadas ciudades coloniales. Centrando la mirada en los grupos abipones, podemos sostener que las hostilidades –y seguramente también las primeras relaciones comerciales, aunque para este momento no formaban parte de los registros oficiales– se volcaron

principalmente sobre las fronteras sur y oriental a partir de la segunda mitad del siglo XVII.

Paralelamente a las políticas de interacción con los grupos indígenas, se fue desarrollando un proceso de consolidación de los espacios de frontera. El Chaco, tal como se definía en el siglo XVIII, estaba delimitado por distintos frentes coloniales: la frontera occidental en la jurisdicción del Tucumán, la frontera sur en el área santafesina y, hacia el noreste, la frontera del Paraguay encabezada por Asunción. Cada uno de estos frentes respondía burocráticamente a distintas jurisdicciones administrativas –las gobernaciones del Tucumán, de Buenos Aires y del Paraguay–, con lo cual gozaban de cierta autonomía cada una respecto de las otras para la toma de decisiones. La realidad geográfica, la posición política de cada uno de estos espacios respecto de la consideración de la Corona y los recursos indígenas e hispanocriollos en cada una de estas jurisdicciones, contribuyeron para que desarrollaran características propias (ver Lucaioli 2010).

Las relaciones entabladas entre los sectores coloniales y los grupos indígenas fueron variando a lo largo de los años y adoptaron nuevas formas y contenidos, tanto violentos como pacíficos. La guerra contra el indio guaycurú fue una realidad tan inherente a la frontera chaqueña como lo fueron los intercambios y la negociación, sólo que en cada espacio adquirió expresiones originales que repercutieron en las relaciones con los otros espacios fronterizos. La guerra misma, incluso, ha sido interpretada por nosotros como una suerte de intercambio –directo e indirecto– de personas, ideas, objetos y simbolismos, que fueron apropiados y resignificados por los distintos actores, para adquirir nuevos alcances y funcionalidades. En cierta forma, fue a través de la guerra que se pudo pensar en la paz. Parafraseando a Bechis ([1989] 2008a), sólo allí donde se podía hacer la guerra se podía establecer la paz.

Esta tensión entre la guerra y la paz con los grupos abipones estuvo presente a lo largo de todo el siglo XVIII y se manifestó de las maneras más variadas a lo largo de tiempo y a lo ancho del Chaco. Si en un primer momento –aproximadamente entre mediados del siglo XVII y principios de la década de 1720– los distintos frentes coloniales, a su manera, se hallaban en abierto enfrentamiento contra los grupos abipones (lo que nos permitiría pensar en acciones punitivas conjuntas), las tempranas paces de Santa Fe, y luego de Corrientes, con algunos de estos grupos comenzaron a delinear un cambio en la política colonial y los asuntos de frontera. Las relaciones de amistad y comercio entre los abipones y estas ciudades desplazaron los conflictos sobre otras jurisdicciones más alejadas. La ausencia de una política colonial efectiva que centralizara y regulara

las acciones fronterizas regionales permitía estas acciones que dirimían los conflictos en algunas fronteras determinadas, las de las ciudades amigas, sólo a fuerza de desplazar los ataques sobre otras ciudades. Esta dinámica, a su vez, resquebrajaba los débiles lazos de cooperación entre las distintas gobernaciones aún en proceso de definición de sus territorios.

Por otra parte, también la alianza de determinados grupos abipones con algunas ciudades habría repercutido en las relaciones políticas entre los grupos indígenas. En ocasiones, los abipones amigos comenzaron a desarrollar una tendencia de poca tolerancia frente a las hostilidades cometidas por otros grupos abipones *no amigos* en las estancias de los vecinos hispanocriollos donde ellos negociaban y con quienes querían mantener relaciones cordiales. Poco a poco, se fue delineando una diferencia notable entre los abipones *amigos* y los abipones *no amigos*.

Todos estos factores que involucraban a las relaciones interétnicas entre hispanocriollos e indígenas, las relaciones interjurisdiccionales entre las distintas ciudades y gobernaciones y los lazos de alianzas y enfrentamientos entre diversos caciques abipones se delinearon –y se expresaron– en las coyunturas locales que dieron inicio a las negociaciones para la fundación de las reducciones de abipones en el Chaco. Al momento de abordar el estudio de éstas, a partir de la lectura de las fuentes, hallamos que cada una de estas situaciones hacía referencia a contextos específicos y ponía en juego determinados actores, caciques y funcionarios movidos por intereses propios, además de los factores generales delineados por la situación colonial de mayor alcance. Es por ello que hemos abordado en detalle cada uno de los contextos en los que se dieron las tratativas que derivaron en las cuatro reducciones de abipones.

A partir de ese análisis hemos podido identificar distintos niveles de interacción. Algunos ligados a las coordenadas macro-históricas, como las intenciones de la Corona de dirimir los conflictos con los abipones o la predisposición de la Compañía de Jesús de fundar pueblos de indios a su cargo; pero también pudimos reconstruir historias particulares inherentes a las problemáticas de determinados caciques en sus contextos locales. Este abordaje nos permitió identificar cuatro estrategias de interacción elaboradas por diferentes caciques frente a las posibilidades y presiones que brindaba e imponía el mundo colonial.

Hallamos, por ejemplo, que la fundación de la reducción de San Jerónimo en la jurisdicción de Santa Fe, en 1748, se habría logrado gracias a las estrechas relaciones de amistad que los caciques Ychamenraikin e Ychoalay forjaron durante varios años antes con aquella ciudad. Asimismo, los contactos asiduos con la reducción de San Javier de mocovíes,

fundada en 1743, habría aceitado los diálogos entre jesuitas, funcionarios y caciques para el establecimiento de pactos de mayor alcance que incluyeran a grupos abipones. Este intento de paz generalizada se plasmó en la reunión realizada en Añapiré, poco después de fundada San Jerónimo, en la cual, luego de tensas negociaciones, se acordó la inclusión de todas las ciudades coloniales fronterizas al Chaco y de todos los grupos abipones a los acuerdos de paz. Sin embargo, la incapacidad de los caciques abipones amigos de influir en las decisiones de sus seguidores –y, por lo tanto, la de incidir en sus comportamientos– no sólo implicó que no pudiera ponerse freno a la reanudación de las hostilidades por parte de algunos grupos, sino que comenzó a delinear un problema de difícil solución: aquellos que deseaban mantener las paces se veían perjudicados por quienes las quebraban, con lo cual estos caciques amigos –sobre todo Ychoalay– echaron mano a las nuevas posibilidades que brindaba la reducción –amistades ventajosas, ayuda defensiva, recursos, etc.– y comenzaron a ensayar otros caminos para lograr que se cumplieran sus intereses.

Una situación muy diferente fue la que dio inicio a la reducción de Concepción. Este pueblo surgió a partir de las negociaciones comenzadas por el cacique Alaykin, por intermediación del ex cautivo español Cristóbal de Almaraz, para recuperar un gran número de mujeres y niños llevados de sus campamentos durante una entrada punitiva realizada al interior del Chaco por el Gobernador de Santiago del Estero. La gran distancia que mediaba entre el territorio de Alaykin –aparentemente, entre el centro del espacio chaqueño y las inmediaciones del río Bermejo– y la ciudad de Santiago del Estero habría contribuido a que las relaciones entre estos abipones y esa ciudad no fueran ni asiduas ni amistosas. Si bien no contamos con información específica de la relación previa con Alaykin, sabemos que en esa jurisdicción no se había entablado ningún tipo de acuerdo de paz con ningún grupo de abipones. Por el contrario, es posible que el grupo liderado por este cacique sí haya hostilizado aquellas fronteras y que la toma de cautivos haya sido en castigo por esas acciones.

Lo que ocurrió, entonces, fue que Alaykin y Almaraz pusieron en marcha un complejo mecanismo de negociación con el sector colonial, para el cual apelaron a la intermediación del cura de San Jerónimo, de los caciques Ychamenraikin e Ychoalay y de las relaciones de amistad de estos con el teniente de gobernador de Santa Fe. A cambio de sus mujeres y niños propusieron reducirse, y también ofrecieron devolver a todos los cautivos españoles y criollos que estuvieran en manos de los abipones. Esta fue una decisión más que compleja sobre una cuestión que los caciques

amigos tenían escasas posibilidades de cumplir, puesto que implicaba convencer –u obligar– a que los caciques que habitaban al interior del Chaco y se mantenían hostiles a la colonia dejasen en libertad a los cautivos que tenían en su poder. Los pormenores de estas negociaciones ya han sido expuestos, aquí sólo nos interesa señalar que en el caso del origen de la reducción de Concepción, una entrada punitiva sirvió para presionar a los grupos abipones a solicitar las paces. Esa solicitud –iniciada por el sector indígena– se encauzó por los carriles comunicativos ya entablados con el sector colonial, apelando a los curas doctrineros de San Jerónimo y los funcionarios de Santa Fe. Entre las promesas de contraprestaciones, propusieron cumplir con una devolución generalizada de cautivos en manos abiponas, tarea que exigía nuevas atribuciones a la autoridad tradicional de los líderes. Luego de muchas negociaciones y de la firma de un tratado de paz, Concepción fue fundada en el año de 1749.

Mientras la reducción de San Jerónimo surgió como una continuación y fortalecimiento de los lazos de amistad entre determinados grupos abipones y la ciudad de Santa Fe y la de Concepción como una decisión estratégica para negociar la recuperación de cautivos, la fundación de la reducción de San Fernando se vio envuelta y condicionada por los conflictos intraétnicos entre los caciques amigos y los hostiles a la colonia. Cuando el cacique Naré aceptó la propuesta del teniente de gobernador de Corrientes de vivir en un pueblo de indios, Ychoalay –radicado en San Jerónimo– se hallaba en medio de las disputas armadas con los caciques Debayakaikin y Oaherkaikin, que hostilizaban tanto las fronteras como los predios de la reducción. Frente a esta situación de fragilidad de las paces, Ychoalay estaba en desacuerdo con la idea de fundar un nuevo pueblo hasta tanto no se lograra estabilizar el de San Jerónimo. Por otra parte, conocía las relaciones de amistad entre los caciques del Chaco y Naré y temía que el nuevo pueblo se convirtiese en un sitio de refugio para sus escaramuzas. Como solución improvisada frente a estas alternativas, y viendo que la fundación de la nueva reducción ya se estaba poniendo en marcha, Ychoalay convocó y retuvo a los seguidores de Naré en San Jerónimo con un doble objetivo: el de aumentar su fuerza defensiva frente a los posibles ataques de Debayakaikin y Oaherkaikin y, a su vez, demorar la fundación. Finalmente, el cacique Naré logró convocar en torno suyo a su gente y se dio inicio al pueblo en 1750.

La cuarta reducción fundada para los grupos abipones en las fronteras chaqueñas se corresponde al pueblo del Santo Rosario o Timbó, patrocinado por la ciudad de Asunción en 1763. La coyuntura histórico-política que dio inicio a las negociaciones de esta reducción fue notablemente

diferente de la que había delineado las realizadas poco más de una década antes en la frontera sur y suroriental del Chaco. Los conflictos entre San Jerónimo y los abipones no reducidos llevaban ya una larga trayectoria de luchas y enfrentamientos que habían dejado como saldo la muerte de los caciques Ychamenraikin y Debayakaikin. Un grupo de seguidores de este último, liderado por el cacique Deguachi, habría solicitado una reducción a la ciudad de Asunción. Desde un punto de vista, esta solicitud puede interpretarse como una especie de pedido de asilo político frente a los enfrentamientos con los abipones del sur; aunque, a su vez, la fundación tiene otras dos lecturas posibles: la de establecerse y ganar dominio en un territorio estratégico –puerta de acceso a las misiones jesuíticas del Paraguay– históricamente disputado por abipones, mocovíes y tobas, y la de generar un espacio neutral y protegido para encauzar las relaciones comerciales ilegales entre estos abipones y los vecinos asunceños, sustentadas en la dinámica del comercio de los bienes y ganados sustraídos por los indios en las misiones guaraníticas. Nos inclinamos por sostener que estos móviles no eran excluyentes entre sí y que, por el contrario, la solicitud de reducción por parte de este grupo de abipones se volvió una estrategia idónea, capaz de ofrecer múltiples soluciones a los diferentes conflictos e intereses puestos en juego.

A través de este análisis particular de las distintas formas de interacción, motivos e intereses desplegados en los pedidos o aceptación de las reducciones por parte de los caciques abipones hemos buscado no sólo reconstruir parte de la historia colonial, sino también interpretar las acciones y estrategias indígenas frente a las nuevas posibilidades que habilitaban los espacios de frontera. Por otra parte, la instauración misma de las reducciones significó cambios importantes en la percepción de las fronteras chaqueñas y abrió nuevos abanicos de posibilidades. Las reducciones fueron sitios de interacción entre indígenas –reducidos y no reducidos, abipones u otros grupos étnicos– y distintos funcionarios y sujetos del mundo colonial; espacios que favorecieron el mestizaje a la vez que sirvieron para la confrontación y diferenciación. Por lo tanto, creemos que estos *enclaves fronterizos* –en tanto espacios coloniales situados en territorio indígena con miras defensivas (Nacuzzi 2008)– fueron también reapropiados y redefinidos por los grupos que los habitaban, como consecuencia de lo cual adquirieron nuevas funciones políticas, económicas y sociales. Las reducciones de abipones delinearon, en el espacio fronterizo chaqueño, una especie de umbral –ambiguo y socioculturalmente mestizo– que prometía resolver los conflictos interétnicos al proyectarse como malla de contención y amortiguación de un territorio

percibido como peligroso pero de textura permeable y laxa, que estimulaba el intercambio y la interacción.

Tomando prestada la expresión de Taussig (1990), podría interpretarse a las reducciones como *portales* que favorecieron la conexión y confluencia del mundo hispanocriollo con el Chaco no colonizado; del *estado colonial* con el *mundo nativo*. Estos espacios liminales ofrecían, para los grupos abipones, contextos novedosos que brindaban la posibilidad de poner entre paréntesis ciertos dictámenes culturales, y predisponer el ensayo creativo y la adaptación estratégica frente a las nuevas coordenadas delineadas por las relaciones interétnicas. En este sentido, consideramos que las reducciones generaron contextos propicios de *aculturación antagónica*, al permitir la mezcla y la adaptación original de un nuevo abanico de posibilidades y relaciones orientadas al mantenimiento de la autonomía indígena.

Estos nuevos espacios de acción no tardaron en constituirse como enclaves estratégicos que prometían nuevas y variadas posibilidades para quien quisiera y supiera aprovecharlas. Las reducciones de abipones fueron importantes centros de acción y manipulación por parte de los grupos indígenas en tanto que, lejos de suponer una sedentarización permanente y un adoctrinamiento riguroso, se convirtieron en sitios de refugio y encuentro que permitían, mediante un ir y venir entre estos centros y los territorios aún no colonizados, articular las ventajas de las relaciones interindígenas –con otros grupos reducidos o con los que aún permanecían al interior del Chaco– con nuevos tipos de relación entabladas con las ciudades coloniales. La fundación de reducciones y el uso que se hizo de ellas significaron un punto de inflexión en la manera de relacionarse de los grupos abipones entre ellos y con el sector colonial.

También hemos analizado que en las reducciones se condensaron múltiples intereses, complementarios y contrapuestos, tanto de los sectores coloniales como de los grupos indígenas. Una de las principales contradicciones, en la que paradójicamente descansó la versatilidad de estos espacios, fue la tensión irresuelta entre el deseo de sedentarizar a los grupos nómades –requisito indispensable para apaciguar los conflictos, resguardar las fronteras, colonizar y *civilizar* a los indios y ocupar el espacio chaqueño– frente a la igualmente importante necesidad de consolidar los intercambios económicos –fundamentalmente de ganados, pero que abarcaban una amplia gama de productos– entre las ciudades coloniales y los indígenas, para lo cual era preciso garantizar una libre movilidad de los grupos abipones ligada a las actividades de abastecimiento. Los

intersticios normativos generados por estas contradicciones, lejos de confundir o paralizar a los grupos abipones, abrieron un abanico de potenciales posibilidades que ellos supieron manipular creativamente.

Mediante la estrategia dinámica de un ir y venir interesado entre las reducciones y el Chaco no sometido; trayendo y llevando información, bienes y animales; estableciendo alianzas y reconfigurando sistemáticamente las redes interétnicas, los grupos abipones se adaptaron a las nuevas coyunturas en función de su propio provecho y del mantenimiento de la autonomía indígena. Asimismo, hemos señalado cómo, en ciertas ocasiones, los pueblos de reducción fueron utilizados como una adaptación de los campamentos base tradicionales, para transformarlos en sitios de encuentro, puntos de reunión relativamente permanentes, que favorecían la articulación de las nuevas actividades económicas en torno al ganado y el mantenimiento de relaciones interétnicas de amplio espectro estructuradas en torno a las alianzas, pero también a la guerra y el enfrentamiento.

Su calidad de nativos y conocedores del espacio chaqueño se tradujo en un fuerte capital simbólico que les permitió posicionarse ventajosamente y hacer un uso racional de la movilidad. En las reducciones, los grupos abipones pudieron seguir gozando de los recursos y utilidades que les brindaba su propio territorio, y complementarlos con las nuevas ventajas que prometía la interacción en los espacios fronterizos. La elección de reducirse o no, lejos de plantear realidades excluyentes entre sí, habilitó la posibilidad de combinar las ventajas de ambas alternativas. De esta manera, los caciques abipones ensayaron distintos tipos de relación con las reducciones: algunos, instalándose en ellas y aprovechando al máximo los beneficios de una *amistad duradera* con el sector colonial; otros, manteniéndose al interior del territorio pero estableciendo contactos esporádicos con estos centros socioeconómicos para el abastecimiento de recursos o para realizar intercambios. Tampoco faltaron quienes combinaron las ventajas de vivir en la reducción durante ciertos períodos con estancias más o menos prolongadas en el espacio chaqueño, fuera del ámbito de acción e injerencia de los curas doctrineros, y manipularon, asimismo, los acuerdos entablados con el sector gubernamental. En este contexto reduccional novedoso, versátil y propicio para el despliegue de estrategias sociales, políticas y económicas, los líderes abipones hallaron nuevos caminos por los cuales encauzar su autoridad.

En este trabajo, hemos abordado el liderazgo de los grupos abipones a partir de la información brindada por los jesuitas y funcionarios en los contextos de reducción, o bien durante el período que abarcó la

experiencia jesuita en el Chaco. Si bien nuestro objetivo era el de indagar acerca de las nuevas expresiones en la forma de hacer política delineadas por los caciques abipones en estos contextos, debimos comenzar el análisis caracterizando a los liderazgos abipones. Esta tarea ya había sido abordada en otra oportunidad (Lucaioli 2005), por lo tanto, aquí pensábamos ofrecer una síntesis de aquellos puntos para luego pasar a las transformaciones políticas. Comenzamos, entonces, haciendo referencia a la íntima y solidaria relación entre las formas de la organización social y los liderazgos abipones, ritmados por la dinámica de la agregación y desagregación de unidades sociales. Asimismo, hicimos referencia a las principales cualidades del liderazgo indígena, basado en el ejercicio de la autoridad en contraposición al empleo del poder. Los caciques abipones poseían, entonces, una autoridad forjada a fuerza de carisma y prestigio personal, sustentada por el consenso de un grupo de seguidores libre de elegirlo o abandonarlo, a quienes el líder buscaba cooptar utilizando la elocuencia, la generosidad y la idoneidad para organizar y desempeñar acciones armadas satisfactorias.

Sin embargo, en medio del proceso de síntesis y reelaboración de aquella información a partir de la relectura de las mismas fuentes con las que habíamos trabajado, algunos aspectos que nos parecían resueltos cautivaron nuevamente nuestra atención. La interpretación de esta información se hallaba ahora enmarcada en un estudio mucho más preciso y detallado acerca de los procesos históricos de los grupos abipones como también de la bibliografía académica correspondiente a los liderazgos políticos para otros grupos indígenas[161], con lo cual ciertos vacíos que antes habían pasado desapercibidos ahora nos planteaban un atractivo interrogante. Nos referimos, puntualmente, a las menciones –muy escasas e imprecisas– acerca de la presencia de diferentes formas de liderazgo. Incluso fue a través de un camino indirecto que llegamos a advertir estos indicios que nos hablaban de otras posibles figuras de autoridad entre los grupos abipones. Analizando los caminos que podían conducir a un abipón a erigirse en un cargo político retomamos la discusión en torno a la importancia relativa de la herencia y la filiación a determinada familia frente al peso de los méritos personales y la carrera individual, para consolidarse como cacique.

[161] Nos referimos al estudio sobre los cacicazgos duales propuesto por Nacuzzi (1998) para los grupos cazadores recolectores de la Pampa y la Patagonia y, también, a los análisis realizados de las expresiones políticas complejas identificadas entre los reche o mapuches por Boccara ([1998] 2007) y Zavala Cepeda (2007).

Este análisis nos llevó a considerar distintos rótulos –*höcheri* y *nelareykaté*–, aparentemente ligados a estas vías diferenciales de acceso al liderazgo. Si bien en un primer momento la utilización de estos dos términos parecía responder a la pertenencia o no a un estatus social determinado, luego comenzaron a aparecer otros indicios que sugieren que se trataba de distintas formas de la autoridad: una tradicional y asociada a cargos mayormente hereditarios, cuyas funciones no hemos podido identificar en detalle pero que estarían asociadas a cuestiones diplomáticas y ceremoniales y habrían abarcado grupos más amplios de representación; y una segunda forma de liderazgo, asociada a los caudillos de guerra que, durante el siglo XVIII, adquirieron mayor preponderancia y visibilidad en las fuentes y registros realizados por los colonizadores.

La búsqueda por parte de los funcionarios coloniales de someter políticamente a estos grupos indígenas estimuló ciertas características de los caciques abipones, dado que lo que aquellos pretendían era destacar líderes con mayor poder de representación y de coerción, que les permitieran un mayor y mejor control de los grupos. Estas políticas estuvieron acompañadas por múltiples estrategias de manipulación –como el cambio de nombres, las varas de mando, el cargo de corregidor, el título de *Don* y la entrega de regalos– así como por la elaboración de un discurso que tergiversó las formas de hacer política tradicionales, al sobrevalorar las funciones de determinados caudillos –los *höcheri* o líderes de guerra– por sobre otras figuras tradicionales, quizá menos llamativas o menos útiles al proyecto colonial, como estos caciques ceremoniales o diplomáticos, los shamanes y las líderes femeninas.

A partir de este proceso de invisibilización de determinadas formas de liderazgo –que, a su vez, se habría acompañado en la práctica por un lento proceso de pérdida de legitimidad de estas formas de autoridad– y de la imposición de rasgos occidentales entre las funciones políticas abiponas es que coincidimos con Nacuzzi (2009) en que el *efecto sesgante* de la interacción colonial durante el siglo XVIII fue, contrariamente a lo que muchos autores proponen, de simplificación de las complejas instituciones políticas frente al modelo unipersonal de liderazgo propuesto por los colonizadores. Sin embargo, resaltamos que en este proceso los líderes abipones no fueron simples víctimas pasivas de efectos simplificadores y transformadores de sus formas de representación. A lo largo de estas páginas, esperamos haber demostrado que fueron muchas y variadas las vías y estrategias de interacción desplegadas por los diferentes caciques tanto para resistir al avance colonial como para mantener su autonomía, sin que ello haya significado mantenerse atados a un *ethos* cultural

cristalizado y rígido. Por el contrario, fue por el carácter maleable de las instituciones indígenas y por las trayectorias personales de caciques involucrados de diferentes maneras con el sector colonial y con los otros grupos indígenas del espacio chaqueño que los grupos abipones escaparon a la sujeción política, la explotación económica y la conquista territorial durante el siglo XVIII.

Conforme todo lo que hemos analizado anteriormente, creemos que las transformaciones de los grupos abipones en el ámbito político –aunque no exclusivamente– responden a una elaboración original resultante del interjuego de intereses de distintos sectores implicados, como así también de la manipulación estratégica ante las nuevas posibilidades de acción. Dentro de los nuevos contextos de interacción delineados por las reducciones, la figura de los líderes emergió como un elemento clave, no sólo por ser la cara visible de los grupos indígenas, sino porque los caciques también actuaron como estrategas guiados por intereses grupales y personales. Así, muchos de ellos lograron ejercer su autoridad a la manera tradicional, pero articulándola con las nuevas posibilidades que brindaban las nuevas actividades ganaderas y las factibilidades económicas. Sin embargo, sostenemos que, durante el siglo XVIII, la vigencia del consenso grupal, el apoyo fluctuante de los seguidores, las limitaciones para el enriquecimiento y la ausencia de poder coercitivo no habrían permitido sentar las bases para un poder centralizado político ni económico como el que supone el tipo de organización política asociado a las jefaturas.

Finalmente, hemos iniciado el estudio de la guerra. Este fue un tema muy difícil de abordar, ya que si bien los abipones –como los otros grupos guaycurúes del Chaco– tienen fama de haber sido muy guerreros, aún contamos con escasas interpretaciones provenientes del ámbito académico de la historia y la antropología acerca del alcance y los significados de las guerras en el Chaco. Hacia mediados del siglo XVIII, en este espacio chaqueño acotado por todos sus frentes por los emplazamientos coloniales, y salpicado en sus márgenes por los enclaves fronterizos –fuertes o reducciones–, era difícil mantenerse completamente ajeno a la interacción con los hispanocriollos. Por otra parte, había muchos motivos económicos que posicionaban como ventajosa la relación, directa o indirecta, con la colonia: la rápida incorporación de los ganados vacuno y caballar tanto para el consumo como para el intercambio, los bienes de uso propios de los circuitos coloniales que se volvieron deseables o indispensables entre los grupos indígenas –ropas, hierro, tabaco, sal– y las ventajas políticas asociadas a un buen desempeño en la interacción con los hispanocriollos

–ya fuera en la guerra como en las relaciones de amistad– fueron sólo algunos de los motivos que impulsaron a los grupos abipones a acercarse a las fronteras coloniales. La guerra, entonces, fue otra de las vías por medio de las cuales estos grupos encauzaron su interacción con la colonia y se beneficiaron de ella, a la vez que ejercían resistencia.

Hemos enfocado el análisis de la guerra deslindando analíticamente distintas manifestaciones de la violencia en las fronteras chaqueñas, ya que cada una de ellas sugería la presencia de objetivos y dinámicas de interacción específicos. Este ejercicio nos permitió identificar y caracterizar tres grandes esferas de violencia: la relacionada con los robos y saqueos en las fronteras chaqueñas; la que hemos denominado *guerra colonial* en sus dos versiones –*entradas punitivas* y *malones*– y la guerra entre los grupos abipones desatada en el contexto de las reducciones jesuíticas.

Mientras que la esfera de robos y saqueos se centraba mayormente en la dimensión económica de los bienes y beneficios posibles de adquirir a través de esta estrategia –por parte de los abipones, pero también de los hispanocriollos–, la guerra colonial mostraba una faceta más alineada con las cuestiones políticas y la lucha por la resistencia y la dominación de unos grupos sobre otros. Siguiendo esta perspectiva, hemos caracterizado a las entradas punitivas –expediciones al interior del Chaco para el castigo de los *infieles*– como la contracara de los malones indígenas a los emplazamientos coloniales. Ambas formas de violencia habrían condensado elementos políticos y económicos destinados a ejercer presión sobre el otro, a debilitar sus fuerzas materiales para doblegar su poderío político y a imponer situaciones de tregua o negociación.

En medio de esta puja violenta que se venía desarrollando con diferentes ritmos y tenores en las distintas fronteras del Chaco desde mediados del siglo XVII, comenzaron a gestarse los acuerdos de amistad entre determinados grupos de abipones y determinadas ciudades que derivaron en el emplazamiento de las reducciones. A pesar de que algunos autores reconocen que el inicio de las reducciones se vio acompañado por una merma de las actividades bélicas y un debilitamiento del poderío militar de los grupos abipones –unido a la entrega de donativos en la reducciones y a una mayor preponderancia de las actividades comerciales– (Saeger 2000; Djenderedjian 2004; Paz 2005), hallamos que, paralelamente a aquellas estrategias ligadas a los contextos reduccionales, se manifestaron otras tantas acciones bélicas que entrecruzaron grupos y actores tanto indígenas como hispanocriollos durante todo el siglo XVIII. Así, si las reducciones habrían logrado establecer ciertas relaciones pacíficas con algunos líderes indígenas y sus seguidores e incluso extender esta paz a la jurisdicción

que los albergaba, ésta no sólo no fue extensiva a la sociedad colonial en su conjunto sino que, a su vez, habría estimulado el despliegue de una interminable serie de enfrentamientos y disputas entre distintos caciques abipones embanderados a favor o en contra de la paz. Nos hemos referido a este proceso como la guerra entre los abipones.

Esta guerra entre abipones tuvo múltiples facetas y comenzó a delinearse como un conflicto entre los abipones reducidos, por un lado, contra los abipones no reducidos, por otro. Sin embargo, el uso estratégico que hicieron los distintos caciques de estos contextos –que brindaban protección, asilo e impunidad frente a los posibles ataques– acercándose y alejándose de los pueblos de indios según las tensiones de las relaciones interétnicas con las fronteras o de los conflictos con otros caciques indígenas, complejizaron más aún la cuestión en tanto inhabilitan la identificación de indios reducidos como sinónimo de indios amigos o protectores de las paces.

Asimismo, hemos señalado cómo todas estas formas de violencia se mezclaban y superponían entre sí, y también cómo se intercalaban en estos ciclos momentos de paz con determinados grupos, con el establecimiento de alianzas flexibles, situadas y temporarias. La guerra y la paz entre los abipones del siglo XVIII fueron dos modos superpuestos, intermitentes y no excluyentes de encarar la interacción en los espacios fronterizos. La paz y la guerra fueron, también, dos vías alternativas de resistencia y autonomía. El establecimiento de lazos de amistad y acuerdos de paz entre abipones e hispanocriollos impulsaba determinadas formas de relación –como la protección, la entrega de bienes y las garantías de subsistencia– que redundaban en beneficios para aquellos caciques que supieran ajustarlas a sus carreras políticas; pero, a su vez, dejaba fuera del alcance otra serie de ventajas políticas y económicas no contempladas por este vínculo: el saqueo y la apropiación, más riesgosos pero tanto más redituables en tanto no quedaban definidos por las especulaciones, los egoísmos y la falta de palabra de quienes se habían comprometido a ofrecer amistad. La guerra, entonces, constituía una manera de quebrar los compromisos y lealtades delineados en los pactos de alianza y amistad. La libertad de acción o autonomía política era otro gran componente de esta ecuación. La amistad suponía poner esta autonomía entre paréntesis, aunque en los hechos este abandono de la libertad era un acuerdo formal apenas válido para el momento de establecer los pactos de alianza o paz. En el cálculo político y económico, la libertad y el beneficio eran puestos en la balanza y manipulados por los líderes, pero también por la gente del común que, a la hora de definir

las formas de interacción con el mundo colonial, optaba por acercarse o no a una reducción.

A su vez, hemos hecho referencia a la estrecha relación entre las formas de interacción a través de la guerra con la conformación de los abipones como grupo étnico. En este sentido, nos hemos guiado por la propuesta de Barth (1976), que señala que la identidad de un grupo se construye frente al otro a la vez que organiza las formas de interacción social. Asimismo, hemos considerado el carácter dinámico de estas identidades y también la capacidad estratégica de los distintos sujetos de manipular sus sentidos de pertenencia en diferentes contextos y situaciones, retomando las nociones de identidades virtuales de Cardoso de Oliveira (1971) y la activación simultánea que propone Gruzinski (2000). Desde esta perspectiva, hemos analizado con cierto detalle la trayectoria de Ychoalay, tanto en su faceta de "corregidor" culturalmente mestizo y adaptado a las nuevas posibilidades coloniales, como en su rol de guerrero encabezando las disputas internas con los caciques que no aceptaron las paces. Si la paz adquirió en este sujeto sentidos extremos al punto de desatar una guerra interna, la guerra fue la estrategia que le permitió mantenerse en su puesto de liderazgo y alimentar –paralelamente a otras tantas actividades propias de los contextos reduccionales– las bases de su prestigio y autoridad con acciones memorables y públicamente reconocidas.

Todo acto de violencia, cuando era glorioso y llevado adelante por un reconocido cacique abipón, congregaba a una multitud de familias y caciques dispuestos a festejarlo. Cuenta Dobrizhoffer ([1784] 1968) que cuando los abipones se juntaban a celebrar sus grandes brindis, la circulación de la chicha de algarroba poco a poco alimentaba la memoria de los héroes de guerra, quienes revivían sus hazañas a través de largos cantos épicos. La modulación ondulante de la voz, los cantos, la algarroba fermentada y la camaradería sumía a los participantes en un estado de efervescencia tal que las canciones se sucedían unas a otras, como también se habían sucedido, unas a otras, las batallas. Hablaban de la guerra contra los indios, contra los grupos o caciques enemigos, pero también hablaban de la frontera y de los hispanocriollos que en aquellas hazañas perdieron sus cabezas. "Y en verdad cantan lo que recuerdan pero no por su impulso repentino sino meditando un momento. Recuerdan lo que pronunciaran en la pública reunión" (Dobrizhoffer [1784] 1968:441). Esos cantos cesaban varias horas después, cuando la percusión de los labios y el retumbar de las calabazas dejaban lugar a que alguien expresara "*Kla Leya*, 'ya es suficiente'" (Dobrizhoffer [1784] 1968:442). Estas magníficas conmemoraciones de las batallas y hazañas realizadas, repetidas y

revividas en una *performance* ceremonial cuidada y ordenada, quedaban cerradas cuando se oía la sentencia, "'y finalmente esos tales somos nosotros', *Gramachkaakam;* como suelen decir los oradores: 'He dicho'" (Dobrizhoffer [1784] 1968:442).

Hace muchos años, seguramente, que no se oyen estos cantos en el Chaco. Si este trabajo sirvió, en alguna medida, para reavivar la voz de estos grupos silenciados, estaremos más que reconfortados por el esfuerzo que hemos realizado al reconstruir retazos de su historia.

Documentos inéditos

Abreviaturas

AGI: Archivo General de Indias (Sevilla).
AGN: Archivo General de la Nación (Buenos Aires).
AGPSF: Archivo General de la Provincia de Santa Fe (Santa Fe).
ANA: Archivo Nacional de Asunción (Asunción del Paraguay).
ANCH: Archivo Nacional de Chile (Santiago de Chile).
BNRJ: Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro (Rio de Janeiro).

Acosta, José de
4/1/1759. Carta de José de Acosta a Pedro de Cevallos. Corrientes, 4 de enero de 1759. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
8/1/1759. Carta de José de Acosta a Pedro de Cevallos. Corrientes, 8 de enero de 1759. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

Actas del Cabildo de Asunción
12/11/1692. Actas de la sesión del Cabildo de Asunción celebrada el 12 de noviembre de 1692. ANA, Copia de Actas de Cabildo, carpeta 15.
1/12/1704. Actas de la sesión del Cabildo de Asunción celebrada el 1 de diciembre de 1704. ANA, Copias de Actas de Cabildo, carpeta 16.
16/12/1737. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 16 de diciembre de 1737. AGPSF, Actas de Cabildo X.
10/11/1762. Actas de la sesión del Cabildo de Asunción celebrada el 10 de noviembre de 1762. ANA, Copias de Actas de Cabildo, carpeta 130.
17/11/1763. Actas de la sesión del Cabildo de Asunción celebrada el 17 de noviembre de 1763. ANA, Copias de Actas de Cabildo, carpeta 130.
15/10/1765. Actas de la sesión del Cabildo de Asunción celebrada el 15 de octubre de 1765. ANA, Copias de Actas de Cabildo, carpeta 131.
25/9/1767. Actas de la sesión del Cabildo de Asunción celebrada el 1 de diciembre de 1704. ANA, Copias de Actas de Cabildo, carpeta 131.
26/3/1776. Actas de la sesión del Cabildo de Asunción celebrada el 26 de marzo de 1776. ANA, Copias de Actas de Cabildo, carpeta 138.

Actas del Cabildo de Santa Fe
4/7/1710. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 4 de julio de 1710. AGPSF, Actas de Cabildo VII.
27/4/1714. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 27 de abril de 1714. AGPSF, Actas de Cabildo VII.

10/3/1718. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 10 de marzo de 1710. AGPSF, Actas de Cabildo VII.
8/8/1724. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 8 de agosto de 1724. AGPSF, Actas de Cabildo IX.
19/8/1743. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 19 de agosto de 1743. AGPSF, Actas de Cabildo IX.
11/10/1743. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 11 de octubre de 1743. AGPSF, Actas de Cabildo IX.
24/3/1744. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 24 de marzo de 1744. AGPSF, Actas de Cabildo IX.
17/7/1744. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 17 de julio de 1744. AGPSF, Actas de Cabildo IX.
28/1/1746. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 28 de enero de 1746. AGPSF, Actas de Cabildo XI.
15/2/1746. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 15 de febrero de 1746. AGPSF, Actas de Cabildo XI.
15/5/1746. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 15 de mayo de 1746. AGPSF, Actas de Cabildo XI.
12/8/1746. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 12 de agosto de 1746. AGPSF, Actas de Cabildo XI.
20/8/1746. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 20 de agosto de 1746. AGPSF, Actas de Cabildo XI.
23/1/1747. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 23 de enero de 1747. AGPSF, Actas de Cabildo XI.
28/3/1747. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 28 de marzo de 1747. AGPSF, Actas de Cabildo XI.
5/5/1747. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 5 de mayo de 1747. AGPSF, Actas de Cabildo XI.
9/5/1747. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 9 de mayo de 1747. AGPSF, Actas de Cabildo XI.
20/6/1747. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 20 de junio de 1747. AGPSF, Actas de Cabildo XI.
7/12/1747. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 7 de diciembre de 1747. AGPSF, Actas de Cabildo XI.
8/6/1748. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 8 de junio de 1748. AGPSF, Actas de Cabildo XII.
8/11/1748. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 8 de noviembre de 1748. AGPSF, Actas de Cabildo XII.
27/1/1753. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 27 de enero de 1753. AGPSF, Actas de Cabildo XII.
1/6/1754. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 1 de junio de 1754. AGPSF, Actas de Cabildo XII.
10/6/1754. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 10 de junio de 1754. AGPSF, Actas de Cabildo XII.
22/9/1756. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 22 de septiembre de 1756. AGPSF, Actas de Cabildo XII.

21/11/1775. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 21 de noviembre de 1775. AGPSF, Actas de Cabildo XIV.
22/4/1776. Actas de la sesión del Cabildo de Santa Fe celebrada el 22 de abril de 1776. AGPSF, Actas de Cabildo XIV.

Actas del Cabildo de Santiago del Estero
1/1/1750. Actas de la sesión del Cabildo de Santiago del Estero celebrada el 1 de enero de 1750. En 1942. *Actas Capitulares del Cabildo de Santiago del Estero, 1748-1766*: 51. Tomo II. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

Aguirre, Juan de, Manuel de Rivas, José Cabrera y Bernardo Fernández de Córdoba
18/8/1747. Certificación del estado en que se halla la guerra y defensa de estas fronteras. Salta, 18 de agosto de 1747. AGI, Charcas 284.

Aldunatte y Rada, Gabriel
1699. Carta de Gabriel Aldunatte y Rada a Manuel de Prado y Maldonado. s/d 1699. AGI, Charcas 211.

Andonaegui, José
23/7/1748. Carta de José de Andonaegui al Marqués de la Ensenada. Buenos Aires, 23 de julio de 1748. AGI, Buenos Aires 304.
15/6/1749. Carta del Gobernador José de Andonaegui al Marqués de la Ensenada. Buenos Aires, 15 de junio de 1749. AGI, Buenos Aires 304.
29/12/1749. Carta de José Andonaegui a Nicolás Patrón. Buenos Aires, 29 de diciembre de 1747. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
5/3/1751. Carta de José de Andonaegui a Nicolás Patrón. Buenos Aires, 5 de marzo de 1751. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

Anglés, Matías de
19/8/1736. Carta de Matías de Angles al Marqués de Villagarcía. Frontera y campo del Algarrobo, 19 de agosto de 1736. AGI, Charcas 199.
6/11/1737. Carta de Matías de Angles al gobernador de Buenos Aires. Córdoba, 6 de noviembre de 1737. AGI, Buenos Aires 301.

Antonio, Manuel
10/6/1761. Carta del obispo Manuel Antonio a (¿?). Asunción, 10 de junio de 1761. AGI, Buenos Aires 48.

Anua de Concepción
1760. Carta anua de la reducción de Concepción de indios abipones para el año de 1760. Biblioteca Nacional de Río de Janeiro (BNRJ) – MS 508 (33).
1762. Carta anua de la reducción de Concepción de indios abipones para el año de 1759. BNRJ – MS 508 (33).

Anuas de San Fernando
1751. Cartas anuas del pueblo de San Fernando de la nación abipona para el año de 1751, firmada por José Klain y Domingo Perfetti. BNRJ, MS 508 (34).

1753-1762. Cartas anuas del pueblo de San Fernando de la nación abipona desde el año de 1753 hasta el de 1762. BNRJ, MS 508 (34).

Anua de San Jerónimo
1751. Carta anua de la reducción de San Jerónimo de indios abipones para el año de 1751, firmada por José Brigniel y Francisco Navalón. BNRJ – MS 508 (34).
1755. Carta anua de la reducción de San Jerónimo de indios abipones para el año de 1755, firmada por José Brigniel. BNRJ – MS 508 (33).
1756. Carta anua de la reducción de San Jerónimo de indios abipones para el año de 1756. BNRJ – MS 508 (33).
1757. Carta anua de la reducción de San Jerónimo de indios abipones para el año de 1757, firmada por José Brigniel. BNRJ – MS 508 (33).
1758. Carta anua de la reducción de San Jerónimo de indios abipones para el año de 1758, firmada por José Brigniel. BNRJ – MS 508 (33).
1759. Carta anua de la reducción de San Jerónimo de indios abipones para el año de 1759. BNRJ – MS 508 (33).
1760. Carta anua de la reducción de San Jerónimo de indios abipones para el año de 1760. BNRJ – MS 508 (33).
1762. Carta anua de la reducción de San Jerónimo de indios abipones para el año de 1762. BNRJ – MS 508 (34).
1764. Carta anua de la reducción de San Jerónimo de indios abipones para el año de 1764. BNRJ – MS 508 (33).
1765. Carta anua de la reducción de San Jerónimo de indios abipones para el año de 1765. BNRJ – MS 508 (33).

Anua del Colegio de Santa Fe
1757. Anua del Colegio de Santa Fe. Santa Fe, 1757. BNRJ - 508 (33).

Anónimo
10/7/1695. Carta anónima. Cádiz, 10 de julio de 1695. AGI, Charcas 283.

Argandoña, Tomás Félix de
10/1/1689. Carta de Tomás Félix de Argandoña al Rey. Córdoba, 10 de enero de 1689. AGI, Charcas 283.

Arnau, Tomás
10/9/1758. Carta de Tomás Arnau a Pedro de Cevallos. Corrientes, 10 de septiembre de 1758. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

Arriaga, Julián de
15/2/1759. Carta de Julián de Arriaga a Pedro de Cevallos. San Borja, 15 de febrero de 1759. AGI, Buenos Aires 18.
6/10/1759. Real Orden. Madrid, 6 de octubre de 1759. AGI, Buenos Aires 49.

Auto
1/10/1748. Auto con motivo de la entrega de tierras a los abipones para la fundación de San Jerónimo, firmado por Antonio Vera Mujica y Diego de Horbegozo. AGPSF,

Actas de Cabildo XIV.
18/10/1748. Auto con motivo de la fundación de San Jerónimo, firmado por Antonio Vera Mujica y Diego de Horbegozo. AGPSF, Actas de Cabildo XIV.

Balvuena, Bartolomé
4/1/1759. Certificación de Bartolomé Balvuena sobre lo que se hizo con los expolios de las carretas de Andino. Corrientes, 4 de enero de 1759. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

Bando
1701. Bando sobre muertes hechas por abipones en el paraje de Los Algarrobos. AGPSF, Legajos Numerados, Carpeta 80.

Brigniel, José
6/4/1749. Carta de José Brigniel a José de la Barreda. San Jerónimo del Rey, 6 de abril de 1749. BNRJ, MS 508 (33).
26/5/1749. Carta de José Brigniel a José de la Barreda. San Jerónimo del Rey, 26 de mayo de 1749. BNRJ, MS 508 (33).
22/1/1752. Carta de José Brigniel al Alcalde (¿?). San Jerónimo del Rey, 22 de enero de 1752. AGN IX, 4-1-2.

Breve Relación
s/f. Breve relación de la fundación de la Concepción [aunque no lleva firma sabemos que fue escrita por Francisco de la Barreda]. BNRJ, MS 508 (33).

Burgués, Francisco
1764. Relación de la fundación del Pueblo de San Javier de los mocobís, por su fundador el P. Francisco Burgués de la Compañía de Jesús en el año de 1764. BNRJ, 508 (33).

Cámara, Juan de la
1710 Testimonio en Relación sobre las hostilidades hechas por los indios y providencias dadas en conformidad de Reales Órdenes. AGI, Charcas 284.

Capítulo
17/2/1764. Capítulo de carta por el padre Provincial de la Compañía de Jesús al Gobernador, con fecha de 17 de febrero de 1764. AGI, Buenos Aires 49.

Capitulaciones
15/1/1750. Capitulaciones que Don Francisco de la Barreda [...] estipuló con los caciques más principales Neruguini, Alayquín y demás indios [...] todos de nación abipón. BNRJ, MS 508 (33).

Campero, Juan Manuel
7/3/1765. Carta del Gobernador Juan Manuel Campero a (?). Tucumán, 7 de marzo de 1765. AGI, Buenos Aires 18.

Castro, Manuel de
16/10/1766. Informe presentado por el Coronel de Milicias Don Manuel de Castro sobre la situación de las reducciones de San Jerónimo de Santa Fe y Santiago de indios Abipones. Lima, 16 de octubre de 1766. AGI, Buenos Aires 244.
3/12/1766. Informe presentado por el Coronel de Milicias Don Manuel de Castro sobre la situación de las reducciones de San Jerónimo de Santa Fe y Santiago de indios Abipones. Lima, 3 de diciembre de 1766. AGI, Buenos Aires 244.

Céspedes Xaría, Luis de
3/1/1631. Carta de Luis de Céspedes Xaría a (¿?). Asunción, 3 de enero de 1631. AGI, Charcas 30.

Cevallos, Pedro de
6/2/1759. Instrucción para las tropas que saldrán de Santa Fe en una entrada conjunta de las Provincias del Tucumán, Paraguay y Buenos Aires. San Borja, 6 de febrero de 1759. AGI, Buenos Aires 18.
15/2/1759. Carta de Pedro de Cevallos a Julián de Arriaga. San Borja, 15 de febrero de 1759. AGI, Buenos Aires 18.
28/2/1760. Carta de Pedro de Cevallos a Bernardo López. San Borja, 28 de febrero de 1760. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
24/2/1767. Carta de Pedro de Cevallos al Rey. s/d, 24 de febrero de 1767. AGI, Buenos Aires 18.

Consejo de Indias
7/11/1763. Informe de lo resuelto en Consejo de Indias. Madrid, 7 de noviembre de 1763. AGI, Buenos Aires 18.
6/3/1767. Consejo de Indias al Marqués de San Juan de Piedras Albas, Don Esteban José de Araria, Marqués de Valdelirios, Don Manuel Pablo de Salcedo, Don José Banphi y Don Marcos Ximeno. Madrid, 6 de marzo de 1767. AGI, Buenos Aires 18.

Contucci, Nicolás
11/12/1762. Carta de Nicolás Contucci a Martínez Fontes. Pueblo de la Candelaria, 11 de diciembre de 1762. AGI, Buenos Aires 171 y ANA, Sección Historia, Vol. 133 n° 9.

Churraca, Juan Tomás
23/12/1774. Carta de Juan Tomás Churraca a (¿?). San Pedro, 23 de diciembre de 1774. AGN IX, Santa Fe 4-1-5.

De la Riva Herrera, Juan Francisco
21/4/1776. Carta de Juan Francisco de la Riva Herrera a Juan José de Vértiz. Cañada Honda, 21 de abril de 1776. AGN IX, Santa Fe 4-1-5.

De la Torre, Lorenzo
15/9/1767. Carta de Lorenzo de la Torre a Carlos Morphi. Nuestra Señora del Rosario y San Carlos del Timbó, 15 de septiembre de 1767. AGI, Buenos Aires 178.

De la Vega, (¿?)
14/3/1731. Carta de De la Vega a Mauricio Bruno de Zabala. Santa Fe, 14 de marzo de 1731. AGN IX, Santa Fe 4-1-1.
16/9/1731. Carta de De la Vega a Mauricio Bruno de Zabala. Santa Fe, 16 de septiembre de 1731. AGN IX, Santa Fe 4-1-1.
17/7/1756. Carta (¿?) de De la Vega al Cabildo de Santa Fe. Santa Fe, 16 de julio de 1756. AGPSF, Cabildo de Santa Fe. Notas y otras comunicaciones 1638-1777, Tomo I.

Decreto
25/2/1712. Decreto fiscal en respuesta a la carta de Manuel Velasco y Tejada al Rey, escrita en Buenos Aires el 21 de julio de 1710. Madrid, 25 de febrero de 1712.

Del Castillo, Evian
9/9/1732. Carta de Evian del Castillo a Mauricio Bruno de Zabala. Fuerte de Carcarañá, 9 de septiembre de 1732. AGN IX, Santa Fe 4-1-1.

Espinosa de los Monteros, Juan Alonso
26/4/1749. Carta de Juan Alonso Espinosa de los Monteros a Francisco de la Barreda. Salta, 26 de abril de 1749. BNRJ - MS 508 (33).

Espinoza y Dávalos, Joaquín
9/12/1758. Copia de carta de Joaquín Espinoza y Dávalos a Pedro de Cevallos. San Borja, 9 de diciembre de 1758. AGI, Buenos Aires 18.

Frasso, Pedro
8/11/1681. Copia de carta de Pedro Frasso a Bartolomé González Poveda. Lima, 8 de noviembre de 1681. AGI, Charcas 283.

González de Guzmán, Antonio *et al.*
8/7/1749. Carta de Antonio González de Guzmán, Antonio Caballero de Añasco, José Canales y Cabrera y Andrés Felipe Quiñones al Marqués de la Ensenada. Asunción, 8 de julio de 1749. AGI, Buenos Aires 48.

Horbegozo, Diego de
24/10/1747. Carta de Diego de Horbegozo a José de Andonaegui. Córdoba, 24 de octubre de 1747. AGN IX, Compañía de Jesús 6-10-1.
8/12/1747. Carta de Diego de Horbegozo a José de Andonaegui. Córdoba, 8 de diciembre de 1747. AGN IX, Santa Fe 4-1-2.

Incaste, Pedro Miguel de, *et al.*
26/4/1702. Carta de Pedro Miguel de Incaste a (¿?). 26 de abril de 1702. AGI, Charcas 284.

Informe
10/5/1748. Informe anónimo sobre el estado de la provincia del Paraguay. Asunción, 10 de mayo de 1748. AGI, Buenos Aires 302.

Informe
29/12/1813. Informe dirigido al Virrey sobre el estado de la ciudad de Santa Fe 1600-1800. AGPSF, Varios Documentos Ex 1a 1817-1852.

Junta Militar
15/10/1732. Junta Militar. Buenos Aires, 15 de octubre de 1732. AGI, Buenos Aires 523.

Klain, José
11/11/1758a. Carta de José Klain a Pedro de Cevallos. Corrientes, 11 de noviembre de 1758. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
11/11/1758b. Carta de José Klain a Pedro de Cevallos. Corrientes, 11 de noviembre de 1758. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

Larrazábal, Marcos de
25/6/1748. Carta de Marcos de Larrazábal al Marques de la Ensenada. Asunción, 25 de junio de 1748. AGI, Buenos Aires 48.
12/11/1748. Copia de carta de Marcos de Larrazábal a Roque de Rivas. Asunción, 4 de octubre de 1748. ANA, Copia de Actas de Cabildo, Carpeta 23.

López, Bernardo
24/4/1759. Carta de Bernardo López a Pedro de Cevallos. Chaco, 24 de abril de 1759. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
2/7/1759. Carta de Bernardo López a Pedro de Cevallos. Corrientes, 2 de julio de 1759. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
10/2/1760. Carta de Bernardo López a (¿?). Corrientes, 10 de febrero de 1760. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

López Pintado, (¿?) y Manuel Martínez Monje
2/7/1731. Carta de (¿?) López Pintado y Manuel Martínez Monje a Mauricio Bruno de Zabala. Santa Fe, 2 de julio de 1731. AGN IX, Santa Fe 4-1-1.

Maciel, Joaquín
8/4/1768. Carta de Joaquín Maciel a Francisco de Paula Bucarelli y Unsúa. Santa Fe, 8 de abril de 1768. AGN IX, Santa Fe 4-1-3.
18/5/1768. Carta de Joaquín Maciel a Francisco de Paula Bucarelli y Unsúa. Santa Fe, 18 de abril de 1768. AGN IX, Santa Fe 4-1-3.

Manso, Joseph
30/11/1745. Carta de Joseph Manso a (¿?). Lima, 30 de noviembre de 1745. AGI, Buenos Aires 49 y Charcas 199.

Martínez, Antonio
4/1/1759. Certificación de Antonio Martínez sobre la declaración de Joseph de

Acosta sobre lo que se hizo con los expolios de las carretas de Andino. Corrientes, 4 de enero de 1759. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
25/6/1759. Carta de Antonio Martínez a Pedro de Cevallos. Corrientes, 25 de junio de 1759. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

Martínez de Tineo, Juan Victorino
28/10/1762. Carta de Juan Victorino Martínez de Tineo a (¿?). Salta, 28 de octubre de 1762. AGI, Buenos Aires 49.

Martínez Fontes, José
25/10/1762. Carta de José Martínez Fontes a Nicolás Contucci. Asunción, 25 de octubre de 1762. AGI, Buenos Aires 171 y ANA, Sección Historia Vol. 133 n° 9. Copia de carta legalizada por el escribano Blas Noceda, 12/11/1763.
20/3/1763. Carta de José Martínez Fontes a Nicolás Contucci. Asunción, 20 de marzo de 1763. AGI, Buenos Aires 171 y ANA, Sección Historia Vol. 133 n° 9. Copia de carta legalizada por el escribano Blas Noceda, 12/11/1763.
11/1/1764. Carta de José Martínez Fontes a (¿?). Asunción, 11 de enero de 1764. AGI, Buenos Aires 171.

Matorras, Jerónimo
29/6/1770. Declaración de Jerónimo Matorras. Concepción, 29 de junio de 1770. AGI, Buenos Aires 250.

Messía, Diego Cristóbal
30/11/1688. Carta de Diego Cristóbal Messía a (¿?). Ciudad de la Plata, 30 de noviembre de 1688. AGI, Charcas 283.

Misiones de indios
1/8/1750. Misiones de indios que tiene actualmente la provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús. Córdoba, 1 de agosto de 1750. AGI, Charcas 215.

Montes de Jea, Martín, *et al.*
23/6/1749. Carta de Martín Montes de Jea, Francisco Hidalgo y Lorenzo López al (¿Marqués de la Ensenada?). Asunción, 23 de junio de 1749. AGI, Buenos Aires 48.

Morphy, Carlos
26/1/1768. Carta de Carlos Morphy al (¿Rey?). Asunción, 26 de enero de 1768. AGI, Buenos Aires 178.

Navalón, Francisco
2/2/1752. Carta de Francisco Navalón a Bartolomé Diez de Andino. San Jerónimo, 2 de febrero de 1752. AGN IX, Santa Fe 4-1-2.
14/9/1756. Copia de carta de Francisco Navalón a Francisco Antonio de Vera Mujica. San Jerónimo, 14 de septiembre 1756. AGPSF, Actas de Cabildo XII.

Noticias…
20/11/1708. Noticias del cabildo de Córdoba. Córdoba, 20 de noviembre de 1708. AGI, Charcas 284.

Ortiz de Rosas, Domingo
20/12/1743. Carta de Domingo Ortiz de Rosas a (¿?). Buenos Aires, 20 de diciembre de 1743. AGI, Charcas 215.
22/12/1743. Carta de Domingo Ortiz de Rosas al Rey. Buenos Aires, 22 de diciembre de 1743. AGI, Charcas 215.
6/9/1745. Carta de Domingo Ortiz de Rosas a (¿?). Buenos Aires, 6 de septiembre de 1745. AGI, Charcas 215.

Palafox y Cardoma, Frutos de
14/11/1730. Informe firmado por Frutos de Palafox y Cardoma. Santa Fe, 14 de noviembre de 1730. AGN IX, Santa Fe 4-1-1.

Paredo, Ángel
s/f. Relación de Ángel de Paredo. s/d [¿1673?]. AGI, Charcas 283.

Patrón, Nicolás
12/2/1749. Carta de Nicolás Patrón a José Andonaegui. Corrientes, 12 de febrero de 1749. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
25/4/1749. Carta de Nicolás Patrón a José Andonaegui. Corrientes, 25 de abril de 1749. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
29/12/1749. Carta del Gobernador Nicolás Patrón a (¿?). Buenos Aires, 29 de diciembre de 1749. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
23/2/1750. Carta de Nicolás Patrón a José de Andonaegui. Corrientes, 23 de febrero de 1750. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
23/3/1750. Carta de Nicolás Patrón a Francisco Antonio de Vera Mujica. Corrientes, 23 de marzo de 1750. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
24/3/1750. Carta de Nicolás Patrón a José de Andonaegui. Corrientes, 24 de marzo de 1750. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
4/5/1750. Carta de Nicolás Patrón a José de Andonaegui. Corrientes, 4 de mayo de 1750. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
28/6/1751. Carta de Nicolás Patrón a José de Andonaegui. Corrientes, 28 de junio de 1751. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
6/7/1751. Carta de Nicolás Patrón a José de Andonaegui. Corrientes, 6 de julio de 1751. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
11/12/1752. Carta del Gobernador Nicolás Patrón a José de Andonaegui. Corrientes, 11 de diciembre de 1752. AGN IX 3-3-6.
23/6/1753. Carta de Nicolás Patrón a José de Andonaegui. Corrientes, 23 de junio de 1753. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
19/12/1754. Carta de Nicolás Patrón Alonso de la Vega. Corrientes, 19 de diciembre de 1754. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

6/1/1755. Carta de Nicolás Patrón a José de Andonaegui. Corrientes, 6 de enero de 1755. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
24/1/1758. Carta del Gobernador Nicolás Patrón a Pedro de Cevallos. Buenos Aires, 24 de enero de 1758. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
8/9/1758. Carta de Nicolás Patrón a Pedro de Cevallos. Corrientes, 8 de septiembre de 1758. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
28/2/1760. Carta de Nicolás Patrón a Pedro de Cevallos. San Borja, 28 de febrero de 1760. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

Paucke, Florián
1764. Carta de Florián Paucke a Nicolás Contucci. San Javier, 1764. BNRJ, 508 (33).

Querini, Manuel
23/8/1748. Carta de Manuel Querini a Francisco Antonio de Vera Mujica. Córdoba, 23 de agosto de 1748. AGPSF, Actas de Cabildo XII.
1/8/1750. Misiones de indios que tiene actualmente la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús por Manuel Querini. Córdoba, 1 de agosto de 1750. AGI, Charcas 199.

Quiroga, José
1753. Breve noticia del viaje que hizo el padre José Quiroga por el río Paraguay con la partida que fue a poner el marco en la boca del Jauriu. Archivo Nacional de Chile (ANCH), Jesuitas de la Argentina 202.

Relación
5/10/1747. Relación anónima de lo sucedido en el pueblo de Nuestra Santa Fe. s/d, 5 de octubre de 1747. AGN IX, Compañía de Jesús 6-10-1.
1764. Relación de la fundación del Pueblo de San Javier de los mocovíes, por su fundador el Padre Francisco Burgués. BNRJ, MS 508 (33).

Representación
10/2/1753. Representación que se hace al Señor Teniente de Gobernación y Capitán General de esta provincia Don Alonso Ydalgo, Alcalde ordinario de primer voto y Juez de menores de esta ciudad de las Corrientes por Diputación de su M. Ilustre Cabildo sobre la subsistencia del pueblo de Nación Abipona de San Fernando. Corrientes, 10 de febrero de 1753. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

Resumen
s/f. Resumen de las entregas que se dieron a los indios al principio de las paces hasta la prohibición por la santa iglesia y después a los reducidos en San Fernando. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

Revisión
23/2/1769. Revisión de dos cartas del gobernador de Asunción. Madrid, 23 de febrero de 1769. AGI, Buenos Aires 178.

Ríos, Baltasar
23/8/1718. Carta de Baltasar Ríos a (¿?). Buenos Aires, 23 de agosto de 1718. AGN IX, Santa Fe 4-1-1.

Riva Herrera, Juan Francisco de la
18/3/1774. Carta de Juan Francisco de la Riva Herrera a Juan José de Vértiz. Santa Fe, 18 de marzo 1774. AGN IX, Santa Fe 4-1-5.
4/1/1776. Carta de Juan Francisco de la Riva Herrera a Juan José de Vértiz. Santa Fe, 4 de enero de 1776. AGN IX, Santa Fe 4-1-5

Rivas, Roque de
4/10/1748. Copia de carta de Roque de Rivas a Marcos de Larrazábal. Corrientes, 4 de octubre de 1748. ANA, Copia de Actas de Cabildo, Carpeta 23.

Salcedo, Miguel
20/7/1734. Carta de Miguel Salcedo a Don Joseph Patiño. Buenos Aires, 20 de julio de 1734. AGI, Buenos Aires 523.

Salinas, Marqués de
21/1/1751. Copia de carta del Marqués de Salinas a Jaime Saint Just. Lima, 21 de enero de 1751. ANA, Copias de Actas de Cabildo, Carpeta 23.

Sánchez, José
30/3/1750. Carta de José Sánchez a Francisco de la Barreda. Concepción, 30 de marzo de 1750. BNRJ, MS 508 (33).
16/1/1751. Carta de José Sánchez a Francisco de la Barreda. Concepción, 16 de enero de 1751. BNRJ, MS 508 (33).
26/1/1751. Carta de José Sánchez a Francisco de la Barreda. Concepción, 26 de enero de 1751. BNRJ, MS 508 (33).
14/5/1752. Carta de José Sánchez a Francisco Antonio de Vera Mujica. Concepción, 14 de mayo de 1752. AGN IX, Santa Fe 4-1-2.

Solano Cabral, Francisco
10/2/1753. Testimonio escrito de Francisco Solano Cabral. Corrientes, 10 de febrero de 1753. AGN IX, Corrientes 3-3-6.
11/11/1758. Carta de Francisco Solano Cabral a Pedro de Cevallos. Corrientes, 11 de noviembre de 1758. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

Testimonios
26/8/1755. Testimonios acerca del comercio que tiene la ciudad de Santa Fe. Asunción, 26 de agosto de 1755. AGI, Charcas 325.

Urízar, Pedro Florentino
22/6/1754. Carta de Pedro Florentino de Urízar a José de Andonaegui. Santa Fe, 22 de junio de 1754. AGN IX, Santa Fe 4-1-2

30/6/1754. Carta de Pedro Florentino de Urízar a José de Andonaegui. Santa Fe, 30 de junio de 1754. AGN IX, Santa Fe 4-1-2

Urízar y Arespacochaga, Esteban de
24/11/1708. Carta de Esteban de Urízar y Arespacochaga al Rey. Salta, 24 de noviembre de 1708. AGI, Charcas 210.
18/7/1716. Carta de Esteban de Urízar y Arespacochaga a Martín de Bazur. Salta, 18 de julio de 1716. AGN IX, Tribunales 41-3-8.

Vera Mujica, Francisco Antonio de
22/9/1732. Carta de Francisco Antonio de Vera Mujica a Bruno de Zabala. Santa Fe, 22 de septiembre de 1732. AGN IX, Santa Fe 4-1-1.
8/3/1743. Carta de Francisco Antonio de Vera Mujica Domingo Ortiz de Rosas. Santa Fe, 8 de marzo de 1743. AGN IX, Santa Fe 4-1-1.
26/4/1743.Carta de Francisco Antonio de Vera Mujica a Domingo Ortiz de Rosas. Santa Fe, 26 de abril de 1743. AGN IX, Santa Fe 4-1-1.
12/2/1745. Carta de Francisco Antonio de Vera Mujica a José de Andonaegui. Santa Fe, 12 de febrero de 1745. AGN IX, Santa Fe 4-1-1.
2/6/1745. Carta de Francisco Antonio de Vera Mujica a José de Andonaegui. Santa Fe, 2 de junio de 1745. AGN IX, Santa Fe 4-1-1.
13/1/1747. Carta de Francisco Antonio Vera Mujica a José de la Barreda. Santa Fe, 13 de enero de 1747. BNRJ, MS 508 (33).
13/1/1753, Carta de Francisco Antonio de Vera Mujica a José de Andonaegui. Santa Fe, 13 de enero de 1753. AGN IX, Santa Fe 4-1-2.
27/3/1753. Carta de Francisco Antonio de Vera Mujica a José de Andonaegui. Río del Rey, 27 de marzo de 1753. AGPSF, Actas de Cabildo XII.
10/4/1753. Carta de Francisco Antonio de Vera Mujica a José de Andonaegui. Santa Fe, 10 de abril de 1753. AGI, Buenos Aires 303.
29/8/1753. Carta de Francisco Antonio de Vera Mujica a José de Andonaegui. Santa Fe, 29 de agosto de 1753. AGN IX, Santa Fe 4-1-2.
6/4/1756. Carta de Francisco Antonio de Vera Mujica a José de Andonaegui. Santa Fe, 6 de abril de 1756. AGN IX, Santa Fe 4-1-2.

Ydalgo, Alonso
18/5/1754. Carta de Alonso Ydalgo a José de Andonaegui. Corrientes, 18 de mayo de 1754. AGN IX, Corrientes 3-3-6.

Zabala, Bruno de *et al.*
15/10/1732. Junta militar firmada por Bruno de Zabala, Baltasar G. Ros, Francisco Nieto, Alonso de la Vega, Fruto de Palaphox y Cárdenas y Manuel Joseph de Echauri. Buenos Aires, 15 de octubre de 1732. AGI, Buenos Aires 523.

Zabala, Juan Antonio
23/6/1749. Carta de Juan Antonio Zabala, Miguel de Esquivel, Antonio de Gallarzagoitía, Baltasar Goroso de Guzmán, Juan Caballero de Añasco, Juan González,

Juan Bautista Achardo al Marqués de la Ensenada. Asunción, 23 de junio de 1749. AGI, Buenos Aires 48.

Zamudio, Juan de
28/12/1705. Carta de Juan de Zamudio al Rey. Buenos Aires, 28 de diciembre de 1705. AGI, Charcas 284.

Zurbano, Lupercio
1644. Carta de Lupercio Zurvano a Vitelleschi. En: Pastells, Pablo 1915. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Según documentos originales del Archivo General de Indias.* Tomo II. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.

Fuentes publicadas

Actas Capitulares de Santiago del Estero II
1942. *Actas Capitulares de Santiago del Estero, 1748-1766.* Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

Azara, Félix de
[1789-1801] 1846. *Viaje por la América del Sur*. Montevideo, Biblioteca del Comercio del Plata.

Cartas Anuas
1994. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay. Año 1735-1743.* São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas.

Charlevoix, Pedro F. X. de
[1779] 1910. *Historia del Paraguay.* I. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.
[1779] 1912. *Historia del Paraguay.* II. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.
[1779] 1913. *Historia del Paraguay.* IV. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.
[1779] 1916. *Historia del Paraguay.* VI. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.

Cretineau-Joli
1853. *Historia religiosa, política y literaria de la Compañía de Jesús.* III. Traducida al castellano por E. I. D. D. J. C. Barcelona, Librería Religiosa, imprenta de Pablo Riera.

Del Techo, Nicolás
[1673] 2005. *Historia de la provincia del Paraguay.* Madrid, Librería y casa editorial A. de Uribe y Compañía.

Dobrizhoffer, Martin
[1783] 1822 a. *An Account of The Abipones, an equestrian people of Paraguay.* 2. London, John Murray, Albemarle Street. Versión digital publicada por Internet Archive, American Libraries. http://www.archive.org/details/accountofabiponex02dobr. (10 de agosto de 2009).
[1783] 1822 b. *An Account of The Abipones, an equestrian people of Paraguay.* 3. London, John Murray, Albemarle Street. Versión digital publicada por Internet Archive, American Libraries. http://www.archive.org/details/accountofabiponex03dobr. (10 de agosto de 2009).
1784. *Historia de Abiponibus. Equestri, bellicosaque Paraquari Nationes Locupletata.* Vienn, Typis Josephi Nob. De Kurzbek. Versión digital publicada por Google Books. http://books.google.com.ar/books?id=vu0OAAAAQAAJ&pg=PA239&lpg=PA239&dq=abiponibus&source=bl&ots=SsgfeaTP72&sig=GQ4qDiVtIe0bxgYOD3cByg_DwCs&hl=es&ei=IU6uStmqI56ltgetvJynCA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=3#v=onepage&q=&f=false. (10 de agosto de 2009).
[1784] 1967. *Historia de los abipones.* I. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.
[1784] 1968. *Historia de los abipones.* II. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.
[1784] 1969. *Historia de los abipones.* III. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

Jolís, José
[1789] 1972. *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco.* Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

Lozano, Pedro
[1733] 1941. *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba.* Tucumán, Instituto de Antropología. [1745] 1873. *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán.* I. Buenos Aires, Casa editora "Imprenta Popular".
[1745] 1873. *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán.* I y II. Buenos Aires, Casa editora "Imprenta Popular".

Morillo, Francisco
[1780]1972. Diario de un viaje al Río Bermejo por Fray Francisco Morillo. En J. de Angelis, *Colección de obras y documentos para la historia Antigua y Moderna del Río de la Plata* VIII A: 383-430. Buenos Aires, Plus Ultra.

Muriel, Domingo
1919. *Historia del Paraguay de 1747 a 1767.* Madrid. Librería General de Victoriano Suárez. Colección de libros y documentos referentes a la historia de América. XIX.

Pastells, Pablo
1912. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Según documentos*

originales del Archivo General de Indias. I. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.
1915. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Según documentos originales del Archivo General de Indias.* II. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.
1933. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Según documentos originales del Archivo General de Indias.* V. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.

Paucke, Florian
1943. *Hacia Allá y para Acá. Una estadía entre los indios Mocobíes, 1749-1767*. II. Tucumán, Universidad Nacional.
1944. Hacia *Allá y para Acá. Una estadía entre los indios Mocobíes, 1749-1767*. III. Tucumán, Universidad Nacional.

Schmidel, Ulrico
[1534-1554] 1903. *Viaje al Río de la Plata.* Buenos Aires, Cabaut y Cía editores. Versión difital publicada en 2001, en Alicante por la "Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes", http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12586186423471506765435/p0000001.htm?marca=schmidl#I_6. (1 de junio de 2009).

Vaca Guzmán, Santiago
1887. *El Chaco oriental, su conquista y civilización.* Buenos Aires, Imprenta de Pablo Coni e Hijos.

Vasco de Quiroga
[1535]1992. *La utopía en América*. Madrid, Historia 16.

Bibliografía

Alemán, B. E.
1976. Caciques indígenas de la época colonial santafesina. *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe* XLVIII: 67-95.

Alumni, J.
1950. *San Fernando del Río Negro. De San Fernando a la Resistencia.* Homenaje al 2º centenario de la reducción de abipones San Fernando del Río Negro 1750 - 26 de agosto de 1950. Resistencia, Publicación Oficial de la Municipalidad de Resistencia.

Areces, N. R.
2000. Las milicias y los comportamientos políticos de los vecinos santafesinos, 1710-1730. Ponencia presentada a las *Primeiras Jornadas de História Regional Comparada.* 23-25 de Agosto de 2000, Porto Alegre-Rio Grande Do Sul. http://www.fee.tche.br/sitefee/pt/content/jornadas-de-historia/index_1.php. (1 de julio de 2009).
2002. Milicias y faccionalismo en Santa Fe, 1660-1730. *Revista de Indias* LXII (226): 585-614.
2004. La Compañía de Jesús en Santa Fe, 1610-1767. Las tramas del poder. En T. Suárez y N. Areces (comps.), *Estudios históricos regionales en el espacio rioplatense. De la colonia a mediados del siglo XIX*: 13-43. Rosario, Universidad Nacional del Litoral.

Armando, A.
1994. Un acercamiento al Chaco austral a mediados del siglo XVIII: el relato de Dobrizhoffer y los conflictos fronterizos. *Anuario del Instituto de Estudios Histórico Sociales* 9: 215-226.

Barth, F. (comp.)
1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales.* México, Fondo de Cultura Económica.

Bechis, M.
2006. La "organización nacional" y las tribus pampeanas en argentina durante el siglo XIX. *Tefros* 4 (2).
[1989] 2008a. Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX. ¿Autoridad o poder? En M. Bechis, *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*: 263-296. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
2008b. Pensar la paz: pampas, serranos, puelches y aucas a propósito del tratado de paz entre la Gobernación de Buenos Aires y el cacique tehuelche-serrano Cangapol (1740-1742). En M. Bechis, *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*: 81-114. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
2008c. Cuando los regalos no llegan, *los jefes se ponen verdes*: política y regalo entre caciques de la pampa en una junta general de 1830 descrita por participantes. En M. Bechis, *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*: 246-261. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Boccara, G.
1999a. El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial. *Anuario de Estudios Americanos* LVI (I): 65-97.
1999b. Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (Siglos XVI-XVIII). *Hispanic American Historical Review* 79 (3): 425-462.
2000. Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político. En G. Boccara y S. Galindo (eds.), *Lógica mestiza en América*: 21-59. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas Universidad de la Frontera.
2002. "Mestizaje salvaje", trabajo y resistencia en la frontera hispano-mapuche. En E. França Paiva y C. M. Junho Anastasia (orgs.), *O Trabalho Mestiço*: 265-279. San Pablo, Annablume. Universidade Federal de Minas Gerais.
2003. Fronteras, mestizaje y etnogénesis en las Américas. En R. Mandrini y C. Paz (comps.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*: 63-108. Tandil, Centro de Estudios de Historia Regional-Universidad Nacional del Sur-Instituto de Estudios Histórico Sociales.
2005. Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. *Memoria Americana* 13: 21-52.
[1998] 2007. *Los vencedores: los mapuche en la época colonial*. Santiago de Chile, Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R. P. Gustavo Le Paige s. j. Universidad Católica del Norte/Universidad de Chile.

Braunstein, J.
1983. *Algunos rasgos de la organización social de los Indígenas del Gran Chaco.* Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
2008. "Muchos caciques y pocos indios". Conceptos y categorías del liderazgo indígenas chaqueño. En J. Braunstein y N. Meichtry (eds.), *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*: 5-32. Corrientes, Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste.

Calvo, L. M.
1993. *La Compañía de Jesús en Santa Fe. La ocupación del espacio urbano y rural durante*

el dominio hispánico. Santa Fe, Ediciones culturales santafesinas, Subsecretaría de Cultura / Fundación ARCIEN.

Canals Frau, S.
[1953] 1973. *Poblaciones indígenas de la Argentina. Su origen. Su pasado. Su presente.* Buenos Aires, Sudamericana.

Cañedo-Argüelles, T.
1988. *Un modelo de colonización en el Alto Paraná. La provincia de Corrientes en los siglos XVI y XVII.* Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas.

Cardoso de Oliveira, R.
1971. Identidad étnica, identificación y manipulación. *América Indígena* XXXI (4): 923-953.
1992. *Etnicidad y estructura social.* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Carneiro, R.
1981. La jefatura: precursora del estado. En D. J. Grant y R. R. Kautz, *The transition to statehood in the bew world*: 37-79. Nueva York, Cambridge University Press.

Cervera, F.
1969. Añapiré. Un lugar histórico de Santa Fe. *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe* XLI: 12-34.

Cervera, M.
1907. *Historia de la ciudad y provincia de Santa Fe 1573-1853.* Santa Fe, R. Ibáñez.

Clastres, P.
1977a. La cuestión del poder en las sociedades primitivas. En P. Clastres, *Investigaciones en antropología política*: 109-116. México, Gedisa.
1977b. Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas. En P. Clastres, *Investigaciones en antropología política*: 181-216. México, Gedisa.
1977c. La desgracia del guerrero. En P. Clastres, *Investigaciones en antropología política*: 217-256. México, Gedisa.
1978. *La sociedad contra el estado.* Caracas, Monte Ávila.

Cordeu, E. y A. Siffredi
1971. *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco Argentino*. Buenos Aires, Juárez.

Creamer, W. y J. Haas
1985. Tribe versus chiefdom in lower Central America. *American Antiquity* 50 (4): 738-754.

Crivelli Montero, E. A.
1991. Malones: ¿saqueo o estrategia? El objetivo de las invasiones de 1780-1783 a la frontera de Buenos Aires. *Todo es Historia* 283: 6-32.

Cypriano, D. Castillos de Araujo
2000. *Os toba de Chaco: Missão e Identidade. Séculos XVI, XVII e XVIII*, Disertación de Maestría, Universidad do Vale do Rio dos Sinos-UNISINOS. Mimeo.

Damianovich, A.
1992. Los inicios de la guerra ofensiva contra mocovíes y abipones: las campañas santafesinas de 1728 y 1729. *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe* LVIII: 153-167.

Dávilo, B. y C. Gotta (comps.)
2000. *Narrativas del desierto. Geografías de la alteridad. Viajes de cronistas, misioneros y exploradores de la Patagonia y el Chaco (Siglos XVIII y XIX)*, Rosario, Universidad Nacional de Rosario/REUN/Editoriales de la Asociación de Universidades Grupo Montevideo. UNESCO.

De Jong, I. y L. Rodríguez
2005. Introducción. *Memoria Americana* 13: 9-19.

Djenderedjian, J.
2004. Del saqueo corsario al regalo administrado. Circulación de bienes y ejercicio de la autoridad entre los abipones del Chaco oriental a lo largo del siglo XVIII. *Folia Histórica del Nordeste* 15: 175-195.

Douglas, M.
1976. *Sobre la naturaleza de las cosas.* Barcelona, Anagrama.

Dussel, P. y R. Herrera
1999. Repercusiones socioeconómicas del cambio del curso del río Salado en la segunda mitad del siglo XVIII. En B. García Martínez y A. González Jácome (comps.), *Estudios sobre historia y ambiente en América I. Argentina, Bolivia, México, Paraguay*: 137-149 México DF, El Colegio de México, Centro de estudios históricos - Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Erize, E.
1990. *Mapuche.* Vol. I y VI. Buenos Aires, Yepun.

Evans-Pritchard, E.
1977. *Los nuer.* Barcelona, Anagrama.

Fabre, A.
2009. *Los pueblos del Gran Chaco y sus lenguas, tercera parte: Los guaykurú.* http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Dic=Guaykur%FA.pdf. (1 de mayo de 2009).

Fausto, C.
1999. Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia. *American Ethnologist* 26 (4): 933-956.

2002. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana* 8 (2): 2-44.

Figueroa, D. y M. Fiorano de Allaio
1983. Proyectos de colonización del Chaco en las postrimerías del siglo XVIII. *Revista Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe* LIII: 19-34.

Fradkin, R.
2000. El mundo rural colonial. *Nueva Historia Argentina. La sociedad colonial*: 241-284.Tomo II Buenos Aires, Sudamericana.

Fradkin, R. y J. C. Garavaglia
2009. *La Argentina colonial. El Río de la Plata entre los siglos XVI y XIX.* Buenos Aires, Siglo XXI [Biblioteca Básica de Historia].

Fried, M.
1975 *The Notion of Tribe*. Menlo Park, Cummings.

Furlong, G.
1938a. *Entre los abipones del Chaco: según noticias de los misioneros jesuitas Martín Dobrizhoffer, Domingo Muriel, Joaquín Camaño, José Jolis, Pedro Juan Andreu, José Cardiel y Vicente Olcina.* Buenos Aires, Talleres Gráficos San Pablo.
1938b. *Entre los mocovíes de Santa Fe*. Buenos Aires, Amorrortu.
1967. Noticia biográfica y bibliográfica del Padre Martín Dobrizhoffer. En M. Dobrizhoffer, *Historia de los abipones*: 15-78. Vol. I. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

Fuscaldo, L.
1982. *La relación de propiedad en el proceso de enfrentamiento social: la propiedad comunal directa a la propiedad privada burguesa*. Buenos Aires, Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales.

Ganson, B.
1989. Contacto intercultural: un estudio de los payaguá del Paraguay, 1528-1870. *Suplemento Antropológico* XXIV (1): 79-121.

Giordano, M.
2003. De jesuitas a franciscanos. Imaginario de la labor misional entre los indígenas chaqueños. *Revista Complutense de Historia de América* 29: 5-24.

Gruzinski, S.
2000. *El pensamiento mestizo.* Buenos Aires, Paidós.

Gullón Abao, A.
1993. *La frontera del Chaco en la gobernación del Tucumán, 1750-1810.* Cádiz, Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz.

Harris, M.
1996. *Vacas, guerras, cerdos y brujas.* Madrid, Alianza.

Herberts, A. L.
1998. Historia dos mbayá-guaicurú. Panorama geral. *Fronteiras. Revista de História* 4 (2): 39-76.

Irurtia, M. P.
2007. Intercambio, novedad y estrategias: las misiones jesuíticas del sur desde la perspectiva indígena. AVÁ, *Revista de Antropología Social* 11: 135-167.

Jackson, R. H.
1995. Introducción. En E. Langer y R. H. Jackson (eds.), *The New Latin American Mission History*: VII-XVIII. Lincoln, University of Nebraska Press.

Kersten, L.
[1905] 1968. *Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta fines del siglo XVIII.* Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

Kok, G.
2009. Os kaiapó, os mbayá- guaicuru e os payaguá nos "dezertos, ainda indecizos, pella linha imaginária" (século XVIII). *Actas de VIII RAM "Diversidad y Poder en América Latina",* Buenos Aires 29 de septiembre al 2 de octubre de 2009. Universidad Nacional de San Martín.

Lázaro Ávila, C.
1999. Conquista, control y convicción: el papel de los parlamentos indígenas en México, el Chaco y Norteamérica. *Revista de Indias* LIX (217): 645-673.

Lee, R.
1981. Existe un modo de producción predador? *Canadian Journal of Anthropology* 2 (1): 13-19.

Levaggi, A.
1993. Tratados entre gobiernos argentinos e indios del Chaco. *Folia Histórica del Nordeste* 11: 31-63.
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.

Levi-Strauss, C.
[1962]1964. *El pensamiento salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica.

Levinton, N.
1998. Las transformaciones de las viviendas indígenas debido a la acción evangelizadora de la Compañía de Jesús: su influencia sobre la identidad cultural de los diferentes grupos étnicos involucrados. Los grupos étnicos del Gran Chaco. En A. Teruel y O. Jerez (comps.), *Pasado y presente de un mundo postergado*: 133-178. San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.

Lewellen, T.
1985. *Introducción a la antropología política.* Barcelona, Bellaterra.

Lois, C. M.
1999. La invención del desierto chaqueño. Una aproximación a las formas de apropiación simbólica de los territorios del Chaco en los tiempos de formación y consolidación del estado nación argentino. *Scripta Nova.Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* 38.

Lucaioli, C.
2005. *Los grupos abipones hacia mediados del siglo XVIII.* Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
2006. Desenredando sujetos, objetos e intereses: una primera aproximación al estudio de las relaciones de intercambio en el Chaco santafesino (siglo XVIII). *Actas de las XX Jornadas de Historia Económica.* Universidad Nacional de Mar del Plata. Mar del Plata, Asociación Argentina de Historia Económica. Publicación en CD.
2009. Alianzas y estrategias de los líderes indígenas abipones en un espacio fronterizo colonial (Chaco, siglo XVIII). *Revista Española de Antropología Americana* 39: 77-96.
2010. *Los espacios de frontera en el Chaco. Desde la conquista hasta mediados del siglo XVIII.* En C. Lucaioli y L. Nacuzzi (comps.), *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*: 21-68. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
2011. Creatividad, adaptación y resistencia. Ychoalay, un cacique abipón en la frontera austral del Chaco (Siglo XVIII). Aceptado para su publicación en *Folia Histórica del Nordeste*. En prensa.

Lucaioli, C. y F. Nesis
2007. El ganado vacuno de los grupos abipones y mocoví en el marco de las reducciones jesuíticas, 1743-1767. *Andes* 18: 129-152.

Maeder, E.
1999. La iglesia misional y la evangelización del mundo indígena. *Nueva Historia de la Nación Argentina*: 433-468. II. Buenos Aires, Planeta.

Maeder, E. J. A. y R. Gutiérrez
1995. *Atlas histórico del nordeste argentino.* Resistencia, Instituto de Investigaciones Geohistóricas/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/ FUNDANORD / Universidad Nacional del Nordeste.

Mandrini, R.
1985. La sociedad indígena de las pampas en el siglo XIX. En M. Lischetti (comp.), *Antropología*: 205-230. Buenos Aires, EUDEBA.

Marticorena, M. del C.
1997. Las reducciones jesuíticas en el Chaco. *Actas del V° Congreso Nacional y Regional de Historia Argentina*. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

Mauss, M.
1971. *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos.

Mayo, C. A. y A. Latrubesse de Díaz
1998. *Terratenientes, soldados y cautivos: la frontera, 1736-1815*. Buenos Aires, Biblos.

Métraux, A.
[1946] 1996. *Etnografía del Chaco.* Asunción, El Lector.

Miranda Borelli, J.
1984. Tratados de paz realizados con los indígenas en la Argentina (1597-1875). *Suplemento Antropológico* XIX (2): 233-284.

Morello, J. y J. Adamoli
1974. *La vegetación de la República Argentina, Las grandes unidades de vegetación y ambiente del Chaco argentino. Segunda parte: Vegetación y ambiente de la provincia del Chaco. Serie Fitogeográfica 13*. Buenos Aires, Secretaría de Estado de Agricultura y Ganadería de la Nación. Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria. Centro de Investigaciones de Recursos Naturales.

Nacuzzi, L. R.
1991. La cuestión del nomadismo entre los tehuelches. *Memoria Americana* 1: 103-134.
1998. *Identidades impuestas.* Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
2007a. Tratados de paz, grupos étnicos y territorios en disputa a fines del siglo XVIII. *Investigaciones Sociales* 17: 435-456.
2007b. Los grupos nómades de la Patagonia y el Chaco en el siglo XVIII: identidades, espacios, movimientos y recursos económicos ante la situación de contacto. Una reflexión comparativa. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 39 (2): 221-234.
2008. Los cacicazgos del siglo XVIII en ámbitos de frontera de Pampa-Patagonia y el Chaco. Conferencia en la Jornada *Sistemas políticos en la Frontera*. Organizada por el Master Europeo en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Autónoma de Madrid, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas en España y la Universidad de Toulouse Le Mirail. Madrid, 21 de febrero de 2008.
2010. *Principios básicos de entrenamiento en la investigación: la tesis de licenciatura. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.*

Nacuzzi, L. R. y C. P. Lucaioli
2008. "Y sobre las armas se concertaron las paces": explorando las rutinas de los acuerdos diplomáticos coloniales. *CUSHO. Cultura, Hombre, Sociedad* 15 (2): 61-74.

Nacuzzi, L. R., C. Lucaioli y F. Nesis
2008. *Pueblos nómades en un estado colonial.* Buenos Aires, Antropofagia.

Nesis, F.
2005. *Los grupos mocoví en el siglo XVIII.* Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Nesis, F. y C. Lucaioli
2006. Transformaciones en torno a los liderazgos políticos entre los grupos abipones y mocoví (siglo XVIII). *Actas de las III Jornadas de Investigación en Antropología Social.* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Palavecino, E.
1932. Áreas culturales del territorio argentino. *Actas del XXV° Congreso Internacional de Americanistas* 1: 223-234. Universidad Nacional de La Plata, La Plata.
1939. Las culturas aborígenes del Chaco. *Historia de la Nación Argentina* I: 427-472. Buenos Aires, Junta de Historia y Numismática Americana.
1951. Fundamentos para un análisis histórico de la cultura de los indios del Chaco. *Comunicaciones Científicas del Museo de La Plata* 4: 4-5.
1964. Algunas notas sobre la transculturación del hombre chaqueño. *Runa* XIX: 379-389.

Palermo, M. Á.
1986. Reflexiones sobre el llamado "complejo ecuestre" en la Argentina. *Runa* XVI: 157-178.

Palomeque, S.
2000. El mundo indígena. Siglos XVI-XVIII. En E. Tandeter (dir.), *Nueva Historia Argentina. La sociedad colonial*: 87-143. II. Madrid, Sudamericana.

Pastells, P.
1915. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Según documentos originales del Archivo General de Indias.* Tomo II. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.
1933. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Según documentos originales del Archivo General de Indias.* Tomo V. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.

Paz, C.
2003. "Cómo es su costumbre hacer casi cada año…". Algunas consideraciones sobre las actividades económicas de los pueblos del Gran Chaco argentino. Siglo XVIII. En R. Mandrini y C. Paz (comps.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*: 377-405. Tandil, Centro de Estudios de Historia Regional-Universidad Nacional del Sur-Instituto de Estudios Histórico Sociales.
2004. El Gran Chaco oriental durante el siglo XVIII, un laboratorio de lógicas mestizas. Ponencia presentada en el *Taller de discusión: el mestizaje como problema de investigación.* Universidad Nacional de Quilmes. MS.
2005a. Sacerdotes jesuitas e indígenas: Finales para una historia truncada. El Gran

Chaco oriental a fines del siglo XVIII. *Pueblos y Fronteras de la Patagonia Andina. Revista de Ciencias Sociales* 6: 32-39.

2005b. El nudo gordiano de las políticas indígenas de los grupos chaqueños. Misiones, misioneros y guerras en la génesis de una sociedad de jefatura, segunda mitad del siglo XVIII. *Revista Historia UNISINOS* 9 (1): 35-48.

2007a. "Pues nosotros somos capaces…". Reclamos indígenas en las fronteras abipón-santafesinas. Segunda mitad del siglo XVIII. *Anuario del Instituto de Estudios Histórico Sociales* 22: 273-299.

2007b. Conflictos y redes sociales en el proceso de legitimación del poder indígena en las fronteras chaqueño-santafesinas: segunda mitad del siglo XVIII. *Andes* 18: 251-274.

2007c. Conflictos y redes sociales en el proceso de legitimación del poder indígena en las fronteras chaqueño-santafesinas. Segunda mitad del siglo XVIII. Ponencia presentada al *VII Congreso Argentino Chileno de Estudios Históricos e Integración Cultural*. Universidad Nacional de Salta, 25 al 27 de abril de 2007.

Perusset, M. y C. N. Rosso

2009. Guerra, canibalismo y venganza colonial: los casos mocoví y guaraní. *Memoria Americana* 17 (1): 61-81.

Prieto, M. del R.

1997. Variaciones climáticas en el NOA durante el período colonial. En C. Reboratti (comp.), *De hombres y tierras, una historia ambiental del noroeste argentino*: 60-75. Salta, Proyecto Desarrollo Agroforestal en Comunidades Rurales del Noroeste Argentino.

Quijada, M.

2002. Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX). *Revista de Indias* 62 (224): 103-142.

Ratto, S.

2003. Cuando las "fronteras" se diluyen. Las formas de interrelación blanco-indio en el sur bonaerense. En R. Mandrini y C. Paz (comps.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*: 199-232. Tandil, Centro de Estudios de Historia Regional-Universidad Nacional del Sur-Instituto de Estudios Histórico Sociales.

Roulet, F.

1999-2001. De cautivos a aliados: los "Indios Fronterizos" de Mendoza (1780-1806). *Xama* 14-14: 199-239.

Rosas, J. M.

1947. *Gramática y diccionario de la lengua pampa (pampa-ranquel-araucano).* Buenos Aires, Albatros.

Saeger, J.

1985. Another view of the mission as a frontier institution: the guaycuruan

reductions of Santa Fe, 1743-1810. *The Hispanic American Historical Review* 65 (3): 493- 517.
2000. *The Chaco Mission Frontier. The Guaycuruan Experience.* Tucson, The University of Arizona Press.

Sahlins, M.
1983. *Economía de la Edad de Piedra.* Madrid, Akal.

Saignes, T.
1990. *Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX)*. La Paz, Hisbol.

Sallaberry, J. F.
1926. *Los charrúas y Santa Fe*. Montevideo, Gómez.

Santamaría, D.
1998. Apóstatas y forajidos. Los sectores sociales no controlados en el Chaco. Siglo XVIII. En A. Teruel y O. Jerez (comps.), *Pasado y presente de un mundo postergado*: 15-34. San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.
1999a. Población y economía interna de las poblaciones aborígenes del Chaco en el siglo XVIII. *Andes* 9: 173-195.
1999b. La sociedad indígena. *Nueva historia de la Nación Argentina*: 191-195. Tomo II. Buenos Aires, Planeta.
2007. *Chaco Gualamba. Del monte salvaje al desierto ilustrado.* Jujuy, Cuadernos del Duende.

Santamaría, D. y J. A. Peire
1993. ¿Guerra o comercio pacífico? La problemática interétnica del Chaco centro-occidental en el siglo XVIII. *Anuario de Estudios Hispano-Americanos* L (2): 93-127.

Schindler, H.
1985. Equestrian and not equestrian indians of the Gran Chaco during de colonial period. *Indiana* 10: 451-464.

Serrano, A.
1947. *Los aborígenes argentinos. Síntesis etnográfica.* Buenos Aires, Nova.

Spencer, C.
1987. Rethinking the chiefdom. En R. D. Drennan y C. Uribe, *Chiefdoms in the Americas*: 369-390. Lanham, Maryland, University Press of Americas.

Spicer, E.
1961. *Perspectives in American Indian Cultural Change.* Chicago, The University of Chicago Press.

Sturtevant, W.
1983. Tribe and State in the Sixteenth and Twentieth Centuries. En E. Tooker (ed.),

The Development of Political Organization in Native North America. Washington, The American Ethnological Society.

Susnik, B.
1971. Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y su periferia (enfoque etnológico). *Suplemento Antropológico* 7 (1): 85-107.
1972. *El indio colonial de Paraguay. El Chaqueño: Guaycurúes y Chanés Arawak*: 165-179. Tomo III. Asunción, Museo etnográfico "Andrés Barbero".
1981a. *Los aborígenes del Paraguay*. Asunción, Museo etnográfico "Andrés Barbero".
1981b. Las relaciones interétnicas en la época colonial (Paraguay). *Suplemento Antropológico* XVI (2): 19-28.

Tell, S.
2008. *Córdoba rural, una sociedad campesina (1750-1850).* Buenos Aires, Prometeo.

Teruel, A. A.
1994. Zenta y San Ignacio de los Tobas. El trabajo en dos misiones del Chaco occidental a fines de la colonia. *Anuario del Instituto de Estudios Histórico Sociales* 9: 227-252.

Tissera, R.
1972. *Chaco Gualamba. Historia de un nombre*. Resistencia, Ediciones Cultural Nordeste.

Torkel Karlin, U. O., L. A. Catalán y R. O. Coirini
1994. *La naturaleza y el hombre en el Chaco seco.* Proyecto GTZ, Desarrollo Agroforestal en Comunidades Rurales del Noroeste Argentino. Salta, Facultad de Ciencias Agropecuarias. Universidad Nacional de Córdoba.

Trinchero, H.
2000. *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación, el Chaco central.* Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Vezub, J.
2005. Valentín Saygüeque y la "Gobernación Indígena de las Manzanas". Poder y etnicidad en Patagonia noroccidental 1860-1881. Tesis de Doctorado inédita. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Vitar, B.
1995. Mansos y salvajes. Imágenes chaqueñas en el discurso colonial. En F. del Pino y C. Lázaro (coords.), *Visión de los otros y visión de sí* mismos: 107-126. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
1997. *Guerra y misiones en la frontera Chaqueña del Tucumán (1700-1767).* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Biblioteca de la Historia de América.

2001a. Las mujeres chaqueñas en las reducciones fronterizas del Tucumán: entre la tradición y el cambio (siglo XVIII). *Anuario Instituto de Estudios Histórico Sociales* 16: 223-244.
2001b. La evangelización del Chaco y el combate jesuítico contra el demonio. *Andes* 12: 201-221.
2003. Algunas notas sobre las figuras de los líderes chaqueños en las postrimerías del siglo XVIII. En R. Mandrini y C. Paz (comps.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*: 407-428. Tandil, Centro de Estudios de Historia Regional-Universidad Nacional del Sur-Instituto de Estudios Histórico Sociales.

Wachtel, N.
1978. La aculturación. En J. Le Goff y P. Nora (dirs.), *Hacer la Historia* I: 135-156. Barcelona, Laia.

Weber, D.
2003. Las fronteras españolas de Norteamérica: su historiografía. En R. Mandrini y C. Paz (comps.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*: 109-119. Tandil, Centro de Estudios de Historia Regional-Universidad Nacional del Sur-Instituto de Estudios Histórico Sociales.

Wright, P.
1998. El desierto del Chaco. Geografías de la alteridad y el estado. En A. Teruel y O. Jerez (comps.), *Pasado y presente de un mundo postergado*: 35-56. San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.
2008. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba.* Buenos Aires, Biblos [Culturalia].

Zapata Gollán, A.
1966. *El Chaco Gualamba y la ciudad de Concepción del Bermejo.* Santa Fe, Castellví.

Zapater, H.
1989. Parlamentos de paz en la guerra de Arauco (1612-1626). En S. Villalobos y J. Pinto (comps.), *Araucanía, Temas de historia fronteriza*: 47-82. Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera.

Zavala Cepeda, J. M.
2007. Teoría y práctica indígenas de la guerra en las fronteras de la América hispánica del siglo XVIII: el caso de los mapuche o araucanos. En D. González Cruz (coord.), *Propaganda y mentalidad bélica en España y América durante el siglo XVIII*: 93-119. Madrid, Ministerio de Defensa.

Zorraquín Becú, R.
1967. *La organización política argentina en el período hispánico.* Buenos Aires, Perrot.

Se terminó de imprimir en el mes de junio de 2011 en
Altuna Impresores S.R.L., Doblas 1968, (C1424BMN) Buenos Aires, Argentina.
altunaimpresores@altunaimpresores.com.ar