

Simposios y Seminarios

# SOCIEDADES EN MOVIMIENTO

LOS PUEBLOS INDÍGENAS  
DE AMÉRICA LATINA EN EL  
SIGLO XIX

## Participan

Arias Vanegas  
Boccaro  
Celestino de Almeida  
Escobar Ohmstede  
Falcón  
Foerster  
García Jordán  
de Jong  
Lagos  
Langer  
Missagia de Mattos  
Pinto Rodríguez  
Radding  
Ratto  
Reina  
Sala i Vila  
Santamaría  
Vezub  
Wasserman



Editores

**Raúl J. Mandrini**  
**Antonio Escobar Ohmstede**  
**Sara Ortelli**

Instituto de Estudios - Histórico-Sociales  
FCH/UNCPBA  
Tandil - 2007



***SUPLEMENTOS DEL  
ANUARIO DEL IEHS 2007***

*Serie Simposios y Seminarios*

***1***

Ilustración de tapa

***El cacique Miguel Ñancuche Nahuelquir (a la izquierda) y su hermano Rafael***

La fotografía fue tomada en Buenos Aires en 1899 cuando ambos viajaron a esa ciudad para entrevistarse con el general Julio A. Roca, que cumplía entonces su segundo mandato como Presidente de la República Argentina. Fue publicada en la revista *Caras y Caretas*.

*SUPLEMENTOS DEL ANUARIO DEL IEHS 2007*

*Serie Simposios y Seminarios*

*1*

## ***SOCIEDADES EN MOVIMIENTO***

***LOS PUEBLOS INDÍGENAS  
DE AMERICA LATINA EN EL SIGLOXIX***

*Editores*

*Antonio Escobar O. Raúl J. Mandrini y  
Sara Ortelli*



Tandil

Instituto de Estudios Histórico-Sociales/FCH/UNCPBA  
2007

Los *Suplementos del Anuario IEHS* corresponden a volúmenes dedicados a temas especiales que, por la cantidad de contribuciones, exceden los marcos normales de un dossier del Anuario. Este volumen es el primero de una serie dedicada a publicar trabajos presentados en Jornadas, Seminarios y Coloquios organizados o co-organizados por el Instituto de Estudios Históricos-Sociales.

RECTOR DE LA UNCPBA: **Dr. Néstor Auza**

VICERRECTOR DE LA UNCPBA: **Dr. Marcelo Spina**

DECANO DE LA FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS: **Lic. Alejandro Dillon**

DIRECTORA DEL IEHS: **Dra. María Estela Spinelli**

## **ANUARIO IEHS**

DIRECTOR: Raúl J. Mandrini (UNCPBA)

SECRETARIO DE REDACCION: Ricardo Pasolini (UNCPBA-CONICET)

COMITÉ EDITORIAL:  
Olga Echeverría (UNCPBA-CONICET)  
Daniel Dicósimo (UNCPBA)  
Julio C. Melón Pirro (UNCPBA-UNMDP)  
Eduardo Míguez (UNCPBA)  
Sara Ortellí (UNCPBA-CONICET)  
Hernán Otero (UNCPBA-CONICET)

### **CONSULTORES EXTERNOS:**

Dr. Carlos Sempat Assadourian (El Colegio de México)  
Dr. Marcello Carmagnani (El Colegio de México)  
Dr. Mario Cerutti (Universidad Autónoma de Nuevo León, México)  
Prof. José Carlos Chiaramonte (Instituto de Historia Argentina-Americana "Dr. Emilio Ravignani")  
Dr. Juan Carlos Garavaglia (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales)  
Dr. Tulio Halperin Donghi (University of Berkeley)  
Dr. Herbert Klein (Columbia University)  
Dr. Zacarias Moutoukias (Université de Paris VII)  
Dra. Reyna Pastor (Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Madrid)  
Dr. Nicolás Sánchez Albornoz (New York University)  
Dr. Nathan Wachtel (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales)

**Agradecimiento:** La publicación de este volumen fue posible gracias al apoyo económico brindado mediante dos subsidios otorgados por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCYT).

## ***PRESENTACION***

Raúl José Mandrini<sup>1</sup>

El presente volumen reúne las versiones –revisadas por su autores– de los trabajos presentados en el Seminario Internacional “Sociedades en movimientos: Los pueblos indígenas de América Latina en el siglo XIX”, realizado en Tandil (Argentina) entre el 14 y el 17 de agosto de 2006. La convocatoria al seminario fue realizada en forma conjunta por el Programa de Historia Indígena del Instituto de Estudios Histórico-Sociales (IEHS) de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia Buenos Aires –que en esta ocasión actuó como anfitrión– y por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) de México.

Por un lado, esta reunión se inscribió en una larga tradición del Programa de Historia Indígena en la organización de este tipo de reuniones en colaboración con otros grupos, programas y centros de investigación de la Argentina.<sup>2</sup> Por otro, significó la reiniciación de actividades conjuntas con el CIESAS. Fue justamente Antonio Escobar Omhstede quien propuso inicialmente el proyecto de organizar esta reunión.

El proyecto encontró decidido apoyo en las autoridades del IEHS, que le dieron su aval, y su organización contó con el apoyo económico de los Centros organizadores –CIESAS e IEHS–, de la Secretaría Ciencia, Arte y Técnica de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCYP) y de la Fundación Banco Provincia. Está demás aclarar que sin la colaboración de estas Instituciones, a las cuales agradecemos expresamente, la realización del Seminario no hubiera sido posible.

El tema propuesto respondió a un creciente interés de los investigadores –historiadores y antropólogos– de distintos países por la problemática de las sociedades indígenas durante el siglo XIX, tal como se refleja en la producción académica de los años recientes. Sin embargo, la mayoría de los trabajos se encuentran limitados a situaciones nacionales siendo escasos y raros los trabajos que se proyectan a ámbitos mayores, cruzan los límites nacionales o abordan los problemas desde una perspectiva comparativa. La antigua tradición nacionalista de las historiografías latinoamericanas sigue pesando en este aspecto. Frente a esta situación, nos propusimos convocar a un conjunto de investigadores, provenientes tanto de la historia como de la antropología, y originarios de distintos países de América latina pero también estadounidenses y europeos.

Esperábamos tener así una visión amplia y enfocada desde distintas perspectivas de un conjunto de situaciones, pues los trabajos presentados abordaban casos de México, Colombia, Perú, Bolivia, Brasil, Argentina y Chile. El resultado supero nuestras expectativas, tanto por la calidad de las presentaciones como por la intensidad y profundidad de los debates y

discusiones que se dieron en las sesiones. El volumen recoge también comentarios realizados por los relatores de las mesas<sup>3</sup>.

Los trabajos presentados tuvieron en cuenta tanto la situación de las comunidades que se encontraban ya incorporadas al mundo hispano criollo a comienzos del siglo XIX como la de aquellas otras que habían permanecido fuera del control político colonial y cuya incorporación a los estados-nacionales nacidos de la disolución del orden colonial se produjo justamente durante el siglo XIX y como parte del complejo y largo proceso de constitución y afianzamiento de esos estados.

No debe, pues, llamar la atención, que una de las constantes en los trabajos y en los debates fuera, justamente, la presencia de los nacientes estados nacionales y la complejidad de los procesos por los cuales esos estados buscaron afianzar su poder social y territorial –la incorporación de los territorios indios fue uno de los puntos cruciales– y afirmar su control sobre las poblaciones nativas a través de su incorporación como sector subalterno en el nuevo orden económico y social, o de su simple exterminio cuando tal incorporación no era posible o era resistida por las comunidades originarias. En síntesis, los trabajos presentados –que obviamente sólo representaban un conjunto reducido de casos y situaciones– permitían fortalecer algunas ideas que podíamos intuir a partir de las experiencias individuales en nuestros respectivos campos de investigación: la diversidad de caminos seguidos en los diferentes momentos y espacios; la complejidad de los procesos operados que abarcaron todas las instancias de la vida social; el papel activo que tuvieron las comunidades indígenas –desde la resistencia abierta a la negociación y colaboración– en los procesos históricos que se desarrollaron a lo largo del siglo, más allá de los resultados logrados en cada caso específico.

Por último, los trabajos de Wasserman y Boccara avanzan sobre la situación de las comunidades originarias en el mundo contemporáneo, donde se plantean situaciones novedosas y originales en un contexto de cambios profundos en el orden mundial. Se abre así el camino para abordar una problemática también poco abordada, salvo excepciones. Sin embargo, y me remito al caso de Argentina que es el que conozco, lo poco que conocemos permite entrever una historia rica y compleja, marginada e invisibilizada durante mucho tiempo así como fueron invisibilizados y marginados sus actores por las políticas estatales y los intereses de las elites gobernantes<sup>4</sup>.

Abierto el camino, sólo nos queda avanzar.

## NOTAS

---

<sup>1</sup> Instituto de Estudios Histórico-Sociales (IEHS), Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Correo electrónico, [rmandrini@mixmail.com](mailto:rmandrini@mixmail.com)

<sup>2</sup> La última fue el Coloquio realizado en Tandil en el año 2000, bajo el título de “En los confines de la civilización. Indígenas y fronteras en el ámbito pampeano durante los siglos XVIII y XIX. Un estudio comparativo”. Los trabajos presentados fueron publicados en *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena Latinoamericano en los siglos XVIII-XIX. Un estudio comparativo*, Raúl Mandrini y Carlos Paz, eds. Tandil, IEHS-UNS-CEHIR, 2003.

<sup>3</sup> Lamentablemente Silvia Palomeque, que tuvo una activa participación en el Seminario, no pudo hacernos llegar su comentario debido a serias razones de salud. Guillaume Boccara aceptó amablemente realizarlo en su lugar. Tampoco recibimos el comentario de Eduardo Míguez.

<sup>4</sup> Raúl J. Mandrini, “La historiografía argentina y los pueblos originarios. Los historiadores frente a las poblaciones pampeanas luego del contacto con los europeos”, en *Etnografía de los Confines, andanzas de Anne Chapman*. Andrés Medina y Ángela Ochoa, coordinadores. México DF, INAH-UNAM-CEMCA, 2007.

## INDICE

<i>PRESENTACION</i> , por Raúl J. Mandrini	v
<i>INDICE</i>	vii
<i>PRIMERA PARTE. Más allá de las fronteras</i>	1
<i>En los márgenes de la nación: indígenas nómadas y colonialismo en los llanos orientales colombianos en la segunda mitad del siglo XIX</i> , por Julio Arias Vanegas	3
<i>Conflictos y alianzas interétnicas en el Chaco (Siglo XIX)</i> , por Erick Langer	19
<i>Una mirada sobre los conflictos inter e intraétnicos en la campaña bonaerense (1810-1870)</i> , por Silvia Ratto	33
<i>Acuerdos y desacuerdos: políticas indígenas de incorporación a la frontera bonaerense (1850-1880)</i> , por Ingrid de Jong	47
<i>SEGUNDA PARTE. Comunidad indígena y Estado nacional</i>	63
<i>¿Para quién la ciudadanía en la primera mitad del siglo XIX en México?</i> , por Antonio Escobar Ohmstede	65
<i>Pueblos e indígenas en la difícil transición de la justicia. El Valle de México en la segunda mitad del siglo XIX</i> , por Romana Falcón	81
<i>El estado en la Araucanía, 1880-1930. La fase exitosa de su incorporación al Estado Nacional</i> , por Jorge Pinto Rodríguez	99
<i>Los procesos de constitución de la propiedad en la frontera norte de la Araucanía en el siglo XIX: sus efectos esperados y no esperados</i> , por Rolf Foerster	113
<i>Relaciones entre grupos pre-andinos y grupos colonos en el sur del Perú durante el siglo XIX</i> , por Nuria Sala i Vila	129
<i>Indianización de instituciones españolas. Zapotecas del istmo mexicano, siglo XIX</i> , por Leticia Reina	143
<i>Paisajes poscoloniales: las comunidades indígenas, espacios políticos, y la ciudadanía truncada en dos fronteras hispanoamericanas</i> , por Cynthia Radding	159
<i>TERCERA PARTE. Etnicidad, identidades, resistencias</i>	173
<i>Historiar las prácticas etnográficas. Tomás Harrington y la morfología de la cultura en Patagonia septentrional hacia 1940</i> , por Julio Vezub	175
<i>Pecados indios. Pervivencia y cambios del discurso misional sobre los aborígenes del Gran Chaco (1870-1920)</i> , por Marcelo Lagos y Daniel Santamaría	189

<i>Un sistema que tiende “menos a hacer ciudadanos que a mantener en perpetua curatela a los indios”. El microcosmos de los poblados misionales guarayos (1840-1939),</i> por Pilar García Jordán	205
<i>Política Indigenista e Etnicidade: estratégias indígenas no processo de extinção das aldeias do Rio de Janeiro, Século XIX,</i> por Maria Regina Celestino de Almeida	219
<i>Indigenismo e política indígena na transição para a República no Brasil: uma abordagem etnográfica,</i> por Izabel Missagia de Mattos	235
<i>Movimentos indígenas do século XXI: referenciais históricos das lutas por Reconhecimento étnico, soberania nacional e defesa do patrimônio público,</i> por Claudia Wasserman	251
<i>De la invisibilización-nacionalización del indio al multiculturalismo neoliberal en Chile (siglos XIX-XXI),</i> por Guillaume Boccara	261
<b>COMENTARIOS</b>	275
<i>Fronteras y sociedades indígenas en el siglo XIX,</i> por Susana Bandieri y Sara Ortelli	277
<i>Territorializar, naturalizar, desconectar. La formación del Estado-Nación y las sociedades indígenas (Siglos XIX-XX),</i> por Guillaume Boccara	283
<i>¿De indios a campesinos?,</i> por Raúl Fradkin	289
<i>Pueblos indígenas y políticas estatales. Argentina, Brasil y Chile, siglos XIX-XX. De la asimilación a la multiculturalidad,</i> por Gustavo L. Paz	297

***PRIMERA PARTE***

***Más allá de las fronteras***



***En los márgenes de la nación:  
“indios errantes”, colonización y colonialismo  
en los llanos orientales de Colombia.  
Segunda mitad del siglo XIX***

Julio Arias Vanegas<sup>1</sup>

*Introducción*

La segunda mitad del siglo XIX implicó una progresiva expansión de la frontera agraria y ganadera en diversas zonas de lo que hoy es Colombia. En este contexto aparecía reiteradamente -en los relatos de viajes, leyes, políticas territoriales, descripciones etnográficas y geográficas- una población que representaba la barbarie más extrema para el orden nacional moderno: los indios errantes o nómadas. Una población que hasta ese momento había logrado resistir frente a las campañas de los misioneros y a los sistemas económicos coloniales y que, en parte, era fruto de esta resistencia.

En este texto estudio las imágenes que se tejieron sobre estos indígenas, conocidos genéricamente como *guahibos*, y las consecuentes políticas de reducción que se plantearon o aplicaron sobre ellos. Esto en el contexto general de “colonialismo interno” que vivía el país, y en medio de la colonización y expansión del sistema de hatos de ganadería extensiva en los llanos de Casanare y de San Martín, al sur oriente de Colombia, en la segunda mitad del siglo XIX. El propósito es mostrar cómo la figura del “indio errante” y de la naturaleza asociada a éste son producidas en la misma práctica del colonialismo y de la colonización. Asimismo, hacia el final, presento una serie de consideraciones generales alrededor de las prácticas y relaciones de violencia entre colonos e indígenas en este marco de encuentros coloniales y de colonización, en particular sobre las “guahibiadas” o cacerías de *guahibos*. La idea es ir mostrando cómo estas prácticas se encuentran inmersas en niveles más amplios de colonialismo, de dominación y de un manejo y definición jerárquica de las diferencias poblacionales. Justamente, es necesario ir distinguiendo estos niveles a la vez que ir revelando sus entrecruzamientos. Las imágenes y acciones violentas de los colonizadores sobre los indígenas deben ser explicadas en marcos específicos de explotación de los recursos naturales y de las relaciones económicas, a la vez que en el contexto amplio nacional e incluso occidental de cristianización y civilización.

Estos temas de investigación resultan relevantes, a la vez que de difícil manejo, ya que han sido muy poco trabajados en los estudios antropológicos e históricos en Colombia<sup>2</sup>. Las investigaciones etnohistóricas se han concentrado en ciertos territorios, tiempos y grupos indígenas: los cercanos a los núcleos políticos y económicos del estado -en especial en las tierras altas e intermedias del país durante los primeros siglos de vida colonial- y sobre los cuales han sido mayoritariamente dirigidas las políticas de incorporación moral y económica.

En cambio, no han merecido tanta atención los grupos periféricos de estos territorios y órdenes, como los indígenas “no reducidos” de los llanos orientales en el contexto nacional. Estos han sido poblaciones y territorios marginales dentro de la historia nacional, han representado todo lo contrario al mundo andino y a pueblos como los *muiscas*, a quienes incluso se les ha adjudicado el lugar de ancestros de la nación. Así, desde la historia también ha sido reforzada su marginalización. Un proceso que, vale la pena decir, no significa invisibilización, ni necesariamente exclusión. El centro de la nación, el pueblo nacional, se ve en una lectura en reversa de sus márgenes, necesita de estos para configurarse como tales; por ello aparecen por doquier. Marginales, así, no en el sentido de insignificantes, sino de subordinados y contrarios al pueblo ideal; pero habitantes y productos del mismo orden simbólico.

### *En la colonización de los llanos orientales*

Los “llanos orientales” ha sido la manera más común de nombrar y concebir una de las porciones que componen el territorio colombiano. A partir de la categoría llanos, la cual es propia de una visión paisajista basada en la distancia, que alude a lo plano y sin elevaciones, a la uniformidad, a la extensión y a lo infinito, ha sido englobado y homogeneizado todo el territorio comprendido entre la cordillera oriental al este del país hasta más al sur del río Guaviare, marcando el límite con la amazonía. Esta región, que ocupa cerca de la cuarta parte del territorio nacional, ha sido concebida de forma ambivalente y dual. Los llanos han contenido dentro del imaginario nacional la riqueza y la enfermedad, la promisión y la barbarie, ocupando durante casi toda su historia una posición marginal en el orden simbólico nacional, aún cuando ha jugado un papel importante, económica y políticamente, en la formación del estado nación<sup>3</sup>.

Esta imagen de lo llano ha homogeneizado una inmensa variedad ecológica, social y de formas de adaptación al ambiente. Sabanas fértiles, sabanas inundables, amplias regiones boscosas, selva tropical y una compleja red hidrográfica, habían sido habitadas y aprovechadas por pueblos agricultores, semisedentarios horticultores y nómadas cazadores recolectores, hasta la llegada de los españoles a mediados del siglo XVI. Durante los dos primeros siglos de vida colonial, los españoles lograron mantener un dominio medianamente efectivo entre el piedemonte de los llanos, al norte del río Meta, con el sistema de misiones—encomiendas sobre los pueblos agricultores y horticultores, quienes además tenían activas relaciones (aunque asimétricas) con los pueblos *muiscas* del altiplano central. En el piedemonte y en las sabanas nororientales, los españoles aprovecharon la ocupación indígena, sus formas productivas y sus redes comerciales. Así, inicialmente, la economía colonizadora en esta zona se estructuró sobre bases prehispánicas (Rausch 1994).

Sin embargo, a lo largo del XVIII el panorama cambió con el establecimiento y consolidación del sistema de haciendas y misiones jesuitas. Desde su arribo definitivo en 1661 hasta su expulsión en 1767, la Compañía de Jesús tuvo como principal objeto la cristianización de los distintos grupos indígenas de los llanos. Además, este proyecto fue acompañado con un complejo económico y territorial, sustentado en una extensa red de haciendas, posadas, misiones, caminos y puestos de avanzada. En los llanos, particularmente en los de Casanare, los jesuitas establecieron uno de los mayores latifundios de la América colonial: su principal hacienda, Caribabare, tenía cerca de 447.700 has (Rueda 1989). Sus dominios implicaron una mayor presión sobre los ecosistemas de sabana y sobre los grupos indígenas. Esto se debió al carácter extensivo y extractivo de la ganadería en la región, en el que las ganancias no se

generaban por un cuidado intensivo del ganado, sino por la mayor cría de reses y el efectivo transporte de éstas para la ceba en los andes centrales. También es cierto que las políticas y el manejo de los jesuitas influyeron en las siguientes tendencias de la tenencia de la tierra, originando relaciones de producción de carácter señorial y el surgimiento de latifundios (Rausch 1994; De la Pedraja 1984; Rueda 1989; Pérez 1997). De esta forma, uno de los efectos más significativos del sistema de haciendas jesuitas fue la naturalización de la relación ganadería-llanos. A partir de la ocupación jesuita, los llanos han sido apropiados como un territorio “natural” para la actividad ganadera, como la forma privilegiada de explotación y manejo de esta región, aun cuando ésta implica toda una transformación -“naturalización”- de las sabanas y las poblaciones que las habitan (Arias 2004).

Desde la mirada del estado nacional (Codazzi 2000), la expulsión de los jesuitas abrió una época de caos social y de profundo estancamiento económico. Por supuesto, ésta implicó que durante varias décadas se desacelera la integración de los llanos al altiplano central, la desestructuración de las grandes haciendas ganaderas y el decaimiento de las misiones, a pesar de los esfuerzos de otras órdenes religiosas. En esto también incidieron las guerras de independencia de 1810 a 1824, ya que los llanos se convirtieron en la retaguardia de los criollos y en su lugar de abastecimiento de alimentos, caballos y de milicianos.

A mediados del siglo XIX este panorama comenzó a cambiar. Desde principios de esa centuria muchos campesinos pobres del altiplano central y otras regiones de Colombia migraron hacia los llanos por la presión demográfica y los conflictos por la tierra en estas zonas. Las mejoras hechas por estos pequeños colonos animaron en buena medida los proyectos de grandes empresarios territoriales-colonizadores en los llanos (Domínguez y Gómez 1988). Así pues, desde mediados del siglo XIX se vivió un auge colonizador en buena parte de los llanos orientales. En este auge incidieron las reformas económicas estatales orientadas a vincular el país a la economía mundial desde la agroexportación y, en especial, la legislación de baldíos, por medio de la cual el gobierno central adjudicó considerables porciones de tierras consideradas “desiertas” (Le Grand 1988; De la Pedraja 1984).

Este auge colonizador se vio especialmente en y desde el piedemonte metense y las llanuras de San Martín. Ello por la fuerza que comenzó a tomar Villavicencio, en su relación con Bogotá, como nodo en el mercado y las redes comerciales de la capital; y ya que desde la mediados del XIX la vía articuladora del país fue el río Magdalena, en medio de los ciclos agroexportadores, a la cual se integraba más Villavicencio que los poblados del Casanare<sup>4</sup>. Esto implicó un cambio en el centro articulador de los llanos, de Casanare a San Martín. No obstante, en todos los llanos se vivió un gran movimiento en la colonización y apropiación de tierras, que nunca estuvieron exentos de conflictos, en tanto el proceso colonizador se montó sobre la designación de casi la totalidad de los llanos como “baldíos”<sup>5</sup>.

En este contexto la ganadería comenzó a recuperarse lentamente hasta que a finales de siglo era la principal actividad económica de la región. Sin embargo, las diferencias en la ocupación del territorio y la privatización-titulación de las tierras entre la zona de Casanare y la de San Martín incidieron en el contraste en el tipo de actividad ganadera que se adelantaba en cada una de estas zonas. Mientras que en San Martín la reciente colonización y los propósitos que la habían motivado propiciaron la configuración de una ganadería semintensiva, que cada vez más se intensificaba, en hatos muchos más pequeños y delimitados; en Casanare la falta de claridad en la titulación de las tierras y la acumulación de grandes extensiones por pocos colonizadores determinó la continuidad de la ganadería extensiva -además de la menor capacidad de carga de estas sabanas.

Esta apropiación de la tierra en los llanos por los grandes empresarios territoriales estuvo acompañada de una imagen idílica de la colonización y de las riquezas de la región, relacionada con una forma de representar a la población campesina del altiplano, en contra de la población de los llanos. La cuestión era hacer descender, como en una gesta heroica o una cruzada, la civilización del altiplano, la cual aludía a un modo de vida particular, al orden que se quería implantar en medio del caos y del desorden que imperaba para ellos en los llanos, y ante la calificación negativa de los nativos: algunos como perezosos, y otros como belicosos. Esto es evidente en los textos del abogado Emiliano Restrepo, quien fue uno de los mayores empresarios territoriales de los llanos en la segunda mitad del XIX (Restrepo 1870: 35,36).

Esta colonización y ocupación de territorios tuvo como propósito central la definición de la tierra como propiedad privada, es decir, el territorio se convirtió en tierra titulada en el sentido moderno y capitalista, un hecho que sólo se hizo claro con estas oleadas colonizadoras desde mediados del XIX. Tal cambio lo propiciarían, primero en el piedemonte, los empresarios bogotanos y los colonizadores capitalistas del altiplano, y más adelante en Casanare los grandes latifundistas que abogarían por la propiedad privada y la definición de linderos fijos, cercando las sabanas. Una concepción de la tierra que entraba en conflicto con las formas de ocupación y movilidad de los pobladores nativos, desde allí comenzaba a revelarse la problemática del nomadismo:

“I respecto de nuestros nuevos pobladores, es preciso también vincularles sobre la propiedad raíz para rechazar esa mancomunidad, antieconómica, insostenible i seminómade en que viven la mayor parte de sus habitantes civilizados, por no ver que eso tan sólo es propio de los pueblos groseros i salvajes.” (Díaz 1879: 98)

“Si se inquiera un espíritu filosófico cuál es la causa de esa inmovilidad de los pueblos nómades en el camino del progreso, se encontrará que no es otra que la ausencia de la propiedad raíz individual entre ellos. La propiedad raíz fija el hombre a la tierra, y establece entre ésta y aquél vínculos que generan los primeros movimientos que lo ponen verdaderamente en el camino de la civilización. La propiedad raíz enaltece la dignidad del hombre, estimula su actividad y fecunda su independencia.” (Restrepo 1870: 175)

### *Indios errantes, naturaleza malsana y colonialismo interno en los llanos*

Este auge colonizador estuvo estrechamente relacionado con un colonialismo interno en la formación del estado nacional colombiano. Desde mediados de siglo, con la conjunción de la emergencia de una conciencia nacional y la búsqueda de una economía agroexportadora, se hicieron corrientes los esfuerzos estatales por explorar, apropiarse, conocer, definir y clasificar el territorio, las riquezas naturales y las poblaciones. En gran medida, el objetivo era definir y preparar a las poblaciones como fuerza de trabajo para la conquista del territorio y la explotación de la naturaleza. En este momento se refuerza la preocupación por todas las poblaciones que habitaban el territorio nacional, aunque no fuesen consideradas ciudadanas o enteramente nacionales. Además, hablo de colonialismo porque esta preocupación por la población y el territorio se inscribía en profundos esquemas de dominación y de jerarquización de las diferencias en términos raciales y naturalizantes. Al fin y al cabo, la nación se fundó en una lógica colonial generada de la consolidación de la economía-mundo capitalista y de un mundo moderno/colonial, en el que las clasificaciones raciales, basadas en la oposición civilización/barbarie, eran centrales (Arias 2005).

Este pensamiento y sus proyectos son evidentes en los textos que produjeron viajeros, geógrafos, enviados gubernamentales y grandes agentes de colonización. En estos textos, como en las ideas de los colonos ganaderos, podemos ver imágenes barbarizantes de los *guahibos* y del paisaje y la naturaleza de los llanos, articuladas con esfuerzos por instaurar una forma de apropiación y explotación de la naturaleza, contraria a la de estos indígenas. A continuación muestro la recurrencia de estas imágenes en los textos de agentes colonizadores y movilizadores de los proyectos estado nacionales, como la Comisión Corográfica dirigida por Agustín Codazzi, la mayor expedición científica del siglo XIX encargada de describir física y socialmente toda la Nueva Granada, en la década de 1850 (Sánchez 1999); Emiliano Restrepo, abogado y empresario territorial de los llanos; Joaquín Díaz Escobar, abogado encargado por el Congreso de la República de rendir un informe sobre la situación de los llanos en la década de 1870; Santiago Pérez, reconocido intelectual y político, hijo de un presidente; y el ingeniero militar Francisco Vergara y Velasco, el geógrafo más importante de finales de siglo. Aquí insisto en que éstas son expresiones de la práctica del colonialismo interno, y que provienen de la misma experiencia colonizadora y de viaje, que no son representaciones por fuera de “lo real”, sino fruto de su misma configuración en la práctica y que, por lo tanto, pueden entrecruzarse con las imágenes de los colonos y ganaderos residentes en la región.

Díaz (1879) y Codazzi (1856) enfatizaron en la caracterización de los llanos como una región enferma y malsana, preocupados especialmente por el interior de los llanos, la zona distante del piedemonte y de la integración estatal. Para ambos, el hecho tenía que ver con la conjunción de la humedad, la alta presencia de vida orgánica, los drásticos cambios climáticos, la composición de los pastos y bosques, lo cual producía miasmas y emanaciones deletéreas que afectaban el desenvolvimiento y la subsistencia de la vida humana y de algunos animales.

Esta visión se concentra en una supuesta relación desequilibrada entre las distintas fuerzas orgánicas presentes y la vida humana; es decir, se presenta una ecología no armónica y perjudicial para los hombres, en tanto civilizados. La naturaleza malsana se manifestaba en la altísima presencia de la vida orgánica en y de los bosques, los pastizales, bejucos y matorrales no sometidos, los caños, las matas de monte, los reptiles, felinos, insectos e incluso los indígenas. Así, en la medida en que en los relatos de viajes e informes son enunciadas las posibles soluciones a esta situación de desequilibrio, se hace evidente que lo que se pretendía era también un tipo particular de ecología, en la cual el hombre fuera el centro y el dominador de las relaciones de la vida orgánica; es decir que la naturaleza fuera doblegada y vencida en beneficio de los elementos constituyentes del hombre civilizado:

“Para mejorar i suavizar esos pastos (...) para debilitar en grande el pernicioso vigor de esa vida orgánica; para equilibrar saludablemente los elementos climatéricos; i de este modo, presentamos mañana en nuestro oriente, resolviendo los mas portentosos i reclamados problemas, como lo son: el de hacer mucho con poco; i el de vencer a esa naturaleza enemiga, con sus mismos elementos.” (Díaz 1879: 23)

“La provincia de Casanare tiene (...) leguas de sabanas baldías con excepción de algunos paños inmediatos a las principales poblaciones. (...) De la sabana no se puede sacar producto sino por medio de la cría de ganado mayor, pero para establecer las crías es preciso vencer dificultades que parecen superiores a las fuerzas del hombre, porque las sabanas están pobladas de tigres, culebras, caimanes en los caños que las atraviesan, una infinidad de zancudos y mosquitos de diferentes clases, y lo peor de todo, las frecuentes incursiones de los indios salvajes.” (Codazzi 2000: 129)

De esta manera, era establecida una relación entre ganadería y conquista ecológica-territorial. Una relación que indicaba que la ganadería era un vehículo para la dominación de la naturaleza

y las poblaciones salvajes, pero que al mismo tiempo era necesaria la adecuación e intervención de los ecosistemas de sabana:

“Porque esa naturaleza necesita por todas partes un ataque vigoroso por parte del hombre para debilitar i ponerla en perfecta armonía con su naturaleza i necesidades (...) Por tan irrecusable testimonio i prueba física, sin sesar i a cada paso, dirémos y repetirémos, que sin el fuego, la vida orgánica, atmósfera i suelo de Casanare i de San Martín, no serán armónicos a la economía animal del hombre (24, 25) Increíble, inmediata i grande metamorfosis es la que aparece en el suelo i atmósfera de aquellas praderas al ejecutar esos incendios, pues si ántes de ellos son inaccesibles, plagosas, miasmáticas i tenebrosas, despues de su cremacion, el hombre les penetra i recorre sin ningun peligro, no percibiendo sino una atmósfera reparadora.” (Díaz 1879: 75).

En este paisaje de sabana ha existido una división interna que es fruto de la visión ganadera: sabanas “cautivas” y no “cautivas” o “crudas”. Las primeras son aquellas que los hombres han podido adecuar para la ganadería, mientras que las segundas por el tipo de pastizales todavía no son aptas para las reses. La diferencia entre lo “crudo” y lo “cocido”, obedece a una división sobre lo que es más natural y lo que no lo es casi, sobre aquello que puede ser comido por el animal o no y por lo que ha sido alterado por la acción del fuego para tal hecho. Esta clasificación también nos permite reiterar la no naturalidad de las sabanas para la cría de bovinos y el hecho de que la generación de una ecología colonizadora en las sabanas se ha centrado en el establecimiento de la ganadería:

“Serán, pues, los pueblos pastores y la cría del ganado los que domaran, diremos así estas sabanas, que el llanero llama crudas, por la razón de que sus pastos ásperos apestan a una gran parte de los animales que los comen.” (Codazzi 2000: 120)

Incluso, el desarrollo de cualquier otra actividad productiva, para la óptica colonizadora, pasaba por el establecimiento de la ganadería y su ecología particular en los llanos:

“Aun cuando en los Llanos en los bosques y en las orillas de los ríos, que son los caminos trazados por la naturaleza, se dan de buena calidad y con profusión, algodón, café, añil, tabaco, sarrapia, caucho y cacahuete, estos no se cultivaran en grande escala sino cuando una raza aclimatada, la llanera, sea bastante en número para cautivar (ganar para el cultivo) las sabanas bravas (crudas ó naturales), es decir, no sólo apropiándolas para el trabajo, sino modificando su clima por medio de la cría de ganados, de las siembras, el descuaje de los bosques y la canalización de las aguas.” (Vergara y Velasco 1974: 789)

En Codazzi esta clasificación se cruzaba con la de “pastos conocidos” y “pastos desconocidos”. En ella uno de los marcadores de diferenciación, que resultaba evidente para el viajero, era la mayor o menor presencia de los llamados indios salvajes, diferentes de los indios reducidos. Los pastos conocidos eran habitados por “los indios reducidos”, un término utilizado para referirse a las poblaciones que habían sido incorporadas a una vida considerada civilizada por medio de las misiones. Por tal razón, estos indios eran caracterizados como dóciles, fieles, agricultores y con residencia fija (Codazzi 2000), aunque no por ello menos perezosos por su carácter indígena, “sus costumbres se reducen a cazar i pescar, i la pereza de ellos es tan dominante, que solo la necesidad los hace salir de sus habitaciones, en donde pasan el día acostados en sus hamacas” (Valderrama 1869: 56). Los exploradores argumentaban que los indios reducidos podían retroceder a este estado si no se encontraban bajo una tutela reduccionista permanente.

Por otro lado, “los pastos desconocidos” eran considerados “la mansión de las tribus salvajes” (Codazzi 2000: 102). La etiqueta de salvajes-bárbaros era particularmente usada para referirse a poblaciones con ciertos patrones de movilidad. Indios llamados “errantes” por su dispersión y

por sus formas de ocupación y residencia, “no tienen las tribus de esta nación residencia fija, y por eso se llaman indios errantes” (Codazzi 2000: 92); errantes irracionales, sin dominio de sí, “indios del bosque y la sabana que no se cuentan en el número de los racionales o gentes de razón” (Vergara 1892: 980)<sup>6</sup>. Desde los misioneros del siglo XVIII, como el famoso jesuita José Gumilla, los indígenas representaban el último escalón, dentro del esquema moderno-colonial de civilización-barbarie:

“El indio en general es hombre pero su falta de cultura le ha desfigurado tanto en lo racional, como en el sentido moral. Me atrevo a decir que el indio bárbaro y silvestre, es un monstruo nunca visto que tiene corazón de ingratitud, pecho de inconstancia, espalda de pereza, pies de miedo.” (Gumilla 1974: 46)

En especial, la autosubsistencia y la ausencia de producción significaban un modo de vida totalmente opuesto al esperado progreso material y moral. La pereza y la indolencia no eran vistas como simples rasgos, sino formas de vida que contravenían los principios básicos de la vida moderna basada en el ideal de progreso. Los colonizadores relacionaban esta vida inactiva, aunque suene paradójico, con el carácter errante de los indios. Nada aparecía más contrario a la vida moderna, más cercano al estado de naturaleza, que la ausencia de una residencia fija. Este hecho hacía imposible el control poblacional en todas sus dimensiones, en especial, en la sujeción de una fuerza física. Allí radicaba el núcleo del conflicto: una población errante, imposible de fijar y censar, que se salía del control político, moral y cultural y que sus actividades productivas no estaban reguladas a las condiciones del mercado y a un sistema laboral represivo; además, “lo errante” aludía a un andar permanente sin sentido, casi de forma fantasmagórica, sólo por inercia y por pereza. Para Codazzi, “estos pobladores sin duda son de los que habían reducidos en las misiones y que no pudieron contener en ellas, pues les hacía falta su libertad y preferían la vida vagabunda a la sedentaria, por ser innato en ellos la pereza al trabajo” (Codazzi 2000: 90, 91).

Estas representaciones demuestran que en el fondo la problemática obedecía y era resultado de una confrontación entre dos modelos de relaciones ecológicas en los ecosistemas de sabanas. Una confrontación que, respecto a la vegetación, pasaba por el uso que se le daba a la cobertura herbácea y por la relación de ésta, equilibrada o no, con las matas de monte y bosques de galería. En especial, las matas de monte y bosques de galería se convirtieron también en objeto de las quemadas provocadas por los ganaderos. Eliminando estas zonas de mayor presencia arbórea y de concentración de humedad, los ganaderos no sólo permitían el aumento de las zonas de sabana para el ganado sino que además socavaban las relaciones de los indígenas con su entorno. De nuevo Díaz nos permite vislumbrar este pensamiento,

“La razón por qué los indios queman muy poco de sus praderas allí, está, en que ven que así nos les disminuye su haber o despensa, siendo en esto lógicos i consecuentes con su vida errante i cómoda i con su inacción, pero el día en que nosotros por cálculo económico e industrial, les contrariemos con el elemento del fuego, ese modo de ser por la razón y la fuerza de la necesidad, tomarán hacia un movimiento industrial i productivo, como el de cultivar la tierra, agotar los animales dañinos, o explotar mejor la vegetación. De otro modo la metamorfosis será tardía, porque la abundancia aleja el trabajo.” (Díaz 1879: 43, 44)

Esta “lógica” india de la autosubsistencia debe ser eliminada para la implantación de una economía de mercado-consumo y de un sistema laboral de “asalariados”. Esto desde la lógica del sistema de hatos, para constituir una población de trabajadores dependientes del mismo. Los indígenas no reducidos, precisamente, generaban fisuras a este sistema y con su

nomadismo y su no inserción plena al mercado se constituyeron en la población crítica sujeta a intervención. Así lo señala en su informe un funcionario local<sup>7</sup>.

Es muy poco lo que sabemos de estos pobladores de los llanos fuera de estas fuentes, propias de la perspectiva colonial y nacional. Podríamos decir que el “indio errante” es una construcción de esta perspectiva y, específicamente, del contexto de colonización y colonialismo interno. Esto, por cuanto las descripciones de sus formas de vida están inscritas en este contexto, e incluso porque, como lo han mostrado varios estudios etnohistóricos (Franco 1997; Cavelier y Gómez 1997; Ortiz y Pradilla 1993), la movilidad y la no residencia fija, fueron formas de supervivencia frente al avance colonizador y el sistema de haciendas-misiones, por lo menos hasta entrado el siglo XX<sup>8</sup>. De nuevo, lo recuerda Codazzi “no habían fundado los jesuitas ningún establecimiento por ser este inmenso espacio la morada de las tribus nómades de los feroces Guahibos” (1856: 115). No es mi labor determinar aquí lo verdadero de esta caracterización de nomadismo, una categoría que por cierto es limitante frente a la multiplicidad y variabilidad en las formas de residencia, movilidad, subsistencia y apropiación del territorio. El nomadismo es una imagen homogénea que emerge como problema, en tanto el sedentarismo aparece como vida ideal de la modernidad, como su ejemplo opuesto.

No obstante, es importante explorar las características de esta “otra” forma de vida y que por ello era representada como “Otro radical”. Desde la colonia a estos grupos humanos se les ha conocido genéricamente como *guahibos*, que se dividían en tres grandes grupos: *kuibas*, *chiricoas* y *sikuanis*. Al leer las descripciones de los misioneros (Rivero 1956; Gumilla 1974; Vela 1989; Delgado 1909) y de los exploradores (Codazzi 2000; Díaz 1879; Vergara y Velasco 1974), y de acuerdo a ciertas investigaciones etnohistóricas (Ortiz y Pradilla 1993; Cavelier y Gómez, 1997) basadas en buena parte en estas fuentes, es claro que la palabra *guahibo* ha designado a un grupo o familia amplia regional compuesta por múltiples agrupaciones subregionales divididas a su vez en grupos locales (o las llamadas bandas). A medida que fue avanzando la colonización, estos grupos migraron y establecieron alianzas entre ellos, basadas en una clara flexibilidad y movilidad, sustentada, a su vez, por las redes de parentesco y un origen mítico que los unía. Por estas razones ha sido muy difícil identificar las variabilidades entre “las bandas” y sus distintas autodenominaciones, a lo largo de la historia colonizadora y de sus estrategias de adaptación.

Para los exploradores del XIX las diferencias entre estas bandas se medían respecto a su belicosidad y a sus pequeñas variaciones en torno al menor o mayor grado de sedentarismo y de prácticas hortícolas. En general, los grupos locales estaban compuestos hasta por 30 individuos, con muy poca diferenciación interna, marcados sólo por el prestigio y la guía de los capitanes u hombres mayores. Su estructura de parentesco era exogámica, para permitir y mantener las alianzas entre bandas. En otras ocasiones las bandas podían ser más grandes, compuestas hasta por 8 familias emparentadas, y subdivididas en cuadrillas de cazadores (Ortiz y Pradilla 1993). Este conjunto de bandas se encontraba en las intersecciones de muchas de las vías de agua más importantes de la región; de estas ubicaciones algunos grupos tomaban su nombre. Su subsistencia estaba basada en la adaptación ecológica, cazando y recolectando alimentos propios de las zonas recorridas, dependiendo de las épocas de lluvia o verano. El intercambio de bienes era un eje central de su subsistencia y vida cultural. Los grupos nómadas tenían fuertes alianzas con los otros indígenas de los llanos. En particular, mantenían relaciones de intercambio con los *achaguas* y los *sálivas* (Rivero, 1720; Gumilla, 175?). Aunque en ocasiones se presentaban enfrentamientos entre estos grupos, mantenían las

alianzas, primando la complementariedad territorial y de adaptación ecológica (Ortiz y Pradilla 1993). Por ello, como le vemos tempranamente en los textos de Gumilla (175?), una de las principales consecuencias de la presencia de colonizadores fue el resquebrajamiento de los vínculos entre los grupos sedentarios y los *guahibos*. Esto, sin duda alguna, marcaría el progresivo fin de formas amplias y flexibles de movilidad, más aun con la avanzada de la ganadería.

Al respecto llama la atención que durante la segunda mitad del XIX, sea recurrente la insistencia en la cantidad de *guahibos* que habitaban los llanos. Codazzi calcula unos 11.000 (1856: 90-92), y Vergara y Velasco unos 12.000 (1892: 980). El punto no es la certeza o validez estadística de estos datos, sino que para finales del XIX la población indígena más numerosa, evidente, pero sobretodo problemática, eran los *guahibos* errantes. Lo que encontramos es que para los distintos colonos y exploradores los llanos estaban “plagados” de indios errantes: bandas en permanente movimiento, no reducidos, fuera de la vida civilizada (del control político y económico), desnudos, irracionales, vagando por las sabanas, atravesando las cercas y cazando animales (incluidas reses). Así, esta óptica colonizadora, que nos habla de un gran número de errantes, por esta misma vía, marca el inicio de la reducción e incluso exterminio de los mismos. En palabras de Pedro Fabo:

“La familia predominante hoy en día es la guahiba en número, en hazañas de mal cariz y en costumbres bárbaras y asoladoras. La guerra que en estos últimos años se ha despertado entre ellos y los blancos va a decidir su suerte. ¡Pobres salvajes!” (1911: 312)

Aun cuando estas imágenes estaban en juego en esta guerra que enuncia Fabo, desde la perspectiva del colonialismo interno y del estado nacional el exterminio físico no era la solución políticamente correcta. La preocupación de la nación era incorporar a los indígenas en una vida civilizada para el trabajo y la defensa del territorio, lo cual pasaba por otro tipo de estrategias. Así lo demuestran las sucesivas leyes tramitadas en el Congreso sobre la reducción de los indios salvajes. Por lo menos 15 leyes se referían directamente a estos indígenas, desde 1824 hasta 1890. La gran mayoría de ellas no tuvieron ninguna aplicación y por lo tanto ninguna repercusión. Pero todas demuestran lo problemática que resultaba esta población para el estado y la urgente necesidad de incorporarlos a una vida civilizada de trabajo, residencia fija y moralidad católica, principalmente. Muchas leyes planteaban la introducción de familias de colonos en los territorios habitados por los indígenas, a las cuales se les concedería tierras y herramientas para su cultivo. En otros casos se proyectó la introducción de colonos calificados para atraer a los indígenas con herramientas y alimentos, en particular sal. En la mayoría de leyes se planeaba la entrega de tierras y algunos bienes de trabajo y animales a los indígenas que aceptaran la vida civilizada, los cuales deberían estar trabajando en proyectos específicos: como la apertura de caminos. En otras leyes se disponía de la presencia de milicias armadas para defender los proyectos colonizadores, y para capturar y llevar a vida de policía a los indios (sobre estas leyes ver Rausch 1999; Sánchez 1999).

Las leyes siempre estuvieron enfocadas en la necesidad de instaurar una fuerza física productiva en las despobladas tierras de frontera “los indios, así sometidos a algún régimen ó administración regular, prestarían incalculables servicios en la explotación de los frutos naturales que abundan de manera increíble en todos aquellos bosques” (Pérez Triana 1992: 103). Por esta vía, la incorporación de los indios resultaba fundamental como una forma de garantizar la defensa de las variantes fronteras nacionales:

“Es preciso ponernos en capacidad material de defender nuestro territorio y eso no conseguiremos jamás si no llevamos la colonización a nuestras llanuras orientales; si no fijamos allí una masa

considerable de población, (...) si no nos ocupamos seriamente de la reducción de las tribus salvajes, que en número de ochenta o cien mil almas pueblan nuestras llanuras orientales, incorporándolas por el afecto, por las instituciones, por el idioma y por las costumbres, en el gran cuerpo de la familia colombiana; si, en fin no creamos allí un gran pueblo, vinculado a la tierra por medio de la apropiación del suelo, que venga hacer por su riqueza, por su moralidad y por su valor el inexpugnable antemural de nuestra soberanía ." (Restrepo 1870: 226)

Pero como lo señalaba Codazzi, así las medidas no los convirtieran en trabajadores o soldados de la patria, por lo menos el objetivo era "reducirlos" para bloquear el miedo que engendraban (91). En este contexto también aparecía el mestizaje, guiado por los habitantes del altiplano o de otros países, como la forma privilegiada de incorporar a los indígenas. Un mestizaje no solamente cultural a la manera de los misioneros, sino uno que lo incluyera pero por la vía de la mezcla biológica, desde un pensamiento eminentemente racista; al respecto, Codazzi afirma:

"No debemos creer que los indios de Casanare y Meta se podrán reducir con discursos ni aprendiendo la doctrina cristiana; estas cosas se conseguirán más tarde, cuando una gran masa de población se haya mezclado con ellos y haya formado una raza distinta, como ha sucedido en las demás partes de la República." (Codazzi 2000: 89)

Aunque distintos proyectos de colonización y de inmigración fueron tramitados en el Congreso para el mestizaje biológico y cultural, ninguno tuvo un impacto importante y directo en la incorporación de los indígenas. Si bien durante el siglo XIX se mantuvo una política dual y ambigua sobre las misiones, siempre aparecían como el único medio posible de reducción de los indios salvajes en las márgenes de la nación. Las misiones no sólo se concentraron en adoctrinar almas, sino en preparar poblaciones disciplinadas para el trabajo físico, más aun las misiones modernas, que incluso se preocuparon por instruir a los indios en los principios de la ciudadanía, en el incentivo a las formas de comunicación y en la dedicación a la educación pública, en el contexto de un régimen nacional y no colonial (Rausch 1999; García 2003). No obstante, las misiones no incidieron radicalmente en la reducción de los indígenas nómadas, sino hasta bien entrado el XX, cuando los *guahibos*, cada vez menos móviles, iban a pedir auxilio a los misioneros, ante su delicada situación, a punto del exterminio (Gómez 1991).

### *Violencia y colonización ganadera: temas de investigación y consideraciones finales*

En el año 1870, en predios que habían pertenecido a la antigua hacienda jesuita Caribabare, en área del municipio de Hato Corozal en Casanare, fueron masacrados cerca de 250 indígenas *guahibos-chiricoas*. Según el relato recogido por Fray Delgado (1909: 200-215), un conjunto de campesinos y colonos dirigidos por Pedro del Carmen Gutiérrez, oriundo de Venezuela, cansados de los robos y ataques de los indios, los invitaron a una "gran comilona" en el hato, donde, divididos en grupos, los asesinaron degollándolos, disparándoles y propinándoles machetazos y golpes con diversas herramientas. Al parecer, sólo lograron escapar siete indios. Éste no fue un hecho aislado. El mismo Delgado relata varias masacres de indígenas en las últimas décadas del XIX, y principios del XX, en estas zonas de los llanos de Casanare y Arauca. Los asesinatos se hacían por medio de invitaciones a grupos de indios a comer o a trabajar en los hatos, y en jornadas de cacerías en las que los colonos y policías locales a caballo disparaban a los indios que encontraban. Cacerías que desde finales del XIX se conocían comúnmente como "guahibiadas".

Esta historia de masacres y de violencia entre colonos e indios, con antecedentes claros desde el siglo XVIII, con las escoltas de los jesuitas<sup>9</sup>, y que a partir de pocas informaciones

fragmentadas, encontramos a lo largo de la segunda mitad del XIX, sólo ha sido medianamente estudiada para mediados del siglo XX, y por un solo investigador -por la posibilidad de acceder a fuentes diversas de archivos judiciales, de prensa y de historia oral- quien se concentra en los testimonios recogidos en los juicios de la “famosa” masacre de la finca de la Rubiera, en el departamento de Arauca, donde fueron asesinados, con disparos y golpes, 16 *kuivas* (Gómez 1991: 294-340).

Gómez elabora una explicación de ésta y otras masacres, alrededor del “materialismo cultural” de Marvin Harris. Según este autor los indígenas eran para los ganaderos competidores de los bovinos en el acceso de los recursos de la biomasa vegetal de la sabana, en la ocupación territorial y en el aprovechamiento de las gramíneas y de la fauna silvestre. El ganado también se constituía en una amenaza para el indígena, puesto que el mayor volumen de estos animales por unidad de superficie implicó el desplazamiento de la fauna silvestre y de la vegetación que eran sus recursos alimenticios. En este contexto, las reses también se constituyeron en un nuevo recurso de caza de los indios, quienes vieron aminoradas sus fuentes alimenticias y comenzaron a cambiar su dieta, incluyendo en ella la carne de res. En esta explicación, las imágenes barbarizantes sobre los nómadas aparecen como justificaciones de los participantes sobre los hechos.

Asimismo, es importante anotar que esta “destrucción a mano armada” de indígenas, si bien fue un fenómeno regional, desde finales del XIX se concentró en los llanos de Casanare y Arauca, y llano adentro del Meta y Vichada; donde los *guahibos* estaban, la mayoría de las veces, por fuera del sistema económico y laboral, a diferencia del piedemonte y las zonas de ganadería intensiva donde la población indígena había sido reducida en buena medida como parte de la fuerza de trabajo. En las primeras, la ganadería se había basado en la apropiación de grandes terrenos, donde se da la cría y el levante de las reses de forma extensiva. La ganadería, así, se basó en la extensión sobre la sabana y los bosques de galería y matas de monte, en detrimento de la ocupación indígena. Además, en estas zonas existía una larga tradición de liberación de las reses como forma de ocupación del territorio, que podía desencadenar “cimarronaje” del ganado. Este “cimarronaje” propició una práctica muy común y válida en los llanos: “cachilapear”, o cazar ganado mostrenco, el cual era visto como una riqueza natural disponible. El conflicto se desencadenó cuando se incrementó la presencia de colonos ganaderos, con la consecuente privatización de ganados y tierras. Allí “cachilapear” pasó a ser llamado abigeato y tipificado como un crimen (García 2003). En este contexto, los *guahibos* era la única población que seguía cazando ganado -además de las bandas de ladrones especializados-, como parte de la dieta, para obtener recursos del animal (Codazzi 2000; Delgado 1909).

Sin embargo, a la explicación del materialismo cultural, hay que situarla en marcos más amplios. Desde la colonia la ganadería ha sido un motor de la conquista ecológica, económica y cultural del territorio (Arias 2004; Yepes 2001). Como parte de la estrategia de la colonización ganadera, ecológica y territorial, era necesaria la reducción de los indígenas, puesto que eran considerados parte de un orden ecológico contrario al de la cría de los bovinos. Las quemadas de sabanas y matas de monte, la liberación de los ganados, la cacería de animales e indios, hasta donde lo requiere el ganadero, confluyen en la formación de una ecología y un paisaje ganadero, donde prima “la limpieza” de la sabana; en una concepción que conjuga la necesidad de un espacio para el crecimiento del ganado y una visión eminentemente estética sobre lo que debe ser un paisaje agradable y bueno.

Además, esta lucha por la instauración de un orden ecológico se articula con los proyectos civilizadores y nacionalizadores del territorio y de la población. Un orden ecológico movilizado por el colonialismo interno, en el marco de la formación del estado nación. Un orden que, por supuesto, tiene que ver con procesos locales conflictivos de apropiación de la tierra y de control de los recursos, en los términos de la propiedad privada moderna; una relación entre civilización, conquista ecológica y apropiación privada:

“Cuando no se civilizan en masa como está acaeciendo con las tribus salivas y achaguas, la destrucción a mano armada que se verificó en el siglo XIX y aun prosigue por iniciativa de individuos más amigos del dominio predial que de la cultura humanitaria, entra por mucho como factor en la merma de los nómadas, quienes conforme se van internando pampas adentro, dejan terrenos baldíos para el desarrollo pecuario y agrícola de los hatos que lindan en las catervas prófugas.” (Fabo 1911: 31-32)

Todo lo anterior puede explicar la existencia de un conflicto entre indígenas y ganaderos. No obstante, no da cuenta de la forma como éste fue resuelto y tramitado: por medio del exterminio físico, el asesinato en masacres y cacerías planeadas. Formas de reducción muy distantes de los planteamientos “políticamente correctos” de los exploradores, misioneros y geógrafos, enmarcados en los proyectos y el pensamiento de los estado nacionales -incluso, Vergara (1892: 980) propone “castigos severos a los blancos” que ataquen a los indios-. Pero no muy lejanas de sus imágenes barbarizantes de los indios y la naturaleza. La cuestión es que mientras para el estado nacional era necesaria la incorporación de los indígenas, como parte de una preocupación por el estado de “la población” de las zonas marginales -entendida ésta como un recurso o un bien más del estado, que éste debe manejar y administrar-, para los colonos, ganaderos y funcionarios locales, los indios errantes eran un problema directo, sobre los cuales no era necesario, ni interesaba, aplicar otras formas de reducción. Porque lo que había en el fondo eran imágenes más radicales sobre la barbarie y el salvajismo de los indios errantes. Estas formas de exterminio evidencian una concepción particular de “la vida” del otro: en este caso del indio errante como irracional, sin posibilidad de ascender hacia la civilización, como un ser en estado absoluto de naturaleza, cuya vida no importa más que cualquier otra fiera que ataque al ganado<sup>10</sup>.

Al respecto, habría que revisar justamente, las concepciones de los colonos y ganaderos sobre los indios errantes. Estudiar, por ejemplo, cómo se relacionan o cómo se inscriben en el pensamiento civilizador, cristianizador y modernizador: en el cruce del pensamiento católico, tan importante en los llanos con el papel de los misioneros, y el pensamiento racista de la modernidad colonial. Así, es necesario estudiar las distintas concepciones sobre “la vida” de estos indios, para los colonos, los misioneros y los exploradores nacionales, y cómo se entrecruzan y se oponen. Éste es el trabajo que hay que realizar, por cuanto considero que estas imágenes sobre los indios no son simples justificaciones de los actos de violencia sino el fruto mismo de éstos. Igualmente vale la pena estudiar las acciones de los indígenas sobre los colonos y las reses. Los indios no sólo cazaban el ganado desde bien temprano en los llanos, sino que desde finales del XIX, cada vez más aparecen noticias sobre los asaltos a los hatos, a las caravanas, el asesinato de colonos y reses<sup>11</sup>.

Los indios causaban un daño grave a las reses cortándoles la lengua o las extremidades, para que murieran de hambre o desangradas en la sabana (Delgado 1909). Estas acciones, seguramente, se hicieron corrientes como una respuesta al ataque recibido; en tanto el ganado y los hatos eran el símbolo del conflicto: de la ocupación territorial y de la pérdida de los recursos vitales. Estas acciones fueron, así, fruto de los proyectos civilizatorios y

colonizadores. La lucha civilizadora en contra de la barbarie ha tenido como correlato la violencia. Las hordas de indios errantes, en la práctica y en el discurso, eran la expresión de todos estos conflictos ecológicos, culturales y territoriales.

Estos son temas que apenas quedan enunciados para trabajar detalladamente y a profundidad con las fuentes. Los *guahibos* (*sikuanis*, *kuibas* y *chiricoas*) ante el exterminio físico y la presencia cada vez mayor de hatos ganaderos, tuvieron que incorporarse al sistema, y cambiar radicalmente hacia la sedentarización, la agricultura, la horticultura y a la cría de unos pocos ganados. Hoy en día con la adjudicación de resguardos, los actuales *guahibos* -con muchas denominaciones, dependiendo del origen y el lugar de residencia, y cuyo grupo más numeroso es el *sikuanis*, que habita en Venezuela y Colombia- viven en territorios propios, donde sin embargo están absolutamente limitados a las posibilidades del terreno. Desde la colonia y aun en el XIX y principios del XX, la movilidad y la flexibilidad habían sido las estrategias privilegiadas para la supervivencia. Por el contrario, en la actualidad, es la vida fija en los resguardos la que garantiza la supervivencia. Los *sikuanis* insisten en que no se les llame *guahibos*, y este término hoy en día sigue siendo ampliamente utilizado por todo tipo de habitantes de los llanos para descalificar e insultar a alguien. El nomadismo es apenas un recuerdo, y en parte, para muchos, un mal recuerdo.

Este fin del nomadismo no ha significado una extinción de los grupos indígenas que de allí provienen. La antropología tendría que estudiar la forma cómo recientemente estos grupos se han transformado y se han reconfigurado culturalmente, en medio del exterminio. Es importante rescatar la memoria que han elaborado los actuales *guahibos* sobre su historia reciente. Sin embargo, al mismo tiempo, hay que avanzar en estudios histórico- antropológicos que presenten de forma densa y compleja los orígenes y el desenvolvimiento de los conflictos entre indígenas y colonos, que se inscriben en el marco del colonialismo, y la forma como en éste y desde las prácticas de colonización fueron definidos y reducidos estos “indios guahibos y errantes”. En este texto apenas he abierto este tema, presentando los problemas más importantes que hay que considerar. En especial, es posible y necesario avanzar en la búsqueda de fuentes que nos presenten la mirada de colonos y actores locales de estos hechos. Aquí he llamado la atención sobre la necesidad de estudiar las prácticas concretas del colonialismo interno y de la colonización. En estas prácticas, por ejemplo, resulta relevante la pregunta por las distintas concepciones de “la vida” de estos indios errantes, y, por lo tanto, por las distintas políticas de manejo o exterminio de la vida de ellos. Cuestión que creo fundamental en este problema.

Los estudios recientes sobre la inserción de los grupos indígenas en la vida nacional en el siglo XIX latinoamericano han insistido en el papel activo de estas poblaciones. Pero los indígenas nómadas no se incorporaron de las mismas maneras o en los mismos niveles de la formación del estado nación que otros grupos indígenas. Ellos no tomaban parte de la vida legal de las nacientes Repúblicas, ni se inscribieron en luchas por su reconocimiento político y social. No obstante, esto no niega que hayan sido objetos y sujetos de procesos constitutivos de la formación del estado nacional, y que hayan participado en luchas originadas en estos procesos. La cuestión es que esta participación e incorporación estuvo tramitada por la violencia. Una violencia que no debe ser vista como contraria a los órdenes sociales y políticos de la modernidad, sino como expresión de la configuración de ellos.

**FUENTES PRIMARIAS IMPRESAS**

Codazzi, Agustín-Comisión Corográfica 2000 [1856]: *Geografía física y política de la Confederación Granadina*. Volumen III Estado de Boyacá. Tomo I Territorio de Casanare, Bogotá, Colciencias - Coama.

Delgado, Daniel 1909: *Excursiones por el Casanare*, Bogotá, Imprenta de la Luz.

Díaz, Escobar Joaquín 1879: *Bosquejo estadístico de la región oriental de Colombia; medios económicos para su conquista, sometimiento i desarrollo industrial y político*, Bogotá, Imprenta de Ignacio Borda.

Fabo, Pedro, 1911: *Idiomas y etnografía de la región oriental de Colombia*, Barcelona, Benet impresor.

Gumilla, Joseph 1944 [175?]: *El Orinoco ilustrado, historia natural, civil y geográfica de este gran río*, Bogotá, Ministerio de Educación Nacional.

Pérez Triana, Santiago 1992 [1897]: *De Bogotá al Atlántico por la vía de los ríos Meta, Vichada y Orinoco*, Bogotá, Colcultura - Tercer Mundo Editores.

Restrepo, Emiliano 1870: *Una excursión al territorio de San Martín*, Bogotá, Imprenta de Medardo Rivas.

Rivero, Juan Padre 1956 [1720]: *Historia de las misiones de los llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*, Bogotá, Biblioteca de la presidencia de Colombia,.

Valderrama, Genaro 1869: "El Meta i las llanuras de San Martín", *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia*,... (Bogotá), págs.

Vela, José de Calazans 1989 [1889]: *Dos Viajes por la Orinoquia Colombiana: 1889 – 1988*, Bogotá, Fondo Cultural Cafetero.

Vergara y Velasco, Francisco Javier 1974 [1892]: *Nueva geografía de Colombia: relieve del terreno, circulación de las aguas, rocas del terruño, clima raza y población, explotación del territorio, comercio y producción, poblados y paisajes, pasado y porvenir*, Bogotá, Banco de la República. 3 vols.

**BIBLIOGRAFÍA**

Arias, Julio 2005: *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano*, Bogotá: Ediciones Uniandes/Ceso.

Arias, Julio 2004: *Ganadería, paisaje y región. Una historia ecológica y social de la orinoquia colombiana*, Bogotá, Documento de trabajo, Instituto Alexander Von Humboldt.

Cavelier, Inés y Augusto GÓMEZ 1998: *Las Sociedades indígenas de los Llanos, Colombia, Orinoco*, Bogotá, Fondo FEN, Instituto de Estudios Orinoquenses.

DANE, República de Colombia 1975: *Estadísticas Históricas*, Bogotá, Dane.

De La Pedraja, René 1984: *Los llanos: colonización y economía*, Bogotá, CEDE.

Domínguez, Camilo y Augusto Gómez 1988: "Economía extractiva y compañías privilegiadas en los llanos: 1850 – 1930, en *Los llanos una historia sin fronteras*, Bogotá, Academia de historia del Meta; págs.

Franco, Roberto 1997: *Historia de Orocué*, Bogota, Kelt Colombia ECOPETROL

García, Miguel 2003: *Persistencia y cambio en la frontera oriental de Colombia. El piedemonte del Meta, 1840 – 1950*, Medellín, EAFIT.

Gómez, Augusto 1991: *Indios, Colonos y Conflictos: una historia regional de los Llanos Orientales 1870-1970*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Siglo XXI editores.

Le Grand, Catherine 1988: *Colonización y protesta campesina en Colombia 1850 – 1950*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Ortiz, Francisco y Helena Pradilla 1993: "Bosquejo de la historia de los indígenas de los llanos", *Revista Caribabare*, año 5, n° 6 (Yopal, Centro de Historia de Casanare), págs.

Pérez, Héctor Publio 1997: *La hacienda Caribabare. Estructura y relaciones de mercado. 1767 – 1810*, Villavicencio, Corpes Orinoquía.

Rausch, Jane 1994 (1984): *Una frontera de la sabana tropical: los llanos de Colombia 1531 – 1831*, Bogotá, Banco de la República.

Rausch, Jane 1999: *La frontera de los llanos en la historia de Colombia (1830 - 1930)*, Bogotá, Banco de la República.

Rueda, José Eduardo 1989: "El complejo económico-administrativo de las antiguas haciendas jesuíticas del Casanare", *Boletín cultural y bibliográfico*, vol. XXVI, n° 20, (Bogotá, Banco de la República), págs.

Sánchez, Efraín 1999: *Gobierno y geografía. Agustín Codazzi y la Comisión Corográfica de la Nueva Granada*, Bogotá, El Áncora Editores, Banco de la República.

Yepes, Fabio (2001) "Ganadería y transformación de ecosistemas: un análisis ambiental de la política de apropiación territorial", en *Naturalezas en disputa. Ensayos de historia ambiental de Colombia 1850 – 1995*, Bogotá, UNIJUS, ICANH; págs.

## NOTAS

<sup>1</sup> Departamento de Antropología, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Correo electrónico: [julioariasvanegas@gmail.com](mailto:julioariasvanegas@gmail.com)

<sup>2</sup> Sin duda alguna esto ha tenido que ver con la dificultad en la consecución de fuentes primarias. Estos grupos no fueron objetos de la revisión detallada del estado colonial y en buena parte del nacional, por la imposibilidad de ubicarlos y fijarlos. Y tampoco, por sus características y formas de incorporación a la sociedad mayor, han sido sujetos y objetos de los trámites y documentos de archivos notariales y judiciales, sino hasta hace pocas décadas. Por tal razón, lo que sabemos históricamente de los indígenas nómadas no es por la "pacífica" incorporación, sino por la violencia y los conflictos, adjudicada a ellos y su reducción.

<sup>3</sup> Durante el siglo XIX los llanos orientales estaban divididos en dos grandes subregiones: los de San Martín y los de Casanare. Esta división estaba reforzada en la división política administrativa: el Territorio de Casanare y el de San Martín. Esta designación como territorios reforzó y se sustentaba en la marginalización de esta región. Los "territorios" eran asignados al Estado central o a determinadas provincias o estados, por cuanto eran considerados espacios conflictivos y de difícil manejo, en parte por ser despoblados o, lo que era lo mismo, habitados en su mayoría por indios salvajes. Sobre esta política ver Rausch (1999) y Sánchez (1999).

<sup>4</sup> Una primera oleada de colonización de campesinos en los treinta y cuarenta, en la cual es fundada Villavicencio, daría paso a una segunda oleada después de la guerra civil de 1859-62, en la que comerciantes bogotanos entusiasmados con los auges de caucho, quina y café, aprovecharon las mejoras a la tierra y la mano de obra residente allí y en la Provincia de Oriente. Estos comerciantes tenían influencias y contactos políticos, que darían paso a la adjudicación de tierras a su favor y a la imagen difundida entre gobernantes, naturalistas y letrados de la época sobre las riquezas de la región (García 2003; Rausch 1999: 119-131).

<sup>5</sup> Domínguez y Gómez señalan que entre 1869 y 1927 siete de los adjudicatarios de tierras baldías recibieron 185.061 has del total de 214.579 has, es decir casi el 70% (1988: 216). Entre ellos, Emiliano Restrepo, quien recibió 39.348 has, y Luis Convers, yerno de Codazzi –a quien me referiré adelante-, recibió 10.668 has.

<sup>6</sup> "Indio errante" aparecía, además, como una categoría censal en varios censos del XIX (1843, 1869, 1870). Según un decreto de 1842, redactado por el después presidente Mariano Ospina, era necesario determinar el número de habitantes "útiles e inteligentes" así como el de la población que era una "vergonzoza ignominia para la nación", que incluía a los errantes; de allí planteaba la siguiente división "una cuarta parte de ningún provecho a la sociedad y al

---

gobierno, otra cuarta parte de mui poca utilidad, otra de ciudadanos mas regulares y otra de hombres útiles e inteligentes" (en DANE 1975: 59). Como es evidente, los errantes aparecian como población problemática desde criterios estatales, económico-políticos, como la utilidad y la ciudadanía.

<sup>7</sup> "Informe del Comisario Especial del Territorio Nacional del Arauca" (1913) A.G.N. Sección República Fondo Ministerio de Gobierno. Tomo 718. Fls, 405–434. (Citado en Gómez 1991: 215).

<sup>8</sup> El caso de los *achaguas* es interesante porque en estos estudios etnohistóricos no se les cataloga como nómadas, y algunos señalan que ciertos grupos de *achaguas* se integraron con los *guahibos* para escapar de las misiones y haciendas (Gómez 1991). Por ello es significativo que Codazzi los cuente como una "nación nómada estúpida" (1856: 90). De nuevo, el asunto es comprender cuáles son los criterios que operan en la definición de quién es nómada y quién sedentario.

<sup>9</sup> Ésta estaba conformada por un grupo de soldados, que además de vigilar las haciendas o defender a los misioneros, se encargaba de capturar a los indios para someterlos a la vida reducida, en jornadas especiales de cacería con perros en los bosques y sabanas (Pérez 1997).

<sup>10</sup> "Memorial enviado por el señor Buenaventura Bustos al presidente de la Republica" A.G.N. Sección República. T. 678. Fls. 21-24. (Citado en Gómez 1991: 310).

<sup>11</sup> "Informe del Comisario Especial del Territorio Nacional del Arauca" (1913) A.G.N. Sección República Fondo Ministerio de Gobierno. Tomo 718. Fls, 405–434. (Citado en Gómez 1991: 215).

## ***La violencia cotidiana en la frontera: conflictos interétnicos en el Chaco boliviano***

Erick D. Langer<sup>1</sup>

En general se reconoce que la vida en las fronteras es muy violenta (Duncan Baretta y Markoff, 1978, 587-620 y Ferguson y Whitehead, 1992). En esas regiones, los robos de ganado, las guerras interétnicas, y la expansión de un estado sobre otro (o de un estado sobre sociedades sin estado) deterioran las relaciones humanas. Como observó hace varios años Frederic Lane (1966), ante la falta de alguien que ejerza el monopolio de la violencia sobre los seres humanos en los territorios fronterizos, se torna casi axiomático el hecho de que habrá mucha más violencia que en áreas donde los estados tienen por lo menos algún control sobre la población. A esto hay que sumar la propia naturaleza de las fronteras que, como apuntaron recientemente Thomas Sheridan y Donna Guy, en general implican un encuentro de sociedades y culturas muy diferentes (Guy y Sheridan, 1998, 7-12; Weber y Rausch, 1994).

El estudio de las fronteras ha oscilado, en general, entre pronunciamientos muy generales, como los que venimos exponiendo, y estudios de caso muy específicos, cuyas conclusiones raramente pueden aplicarse a otras regiones. Con base en los estudios de caso de la frontera chiriguano del sudeste de Bolivia en el siglo XIX, este artículo intenta suplir esa laguna. El él abordaré tres cuestiones importantes que deben ser atendidas de manera sistemática: las estructuras sociales que posibilitan una violencia sistemática en la frontera, la trayectoria por la cual los tipos e intensidades de violencia evolucionan a lo largo del tiempo y los efectos que esta violencia cotidiana tiene sobre las áreas fronterizas, incluso después de que la región ha sido subsumida bajo una estructura estatal. Por lo tanto, es importante distinguir tipos de violencia guerreros y más personales (pero igualmente sistémicos) característicos de las fronteras y, este es mi argumento, en antiguas áreas de frontera donde las poblaciones indígenas continúan constituyendo una proporción significativa de la población.

La frontera sudeste de Bolivia, donde el piedemonte de los Andes se transforman en las planicies del Chaco, ha sido una región históricamente marcada por los conflictos. Desde el siglo XVI fue espacio de confrontación entre españoles y chiriguano (hoy en día llamados Ava-Guaraní). Atraídos por los relatos de riqueza del imperio Inca, los *chiriguanaes*, como los llamaban los españoles, invadían la región andina a partir de Paraguay aproximadamente en la misma época en que los españoles invadían los Andes desde el océano Pacífico. Los chiriguano ya habían subyugado a los Chané, del piedemonte de los Andes, y estaban comenzando a subir a las montañas por los ríos cuando los españoles vieron frustrados sus esfuerzos de conquista. Sin embargo, en las décadas siguientes los chiriguano insistieron en sus tentativas de penetración en lo que ya era imperio español y después de que sus grupos

armados habían llegado a pocos kilómetros de Potosí, capital minera de plata de la colonia, en 1574, el virrey Francisco Toledo acabó organizando una expedición contra los indios. Ésta fracasó y después de caer enfermos en el transcurso de la guerra, sus hombres y los indios aliados se tuvieron que retirar. Después de esa vergonzosa derrota Toledo mandó a construir una faja de ciudades-fortaleza a lo largo de la frontera oriental para controlar las incursiones chiriguano.

La violencia permeaba la frontera chiriguano, aunque los niveles de violencia se volvieron relativamente estáticos. En las siguientes centurias las incursiones profundas tenían lugar tanto en territorio chiriguano como español. Al igual que en la frontera hispanoaraucana de Chile y a pesar de los vínculos estrechos que las unían, las sociedades española y chiriguana se organizaron en función de la guerra. Las incursiones y las contraincursiones eran un fenómeno común y aquellos lugares en los que los españoles encontraban un refugio relativamente seguro en sus haciendas-fortaleza de adobe, los chiriguano dispersaban sus asentamientos y construían casas más pequeñas para que las incursiones sobre sus villas no fueran tan devastadores como en el siglo XVI, cuando grupos afines vivían en casas enormes.<sup>2</sup>

Para intentar domar a los belicosos chiriguano, los jesuitas intentaron establecer misiones en medio de los indios, pero los “sotanas negras” no consiguieron controlarlos. Muchos misioneros fueron martirizados y las pocas misiones que los jesuitas lograron establecer no tardaron en caer rápidamente en revueltas. A fines del siglo XVIII los franciscanos consiguieron establecer una faja de misiones en medio de los chiriguano, a pesar de que muchos establecimientos indios habían permanecido independientes de la administración colonial española (Langer 1989: 123-125; Pifarré 1984, 174-268; Corrado e Comajuncosa 1884; Concepción Mingo 1981). Las luchas por la independencia destruyeron las misiones. Las guerrillas patrióticas capturaron los sacerdotes españoles y por lo menos un jefe chiriguano, Cumbia, se alió con ellas y con las tropas argentinas para eliminar las misiones (Saignes 1990: 127-162).

A principios del periodo republicano la frontera del Chaco casi había retornado al emplazamiento que tenía a fines del siglo XVI. La faja de ciudades-fortaleza del siglo XVI que incluía Alcalá, La Laguna (más tarde llamada de Padilla), Saucos (hoy Monteagudo), Tomina, Pomabamba y El Villar continuó formando una estructura de defensa de control de los criollos,<sup>3</sup> en la parte central de la frontera. Sólo al norte, algunas de las antiguas misiones franciscanas del siglo XVIII, como Abapó, se transformaron en pequeñas ciudades donde los indios y los criollos vivían bajo autoridades bolivianas. Del mismo modo, en la parte más al sur de la frontera del Chaco, unos colonos de Tarija establecieron pequeños enclaves en territorio chiriguano (Pifarré 1984: 289-293). De hecho, los chiriguano temían mucho más a los toba que, al haber adoptado el caballo, se habían convertido en invasores extremadamente eficientes, los colonos criollos acabaron aliándose a estos últimos.<sup>4</sup>

En las primeras décadas después de la independencia, los chiriguano dominaban el equilibrio de fuerzas a lo largo de la frontera. Apenas conseguían luchar eficientemente contra los transgresores criollos, como revertían su ventaja militar en pago en especie -principalmente ropas- por donaciones de tierras de criollos y oficiales del gobierno (inclusive prefectos departamentales).<sup>5</sup> Algunos guerreros también exigían un tributo en cabezas de ganado de los vaqueros, como en 1835, cuando los chiriguano de Ingre fueron a las haciendas de Saucos a pedir que cada una les diese cuatro novillos -en caso que no pagasen, amenazaban huir con sus rebaños enteros.<sup>6</sup> Además de esto, los guerreros chiriguano recurrían a una táctica extremadamente eficiente para rechazar a los criollos: mataban con sus flechas a las manadas

de ganado (y cualquier vaquero que tuviese la infelicidad de caer en sus manos) o llevaban los animales a Argentina, al sur de su territorio, donde lo vendían a los hacendados y comerciantes. Cuando la mal armada milicia boliviana, al igual que el prestigioso Batallón Illimani intentaron castigar a los chiriguano entre 1830 y 1850, éstos simplemente desaparecieron en la densa selva y en los cerros escarpados antes de atacar las guarniciones que habían sido debilitadas, para montar las expediciones punitivas.

En el siglo XIX la guerra continuó en la frontera porque no había monopolio de la violencia. A pesar de la ventaja militar que los chiriguano tuvieron durante buena parte del siglo XIX, ellos nunca constituyeron una fuerza unificada. Obviamente, parte de la fuerza de resistencia chiriguana se debía al hecho de que los españoles y sus sucesores criollos jamás habían conseguido controlar las numerosas aldeas indias protegidas por el accidentado paisaje. Las alianzas cambiaban constantemente y cuando el gobierno boliviano parecía llegar a un acuerdo con un grupo, otro comenzaba a atacar en otro lugar. Era un poco como intentar apretar un globo: cuando las autoridades trataban de presionar a un grupo de villas aliadas o, incluso sobornarlas para que se mantuvieran tranquilas, otras villas declaraban la guerra a esa confederación.

La cultura política de los chiriguano dictaba ese comportamiento. Según la hipótesis de Pierre Clastres referida a los pueblos guaraníes, a los largo de los años los chiriguano habían formado una “sociedad contra el estado”, en la cual las aldeas mantenían una independencia férrea feroz e, individualmente, los propios guerreros tenían la opción de irse en caso de que no les gustase el líder de su aldea (llamado *tubicha*) (Clastres 1987). La cultura política de los chiriguano institucionalizaba la violencia como parte de la vida de la frontera -las incursiones de una aldea contra otra eran muy comunes aún sin la presencia de colonos o del Estado boliviano en la región.

De un modo semejante, los criollos de la región también estaban familiarizados con la violencia. En primer lugar, la “frontera del ganado” era, casi por su propia naturaleza, violenta como afirmaron Duncan Baretta y Markoff (1978). Además, como todos los gobiernos de América Latina, el Estado boliviano era muy débil en sus periferias. Por último, casi no existían fuerzas policiales y el ejército sólo organizaba incursiones de manera ocasional. En su lugar, las milicias locales formadas por colonos y lideradas por terratenientes mantenían cualquier apariencia de fuerza criolla que pudiese existir. Los dignatarios locales, como los jueces y subprefectos, eran casi siempre originarios de la región y muy ligados a la clase de los terratenientes. Por mucho tiempo, el mayor terrateniente de la región, un mercenario irlandés al servicio de las fuerzas patrióticas durante las luchas de la independencia, Francis Burdett O'Connor, fue encargado de defender la frontera y de establecer nuevos asentamientos.<sup>7</sup> O'Connor cumplió su misión de modo muy eficiente, distribuyendo tierras y armas a su milicia cuando los recursos del Estado lo permitían. De todos modos, del lado criollo nadie tenía tampoco el monopolio de la fuerza, especialmente entre los vaqueros dispersos que interactuaban con los Chiriguanos en los lejanos pastizales de tierra adentro. Aunque los registros judiciales sobre la violencia entre criollos sean raros, un misionero afirmó que los criollos de la frontera “poco se diferenciaban de los indios salvajes. Metidos en solitarios bosques y en cañadas, cuidando sus rebaños, diseminados aquí y allá en cabañas miserables, [los colonos], sin darse cuenta, habían contraído los mismos hábitos y vicios de sus aliados, los chiriguano, y mantenían un comercio ilícito con sus mujeres” (Martarelli 1918: 124).

*Tipos de violencia*

Por lo menos, cuatro tipos de violencia cotidiana deben ser resaltados en la frontera chiriguano, y sugiero que también pueden ser encontrados en otras fronteras, en las cuales la intensidad de cada tipo (de cada uno) varía en el tiempo en función de factores semejantes. El primero es intra-étnico, como cuando las aldeas chiriguano se atacaban unas a otras o los vaqueros criollos o mestizos luchaban entre sí. El segundo, el que más atención ha recibido de los estudiosos, es interétnico. Durante la mayor parte del siglo XIX, los chiriguano y los toba supieron mantenerse frente a los criollos. Esto cambió en la década de 1860, cuando los colonos construyeron y mantuvieron fuertes que los indios no pudieron conquistar. Asimismo, fuera de las empalizadas de madera, los indios probablemente cometieron tantos actos de violencia como los vaqueros y los colonos. A partir de entonces, los colonos pasaron a tener más poder, especialmente después de la Guerra de Huacaya (1874-1878), en la cual los colonos y el ejército boliviano consiguieron derrotar a una confederación de aldeas chiriguano y a algunos toba aliados.

Otro tipo de violencia cotidiana surgió entonces: los hacendados usaron todos los medios que estaban a su alcance para someter a los indios como mano de obra para sus haciendas. Finalmente, el último tipo de violencia cotidiana, la violencia doméstica, también aumentó. Esto se debió a las migraciones de hombres chiriguano, toba y matabo para las plantaciones de azúcar del norte de Argentina. Las ausencias prolongadas crearon muchos problemas entre los casados, una tendencia que fue particularmente bien documentada en las misiones franciscanas, las cuales a fines del siglo XIX contenían a casi la mitad de la población india. Por otro lado, el incremento del comercio y la introducción de la industria del petróleo a principios del siglo XX, acarrearón muchos conflictos con personajes de mala reputación siempre asociados con un auge petrolero.

Cambiaremos ahora de perspectiva para examinar con mayor detalle los diversos periodos, y enfocar de qué manera el énfasis sobre los diferentes tipos de violencia cambió con el tiempo y cuáles fueron sus implicaciones para la sociedad fronteriza.

*El predominio de la violencia intra étnica (1820-1870)*

Es difícil determinar los niveles de violencia intra-étnica que existían en la frontera chiriguano. Mi suposición es que fueron muy semejantes a los que describió Richard White (1991) en *The Middle Ground*, con respecto a la frontera de Norte América en el periodo colonial. Existen varios motivos para que este sea el caso. El más importante es que en la estructura social de la frontera oriental la unidad social y política eficiente de la sociedad era la aldea. Como explicamos arriba, la cultura política de los pueblos indígenas, exaltaba una imagen de "hombre sin dueño" tan radical que nunca surgió un estado en la región. Los propios colonos, si bien mucho más jerárquicos en su estructura social, estaban muy aislados entre sí, y muchas veces las milicias de uno y otro asentamiento de la frontera trabajaban para sus propios y, con frecuencia, contrarios objetivos.<sup>8</sup>

Los documentos existentes sobre la frontera oriental de los Andes entre la época de la independencia y la década de 1850 son escasos e incluyen casi exclusivamente relatos de oficiales de las milicias y de dignatarios locales que se quejaban de los ataques de los indios. Ellos revelan un sentimiento de amenaza constante y de fragilidad de la presencia de los criollos en la frontera, incluso en los establecimientos más antiguos, erigidos durante el periodo colonial, como Saucos. Durante ese período, las autoridades criollas no entendían muy bien a la

sociedad chiriguano: como no existía penetración, ningún conocimiento permitía guiar sus acciones. Los comandantes, por ejemplo, sólo percibían que los ataques eran probables cuando recibían relatos diciendo que las aldeas indias estaban fabricando muchas flechas.<sup>9</sup> En respuesta, los colonos y las autoridades gubernamentales intentaban prevenir los ataques pagando derechos de pastoreo a los líderes chiriguanos, es decir, tributos para ser dejados en paz.

Esas posturas defensivas cambiaron en la década de 1850, cuando los colonos comenzaron a interactuar con los chiriguano y fueron reconocidos como importantes actores en la *Cordillera chiriguano*, como era conocida la región. En ese periodo los colonos se aculturaron a las realidades políticas y culturales de la *Cordillera*. Como expliqué en otro texto (Langer s/f), esta sociedad basada en la aldea resultó en alianzas múltiples y variables a lo largo del tiempo. Las aldeas chiriguano se aliaron a otras de su mismo grupo étnico y hasta a bandas toba y aldeas *karai*<sup>10</sup> (esto es criollas) en un intento por mantener un equilibrio militar. El hecho de que las alianzas cambiaran a medida que un grupo adquiría fuerza sobre otro, sean aliados o enemigos, era lo más temido, y acabó generando un sistema dinámico aunque relativamente estable, en el cual las guerras en gran escala eran muy raras. Lo más frecuente eran las incursiones en pequeña escala de una aldea contra otra. Los grupos armados acostumbraban a incluir personas de diferentes etnias, incorporando tobas, chiriguano y hasta colonos, según la alianza del momento. Esas incursiones eran motivadas por la necesidad de los jóvenes chiriguano de mostrar su valor en combate, por el deseo de vengar un daño pasado o una muerte de un miembro de la aldea por alguien de una aldea rival, o simplemente por la voluntad de conseguir esclavos. Las incursiones también incluían ataques contra los colonos y su ganado y parece que, por lo menos hasta la década de 1870, las incursiones no discriminaban a los grupos étnicos, tanto en términos de quienes atacaban como de quienes eran atacados. Así, los jóvenes colonos participaban de esas expediciones al igual que los jóvenes de las aldeas indígenas.

Un ejemplo de esto es el ataque del 18 de septiembre de 1866 contra Yumbia, en lo que hoy en día es Chuquisaca,<sup>11</sup> pues revela la complejidad de las estructuras de alianza y que los dos lados estaban lejos de ser simplemente indios contra *karai*. Aquel día, Buricanambi, o *tubicha rubicha*<sup>12</sup> del valle de Ingre, con sus guerreros, cuarenta colonos de sauces [hoy en día Monteagudo] bajo el liderazgo de Apolinar Llanos de la vecina San Juan del Piray, Felipe Charay de la aldea (y misión franciscana) Chimeo, y un tal Arandia (cuyo origen es desconocido) atacaron tres aldeas en la región de Yumbia, en la cordillera Central. Los agresores mataron muchos hombres y se llevaron sus mujeres y sus hijos para venderlos como esclavos y se apoderaron de su ganado. Yumbia era una región habitada por *indios aliados* - esto es indios aliados con las autoridades de San Luis [hoy conocido como Entre Ríos] en el departamento de Tarija- y que también eran aliados con los chiriguano de Huacaya, archirrival de los Ingre de Buricanambi.

En respuesta a ese ataque, Sebastián Cainzo, el jefe militar de San Luis que acababa de firmar un tratado de paz con los indios de Huacaya, lideró un grupo de milicianos de San Luis con el general O'Connor, que en aquella época tenía más de ochenta años, para capturar a los agresores. Después de pasar por las aldeas aún en llamas, persiguieron a la partida de atacantes a marchas forzadas. Cuando finalmente llegaron a Chimeo recibieron una nota del comandante de las milicias locales que les prohibía entrar en su territorio con sus armas poniendo, así, un término a la persecución de los malhechores. Más tarde, Buricanambi se presentó ante un juez de San Luis para responder a las acusaciones de asesinatos, pero justificó su comportamiento afirmando que fue su deber: "Cumplí con mis obligaciones [...] de combatir a los enemigos

huacaya".<sup>13</sup> El registro de la corte termina sin mencionar la sentencia pero, por lo que se sabe de la vida de Buricanambi después de este proceso, no es muy probable que haya sido puesto preso por el ataque a Yumbia. Cabe resaltar que ni los criollos ni los guerreros Ingre que participaron en el ataque, a no ser su jefe, fueron acusados. Era claro que ninguno detentaba el monopolio de la violencia en aquel momento; criollos y chiriguano atacaban impunemente, incluso a los supuestos indios aliados del gobierno.

En suma, podemos distinguir dos fases del conflicto en la Cordillera chiriguano durante los primeros cincuenta años de la independencia de Bolivia. Al comienzo, los pocos asentamientos *karai* que quedaban después de la guerra de la independencia sirvieron de puestos avanzados aislados en las escarpadas montañas cubiertas de selva de la región. Los colonos hacían todo lo que podían para no tener conflictos con los indios chiriguano (en esa época no había prácticamente ningún contacto con los grupos del Chaco, más al oeste) porque sabían que ellos y sus rebaños podrían ser exterminados en cualquier momento. Los conflictos interétnicos eran constantes, pero no muy intensos. Había incursiones ocasionales contra asentamientos o contra rebaños de ganado cuando los hacendados y dignatarios del gobierno no pagaban los tributos que debían a los indios. La mayor parte de la violencia era de hecho intraétnica, o sea, aldeas chiriguano luchando unas contra otras. En la década de 1850, los *karai* habían adquirido bastante conocimiento y se habían integrado suficientemente al sistema político de la frontera para participar en los ataques, generalmente como auxiliares de grandes jefes indios y siguiendo los planes de éstos, como parece haber sido el caso del ataque contra Yumbia. Esto incluía incursiones para obtener esclavos -toleradas por las autoridades *karai* locales- a pesar de que era una actividad prohibida por el Estado boliviano. En aquella época los conflictos intraétnicos predominaban a causa de la peculiar cultura política de los chiriguano, forjada durante un largo periodo en que esos hablantes de guaraní se asentaron en la región y en tanto resistían los esfuerzos del gobierno colonial para subyugarlos.

### *El predominio de los conflictos interétnicos (1870-1892)*

En la década de 1870, el equilibrio de fuerzas militares cambió de manera decisiva en favor de los colonos y acarrió una transformación en la naturaleza de la violencia. En esa época las incursiones se transformaron en una guerra en gran escala. Podemos entender la guerra de Huacaya (1874-1878) como un punto de inflexión en las relaciones interétnicas. Aunque en esa guerra la mayoría de los combatientes de los dos lados hayan sido indios (y con eso, en cierta medida, el conflicto intraétnico continuó predominando) estaba claro que los indios aliados que acompañaban las fuerzas criollas estaban bajo el mando de éstas. Al contrario del pasado, los aliados chiriguano ya no podían actuar separadamente, ni cambiar de campo cuando sentían que un lado se estaba tornando más fuerte que los demás.

Aunque la Guerra de Huacaya pueda ser considerada como un punto de inflexión, esa transición sólo se hizo posible por las nuevas condiciones, anteriores a ese evento. Muchos factores alteraron la dinámica de la violencia cotidiana, siendo los más importantes el cambio del equilibrio de fuerzas militares a favor de los criollos. A comienzos de la década de 1860 la economía boliviana comenzó a prosperar como nunca antes. El *boom* de la minería en las montañas aumentó la demanda de ganado y las milicias pasaron a adquirir mejores armas para luchar contra los indios. Además, los colonos disponían de recursos y hombres suficientes para construir una serie de pequeños fuertes de madera en algunos de los mayores asentamientos *karai*. Aunque primitivos en su construcción y muy pequeños, esos fuertes permitieron

contener las incursiones de los chiriguano, cuyos arcos y flechas y la falta de jerarquía impedían toda operación de sitio. Los colonos construyeron fuertes en Ingre, Iguembe y Cuevo entre 1866 y 1868, penetrando en algunas de las áreas de mayor población indígena, inclusive en el Valle de Ingre, que estaba bajo el liderazgo de Buricanambi.

Por otro lado, los misioneros franciscanos lograron usar la presión que la economía agrícola revitalizada ejercía sobre los chiriguano para fundar misiones en medio de algunos de los mayores asentamientos. Los franciscanos se expandieron desde las pequeñas misiones de Chimeo e Itau en pleno piedemonte, hasta Aguairenda (1852), en la serranía más oriental, próximos al Chaco. Más tarde, en la década de 1860, el intrépido padre José Giannelli fundó las primeras misiones entre los toba y los matak, más al este, en las riberas del Río Pilcomayo, aislando de ese modo a los chiriguano de potenciales aliados. Más importante aún fue la fundación de Macharetí en 1869, uno de los dos últimos grandes centros independientes de asentamiento chiriguano (el otro gran centro independiente era Huacaya, al norte). Los chiriguano sabían que poco a poco, pero de manera irreversible, su independencia estaba siendo circunscripta y, en la década de 1860, las guerras intraétnicas se tornaron más violentas. Cuando los líderes de Huacaya descubrieron que Taruncunti, el líder de Macharetí, permitió el establecimiento de las misiones, ellos atacaron el refugio donde éste se había escondido y lo mataron. Antes, le cortaron la boca de oreja a oreja para avisar a los otros qué les pasaba a los traidores de la causa chiriguano. También mataron a sus esposas y a los parientes que lo habían ayudado. Solo sobrevivió su hijo Mandeponay, tal vez porque se encontraba en otro lugar (Corrado y Comajuncosa 1884: 445-448).

Esos nuevos niveles de violencia mostraron un nuevo sentimiento de identidad étnica y de independencia chiriguano en la segunda mitad del siglo XIX. Para los chiriguano de Huacaya, todos los *karai* eran malos por su propia naturaleza y, a fines de la década de 1860, la lucha no admitía alianza alguna con los blancos.<sup>14</sup> Por fin, en 1869, los franciscanos consiguieron establecer su misión en Macharetí, gracias a los buenos oficios de Mandeponay. Según un patrón ya familiar, la iglesia-fortaleza recién construida en la cima de una loma cercana a la misión permitía prevenir los ataques de los chiriguano de Huacaya y de sus aliados.

La Guerra de Huacaya, que comenzó en 1874, resultó un desastre para el resto de las aldeas chiriguano independientes. Como muchos de sus aliados potenciales habían sido neutralizados por el establecimiento de misiones y fuertes, los indios de Huacaya no tenían la menor posibilidad. Buricanambi y sus guerreros Ingre, así como los chiriguano del Valle de Caipipendi, al norte de Cuevo, se aliaron a las milicias de Cuevo, Zapatera, Caiza, Saucos, Muyupampa, Gutiérrez, Lagunillas y San Luis para invadir el territorio de Huacaya. Después de tres años y medio de guerra y masacres, el último centro independiente de los chiriguano fue subyugado. Sólo algunos consiguieron escapar para el Chaco, donde formaron un asentamiento bajo el mando de *tubicha* Cayuhuari, que pasó el resto de su vida conspirando para recuperar las tierras de sus ancestros.<sup>15</sup>

Como resultado de la Guerra de Huacaya, los milicianos vendieron las mujeres e hijos chiriguano capturadas como esclavas y domésticas en las ciudades de las tierras altas. El gobierno instituyó un programa especial de donación de tierras que otorgaba media legua cuadrada (1.250 hectáreas) de territorio indio a los miembros de las milicias que habían luchado en la guerra. Los colonos dividieron entre sí las aldeas otrora independientes y sus tierras, forzando a los indios independientes a la servidumbre de por vida. Aunque Buricanambi y sus guerreros hubiesen luchado al lado de los colonos, el Valle de Ingre también fue dividido en estancias y entre miembros de las milicias. En pocos años, ricos comerciantes y

terratenientes compraron las escrituras de muchos de los antiguos miembros de las milicias y, de este modo, en la década de 1880 consolidaron los latifundios de la región (Langer 1989: 128-142).

Parecía que los chiriguano habían sido finalmente derrotados. La lucha por la tierras indias avanzó hacia el este, para la región mucho menos fértil del Chaco, donde los colonos establecieron haciendas y fuertes para usurpar las tierras de los toba, mataco y de otros grupos étnicos menores del Gran Chaco. Al contrario de las alianzas multiétnicas que habían caracterizado la mayor parte del siglo XIX, los conflictos cotidianos en el Chaco adoptaron luego una forma etnocida. Los hacendados partían del principio de que los indios del Chaco eran ladrones de ganado por naturaleza y los mataban como plagas que precisaban ser expulsadas del paisaje. Muchos indios trataron de huir más lejos, adentro del Chaco. Por otro lado, la presión de los militares argentinos en la parte sur de esa región empujó a las bandas toba y mataco para el norte y el este. En la frontera de Chaco los conflictos interétnicos entre grupos indios también aumentaron, pues los toba, famosos por sus incursiones y habilidad con el caballo, compraban armas de fuego en las plantaciones de azúcar de Jujuy (Argentina) y las usaban para repeler a sus archirrivaes, los mataco, desde las áreas que estaban fuera del control nacional.

Después de casi dos décadas de tranquilidad, los chiriguano se rebelaron por última vez en 1892.<sup>16</sup> Alegando ser un *Tumpa* (un hombre-dios que iba a expulsar a los blancos del mundo) un joven peón de hacienda que fue aprendiz de chamán inició un movimiento milenarista. Adoptó el nombre de Apiaguaiqui o Hapiaoeeki.<sup>17</sup> Construyó una casa próxima a Ivo, cerca de la recién fundada misión de Santa Rosa de Cuevo (y del viejo fuerte de Cuevo, que en esa época estaba abandonado). Muchos indios, inclusive líderes de grandes centros de población chiriguano, fueron a visitarlo y a homenajearlo. Finalmente, sólo los jefes secundarios y los hijos de grandes jefes escucharon el canto de sirenas del mesianismo. Los otros líderes estaban comprometidos por sus propias posiciones o tenían conciencia de la futilidad de los conflictos armados contra los *karai*. Mandeponay, de la misión Macharetí, y Aireyu, del Valle de Caipipendi, se rehusaron a unirse a él. Fuera de algunos jóvenes guerreros de Santa Rosa, los habitantes de esa misión permanecieron leales a su fraile franciscano. En enero, el estupro de una adolescente chiriguano por un *karai* acabó inflamando a los rebeldes y la revuelta estalló antes de la hora prevista.

La rebelión acabó siendo un desastre. La batalla de Curuyuqui en la cual en 1892, milicianos, un pequeño destacamento del ejército regular boliviano y millares de guerreros chiriguano de las misiones enfrentaron a los rebeldes, causó entre seiscientos y mil muertos, casi exclusivamente entre las filas rebeldes. Las trincheras construidas por los rebeldes no detuvieron a las fuerzas nacionales como, al contrario de lo que *Tumpa* afirmara, las balas de los rifles modernos y de la artillería sí mataron a sus guerreros. Apiaguaiqui fue llevado a Sauces, juzgado y ejecutado en la plaza pública. Era el fin de la última resistencia violenta organizada de los indios chiriguano.

Así, el periodo de violencia interétnica fue relativamente corto en la frontera oriental, por lo menos con los chiriguano. Antes de la década de 1870 la violencia intraétnica predominaba. La cultura política de los chiriguano, que había exaltado la independencia de los guerreros, había transformado las incursiones en una actividad común. A partir de los años 1870, aunque la mayoría de los combatientes fuesen indios, la configuración del poder había cambiado. La sociedad criolla acabó triunfando cuando una combinación de fuertes, misiones y la absorción de aldeas chiriguano independientes en haciendas acabaron cambiando el equilibrio de fuerzas

a favor de los *karai*. Como resultado, la Cordillera chiriguano, que había resistido a cuatro siglos de conquistas, acabó siendo subyugada. Este periodo de conquistas fue bastante corto y puede ser medido en, como, máximo, algunas décadas. Después de esto, los conflictos interétnicos disminuyeron y se inició una nueva fase de violencia para controlar la mano de obra de la población indígena y de violencia que se volcó hacia adentro de la sociedad chiriguano.

### *La “sociedad de conquistas” y los usos de la violencia a partir de 1880*

Como vimos, aunque no fuesen raras antes de 1880, las incursiones para obtener esclavos y otras actividades semejantes no eran sistemáticas ni afectaban a la mayoría de una población indígena o no. Aunque durante el siglo XIX los indios capturasen mujeres y niños criollos, los chiriguano, por lo menos, no valorizaban la mano de obra de las mujeres blancas de la misma manera que, por ejemplo, los pueblos indígenas de las pampas argentinas, en aquel mismo momento (Socolow 1992: 73-100; Jones 1983). En realidad, los criollos usaban más mano de obra esclava india. Durante la Guerra de Huacaya y después de la rebelión de 1892, las milicias bolivianas mataron a los hombres y usaron a las mujeres y a los niños para sí mismos o los vendieron en las ciudades de Sucre o Santa Cruz (ver, por ejemplo, Un Misionero 1892).

Después de subyugar a los chiriguano y dividir sus tierras entre las milicias, la lucha por los recursos se centró en la mano de obra indígena masculina. En una economía agrícola boliviana que exigía mucha mano de obra, la tierra era prácticamente inútil sin peones de hacienda para trabajarla. Como decía un misionero franciscano:

Hay blancos que se llaman agricultores ó de labranza, porque poseen muchos peones chiriguanos, los mandan y los dirigen, para que trabajen en el campo por el interés y lucro propio de ellos. Puedo decir con todo acierto, que el único jornalero de las cuatro provincias, Azero, Cordillera, O’Connor y Gran Chaco, es el chiriguano...” (Nino 1912: 237).

La competencia por trabajadores llevó a elaborar un sistema cruel de servidumbre por deudas, en el que los indios recibían bienes de antemano que nunca podrían pagar de vuelta. La servidumbre por deuda puede ser considerada como una violación de los derechos humanos y, por lo tanto, como una especie de violencia cotidiana contra los indios que eran forzados a vivir bajo ese régimen. Pero el asunto fue aún peor. Como expliqué en mi libro *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia* los terratenientes apelaban para el rapto de los niños chiriguano a la “adopción” de “huérfanos” indios, “huérfanos” cuyas madres solteras no podían impedir que sus hijos fuesen llevados lejos. Esos niños solían ser el fruto de estupros por los terratenientes u otros *karai*, toda vez que las mujeres chiriguano eran vistas como atractivas y presas sexuales fáciles para cualquier hombre blanco (Langer 1989: 150-152).

La violencia sexual contra las indias aumentó durante ese periodo. Ella también se extendió a los muleros argentinos que, en la década de 1920, fueron contratados por la Standard Oil para llevar equipamientos de perforación. En un incidente, esos muleros violaron a una mujer chiriguano cuando pasaban por una aldea indígena y mataron a su marido que trató de defenderla. Otros cinco chiriguanos que lucharon contra los muleros también fueron heridos. La autoridad local de la aldea de Ñancaroinza no hizo nada, pues se sintió impotente frente a la superioridad numérica de los argentinos.

Los terratenientes también usaban a las indias como un medio para atraer trabajadores chiriguano para sus haciendas. Así, los hacendados se acusaban entre sí de seducir mujeres para que fueran a sus propiedades y permanecieran allí con los trabajadores masculinos (Langer 1989: 149-150). Aunque tal vez no violentas en sí, esas relaciones implicaban un abuso de poder por parte de los terratenientes para lograr el acceso sexual para sí mismos y para sus trabajadores.

Obviamente, los chiriguano resistían su opresión. Después de su derrota en la Guerra de Huacaya, muchos indios comenzaron a huir de la región y se instalaron en el norte de Argentina para trabajar en las plantaciones de azúcar de Jujuy. Como la emigración se aceleró a fines del siglo XIX y comienzos del XX, los sistemas de servidumbre por deudas se tornaron más duros aún. A comienzos del siglo XX, el Estado boliviano consiguió crear una especie de infraestructura burocrática que permeaba las áreas de frontera, pero era exclusivamente usada como un instrumento de control por los hacendados. Los peones debían presentarse con sus patrones en las delegaciones de policía locales y firmar (o dejar sus impresiones digitales) en un documento que los obligaba a permanecer en la hacienda hasta que consiguieran pagar sus deudas (Langer 1989: 148-149). Así, los terratenientes lograban transferir los costos de la aplicación del sistema de servidumbre por deudas al Estado.

Un medio de escapar de las garras de los terratenientes abusivos era el establecimiento de misiones en los asentamientos chiriguano. Los propios misioneros reconocían que los indios no querían misiones para su bienestar espiritual, sino sólo para no perder sus tierras ni convertirse en peones de hacienda (Nino 1912: 116), lo que está confirmado por las bajas tasas de conversión: de aproximadamente 10,000 indios que a fines del siglo XIX vivían en doce misiones franciscanas existentes, entre un cuarto y un tercio se habían convertido al cristianismo.

Antes de la Guerra de Huacaya los colonos estaban a favor de las misiones, pues ofrecían un refugio para los que se habían agrupado cerca de los límites de la misión y también porque percibían que los indios de las misiones fungían como aliados (entonces permanentes) de las fuerzas criollas. En la década de 1880, ese sentimiento cambió entre los terratenientes y los colonos. Una vez que consideraron que los chiriguano habían sido subyugados, las misiones no necesitaban más desempeñar funciones militares. Además, los frailes protegían a los indios de la explotación excesiva de mano de obra y una vez que los terratenientes se dieron cuenta de que los indios de las misiones no podían ser explotados tanto como los de las haciendas, trabajaron en contra de los franciscanos para que las misiones fueran secularizadas. En este sentido las misiones estorbaban los métodos coercitivos que los hacendados locales usaban contra los indios subyugados. Entre tanto, también los misioneros ejercían coerción contra sus protegidos, fundamentalmente, contra los niños que frecuentaban las escuelas de las misiones. Además del uso de castigos corporales en las escuelas -comunes también en las escuelas europeas de la época y ciertamente reproducidos por los franciscanos casi exclusivamente originarios de Italia- la violencia se acabó volviendo hacia adentro, también entre los indios de las misiones.

La violencia doméstica en las familias indias aumentó durante el periodo en cuestión, por dos motivos. El principal fue el hecho de la migración estacional para las plantaciones de caña de azúcar argentinas. Los frailes se desesperaban por la migración constante, principalmente de los indios adultos y jóvenes para Argentina, para la *mpaborenda*, “la tierra donde hay trabajo” como los chiriguano llamaban a Argentina, y donde podían adquirir ropas de moda, mulas, caballos, herramientas e, incluso, armas. De este modo, las misiones perdieron muchos

habitantes para las plantaciones de azúcar, aunque en muchos casos la migración era solo estacional. Sin embargo, esta migración causaba una ruptura en las familias que permanecían en las misiones. La impresión que se tiene es que, durante ciertas estaciones del año, desde fines del siglo XIX y hasta que fueron definitivamente secularizadas en la década de 1940, las misiones eran casi exclusivamente habitadas por mujeres, niños y viejos. La ausencia prolongada de los hombres a veces llevó a nuevas relaciones, en las misiones o en las plantaciones de caña de azúcar. Las mujeres que permanecieron en los asentamientos de las misiones también se volvieron mucho más autosuficientes y cuando sus esposos regresaban, encontraban difícil retomar aquella misma posición subalterna que ocupaban antes. Los misioneros reconocían que la migración causaba muchos problemas entre los casados. El padre Bernardino de Nino, uno de los más agudos observadores de la vida en las misiones, afirmó que los que volvían de Argentina “llevan apenas un poco de ropa negra para sí, algo ó nada para su mujer, á quien proporcionan una paliza soberana en la primera ocasión por motivo pequeño ó sin él también ...”(1912: 305).<sup>18</sup> Así, la violencia en la sociedad chiriguano se volvió para adentro, lo mismo que en los refugios relativamente estructurados y seguros de las misiones franciscanas.

El segundo motivo era que, de bebedores de chicha, una cerveza de maíz relativamente alcohólica, los chiriguano pasaron a beber alcohol de caña (aguardiente). Los contratistas de trabajadores argentinos, los comerciantes de las pequeñas ciudades, así como algunos de los propios *tubicha* indios abastecían aguardiente. José Napoleón Tacu, por ejemplo, el hijo mayor y predilecto del gran Mandeponay, de la misión de Macharetí, vendía aguardiente de su casa en la misión, para desesperación de los franciscanos. Su padre lo apoyó y a comienzos del siglo XX, comenzó a usar alcohol de caña en las fiestas periódicas que él, como jefe, estaba obligado a dar (Langer 1987). Los migrantes también solían beber esta bebida con alto grado alcohólico en Argentina (donde no había chicha porque las mujeres que acostumbraban prepararla no los acompañaban). Como en cualquier cultura, esos niveles tan elevados de alcoholismo, trajeron más abusos físicos dentro de la familia. El geógrafo Oscar Schmieder observó que a medida que las “bebidas alcohólicas importadas” sustituían a la chicha, “las fiestas [...] pasaron a tener un fin sanguinario” (Schmieder 1928: 164; Nordenskiöld 1913: 8-9, 302).

El uso de aguardiente a los niveles de la chicha también llevó al estatuto de las mujeres a declinar dentro de las familias chiriguano. La preparación de chicha había sido uno de los más importantes papeles que las mujeres desempeñaban en las sociedades indígenas. También era un motivo por el cual la mayoría de los *tubicha* y todos los *tubicha rubicha* eran polígamos. Los jefes precisaban de mano de obra femenina suficiente para preparar las grandes cantidades de chicha necesarias para las fiestas que fortalecían su posición dentro de sus comunidades y también para las reuniones con los otros aldeanos y sus líderes. Cuando el aguardiente pasó a sustituir a la chicha en muchas comunidades, las mujeres chiriguano perdieron su papel en la economía de los rituales, desvalorizando su status.

No tenemos información acerca de la vida familiar de los peones de hacienda, aunque es cierto que la migración y del consumo de aguardiente también afectaron a esas familias. El consumo de aguardiente era mayor en las propiedades en que los indios acostumbraban a ser pagados con aguardiente (Nordenskiöld 1913: 300). Es probable que las condiciones coercitivas de los peones, o el peligro de estupro por los blancos para las mujeres chiriguano, también causaran muchos problemas en las familias. La “sociedad de conquista”, que se fundamentaba en una sujeción servil de población indígena, no sólo involucró violencia interétnica, sino que también llevó a la violencia doméstica.

### Conclusiones

Cuando se examina más de cerca, la cuestión de la violencia cotidiana en la frontera se vuelve muy compleja. Aunque este breve ensayo apenas haya conseguido analizar este asunto de modo muy genérico, está claro que existen muchas dimensiones. Una de ellas son las transformaciones en el tiempo. En el caso de los Andes orientales, en la medida en que el balance del poder militar estuvo a favor de los indios, la violencia interétnica fue menor que la violencia intraétnica, fruto de “la sociedad contra el Estado”. Las aldeas libres se atacaban entre sí y los criollos hacían todo lo que estaba a su alcance para no unificar la ira de la sociedad chiriguano contra ellos. Antes, las aldeas criollas participaban con las aldeas indígenas de las incursiones limitadas y no pasaban de un grupo entre tantos otros, a lo largo de la frontera.

El equilibrio de fuerzas cambió en la década de 1870, acarreado también un cambio en el predominio de tipos de violencia. La violencia interétnica se volvió mucho más común y, después de 1892, de hecho, el único tipo de violencia interétnica fue la de los criollos atacando indios. El período de mayor intensidad fue de 1874 a 1892, aunque después la violencia se institucionalizó en la “sociedad de conquistas” que surgió, fundamentalmente, en los sistemas de servidumbre por deudas, en los abusos sexuales de las indias, en la ayuda del Estado boliviano en la represión contra los indios y en la fuga de los indios para Argentina. Sólo las misiones franciscanas lograron mejorar algunas de las peores partes de este sistema, aunque la migración estacional y el consumo excesivo de alcohol habían llevado a una interiorización de la violencia en las familias. Sin duda, esto también ocurrió en las haciendas, aunque falten documentos para comprobarlo.

Los indios del Chaco, por su parte, estaban aún más expuestos a la violencia. Los colonos negaban su humanidad y los mataban sin que hubiera sanciones legales por los asesinatos. A comienzos del siglo XX, la instauración de una zona militar trajo algún alivio, que acabó con la Guerra del Chaco (1932-1935), en la cual los indios se volvieron soldados rasos de Bolivia y de Paraguay y fueron virtualmente extinguidos en la región. La “sociedad de conquista” existe hasta hoy, toda vez que aparecen en la prensa boliviana noticias ocasionales de peones por deudas y estupro de indias.

### BIBLIOGRAFÍA

Clastres, Pierre 1987: *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. Robert Hurley, trad. New York, Zone Books.

Concepción Mingo, Manuel de la 1981: *Historia de la Misiones franciscanas de Tarija entre los Chiriguanos*. Tarija, Universidad Juan Misael Saracho (2 vols.)

Corrado, Alejandro María y Antonio Comajuncosa 1884: *El Colegio franciscano de Tarija y sus misiones. Noticias recogidas por dos misioneros del mismo Colegio*. Quaracchi. Tipografía del Colegio de S. Buenaventura.

Duncan Baretta, Silvio R. y John Markoff 1974: “Civilization and Barbarism: Cattle Frontiers in Latin America”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 20, n° 4, págs. 587-620.

Ferguson, R. Brian y Neil L. Whitehead (eds.) 1992: *War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare*. Santa Fe, School of American Research Press.

- Guy, Donna J. y Thomas E. Sheridan (eds.) 1998: *Contested Ground: Comparative Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire*. Tucson, University of Arizona Press.
- Jones, Kristine L. 1983: "La Cautiva: An Argentine Solution to Labor Shortage in the Pampas", en *Brazil and the Río de la Plata: Challenge and Response, an Anthology of Papers Presented at the Sixth Annual Conference of ICLLAS*, Luis Clay Méndez and Laurence Bates, eds. Charleston, Eastern Illinois University, págs. 91-94.
- Lane, Frederic 1966: *Venice and History*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Langer, Erick D. 1987: "Mandeponay: Chiriguano Indian Chief in the Franciscan Missions", en *The Human Tradition in Latin America: Nineteenth Century*. Wilmington, Scholarly Resources; págs. 281-294.
- Langer, Erick D. 1989: *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia 1880-1930*. Stanford, Stanford University Press.
- Langer, Erick D. 1994: "Caciques y poder en las misiones franciscanas entre los Chiriguanos durante la rebelión de 1892." *Siglo XIX: Revista de Historia*, n° 15 (enero-junio 1994), págs. 82-103.
- Langer, Erick D. 1997: "Foreign Cloth in the Lowland Frontier: Commerce and Consumption of Textiles in Bolivia, 1830-1930." en *The Allure of the Foreign: The Role of Imports in Post-Colonial Latin America*. Benjamin S. Orlove, ed.. Ann Arbor, University of Michigan Press; págs. 93-112.
- Langer, Erick D. s/f: "'Taking Pears from the Elm Tree': The Franciscan Missions Among the Chiriguanos, 1840-1949," manuscrito inédito.
- Martarelli, Angélico 1918: *El Colegio de Potosí y sus misiones*. 2ª ed., La Paz, Talleres Marinoni.
- Nino, Bernardino de 1912: *Etnografía chiriguana*. La Paz, Tipografía Comercial de Ismael Argote.
- Nordenskiöld, Erland 1913: *Indianerleben: El Gran Chaco (Sudamérica)*. Leipzig, Georg Merseburger.
- Pifarré, Francisco 1984: *Los Guaraní-Chiriguano: Historia de un pueblo*. La Paz, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Sanabria Fernández, Hernando 1972: *Apiaguaiqui Tumpa*. La Paz, Amigos del Libro.
- Saignes, Thierry 1990: *Ava y karai: Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX)*. La Paz, HISBOL.
- Schmieder, Oscar 1928: "The East Bolivian Andes South of the Rio Grande or Guapay." *University of California Publications in Geography*. vol. 2, n° 5.
- Socolow, Susan 1992: "Spanish Captives in Indian Societies: Cultural Contact Along the Argentine Frontier, 1600-1835." *Hispanic American Historical Review*, vol. 72, n° 1, págs. 73-100.
- Torres de Mendoza, Luis (editor) 1668: "Anonymous. Descripción de la Villa de Santiago de la Frontera de Tomina y su distrito, sacada de la relación que por mandado del Consejo se hizo y envió de aquella ciudad en el año de 1608". En *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía sacados de los archivos del reino y muy especialmente del de Indias*, Madrid: Imprenta de Frías y Compañía; vol. 9.
- Un Misionero 1892: *Sublevación de los indios Chiriguanos en las Provincias de Azero y Cordillera, pertenecientes a los departamentos de Sucre y Santa Cruz de la República de Bolivia*. Potosí, Imprenta "El Porvenir".
- Varios 1882: *Limites entre las Provincias del Azero y de Cordillera. Varios documentos consernientes a la cuestión*. Sucre, Tipografía del Progreso.
- Weber, David J. e Jane Rausch (eds.) 1994: *Where Cultures Meet: Frontiers in Latin American History*, Wilmington, Scholarly Resources.

White, Richard. *The Middle Ground: Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

## NOTAS

<sup>1</sup> School of Foreign Service/History, Georgetown University, Washington, DC 20057, USA. Correo electrónico [langere@georgetown.edu](mailto:langere@georgetown.edu). Una versión de este artículo en portugués integra el dossier coordinado por Maria Aparecida de S. Lopes y Sara Ortelli, "Fronteiras Americanas. Entre interações e conflitos (séculos XVIII-XX)", *Estudos de História*, vol. 13: 2, Universidade Estadual Paulista (Franca), Sao Paulo, 2006

<sup>2</sup> Para las fortalezas-haciendas españolas, Torres de Mendoza 1668: 339 y 341; para el lado chiriguano, Saignes 1990: 21-54.

<sup>3</sup> Criollos es el nombre dado a los descendientes de españoles que dirigieron a Bolivia desde la independencia. Uso este término aquí para designar a todos los pueblos no indígenas en la frontera.

<sup>4</sup> "Índice de las comunicaciones oficiales que el Gobno de Tarija dirige a S.G el Ministro de Estado del Despacho del Interior," Tarija, Diciembre 25, 1834, Correspondencia Oficial [en adelante CO], Ministerio del Interior [en adelante MI], Tomo 51, No. 28.

<sup>5</sup> Estos argumentos son resumidos en Langer 1997: 93-112) y en el primer capítulo de Langer s/f.

<sup>6</sup> Estevan Fernandez al Prefecto de Chuquisaca, Saucos, 7, Junio, 1835, CO, MI, T. 53, No. 27.

<sup>7</sup> Fue así en las décadas de 1830 y 1840. Más tarde, O'Connor mantuvo su poder, pues los colonos le debían sus lotes de tierra. Ver: Archivo del Juzgado de Partido, Entre Ríos (AJPER), 1833:44, 88, 93, 104, 105, 118, 119, 204; 1838 s/f; 1843:7.

<sup>8</sup> Si bien es necesario realizar análisis más profundos, el conflicto entre colonos de Santa Cruz y de Chuquisaca, en la década de 1880, es el más conocido y el más ilustrativo a este respecto. Había ciertamente mucho más que un conflicto sobre la frontera departamental, y él pudo ser constituido en una guerra de haciendas o hasta un conflicto sobre cómo dividir a los trabajadores indios. Existe una literatura de panfletos, abundante y subutilizada, sobre este asunto. Ver, por ejemplo, Varios 1882 [No he podido encontrar a los autores]

<sup>9</sup> Ver, por ejemplo, Francisco Barrios al Sñr Govr de la Provincia, Saucos, Marzo 22, 1833, CO, MI Tomo 44, N° 25.

<sup>10</sup> Karai significa "Dios" o "espíritus malévolos." Era así como los indios llamaban a los blancos, reconociendo tanto su poder, como su papel histórico de ladrones de sus tierras y de sus mujeres e hijos.

<sup>11</sup> "N. 100 Juicio criminal que se instruye contra Santiago Buricanambi por el delito de matanza saqueo e incendio en el pueblo de Guacaya," 1866:82, AJPER. Los próximos párrafos se basan en este documento.

<sup>12</sup> *Tubicha rubicha* significa "alto jefe". Él tenía más prestigio o riquezas que un mero *tubicha* y, por eso, era reconocido como líder de los jefes inferiores de su área de influencia.

<sup>13</sup> "N. 100 Juicio", f. 7.

<sup>14</sup> Tal vez la incursión de Yumbia de 1866 hubiese mostrado a los Chiriguano de Huacaya que no podían confiar en cualquier tratado de paz con los *karai*.

<sup>15</sup> No existe una buena historia de la Guerra de Huacaya. Para algunos resúmenes, ver Sanabria Fernández 1972; Corrado y Comajuncosa 1884; Pifarré 1984; para Cayuhuari, Nordenskiöld 1913: 161.

<sup>16</sup> El análisis de la rebelión de 1892 se basa en Sanabria Fernández 1972; Pifarré 1984; Langer 1994: 82-103.

<sup>17</sup> La cuestión del verdadero nombre del líder mesiánico presenta controversias. Pifarré reivindica que su nombre era Hapiaoeki (o castrado) y no Apiaguaiki, como alega Sanabria. ¿Será que ese joven trataba de imitar a los poderosos misioneros franciscanos, que eran célibes?

<sup>18</sup> Nordenskiöld (1913) pensó que los problemas maritales eran más grandes en las misiones que entre las villas independientes.

***Prácticas indígenas mestizas  
en un área de frontera  
La campaña bonaerense entre  
1830 y 1850***

Silvia Ratto<sup>1</sup>

*Introducción*

Existe actualmente un cierto consenso historiográfico en definir a las regiones fronterizas como lugares de encuentro de culturas. Se desprende de esa idea central que estos espacios se caracterizan por su multiculturalidad, pudiendo detectarse prácticas mestizas que recogen elementos culturales de muy diverso origen (Boccara 2001). El período rosista es un momento muy fructífero para indagar sobre esta problemática debido a la aplicación del sistema de “negocio pacífico” que derivó en el asentamiento de numerosos grupos indígenas en la campaña bonaerense (Ratto 1995).

El objetivo de este trabajo es examinar el uso espontáneo por parte de los indígenas y/o la imposición por parte del gobierno de determinadas normas y prácticas de la sociedad criolla entre los grupos de indios amigos. Un punto central que debe ser tenido en cuenta para este análisis es la existencia de una doble autoridad a la que los grupos nativos estaban subordinados: la tradicional expresada en la figura del cacique y la provincial representada por distintas autoridades como el comandante de frontera o el juez de paz. La mayor o menor autoridad que pudo haber mantenido el cacique, la igualmente diferente jurisdicción que haya podido aplicar la autoridad provincial debe haber producido un resultado diferente<sup>2</sup>. Siguiendo este razonamiento, el cambio de una de estas figuras centrales debe haber incidido, asimismo, en la relación.

Sostenemos que, del lado del gobierno existió una gran cautela por no forzar la modificación de prácticas indígenas, aún cuando éstas fuesen contrarias a las costumbres criollas<sup>3</sup>. Los cambios debían ser trabajados con una gran dosis de persuasión por parte de las autoridades fronterizas y se esperaba que fuera el indígena el que mostrara interés por las prácticas criollas y de esa manera fuera abandonando lentamente las suyas. Una estrategia utilizada por el gobierno para lograr la conversión de los indígenas era la selección de determinados actores con el propósito de que se convirtieran en una suerte de “ejemplo” a ser imitado por el resto de los indios. En este punto jugaron un papel fundamental los caciques pampas Catriel y Cachul, considerados para el gobierno como los intermediarios claves en la estructura del negocio pacífico. Otra estrategia a la que apeló el gobierno fue la captación de los hijos de los caciques mediante su educación en la ciudad. Para los jefes étnicos, la elección de un hijo para servir como interlocutor con el gobierno significaba una garantía de que no serían engañados<sup>4</sup>.

Teniendo en cuenta lo anterior, analizaremos la persistencia de algunas prácticas indígenas, tanto aquellas vinculadas con su relación con la divinidad, así como otras que hacían a la vida terrenal, en las cuales se incorporaron elementos criollos / cristianos sin que esto conllevara la modificación sustancial de sus costumbres. Hacia mediados del siglo XIX existía cierta homogeneidad cultural entre los grupos indígenas a ambos lados de la cordillera producto de procesos etnogenéticos que se venían dando desde tiempo atrás y que se evidencian en rasgos culturales compartidos.

Los grupos indígenas de pampa y Patagonia se regían por el *admapu* o ley tradicional sancionada por fuerzas sobrenaturales que emanaban de los ancestros. El *admapu* impartía las leyes de comportamiento que vinculaban a los hombres con el mundo terrenal así como con las fuerzas sobrenaturales que los rodeaban. Esas costumbres se transmitían de generación a generación y se repetían “porque lo hicieron los ancestros y porque nuestros abuelos dijeron que era bueno” (Faron 1997: 16). Precisamente los antepasados cumplían la función de intermediación entre el mundo terrenal y las divinidades lo que les otorgaba, asimismo, cierta aureola de deidades. El *admapu* reglaba la vida social y política (por ejemplo, las alianzas matrimoniales, la resolución de conflictos internos y externos, las prácticas sucesorias del grupo) por lo que, cualquier modificación estructural de ellas, como por ejemplo, los cambios en el liderazgo étnico, provocaban hondos conflictos en el interior de las agrupaciones. Pero también regulaban las relaciones entre las comunidades y el mundo divino.

Dentro del panteón de divinidades se destacaba un dios principal y entre éste y los espíritus ancestrales se movían una serie de dioses menores, así como también fuerzas malignas. Toda calamidad sufrida por las agrupaciones, tanto personales (como la enfermedad o muerte de una persona) como generalizadas (desastres climáticos, pérdida de cosechas) era interpretada como la acción de espíritus malévolos o como consecuencia de la escasa atención prestada a los ritos propiciatorios a las divinidades (Faron 1997: 72). En este esquema, la realización de ritos y ceremonias suponía la conexión entre el ámbito de lo divino y lo profano actuando como medios de comunicación con las divinidades y los ancestros. En general, estas prácticas sancionadas por el *admapu* se mantuvieron en los grupos indígenas asentados en la campaña bonaerense. Lo que puede observarse, no obstante, es que en la mayoría de los casos se introdujeron elementos “extraños” a la cultura mapuche que fueron tomados y resignificados. Siguiendo a Boccara planteamos que este proceso de incorporación selectiva de algunos elementos de la cultura criolla representó un “mestizaje-superposición” en el sentido de que los indígenas tanto en el ámbito de la salud como en el de la religión, “navegan entre varios mundos y recurren a diversos sistemas profilácticos, etiológicos y terapéuticos aparentemente contradictorios” (Boccara 1999: 39-40).

### *De enfermedades y gualicho*

Para los indígenas las enfermedades eran producto de la posesión del enfermo por un espíritu maligno, el *gualicho* (Faron 1997: 80). No existía para ellos la muerte natural, sino que se creía que ésta era causada por alguien, de ahí la preocupación casi obsesiva por encontrar al culpable (Foerster 1993: 90). Se consideraba que un hechicero o *kalku* había introducido el *gualicho* en el cuerpo del enfermo. Si bien en la búsqueda del culpable toda la comunidad era potencialmente sospechosa, había una cierta constante en que las sospechas recayeran sobre las mujeres. La detección del culpable estaba a cargo de la *machi*, persona dotada de saberes médicos y adivinatorios.

Estos personajes tenían poderes sobrenaturales que les permitían comunicarse con las divinidades utilizando esos saberes para diagnosticar y curar las enfermedades. Cuando un indio se enfermaba, los parientes recurrían a los servicios de las *machis* que cobraban por sus servicios convirtiéndose, en ocasiones, en personas ricas (Faron 1997: 127). Los ritos de curación llevados a cabo por la *machi*, comprendían tres etapas: el diagnóstico de la enfermedad, la expulsión del mal mediante una serie de operaciones y la revelación sobrenatural sobre la curación. En esta última etapa y fundamentalmente si las curaciones no habían dado resultado, la *machi* señalaba la causa del mal generalmente adjudicando a otra persona el haber introducido el *gualicho* en el cuerpo del enfermo. Si éste finalmente moría, su familia buscaba al culpable para ajusticiarlo<sup>5</sup>.

Un aspecto fundamental para entender el impacto de esta práctica conocida como “matanza de brujas” era detectar, en palabras de Faron “entre cuáles individuos o grupos hay sentimientos hostiles lo suficientemente fuertes como para provocar mutuos temores y acusaciones de hechicería y cómo se canalizan estos sentimientos” (Faron 1997: 152). Por eso el autor plantea que, cuando la muerte se produce en grupos con fuertes lazos de parentesco o amistad, se busca al hechicero fuera de ellos. En la misma línea explicativa, para Guevara las sospechas de brujerías recaían sobre los “extraños” representados en primer lugar por los españoles y luego por los prisioneros indios residentes en una comunidad que no fuera la suya (Guevara 1913: 281).

¿Qué impacto pudo haber tenido el contacto con el blanco sobre estas prácticas? En las fuentes consultadas para esta investigación es particularmente notable la invisibilidad del / la *machi*. Del cúmulo de documentación que manejamos sólo hallamos una escueta referencia en una carta enviada por Rosas al comandante de Tapalqué, Pedro Lorea, desde el campamento del Río Colorado en ocasión de la expedición al sur. En la misma le advertía que “Cachul me ha encargado que le mande decir de su parte a Mariano Cuzá que a la enferma muger de Colliu que la hagan ver con la médica mujer de Pequeñ y que le paguen para que la curen”<sup>6</sup>. Pero si el/la *machi* no aparece, sí surge el proceso directamente vinculado a la acción de estos médicos indígenas como es el ajusticiamiento de los brujos / hechiceros que han provocado la muerte mediante la manipulación del *gualicho*, tema del que nos ocuparemos en un momento.

El contacto con el blanco trajo enfermedades nuevas para los indígenas, una de ellas fue la viruela. Esta enfermedad no sólo era peligrosa para éstos sino que también era temida por la población hispano-criolla y hacía estragos en las ciudades. Recién a fines del siglo XVIII comenzó a difundirse en el virreinato del Perú y de México la inoculación variólica, práctica importada de Europa que limitó en gran medida la aparición de las variantes más graves de la enfermedad. En Buenos Aires, durante el llamado período rivadaviano, la salud fue contemplada dentro del proyecto político del estado provincial para modernizar y centralizar la organización administrativa. De esta etapa data la creación de la Academia y la Facultad de Medicina, del Tribunal de Medicina, de un cuerpo de médicos de campaña, de ejército, de hospitales y puertos. Dentro de este interés por la salud pública se organizó una comisión para la vacuna destinada a administrarla, generalizarla y conservarla (DiLiscia 2003: 59-61).

Cuando una epidemia atacaba las tolderías indígenas y ante la imposibilidad de los *machis* por hacer frente a la masividad del contagio, la respuesta más común era apartar a los afectados para evitar nuevas propagaciones. En efecto, los enfermos eran dejados en las tolderías y el resto del grupo se mudaba a cierta distancia. Durante el período en estudio, se produjeron dos epidemias de viruela en las tolderías de frontera en los años 1836 y 1837. Ante la enfermedad los indígenas pusieron en juego una diversidad de estrategias, algunas que reproducían sus patrones culturales y otras innovadoras. Entre las últimas encontramos la aplicación de la

vacuna antivariólica<sup>7</sup>. Al producirse los primeros contagios entre sus indios, el cacique Cachul había consultado a Rosas acerca de la utilidad de esta vacuna. El gobernador contestó al cacique que

“En cuanto a la vacunación de los indios que me mandan ustedes consultar sobre esto ustedes son los que deben ver lo que es mejor les convenga. Entre nosotros los cristianos este remedio es muy bueno por que nos priva de la enfermedad terrible de la viruela pero es necesario para administrar la vacuna que el medico la aplique con mucho cuidado y que la bacuna sea buena” (AGN, X, 25.3.2).

No hemos encontrado referencias sobre vacunaciones masivas en las tolдерías de Tapalqué lo cual no parece descabellado teniendo en cuenta la gran cantidad de indígenas que existían en el punto y la escasa difusión de esta práctica en la campaña<sup>8</sup>. Pero la respuesta de Rosas es clara en el sentido de no irrumpir en la vida de las tolдерías sino simplemente sugerir o aconsejar los beneficios, en este caso, de la inoculación para evitar la propagación de la enfermedad.

Pero no sólo en la frontera se intentaba atender a los indios sino que la asistencia médica entraba dentro de los “servicios” que, a demanda, podía brindar el gobierno en el contexto del negocio pacífico. La atención y cura de los indios enfermos se realizaba tanto en la Chacarita de los Colegiales como en la Casa de la Piedad que funcionaban a manera de “hospital” para indios amigos (Ratto 1995: 36-37).

Además de la posibilidad de recurrir de manera diferencial a la vacunación y de obtener algún tipo de atención médica particularizada, los indígenas siguieron aplicando las mismas prácticas que realizaban en territorio indígena. Una de ellas fue la separación de los enfermos que, en el caso de los indios amigos asentados en la frontera, significó, por ejemplo, que los grupos de Tapalqué internaran las familias sanas dentro del territorio provincial dejando a los enfermos en las tolдерías de la frontera (AGN, X, 25.4.1).

Pero cuando el enfermo era un personaje de jerarquía de la tribu parece haber mayor permeabilidad en las prácticas médicas. De ahí que cuando, como consecuencia de la viruela, el cacique Catriel solicitó se le designara un lugar seguro para estar con su familia, se le permitió mudarse a las inmediaciones de la Posta de Lozano y poco después la mayor parte de sus toldos se encontraba sobre la costa de las Flores y del Trigo. Más tarde, el cacique pidió permiso para hospedarse en la misma ciudad de Buenos Aires. Rosas contestaba que “...en la casa de la Piedad, donde existían algunos enfermos ya habían muerto algunos” por lo que le sugería instalar sus toldos con su familia en los hornos de ladrillos de la Catedral (AGN, X, 25.3.2)

La salud de Catriel no se recompuso con estas atenciones médicas, constituyendo un tema recurrente en la correspondencia de Rosas donde se evidencia el cuidado que merecía este cacique y la permeabilidad de éste a las prácticas médicas de los criollos. Poco después de regresar a los toldos, Catriel escribió a Rosas pidiéndole el envío de “algunas medicinas para la vista pues que le son de mucho alivio” (AGN, X, 25.3.2). Sin embargo, a fines de septiembre de 1836, la salud del cacique había empeorado y luego de varias insistencias, el cacique accedió a ser examinado por “algún médico cristiano y manifestó deseos de que fuera lo más pronto posible”. Catriel se trasladó al cantón de Tapalqué donde permaneció durante un tiempo, hospedado en la casa de un pulpero y recibiendo la medicación aconsejada por el facultativo (AGN, X, 25.3.2).

De todos modos, tanto la vacunación voluntaria de los indios como la aceptación de los cuidados médicos no significaban que los indígenas hubieran modificado definitivamente su visión sobre la vida y la muerte o sobre el origen de las enfermedades. Paralelamente a las

situaciones anteriores los comandantes de frontera relataban los intentos de los indios por matar a los brujos, considerados culpables de la aparición de estas enfermedades. En el escaso período de tiempo en que se desarrolló la epidemia de viruela, los casos encontrados son verdaderamente importantes en cuanto a la frecuencia y a la cantidad de supuestos brujos involucrados, lo que lleva a sostener que lejos de apartarse de estas prácticas por la adopción de otras, lo que sucedía era el mantenimiento de aquellas que representaban verdaderamente el *admapu*, a las que se sumaban prácticas que podían reportar beneficios concretos. Di Liscia, quien estudia la relación entre medicina académica, popular e indígena, plantea que “no se observan estructuras fijas ni cerradas, sino un proceso de interacción y movilidad permanente del conocimiento médico” (DiLiscia 2003: 60). Coincidiendo con este planteo, la detección y posterior muerte de los hechiceros fue una práctica que se mantuvo aún cuando se recurrió a la medicina académica para intentar sanar a los enfermos.

Como ya señalamos, en las fuentes hay escasas referencias a las prácticas curativas ejercidas por el/la machi y a la existencia de este personaje en las tolдерías, pero sí sobre la persistencia de la matanza de brujas. El coronel Prudencio Arnold, oficial que actuó en la frontera durante el período rosista, presentaba en sus memorias una detallada descripción de esta práctica que pudo realizarse sin interferencia de las autoridades provinciales. Relataba el oficial que cerca del cantón de Tapalqué, en la estancia de Don Bernardo Romero, se hallaban algunas familias de los indios amigos de aquel punto que “se ocupaban en los trabajos de campo inherentes al establecimiento y pasaban su vida tranquilamente”. Un día, murió un indio y la “bruja o agorera” consultada para conocer el motivo de la muerte señaló que los indios que vivían en la estancia de Romero eran los culpables porque “tenían el *gualichu*”. Inmediatamente una partida de treinta indios se dirigió al establecimiento, “circunvalaron los toldos y ... gritando *gualichu, gualichu*, acompañando esos gritos con lanzazos al aire ... uno en uno acabaron con aquel grupo de víctimas inocentes” (Arnold 1970: 97-98).

Estas prácticas intentaron ser erradicadas en los fuertes de campaña donde las autoridades civiles y militares tenían un control más directo sobre la vida de los indios amigos. El mismo Arnold señalaría que en Tapalqué, el comandante Echeverría le había comentado “Yo trabajo con Catriel, porque dejen o modifiquen esa ley bárbara de matar sin compasión a todos lo que por decreto de un brujo, se le ocurra decir que tiene *gualichu*”. A poco de estar Arnold en el cantón, sucedieron nuevos episodios en los que los indígenas recurrieron a sus *machis* para detectar a los *kalku*. Ante la reiteración de los hechos, Echeverría mantuvo un parlamento con los caciques Catriel y Cachul a quienes expreso exigió que terminaran con esa práctica. Semejante exigencia era muy difícil de cumplir ya que implicaba desconocer costumbres transmitidas de generación en generación por sus antepasados y los caciques insistían en que no podían modificar “lo que nuestros padres nos enseñaron” (Arnold 1970: 100-101). La angustia de los jefes ante la presión del comandante llevaría a que éste abandonara el camino de la presión para intentar disuadirlos por otros medios. A fines del año 1836 la epidemia de viruela hizo pie en las tolдерías de la frontera. Las autoridades mostraron una actitud dual ante los hechos ya que, aunque denunciaban los intentos de los indios por terminar con los brujos, buscaban cortar la práctica sin enfrentarse en forma directa con ellos. Tanto en el fuerte Mayo como en Tapalqué la epidemia provocó sendos informes sobre las maniobras realizadas por los comandantes en este sentido.

En agosto de 1837 el comandante del fuerte Tapalqué presentaba un interesante informe sobre el manejo que había hecho del tema<sup>9</sup>. Echeverría comunicaba que hacía años que estaba intentando disuadir a los indígenas de eliminar a las personas que se suponía producían las

muerter y que, merced a estas conversaciones, había conseguido que los caciques entregaran a dichos indios con la promesa del gobierno de que serían ubicados en un lugar lejano para que no causaran más daño. Esta última frase refleja el tipo de discurso que estaba poniendo en juego el comandante: ya no trataba de hacer entender a los indios que su costumbre era errada sino que, aceptando que esos indios podían provocar daño, se ofrecía a apartarlos de los toldos. De hecho, por esta vía, se habían salvado trece indios considerados responsables de la muerte del hijo del cacique Catriel. Merced a hábiles negociaciones se obtuvo que esos indios fueran enviados a Rosas.

Esta práctica habría dado resultado por un tiempo como lo prueban, según dice Echeverría, todos los indios que remitió a la ciudad por esa causa. Sin embargo “el estado de alarma en que estos indios han estado y están hizo que ellos siguieran con su antigua costumbre de sacrificios siempre reservándose de mí”. De manera que no se llegó a modificar totalmente la costumbre pero dejó de realizarse con la publicidad que se hacía anteriormente. El comandante reconocía que “aunque yo no ignoraba que tal sucedía así entender que nada sabía y busque otros medios para llevar a cabo mi plan protegiendo ocultamente a todas las que debían morir y mandándolas para dentro”. Rosas aprobó la conducta del comandante, considerando que “esta clase de asuntos son delicados por su naturaleza y por lo tanto deben siempre manejarse con el pulso necesario por que envejecidos los indios en esas costumbres no siempre conviene contrariárseles de frente sino poco a poco con reflexiones conciliatorias que llenen el objeto y no perjudiquen la armonía”.

Sin embargo, la “paciencia” de Echeverría parecía tener sus límites. Pocos días antes de remitir el citado informe, el mismo cacique Cachul había mandado matar a su hermana “de una manera tan pública” que el comandante no pudo dejar de observarlo. Echeverría lo reprendió “de un modo amistoso por la falta de cumplimiento de su palabra” y el cacique por medio de un lenguaraz “se disculpó a su modo” comprometiéndose a no volver a realizar ese tipo de ceremonias. Pocos días después, prohibió que se quitara la vida de nadie ante la muerte de la mujer de uno de sus capitanejos.

Al norte de la provincia, en el Fuerte Mayo, la epidemia de viruela produjo una gran mortandad. En noviembre de 1836 el comandante elevaba la nómina de los 23 indígenas muertos por la epidemia<sup>10</sup>. El comandante Julianes informaba que “viendo que la fiebre contagiosa de viruelas y sarampión continúa en su contagio he dado la orden para que sean mudados a la distancia todos los indios de ambas tribus que se hayan contagiado de este mal a fin de que no se trasmita a los que no la sufren”, aclarando que la medida fue tomada asimismo para que la enfermedad no se extendiera a la tropa acantonada en el fuerte. Sin embargo, estos cuidados del comandante no detuvieron la epidemia ni impidieron que los indígenas, apoyados en sus creencias, buscaran cortarla por otros medios. A comienzos de noviembre, el intento de matar a ocho indios considerados brujos derivaría en la búsqueda de una solución que evitara la ejecución de los indígenas. Al igual que en Tapalqué, Rosas consiguió que se los alejara de las tolderías y los ubicara en un lugar donde no les hicieran daño.

Pero, además, otro motivo parece traslucirse en estos intentos por eliminar a los brujos. En un detallado relato enviado por Julianes se señalaba que todos los indios acusados de tener *gualicho* eran pampas y según el comandante “a la verdad las intenciones de estos indios borogas es acabar con todos los pampas con el pretexto de que son brujos”. El temor a que se produjera un ataque general sobre los indios pampas existentes en el campamento habría llevado al cacique Cachul a solicitar el retorno de unas personas que le pertenecían y que se encontraban anexados a las tolderías del fuerte. El capitanejo Panchito accedió al pedido

contestando que “él no los sugetaba y que se fuesen cuando se ordenase [por] que no pertenecían a su tribu”. Poco después catorce indios regresaron a Tapalqué.

No sólo los rituales o los acontecimientos vinculados a la relación de los indígenas con el mundo divino fueron impactadas por y/o adoptaron rasgos criollos. Otras prácticas que hacían al contacto entre grupos o a situaciones internas aprovecharon en cierta medida las posibilidades de la interrelación con el gobierno. Dentro de éstas nos referiremos a las alianzas matrimoniales y a la sucesión de los cacicazgos dentro de los grupos de indios amigos.

### *Las alianzas matrimoniales*

Las negociaciones matrimoniales entre los mapuches negaban cualquier concepto de equidad. Estas vinculaban a dos grupos mediante el intercambio de mujeres y regalos en donde la toma de una esposa comprometía el pago de un precio que debía realizar el grupo receptor de mujeres. A su vez, el padre de la novia entregaba una dote por ella. Pero, en términos comparativos, el precio de la novia siempre era mucho más alto que la dote, lo que colocaba al grupo receptor en continuo agradecimiento con respecto al dador (Guevara 1904: 19-23; Faron 1997: 44-45).

Por otro lado, el pago de la novia convertía al marido en dueño absoluto de la mujer, lo que significaba tener poder sobre su vida, es decir, en caso de infidelidad manifiesta el indio podía matarla. Cuando una mujer moría su viudo debía pagarle al padre una compensación que representaba el doble de la dote entregada para el matrimonio. Si el viudo no tenía los bienes suficientes para hacer frente al pago, pedía la ayuda de sus vecinos. Pero si estos se negaban o alegaban no tener recursos para prestar, era frecuente que el viudo realizara un malón para apropiarse de manera directa de lo que necesitaba. Esta acción era luego recompuesta con un nuevo ataque sobre el primer ladrón “creándose un círculo interminable” de compensaciones (Guevara 1904: 41-48).

En el caso contrario, cuando era la mujer quien enviudaba cabían dos posibilidades. Podía permanecer en la familia del finado donde probablemente volvía a casarse con un hermano de éste o con alguno de sus hijos (excluyendo los propios) y, de esa manera, se renovaba la alianza. Si la viuda decidía regresar con sus hijos a la familia de sus padres y casarse (transcurridos dos años), el nuevo esposo debía pagar una dote idéntica a la entregada en el primer matrimonio, es decir, la familia del difunto recibía “prenda por prenda o en su lugar cualquier objeto de valor equivalente” (Avendaño 1999: 76-77).

La celebración de un matrimonio era un acontecimiento de gran importancia en la vida de las comunidades. Había diversas formas de concertar un matrimonio, de las que nos interesa señalar dos. La primera remite a la elección voluntaria de los novios “fruto o resultado de relaciones secretas del galán con la pretendida”. La otra se plasma cuando un indio, generalmente mayor de edad, envía a un “comprador de gente-novia” a buscar una novia teniendo en cuenta razones de alianza política. En ambos casos, el precio de la novia es un elemento fundante en la relación, pero existían algunas diferencias entre ellos. En el primero, el padre debía conformarse con aquellas prendas que el novio hubiera podido conseguir entre sus familiares y vecinos, ya que no tuvo intervención en la elección de la pareja. En el segundo, el futuro suegro tiene un papel decisivo en la determinación del monto o cantidades de bienes que conforman el precio al punto que, examinados los que presenta el novio puede, “con palabras llenas de cumplimento y urbanidad”, exigir que se aumenten éstos para poder llevar a cabo el casamiento (Avendaño 1999: 83 y 91).

Pasando al contexto fronterizo que nos interesa, vemos que algunos grupos indígenas utilizaron la relación particular con el gobierno para solicitar cierto tipo de acciones que provocaban una modificación de las prácticas tradicionales. A comienzos del año 1833, la cacica Luisa, mujer del jefe borogano Cañuquir, llegó al fuerte Mayo y pidió al comandante que elevara a Rosas su solicitud de "permanecer en este destino para poderse contraer a trabajar en algunos tejidos". El motivo de este pedido queda claro al agregar Julianes que Luisa pedía que Rosas "inter[pusiera]... todo su influjo con su referido esposo a fin de conseguirle que la deje recibir (sic) en esta guardia y que no lleve a los toldos en donde dice siente el ir por haberle echado de ellos su referido esposo a su hija mayor..." (AGN, X, 27.5.5). El gobierno, en la persona de Rosas, se convierte así en un mediador, un personaje que puede intervenir y que es solicitado por los indios para modificar algunos aspectos de las prácticas más tradicionales.

Otros dos casos muestran la apelación que hacían las esposas ofendidas ante lo que consideraban excesos de sus maridos, donde es evidente que algunas indias parecen haberse tomado muy en serio el papel paternal del gobierno. En abril de 1836 la india Anita, amenazada de muerte por su marido, intentó apelar a las autoridades de frontera para salvar su vida. Fugada de los toldos se presentó ante el comandante Julianes en el Fuerte Mayo solicitando permiso para quedarse en ese establecimiento; el comandante permitió que lo hiciera permaneciendo al cuidado de un oficial. La decisión de Rosas ante la situación evidencia el rechazo que éste tenía a modificar prácticas indígenas. El gobernador ordenó que la india fuera devuelta al marido "aun cuando ella se resista a ir con él debe V.S. obligarla a que lo siga" (AGN, X, 25.3.2).

El caso siguiente se resolvería de manera más satisfactoria para la china pero el éxito se debió a que, precisamente, la mujer en cuestión no era india sino cautiva. En este caso, para la mujer, era esperable que el gobierno interviniera. En diciembre de 1835, también en el Fuerte Mayo, la cautiva Luisa se presentó al comandante solicitando refugio "por[que] su marido ... la había castigado" pidiendo asimismo ser restituida a su familia que vivía en Salto. El capitanejo Panchito, sobrino del cacique Caneullan, reclamó que su mujer fuera devuelta a su poder y ante la respuesta del comandante de que al ser cautiva debía ser entregada, argumentó de manera poco creíble que "el motivo de no haberla entregado era porque ignoraba que fuese cautiva y en su concepto la había tomado siempre por china pero que se conforma[ba] con la disposición que ha tomado el que habla..." (AGN, X, 24.1.4). Sin embargo, a pesar de avenirse a la decisión del comandante, envió a un hermano para reclamar ante el gobierno la devolución de las prendas que dio por ella a un indio ranquel "que se hallaba entre los indios borogas que se ignora su nombre y que ya es muerto" (AGN, X, 25.1.4).

El pedido de recuperación de las prendas entregadas en concepto de precio de la novia, vuelve a poner de relieve el uso que hacían los indios de este nuevo poder "proveedor" representado por Rosas. El mismo en las instrucciones recibidas por parte del gobierno en 1826 ofrecía a los indígenas que aceptaran las paces con el gobierno que "A estos indios y a sus hijas o a sus mujeres el Gobierno los cuidará ... como a hijos pobres y proveerá que lo pasen bien y tengan de qué vivir. Y cuando sus hijos se quieran casar les dará un presente en señal de alegría y les pagará su casamiento". Pero eran los mismos indígenas quienes pretendían una intervención más destacada del gobierno, no en el pago del precio de la novia, sino -en caso de disolución del vínculo matrimonial, ya sea por repudio como por muerte del marido- en la devolución de los bienes entregados en ese concepto.

Veamos algunos ejemplos. El primer caso se refiere a una india casada con un primo hermano del cacique borogano Cañuquir. Durante un enfrentamiento, la india fue tomada prisionera por

las fuerzas provinciales, en tanto su esposo resultó muerto. Mientras se hallaba prisionera en Buenos Aires, fue tomada por el cacique Reilef con quien volvió a casarse. Enterado del hecho, el cacique Cañuquir pidió que se le devolvieran las prendas con que él mismo había pagado el casamiento. El segundo caso relaciona a las tribus de Cachul y Rondeau; la hermana de un indio de Cachul se había casado con el cacique borogano Rondeau y a su muerte fue reclamada por su pariente. Guayquil, hermano de Rondeau, pidió en compensación las prendas que le costó a su hermano. En ambos casos el gobierno ofreció hacer la entrega de los artículos que formaron parte del precio de la novia, lo que fue aceptado (AGN, X, 25.1.4).

Vinculada con esta noción de poder, apelar al gobierno/Rosas para modificar algunos aspectos de estas prácticas la podemos advertir en el "destino" de las viudas. Habíamos visto que la viuda podía optar por permanecer en la familia del finado o volver con los suyos. En estos casos parece abrirse una tercera alternativa: irse a vivir "con los cristianos". En efecto, la viuda del cacique Venancio, quien decía ser comadre de Rosas, solicitó permiso, en marzo de 1836, para ir a vivir a la guardia del Monte donde se encontraba uno de sus hijos cuidando unos pocos caballos de su propiedad (AGN, X, 25.2.3).

Un último punto que nos interesa analizar con respecto a este tema se vincula con la realización de ceremonias religiosas, tanto en los matrimonios como en los bautismos. El gobierno rosista le dio una gran importancia a la Iglesia y a la posibilidad de utilizar el púlpito como medio de propaganda, como ya había sucedido en la época revolucionaria. En efecto, el régimen se asentaba en una permanente movilización de la sociedad y las fiestas patrióticas y federales realizadas con tal objeto apelaron a símbolos religiosos: "En estas fiestas los símbolos republicanos y católicos se entremezclan y confunden para expresar la identificación del pueblo con el gobierno de Rosas..." (Di Stefano y Zanata 2000: 242).

En una de estas ceremonias federales realizada en julio del año 1835 a las que asistieron, además de las autoridades y vecinos del pueblo, los indios amigos de Tapalqué, el cura que ofició el *Te Deum* realizado durante el segundo día de festejos, destacó entre las ventajas obtenidas por el gobierno, el "piadoso beneficio que disfrutaban los nuevos cristianos reducidos" haciendo referencia a dichos indios amigos. Y para dejar en evidencia la mentada conversión de los indios, en la misma ceremonia fueron bautizados "30 y tantos indios" acompañados por sus padrinos y vestidos al estilo cristiano las mujeres y paisanos los hombres. Estos indios habían sido enseñados en la doctrina cristiana y demás oraciones necesarias "por un anciano pagado por el Sr. Juez de paz".<sup>11</sup>

Este bautismo colectivo tiene un lejano eco en las correrías apostólicas de los misioneros coloniales, que recorrían distintas reducciones en pocos días para realizar gran cantidad de sacramentos de bautismos y matrimonios (Pinto Rodríguez 1991). A pesar de que por el relato precedente es claro que el gobierno se ha involucrado directamente en la evangelización, al pagar a la persona encargada de enseñar a los indios, el hecho de que la ceremonia se realizara en el contexto de una fiesta federal refleja claramente la búsqueda de que la misma tuviera una gran publicidad. No fue ésta la única ocasión de estas ceremonias "colectivas y públicas". En otras oportunidades, las mismas se realizaron contando con la presencia y hasta con la participación directa del gobernador. En octubre de 1829 Rosas comentaba a Ángel Pacheco desde la Guardia del Monte, que estaba dedicado a pacificar a los indios

"Estoy ya contraído al templo y dandoles yo mismo el ejemplo. Si consigo hacerlo formando esta obra hara progresos de mucha importancia. El domingo se han bautizado barios habiendo sido yo el padrino" (AGN, VII, 1.2.5).

Al igual que el bautismo, el matrimonio religioso se realizaba, en ocasiones, con gran publicidad, en momentos de "fervor federal". En febrero de 1834, al regreso de la expedición al sur contra los indios enemigos, Rosas se detuvo en Bahía Blanca donde se organizaron algunos aspectos de la defensa del fuerte y la instalación de una iglesia. El escribiente del gobernador describía que habiéndose establecido el sitio donde se levantaría la iglesia asistió toda la tropa al acto

"... se rezó el rosario y hasta los indios y las chinas todos concurren hincados de rodillas. En este día el señor general estuvo muy contento y perdono a todos los presos tanto cristianos como indios hasta a Yanquemán y a Paynen los perdonó, les hizo sacar los grillos y los caso con chinas..." (AGN, X , 24.9.1)

¿Cuál era el objetivo de los indígenas en estas ceremonias? Podría plantearse que no estaría exclusivamente vinculado con incorporar la religión católica sino, además, con la creación de lazos personales, vía padrino, con habitantes de la campaña, como fue el caso del bautismo colectivo en Azul, o directamente con Rosas, como sucedió en San Miguel del Monte. El ser cristiano, además, jugaría un papel importante a la hora de hacer algún tipo de pedido al gobierno. Por ejemplo, el indio Felipe Rosas anteriormente señalado, que había pedido ser bautizado y casarse por iglesia, solicitó poco después el retorno de unos parientes que "se los quitaron", apoyando para dar más fuerza a su pedido que "vive como buen cristiano con su legítima mujer" y a la vez que "promete sangrar como siempre sus brazos y servicios y vida a favor de la Santa Causa de la Federación..." (AGN, X ,25.5.3).

Creemos que, en realidad, la aceptación o el pedido de estos sacramentos se vinculaba con los beneficios que se recibirían a partir de estos actos. En el caso de pedidos de matrimonios con cautivas cristianas, es claro que la solicitud remite a la búsqueda de legitimar su posesión, ya que una de las obligaciones fundamentales de los indios amigos era la devolución de todos los cautivos que existieran en las *tolderías*. El hecho de solicitar un casamiento religioso, que a su vez podría conllevar el bautismo del indio y de los hijos en caso de que existieran, suponía la aceptación por parte del indígena de ciertas prácticas que implicaban la legalización de esta unión. Para el gobierno no era reprobable la posesión de una cautiva desde el momento en que, tanto ella como su poseedor, legalizaban la unión "cristianamente". Este fue el caso de un hermano del cacique Guayquinecul, indio borogano que, luego de que su grupo decidiera ingresar al sistema del negocio pacífico, manifestó sus deseos de quedarse en la frontera

"con la condición de que se le permita unirse a una cristiana cautiva rescatada por la división ... Dice el referido indio que se allana a casarse cristianamente quedando al lado del capitán Linconao" (AGN, X ,25.5.3).

### *Las prácticas sucesorias*

Los liderazgos pampeanos del siglo XIX se asentaban en el ejercicio de una autoridad sostenida por la persuasión y las dotes personales del jefe. Era la sociedad la que "creaba a sus jefes", los que debían su lugar al reconocimiento de sus seguidores en virtud de su desempeño en el cargo y de sus habilidades guerreras y diplomáticas (Bechis 1990; Palermo 1993). Debido a estas características, no existía de manera generalizada la sucesión hereditaria del cacicazgo sino que el nuevo jefe debía "ganarse" su lugar a partir de sus características personales. Entre los grupos asentados en la frontera hemos hallado dos casos en los que puede observarse una modificación significativa en el sistema de elección de los caciques en donde el gobernador tuvo cierta injerencia, existiendo un acuerdo tácito en que la elección debía ser realizada en forma conjunta entre los mismos indios y el gobernador. Significativamente, los casos

mencionados se refieren a los grupos asentados en Tapalqué, lugar que ostentaba la mayor concentración de grupos indígenas que superaban ampliamente a la población criolla de la región. En ese contexto, es lógico imaginar el intento del gobierno por contar con un jefe étnico predispuesto a mantener el contacto diplomático y pacífico.

En el año 1834 falleció el cacique Antuan, cabeza de un grupo asentado en Tapalqué, planteándose el problema de su sucesión. El cacique Catriel, que se encontraba en Buenos Aires reponiéndose de una enfermedad, recibió chasques provenientes de Tapalqué que le notificaron del hecho, informándole asimismo que el sucesor sería el capitán Calfiao. En forma inmediata se produjo la comunicación entre Catriel y Rosas quien, a su vez, había sido notificado del caso por el comandante de Tapalqué. La reacción de Rosas fue muy reveladora; el gobernador se mostró sorprendido por la medida ya que, como expresaba en carta a Catriel "aún no haviamos acordado una cosa definitiva" y si bien se había pensado en Calfiao como sucesor "no recuerdo que resolviesemos que ya se mandase reconocer". También Catriel se mostró sorprendido por el aparente nombramiento de Calfiao porque "desde que este reconocimiento no ha tenido la asistencia del comandante ... jefe del punto, lo considera todo muy informal e impropio". Este cruce de misivas termina con una de Rosas en la que presenta lo que para él sería el esquema ideal para la elección de un cacique amigo. En primer lugar, debería realizarse una junta entre los indios de la agrupación acéfala y representantes de Rosas, de Catriel y de Cachul; estos últimos presentarían a los primeros su propuesta sobre quién sería el candidato más apto para desempeñar el cacicazgo. Pero si esta propuesta no era aceptada por los indios, se consentía que ellos reconocieran a otro jefe ya que "es preciso consultar también **en la parte posible** que los súbditos queden contentos" (AGN, X, 43.1.3). El énfasis en las últimas palabras sugeriría que Rosas contemplaba que en alguna oportunidad podía **no ser posible** acordar con los indios la elección de su cacique.

En febrero de 1839 se produjo la muerte del cacique Cachul. En esa oportunidad parece haber pesado más la propuesta conjunta de Rosas y Catriel sobre el posible sucesor, que el hecho de que "los súbditos queden contentos". No es extraño que en este caso tan particular, tratándose de uno de los grupos más importantes dentro de la estructura del negocio pacífico, la intromisión del gobierno se hiciera sentir con mayor fuerza, intentando garantizar que el cacique elegido fuera suficientemente leal para sostener la relación con el gobierno. En el momento de su muerte se hallaba en Tapalqué el cacique Catriel, a quien el comandante Bernardo Echeverría informó que "pensaba consultar a V.E. sobre la persona que debía aser cabeza de dicha tribu... [alertando a Rosas que] los encargados interinamente del cacicato estan advertidos que deben sujetarse a lo que V.E. disponga" (AGN, X, 25.6.5). Y adjuntaba un listado con los indios considerados más apropiados para suceder a Cachul.

Es interesante detenerse en cuáles fueron las cualidades consideradas más importantes para convertirse en el sucesor de la agrupación. La "filiación" de cada indio comenzaba con el cargo que ocupaba en ella y su relación con el cacique difunto. En todos los casos se trataba de capitanejos, es decir, indios que por su posición jerárquica tenían indios de pelea a su cargo. La segunda característica que se registra es la relación con los blancos y, en general, con las costumbres "cristianas". Así, los indios propuestos aparecen como "cristiano muy apegado a todas nuestras costumbres, muy docil..." "muy amigo de los cristianos", "indio pacífico y amigo antiguo pero poco dado con los cristianos" "muy amigo de los cristianos, muy docil aun cuando este ebrio" "indio anciano pero no es de toda confianza pues es de los ranqueles". Y sólo en tercer lugar se especificaba el poder de mando que tenían en relación con los indios que dirigían. Es de remarcar que de los seis indios seleccionados, solo uno sabía "hablar nuestro

idioma castellano como cualquier paisano de campo". Resulta evidente de esta relación que la característica principal de un cacique debía ser su relación dócil con el gobierno.

### *Reflexiones finales*

Durante el período rosista la convivencia tan estrecha entre las poblaciones indígenas y la sociedad criolla derivó en la constitución de prácticas sociales híbridas en donde se combinaron rasgos culturales de los dos grupos. En otro trabajo hemos tratado de acercarnos a esta problemática a nivel de la vida cotidiana, mostrando la existencia de prácticas verdaderamente mestizas en el espacio fronterizo bonaerense. Éstas involucraron a individuos de la sociedad indígena y criolla en aspectos como las formas familiares (en donde es posible encontrar casos de poligamia entre los criollos), formas de enlaces (criollos casados con indias "a la manera indígena" e indígenas contrayendo enlaces religiosos al que seguiría el bautismo de sus hijos) y de vivienda (indígenas asentados en estancias con sus toldos, criollos viviendo en toldos indígenas en la campaña) (Ratto 2003b). En este trabajo nos centramos en la particular relación establecida entre los distintos grupos indígenas asentados en la campaña bonaerense y, además, entre ellos y el gobierno provincial. Con respecto a la última relación, nuestra preocupación central era establecer si había existido por parte del gobierno, la intención de iniciar un "proceso de ciudadanía del indígena". Para una región con características similares a la que estudiamos, como era el ex reino de Chile, Pinto Rodríguez señala que, entre los republicanos chilenos, se produjeron desde muy temprano discusiones en torno al lugar que ocuparían los indígenas de Araucanía (territorio independiente) luego del movimiento emancipatorio. En una declaración del Senado del año 1819 se incorporó a los indígenas de encomienda a la nación, convirtiéndolos en ciudadanos, y cuatro años más tarde fueron incluidos dentro de sus alcances a los indios de frontera. En ocasión del debate para promulgar la constitución de 1828, la inclusión de los indígenas dentro de la nacionalidad chilena volvió a ser un punto de discusión (Pinto Rodríguez 2000).

Las fuentes consultadas nos permiten afirmar que, en el caso bonaerense, no existió una política decidida por definir jurídicamente a los indios amigos en algunas de las categorías que dividía a la población criolla - vecino o transeúnte- constituyendo una suerte de grupos autónomos dentro del estado provincial, que no habría demostrado interés en incorporar a los indios amigos a la sociedad provincial ni en erradicar sus costumbres si éstas no eran contrarias a las propias (Ratto 2003a). En ese contexto, los cambios que se originaron en algunas prácticas indígenas fueron producto de estrategias de ambos interlocutores que buscaron, a través de ellas, sacar ventajas políticas y/o económicas. Del lado indígena, algunas de sus prácticas añadieron rasgos foráneos a la manera de un mestizaje - fusión definido por Boccara como la incorporación de elementos de la cultura criolla que resultan adaptados funcionalmente sin alterar las marcas distintivas de la especificidad indígena. Estos agregados tendieron, en la mayoría de los casos, a aprovechar una fuente externa de riqueza para resolver cuestiones materiales. Así, se recurrió a la ayuda económica del gobierno para "financiar" prácticas indígenas como la compensación del precio de la novia. En otros casos se apelaría a elementos de la otra sociedad para hacer frente a nuevas enfermedades ante las cuales las estrategias tradicionales se mostraban totalmente ineficaces.

Sin embargo, no todas las prácticas indígenas pudieron mantener su especificidad dentro de esta política de mestizaje. En el caso de las prácticas sucesorias, la intervención de Rosas en la propuesta de los indios considerados más propicios para desempeñar el cacicazgo, es suficientemente disruptiva como para que sea necesario extendernos sobre ella.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Arnold, Prudencio 1970: *Un soldado argentino*. Buenos Aires, Eudeba.
- Avendaño, Santiago 1999: *Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño*. Buenos Aires. El Elefante Blanco.
- Bechis, Martha 1999: "Los lideratos políticos en el área arauco-pampeana en el siglo XIX: autoridad o poder?" en *La etnohistoria en CD* Número especial de la revista Naya, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Boccaro, Guillaume 1999: "Antropología diacrónica", en BOCCARA y GALINDO (eds), *Lógica mestiza en América*, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Chile.
- Boccaro, Guillaume 2001: "Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. Relectura de los procesos coloniales de etnogénesis, etnificación y mestizaje en tiempos de globalización", en *Nuevo Mundo, mundos nuevos*, E-review, UMR 8565
- Delrío, Walter 2005: *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia 1872-1943*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- Di Liscia, María Silvia 2003: *Saberes, terapias y prácticas médicas en Argentina (1750-1910)*. Biblioteca de Historia de América, CSIC, Madrid.
- Di Stefano, Roberto y Loris Zanata 2000: *Historia de la Iglesia Argentina*. Buenos Aires, Grijalbo Mondadori.
- Faron, Louis. 1997: *Antupaiñamko. Moral y ritual mapuche*. Santiago, Editorial Nuevo Extremo.
- Foerster, Rolf 1993: *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago, Editorial Universitaria.
- Guevara, Tomás 1904: *Costumbres judiciales*. Santiago, Imprenta Cervantes.
- Guevara, Tomás 1913: *Las últimas familias i costumbres araucanas*. Santiago de Chile.
- León Solís, Leonardo, 1993: "El parlamento de Tapihue, 1774", En: *Nütram* 32. Santiago de Chile.
- Orbigny, Alcide d' 1999: *Viaje por América meridional*. Buenos Aires, Emecé.
- Palermo, Miguel A. 1993: "La compleja integración Hispano-Indígena del sur argentino y chileno durante el período colonial", *América Indígena*, 1, México.
- Parish, W. 1958: *Buenos Aires y las provincias del Rio de la Plata*. Buenos Aires, Hachette, 1958
- Pinto Rodríguez, Jorge 1991: *Misioneros en la Araucanía 1600-1900*. Temuco, Universidad de la Frontera.
- Pinto Rodríguez, Jorge 2000: *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. Universidad de Santiago.
- Ratto, Silvia 1995: "El negocio pacífico de los indios: la frontera bonaerense durante el gobierno de Juan Manuel de Rosas (1829-1852)". En: *Siglo XIX* núm. 15. México, Instituto Mora.1995.
- Ratto, Silvia 2003a: "Soberanos, clientes o vecinos? Algunas consideraciones sobre la condición del indígena en la sociedad bonaerense". En VILLAR (ed.) *Conflicto, poder y justicia en la frontera bonaerense, 1818-1832*. Bahía Blanca-Santa Rosa, Universidad Nacional del Sur – Universidad Nacional de La Pampa.
- Ratto, Silvia 2003b: *Estado, vecinos e indígenas en la conformación del espacio fronterizo. Buenos Aires 1810-1828*. Tesis doctoral inédita. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

NOTAS

---

<sup>1</sup> Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de Quilmes y Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: [sratto@arnet.com.ar](mailto:sratto@arnet.com.ar)

<sup>2</sup> Este planteo es central en el análisis de las relaciones interétnicas y puede ser seguido aún en el período pos conquista de fines del siglo XIX donde, también, cada agrupación indígena sometida por el gobierno argentino tuvo una evolución diferente en función de las negociaciones personales de cada cacique y de su posición previa con respecto al gobierno. Para un análisis sobre este proceso ver Delrio 2005.

<sup>3</sup> La más evidente es la tolerancia de la poligamia.

<sup>4</sup> Esta selección de los hijos de caciques es una práctica antigua que puede rastrearse desde la época de los Borbones. En Chile, se había ordenado a las autoridades coloniales que “sin limitación [se] gaste de los caudales ... cuanto fuese necesario para la educación o enseñanza en Escuelas y Colegios de los hijos de Caciques, indios nobles y aun de todos los de menos clases o calidad ... logrando de esa suerte tener personas capaces e instruidas que les honren, amparen y defiendan sin que tengan necesidad de valerse de Interpretes ni de otros sujetos para sus representaciones...” (Establecido en el Parlamento de Tapihue del año 1774, reproducido en León Solís, 1993:43).

<sup>5</sup> Ver entre otros Faron 1997; Guevara 1913; Foerster 1993; Avendaño 1999.

<sup>6</sup> Archivo General de la Nación, en adelante AGN, Sala X, legajo 24.9.1.

<sup>7</sup> Sobre esta práctica el embajador inglés Woodbine Parish mencionaba que en 1830 cerca de 150 indios que se hallaban en la ciudad para entrevistarse con Rosas fueron vacunados por expresa indicación del gobernador, entre ellos Catriel, Cachul, Tetrue, Quirdule, Collinao, Toriano y Venancio (Parish 1958:199).

<sup>8</sup> Según Di Liscia es claro el detenimiento que se produjo en el avance técnico-sanitario a partir de 1830. A pesar de esto, para la autora Rosas tuvo la intención manifiesta de propagar la vacunación con el objetivo de “formalizar la figura del Restaurador como protector de la salud de toda la población” (DiLiscia, 2003: 67-69).

<sup>9</sup> Los hechos relatados sucedidos en Tapalqué se encuentran en AGN, X, 25.5.1.

<sup>10</sup> Los acontecimientos del fuerte Mayo se encuentran en AGN, X, 25.3.2.

<sup>11</sup> Gaceta Mercantil, 31 de julio de 1835.

***Acuerdos y desacuerdos:  
política estatal e indígena en la  
frontera bonaerense (1856-1866)***

Ingrid de Jong<sup>1</sup>

*Introducción*

Las modalidades, estrategias y expectativas por las cuales los grupos e individuos integrantes de la sociedad indígena de Pampa y Patagonia se involucraron, negociaron y confrontaron con distintos agentes del estado nacional a lo largo del siglo XIX, se presenta al investigador como un campo complejo y diverso. Cuánto más si se avanza hacia la segunda mitad de ese siglo, período sobre el que no sólo la política indígena, sino también la política estatal sobre las fronteras, con sus variantes y contradicciones, permanece aún sin investigarse en profundidad.

La preocupación por la dinámica asumida por el comportamiento político indígena, tanto entre unidades o parcialidades, como hacia el estado y diversos agentes de la sociedad nacional, surge en buena medida del conocimiento generado en las últimas dos décadas por un amplio conjunto de investigaciones. Éstas han conformado un consenso acerca de la necesidad de reconstruir la realidad de estos sectores en el marco de un espacio de relaciones que abarcaba las áreas de la Pampa, la Patagonia y la Araucanía, en el que la Cordillera de los Andes jugó como eje vertebrador de migraciones, comercio e influencias culturales desde los primeros tiempos de ocupación colonial (León Solís 1991, Mandrini y Ortellì 1996, Palermo 1999). La comprensión del rol de intermediación que ejercieron los indígenas en el comercio de ganado que conectó a las Pampas con la Araucanía, condujo a plantear la articulación entre espacios locales, regionales e internacionales, basada en la complementariedad entre “redes indígenas” y “redes capitalistas” (Pinto Rodríguez 1996, Bandieri 1996). Así, se ha reconocido a los indígenas como actores económicos y políticos, que en sus negociaciones aprovecharon hábilmente los intersticios y oportunidades dadas por las rivalidades y tensiones internas a la sociedad hispano-criolla. En este camino, se ha apuntado no sólo a fortalecer la percepción de los distintos espacios y dimensiones de las relaciones de frontera como componentes de un sistema o totalidad mayor, sino a rescatar su complejidad y a plantear la necesidad de indagar en los procesos e interrelaciones específicas a considerar a su interior (Palermo 1999, Boccara 2005).

En este trabajo apuntamos a identificar las características de la política de tratados de paz desplegada por el estado argentino hacia los indígenas de la Pampa y Patagonia desde la frontera bonaerense a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, explorando sus efectos en las

alianzas y en el carácter de la estructura política de estos grupos, así como las situaciones desde las que éstos ingresaron a las negociaciones.

En lo que al espacio pampeano-patagónico se refiere, nos encontramos con lecturas distintas acerca del alcance y orientación de las transformaciones experimentadas en la estructura política indígena en las últimas décadas de existencia de la frontera. Mientras que algunos autores sostienen que la relación con los estados nacionales habría presionado desde diversos ángulos, tendiendo a disolver a las pequeñas parcialidades y a consolidar a las grandes jefaturas que enfrentaron y negociaron con Argentina y Chile durante 1860 y 1870 (León Solís 1991, Vezub 2005), en otros casos se subraya la continuidad del carácter segmental de la estructura indígena, la que habría presentado límites para enfrentar en forma unificada el avance blanco (Bechis 1999 a y b).

Más que a consolidar esta oposición, apuntamos aquí a indagar en qué medida ambas facetas formaron parte de las transformaciones de la sociedad indígena al interior del complejo fronterizo arauco-pampeano-patagónico, considerando asimismo la posibilidad de que estas hubieran dado lugar a procesos específicos y hasta cierto punto divergentes. Intentaremos explorar estas propuestas desde el análisis de la política de tratados de paz de la segunda mitad del siglo XIX, considerando entre los variados efectos de la relación con los estados nacionales no sólo a la consolidación de jefaturas, sino también al control y limitación del crecimiento de otras.

#### *Estado y sociedad indígena en Pampa y Patagonia: la segunda mitad del siglo XIX*

Al promediar el siglo XIX se inicia un período en el que la consolidación y fortalecimiento de los estados nacionales de Chile y Argentina repercutirá notablemente en sus relaciones con las sociedades indígenas de la Pampa y la Patagonia. El mundo fronterizo que había sido viable se irá transformando en un obstáculo para la expansión territorial que requiere la cada vez más decidida inserción de la Argentina en el mercado internacional (Bandieri 2005). A su vez, la unificación e institucionalización política dejará en manos de un estado y un ejército de carácter nacional la ampliación de las fronteras para la ganadería extensiva, reclamada con insistencia por las clases dominantes. Los sectores políticos involucrados en la consolidación estatal deberán afrontar, asimismo, otros frentes de igual o mayor urgencia, como contender las sucesivas y prolongadas rebeliones provinciales que resistieron este proceso de concentración del poder, así como el litigio internacional de la Guerra del Paraguay (1865-1870).

Hasta cierto punto, no es sorprendente que las “fronteras internas” con el indio fueran un conflicto postergado hasta finales de la década de 1870, especialmente si se atiende a la creativa ingeniería que fue capaz de desarrollar el estado y sus funcionarios en la aplicación de dispositivos de control y orden en este mundo fronterizo. Condensando saberes y prácticas de experiencias diplomáticas previas, como las proporcionadas por el “negocio pacífico de indios” desarrollado por el Gobernador Rosas (1835-1852), la política de tratados de paz desplegada desde mediados de la década de 1850 hasta las mismas vísperas de la ocupación militar definitiva de la Pampa y la Patagonia, constituyó una práctica paralela a intermitentes experiencias de avance territorial por vía militar, “dispositivo de poder” (Foucault 1979) cuyos efectos en la organización, clasificación y producción del “otro indígena” a ser dominado recién comenzamos a indagar (Boccaro 1999).

En este sentido, nuestra reflexión para este trabajo se inició al leer una frase de Abelardo Levaggi en su trabajo *Paz en la Frontera* (2000), en el que al referirse a los tratados realizados en el marco de la frontera de Buenos Aires durante la década de 1860, comenta: “Repetidas

veces, tribus pertenecientes a un cacique principal, unido por un tratado a las autoridades argentinas, se separaron para entrar en relación directa con dichas autoridades y reclamar para sí un trato similar” (2000: 345). Pudimos confirmar que este proceso de segmentación no pasaba inadvertido a las autoridades gubernamentales, las que por el contrario, parecen haber hecho de este efecto uno de sus objetivos. Tal es el sentido que se extrae de la carta escrita en 1863 por el Teniente Coronel a cargo de las Comisiones de Indios, Juan Cornell, recomendando al Ministro de Guerra la realización de tratados solicitados por nuevos caciques:

“Es de presumirse, Sr. Ministro, que a estos caciques se seguirán otros con iguales demandas que a primera impresión se tendrán en vista los gastos enormes que considerados serán nada en proporción de lo que se gana entreteniéndolo la paz mientras se va conquistando la tierra, que se hace útil formando pueblos y aumentando la riqueza del país. Por eso es que yo juzgo que está en los intereses generales de la Nación y principalmente en los del Gobierno de la provincia de Buenos Aires el admitir la separación e independencia de cada uno de los caciques del dominio de un Jefe principal sea Calfucurá u otro para atraerlos a ser súbditos del Gobierno nacional aunque para ello sea preciso hacer algunos gastos de más de los que se hacen.”<sup>2</sup>

Aunque favorecidos por la política de tratados de paz que se estaba realizando, estos movimientos parecen involucrar a la iniciativa indígena, es decir, parecen revelar algo de la “política gestada al interior de los toldos” (Vezub 2005: 33), a la que es tan difícil acceder desde las fuentes gubernamentales. Plantearse las condiciones, intereses e iniciativas indígenas en las relaciones de frontera requiere situarse en los rasgos de su estructura política a mediados del siglo XIX, los procesos de cambio que estos grupos atravesaban y, específicamente, la forma en que la política de tratados pacíficos desplegada por el estado influye en los mismos. Algunos autores reconocen para la década de 1840 un proceso de emergencia de “grandes cacicatos”, entre los que se distinguen el de Juan Calfucurá, que proveniente del territorio cordillerano chileno se instala en la década de 1830 en la zona de Salinas Grandes, en el SO bonaerense, así como el de Chocorí, jefe de las tribus del sur del actual territorio neuquino, en las cuencas de los ríos Limay y Negro. La cristalización de estas nuevas jefaturas habría estado asociada a la participación de estos caciques en las actividades guerreras ligadas al aprovisionamiento de ganado, el comercio y el protagonismo adquirido en los vínculos con la sociedad no-indígena, que se expresaría en una acentuación de las pautas hereditarias del cacicazgo, la acumulación de excedente y la concentración de los atributos de autoridad en manos de algunos jefes.

Los grandes cacicatos de mediados del siglo XIX representarían, así, una transformación del carácter igualitario de la sociedad indígena, en la que habrían comenzado a producirse fuertes procesos de jerarquización y centralización del poder en manos de algunos linajes, paralelos a la distribución desigual de la riqueza entre diferentes segmentos (Varela y Font 1996, Mandrini 2000, 2002, Villar y Jiménez 2003). Al analizar el proceso de emergencia y consolidación de la jefatura de Valentín Sayhueque, cacique hijo de Chocorí y líder de la “Gobernación de las Manzanas” entre las décadas de 1860 y 1870, Vezub (2005) relaciona la concentración del poder de este cacique en función de las relaciones mantenidas con el estado, proceso que habría confluído con las posibilidades de acumulación derivadas del comercio con las sociedades capitalistas, así como las orientaciones ideológicas y construcciones étnicas de la legitimidad de ciertos linajes norpatagónicos.

Por otro lado, Bechis (1999a) ha enfatizado en la segmentalidad<sup>3</sup>, igualdad y competencia como rasgos propios y perdurables de la sociedad indígena en el período de fronteras. Esta autora sostiene el carácter efímero de la autoridad de los grandes caciques, considerando que los segmentos sociales estaban dotados de una gran flexibilidad para fusionarse y fisionarse en

función de las coyunturas dadas por la relación con el blanco. En este sistema, aunque era común que el cacicazgo fuera heredado por los hijos, los linajes no determinaban el poder del cacique. Este consistía, en realidad, en una “autoridad” otorgada consensualmente por los segmentos, rasgo vinculado a esta flexibilidad propia del sistema social (1999a).

Desde otro ángulo y refiriéndose al sur de Chile entre los siglos XVI y XVIII, Boccara (1999) ha entendido la concentración del poder en la sociedad indígena no necesariamente en términos de fuerza coercitiva, sino como producto de la acumulación de distintos tipos de capital - económico, político o de información- que conduciría a que algunos jefes se situaran en el centro de redes egocentradas de poder, estas sí, sujetas a distintos alcances y fluctuaciones. Este planteo permite pensar, siguiendo a Vezub, en “las inconsistencias de una configuración política que nunca pudo garantizar el control monolítico de un juego de fuerzas heterogéneas” (2005: 51). Se abre así un espacio para considerar un proceso de concentración de poder en ciertos jefes, pero limitado, en última instancia, por procesos paralelos y la imposibilidad de conformar unidades sólidas y permanentes.

En este sentido es sugerente la postura de Bandieri (2005), quien concede que el proceso de concentración de poder de las jefaturas indígenas podría constituir una transformación favorecida por el accionar estatal a través de su política de tratados, en los que el reconocimiento de ciertos jefes ligados a determinados territorios habría redundado en el incremento del poder de éstos al interior del campo indígena. La autora sugiere que las tendencias a la fragmentación como a la concentración del poder pudieron haber coexistido en este período, asociándose a una mayor distancia o cercanía de las parcialidades indígenas respecto a las zonas dominadas por los blancos. En este sentido, mientras la cercanía implicaba un aumento de la cantidad y variedad de figuras políticas con las que negociar, entre las tribus alejadas esto no se presentaba como obstáculo para la concentración del poder, característica que incluso habría sido fomentada por las autoridades blancas.

Nos apoyamos en esta hipótesis en tanto nos permite pensar en diferentes procesos o tendencias hacia la fragmentación y la concentración de las alianzas indígenas en el espacio pampeano-patagónico como resultados paralelos de la vinculación con el estado y sus políticas de tratados pacíficos. Creemos que así como se fortalecieron ciertas jefaturas, como la de Sayhueque por sobre las de Inacayal y Foyel, la de Casimiro entre los tehuelches, la de Purrán entre los pehuenches del Este cordillerano, también en estas décadas fue limitándose el alcance de las alianzas políticas concitadas bajo el liderazgo de Calfucurá. En este sentido, si bien el vínculo con el gobierno blanco constituyó uno de los factores ligados al fortalecimiento del liderazgo de Calfucurá en la primera parte del siglo XIX, creemos que el efecto de la relación con el estado en las siguientes décadas fue probablemente el inverso.

### *La Confederación de Calfucurá*

La Confederación Indígena de Calfucurá no tiene límites temporales ni conceptuales muy claros. Permanece la imagen del “inmenso imperio de las pampas” legada por Estanislao Zeballos en su famoso *Callucurá y la dinastía de los Piedra* (1884), versión que integra las reconstrucciones históricas que remarcando el poderío y amenaza indígenas, respondieron a una verdadera “ideología de la ocupación” nacional (Pinto Rodríguez 2002) sobre los territorios indígenas. Estas tendieron a sostener la imagen de “peligrosidad” y “salvajismo” del indígena, destacando la continuidad y homogeneidad de la Confederación de Calfucurá como contraparte necesaria de los intentos estatales para dar una “solución” al “problema fronteras”.

Entre los trabajos académicos, se reconoce que la jefatura de Calfucurá venía fortaleciéndose desde los inicios de sus pactos con Rosas. Aunque este jefe había ingresado ya en 1838 al “negocio pacífico de indios”, el control de abundantes recursos en sal para comerciar y una hábil diplomacia, que combinaba la recepción de raciones con excursiones de saqueo de ganado, sostuvo a Calfucurá en el comercio con distintos grupos chilenos y, al mismo tiempo, colaborando en el mantenimiento de una relativa paz en las fronteras. Este cacique logró, así, no sólo preservar su soberanía política sino expandir sus relaciones intertribales y mejorar los niveles de vida de sus subordinados y aliados. La acumulación de riqueza con base en su participación en el comercio de ganado y la obtención de rescates por cautivos habrían hecho de los malones verdaderas empresas militarizadas que sostenían esta configuración política (Jones 1991). Es posible, sin embargo, que los escasos paliativos dados por las raciones obtenidas en los acuerdos en la frontera a las limitaciones que éstos significaban para su expansión comercial, fueran transformando las estrategias políticas de Calfucurá, acercándolo ya a fines de la década de 1840 a caudillos opositores al régimen rosista.

La caída de Rosas y el desarrollo de la confrontación militar entre federales y unitarios parece haber conformado el contexto más favorable para el fortalecimiento de su liderazgo y junto a él a la que se ha considerado la experiencia más intensa de unidad del campo indígena (Jones 1991, Bechis 1999b). La nueva política de fronteras del estado bonaerense hace colapsar el “negocio pacífico de indios”. Se suspenden los racionamientos y el avance militar sobre territorios indígenas provoca la resistencia de muchas tribus amigas instaladas en la frontera, a las que el gobierno enfrenta con el Ejército de Operaciones del Sud. Este panorama constituye un contexto significativo para Calfucurá, que paralelamente a la negociación de un tratado con Urquiza -líder de la Confederación de Provincias en pugna con el Estado de Buenos Aires- en 1854, extiende su influencia sobre distintas agrupaciones del área pampeano-norpatagónica, entre los que se incluían pampas, ranqueles y huilliches, integrando a las numerosas tribus de Catriel y Yanquetruz situadas en el sur bonaerense. En un contexto en el que el avance del ejército de Buenos Aires y la resistencia opuesta por Calfucurá no dejaba lugar para la neutralidad, esta Confederación parece haber obtenido el apoyo simultáneo de distintos sectores indígenas, incluso mediante el secuestro de las tribus amigas remisas de la frontera bonaerense (Hux 1992).

Los numerosos malones de la Confederación, especialmente en 1855, parecen haber propagado el terror entre los pobladores de la frontera, cuyos límites retroceden hasta los límites previos al gobierno rosista. Esta imagen de Calfucurá como líder capaz de concitar y expandir sus alianzas a lo largo de las Pampas y la Araucanía fue cristalizada por la historiografía, sin que se haya realizado una reconstrucción de las transformaciones seguidas por su liderazgo con posterioridad a este momento de mayor unificación, especialmente desde los inicios de la década de 1860, cuando Calfucurá realiza el primer tratado de paz con las autoridades bonaerenses.

Por un lado, Jones (1991) sostiene que la división entre unitarios y federales “contaminó” la Confederación Indígena, conduciendo a la defección de Catriel, que retorna a la frontera desde 1856 y de Yanquetruz, que se incorpora por tratados a Patagones desde 1857. La reformulación de las alianzas habría dado lugar, según esta autora, a la centralización y consolidación del gobierno indígena, que habría respondido más efectivamente a las nuevas condiciones, desde una mejor organización de sus empresas militares de obtención de ganado. Jones extiende esta imagen de este “nuevo imperio de la pampa” (1991: 182) en el tiempo, desde fines de la década de 1850 hasta prácticamente las vísperas de la derrota de Namuncurá (heredero principal de la

Confederación), situando el resquebrajamiento de la resistencia y de la misma Confederación Indígena en el contexto de las acciones nacionales de ocupación territorial de 1878 y 1879.

Por el contrario, Bechis (1999b) entiende a la Confederación de Calfucurá como una unificación de alianzas para la guerra con el blanco, que comenzó a declinar poco tiempo después de conformarse. La razón tendría que ver con los límites de estas sociedades para sostener un estado de guerra activa en forma permanente, sumada a las constricciones dadas por las características semi-áridas del ecosistema pampeano-patagónico. El que ya en 1858 Calfucurá estuviera solicitando a Urquiza el permiso para comerciar sal y cueros con Bahía Blanca, evidenciaría el límite de la actividad guerrera como sostén económico de la sociedad indígena. De esta manera, Calfucurá habría intentado “una unidad que en realidad nunca existió sino como ficción en cortos períodos cuando hombres como el mismo Calfucurá tenían la sagacidad de encontrar la oportunidad y el poder de convocatoria como para unir las voluntades que su propia organización social dividía” (1999b:13).

Entre estas dos posturas se abre un espacio de investigación que debería reconstruir la dinámica de alianzas indígenas en el marco de las relaciones mantenidas con los estados nacionales, indagando no sólo los efectos de los tratados de paz en los lazos políticos indígenas sino también en los económicos -vinculados al impacto de los intercambios locales y los racionamientos periódicos en el comercio de ganado a nivel regional- analizando hasta qué punto el circuito comercial que vinculaba a esta jefatura con la Araucanía entraba en contradicción o complementación con los tratados de paz mantenidos con el estado del oriente cordillerano.

Creemos necesaria, además, una distinción entre lo que solemos denominar “Confederación de Calfucurá”, de lo que fue su “jefatura”, en tanto ambas permiten diferenciar distintas y fluctuantes experiencias y alcances en la expansión de alianzas de este jefe. Mientras la “Confederación” obedecería a una unificación para la guerra de segmentos con cierta autonomía y por ello tendría carácter efímero o coyuntural, la “jefatura” haría referencia a una autoridad y un poder más permanentes, a un conjunto de redes y alianzas centradas en torno a un cacique cuya legitimidad, surgida en mayor o menor medida del consenso, involucraría a factores que irían más allá de la unión para enfrentar al blanco. En este sentido, debe considerarse la orientación que el propio estado imprimió a su política de tratados de paz, buscando limitar y circunscribir la jefatura de Calfucurá, en paralelo a la jerarquización de jefaturas competitivas. Así como Vezub ha constatado que una intensificación de los vínculos diplomáticos con el estado contribuyó, entre otros factores, a producir un “salto de calidad” (2005 95) en la jefatura de Sayhueque entre las décadas de 1860 y 1880, es posible que tal transformación haya divergido de otras que siguiendo la distinción de Bandieri (2005) estaban más cercanas a los agentes del estado y disponían de un mayor espectro de actores con los que negociar y, podríamos agregar, de oportunidades para abastecerse de ganado en las estancias de frontera. Al respecto, una carta de Calfucurá al comandante de Bahía Blanca del 18 de abril de 1863, cuando se encontraba ya bajo tratados de paz, nos muestra las dificultades que hallaba este jefe para evitar que sus subordinados tomaran iniciativas por su cuenta e incursionaran en las fronteras en búsqueda de ganado:

“...mi compadre Riba [Ignacio Rivas, comandante de fronteras de Azul] me escribe de una manera, que me disen que mis indios roban es sierto amigo no lo escusos, pero albierta que estos indios que roban biben mui distante de mi y llo hinoro cuando salen arrobar y cuando llo se es cuando anbueto y también ledire que llo no se por los que roban algunos que ami casa bienen estos en conversación me disen cuando llano hay remedio [...] Le dire que llo soy un cacique que gobierno mis indios bien

sabe V que hay otros caciques que llo no tengo dominio en ellos le dire aV. que llo no soy de aquí soy chileno en tonses gobernaba esta mi gente como me daba gana pero aquí hay ranqueleros que gobierna otro caciquis [...] Le digo que hay muchos toldos deyou estos no los puedo sujetar de ningun modo que quiere que aga en este caso le doy un detalle como esde mi deber.”<sup>4</sup>

Esta cita es singular, en tanto parece ser el reverso de otra seleccionada por Vezub como ejemplo de definición pragmática de jefatura para el caso de Sayhueque. Según una carta de un comerciante chileno, Sayhueque era jefe en tanto tenía poder para lograr que sus subordinados parasen de robar (2005: 72). Creemos que si la relación con el estado colaboró en ciertos casos a elevar a algunos caciques en su jerarquía y autoridad como representantes de otros caciques del territorio del cual eran reconocidos, en otros el efecto fue inverso, resultando en la separación e independencia de ciertos caciques de configuraciones mayores -a las que se hallaban aliados- para establecer tratados independientes con el gobierno. Esto parece haber sucedido con caciques que situados bajo la órbita política de Calfucurá, se acercaron bajo diferentes formas y circunstancias a las Comandancias de Frontera de Patagones, Bahía Blanca, Azul y Tapalquén, para gestionar su ingreso a la frontera como “indios amigos”. Proponemos entonces analizar la nueva política de tratados de paz a partir de 1856, en que se retoma los intentos de negociación con las tribus pampeanas, hasta 1866, en que se registra el último tratado con un cacique desligado de la jefatura de Calfucurá.

*“Entreteniendo la paz...”: tratados pacíficos en la frontera bonaerense (1856-1866)*

Los tratados de paz concretados con distintos caciques indígenas desde mediados de la década de 1850 en el marco de la frontera bonaerense, no constituyeron actos aislados sino que respondieron a una política definida de estabilización de las relaciones con los indígenas por parte del gobierno. Aunque dicha política fue empleada hasta las vísperas de las campañas militares de ocupación del territorio indígena, lejos de responder a un proyecto sostenido de incorporación social de estos grupos -proyecto también presente entre algunos integrantes de la elite argentina- estuvo dirigido a crear las condiciones para el avance de las fronteras (de Jong 2005). En este sentido, se mantuvo una lógica de “negociar para hacer la guerra” que fue opuesta a la indígena, dirigida, inversamente, a “hacer la guerra para negociar”. Esto queda más claro cuando se advierten los sucesivos intentos del estado nacional de avanzar las fronteras, que a lo largo de las presidencias de Mitre, Sarmiento y Avellaneda, fueron paralelos al desarrollo de los tratados pacíficos: desde el avance del fortín 9 de Julio en 1864 y la expansión de diez nuevos distritos sobre el “desierto” en la frontera de Buenos Aires en 1865, pasando por la sanción de la Ley 215 en 1867 de adelantamiento de las fronteras hasta el río Negro y el primer intento de ocupación de la isla de Choele Choel en 1868; el avance de las fronteras a cargo del Ingeniero Czetz en 1869, la nueva expedición a Choele Choel en 1870, la expedición de Ignacio Rivas a Salinas Grandes en 1874 y otro intento de ocupación de Choele Choel en 1875, seguido por el avance de las seis columnas enviadas por el ministro de Guerra Adolfo Alsina hacia Carhué y Guaminí en marzo de 1876. Si bien estos intentos encontraron la oposición de algunos sectores indígenas, su intermitencia se vinculó también con las numerosas coyunturas y factores ya destacados por los historiadores del período: entre ellos, la atención requerida para apaciguar las montoneras y levantamientos provinciales entre 1863 y 1876, la Guerra del Paraguay (1865-1870), la competencia jurisdiccional de las provincias sobre los territorios a conquistarse y la revolución liderada por Mitre contra la elección del presidente Avellaneda en 1874.

Iniciemos, entonces, una aproximación a la política de tratados de paz y sus efectos esperados e inesperados en la población que entró en ellos. Reorientando las acciones de confrontación militar de avance de fronteras, a partir de 1856 se emprenden tratativas de paz desde los fuertes de Bahía Blanca y Carmen de Patagones, a las que responden varias tribus pampas y huilliches desgajándose de la Confederación Indígena. Muchos de estos caciques se habían integrado como indios “amigos” o “aliados”<sup>5</sup> en tiempos de Rosas, y aspiraban a regresar a este tipo de relaciones con los blancos.

Desde el Fuerte Argentino, en Bahía Blanca, se realiza en 1856 un tratado con Juan Catriel, quien retorna al sur de la frontera bonaerense bajo el título de “Cacique Mayor y Comandante General de las Pampas”, con sueldo mensual, grado de general y uso de charreteras de coronel, encomendándole su mediación en la restitución de cautivos y en el ofrecimiento de condiciones de paz a Calfucurá<sup>6</sup>. Catriel, cuyo padre ya había entrado en tratos pacíficos con el gobierno bonaerense desde 1827, parece mirar con preferencia la opción de volver a vivir en la frontera. En el curso de las negociaciones aseguraba que “él y su gente estaban acostumbrados a vivir entre los cristianos” y que “nada para él de más contento que poder volver a la vida pacífica que antes había tenido”<sup>7</sup>. Su retorno a las tierras cercanas a Azul es acompañado en los años inmediatos por las tribus pampas de Lucio López y su hijo Chipitruz, Calfuquir, Cholaylaf y Comihuala, que se ubican en las tierras cercanas de Tapalquén.

Desde Patagones se inician tratativas con el tehuelche-huilliche Yanquetruz, con quien se firma un tratado en 1857 por el cual se lo considera el representante de las tribus de la región, incluyendo a los principales caciques del sur neuquino, comprometiéndolo a ceder trece leguas de territorio a la provincia de Buenos Aires, defender las costas marítimas del Atlántico ante una incursión extranjera y apoyar militarmente cualquier intento de exploración u ocupación nacional del curso del río Negro<sup>8</sup>. Al morir Yanquetruz en 1858, se realiza un tratado en términos similares con su hermano Chingoleo. Este cumple en los primeros años de la década de 1860 un estratégico papel de intermediario, acercando a varios caciques como Reuque Curá, Paillacán, Huincabal (1863), Chagallo (1865), Sinchel y Colohuala a la frontera para negociar tratados de paz. Aunque no todos se concretaron, constituyeron medidas disuasorias significativas hacia caciques que participaban en las invasiones de Calfucurá (Levaggi 2000).

Los esfuerzos de Buenos Aires se dirigieron, asimismo, a captar el apoyo de caciques ranqueles más cercanos a las fronteras de San Luis y Córdoba, que se hallaban bajo tratados con Urquiza. En 1858 se entrega una copia del tratado realizado con Yanquetruz al unitario Baigorria, líder de los ranqueles, para invitarlo a entrar en tratos similares. Estas tratativas tienen sus resultados a largo plazo. El boroga Coliqueo, quien aparece en varias fuentes como cacique segundo de la Confederación Indígena (Hux 1992), independiza a mediados de 1861 su juego de alianzas con Calfucurá al seguir al coronel Baigorria en su ruptura con Urquiza y apoyar a Mitre en su enfrentamiento con la Confederación de provincias. Este traspaso repercutió directamente en la conducta de Calfucurá, quien toma la iniciativa de pedir un tratado de paz a través de la intermediación de Catriel con el Comandante de Azul. Este termina por concretarse, comprometiéndolo como “aliado” a alertar sobre invasiones<sup>9</sup>. El triunfo en Pavón, que habilita a Mitre a asumir el año siguiente la primera magistratura, repercute en el campo indígena acercando una mayor cantidad de caciques a realizar tratos con el gobierno. Sayhueque, cacique del sur cordillerano neuquino, que figuraba ya en el tratado que firma Chingoleo, renueva sus vínculos con el gobierno bajo un tratado particular (1863) que revela su ascendencia como jefe “manzanero”. El tratado realizado desde Patagones con los tehuelches Francisco (1865) y Casimiro (1866) avanzó en la integración a los tratos pacíficos sobre las

poblaciones indígenas al sur del río Negro, orientando el apoyo indígena hacia el resguardo de la soberanía y colonización de los territorios del sur patagónico (Levaggi 2000: 350-355).

Las alianzas que estableció el emergente gobierno nacional fueron tomando así la forma de una red, en la que algunos caciques destacados por estas relaciones funcionaron como intermediarios para sumar a nuevos aliados, hasta cubrir gran parte del mapa de alianzas indígena. Como prácticas de la diplomacia blanca, los tratados constituyeron valiosos instrumentos para dar un orden adecuado a las negociaciones, conseguir diferentes tipos de apoyos por parte de distintos grupos y aislar políticamente a los sectores que, como los salineros de Calfucurá, o los ranqueles, oponían mayor resistencia a los avances fronterizos.

De otro lado, el establecimiento de vínculos “pacíficos” parece haber sido una opción buscada y privilegiada por el amplio espectro de los agrupamientos indígenas de Pampa y Patagonia en la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, no pueden deducirse posicionamientos similares para las distintas unidades políticas indígenas que, en función de los tratados de paz, fueron perfilándose como sectores de población con una más clara demarcación territorial y con representantes políticos más jerarquizados y estables. Para parte de ellas, esta relación con el estado aseguró una modalidad pacífica de abastecimiento de ganado y de otros recursos a partir de las raciones periódicas y el intercambio comercial en los puntos de frontera, que no siempre entró en contradicción con los planes estatales de exploración y ocupación del territorio pampeano y patagónico. Si este parece haber sido el caso de los caciques huilliches, manzaneros y tehuelches que mantuvieron tratados por Patagones, distinta fue la dinámica de relación con salineros y ranqueles, tradicionales encargados de abastecer de ganados el circuito comercial con Chile y cuyos aduares se encontraban ubicados en los territorios más próximos a la frontera.

Lejos de integrar los tratados de paz con los salineros, cada uno de los intentos de avance o exploración del curso del río Negro provocó amenazas de grandes invasiones conjuntas por parte de Calfucurá, que, sin embargo, no siempre llegaron a concretarse. Por el contrario, este cacique ya no logrará sumar en los momentos de mayor ruptura diplomática a huilliches y manzaneros, mientras que el apoyo de los grupos ranqueles y de indios cordilleranos y “chilenos” será intermitente. En contraste con la imagen heredada del “imperio de las pampas” y limitado en la respuesta a sus convocatorias de sus anteriores aliados, Calfucurá intentará retomar cada vez sus vínculos diplomáticos con el estado, actuando incluso como mediador para la incorporación de su hermano Reuque Curá (1866) a un tratado de paz.

El despliegue de tratados parece así haber “troquelado” el mapa de alianzas indígenas preexistente, tendiendo no solo a aislar diferentes unidades políticas, sino a limitar y condicionar la autoridad de aquellos grupos opuestos a la expansión estatal. Entre estos efectos consideramos lo que parece ser un proceso de “desgranamiento” de caciques subordinados a Calfucurá en función de negociar tratos particulares en la frontera. En efecto, a lo largo de la década de 1860 muchos caciques dependientes e incorporados a los tratados realizados por Calfucurá se acercaron a las fronteras para gestionar su ingreso al servicio en las comandancias como “indios amigos”. El cambio a esta nueva condición se asociaba a un estrechamiento político y un aumento de la dependencia económica, que implicaba cambios importantes en las relaciones de fuerza, tanto para el jefe al que pertenecían, como para los mismos desplazados.

#### *De “indios de tierra adentro” a “indios amigos”*

La mayor parte de estos desplazamientos parece haber respondido a la iniciativa de distintos caciques que gestionaron tratados particulares con las comandancias de Bahía Blanca -punto

central en el comercio de los salineros, y en donde el cacique amigo Ancalao hizo de intermediario en las tratativas-, de Azul -asiento de las tribus catrieleras- y Tapalqué -en donde se ubicaban las tribus bajo la autoridad de Chipitruz-. Uno de los primeros caciques que encontramos en la documentación es Millacurá, quien avisa a través del cacique catrielero Pichihuincá, que quería venir a agregarse a Catriel<sup>10</sup>. Este era uno de los hijos de Calfucurá, a quien ya encontramos racionado en 1860 junto a los caciques Catriel y Cachul<sup>11</sup>. Por otra parte, a fines de 1862 se otorga al cacique Ignacio, un cuñado de Calfucurá, la autorización para residir en Bahía Blanca con su familia y los indios que lo acompañaban. Bajo un acuerdo probablemente oral, se convino a que se sujetara a las mismas obligaciones que los indios amigos de Ancalao, recibiendo a cambio sueldo y raciones<sup>12</sup>.

A través de Pedro Melinao, cacique amigo ubicado en el oeste bonaerense desde el período rosista, Cañumil, un cacique aliado de Calfucurá desde mediados de la década de 1850, se acercó acompañado del capitanejo Guayquil en septiembre de 1863 a la Comandancia de Bahía Blanca, manifestando “el deseo de desligarse de Calfucurá y establecerse con su gente en las inmediaciones de este pueblo, bajo la dependencia del Superior Gobierno” solicitando regalos en vestuarios y “vicios”. Estos parecen haberles sido prometidos, en tanto se consideraba que “Cañumil como Güiquil son los caciques de más nombre y mayor influencia en los indios sujetos a Calfucurá, como igualmente en los ranqueles”<sup>13</sup>. Estos caciques insistían en recibir raciones alegando que la escasez de sus recursos había llevado a sus indios a “mezclarse en las últimas invasiones” y que “Calfucurá no les pasa nada de lo que se recibe en el Azul”. El comandante Llano recomendaba cumplir con tales promesas en función de que dichos caciques estaban influyendo para reanudar las relaciones comerciales que se habían interrumpido con la localidad<sup>14</sup>. La firma de un tratado de paz definitivo en septiembre de 1865 parece haber tenido en cuenta estos aspectos, como así también el que Cañumil había sido “quien persuadió a Calfucurá para que propusiera el tratado de paz que hasta hoy existe”<sup>15</sup>. Estos caciques pasaron, entonces, a instalarse en las cercanías de Bahía Blanca bajo un régimen de racionamiento particular.

Finalmente encontramos el caso de Quentriél, cacique pampa que en el momento en que se acerca a la frontera para negociar un tratado particular era el segundo de Calfucurá. Este cacique había sido indio amigo en tiempos de Rosas, pero las fuentes permiten ubicarlo con las fuerzas de Calfucurá y Urquiza en 1859. Según Hux, Calfucurá y Quentriél se trataban mutuamente de hermanos y llamaban sobrinos a sus hijos (1993: 126). Permaneció junto a Calfucurá hasta 1865, cuando quiso independizarse y vivir como indio amigo en su antiguo asentamiento. Su separación parece haber sido más difícil: el comandante de frontera coronel Álvaro Barros informa que este cacique pedía ser admitido en las mismas condiciones que los indios amigos, solicitando “ser protegido con fuerza para trasladar su Tribu á este punto; pues sin esto no podría salvar de la persecución de Calfucurá”<sup>16</sup>. Se acepta el pedido de Quentriél instalándolo en la zona de Blanca Grande, pero ante el súbito abandono de gran parte de sus indios, que regresan a Salinas Grandes, Barros sostiene que Quentriél, de ser cacique segundo de Calfucurá, se había convertido en un cacique sin importancia y que el gobierno no debía hacer sacrificios por él<sup>17</sup>. Finalmente, el regreso de su gente permite al cacique reanudar sus solicitudes por la propiedad del terreno en el que estaba asentado ante el gobierno de Buenos Aires<sup>18</sup>.

Es posible que esta conducta haya respondido, desde el lado indígena, a una estrategia dirigida a ampliar la captación de recursos vía la multiplicación de tratos con el gobierno. Es lo que anima a sostener el hecho de que, salvo el caso de Quentriél, estos movimientos de

independencia se hayan realizado bajo prolongadas negociaciones en la frontera y sin provocar el encono de Calfucurá. Por otra parte, aunque no respondieran necesariamente a las mismas razones y coyunturas, estos desprendimientos parecen haber sido protagonizados por caciques de importancia, tanto por sus vínculos políticos como de parentesco con Calfucurá. El desplazamiento de la órbita de este jefe habría sido posible en tanto era apoyado por un buen número de seguidores, lo cual parece haber sostenido su poder de negociación ante las propias autoridades de frontera. Ya vimos que desde el punto de vista de los militares y el gobierno un cacique que mereciera ser objeto de un tratado debía tener ascendiente sobre una cantidad importante de lanceros y, probablemente, también vínculos con otros caciques que permitieran ser activados en un encadenamiento de alianzas.

Sin embargo, y paradójicamente, si éste era un acto de independencia política, implicaba subordinarse más al poder blanco. Los acuerdos de ingreso a la frontera conllevaban la pérdida de la autonomía territorial y política de las tribus. El cacique “amigo” conservaba su poder de mando sobre los suyos, aunque subordinándose a las órdenes del comandante de fronteras. Los movimientos y actividades de sus indios se hallaban controlados y las salidas a comerciar y las “boleadas” de guanacos y avestruces debían ser debidamente autorizadas por las autoridades del fuerte.

Claro que la condición de “indio amigo” no necesariamente fue percibida por sus protagonistas como un proceso de sometimiento irreversible. Otros elementos nos hablan de un amplio abanico de posicionamientos por parte de los caciques, incluyendo aquellos que buscaban negociar las condiciones de una incorporación estable a la sociedad rural de frontera. El “vivir en paz” y tener asegurada la subsistencia con base en raciones parece haber formado parte de las expectativas de muchos de los que ya habían sido “indios amigos” durante el gobierno de Rosas, pero también de muchas de las tribus que se habían mantenido, con posterioridad a su gobierno, bajo la jefatura de Calfucurá.

El “fundar un pueblo y vivir en la frontera” era una de las motivaciones de algunos caciques al momento de iniciar sus tratos con las comandancias, como en los casos de Chipitruz, Quentriél y Manuel Grande (Hux 1993). Y estos proyectos figuraban en la letra de muchos de los tratados, que además de requerir prestaciones militares por parte de las tribus dispuestas a ingresar al servicio en las comandancias, prometían conformar poblados indígenas cuya subsistencia en base a la agricultura y el pastoreo les permitiera independizarse gradualmente de las raciones provistas por el gobierno. Al menos en el discurso, el gobierno contemplaba a futuro la entrega de elementos para la realización de tareas agrícolas y la planificación de un futuro establecimiento de iglesias y escuelas entre los indígenas.

La expectativa de ver reconocida la propiedad de las tierras ocupadas parece haber sido, en este sentido, un elemento presente en prácticamente todas las tribus. De hecho, gran parte de los caciques amigos iniciaron gestiones para la obtención de títulos sobre las tierras que ocupaban. Al respecto, la década de 1860 registra lo que parece constituir la expresión más clara y excepcional de los proyectos de incorporación de estos indígenas a la sociedad nacional: entre 1863 y 1869 fueron otorgadas en propiedad por el Congreso Nacional las tierras en las que se asentaban a las tribus amigas de Ancalao en Bahía Blanca, Raylef y Melinao en Bragado, Coliqueo cerca de 9 de Julio, Raninqueo en los alrededores de Bolívar y de los hermanos Rondeau en 25 de Mayo (de Jong 2005). Estas medidas fueron tomadas en el curso de los gobiernos de Adolfo Alsina y Emilio Castro en la provincia de Buenos Aires, en el marco de una política dirigida al poblamiento de tierras públicas al interior de las fronteras con base en el fomento de la propiedad entre pequeños productores. Ello no implicó, sin embargo, que las

tribus amigas fueran privilegiadas en esta política. En 1866, según un informe del Teniente Coronel a cargo de las Comisiones de Indios, los caciques se quejaban que “desde Bragado a Bahía Blanca dan en concesión tierras en arrendamiento o compra sobre las mismas extensiones de campos que ellos ocupan desde hace tantos años, y las han solicitado en propiedad. Piden que se suspendan dichas concesiones”<sup>19</sup>.

### *A modo de conclusión*

Hemos querido analizar, al menos en forma preliminar, el proceso de transformaciones de las alianzas indígenas en función de su incorporación a la política de tratados de paz desarrollada desde la frontera bonaerense, atendiendo a aquellos casos en que tales acuerdos implicaron el ingreso de caciques y tribus como “indios amigos” a la frontera.

Los tratados de paz fueron el principal “dispositivo de poder” al que se volcaron las autoridades del estado de Buenos Aires luego de los frustrados intentos de avance militar sobre el territorio indígena a mediados de la década de 1850. Estos estuvieron destinados a registrar, ordenar, territorializar, esto es, en términos de Boccara, a “construir el ser social indígena con el fin de poder actuar sobre este último de manera eficiente y positiva” (2005:40). En esta “guerra que se continúa por medios políticos”, los acuerdos de raciones, títulos y honores a los caciques, los favoritismos y el otorgamiento de tierras no constituyeron elementos neutros, sino formas de implementación de un orden, tendiente a producir subjetividades indígenas funcionales al proyecto de expansión estatal.

Canalizándose a través de las alianzas preexistentes y fomentando las potenciales rivalidades y competencias entre caciques que proporcionaba la estructura política indígena, los efectos de la política de tratados de la segunda mitad del siglo XIX parecen haber sido dispares. En este sentido, así como se orientó expresamente a fortalecer el poder de ciertos jefes -entre los que se destacan Yanquetruz, Chingoleo y Sayhueque- tendió a debilitar a otros, como Calfucurá. Si su liderazgo comenzó a verse afectado desde 1856, en que los nuevos tratados ofrecidos por el estado bonaerense desligan de la Confederación Indígena a caciques pampas y huilliches, ya en la década de 1860 observamos la continuidad de este desgranamiento, proceso que parece involucrar a caciques que integraban su jefatura.

Los motivos para ingresar en forma independiente a la frontera y la manera en que los indígenas se representaban este desplazamiento, quedan aún en un terreno de interrogantes, aunque las circunstancias que rodean cada caso pueden acercarnos a ciertas interpretaciones. Es probable que la búsqueda de tratados por separado se haya efectuado con el objeto de ampliar las fuentes de racionamiento, limitadas por el tratado de paz a las ya acordadas a Calfucurá. Y cuánto más si el mantenimiento de relaciones pacíficas constreñía, al menos nominalmente, la realización de malones sobre la frontera. A su vez, el que los caciques que se separaban revistieran importancia por su jerarquía y seguidores, revela tanto las condiciones para la negociación requeridas desde las autoridades de frontera, como las instancias por donde podían concentrarse las competencias y también las alianzas en la organización indígena.

Acceder a las representaciones indígenas, sus motivaciones y su forma de representar estas coyunturas, permite distanciarse de la idea de sujetos totalmente marcados por una estructura cultural y acercarse a grupos e individuos con determinados horizontes de percepción, decisiones y valoraciones sobre su situación. Para los nuevos caciques amigos la firma de un tratado de racionamiento independiente iba unida un estrechamiento de su autonomía. Algunas ventajas se obtendrían de tal cambio de relaciones: quizás una expectativa de mayor seguridad en el abastecimiento de las familias y un incremento en el poder político y económico del

cacique. Pero en las fuentes aparece otro elemento: la mayor parte de los caciques otorgaba una gran importancia a la posibilidad de obtener el reconocimiento de la propiedad de las tierras ocupadas por parte del gobierno. Ello nos indica, por una parte, que la experiencia del “negocio pacífico de indios” del gobierno de Rosas formaba parte de la experiencia histórica de muchas de las tribus asentadas en las fronteras, representando un modo de vida y trayectorias posibles de relación con el blanco que no eran desconocidas por los indios de “tierra adentro”; por otra, que estas expectativas pueden conducirnos a analizar los términos en que algunos grupos de la sociedad indígena concebían el futuro de su relación con la sociedad nacional, cuya consolidación y poder era seguramente un dato cada vez más palpable en esas décadas.

En contraste con la etapa de enfrentamientos faccionales del estado argentino, en la que resultó favorecida la unidad del campo indígena, la progresiva unificación estatal repercute en la fragmentación de alianzas y en el endurecimiento de la flexibilidad política que había resultado estratégica en sus relaciones con los “blancos”. La política de tratados de paz utilizó a su favor esas potencialidades plásticas de rivalidad y alianza, que conducían a que la división de intereses al interior del grupo indígena se expresara en la búsqueda de acuerdos con sectores de poder blancos. En este sentido, si bien las estrategias de desligamiento de algunos caciques respondían a movimientos de segmentación acordes con el carácter laxo de la estructura política indígena, la tensión entre la segmentación -entendida como potencialidad para la alianza- y la fragmentación, tenderá a inclinarse hacia este segundo término. El curso de los acontecimientos en la frontera bonaerense durante la década de 1870 constituirá un buen terreno para el análisis de esta propuesta.

## **BIBLIOGRAFÍA**

AGN Archivo General de la Nación  
SHE Servicio Histórico del Ejército  
AEM, Archivo del Estado Mayor

Bandieri, Susana (1996) “Entre lo micro y lo macro, la historia regional: Síntesis de una experiencia”, en *Entrepasados. Revista de Historia*. Buenos Aires, Año VI, N° 11, págs. 71-100.

Bandieri, Susana (2005) *Historia de la Patagonia*, Buenos Aires, Sudamericana.

Bechis, Martha (1999a) “Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿autoridad o poder?”, en *CD-Rom de Especial de Etnohistoria*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Bechis, Martha (1999b) “La vida social de las biografías: el caso de la biografía de Juan Calfucurá “líder total” de una sociedad sin estado”, en R. Sautú (comp.) *El método biográfico: la reconstrucción de la sociedad a partir de los testimonios de los actores sociales*. Buenos Aires, Editorial de Belgrano, Universidad de Belgrano.

Boccara, Guillaume (1999) ‘Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político’, en G. Boccara y S. Galindo (eds.) *Lógica Mestiza en América*, Temuco, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, , págs. 21-60.

Boccara, Guillaume (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. Cuadernos de Etnohistoria* 13, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires- Sociedad Argentina de Antropología, págs: 21-52.

De Jong, Ingrid (2005) “‘Indios Amigos’ en la frontera: vías abiertas y negadas de incorporación al estado-nación (Argentina, 1850-1880)”, (Castellón, *XIV Congreso de AHILA*, 20-24 septiembre).

Foucault, Michel (1979) *Microfísica del poder*, Madrid, Las ediciones de La Piqueta.

Hux, Meinrado (1991) *Caciques huilliches y salineros*, Buenos Aires, Marymar.

Hux, Meinrado (1992) *Caciques borogas y araucanos*. Buenos Aires, Marymar.

Hux, Meinrado (1993) *Caciques puelches pampas y serranos*. Buenos Aires, Marymar.

Jones, Kristine (1991) “Calfucurá and Namuncurá: Nation Builders of the Pampas”, en Judith Evell and William Buzley Jones: *The Nineteenth Century*, Wilmington, Delaware, Scholarly Press Imprint, págs: 175-186.

León Solís, Leonardo (1991) *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800*. Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera, Serie Quinto Centenario.

Levaggi, Abelardo (2000) *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (siglos XVI-XIX)*. Buenos Aires, Universidad del Museo Social Argentino.

Mandrini, Raúl (2000) “El viaje de la fragata San Antonio en 1745-1746. Reflexiones sobre los procesos políticos operados entre los indígenas pampeano-patagónicos”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 30 (1999), Madrid, Universidad Complutense, págs.: 235-263.

Mandrini, Raúl y Ortelli, Sara (1996) “Repensando los viejos problemas: observaciones sobre la araucanización de las pampas”, en *RUNA. Archivo para las ciencias del hombre*, Vol. XXII, 1995, Buenos Aires, Museo Etnográfico, Universidad de Buenos Aires: 135-150.

Palermo, Miguel Angel (1999) “Mapuches, pampas y mercados coloniales”, *CD-Rom de Especial de Etnohistoria*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Pinto Rodríguez, Jorge (1996) “Integración y desintegración de un espacio fronterizo. La Araucanía y las Pampas, 1550-1900”, en J. Pinto Rodríguez (ed.) *Araucanía y Pampas. Un mundo fronterizo en América del Sur*, Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera, págs.: 11-46.

Pinto Rodríguez, Jorge (2002) ‘Las heridas no cicatrizadas. La exclusión del mapuche en Chile en la segunda mitad del siglo XIX’, en G. Boccara (Editor): *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*, IFEA (Lima-Perú), Quito, Abya Yala.

Ratto, Silvia (1999) ‘Relaciones fronterizas en la Provincia de Buenos Aires’. *CD-Rom de Especial de Etnohistoria*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Varela, Gladys y Luz María Font (1996) “La erradicación indígena y el nuevo poblamiento en el noroeste neuquino”, en J. Pinto Rodríguez (ed.) *Araucanía y Pampas. Un mundo fronterizo en América del Sur*. Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera, págs.: 201-211.

Vezub, Julio (2005) “Valentín Saygüequé y la “Gobernación Indígena de las Manzanas. Poder y etnicidad en Patagonia noroccidental (1860-1881)”. *Tesis de Doctorado en Historia*, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Villar, Daniel y Juan Francisco Jiménez (2003) “La tempestad de la guerra: conflictos indígenas y circuitos de intercambio. Elementos para una periodización (Araucanía y las pampas, 1780-840)”, en R. Mandrini y C. Paz (comps.) *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII y XIX*, Neuquén, Instituto de Estudios Histórico Sociales, C.E.Hi.R, Universidad Nacional del Sur, págs.:123-172.

Zeballos, Estanislao [1883] (1954), *Callvucurá y la dinastía de los piedras*. Buenos Aires, Solar, Hachette.

**NOTAS**

---

<sup>1</sup> Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires/CONICET, Ciudad de Buenos Aires. [ildejong@hotmail.com](mailto:ildejong@hotmail.com)

<sup>2</sup> SHE, Caja 12, N° 699.

<sup>3</sup> Una organización segmental, según la autora, correspondería a un sistema formado por repetición de unidades casi iguales, autosuficientes en el aspecto político cuya división origina dos o más unidades independientes con pérdida de la estructura primigenia (Bechis 1999a).

<sup>4</sup> SHE, Caja 11, No. 414.

<sup>5</sup> Los “indios amigos” a los que nos referimos constituían tribus que con sus caciques aceptaban subordinarse a una comandancia militar, asentándose en espacios determinados por las autoridades, comprometiéndose a prestar servicios rotativos en los fuertes y apoyando a las fuerzas del ejército en el rechazo y persecución de invasiones indígenas. Estas prestaciones eran compensadas con raciones periódicas, sueldos y títulos militares para los principales caciques. Mientras que estos también eran llamados indios “mansos” o “sometidos”, la denominación de “indio amigo” se extendió, en muchos casos, a toda tribu que mantuviera tratados con el gobierno, aunque los mismos no implicaran estas constricciones políticas y territoriales. No obstante, preferimos mantener aquí la distinción de Ratto (1999) entre “indios amigos” para el primer caso, e “indios aliados” para el segundo.

<sup>6</sup> AGN X, 19-7-3, en Levaggi (2000: 302).

<sup>7</sup> AGN, X, 19-4-5, en Levaggi (2000: 297).

<sup>8</sup> AGN, X, 27-7-6, en Levaggi (2000: 291).

<sup>9</sup> SHE Caja 12 N° 699.

<sup>10</sup> AGN, SX 19-9-4 y 19-8-6 en Hux (1993: 83).

<sup>11</sup> SHE, Caja 5, N° 8503.

<sup>12</sup> SHE, Caja 8 N° 1994.

<sup>13</sup> SHE, Caja 12 N° 695.

<sup>14</sup> SHE, Caja 13 N° 8841.

<sup>15</sup> SHE, Caja 12, N° 699.

<sup>16</sup> Memoria del Ministerio de Guerra y Marina, 1866, Anexo G, p.3.

<sup>17</sup> Archivo de Marcos Paz, vol VI: 51, en Hux (1993:127).

<sup>18</sup> *AEM, 30-7-1867 (Hux 1993).*

<sup>19</sup> AEM 9085: 17/4/66, en Hux (1993:152).



## ***SEGUNDA PARTE***

***Comunidad indígena y Estado nacional***



## ***La ciudadanía en México en la primera mitad del siglo XIX ¿para quién?***

Antonio Escobar Ohmstede<sup>1</sup>

### *Introducción*

A partir de que la ciudadanía surgió como un elemento necesario para la conformación de sociedades que buscaban sustentarse en otras formas de gobierno y conformarse como “nación”, se comienza a observar al individuo alejado de lo corporativo y a tratar de definirse los derechos y obligaciones que debían tener los “ciudadanos”, así como mostrar las diferentes formas (representación, accionar y ¿de qué manera?) que podía asumir la ciudadanía. En el caso de Nueva España y de México republicano este es uno de los elementos centrales para generar cambios en las estructuras político-administrativas indígenas y reacomodos territorial-jurisdiccionales en las zonas rurales.

La historiografía contemporánea ha insistido en la participación casi masiva de los indígenas en el proceso de elecciones gaditano y republicano (Annino 1995; Buve 2002: 9-28; Birrichaga 2003; Ducey 1999: 127-152 y 2002: 11-136; Escobar Ohmstede 1996: 1-26; Guardino, 2000: 119-130; Mendoza 2004); sin embargo, no todos los indígenas y no indígenas abrazaron con tanta rapidez y deseo la ciudadanización impulsada por Cádiz en 1812, y el cambio de las estructuras mentales no se dio con el ímpetu que los diversos actores sociales hubieran pretendido, manteniéndose referentes inmediatos del periodo colonial tardío. El discurso escrito de muchos de los sujetos presentaba la ambivalencia, por así decirlo, entre lo que implicaban los “derechos y obligaciones” del Antiguo Régimen y lo que ofrecían los nuevos regímenes liberales sustentados en el ideal jurídico y político de la igualdad ciudadana.

Hay que resaltar dos aspectos: por un lado, la construcción de la organización política desde arriba sustentada en el papel del individuo y no en las corporaciones, y por otro, la definición de nación, que no es la que podemos considerar en su idea actual (aun cuando se presentan tendencias de homogeneidad) de donde se derivan la ciudadanía y los derechos. Aquí hay que considerar que España y sus colonias estaban sustentadas en “comunidades de vecinos”, esto es, en las categorías de vecino y naturaleza originadas en el Reino de Castilla durante la reconquista en los siglos XI y XII, y que a partir del lugar de nacimiento otorgaba derechos y obligaciones y permitía la diferenciación frente a los “extranjeros”. Aunque con el tiempo el concepto de vecino se convirtió en el de ciudadano, sus orígenes implicaban una diferencia importante, en el sentido que el segundo tenía una alta moral, por lo tanto era un individuo perfecto que llevaría por el buen camino a una república “perfecta”, a diferencia del vecino, que se relacionaba más con la idea de vasallaje (Herzog 2003).

La manera en que se desarrolló el binomio vecino-ciudadano implementado por los castellanos en América llevó a cambios importantes. A diferencia de España, en América no solamente implicaba derechos y obligaciones, sino que vecino fue convertido en una categoría legal dentro de una clasificación basada en la reputación socio-étnica (república de españoles y república de indios), con el fin de, además, marcar una diferencia con aquellos que no pertenecían a ninguna de las dos "comunidades". Sin embargo, frente al crecimiento demográfico y a la constante diferenciación de "razas", los indígenas pasaron a ser considerados "ciudadanos-vecinos" a partir de sus obligaciones (tributo, servicio personal, obvenciones parroquiales, repartimiento). De esta manera, se comenzó a diferenciar entre aquellos que podían ser considerados "buenos ciudadanos" y los posibles "malos ciudadanos", es decir, los que con grandes pruebas accedían a un nivel moral semejante al de los ciudadanos. Asimismo, durante la segunda mitad del siglo XVIII la discrepancia entre el nacido en un lugar y el que llegaba a vivir, comenzó a marcar fuertes diferencias. El otorgamiento de los derechos a los "recién llegados" no fue inmediato, en cambio si lo fueron las obligaciones, que se impusieron como una manera de probar la posibilidad de otorgar derechos (pastoreo y leña en montes comunales, tierras de común repartimiento, etc.), pero no semejantes a los de los hijos del pueblo. De esta manera, aun cuando se podría considerar el carácter corporativo de las sociedades, durante gran parte del siglo XVIII la idea de vecino, como aquel que se identificaba y era identificado con un lugar de origen, permeó las estructuras mentales en ambas partes de las "Españas", aspecto que se puntualizó en la Constitución gaditana, y que nos llevaría a considerar que la unión de las "comunidades de vecinos" se consolidó en una comunidad mayor denominada como "nación española".

Así, las ideas de nación e individuo se vincularon de forma indisoluble y el papel de los avecindados se convirtió en un referente obligatorio de pertenencia a una localidad. Sin embargo, durante el periodo colonial tardío los denominados como "avecindados" se ligaban a los pobladores de los pueblos por medio del casamiento, del compadrazgo o de formas de intercambio, logrando muchos de ellos acumular riqueza y poder en las localidades, lo que en algunos momentos trajo problemas entre las autoridades étnicas, los representantes del "común" y los "fuereños", sobre todo cuando estos últimos esgrimieron derechos sobre las tierras de los pueblos y a desconocer al gobierno indio.

Desde un cruce de varios niveles y enfoques (de clase, étnicos, raciales y de género), en la actualidad se ha analizado a la ciudadanía (en dónde, cómo se manifiestan los derechos individuales o colectivos, quién los asume y para quién son) y la manera en que se le define para acceder a las diversas y variadas instancias político-administrativas como una modalidad de inclusión e igualitarismo -inherente a su discurso universalista, que a su vez es totalmente individualista y de diferencia en términos de género-, aun cuando no se ha observado como una construcción histórica que puede teñirse de significados de dominación (Guerrero 1991, 1996: 193-212 y 2002: 29-64; Mallon 2003: 49-77) dependiendo de los conflictos sociales y las relaciones de fuerza entre los diferentes actores sociales.

La ciudadanía surgió como un conjunto de mecanismos que regularon las relaciones entre el Estado-gobierno y la población, definiendo los derechos y las obligaciones de la última e introduciendo el principio de igualdad formal, en contraste con los arreglos estamentales de las sociedades consideradas de "Antiguo Régimen". En este sentido, lo que podemos observar en las primeras décadas del México republicano, es una suerte de "derechos civiles" que sostienen la libertad individual: la de la persona, de expresión, de opinión, el derecho a la propiedad, al establecimiento de contratos y justicia. Considero que los derechos civiles como los políticos

son derechos "negativos" en el sentido que el Estado debería respetarlos y protegerlos a fin de garantizar la autonomía de los individuos privados contra los abusos del propio Estado; sin embargo, en el momento en que el individuo está facultado para protegerse a sí mismo, la protección del Estado parecería innecesaria. Este fue el argumento para la destrucción de los derechos sociales basados en la pertenencia a una comunidad local o a una asociación funcional durante gran parte del siglo XIX (Falcón, coord., 2005 y 2002; Marino 2006: 1353-1410), y se fue concretando casi en el México porfiriano, a fines del período decimonónico.

La ciudadanía gaditana les otorgó a los indígenas, aunque no a todos (se les negó a los indios de misión, por considerarlos neófitos), una igualdad jurídica; sin embargo, se convirtieron en poblaciones invisibles ("fantasmas"), desprovistas, desde la visión del "otro", de un protagonismo social, con escaso aporte económico o cultural a la nación española o republicana en formación y, desde luego, carentes de toda relevancia política. Integraban una suerte de recuerdo histórico; pueblos y culturas que se desvanecían furtivamente hacia lo que sería la integración nacional, la modernidad, el desarrollo, la urbanización y, sobre todo, el proceso de "mestizaje", fuese cultural o biológico. Este último, sobre todo, conlleva a la incorporación en sí, por los propios grupos indígenas, de la imagen ideal del ciudadano individual blanco-mestizo, el cual dará el sustento material a la construcción de los Estados-nación decimonónicos y contemporáneos recreados, y en ocasiones contruados, en el imaginario de los grupos de poder, convirtiéndose de esta manera, la ciudadanía, en uno de los pilares de la "nación" y en el sustento, no solamente político, del Estado, al marcar los derechos individuales y la propiedad privada; sino también, definiendo al mismo tiempo, la pertenencia de un individuo a un lugar y por lo tanto la capacidad de ejercer o desarrollar sus derechos dentro de la misma localidad, además de definir "fronteras" exteriores y posiblemente tratando de eliminar las "fronteras" interiores, aunque no en todos los casos (Mandrini 1994: 5-24; Mandrini y Orтели 2006: 21-42; König 1998: 13-31; Quijada, et. al. 2000: caps. I y V; Fuente 2000: 17-32; Pinto 2000).

La significación de la ciudadanía en términos políticos, sociales y culturales dependió de las coyunturas y las relaciones de fuerza en los que se cimentó, tanto a fines del período colonial como durante el republicano; esto es, en su sentido pragmático, la formación de la ciudadanía es un componente del mundo del sentido común. Así, ésta se vincula a las formas de pensamiento y al sistema de hábitos, ambos históricamente constituidos e incorporados por los diversos sectores dominantes en el período colonial, los cuales fueron actualizados y reinventados por los grupos de poder local, regional y nacional en el período republicano, lo que en muchos casos llevó a reinterpretaciones o visiones diferentes de la legislación y de la realidad (Geertz 1996: 171-202).

Un sistema político que implantó una igualdad jurídica relativamente temprana, que se extendió a todos los habitantes (masculinos) del país y del continente, no nos permite entender en toda su dimensión la respuesta (activa o discursiva) que tuvieron los diversos componentes de las sociedades urbanas y rurales ante un hecho político impulsado desde afuera, en donde las formas de dominación no cambiaron sustancialmente, aunque sí de nombre. Tendríamos que tomar en cuenta, que si bien el hecho político y socio-jurídico-fiscal (ayuntamiento e igualdad) se dio casi repentinamente, no tomó por sorpresa a los individuos, al menos en la parte que podemos denominar como lo político (formas de elección), por las prácticas electorales que se realizaban en diversas corporaciones (gobiernos indios, cofradías, gremios, milicias); sin embargo, fue la dotación y obtención de derechos y obligaciones, así como quién los cedía y los otorgaba, lo que causó las categorizaciones negativas, las diferencias y los conflictos que

impregnaron el ambiente rural y urbano durante la primera mitad del siglo XIX, sobre todo cuando podríamos considerar que los discursos de integración por cada una de las partes resultaban ambivalentes (Simón 2004: 51-72; Escobar Ohmstede 1999: 263-274).

Por otra parte, la ciudadanía llevaba de manera implícita una dimensión comunitaria e individual, en la medida que parecía definir a una comunidad abstracta de individuos iguales que formaban el cuerpo político de la nación, como lo plasmó la Constitución gaditana y la mexicana de 1824, lo que hizo que la estrecha vinculación entre nación e individuos se viera de manera indisoluble. Esta concepción alcanzó a ocupar un lugar privilegiado en los proyectos y discursos de los grupos de poder regionales y nacionales de la primera mitad del siglo XIX, principalmente en la incipiente etapa federalista de México (Vázquez, coord., 2003; Tutino, 2000: 125-151; Stern 2000: 73-91). Sin embargo, existían, al mismo tiempo, relaciones y jerarquías sociales complejas, funcionaban comunidades concretas de origen colonial pero también asociaciones de nuevo tipo, circulaban diferentes ideas de lo social y lo político que estaban lejos de ajustarse a los principios liberales, se atacaban y defendían instituciones y organizaciones coloniales, se promovía la competencia individual pero a su vez se erigía el proteccionismo colectivo.

¿Pero cómo inició esto en la llamada etapa Moderna del siglo XIX, frente a la “tradicional” dieciochesca novohispana? No es nuevo considerar que la historiografía contemporánea ha destacado excesivamente el impacto inmediato de la Constitución de 1812 en los territorios de la América española, así como el papel de los diversos y variopintos diputados americanos en su elaboración en las Cortes de Cádiz (p.e. Chust 1999). Asimismo, se ha resaltado la manera en que todos aquellos nacidos de manera libre y avecindados en los “dominios de las Españas” llegaron a la categoría de españoles y por lo tanto el rápido acceso de aquellos igualados jurídicamente a la categoría de ciudadanos. Pareciera a simple vista que un aspecto lleva al otro; sin embargo, poco se ha visto que la Constitución construyó un nuevo tipo de sociedad o sociedades, así como una organización política desde arriba, partiendo del concepto de “la Nación española” como la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios, en una especie de gran comunidad, y puntualizando que la soberanía residía esencialmente en la nación. De esta manera el individuo se convirtió en el sustento de la nueva sociedad y organización política; aun cuando la misma Constitución omitió una declaración de los “derechos” humanos, del ciudadano o del individuo. Es así que el lenguaje individualista se revela al definir “españoles y ciudadanos españoles”, destacando más sus deberes con el Estado y la nación que sus posibles derechos y libertades, revistiéndose de esta manera de un carácter estatista.

### ¿“Nuevos” aires políticos?

La transición del periodo colonial tardío al México republicano puede ser observada como un proceso de arreglos y cambios de las estructuras sociales, políticas y económicas, que ha sido ampliamente discutido por la historiografía. Si bien los diversos hechos históricos que se presentaron en las últimas décadas del siglo XVIII y las tres primeras del siglo XIX permiten hablar de una nueva forma de ver las cosas por parte de los actores sociales, esto no implicó forzosamente la consolidación del nuevo régimen ni un giro de 360 grados en las estructuras mentales. En términos políticos, el ayuntamiento gaditano y su heredero se van a sobreponer a las autoridades étnicas, pretendiendo eliminar a la cabeza piramidal del gobierno indio: el gobernador, quien representaba el mayor rango dentro de la jerarquía política. De esta manera, la cabecera política asumiría los derechos, obligaciones y funciones que recaían en los gobernadores y subdelegados. Lo que se puede apreciar es un tentativo desplazamiento del

centro político indio a localidades subalternas, en otras palabras, los pueblos indios volvieron a recrear su estructura, ya no en las cabeceras sino en los pueblos-sujetos, barrios y rancherías, siendo ahora el regidor el representante de la territorialidad indígena, con lo que se da una refuncionalización en la forma en que se organizaba el espacio territorial (Mendoza 2004; Buve 2002: 9-28; Ducey 1999, 2002 y 2001: 35-50; Escobar Ohmstede 1997: 204-317; Guarisco 2003), así como de quienes podían exigir a los nuevos ciudadanos sus obligaciones "civiles", fiscales y políticas, y por lo tanto, el ayuntamiento se encumbraba como la instancia que reorganizaría el territorio combinando las estructuras "antiguas" con las nuevas.

Varios autores que han escrito sobre el hemisferio sur de América coinciden en que la Constitución de 1812 no hizo desaparecer las estructuras políticas y fiscales indias con la supuesta anulación de los gobernadores (Pinto Soria 1997: 35-51; Alda 2000; Taracena 2002: 55-58 y cap. II; Palomeque 2000: 115-142; Walker 1999: cap. VII; Sala i Vila 1993: 51-70; Escobar Ohmstede 2004: 21-36). Sin embargo, en un primer momento parece que si bien el "título" desapareció las funciones recayeron en funcionarios étnicos que antes se consideraban de segundo nivel, como los regidores o alcaldes. La permanencia de la estructura política indígena permitió, aunque pareciese contradictorio, acceder y solicitar la ciudadanía, esgrimiendo argumentos liberales, pero también solicitando la conservación de un status otorgado por la Corona española, con lo cual usaban un lenguaje agresivo y beligerante en el que exigían sus derechos, pero en el que también solicitaban de manera "humilde" la protección de las nuevas autoridades asentadas en las capitales provinciales o de la ciudad de México.

Las estructuras mentales de muchos de los actores sociales comenzaron a cambiar, además de la realidad, no sólo a causa del proceso borbónico, sino también debido a la guerra insurgente y a la difusión de la Constitución emanada de las Cortes de Cádiz. El que la llamada constitución gaditana se jurara en la Nueva España casi un año después, llevó a que la implementación de los ayuntamientos, a partir del voto de los ciudadanos surgidos de ella, tuvieran una corta vida, que podríamos reducir a un lapso de 12 meses. El ejercicio político surgido de este proceso fue retomado sin mucho problema años después. Cabría preguntarnos ¿porqué los diversos actores no manifestaron ninguna queja escrita cuando fue abolida la Constitución al regreso de Fernando VII? ¿Será que el otorgamiento de la ciudadanía e igualdad no fue valorada durante el periodo en que casi todos fueron iguales ante la ley y volvieron a asumir su papel de súbditos? Pareciese que no existieron problemas para cobrar los tributos nuevamente, los indígenas eligieron de nuevo a sus autoridades como si realmente el intervalo gaditano no hubiera trastocado sus vidas, estructuras, pensamientos y accionar, ¿quiénes estuvieron enterados del trato político y "social" igualitario que les había dado la Constitución? En realidad su cotidianidad casi no se vio afectada; tampoco hubo resentimientos palpables en contra de la Corona de aquellos miembros de grupos de poder local que por un momento accedieron al control político de las localidades. Todo indica que la "revolución territorial" que menciona Annino, y es seguida por muchos autores, debe ser matizada para la primera etapa (1813-1814) y posiblemente para la segunda (1820-1821), aun cuando este autor considera que los indígenas conquistaron, como si no los hubieran tenido, el autogobierno y el control de los recursos materiales en sus territorios con el establecimiento de los Ayuntamientos de inspiración gaditana (Annino 1995).

Lo que queda claro del proceso gaditano, es que fue el primer intento de homogeneizar a la población, al menos en el ámbito legal y político, y posteriormente en el fiscal, ya que a todos los nacidos en el Imperio se les consideró españoles y se les otorgó la ciudadanía; aunque los "originarios de África" quedaron excluidos de este "beneficio" (Radding 2005: 269-279; Chust

1999; 102-113 y 163-167; Herzog 2003; Bernard 2000: 124-129). De esta manera, se consideraba que al sujeto se le otorgaba un derecho individual que era cubierto con una obligación política y económica. Sin embargo, siempre existieron dudas de parte de los funcionarios locales si los indígenas debían tener "los derechos de ciudadanos", y principalmente aquellos que se encontraban en la jurisdicción de las misiones, como era el caso de varios pueblos de Sonora, Chihuahua, San Luis Potosí, Veracruz y Tamaulipas (Radding 2002: 107-124 y 2005).

El proceso de sustitución de sus estructuras políticas tuvo un inicio incierto, sobre todo por la corta duración y aplicación de la Constitución de 1812. A su restauración, el proceso de ciudadanización y de sustitución de las diferentes denominaciones coloniales se comenzó a acentuar aunque no a consolidar. Por ejemplo, en septiembre de 1820 el subdelegado interino de Tancanhuitz (Huasteca potosina) comentó respecto a los gobiernos indios que "unos se han suprimido y otros no; es materia que no me atrevo a resolver: en este pueblo está suprimido para el alcalde (constitucional), y me parece que puede haber algún trastorno, pues los indios no están en estado de darles solturas" (AHESLP-I, leg. 1821 (1), exp. 2). De esta manera, los indígenas se encontraban en un punto intermedio, entre otorgarles sus nuevos derechos y mantenerlos en la misma situación en que habían estado, aún cuando, la visión protectora del subdelegado permea gran parte de su argumento.

Si bien los miembros del ayuntamiento tenían algún ascendente sobre la población, en muchos casos se enfrentaron a problemas heredados de los conflictos entre las cabeceras indias y los pueblos-sujetos. Los ayuntamientos de las actuales Huastecas hidalguense, potosina y veracruzana comenzaron a exigir los servicios que los sujetos antes prestaban a la cabecera india, negándose éstos de una manera constante con el argumento que no los beneficiaba en nada. Sin embargo, esto no implicaba un enfrentamiento entre "razas", en el sentido que la pertenencia a algún sector sociocultural implicara una confrontación de tintes étnicos, sino una continuidad de las exigencias o derechos que antes brindaban los sujetos a las cabeceras. Los nuevos ayuntamientos rurales esgrimieron los argumentos necesarios para arrogarse el derecho colectivo frente a la intención de los antiguos sujetos de asumirlo. Aquellas localidades que no obtuvieron ayuntamientos vieron la oportunidad de cancelar el derecho de las cabeceras de continuar exigiéndoles obligaciones que se les imponía por encontrarse en el espacio jurisdiccional de un pueblo-cabecera. Por otra parte, Annino considera que si un pueblo-sujeto llegaba a contar con un ayuntamiento electivo se independizaba de la cabecera y rompía la unidad territorial antigua, adquiriendo de esta manera una "autonomía absoluta" sobre la administración de sus recursos (Annino 1995: 215 y 1994: 215-255; Tutino 2000; Stern 2000; Guardino 1996; Falcón 2002; Reina 2000: 245-277). Hay que tomar en cuenta que la cabecera india era quien asumía los derechos territoriales de la jurisdicción y, por lo tanto, resguardaba los títulos correspondientes, y con dificultad permitía el fraccionamiento territorial de espacios dispares. La obtención de los recursos comunales por parte de los antiguos pueblos sujetos se dieron a partir de la segunda mitad del siglo XIX, cuando los grupos de poder rompieron sus alianzas con dichos pueblos y comenzaron a presionar sobre tierras que debían ser desamortizadas, aunque procesos de fraccionamiento de pueblos se dieron en algunas zonas del país, como Oaxaca.

El virrey Félix María Calleja envió copias de la Constitución de Cádiz a casi todas las capitales de la Nueva España con el fin de que se remitieran a las cabeceras jurisdiccionales y que los pobladores supieran de su existencia. En todos los pueblos se realizó un acto formal y protocolario, según las normas que ameritaba el caso. El 22 de julio de 1813, Bernardino

Hernández, subdelegado de Valle del Maíz, informaba al intendente de San Luis Potosí que se había realizado un "paseo" donde se llevó una efigie de Fernando VII y a un lado la Constitución, al principio iba el subdelegado y el cura, atrás un cañón, un cuerpo de la infantería y de caballería; se leyó la constitución en un "trono". Al siguiente día se invitaron a todas las "comunidades" para un solemne Te Deum (AHESLP-I, leg. 1813 (4), exp. 9). Sin embargo, el gobierno indio no participó en el paseo, quizá porque fueron considerados indios de misión y no con la suficiente "calidad moral" para acceder a la igualdad y a la ciudadanía. De esta manera, en la Huasteca potosina el régimen constitucional se comenzó a implementar entre enero y junio de 1814, ya que la orden llegó a la capital potosina en 1813, momento difícil por la existencia de grupos insurgentes en la región, que no participaron en el proceso de elección; por lo tanto la selección de los miembros de los ayuntamientos dependió de los sectores que apoyaban a la Corona o en los pueblos controlados por tropas realistas. Antes de iniciar el proceso de erección de los ayuntamientos constitucionalistas, a mediados de 1813 se eligieron a los electores de cada localidad, con el fin de votar por el de partido. En estas elecciones la participación de "antiguos gobernadores y alcaldes" fue importante. Por ejemplo, en Villa de Valles, en julio de 1813, estuvieron presentes como electores el gobernador "actual" de Huehuetlán, el gobernador pasado de Tamazunchale y el alcalde pasado de Aquismón, aunque el total de electores era de 31.

Poco sabemos del ejercicio de los derechos políticos reflejados en el proceso electoral local; sin embargo, con base en las actas de elección, abundantes para el espacio social que estamos estudiando, podemos saber cómo se dieron las diversas elecciones y el número de electores para cada caso. Según la Constitución de 1812, todos los ciudadanos de una parroquia concurrían a la elección de electores de parroquia, siendo los electores quienes designarían posteriormente a los miembros del ayuntamiento (alcaldes, regidores, síndicos y secretario).

Para la elección de los diputados provinciales y de los individuos que irían a las Cortes, y los que posteriormente asistirían al Congreso independiente, el proceso se tenía que llevar de la siguiente manera: se formaban juntas electorales de parroquia, cuyos miembros nombrarían a determinado número de compromisarios; posteriormente estos elegían a los electores de partido, que votaban por las personas que serían nombradas diputados a Cortes en España o diputados de provincia (Salinas 1996: 75-84). El proceso que llevó a elegir y ser elegido constituyó el núcleo de los derechos políticos cuya titularidad estaba reservada para quienes alcanzaban la categoría de ciudadano. Parecería claro que los alcances y límites que marcaron los propios actores sociales, en ocasiones contraviniendo la norma o regla general, fueron variables y este tipo de ciudadanía no coincidió con el total de la población. Sin embargo, y aun cuando se ha considerado que en la etapa gaditana se fue introduciendo de manera gradual un proceso paulatino de ampliación desde una ciudadanía restringida por requisitos de pertenencia a "raza" o propiedad a una de carácter general, esta no se logró ni en los años subsecuentes. Por el contrario, en el México republicano se partió de una concepción más o menos amplia de ciudadano, se consideraron requisitos para acceder a ella la edad, el sexo y el lugar de residencia (el votante debería pertenecer a la localidad). Se heredó de la Constitución de 1812 la superposición del concepto de vecino al de ciudadano, combinando viejos y nuevos criterios en la definición del sujeto de la representación.

Aun cuando los subdelegados e intendentes obedecieron los decretos del virrey, la realidad se planteaba de otra manera, ya que era imposible que en unos meses se trastocaran las estructuras mentales de los diversos actores sociales. En enero de 1814, se informaba al intendente de San Luis Potosí, que si bien se habían elegido ayuntamientos en Rioverde y en la Misión de la

Divina Pastora, no se había realizado en Alaquines, Gamotes, Pinihuan y Lagunillas, debido a que el "vecindario de gente de razón es reducido", el número de indígenas pames era muy alto (los que eran "tan ignorantes que los más no hablan castellano ni están instruidos en la religión"), además de que se encontraban totalmente dispersos por los montes y sierras, por lo que era imposible saber que número de almas había y donde ubicar al ayuntamiento. Todos estos aspectos, a decir del subdelegado, les imposibilitaba alcanzar la igualdad y la ciudadanía, dando como resultado que no accedieran a los derechos políticos y civiles. Asimismo, se temía que se unieran a los insurgentes "creídos de que reciben agravio aboliendo su antiguo gobierno que quieren que continúe" (AHESLP-I, leg. 1814 (3), exp. 1). De esta manera, solamente se sugirió nombrar un encargado de justicia por elección popular y que dependiera del ayuntamiento más cercano, propuesta que fue llevada a cabo en 1820, cuando se reconoció que la única manera de seguir cobrando tributos y mantener el orden, era conservando a las "repúblicas", por lo que se continuó con el "antiguo orden".

Rioverde (en la hoy denominada zona media potosina) fue una de las primeras jurisdicciones que realizaron elecciones para ayuntamientos rurales en la Intendencia de San Luis Potosí, combinando el sistema gaditano con el de antiguo régimen, el cual se apoyaba en la forma en que habían sido elegidos los gobiernos indios en la localidad, y donde el subdelegado tenía que conocer los procesos, así como nombrar a las personas idóneas para llevar a cabo tal tarea. De esta manera, entre enero y mayo de 1814, se había logrado que la Constitución gaditana se plasmara parcialmente en la realidad. La manera en que se eligieron los alcaldes constitucionalistas varió de lugar en lugar; en todos, los electores fueron los que nominaron a los miembros del ayuntamiento, pero en algunos casos "conferenciaban entre sí" o platicaban y elegían a "pluralidad de votos". Un aspecto interesante, es que solamente en el caso del pueblo de San Antonio (que durante el periodo colonial tardío estaba compuesto, en su mayoría por mulatos, mientras que los barrios predominaba la población india) un par de regidores salieron del grupo de electores. Asimismo, entre un 40% y 60% de los elegidos carecían de apellidos "mestizos" (p.e. Juan Santiago).

En agosto de 1820 se restablecieron los ayuntamientos en la Huasteca potosina, después de que Fernando VII jurara la Constitución, que había sido abolida por el virrey Calleja en la Nueva España, el 15 de diciembre de 1814. A diferencia de seis años antes, ahora no hubo comisionados para la elección de electores y miembros de los ayuntamientos. De esta manera, entre agosto y diciembre de 1820 se erigieron 12 ayuntamientos. En este periodo, varias de las localidades que aparecían como agregadas habían logrado que se les aprobara uno, logrando su separación jurisdiccional de aquellos poblados que habían sido cabeceras más no adquirieron propiedad en torno a los posibles recursos comunales, obteniendo tierras de propiedades privadas o compartiéndolas con las cabeceras. De esta manera la administración de poblaciones se reestructura en aras de una nueva territorialidad político-administrativa y de una ordenación fiscal mucho más fragmentada. El proceso electoral había sido bien aprendido, no solamente por la experiencia anterior, sino porque muchos de los funcionarios constitucionales habían realizado elecciones en las diversas cofradías de la región durante gran parte del siglo XVIII y encabezado las renovaciones de las autoridades indígenas, por lo que ahora de manera más expedita comenzaron a llegar las diversas actas a las capitales de las intendencias.

Las elecciones no estuvieron exentas de problemas. Algunos sectores percibieron al ayuntamiento como una forma de controlar la vida económica y política de la región o de continuar conservando ciertas prerrogativas, y de esta manera sus miembros lograban algún tipo de provecho, observando todavía un tipo de visión política de antiguo régimen, donde el

parentesco aparecía como una parte vital del sistema. En las elecciones de Villa del Maíz, Rioverde, Tamazunchale, Tancanhuitz, Tampamolón y Villa de Valles, la repetición de apellidos en un mismo concejo municipal, tanto en 1814 como en 1820 no ocasionó ninguna protesta, ni de los funcionarios ni de las autoridades ubicadas en la capital potosina. Hipotéticamente podríamos sugerir que las redes sociales creadas por los grupos potosinos llegaron hasta la capital de la intendencia y del virreinato, lo que permitió que las diversas actas de elección fueran avaladas por los subdelegados interinos, los alcaldes salientes, la Diputación Provincial y el intendente.

La forma en que se desarrollaban los "nuevos" aires políticos poco o nada cambió la interrelación con los otros actores sociales (Mendoza 2004: 88-90). Sería interminable enumerar los diversos problemas que se dieron y las dudas sobre la "ciudadanía" de los indígenas, y por lo tanto la incapacidad para obtener no solamente su rango de ciudadano sino también de contar con ayuntamiento. Valgan como ejemplos, el caso del subdelegado de Tancanhuitz, quien en 1820 comentaba que los "indios no están en estado de darles soltura", por lo que solicitaba que se les suspendiera sus derechos, lo cual no fue aceptado. Sin embargo, y aun cuando volvió a reiterar la incapacidad de los indígenas de todo el Partido de Villa de Valles hasta para cultivar sus milpas, la negativa se volvió a dar (AHESLP- Prov, leg. 1821 (1), exp. 2 y exp. 4). Lo mencionado por el subdelegado parecía fortalecerse cuando los pames de la Misión de San José del Valle mencionaban, en 1820, que aún cuando se encontraban en la "rusticidad", estaban en situación de igualdad con el ayuntamiento de Villa del Maíz, pero que necesitaban un "protector" como antes tenían, con el fin de que le llevara a cabo sus negocios. La propuesta fue aceptada en un primer término, nombrándose un capitán-protector, aunque unos días después las autoridades de la capital potosina rechazaron la propuesta, ya que mantener un protector no otorgaba la igualdad que las leyes les habían dado a los indígenas. Así, la cuestión de los servicios personales, los derechos parroquiales y las contribuciones no fueron cambiados de la noche a la mañana, por lo que la esfera pública ciudadana y la nueva administración de poblaciones se fue armando conforme a los tiempos en que las construcciones mentales se fueron nutriendo de una realidad diferente, donde las estrategias cotidianas también fueron ajustándose.

### *Los primeros años republicanos*

Si bien la Constitución federal de 1824 reconoció que la organización política de cada estado que compondría la federación se regiría con base en sus propias leyes, en el capítulo consagrado a los Ayuntamientos, las constituciones estatales reafirmaron la ecuación vecindad-ciudadanía, para establecer la conjunción vecino-pueblo, ciudadano-ayuntamiento; a partir del último binomio podemos considerar que el ayuntamiento se construye como un espacio territorial integrado por un asentamiento humano (pueblo), así como una comarca controlada a partir del pueblo (cabecera), aunque aún no tenemos claro hasta dónde llegaba su jurisdicción e intermediación. Sin embargo, la Constitución de 1824 nos muestra el análisis de tres elementos que se configuran como esenciales en las ideas que hemos planteado hasta aquí, y estos son natural, vecino y ciudadano. En términos generales, el natural define a quien tenga "las cualidades según la ley", el vecino como aquel que residiera un tiempo en la localidad y el ciudadano como el nacido en una localidad específica o territorio. Solamente al ciudadano se le da un carácter político. Lo que confiere a un natural o a un naturalizado la condición de ciudadano es la calidad de vecino, que parece no ser de tipo político sino social. Se podría considerar que a partir de la vecindad se introduce un criterio de tipo censatario, es decir, fundado sobre la riqueza, la renta o la profesión. Esta connotación de vecindad y su diferencia

en el ciudadano parece seguir fundándose en la tradición castellana retomada en la Constitución gaditana y por la primera Constitución mexicana, en el sentido de considerar la calidad y el lugar de nacimiento del individuo (honor, riqueza y prestigio). La vecindad, entonces, se va configurando en los primeros años del México republicano en un concepto amplio capaz de conjugar elementos económicos y sociales a partir de valores y derechos propios de una sociedad de antiguo régimen. En este sentido, el vecino continúa siendo el elemento básico de la "comunidad" y la célula esencial de esa comunidad es el jefe de familia, quien poseía los medios de vida adecuados y gozaba del reconocimiento por parte de otros jefes de familia; así, el elemento final de la ecuación es el ayuntamiento. En el caso de San Luis Potosí, que era la entidad federativa que enmarcaba a la Huasteca, y que como muchas otras retomó los marcos generales de la Constitución de 1824, establecía que dicho estado era la reunión de los habitantes nacidos o avecindados en su territorio. La idea de lo que podía ser un vecino potosino, era que el primero debía haber nacido en el marco del territorio estatal, o los que se encontraran avecindados en el momento de publicarse la Constitución en 1826 haber jurado la independencia de la "nación". Para ser ciudadano se agregaban a los anteriores elementos que se encontraran casados o con más de 21 años cumplidos, solamente éstos podían elegir o ser elegidos para los empleos del estado. Aún cuando, conforme avanzaron los años se fueron introduciendo otros elementos necesarios para obtener la ciudadanía, no se encontraban totalmente plasmados en la carta magna potosina (Monroy y Calvillo 2003: 349).

Esto nos permite entender cómo logró el ayuntamiento tener presencia solamente en la cabecera, intentando durante la primera mitad extenderla en un territorio más amplio, lo que conlleva a un enfrentamiento con los pueblos indios por el control del territorio y del espacio político donde cada uno esgrimía derechos diferentes. Sin embargo, el proceso no inició ahí. Desde 1813 se había insistido en la división de las tierras de repartimiento entre los miembros de cada pueblo, lo que, al menos en el caso regional que aquí nos atañe, no se dio. Sin embargo, el 17 de enero de 1823 la Diputación Provincial de San Luis Potosí decidió tomar en casi su totalidad el Plan de Arbitrios y Propios de la Diputación de México (12 de julio de 1823) con el fin de que con él se regieran los del espacio potosino.

Posteriores leyes comenzaron a permear las relaciones de los individuos con sus corporaciones, tanto en términos políticos como cotidianos. En San Luis Potosí, Estado de México, Oaxaca y Chiapas el control sobre los bienes mostrencos ("sin dueño") de las cofradías llevó a que los ayuntamientos comenzaran a regir parte de la cotidianidad de los habitantes que se encontraban bajo su administración y jurisdicción. De esta manera el órgano político-administrativo contó, por medio de la legislación, del derecho de control de los bienes de las cofradías, desplazando los derechos y obligaciones de los cofrades en torno a los bienes. A la par, el ayuntamiento estaba obligado a financiar las fiestas religiosas. Este hecho, por lo que se puede inferir de los estados antes mencionados, permitió a muchos ayuntamientos contar con recursos (tierras, ganado y rentas) conjuntándose en dicha corporación derechos y obligaciones que antes pertenecían a otras instancias. Sin embargo, no todos los curas fueron pasivos (Rangel 2003: 117-177). Podríamos preguntarnos si es que hubo intentos con el Plan de Arbitrios y Propios de 1823 de secularizar la relación individuo-Iglesia, aspecto que se pudo concretar en la Constitución de 1857 y en las posteriores leyes de separación Iglesia-Estado. Sin duda, los antecedentes que marcaron la relación entre ambos cuerpos tuvieron referencias muy inmediatas y probadas, al menos en los estados mencionados.

Lo anterior podría ser una parte de la explicación de los argumentos que esgrimieron varios ayuntamientos huastecos para erigir una "provincia separada de las demás". La posibilidad, no

solamente de manifestar un tipo de identidad regional "primaria", sino saber de parte de los grupos de poder que contaban con un tipo de clientela, más los recursos financieros que le otorgarían las medidas de las Diputaciones y posteriormente los Congresos Estatales, quizá, hayan permitido avizorar un futuro más prometedor en torno a la manera en que se daría la administración de poblaciones durante la primera mitad del siglo XIX. En este aspecto, habría que agregar que se esgrimían responsabilidades no cumplidas por el nuevo gobierno, por lo que los promotores del Estado Huasteco consideraban que asumían los derechos que no les habían sido otorgados y reconocidos como colectividad, más no como individuos (Rangel y Salazar 2002: 59-92; Escobar Ohmstede 2000: 117-150; Monroy y Calvillo 2003: 342-343).

Con base en lo mostrado hasta ahora, la serie de ideas impulsadas por la historiografía en torno al papel de los ayuntamientos, grupos de poder e indígenas no parece cuadrar totalmente para el caso huasteco, lo que no impide considerar que muchos de los participantes en los cargos concejiles intentaron llevar a cabo las propuestas emanadas de la constitución gaditana, de los Planes de Arbitrios y Propios, así como de las legislaciones estatales. Habrá que recordar que un punto básico, además del buen orden y la administración de la población, fue que cada cabecera contara con instalaciones dedicadas a enseñar a los futuros ciudadanos los principios básicos. De esta manera existió un gran interés en fundar escuelas de primeras letras, donde se sustentaría el ciudadano. Todos los ayuntamientos recibieron órdenes de contar con maestros, que deberían ser pagados de los fondos de propios, sobre todo de aquellos que contaban las cofradías, aunque hubo quienes propusieron que se obtuviera un dinero extra de los arbitrios, como, por ejemplo, los ayuntamientos de Rioverde (AHESLP-SGG, leg. 1825 (11), exp. 4). A la par se proponía que los indígenas leyeran y escribieran en castellano, con la finalidad de que supieran cuáles eran sus derechos políticos. En 1826 el alcalde de Tampamolón informaba que "solo he tratado de hacerles conocer sus derechos a los que antes llamaban indios, reuniéndolos en las consistoriales quite la servidumbre que antes daban a los alcaldes, les hice ver que nadie les debía forzar a que trabajaran, puse toda mi inteligencia en poner una buena escuela a mi costa para que supieran sus derechos, pero nada de esto se pudo conseguir" (AHESLP-SGG, leg. 1826, exp. 2). Durante la tercera década del siglo XIX, los alcaldes informaban a las autoridades de sus capitales estatales los grandes esfuerzos que desarrollaban para pagarles a los maestros, frente a la escasez de fondos. Sin embargo, los gobernadores y Congresos estatales recomendaban la importancia de la alfabetización de la población como modo de eliminar "vicios y costumbres" muy arraigadas entre los pobladores.

Sin embargo, no todo se desarrolló en un clima pacífico en donde los diversos actores asumieran de manera importante los cambios que se habían propuesto en el proceso de transición de las formas coloniales a las gaditanas y de éstas a las republicanas. A partir del paulatino establecimiento de los cuerpos constitucionales en 1820, comenzaron a llegar a las Diputaciones Provinciales quejas sobre los abusos que cometían los individuos encargados del "nuevo" orden político-administrativo local. Aquí es donde posiblemente ciertos sectores socioeconómicos se beneficiaban del control de las diversas instancias político-administrativas. Asimismo, a partir de esa fecha se acentuó el creciente abismo político que separaba a los pueblos indios, gobernados de manera "tradicional", de los pueblos cabeceras, ya regulados constitucionalmente y controlados por "gente de razón" que pretendía continuar con los derechos coloniales, como servicios personales, repartimiento, mensajeros, etc.

*Un caso urbano: ¿para quién las herencias?*

Si bien para el caso de las zonas rurales mexicanas el acceso a la ciudadanía y quién la asumía se fue centrando en aquellos actores que parecían tener "intereses" en el control de los diversos

espacios, parecería claro que frente a la dispersión de la población rural y la poca concentración de la misma en las cabeceras, el rol de la ciudadanía se dispersaba y a la vez se concentraba en algunos cuántos. Sin embargo, podemos apreciar varios ejemplos de sectores o individuos indígenas que les interesaba equipararse a aquellos que consideraban como “españoles” y posteriormente como “mexicanos” o bajo la denominación estatal que se les daba a partir de las delimitaciones político-administrativas creadas o recreadas en los primeros años republicanos.

El discurso de transición de los diversos sujetos históricos se puede perder en muchos de los papeles que transitaron en las diversas oficinas gubernamentales, y lo más importante es que la oralidad nunca quedó registrada como un elemento de diferencia y opinión frente a los intentos de homogeneidad diversa y selecta. Pero, lo que podemos apreciar en un momento de las décadas de los veinte y treinta del siglo XIX, es que individuos que se asumían como indígenas y a la vez como mexicanos construyeron un discurso que puede reflejar mucho mejor ¿para quién la ciudadanía?

El enfrentamiento que se dio entre 1828 y 1834 entre la junta de gobierno de El Colegio de San Gregorio y un importante sector indígena conformado por maestros y estudiantes, llevó a la difusión de una serie de ideas sobre el interés de conservar una institución exclusiva para la educación de los indígenas que les interesaba, entre otras cosas, el sacerdocio, y el discurso de una leyenda negra en torno a la manera que los excluyó la Corona española y cómo deseaban ser parte de la naciente “nación” mexicana. El pequeño y selecto grupo indígena se encontraba dividido en dos sectores; por un lado, estaban Faustino Chimalpopoca Galicia y Francisco Mendoza y Moctezuma, quienes asumían la representatividad de varios pueblos que se encontraban en los alrededores de la ciudad de México. Por otro, Juan Rodríguez Puebla, el que tenía su base de apoyo entre algunos maestros y estudiantes de El Colegio, así como del gobierno. Ambos sectores demandaban mantener la integridad de los bienes materiales coloniales que pertenecían a los indígenas. La diferencia radicaba en que Rodríguez Puebla consideraba que dichos bienes debían ser la base que permitiera la gradual integración del indígena a la sociedad, mientras que Chimalpopoca y Mendoza los veían como de uso exclusivo de los mismos interesados.

En las cartas y representaciones que se difundieron, el sector encabezado por Chimalpopoca y Mendoza manifestó su inconformidad en dos puntos centrales: la elección del rector y la necesaria conservación de El Colegio como una institución exclusiva para la educación media y superior de los indígenas. Las representaciones manuscritas e impresas plasmaban las quejas de los indios en contra de lo que consideraban una injusticia. Las argumentaciones tenían tintes históricos, legales y morales que justificaban lo “justo” de la exclusividad. Asimismo, los escritos reivindicaban lo indígena, principalmente cuando se resaltaban las virtudes morales. De esta manera se fueron esgrimiendo argumentaciones que pretendieron desmantelar los resortes del pretendido igualitarismo, exponiendo de manera general la situación por la que pasaban el “nuevo” sector socio-étnico, presentando un discurso de contrastes, es decir, una afirmación de “nosotros” diferente a los “otros”.

En marzo de 1829 apareció un escrito firmado por 25 indígenas entre alumnos, maestros y miembros de la “intelectualidad” indígena. Argumentaban que la situación en que habían estado viviendo los indígenas durante los 300 años de dominación española, aún los acompañaba, ya que la junta de gobierno de El Colegio había prolongado su “infelicidad” al seguir considerándolos como “bestias”. Desde su perspectiva se había olvidado que el “sistema de igualdad no permite que lloremos por más tiempo la desgracia a que nos había sujetado los

españoles" (AGN-JIP, vol. I, exp. 44, fs. 285-286). Un mes después salía a la luz una "Representación al Excmo. Sr. Presidente Don Vicente Guerrero a favor de los indios", donde solicitaban se eligiera un rector indígena "a pesar de la igualdad que debemos tener todos los ciudadanos". Para llegar a esa conclusión se quejaban de que durante la vida independiente de México se les seguía tratando igual que en la Colonia, siendo la única diferencia que antes existían leyes que los protegían (AGN-JIP, vol. I, exp. 41, f. 268).

Lo que se iba presentando era un rechazo a un nuevo tipo de tutoría, en este caso por los "mexicanos". Varios argumentos iban en el sentido de que los "blancos" habían querido "confundir" a los indígenas al quererlos tratar como iguales, pero lo único que percibían era el deseo de mantenerlos en la "permanente tutela, muy ajena del sistema, y de nuestros intereses" (AGN-JIP, vol. I, exp. 41, f. 268). Este argumento no solamente fue utilizado en cuanto a la problemática que se presentaba en El Colegio de San Gregorio, sino también cuando los "gregorianos" presentaron una visión sobre la situación que enfrentaban otras instituciones heredadas de la época colonial, como eran las parcialidades indígenas de la Ciudad de México.

Sin duda el discurso parecía marcar un nivel de integración pero a la vez de diferencia frente a los "otros". La argumentación de la ciudadanía se perdió en un discurso que resaltaba más las diferencias heredadas del periodo colonial y con las cuales fueron estigmatizados los indígenas, esto es, el color de la piel y la manera como se expresaban en castellano. Estos factores ¿impidieron el acceso o el deseo de acceder a la igualdad, y mantenerse de manera separada de los demás sectores? Parecería que esta pudo haber sido la primera impresión con base en las cartas y los panfletos; sin embargo, el discurso oculto llevaba a reconocer la indiferencia para la ciudadanía, cuando estaban en juego elementos más materiales. Finalmente, las herencias fueron asimiladas por las estructuras gubernamentales para poder financiar y dar cabida a proyectos que involucraban a todos los sectores sociales y "ciudadanos".

### *Consideraciones finales*

Los ayuntamientos gaditanos e independientes asumieron el dominio sobre los diversos asuntos locales que habían recaído durante el periodo colonial en los alcaldes mayores, subdelegados o gobiernos indígenas. El problema es que, si bien lo intentaron llevar a cabo, en muchas ocasiones les fue imposible ejercerlos por la resistencia de los pueblos a que se viera socavada una organización que les había permitido cohesionarse. Semejante aspecto se nota en la argumentación de los "gregorianos" para mantener en las manos de El Colegio los cuantiosos bienes heredados.

Lo que logramos observar es que el primer periodo gaditano se realizó sin grandes contratiempos, en el sentido de erigir los ayuntamientos en diversas localidades, aun con las reticencias de algunos actores sociales; sin embargo, poco impregnó en las estructuras mentales de los individuos que participaron en el proceso, aún cuando la base para acceder a los diversos puestos se amplió con base en el otorgamiento de la ciudadanía. Sin embargo, el segundo periodo, aunque contó con un mayor tiempo y con los antecedentes previos, fue el que marcó la forma en que se estructuraron los diversos sistemas locales, regionales y estatales en torno a la organización de los territorios en términos político-administrativos, además de que se comenzaron a manifestar diversos niveles y argumentos entre los nuevos derechos y los "antiguos".

Al final, gran parte de los componentes sociales continuaron con las concepciones heredadas del periodo colonial tardío, que no fueron modificadas totalmente sino, al menos, hasta la siguiente generación. Sin embargo, las redes sociales y cotidianas fueron actualizadas y

reinventadas, no solamente por los grupos de poder sino también por los miembros de pueblos indígenas y otros sectores subalternos, con lo que a partir de 1823 se observa una nueva concepción en torno a la administración de poblaciones, así como al individuo, sus derechos y obligaciones.

La creación de ayuntamientos en las antiguas cabeceras político-administrativas provocó que éstos heredaran los antiguos conflictos entre los pueblos-sujetos y las cabeceras indias, tanto en la forma de extracción del excedente de los sujetos, como en los servicios que éstos tenían que dar, ahora ya no a individuos (funcionarios civiles y eclesiásticos, miembros del gobierno indio) sino a una nueva corporación que se sobrepuso a la estructura político-comercial colonial existente.

Finalmente, es en la conformación de los ayuntamientos, el otorgamiento de la ciudadanía, la igualdad donde parece dirimirse el papel de los derechos individuales y colectivos de los diversos actores sociales, donde continuó funcionando la denominación y la idea del binomio vecino-ciudadano como una forma de identificación para considerar el papel del individuo en las relaciones sociales cotidianas. Los conflictos que se generaron en los cambios y en la permanencia de elementos de "antiguo régimen" nos llevaría a considerar que los derechos colectivos de los individuos permearon sus relaciones en sus "comunidades de vecinos"; sin embargo, hasta qué punto querían y en qué momento decidían ejercer sus derechos políticos emanados de las Constituciones republicanas, es un aspecto del que poco sabemos aún. De todas maneras, está claro que el conflicto entre el origen del que emanaban los derechos y cómo ejercerlos llevó a serios problemas entre quienes deseaban construir una comunidad imaginada y la comunidad de vecinos durante gran parte del siglo XIX.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGN-JIP*: Archivo General de la Nación, México. Justicia e Instrucción Pública  
*AHESLP-I*: Archivo Histórico del estado de San Luis Potosí, México. Intendencia  
*AHESLP-Prov.*: Idem. Provincia de San Luis Potosí  
*AHESLP-SGG*: Idem. Secretaría General de Gobierno

Alda, Sonia 2000: *La participación indígena en la construcción de la república de Guatemala, siglo XIX*, Madrid, UAM.

Annino, Antonio 1995: "Cádiz y la revolución territorial de los pueblos mexicanos, 1812-1821", en Antonio Annino (coord.) *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, Buenos Aires, FCE; págs. 177-126.

Bernand, Carmen 2000: "La población negra en Buenos Aires (1777-1862)", en Quijada, et. al., *Homogeneidad y nación con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, págs. 93-140.

Beuve, Raymond 2002: "'Cádiz' y el debate sobre el estatus de una provincia mexicana (Tlaxcala) entre 1780 y 1850", en Antonio Escobar Ohmstede, Romana Falcón y Raymond Beuve (comps.), *Pueblos, comunidades y municipios frente a los proyectos modernizadores en América Latina, siglo XIX*, Holanda-San Luis Potosí, CEDLA-El Colegio de San Luis, Holanda; págs. 9-28.

Chust, Manuel 1999: *La cuestión nacional americana en las Cortes de Cádiz*, España, Centro Francisco Tomás y Valiente-UNED/Fundación Instituto Historia Social/UNAM.

- Ducey, Michael T. 2002: "Indios liberales y liberales indigenistas: su ideología y poder en los municipios rurales de Veracruz, 1821-1890", en Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha (coords.), *El siglo XIX en las Huastecas*, México, CIESAS-El Colegio de San Luis; págs. 111-136.
- Ducey, Michael T. 2004: *A Nation of Villages. Riot and Rebellion in the Mexican Huasteca, 1750-1850*, EUA, The University Arizona Press.
- Escobar Ohmstede, Antonio 1996: "Del gobierno indígena al Ayuntamiento constitucional en las huastecas hidalgense y veracruzana, 1780-1853", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 12 (1) (EUA, Universidad de California), págs. 1-26.
- Escobar Ohmstede, Antonio 1997: "Los ayuntamientos y los pueblos indios en la sierra huasteca: conflictos entre nuevos y viejos actores, 1821-1840", en Leticia Reina (coord.), *La reindianización de América, siglo XIX*, México, Siglo XXI-CIESAS, págs. 204-317.
- Escobar Ohmstede, Antonio 1999: "El discurso de la "inteligencia" india en los primeros años postindependientes", en Connaughton, et. al. (coords.), *Construcción*; págs. 263-274.
- Escobar Ohmstede, Antonio 2000: "Las Huastecas para los huastecos. Los intentos para conformar un estado huasteco durante la primera mitad del siglo XIX", *Vetas. Revista de El Colegio de San Luis*, 4, México, El Colegio de San Luis, págs. 117-150.
- Escobar Ohmstede, Antonio 2004: "Del dualismo étnico colonial a los intentos de homogeneidad en los primeros años del siglo XIX latinoamericano", *Alteridades*, 28, México, UAM-I, págs. 21-36.
- Falcón, Romana (coord.) 2005: *Culturas de pobreza y resistencia. Estudios de marginados, proscritos y descontentos, México, 1804-1910*, México, El Colegio de México-Universidad Autónoma de Querétaro.
- Geertz, Clifford 1996: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa Editorial.
- Guardino, Peter 2000: "Me ha cabido la fatalidad". Gobierno indígena y gobierno republicano en los pueblos indígenas: Oaxaca, 1750-1850", *Desacatos. Revista de Antropología Social*, 5, México, CIESAS, págs. 119-130.
- Guerrero, Andrés 2002: "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transescritura", en Escobar Ohmstede, Falcón y Buve (comps.), *Pueblos, comunidades*, págs. 29-64.
- Herzog, Tamar, 2003: *Defining Nations. Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*, New Haven and London, Yale University Press.
- König, Hans-Joachim 1998: "¿Bárbaro o símbolo de libertad? ¿Menor de edad o ciudadano? Imagen del indio y política indigenista en Hispanoamérica", en Hans-Joachim König (ed.), *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente*, Frankfurt am Main, Vervuert; págs. 13-31.
- Mandrini, Raúl 1994: "¿Sólo de caza y robos vivían los indios? La organización económica de los cacicatos pampeanos del siglo XIX", *Siglo XIX. Revista de Historia*, 15, México, Instituto Mora, págs. 5-24.
- Mandrini, Raúl y Sara Ortelli 2006: "Las fronteras del sur", en Raúl Mandrini (ed.), *Vivir entre dos mundos. Las fronteras del sur de la Argentina. Siglos XVIII y XIX*, Buenos Aires, Taurus; págs. 21-42.
- Marino, Daniela 2006: "Ahora que Dios nos dio padre [...]' El segundo imperio y la cultura jurídico-política campesina en el centro de México", *Historia de México*, LV, 4, México, El Colegio de México, págs. 1353-1410.
- Mendoza García, Edgar 2004: *Los bienes de comunidad y la defensa de las tierras en la Mixteca oaxaqueña*, México, Senado de la República.
- Monroy, Ma. Isabel y Tomás CALVILLO 2003: "Las apuestas de una región: San Luis Potosí y la república federal", en Vázquez (coord.), *El establecimiento*, págs. 319-350.

Palomeque, Silvia 2000: "La 'ciudadanía' y el sistema de gobierno de los pueblos de Cuenca (Ecuador)", en Hans-Joachim, Tristan Platt y Colin Lewis (coords.), *Estado-nación, comunidad indígena, industria. Tres debates al final del milenio*, Holanda, AHILA; págs. 115-142.

Pinto, Jorge 2000: *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*, Santiago, Universidad de Santiago de Chile.

PINTO SORIA, J. L. 1997: "Nación, caudillismo y conflicto étnico en Guatemala (1821-1854)", *Mesoamérica*, 34 (Guatemala), págs. 35-51.

Quijada, Mónica et. al. 2000: *Homogeneidad y nación con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Radding, Cynthia 2002: "Naciones y territorios indígenas frente al Estado en el noroeste de México y el oriente de Bolivia, siglo XIX", en Escobar Ohmstede, Falcón y Buve (comps.), *Pueblos, comunidades*, págs. 107-124.

Radding, Cynthia 2005: *Landscapes of Power and Identity. Comparative Histories in the Sonoran Desert and the Forests of Amazonia from Colony to Republic*, EUA; Duke University Press.

Rangel, José Alfredo 2003: "Lo que antes era casa de Dios... Adaptaciones del liberalismo en ámbitos locales, 1820-1825", *Historia Mexicana*, LII (1), México, El Colegio de México, págs. 117-177.

Rangel, José Alfredo y Flor SALAZAR 2002: "Élites, territorialidad y fragmentación política: la provincia Huasteca de 1823", en Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha (coords), *El siglo XIX en las Huastecas*, México, El Colegio de San Luis-CIESAS; págs. 59-92.

Reina, Leticia 2000: "Raíces y fuerza de la autonomía indígena", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS-Porrúa-INI; págs. pp. 245-277.

Sala i Vila, Nuria, 1993: "La Constitución de Cádiz y su impacto en el gobierno de las comunidades indígenas en el Virreinato del Perú", Barcelona, *Boletín Americanista*, 42-43 págs. 51-70.

Salinas, María del Carmen 1996: *Política y sociedad en los municipios del estado de México (1825-1880)*, México, El Colegio Mexiquense.

Simón Ruiz, Inmaculada 2004: "La lucha por el poder político y los efectos de la introducción del sistema representativo en la ciudad de Puebla, 1812-1814", *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, 58, México, Instituto Mora, págs. 51-72.

Stern, Steve 2000: "La contracorriente histórica: los indígenas como colonizadores del Estado, siglos XVI al XX", en Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad*, págs. 73-91.

Tatacena, Arturo 2002: *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1808-1944*, Guatemala, CIRMA.

Vázquez, Josefina Z. (coord.) 2003: *El establecimiento del federalismo en México (1821-1827)*, México, El Colegio de México.

Walker, Charles F. 1999: *De Tupac Amaru a Gamarra. Cusco y la formación del Perú republicano, 1780-1840*, Perú, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

## NOTAS

<sup>1</sup> Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) , México, D.F. Correo electrónico: [ohmstede@ciesas.edu.mx](mailto:ohmstede@ciesas.edu.mx). Agradezco los comentarios críticos de Raúl Fradkin, que me permitieron ajustar este artículo.

## ***Litigios interminables Indígenas y comuneros ante la justicia agraria liberal (1857-1828)***

Romana Falcón<sup>1</sup>

### *Introducción*

Desde la era virreinal indígenas y comuneros asombraron por su actitud “pleitista” ya que a pesar de la brutalidad de la conquista y su posición subordinada no tardaron en absorber y utilizar la cultura jurídica vigente en España. En ella no existía la división moderna entre política y justicia ni una distinción muy clara entre juez y juzgados así como entre Estado y sociedad a las que estamos acostumbrados en la justicia positivista de la modernidad a principios del siglo XXI. El papel fundamental del gobernante era el de juez, y las autoridades locales -en ocasiones llamados “justicias”- lidiaban con funciones gubernativas, fiscales, militares y de justicia por igual.

El universo de la justicia conformaba una arena de gran vitalidad donde los indios litigaban todo tipo de asuntos particulares. La curva de aprendizaje fue intensa y los indios rápidamente adoptaron conceptos y rituales. Así, no tardaron en comprender y hacer propia la extraña fascinación hispana por los papeles, los sellos y las firmas en los documentos (Castro 2005: 7-8). Numerosos investigadores han mostrado la particular afición del indio en toda América Latina por acudir a los jueces españoles. A pesar de ocupar peldaños bajos de la pirámide social supieron aprovechar, en lo posible, este orden jurídico como mecanismo de defensa y protección (Tau 1997, 102-103; Borah 1985: 196-199, 265).

Al irse consolidando el México independiente, las autoridades intentaron ordenar y contener los instrumentos y la cultura jurídica que permitían litigar a los actores sociales colectivos, en especial, a partir de la segunda mitad del siglo XIX cuando, como sucedió en casi todos los países al sur del Río Bravo, éstos fueron quedando fuera de las instituciones y leyes de los países modernos y liberales que se estaban forjando.

En México, con la ley Lerdo de 1856 y la constitución de 1857, que estaría vigente hasta 1917, se quitó a los antiguos pueblos de indios su personalidad jurídica y su capacidad para poseer y administrar tierras y aguas en tanto actor colectivo. Sin embargo, aún cuando por caminos oblicuos, ellos siguieron haciendo uso de los tribunales y de la arena jurídica para dirimir sus conflictos.

El objetivo de estas páginas consiste en ahondar en la compleja relación entre estos actores corporativos y el Estado nacional, escudriñando qué fue del intento por limitar y encauzar su uso de tribunales y su actitud pleitista.

Las acciones gubernamentales se inscribían dentro de un amplio propósito compartido en Latinoamérica: alcanzar la modernidad de los países punta de occidente, para lo cual eran imprescindibles cambios fundamentales en la cultura jurídica y política en que estos actores sustentaban su arte de querrellar y que, ya desde la segunda mitad del XIX, era considerada un rezago de viejo régimen.

Se trataba de un plan integral: como comuneros e indígenas eran considerados uno de los obstáculos a transformar, se intentó lograr su tránsito a propietarios de terrenos particulares “perfectos” en su delimitación y acreditación, así como a ciudadanos capaces de conocer y actuar en términos de las nuevas reglas de la modernización jurídica.

Pero modificar la realidad fue difícil. Si bien partes de las nuevas propuestas fueron aceptadas por determinadas capas pueblerinas --en especial las élites indígenas y mestizas-- otros grandes trozos hubieron de enfrentar todo tipo de adaptaciones, “ignorancias”, resistencias y hasta francas rebeldías por parte de quienes habitaban el amplio y oscuro fondo social. Precisamente, un segundo objetivo consiste en resaltar la relativa capacidad de negociación y de incidencia de los grupos subalternos lo que permite comprender de mejor profunda los procesos de formación de la nación mexicana.

Mi hipótesis central es que las nuevas formas de justicia monopolizadas por el Estado nacional y el control de litigios resultaron en una pérdida del espacio de maniobra y representación de estos actores colectivos. No por eso fueron inútiles; les permitían ganar tiempo, detener ciertas decisiones políticas o judiciales, imposibilitar soluciones finales y advertir la disposición de continuar indefinidamente la disputa.

Como segunda tesis sostengo que, durante el primer siglo de vida independiente, no acabó de resolverse del todo la transición compleja que se buscó concretar en el terreno de la justicia agraria. Más que una transformación lo que en la realidad tuvo lugar entre autoridades, particulares, pueblos y grupos étnicos fue un sincretismo jurídico, una fusión de elementos de diversa procedencia y época --virreinal, liberal y revolucionaria.

Comuneros e indígenas no rehusaron en bloque las nuevas formas justicia; más bien negociaron y rechazaron aquellos trozos que les afectaban, como era la creciente exclusión de sus particularidades y “privilegios” (Marino 2006: 9, 23, 24). De hecho se adaptaron con facilidad, ó más exactamente, utilizaron “a la carta” los valores, instituciones y leyes del régimen en turno. Lo mismo se presentaban ante el segundo imperio como humildes indígenas en pos de ser protegidos que, ante la república, en calidad de ciudadanos, utilizando instancias relativamente novedosas, como el amparo individual. En suma, conocieron y utilizar los recovecos, carencias, fortalezas y contradicciones de la estructura (Falcón 2006: 483-487; Arenal 1991).

En tercer lugar, mantengo que fue en buena medida la “terquedad” pueblerina lo que conservó una vena proteccionista en la justicia, lo agrario y lo político (Chenaut 1988: 281-282; Tau 1997:97-108; Clavero 2004: 178-180, 190-193). Esta pervivencia fue fundamental para que los gobiernos emanados de la revolución de 1910 se vieran en la necesidad de reinstaurar un Estado protector, admitir que los pueblos recuperasen su personalidad jurídica y política así como su capacidad para poseer y administrar bienes. Por lo menos en teoría, volvieron a ser núcleos fundamentales del país.

Dos aclaraciones antes de entrar en materia. De ninguna manera supongo la existencia de pueblos unificados en su interior peleando siempre, como un todo, por sus tierras y aguas. La

realidad es infinitamente más enmarañada y cada comunidad estaba dividida de todas las maneras imaginables: clase, estrato, posición política, religión, etnia, ideología, género, nexos con el exterior, etc.

Ni todos los pueblos rechazaran la privatización ni esta implicó siempre para ellos la pérdida de propiedades, usufructos y cohesión. En general, se aceptó con gusto titular las tierras de común repartimiento y hubo mayor rechazo a individualizar las de uso común como bosques y ejidos (Escobar Ohmstede 2000: 121-126; Falcón, en prensa). En todo caso, aquí trato a ciertos pueblos que emplearon la arena jurídica para dirimir conflictos por tierras y aguas.

Tampoco pretendo una apología de la justicia virreinal, ni una descalificación maniquea de la justicia positiva. El intento es otro: comprender los densos y contradictorios procesos que vivieron los actores colectivos como una parte dinámica y selectiva, aunque subalterna de la modernidad liberal y revolucionaria.

### *Términos teóricos y organización*

Este acápite se inscribe dentro de la historia crítica del derecho (Grossi 2003: 21-38; Tau 1997: 15-25) y de la historia desde abajo, en especial de la resistencia (Scott 1985: I-IX, 28, 1990; Falcón 2006: 79-122) y la subalternidad (Dube 1999: 17-98). Sostengo que es posible entrelazar sus perspectivas con el propósito de repensar nuestro pasado sin usar únicamente a la categoría de Estado nacional como el eje ordenador que le da coherencia y en la que parecieran tener que caber todas las experiencias sociales, o que es lo único que vale la pena contar. (Garriga 2004: 5; Falcón 2002: 12-17 y 2004).

Después de una breve nota introductoria a las implicaciones de la modernidad jurídica, se revisan los ordenamientos esenciales que buscaron transformar la cultura política y jurídica de comuneros e indígenas y, en diversas formas y grados, contener los litigios por tierras y aguas. En seguida, me enfoco en la querrela entre varios pueblos y barrios de Chimalhuacán y Chicoloapan entre sí y en relación a las haciendas vecinas. Por último, reviso los cambios que la revolución de 1910 introdujo en la política agraria y de justicia. Tomo como laboratorio, el enorme Estado de México que ocupaba buena parte del valle central del país y cubro de la reforma liberal (1857) a la revolución mexicana (1911-1920's).

### *La modernidad jurídica: implicaciones y temores*

El aparato legal virreinal no era, como el que pretendía instaurar el Estado moderno, de igualdad jurídica y cumplimiento general y obligatorio. Se trataba de un mero marco de referencia en torno al cual los diversos actores podían argumentar sus particularidades, sus maneras variadas de entender y procurar, en cada caso concreto, una solución "justa" y tópica. (Hespanha 2002: 171-183; Ferrer y Bono 1998: 263-266).

Estas experiencias servirían como fundamento en las artes de litigar que hicieron famosos a los pueblos de indios. Virreyes y gobernadores se admiraron de su capacidad para interponer pleitos, incluso poniendo en ello más empeño y recursos que lo que valían los bienes en disputa. Felipe Castro (2005: 3-4) ha mostrado como la conquista propició un vacío de poder que dejó todo a discusión. Así lo apreciaba el oidor Alfonso de Zurita:

“... y aquí comenzaron los pleitos unos contra otros dentro de sus pueblos, y los súbditos con los señores..., y pueblos contra pueblos, y los sujetos contra sus cabeceras, de lo que han sucedido grandísimos gastos, gran multitud de muertos por los caminos, yendo y viniendo a los pleitos, sin

saber que es lo que les conviene, ni que piden, ni que quieren, ni que pretenden, ni sobre que pleitean, ni a que van a la Audiencia, y así no hacen mas que gastar sus dineros y sus vidas...”

Después de la independencia, pervivió por largo tiempo mucho de esta cultura así como aquellos ordenamientos que no fuesen expresamente invalidados o sustituidos y, a los que, tanto autoridades como actores sociales estaban acostumbrados. Pero, simultáneamente, y también como herederos de los principios de la ilustración y de la constitución gaditana de 1812, se iniciaron procesos de modernización de la justicia en consonancia con lo que sucedía en el resto de países de occidente.

Así, el Estado mexicano se abrogó el derecho de ser el único que pudiese determinar lo que era “justo” e “injusto”, así como imponer los castigos correspondientes. El derecho moderno pretendió eliminar el arbitrio judicial y convertir a los jueces en simples funcionarios que tenían como misión poner en práctica una ley que aportaba una solución única, clara e inequívoca. Ello cerraba todo espacio a la interpretación según las consideraciones particulares de cada instancia y de los diversos actores implicados (Speckman 2006:4).

De esta manera, se expropió a los grupos sociales de su antiguo derecho de ser tomados en cuenta en tales determinaciones, de mantener privilegios y consideraciones a sus particularidades (Arenal 1999). Además, se fue instaurando la diferencia entre política y justicia, lo que implicaba un carácter totalmente ajeno a la cultura jurídica con que estos pueblos estaban acostumbrados a litigar.

Esta directriz se solidificó con la instauración de las leyes escritas, elaboradas según las normas que el Estado decretaba como las únicas legítimas y operativas; con la creciente profesionalización y estandarización de quienes integraban el aparato de justicia – primero los requerimientos para los “jueces letrados” de saber leer y escribir, más tarde, de conocer las leyes escritas y, después, la contratación exclusiva de profesionales del derecho capaces de fundamentar debidamente las sentencias en los ordenamientos vigentes. A los jueces se les concibió como simples transmisores y ejecutores de las leyes generales.

Este carácter positivista tuvo un empuje definitivo en los 1870’s cuando prácticamente en toda la república mexicana se elaboraron y pusieron en operación códigos unificadores de la justicia civil y penal que eliminaba las excepciones que convenían a indígenas y comuneros que dejaron de ser considerados como una parte activa y legítima en determinar la justicia. Al mismo tiempo, se insistió en su conversión en propietarios privados.

Pero, como es lógico, no se trabajaba en una tabula rasa. Estas disposiciones debieron pasar por un fino tamiz de negociación dentro y fuera de las estructuras formales y, en el caso que aquí ocupa, con la incorporación selectiva de los grupos subalternos. Fueron las tensiones y contrapuntos que brotaron de estas múltiples interacciones lo que moldeó el complejo e inacabado proceso de la modernidad mexicana.

### *Vericuetos interminables: entre la conciliación, el litigio y la negociación*

Con la ley federal de desamortización y la constitución de mediados del XIX, pueblos e indígenas sufrieron la pérdida de su personalidad jurídica como actores colectivos con derechos públicos capaces de poseer o siquiera administrar bienes raíces más allá de los más elementales como edificios públicos y el fundo legal. Aún cuando la mera expedición de leyes rara vez se tradujo en cambios sustantivos e inmediatos en la propiedad y usufructo si tuvo gran significación en términos de representación política y de justicia, pues su falta de personalidad

jurídica les dificultaba los trámites más elementales como la capacidad para iniciar juicios y litigios.

Sin embargo, como la realidad no podía cambiarse con la simple voluntad y pluma de los gobernantes incluso en la legislación e instituciones hubo que ir haciendo ajustes para lidiar con la presencia de estos actores. Prueba de ello, en el Estado de México, son las leyes que normaban los permisos para litigar y para nombrar apoderados de los pueblos. Su pura existencia contradecía a la carta magna y era un reconocimiento, a regañadientes, de la fortaleza política y social de pueblos y municipios. En efecto, para litigar, éstos debían solicitar permiso y cumplir ciertos requisitos. Lo mismo sucedía para nombrar apoderados, trámite indispensable para un litigio y que ponía en claro la diferencia sustantiva de los actores colectivos con respecto al ciudadano quien podía elegir libremente a su apoderado e iniciar litigios sin constreñimientos en cuanto tuviese indicios de que sus derechos habían sido lastimados.<sup>2</sup>

Los ordenamientos no expresaban claramente las razones por las cuales conceder o negar las licencias y el reconocimiento de apoderados. Además, sólo otorgaban permisos después de probar que los intentos de avenimiento habían sido infructuosos –lo que llevaba numerosos trámites, tiempo, trabajo y costos- y únicamente cuando se trataba de la violación de derechos claros e indiscutibles en las leyes escritas.

Dentro de estos vericuetos, sobresalen las contradicciones del segundo imperio que, en un sentido, propugnó la modernización de la justicia al promover la institucionalización de códigos y del amparo y, por el otro, mantuvo un antiguo paternalismo de viejo cuño que lo llevó a crear la Junta Protectora de las Clases Menesterosas (JPCM). En cuanto a los litigios, la legislación más restrictiva resultó ser la promulgada por Maximiliano que se propuso acabar de tajo con las controversias eternas entre pueblos impidiendo otorgarles permiso para litigar entre sí, aún cuando si lo permitía para solucionar conflictos con propietarios privados.<sup>3</sup>

Los contrapuntos con las disposiciones federales fueron el pan de cada día. Mientras el triunfo de la república liberal, en el verano de 1867, aceleró el paso a la privatización y la modernización de la justicia, en el Estado de México, se volvieron a permitir los litigios entre pueblos (Falcón 1999: 55-56).

En 1882 la concepción y administración de la justicia agraria del país entero dio una nueva vuelta a la tuerca cuando la Suprema Corte de Justicia, después de una gran discusión encabezada por Ignacio Vallarta, pretendió cerrar definitivamente las posibilidades que los pueblos tenían para litigar o entablar juicios en pos de bienes raíces, ya que las leyes federales hacía tiempo que los habían imposibilitado para poseer o administrarlas.

Pero la puerta no se pudo taponar del todo. Las leyes estatales no se atrevieron a prohibirlo y los pueblos continuaron utilizando el ámbito judicial para dirimir sus conflictos, prueba terca de su existencia (Marino 2006: 289-312). Sin embargo, si hubo cortapisas. La autorización para que ciertos personajes fuesen aceptados, o no, en calidad de apoderados representaba un control poderoso y un amplio margen de mando discrecional para las autoridades. Como pueblos y ayuntamientos tenían que mandar documentos y hacer varias diligencias como mostrar “la honradez e instrucción suficientes para dicho encargo” gastaban sumas importantes para lograr como apoderados a abogados influyentes, en especial, a quienes tenían la capacidad de llegar a las estrellas locales de poder.

Requisito *sine qua non* para permitir cualquier litigio eran las juntas de avenencia. Visto estrictamente desde esta óptica formal consta la búsqueda de avenimiento entre barrios, pueblos, municipios y particulares en juntas formales, que no pocas veces, culminaban en “acuerdos amistosos”, con arreglos específicos y detallados. Si bien ciertas aristas quedaban pendientes de solución, se limaban fricciones y atenuaban las posibilidades de insurrección. Sin embargo, muchos de estos acuerdos solían acabar en simples respiros temporales y superficiales que estos actores percibían como faltas sustantivas de la justicia (Falcón 1999: 134-137).

Los trámites para tener licencia eran tan gravosos —en 1878 se agregó que el gobernador también debería otorgar su permiso escrito, a más de que podía revocarla en cualquier momento— que ciertos políticos se pronunciaron por dejar libres a los pueblos para deducir ante los tribunales sus derechos sobre el dominio de las tierras que consideraban que les pertenecían.

Eso propuso —infructuosamente— el diputado por Texcoco, Francisco Mejía quien defendió a Chimalhuacán. En un escrito adecuadamente titulado, “*Tutoría en que todavía se halla la raza indígena*”, se preguntaba como era posible que durante la era virreinal, bajo las leyes de Santa Ana (del 31 de julio de 1854) y la de noviembre de 1865 del segundo imperio, los pueblos hubiesen tenido más derechos a poseer sementeras, pastos y ejidos que los que ahora tenían “bajo un gobierno eminentemente liberal”; y que además, todavía se condicionaran sus recursos ante los tribunales:

Esas leyes que consideran a los pueblos como menores, que los mantienen en una tutela perpetua y que hacen depender el ejercicio de sus derechos de la opinión arbitraria de un individuo, son mas bien propias de un gobierno absolutista y despótico, que de un Estado cuyas instituciones políticas están basadas sobre principios liberales democráticos.<sup>4</sup>

Tantos eran los obstáculos, que los litigios formales acabaron siendo relativamente irrelevantes si se les relaciona con los grandes conflictos agrarios en el campo. Como siempre, los archivos gubernamentales nos dan una imagen sanitizada y de aguas más plácidas de lo que era la realidad.

Algunas de las principales controversias en torno al usufructo y propiedad agraria ni siquiera fueron canalizadas mediante litigios. Cuando en 1871 se les pidió a los jefes políticos mexiquenses informar de todos los litigios en curso<sup>5</sup> o potenciales, el de Villa del Valle no reportó litigio alguno, a pesar de que en ese momento había una enorme querrela entre los vecinos del pueblo de San Francisco Mihualtepec y la hacienda de Ixtla en relación a unos terrenos que sorteaba la misma jefatura política.<sup>6</sup>

Aún más indicativo de la relativa inutilidad de la justicia agraria era la escasez de litigios en la zona de Chalco, pues acababa de ser escenario de una destacada rebelión de pueblos en pos de recuperar las tierras que decían haber perdido a manos de terratenientes. La represión había sido aguda dos o tres años atrás y la contienda se mantenía sin solución.

Pero la prueba más cristalina de que las instituciones y los litigios dejaron sin resolver muchas de las tensiones más apremiantes es que prácticamente todos los planes rebeldes campesinos señalan la imposibilidad de obtener justicia con base en los procedimientos prevalecientes. Botón de muestra es la “Proclama de los pueblos de San Cristóbal y Zacoalco de Torres” de mediados del siglo XIX, en donde pueblos rebeldes de Jalisco afirmaron que a pesar de “las

repetidas instancias de las comunidades indígenas” las haciendas se negaban a aclarar los linderos, y

“...si bien por la vía judicial una y otra vez han conseguido el darle curso a seis reclamos más bien se han perjudicado por los enormes gastos que han erogado sin otro resultado que el frustrar sus intenciones por la maligna intriga, como es notorio.” (Reina 1984:148)

En el mismo sentido, en 1867, los pueblos de Chalco donde cundía gran desasosiego, exigieron al presidente Benito Juárez reformar la propiedad agraria con apego a sus títulos originales y reconocerles sus “derechos de propiedad territorial, aguas y montes por medio de la razón y la justicia, según sus títulos y, desde luego poniéndoles en posesión a cada pueblo”.

La petición atentaba contra el espíritu de las leyes desamortizadoras que tan caras eran para la élite liberal y de poco sirvió su argumento central en torno a cuan pequeña --acaso sería más justo decir que nula-- era la posibilidad de obtener “justicia” dentro del sistema imperante.

No solicitaban una simple puesta en práctica de las leyes sino solucionar sus agravios viejos, endémicos y específicos. Todos los caminos legales les estaban cerrados y estaban cansados de andar en los tribunales de justicia reclamando sus

“...propiedades, y hemos corrido todos los trámites posibles... haciendo innumerables sacrificios, y en tantos años que llevábamos transcurridos, hemos observado el favoritismo a los hacendados,... haciéndonos con esto perder el tiempo en balde, y estamos convencidos de que ésta manera jamás lograremos recobrar nuestros terrenos...”<sup>7</sup>

### *El objeto detrás de la lupa*

Caso destacado de los conflictos de larga duración es el que oponía a varios pueblos de Chicoloapan y de Chimalhuacán entre sí y, sobre todo, con las haciendas contiguas, Huetongo, Tlalmimilolpan y Costitlán en Texcoco, Estado de México. Las raíces eran profundas pues algunos, como Santa María Chimalhuacán habían sido fundados desde el siglo XVI. La disputa por terrenos contiguos que tanto pueblos como fincas alegaban tener en propiedad y/o en posesión puede rastrearse en documentos que van desde la era virreinal hasta los de la post revolución. Eran, y en ocasiones siguen siendo, querellas vivas y centenarias (Birrichaga 2003: 219-225).

La evolución de los litigios y conflictos que aquí se suscitaron permite observar la densa mezcla de culturas jurídicas. Mientras todos los actores utilizaban las antiguas leyes y disposiciones, cuando así convenía -en especial la Recopilación de Indias- también iban interiorizando fenómenos como la creciente profesionalización del aparato judicial.

Pueblos como Chimalhuacán Atenco o San Vicente Chicoloapan eran prototípicos del arte para litigar y negociar en corto, día a día. En 1861, el síndico de Chimalhuacán obtuvo licencia para litigar con la hacienda de Costitlán.<sup>8</sup> Pero, más eficiente que este permiso fueron las condiciones militares extraordinarias que significó la entrada del ejército de oriente al mando del general Porfirio Díaz. Estos campesinos pudieron entonces intercambiar su apoyo armado a la facción liberal de la guerra civil por el examen de sus títulos y la “recomendación” de Díaz ante el juez del distrito quien los puso en posesión de por lo menos parte de sus terrenos.<sup>9</sup>

Sin embargo, no fue una solución totalmente satisfactoria como prueba que Chimalhuacán siguiera solicitando justicia ante las instancias imperiales. Sus reclamos muestran la comodidad

que aún sentían estos actores para argumentar con base en su antigua cultura política. Ajenos a la moderna especialización de funciones, en una sólo petición conjuntaron la protección para los peones de hacienda con la defensa de sus tierras y aguas.

El primer aspecto era añejo. Desde la era virreinal constan denuncias por los malos tratos y castigos que cometían en Costitlán en contra de sus operarios, como muestra la queja del indio Domingo Ramos por el “rigor con que el administrador trata a todos los sirvientes” y la prisión y castigos corporales que se les infligían.<sup>10</sup> En mayo de 1865, Chimalhuacán pidió al emperador reprimir los intolerables abusos de que eran “víctimas los sirvientes de las fincas en todo el país”. Alegó que el “miserable estado que guardan los jornaleros de aquellas fincas” era un mal

“...que se adolece en todas las fincas del país en las que cada dueño con notoria ilegalidad se constituye Juez en sus propios negocios y ejerce con crueldad inaudita las funciones de verdugo trayendo así á aquellos infelices á una situación tristísima...”<sup>11</sup>

Terminaron solicitando “un decreto que arregle los pactos de los operarios de campo con los propietarios” que, en parte, se alcanzó meses más tarde. Ello muestra la relación cercana con los funcionarios de la junta –en especial, con el licenciado Víctor Pérez quien más tarde sería su apoderado-- así como su confianza en los beneficios que las leyes generales les podían significar.

Chimalhuacán defendió sus tierras y aguas apoyándose en la validez de lo antiguo: las “mercedes concedidas en 1570 y 71 algunos predios rústicos de común repartimiento y las aguas de un molino”. También se quejó de la falta de cumplimiento por parte de Costitlán de un avenimiento ya alcanzado para regular el uso del agua. Sin embargo, y aún cuando pidieron “la protección del soberano para hacer valer conforme á las leyes y por los medios que ellas determinan sus derechos sobre tierras y aguas”,<sup>12</sup> nada concreto obtuvieron.

Una vez más, la apelación institucional resultó menos determinante que los momentos de intensa guerra, cuando la debilidad gubernamental se traducía, de *facto*, en autonomía para las localidades y los peldaños más bajos del sistema judicial, justo los últimos en quedar en manos de los letrados y los vecinos más instruidos y pudientes.

Como un lustro atrás, en 1867, cuando se precipitaba el derrumbe monárquico, el pueblo pidió al juez de letras de Texcoco “que los amparase en la posesión de unos terrenos, sobre los que eran inquietados por parte de la hacienda de Costitlán.” En abril, dieron el paso definitivo y, con su apoyo, ocuparon estas tierras.<sup>13</sup>

Pero, en cuanto se fueron regularizando las funciones de la república, la hacienda tomó la ofensiva. En julio de 1867, ya consumada la victoria sobre el imperio, las dueñas de Costitlán demandaron la restitución de estas tierras enfundadas en alegatos de modernidad judicial: circunscribir la resolución de los conflictos no a lo que es “justo” sino, simplemente, a la letra de la ley. Acusaron a los peldaños más bajos del sistema, al síndico y juez del pueblo, de actuar sin respeto a la ley. No sólo imputaron al juez proceder en favor del ayuntamiento de Chimalhuacán “y de algunos vecinos díscolos del pueblo” sino argumentaron la invalidez jurídica de los hechos toda vez que éstos habían procedido “extrajudicialmente.” El as bajo la manga era que el ayuntamiento había actuado sin su respectiva “licencia para litigar”.<sup>14</sup>

Este largo y ácido litigio también revela como ambas partes seguían refutando, cuando convenía, con base en trozos de leyes pasadas. Para la hacienda, las recopilaciones de leyes virreinales garantizaban que “nadie podía ser despojado de su posesión sin ser llamado, oído y

vencido por derecho”. Por su lado, los del pueblo reclamaron mantener ¡nada más y nada menos, que sus privilegios y excepciones! Su síndico no sólo aseguró actuar al amparo de un juez competente sino que su pueblo se seguía ateniendo a “sus privilegios de menor de edad que disfruta(ban)” así como las “reserva(s) que hago de todas las excepciones que (le) competen”.<sup>15</sup>

El verano de 1868 estuvo lejos de ser como cualquier otro. En esta región se sintieron reverberaciones del gran movimiento agrarista que desde 1867 montaron los pueblos vecinos de Chalco en pos de tierras que, alegaban, habían sido usurpadas por las haciendas.

San Vicente Chicoloapan experimentó algo de esta tensión durante la embestida final, cuando se logró atrapar a su principal dirigente, Julio López y sus más cercanos. En junio de 1868, al aumentar el amago rebelde, la jefatura les instruyó que pusiesen un “explorador de su confianza” y “diesen violento aviso” si hallaban algún “gavillero”. Los líderes no tardaron en ser apresados y el 9 de julio fueron informados que, por fin, se le “había aplicado la pena del último suplicio” a López.<sup>16</sup>

Coincidentemente, en julio de 1868, y aún cuando uno de los asesores del juez de Otumba había recomendado dar la razón jurídica a Chimalhuacán en su conflicto con Costitlán, el juez, se la concedió en su totalidad a la finca y ordenó que se le reintegraran los terrenos que había tomado el pueblo. Los argumentos de éste --que habían actuado según sus títulos, bajo el amparo institucional y en justicia-- carecieron de importancia.

Resalta la trascendencia que el permiso para litigar podía adquirir en una coyuntura crítica, así como las trabas y dificultades para obtenerlo. Marcos Normandía, el síndico de Chimalhuacán reaccionó rápidamente y el 21 de julio solicitó un nuevo permiso para “un justo litigio sobre la propiedad de unos terrenos que indebidamente trata(ba) de quitarle[s...] Costitlán”.

Su alegato mostraba que, para ellos, la justicia debía ser algo más sustantivo que la simple puesta en práctica de la ley pues trató de convencer, a la usanza antigua, de la injusticia que representaría quitarles los terrenos, entre otras razones, porque ya estaban sembrados y no podrían recoger la cosecha agravando sus carencias. Aseguró que estos terrenos sostenían “a muchas familias del pueblo porque de sus productos subsisten y de los que se han formado a esta de sudores y de trabajo, el único modo de manutención”. Sin ellos, quedarían “condenados a la indigencia y la miseria.” “Suplicaban” al prefecto

“... se sirva concedernos licencia para promover este litigio que redunde en bien de la población, supuesto que por él defendemos una propiedad que tienen hace longos años de conformidad con sus títulos primordiales... vamos a ocurrir a la Superioridad para que ponga remedio a tanto mal... queremos afirmar ---la posesión de la tierra --- en bien de la población recurriendo a los medios legales que los que necesitamos la licencia que estamos solicitando.”<sup>17</sup>

De nada sirvió la apelación. Mientras la jefatura indicó que para otorgar la licencia deberían presentarse los títulos y concertar una futura junta de avenimiento, el sistema de justicia devolvió a Costitlán los terrenos en controversia. El acto de posesión tuvo lugar el 1 de agosto, en una ceremonia a la usanza antigua, cargada de tensión, a la que debieron acudir el juez, el representante de la hacienda y los síndicos de los pueblos y barrios afectados para ir recorriendo todos los linderos y puntos de controversia. Los del pueblo miraron en silencio.<sup>18</sup>

Fue una gran derrota para ellos que, como siempre, desplegaron desde resistencias cotidianas, hasta nuevas y comedidas apelaciones formales ante las autoridades. Insistieron en seguir utilizando la arena judicial. El 8 de octubre, el síndico volvió a “suplicar” la licencia para

litigar pues había ya tenido lugar, sin éxito, la junta de avenimiento. Terminó su misiva con la fórmula: “Es justicia que pido. Protesto no proceder de malicia”.<sup>19</sup>

Ante este callejón sin salida, y la restauración que ya se había hecho a la hacienda, los de Chimalhuacán emprendieron lo que miles de campesinos en todo el mundo suelen hacer cuando encuentran agotados los cauces institucionales: tomar en la práctica parte de lo que consideran que les pertenece. Mientras la jefatura insistió –en términos muy positivistas-- en una nueva “vista de ojos” a celebrarse conforme a una fracción de un artículo de la ley del 21 de abril,<sup>20</sup> y según la exaltada nota del administrador de Costitlán, el 9 de octubre de 1868 –es decir, al día siguiente de la suplicatoria de un permiso para litigar--- al ir por la mañana a las tierras en disputa, se había “encontrado a varios vecinos de Chimalhuacán en unión de la autoridad y un Agrimensor midiendo los terrenos de esta finca sin consentimiento de ninguna autoridad ni de esta finca”. Como “este procedimiento” afectaba a la finca acudía ante la autoridad municipal y el juzgado para que tomaran cartas en el asunto.<sup>21</sup>

Chimalhuacán siguió intercalando este escalamiento *de facto* con acomedidas insistencias en pos de un litigio y/o un nuevo juicio de apeo y deslinde. La situación cayó en un impasse gravoso para el pueblo por la inutilidad de la “vista de ojos” que se celebró en octubre de 1868 pues volvió a encontrar la imposibilidad de un avenimiento, dadas las diferencias de linderos que había en los títulos.<sup>22</sup>

Durante este procedimiento ante los representantes de los pueblos y de la hacienda, quedó asentada lo que, por ley, la inmensa mayoría de los documentos gubernamentales del siglo XIX se veían imposibilitados a anotar: la calidad étnica de los reclamantes. Era como tapan el sol con un dedo. Probablemente, por su carácter más interno, en esta acta consta que:

“... los testigos se dividieron en dos grupos; uno formado por personas que llaman de razón sostenía las pretensiones de la hacienda; y el otro, compuesto de indígenas, apoyaba las del pueblo.”<sup>23</sup>

No era el único caso de desamparo; en octubre de 1868 el gobierno estatal derogó las disposiciones dictadas a favor de varios pueblos, entre ellos Chimalhuacán.

La situación volvió a ir de la mano con los coletazos de la represión a los de Chalco. En ese mismo octubre de 1868, en Chicoloapan se aprehendió y entregó para su castigo a Francisco Díaz y Félix Nava “cabecillas de los comunistas cómplices de Julio López”, así como un vecino de Chimalhuacán “abrigador de éstos”. Las autoridades consideraron necesario seguir indagando a los directamente involucrados y a sus bases sociales:

“... rastrear quienes son los cómplices y cuales con las nuevas miras con que handan formando juntas clandestinas en la casa de Deciderio Hernández... así como Vidal y Arcadio Zamarrita (sic).”<sup>24</sup>

La relación entre campesinos litigiosos y rebeldes se volvía cada vez más tenue. Dos años después, cuando Chimalhuacán seguía empeñado en su litigio con la hacienda los miembros del ayuntamiento fueron arrestados de mal modo. Mejía, el diputado que repetidamente los defendió escribió de inmediato al gobernador:

“A usted consta señor que estos pobres hombres llevan algún tiempo de no ocuparse más que en viajes a esa capital y a ésta en pasos todos concernientes a su negocio de vital interés para su pueblo, que ni en circunstancias en que el país ha estado revuelto y lleno de bandidos el rumbo pues donde viven ellos se han metido en asonadas sin estar (ilegible) comprometidos con los que le llaman comunistas...”

No obstante, “sus muchos enemigos” no habían cesado “las intrigas” hasta lograr que se les aprendiese

“...víctimas del supuesto delito de proteger a sublevados...han sido sacados por el señor Jefe Político de Texcoco del Ayuntamiento cuando se hallaban en cabildo y llevados a pie entre filas para encarcelarlos en el común de los conciliadores sin respeto ninguno a su fuero constitucional...”

El diputado terminó su defensa de “mis pobres indios de Chimalhuacán” –ignoro con que éxito-- pidiendo a Riva Palacio “cesar los padecimientos de esos desgraciados, imponiéndoles su protección”.<sup>25</sup>

Cabe destacar, en esta larga y ácida disputa, que también existen muestras de la adaptación a varios rasgos de la modernidad; en especial, al uso de letrados como asesores y representantes de propietarios, jueces y pueblos. Chimalhuacán, por lo menos desde la infructuosa “vista de ojos” de octubre de 1868, estuvo patrocinado por el licenciado Víctor Pérez, antiguo subsecretario de la Junta Protectora de las Clases Menesterosas (JPCM) que ya los había apoyado. Además de su obvio manejo de leyes, podía escribir directamente al gobernador. A fines de 1869, aseguró a Riva Palacio que al recorrer los terrenos en disputa “con los títulos de Chimalhuacán en la mano”, se comprobaba la justicia de requerimientos del pueblo.<sup>26</sup>

Pérez hizo mancuerna con Francisco Mejía, el ya mencionado diputado por Texcoco que en septiembre de 1870 buscó al gobernador para “proteger a mis pobres indios de Chimalhuacán” –resalta el que los llamase indios en esta misiva privada, pues en las oficiales se tenía a esa acepción por denigrante-- y pedirle se revocase el fallo “que les prohíbe llevar su justo reclamo ante los tribunales” con un juicio de “apeo y deslinde de los terrenos que pertenecen al pueblo..., no podemos absolutamente conformarnos en una resolución a todas luces imposibilitada y contraria al buen derecho del pueblo”.

Meses mas tarde, Pérez insistió en la “justicia” que asistía a Chimalhuacán y resaltó, como fuente de legitimidad, el apoyo que sus demandas habían obtenido por algunos de los máximos representantes del aparato de justicia en la entidad:

“No dudo que llamará fuertemente la respetable atención de Usted el hecho muy notable de suyo favorable a las pretensiones de dicho pueblo todas las opiniones que sobre estas han emitido los abogados que han examinado la referida cuestión. La Academia de Jurisprudencia del Estado ha sido bien explícita en mas de tres dictámenes.”<sup>27</sup>

Este ascendiente tal vez influyó en que mes y medio más tarde, el 30 de marzo de 1871, por fin se concediera a Chimalhuacán licencia para el juicio de apeo y deslinde con Costitlán. Pero la victoria tan largamente construida fue pírrica: en mayo, la hacienda logró abortar una diligencia y se negó a dar “ni un palmo más de lo que le pertenece”. Riva Palacio --él mismo un hacendado y empresario agrícola--, revocó de un plumazo la licencia concedida menos de tres meses atrás

“...en consideración de que el litigio que se seguiría a la licencia del gobierno, sobre acarrear al pueblo de Chimalhuacán gastos considerables y acaso mayores que el valor de las tierras disputadas, no produciría buen éxito a favor del pueblo...”<sup>28</sup>

Con altibajos, en lo que restó del siglo y hasta inicios de la revolución de 1910 siguieron las demandas entre Chimalhuacán y Costitlán, así como las solicitudes de aquéllos para litigar e intentar, infructuosamente, recuperar los terrenos que alegaban como suyos. También parecen haberse perpetuado actos de resistencia y protesta cotidiana.

En suma, los litigios aparecían interminables ya que siempre había recursos a interponer de uno y otro lado. Los pueblos no podían avanzar gran cosa sus reclamos pues debían suplicar cada paso de innumerables trámites. Y a pesar de que los dados solían estar cargados en su contra todo esto les servía para ganar tiempo y mantener vivas las demandas de justicia.

### *Inversión de legitimidades*

Con la ley del 6 de enero 1915 y la constitución de 1917, al abrirse las compuertas para la restitución y dotación de ejidos se cobraron varios viejos agravios. A la vez, se reavivaron y/o suscitaron conflictos entre pueblos y barrios y entre éstos y particulares. Los pueblos recuperaron su personalidad jurídica en tanto actores colectivos y tuvieron derecho a solicitar la restitución de terrenos y aguas usurpados, e incluso –y ello era mucho más radical y sencillo–, simplemente pedir su dotación demostrando que carecían de medios para la sobre vivencia.

Este arreglo de la propiedad agraria invirtió, en buena medida, las fuentes de legitimidad y de legalidad imperantes en la justicia liberal y positiva decimonónica. Fue un salto cualitativo en el lugar que, por lo menos en teoría, ocupaban pueblos e indígenas en el México revolucionario que se estaba formando. Los varios ejidos que se formaron en el microcosmos que aquí se analizó –Chimalhuacán, Santa María Chicoloapan y Chicoloapan (Estado de México [s.f.])— implicaron la desintegración de la mayor parte de su vieja enemiga: Costitlán y, en menor grado, de Tlalmilolpan.

La reforma agraria fue un duro golpe: al iniciarse el programa ejidal en la región, en 1918, Costitlán comprendía 4 033 hectáreas (la mayor parte, 2 123 de temporal, 1 000 con magueyes y el resto de pasto y cerro) y Tlalmilolpan 1 233.<sup>29</sup> Cuatro años después, Costitlán ya había perdido (por lo menos, a nivel de resolución estatal que debía confirmarse por instancia presidencial) la mitad de sus terrenos para constituir los ejidos de San Vicente Chicoloapan, San Sebastián Chimalpa, Ayotla y, sobre todo, el pueblo con quien más conflictos había tenido: Santa María Chimalhuacán al que fueron a parar 1 106 hectáreas.<sup>30</sup> En las décadas siguientes seguirían transfiriéndose terrenos de las haciendas para dotaciones y ampliaciones ejidales.

San Vicente Chicoloapan fue de los primeros en solicitar terrenos y, como siempre, en los términos ideológicos adecuados. Ante las autoridades revolucionarias argumentó que tenían “la íntima convicción de que los hacendados vecinos de nuestro pueblo ensancharon sus propiedades... aprovechando la ignorancia y hasta la mala fe y la codicia de algunos malos hijos del pueblo...” No solicitó restitución sino dotación de los “terrenos necesarios” a tomarse de las haciendas contiguas, así como agua que se podría canalizar desde otra: San Francisco Acuatla.

Como siempre, conjuntaron la justicia de su causa con una de las principales cartas con las que antes habían negociado su apoyo armado a la lucha revolucionaria

“Pudiéramos alegar en apoyo de nuestra solicitud la nunca desmentida lealtad con que hemos venido sirviendo al lado del constitucionalismo... pero preferimos manifestar a usted la necesidad ingente que tenemos de tierras para trabajar...”<sup>31</sup>

En 1919 se otorgaron a Chicoloapan 255 hectáreas de temporal tomadas de Costitlán, más otras 100 de Tlalmilolpan. En los años treinta, recibió otras 1 565 hectáreas de temporal de la primera, y 582 de monte y temporal de la segunda. (Gilberto Fabila 1958: 229, 233).<sup>32</sup> Cuando los pueblos solicitaban ampliaciones a sus ejidos, había que seguir, como antes, infinitos vericuetos burocráticos y de control político. Pero, por lo menos éstos, en ocasiones, alcanzaron éxito.<sup>33</sup>

También se reavivaron las querellas entre pueblos. En el mismo 1919, cuando Chicoloapan logró su primera dotación se agravó el conflicto con el pueblo de Chimalhuacán quien estimaba gozar de mejores razones para obtener estas tierras que de hacía mucho ambos disputaban a Costitlán. Chimalhuacán alegó haber solicitado estos terrenos con anterioridad --junio de 1917— y que eran de su añeja propiedad. “Suplicaron” que se dotara a San Vicente con otros trozos de Costitlán. Tampoco ellos tardaron en adoptar los nuevos signos de legitimidad revolucionaria. Señalaron que, cuando habían sido despojados

“... los propietarios de la finca aludida gozaban de todos los privilegios y prerrogativas de que disfrutaban todos los grandes terratenientes por parte de un gobierno despótico, arbitrario y dictatorial como fue el que, con la ayuda de todo el elemento proletario, derrocó la triunfante revolución.”<sup>34</sup>

El as bajo la manga era una posesión *de facto*. Tal y como había sucedido en 1862 y 1867, en 1916 --cuando casi desapareció el Estado nacional— los comuneros habían tomado y trabajado estas tierras.

La revolución también revivió y legitimó dotes argumentativas fundadas en el bienestar que las autoridades debían a los subalternos. Los de Chimalhuacán escribieron a la Comisión Nacional Agraria “confiados de que sabrá impartimos la justicia que nos asiste”. Alegaron “el derecho de vivir” y seguir con su

“... trabajo honrado, haciendo producir a los pedazos de tierra que ahora poseemos para... no seguir siendo los parias y los abandonados por la justicia...”<sup>35</sup>

Así, en cierta forma, estos procesos de restitución y dotación respondieron a las demandas básicas de justicia agraria no resueltas durante el siglo XIX. Pero no se trató de un final de Hollywood. El programa ejidal estuvo lejos de entrañar la solución de los problemas sociales y económicos de las comunidades. Emergieron nuevas formas de dependencia --en cierta forma, igual de tiránicas-- de control político vertical y corporativo, así como de injusticia.

### *Consideraciones finales*

En el proceso de instauración de una forma de propiedad y una justicia moderna y positiva se intentó ir transformando la añeja cultura jurídica de lo que probablemente constituían los núcleos sociales más densos en el altiplano central de la república: los antiguos pueblos de indios, ahora municipios multiétnicos.

Parte de este propósito fueron los controles sobre aquellos pueblos y ayuntamientos que buscaban obtener, defender y/o ampliar su posesión y propiedad de tierras y aguas. Esta astringencia institucional se agudizó a partir de la segunda mitad del siglo XIX cuando se anuló la personalidad jurídica de estos actores y, a los pueblos, se les fue desmontando del entramado institucional. Fueron tantas las regulaciones y el poder personal arbitrario con que se controlaron los litigios que éstos acabaron perdiendo mucho de su utilidad.

La justicia liberal y positiva llegaba tarde y era sumamente ineficiente para solucionar las demandas de los pueblos. No obstante, los litigios sirvieron para detener soluciones definitivas y mantener vivas las querellas.

Mi conclusión central es que en este proceso inconcluso, pueblos e indígenas, al igual que autoridades y particulares, mezclaron, de manera creativa, leyes y costumbres antiguas que les beneficiaban --las de tiempo atrás o las recién inventadas-- con porciones de las nuevas formas y valores.

Nunca abandonaron la idea de la justicia como escenario importante y relativamente útil de negociación para cuidar su acceso, usufructo y propiedad de bienes raíces. En vez de meramente solicitar la puesta en práctica de determinado apartado del marco normativo – aunque también hacían esto—siempre insistieron en “convencer” de la “justicia” que les asistía.

Indígenas y comuneros no eran actores cristalizados en el tiempo, que quisieran quedarse en el ayer. Buscaban integrarse a partes de la legitimidad y fuerza del Estado nacional – tanto el liberal como el revolucionario. Pero lo querían hacer a su paso y poner en práctica las nuevas directrices de manera más justiciera y adecuada a sus particularidades.

Sus dotes de petición y de litigio florecieron durante el imperio de Maximiliano y la era revolucionaria; volvieron a legitimar elementos añejos que, tercamente, se habían empeñado en mantener. Aún cuando fuese sólo en principio, ayudaron a construir un Estado que se suponía garante de su protección y justicia.

Desgraciadamente, la realidad fue mucho más compleja y dramática. La vida de muchos campesinos pobres siguió marcada por carencias, estancamiento económico y el control corporativo del nuevo estado revolucionario. Así que, a fin de cuentas, ni lo antiguo, ni lo nuevo, les permitió encontrar una respuesta sustantiva a lo que ellos consideraban de justicia.

#### ABREVIATURAS

AGA (Archivo General Agrario)  
 AGN (Archivo General de la Nación)  
 JPCM (Fondo Junta Protectora de las Clases Menesterosas)  
 AHEM (Archivo Histórico del Estado de México)  
 AHSVCH (Archivo Histórico de San Vicente Chicoloapan)  
 AMRP (Archivo Mariano Riva Palacio)  
 APJEM (Archivo del Poder Judicial del Estado de México)  
 COLMEX-FR (Biblioteca “Daniel Cosío Villegas”, Fondo Reservado)  
 HN-FR (Hemeroteca Nacional-Fondo Reservado)

#### BIBLIOGRAFÍA

Arenal, Jaime del 1999: “El discurso en torno a ley. El agotamiento de lo privado como fuente del derecho en el México del siglo XIX”, en Brian Connaughton, Ilades, Carlos y Pérez Toledo, Sonia (coords.), *Construcción de la legitimidad política en México*, México, El Colegio de México-El Colegio de Michoacán-UAM-UNAM.

Arenal, Jaime del 1991: “La protección del indígena en el Segundo Imperio Mexicano: la Junta Protectora de Clases Menesterosas”, en *Ars Juris*, 6, (México, UP).

Birrichaga, Diana 2003: *Administración de tierras y bienes comunales. Política, organización territorial y comunidad de los pueblos de Texcoco, 1812 - 1857*. Tesis de doctorado en historia, México, El Colegio de México.

Borah, Woodrow 1985: *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*, México, FCE.

Castro, Felipe 2005: “Los indios y la justicia del Rey. Una historia de manipulaciones recíprocas”, en *Memoria del XXVII Coloquio de Antropología e Historia Regionales. La participación indígena en las formaciones del Estado mexicano* (CDROM), Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.

Chenaut, Victoria 1988: "Uso del derecho y pluralidades normativas en el medio rural", en Zendejas, Sergio y de Vries, Pieter (eds), *Las disputas por el México rural. Transformaciones de prácticas, identidades y proyectos*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán.

Clavero, Bartolomé 2004: "La Güaca indígena", en *Istor*, 16 (México, CIDE).

Dube, Saurabh 1999: *Pasados postcoloniales, colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México.

Dublan y Lozano, Manuel 2004: *La legislación Mexicana* (CDROM), México, El Colegio de México-Escuela Libre de Derecho- TSJEM.

Escobar, Antonio 2000: "¿Fraccionamiento o pérdida de los espacios agrarios de los indígenas. 1870 - 1930?", en Jaime Bailón Corres (coord.), *El siglo de la Revolución mexicana*, México, INEHRM, v. I.

Fabila Montes de Oca, Gilberto 1958: *Los ejidos de México. Catálogo*. México, Gobierno del Estado de México, Dirección de Agricultura y Ganadería.

Falcón, Romana (en prensa): "Desamortización a ras de suelo. ¿El lado oculto del despojo en el México de la segunda mitad del siglo XIX?", en Ponce, María Eugenia (ed.), *Homenaje a Raymond Buve*. UIA.

Falcón, Romana 2006: "El arte de la petición. Rituales de obediencia y negociación. México, segunda mitad del siglo XIX", *HAHR*, 86:3, agosto, (Durham, Duke University Press).

Falcón, Romana 2002: *México descalzo. Estrategias de sobrevivencia frente a la modernización liberal*, México, Plaza y Janés.

Ferrer, Manuel y Maria Bono 1998: *Pueblos indígenas y Estado nacional en México en el siglo XIX*, México, UNAM.

Garriga, Carlos 2004: "Historia y derecho, historia del derecho", *Istor*, 16, (México, CIDE).

Grossi, Paolo 2003: *Mitología jurídica de la modernidad*, Madrid, Editorial Trotta.

Hespanha, Antonio 2002: *Cultura jurídica europea. Síntesis de un milenio*, Madrid, Tecnos.

Huitrón, Antonio 1972: *Bienes comunales en el Estado de México*, México, Gobierno del Estado de México, DGH.

Marino, Daniela 2006: *La modernidad a juicio. Los pueblos de Huixquilucan en la transición jurídica (Estado de México, 1856-1911)*. Tesis de doctorado en historia, México, El Colegio de México.

MÉXICO Estado de [s.f.]: *Plan Municipal de desarrollo urbano de Chicoloapan*, Toluca.

MÉXICO, Estado de (1884): *Ley orgánica de los tribunales del Estado*, 7 de abril.

MÉXICO, Ministerio de Gobernación 1865: *Colección de Leyes y Decretos que interinamente forman el sistema político, administrativo y judicial del imperio*, Imprenta de A. Boix, t. 6.

Reina, Leticia 1984: *Las rebeliones campesinas en México, 1819- 1906*, México, Siglo Veintiuno.

Riva Palacio, Mariano 1871: *Memoria presentada a la H Legislatura del Estado de México por el C. Gobernador Constitucional del mismo*, Toluca, Tipografía del Instituto Literario.

Scott, James 1990: *Domination and the Arts of Resistance, Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University.

Scott, James 1985: *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press.

Speckman, Elisa 2006: *Justicia y juzgadores en la ciudad de México (1855-1931). Reflexiones desde la historia social y cultural*, México, (Manuscrito).

Tau Anzoátegui, Víctor 1997: *Nuevos horizontes en el estudio histórico del derecho indiano*, en *Memoria del XI Congreso del Instituto Internacional de Historia del derecho indiano*, Buenos Aires, Argentina, IHD.

Téllez, Mario e Hiriam Piña 2001: *Colección de decretos del Congreso del Estado de México* (CDROM), México, Instituto de Estudios Legislativos.

## NOTAS

<sup>1</sup> El Colegio de México. Centro de Estudios Históricos, Camino al Ajusco 20, Pedregal de Santa Teresa, 10740, México, D.F., correo electrónico: [rfalcon@colmex.mx](mailto:rfalcon@colmex.mx)

<sup>2</sup> “Reglamento para el gobierno interior del Tribunal Superior de Justicia del Estado Libre y Soberano de México”, junio 27, 1850 (Téllez y Piña 2001: t. V).

<sup>3</sup> “Ley para dirimir las diferencias sobre tierras y aguas entre los pueblos”, 1 noviembre; y “Reglamento sobre prefectos y subprefectos”, COLMEX-FR, México, Ministerio de Gobernación 1865, t. 6.

<sup>4</sup> **Francisco Mejía, “Tutoría en que todavía se halla la raza indígena”, APJEM, Distrito Judicial de Texcoco, Civil, 1870 – 1871, exp. 13, ff. 76, [s.f.], (texto incompleto).**

<sup>5</sup> AHEM, vol. 71, exp. 50, ff. 22, 1871.

<sup>6</sup> AHEM, vol. 72, exp. 80, ff. 31, 1871.

<sup>7</sup> HN-FR, *República y Patria Mexicana*, diciembre 31, 1868; *El Monitor Republicano*, marzo 10, 1868.

<sup>8</sup> “Certificación del jefe político”, APJEM, julio 9, 1867.

<sup>9</sup> **Mejía, *op cit.***

<sup>10</sup> Domingo Ramos, AHMSVCH, caja 3, vol. 3, exp. 8, [s.f.]

<sup>11</sup> Víctor Pérez, “Oficios enviados por el Subsecretario de la Junta”, AGN, JPCM, vol. 1, exp. 2, ff. 6-21, mayo 18 y 24, 1865.

<sup>12</sup> *Idem.*

<sup>13</sup> “Certificación de M. A. Mercado. Juez de Letras de Texcoco”, APJEM, Distrito Judicial de Texcoco, Civil, 1866-1867, exp. 21, septiembre 25, 1867.

<sup>14</sup> “Notificación de Agustín Lazo, administrador de la hacienda”, APJEM, Distrito Judicial de Texcoco, Civil, 1866-1867, exp. 21, julio 10, 1867. Las tierras en disputa incluían el potrero de la Palma, Santa Rosa, Santa María, Rancho Viejo, El Porito y Chochiquinar.

<sup>15</sup> “Francisco Delgado síndico del ayuntamiento de Chimalhuacan”, AHSVCH, Distrito Judicial de Texcoco, Civil, 1866 – 1867, exp. 21, julio 16 y 26, 1867; y “Comparecencia del síndico solicitando la prórroga por quince días”, AHSVCH, Distrito Judicial de Texcoco, Civil, 1866 – 1867, exp. 21, julio 17, 1867.

<sup>16</sup> “Notificaciones al alcalde de Chicoloapan”, AHSVCH, Ramo Presidencia, vol. 2, exp. 19, junio 10 y 28, 1868.

<sup>17</sup> “Solicitud de Marcos Normandía a la jefatura política”, AHEM, Fondo Gobernación I, Sección Gobernación, Serie Gobernación (GGG), 1868-1869, vol. 68, exp. 53, ff. 187, julio 21, 1868, (subrayado mío).

<sup>18</sup> “Notificación a las autoridades de Chicoloapan”, AHSVCH, Ramo Tierras, vol. 1, exp. 1, julio 31, 1868.

<sup>19</sup> “Notificación de Marcos Normandía a la Jefatura Política de Texcoco”, AHEM, GGG, 1868 – 1869, vol. 68, exp. 53, ff. 187, octubre 8, 1868.

<sup>20</sup> “Nota al margen de la notificación de Marcos Normandía a la Jefatura Política de Texcoco”, AHEM, GGG, 1868 – 1869, vol. 68, exp. 53, ff. 187, octubre 8, 1868.

<sup>21</sup> “Nota del Sr. Administrador”, AHSVCH, Ramo Tierras, 1806-1939, caja 1, vol. 1, exp. 1, octubre 9, 1868.

---

<sup>22</sup> AHEM, GGG, 1868 – 1869, vol. 68, exp. 53, ff. 187, [s.f.]

<sup>23</sup> Puede observarse una crítica del aparato judicial en el dictamen del Lic. Luis Rivera Melo en la vista de ojos que hizo de la disputa entre Chimalhuacán y Costitlán. En ella se dio la razón al pueblo, APJEM, Distrito Judicial de Texcoco, Civil, 1870 – 1871, exp. 13, ff. 76, [s.f.]

<sup>24</sup> AHMSVCH, Ramo Presidencia, vol. 2, exp. 19, octubre 3 y 23, 1868.

<sup>25</sup> “Francisco Mejía a gobernador Riva Palacio”, AMRP, 8839, septiembre 14, 1870.

<sup>26</sup> “Victor Pérez a Riva Palacio”, AMRP, 8326, diciembre 19, 1869.

<sup>27</sup> “Victor Pérez a Riva Palacio”, AMRP, 9117, febrero 15, 1871.

<sup>28</sup> “Informe del licenciado Luis Rivera Melo”, APJEM, Distrito Judicial de Texcoco, Civil, 1870 – 1871, exp. 13, ff. 76, [s.f.]

<sup>29</sup> “Dotación de ejidos, San Vicente Chicoloapan”, AGA, exp. 23/2163, ff. 238, febrero 25, 1918.

<sup>30</sup> “Dotación de ejidos, San Vicente Chicoloapan”, AGA, exp. 23/2292, ff. 5; y “Santa María Chimalhuacán, informe de la CNA”, octubre 24, 1922; cuya entrega definitiva fue en 1927.

<sup>31</sup> “Dotación de ejidos, San Vicente Chicoloapan” y “Solicitud de originarios y vecinos de la municipalidad de San Vicente Chicoloapan”, AGA, exp. 23/2163, ff. 491, [s.f.]

<sup>32</sup> “Expedientes de restitución y dotación de tierras, Chicoloapan”, AGA, exp. 2163, leg. 2, 1928 – 1929.

<sup>33</sup> A casi cien años de aquel permiso de litigio que en 1861 alcanzara Chimalhuacán, este pueblo obtuvo una nueva dotación de 455 hectáreas de terrenos salitrosos ganados al ex lago de Texcoco, tomadas de la hacienda de Chapingo. México, Departamento de Asuntos Agrarios y de Colonización: *Diario Oficial de la Federación*, julio 25, 1960.

<sup>34</sup> “Dotación de ejidos, San Vicente Chicoloapan” y “Carta de vecinos de Chimalhuacán”, AGA, exp. 23/2163 (725.2), ff. 58 – 60, julio 26, 1919.

<sup>35</sup> *Ibid.* (Subrayado mio).



***Ocupación del territorio indígena,  
conflicto y expansión económica.  
La Araucanía, 1850-1930***

Jorge Pinto Rodríguez<sup>1</sup>

*Introducción*

El viernes 19 de enero de 1907, un día después de haberse celebrado el Parlamento de Coz Coz, convocado por los caciques del lugar, en las cercanías de Panguipulli, para hablar “de lo que les pasa en sus reducciones con los *huincas* que nos quieren quitar la tierra que ha sido siempre de nosotros”, el periodista de *El Diario Ilustrado* de Santiago, Aurelio Díaz Meza recibió a un grupo de mapuches para escuchar de sus propias bocas las tropelías que se cometían contra ellos (Arellano y otros 2006: 217). Robos de tierras, saqueos, todo tipo de violencia y hasta asesinatos, se habían producido a vista y paciencia de las autoridades de la zona. Sólo la preocupación del capuchino Sigifredo de Frauenhäusl, puso algún límite a una situación que desde hacía varios años afectaba a los mapuches. La ambición por ocupar sus tierras y el desenfrenado traslado de ocupantes nacionales y empresarios provenientes del norte, habían generado un clima de agitación del cual los mapuches eran la principal víctima. Cuatro años más tarde el Congreso Nacional tuvo que intervenir, designando una Comisión Especial que se trasladó a la zona para investigar que estaba ocurriendo. Sus informes desnudaron la misma realidad que escuchó Aurelio Díaz Meza ese viernes de enero de 1907.

Paradójicamente, por esos mismos años la economía regional empezaba a experimentar una fuerte expansión, que concluiría hacia los años treinta del siglo pasado, para dar paso a una fase depresiva que haría colapsar a la economía. Alentada por la llegada de nuevos agentes económicos y una mano de obra atraída por las obras que se emprendían en la región, la población, la producción, el comercio y las exportaciones empezaron a crecer a un ritmo muy acelerado hasta que comienza la fase depresiva de los años treinta.

¿Qué estaba ocurriendo en la Araucanía? ¿Por qué tanta violencia en un territorio que hasta mediados del siglo XIX había permitido una convivencia armónica entre el mundo indígena y no indígena? ¿Cómo reaccionó el pueblo mapuche frente a esta situación? ¿Qué estaba pasando con la economía regional? Estas son algunas de las cuestiones que nos proponemos comentar en este artículo a la luz de los avances que estamos logrando en un proyecto financiado por el Fondo Nacional de Investigación Científico y Tecnológico de Chile, cuyo principal objetivo es estudiar las bases económicas y la estructura de la región entre 1900 y 1960 (Proyecto Fondecyt N° 1060314).

*La invasión del territorio indígena*

Hasta mediados del siglo XIX, los grupos dirigentes que habían tomado el control del país no demostraron mayor interés por la región. Con la mirada puesta en el norte y en las haciendas del Valle Central, cuyas riquezas mineras y producción triguera parecían muy apropiadas para articular la economía nacional con la economía mundial, la Araucanía no interesó a nadie. Sin embargo, las cosas empezaron a cambiar hacia 1850. A partir de esos años, una serie de factores desencadenaron la ocupación de este territorio, provocando la desintegración del viejo espacio fronterizo. Los hubo externos e internos. Entre los primeros, no cabe duda que la mayor demanda de alimentos derivada del aumento de la población mundial y las transformaciones que provocó la Revolución Industrial, estimularon la ocupación de regiones que hasta entonces se habían mantenido casi sin explotar. Los avances del capitalismo inglés y los progresos del transporte, aceleraron el proceso, insertando este fenómeno en el mismo movimiento de ocupación de tierras que afectó a otras regiones de América, África, Asia y Oceanía.

La situación del país también contribuyó a estimular el avance hacia las tierras indígenas. De partida, la constitución del Estado hizo posible la existencia de una instancia jurídica que podía justificarlo. Así mismo, la estrechez del mercado de la tierra, esencial para sostener la política inmigratoria que fomentaban los gobiernos de la época y la crisis económica de 1857, convencieron a los grupos dirigentes que había llegado el momento de actuar en una región que ya se había empezado a recorrer por la costa, a propósito del interés por el carbón que venían manifestando los empresarios mineros del Norte Chico. Las revoluciones de 1851 y 1859, particularmente la última, cuyo desenlace en favor del Presidente Manuel Montt, alentó también la idea de castigar a los insurgentes, incluyendo a numerosas parcialidades indígenas que habían participado en el movimiento, apoyando a los revolucionarios. Por último, el discurso de la “barbarie”, elaborado por los intelectuales que adhirieron al positivismo del siglo XIX, fue el golpe de gracia que provocó el avance del ejército chileno a las tierras de la Frontera, aunque a nuestro juicio, fue la crisis de 1857 la que agitó el debate sobre la Araucanía y aceleró un proceso que se venía anunciando desde los últimos años de la década de 1840.

Este proceso estuvo acompañado de un discurso de fuerte contenido antiindigenista, tal como ocurrió en todo el continente. Al mapuche se le hizo responsable de lo que se llamó la “barbarie” imperante en la Araucanía y las voces de condena en su contra no se dejaron esperar. Aunque estos protestaron frente a los abusos que se cometían, sus quejas fueron acalladas y poco a poco Chile empezó a desprenderse de sus raíces indígenas.

Concluida la ocupación la región quedó incorporada definitivamente al país, dividiéndose en dos provincias: Malleco y Cautín. En esos momentos se precipitan en la zona cuatro procesos: la expansión y colapso de la economía; la llegada de nuevos actores sociales; la lucha del pueblo mapuche por recuperar sus tierras y dignidad frente a los abusos que se siguen cometiendo contra ellos y la revisión que se hace en Santiago y algunos círculos intelectuales de la acción del Estado.

*Expansión y colapso de una economía regional, 1900-1940*

Estudios anteriores hacían presumir que la llegada del Estado había provocado, junto con la desintegración del espacio fronterizo, serias dificultades a la economía regional (Pinto 2003). Afectado el tráfico con las Pampas, rotas las conexiones entre el mundo indígena y los agentes económicos tradicionales y desatada la especulación, parecía que el panorama era muy poco favorable para su economía. La situación general de Chile tampoco era de las mejores. Fuerte-

mente afectado por la crisis de comienzos de siglo, poco podía hacer para resolver la situación de la Araucanía; sin embargo, las señales que hemos recogido estos últimos años dan cuenta de una situación diferente, demostrando que los ritmos regionales son distintos a los de Santiago o del Valle Central.

La primera señal de crecimiento económico proviene de la demografía. En efecto, entre 1895 y 1930 la población de la Araucanía aumentó de 176 253 a 451 089 habitantes, a un ritmo de 2.7 % anual, muy superior al del país (1.3 %).<sup>2</sup> En cierta medida, este crecimiento se podría explicar por la política del gobierno tendiente a instalar colonos nacionales y extranjeros; sin embargo, más decisivo debió ser el “boom” económico que se produjo en la región.

En efecto, entre 1910 y 1930, Malleco y Cautín estuvieron a la cabeza en la siembra de cereales y chácaras, superando en producción a todas las demás provincias. Entre los cereales, el producto más importante era el trigo; aunque, en ambas provincias las siembras de cebada, frejoles y papas alcanzaron también un nivel muy interesante. De acuerdo a José Bengoa en esta época se constituye en la zona el latifundio y se desarrollan el peonaje agrario y el inquilinaje, con la mano de obra que se desplaza de las haciendas del norte, atraída por salarios más atractivos que en el Valle Central (Bengoa 1990: 151-181).

La expansión de la agricultura elevó la superficie agrícola y el valor de la propiedad rural. Hacia el término del período, Cautín era la segunda provincia con mayor superficie agrícola y la tercera desde el punto de vista del valor de la propiedad rural, superada sólo por Santiago y Colchagua.<sup>3</sup> El dinamismo de la agricultura se reflejaba también en el volumen de los créditos otorgados por la Caja de Crédito Agraria. De las 21 provincias agrícolas que existían en el país, Malleco y Cautín ocupaban el quinto y sexto lugar, respectivamente, corroborando la demanda de recursos de la agricultura regional.<sup>4</sup> En la memoria de los viejos pobladores de la Araucanía todavía se mantiene el recuerdo de que en esa época la región se convirtió en el granero de Chile, recuerdo que se sostiene en la fuerte expansión de la agricultura regional.

Junto con la agricultura progresó la ganadería. De acuerdo a los datos que entrega Arnold Bauer, entre 1895 y 1925 el precio del ganado en Santiago, principal centro de transacciones, experimentó un aumento de \$ 64 75 a \$ 356 por cabeza, convirtiendo a esta actividad en una de las más atractivas del agro chileno (Bauer 1994: 2). Como se sabe, la Araucanía había sido desde la Colonia una región apta para la cría y engorda de ganado, ya sea por el que llegaba desde Argentina o por el que se desplazaba desde las estancias de Concepción para aprovechar las pasturas del sur. Datos que tenemos para 1917 demuestran que las provincias de Malleco y Cautín disponían de una masa ganadera no despreciable respecto de la que existía en todo el país. En el caso de los vacunos, Malleco y Cautín formaban parte del grupo de las 10 provincias que superaban las cien mil cabezas. Este grupo era encabezado por Llanquihue con 208 mil animales, seguido de Valdivia con 183 mil, Colchagua con 179 mil, Santiago con 165 mil y Talca, Curicó, Linares, Bío Bío, Malleco y Cautín con cifras ligeramente superiores a las cien mil cabezas. Con relación a los ovejunos, Magallanes encabezaba la lista con una cifra inalcanzable para las restantes provincias: 1'865 476 cabezas. A enorme distancia estaba el grupo al que se podría incluir Cautín, con una masa de 150 a 200 mil animales. Malleco estaba un poco más atrás, pero con una cantidad de ovejunos de cierto peso en el país. La producción de lana de ambas provincias era también interesante, como su producción lechera, aunque esta última estaba más lejos de la producción de las provincias en las cuales esta industria había alcanzado un mayor desarrollo<sup>5</sup>. Datos de los años siguientes, demuestran que hasta 1930 la ganadería en Malleco y Cautín no perdió importancia, aumentando incluso su participación en las cifras nacionales<sup>6</sup>. Por esta misma razón, la feria ganadera de Temuco fue una de las más importantes

del país. Después de las de Santiago y Chillán, la de Temuco era, en 1928, la de mayor actividad, especialmente por la venta de vacunos.<sup>7</sup>

En otro ámbito, la actividad forestal, fue también muy relevante. La Sociedad Nacional de Agricultura había manifestado interés por la explotación del bosque desde comienzos del siglo XX, aunque, con un espíritu previsor, llamó la atención respecto de los efectos negativos de su explotación irracional y de los peligros de la erosión.<sup>8</sup> De aquellos años data la idea de crear una Inspección General de Bosque, Pesca y Caza con el propósito de impulsar la actividad forestal, con los debidos resguardos para conservar el medio ambiente y no exponer a la agricultura a los efectos negativos de la erosión y el desvío de los cursos de las aguas.<sup>9</sup>

Estudios de la época daban cuenta de la existencia de tres grandes recursos forestales en el país: alerce, pino araucano y ciprés. La región disponía de los tres; no obstante, las reservas del segundo lo convertían en el producto básico de su industria maderera. A comienzos del XX el país consumía casi la totalidad de la madera que producía, quedando para la exportación una cantidad muy marginal. Su uso se limitaba casi exclusivamente a la construcción de viviendas y fabricación de muebles. Salvo los casos de la Sociedad Imprenta y Litografía Universo, fundada en 1900, y la Compañía Manufacturera de Papeles y Cartones de Puente Alto, establecida en 1921, no se conocen otras iniciativas tendientes a darle al producto del bosque otro uso (García Vergara 1938: II, 324-331). Hacia 1935 la provincia de Cautín era, de todas las provincias chilenas, la que más mano de obra ocupaba en la producción de madera y la capacidad diaria de sus aserraderos la colocaban en tercer lugar en el país. Malleco producía mucho menos, pero en conjunto la región aportaba una cuota muy importante de la producción maderera de aquellos años.<sup>10</sup>

La bonaza que reflejan todas las cifras que hasta ahora hemos manejado coincide con algunas apreciaciones cualitativas que describen la zona. Hacia 1920, se señalaba que Malleco aportaba al mercado nacional cereales, miel, cera, papas, alfalfa, vino, nueces, ganados y maderas, contando con 200 establecimientos industriales, de los cuales quince eran aserraderos y catorce molinos. Cautín, por su parte, disponía de 250 establecimientos industriales, destacando 55 aserraderos y 13 fábricas de elaboración de la madera (Márquez 1912: 661 y 674-675). Esta expansión económica, habría alentado, incluso, la idea de trasladar trabajadores cesantes de Santiago al sur Santiago.<sup>11</sup> Bengoa calcula que los salarios de los campesinos de la zona central bordeaban los dos pesos diarios. Es, más o menos, la misma cifra que registran algunas fuentes en Cautín; aunque, al parecer, había aquí más oportunidades de trabajo.

Las condiciones favorables de la economía regional frenaron, incluso, el éxodo de población mapuche, seriamente afectada por la política reduccional impuesta por el Estado y los abusos que se cometían contra ellos. Nadie puede negar que en los primeros treinta años del siglo XX tales abusos fueran de todo tipo; no obstante, la expansión económica experimentada por la región les habría permitido sobrevivir todavía en la Araucanía, postergando su salida hacia las provincias del norte por algunas décadas. Aunque los datos censales de los años 1907, 1920 y 1930 demuestran que el total de la población mapuche de las provincias donde aparece registrada disminuyó, se podría presumir que se trata de un dato no del todo confiable, debido al proceso de “chilenización” impuesto por el Estado. De acuerdo a estos, la “población araucana” pasó de 101 118 personas en 1907; a 104 793, en 1920 y 98 793, en 1930, con una tasa de decrecimiento de 0.1 %, mientras la “población chilena” crecía a un ritmo de 1.7 % anual. Sin embargo, en la Araucanía propiamente tal, la población mapuche no disminuyó en cifras absolutas, pasando de 74.741 personas en 1907 a 91 286, en 1930, con una tasa de crecimiento inferior al de la “población chilena”, pero sin evidenciar una caída propiamente tal.<sup>12</sup> Lo ante-

rior permitiría afirmar que, a pesar de las condiciones adversas que impuso el Estado durante los primeros 30 años del siglo XX, la población mapuche de la región aumentó, a un ritmo menor que el resto de la población regional, pero interesante si se tiene en cuenta los efectos que pudo causar la política reduccional y la expropiación de tierras por parte de los empresarios y particulares que llegaron a la zona.

Este panorama empezó a cambiar a partir de la década del treinta, observándose entre 1930 y 1960 las primeras consecuencias negativas de su incorporación al Estado. Durante esta época, la economía regional siguió apoyándose en la agricultura, ganadería y actividad forestal; pero, ahora, bajo condiciones muy diferentes. Hacia 1930 el país abandona el “modelo de crecimiento hacia fuera”, para poner el acento en la industrialización por sustitución de importaciones. Los datos reunidos hasta ahora sugieren que la región no pudo acoplarse exitosamente a esta reconversión, debilitándose su economía y transformándose en una zona poco atractiva.

Las tres actividades básicas de la región siguieron siendo la agricultura, ganadería y actividad forestal. Las fuentes insinúan que ninguna de las tres colapsó. Por el contrario, siguieron experimentando una cierta expansión, menor que en las tres primeras décadas del siglo XX, pero expansión de todas maneras. Esto nos lleva a suponer que el principal problema de la región consistió en como desarrollarse a través de la agricultura, en un momento en que la atención estaba puesta en la industria. Dicho de otro modo, la Araucanía nos podría permitir explorar los problemas de las regiones agrícolas de los países subdesarrollados para enfrentar ciertos procesos de reconversión económica, teniendo en cuenta las limitaciones de la agricultura tradicional.

Por la información reunida podemos afirmar que los problemas más delicados que enfrentó la Araucanía estuvieron asociados a los efectos de la crisis del 29, la caída de los precios, el agotamiento de los suelos, la caída de los rendimientos y la escasa capacidad de los salarios agrícolas para dinamizar una economía por los bajos niveles de consumo que permitían.

La crisis del 29 se dejó sentir con fuerza en la región. Tempranamente, en 1930, El Diario Austral de Temuco se refirió a sus efectos negativos, dando cuenta de la angustiada situación de los agricultores regionales, agobiados aún más por una sequía temporal y el aumento de la cesantía. A los efectos de la crisis se sumó una pérdida de la productividad por el agotamiento de los suelos, sobre explotados en los años anteriores, y ausencia de tecnología. Aunque las tierras agrícolas aumentaron, los rendimientos tendieron a bajar. En un informe de aquellos años, se reconocía que la actividad agrícola de la provincia de Cautín ofrecía al país las más elevadas cuotas de producción de trigo, avena y arvejas; sin embargo, reconocía que no ofrecía “un nivel de perfeccionamiento de acuerdo con el progreso de la técnica agrícola habido en los últimos años y la evidencia de esta afirmación está en los bajos índices de producción” (Prado 1956: 35-36).

De acuerdo al mismo informe, los bajos rendimientos se debían a las siembras en suelos no agrícolas, sin aptitudes para el cultivo; al gran número de pequeños agricultores, sin capacidad económica para invertir en el agro; al exceso de tierras concentradas en muy pocos agricultores, lo que derivaba en un magro aprovechamiento de los suelos; al insuficiente uso de fertilizantes; a la práctica generalizada del barbecho desnudo; a la escasez de praderas artificiales, lo que obligaba a colocar el ganado en las praderas naturales con evidente perjuicio para el suelo; a las plagas, enfermedades y malezas que afectaban los cultivos; al bajo nivel de necesidades de la población rural, consecuencia inmediata de las deficientes condiciones de vida de los trabajadores agrícolas y a una política estatal orientada con fines económicos para salvar situaciones del momento, sin pensar en el largo plazo (Prado 1956: 37-38). En suma, a una serie de

factores que, en conjunto, dañaban a la agricultura no sólo en Cautín, sino en toda la región, incluyendo a la provincia de Malleco. El informe fue, incluso, más categórico: de no tomarse medidas inmediatas, se estaba hipotecando el futuro agrícola de la provincia. La agricultura, concluyó, sólo dispone de 810 mil hectáreas del millón 735 mil que tiene en total la provincia, considerando toda su extensión. Ese suelo es el que tenemos que usar racionalmente, empleando la tecnología adecuada; como no se hace, los rendimientos son bajos e insuficientes para hacer de la agricultura una actividad atractiva y rentable (Prado 1956: 43 y siguientes).

Al problema del rendimiento se agregaba el de los precios. En este caso se trataba de una situación muy compleja. En primer lugar, el gobierno había establecido una política de precios a través de la Comisión de Agricultura del Instituto de Economía Agrícola, diferenciándolos por regiones. Los agricultores de las provincias del sur se quejaron reiteradamente de esta situación, pues en su caso no se consideraban el costo de los fletes y los rendimientos regionales.<sup>13</sup> En años anteriores, reunidos los agricultores de Concepción a Cautín, trataron de resolver este problema entrevistándose con el propio Presidente de la República; sin embargo, no tuvieron éxito.<sup>14</sup> La situación se complicaba porque involucraba a otro sector, cuyos intereses eran distintos. El alza de los precios beneficiaba a los agricultores; pero, perjudicaba a los molineros, cuya capacidad de compra disminuía en relación directa con el alza de los precios. Para los agricultores la situación no era sencilla. Como cada alza de precios disminuía la capacidad de compra de los molineros, corrían el riesgo de no poder vender parte de las cosechas, quedando atrapados entre dos males que nunca se resolvieron. Esto generó un sentimiento de injusticia que restó dinamismo a los agricultores. No se produjo, así, un efecto esperanzador para la principal actividad económica de la región (Bengoa 1981).

El nivel de los salarios agrícolas tampoco contribuyó al desarrollo regional. Los jornales de los campesinos fueron siempre los más bajos del país. Esto le impidió a la región, básicamente agrícola, disponer de un mercado de consumo que alentara un verdadero desarrollo. De este modo, la Araucanía acusó desde 1940 ó 1950 un progresivo empobrecimiento, al punto de convertirla a fines del siglo XX en una de las más frágiles y vulnerable del país.

Con la ganadería pasó algo similar. Aunque en el curso de estos años progresó, paulatinamente se fue quedando atrás respecto a las otras provincias ganaderas. Al promediar el siglo, la provincia de Cautín era la más importante en el rubro. Hacia fines del período, todavía Malleco y Cautín conservaban lugares de privilegio desde el punto de vista de la masa ganadera; sin embargo, mientras nuestra región se quedó en la cría y engorda de ganado, las provincias vecinas transitaban hacia la industria lechera, postergando a Malleco y Cautín<sup>15</sup>. La industria maderera tampoco se desarrolló, manteniendo siempre un carácter casi artesanal. Muchas veces se quemó el bosque para destinar las tierras a la agricultura, sin prestar atención al deterioro del suelo y las precarias condiciones de la propia agricultura.

Los datos censales demuestran que la población también sufrió los efectos de la contracción económica, bajando su ritmo de crecimiento de 2.7 % anual a 1.1 %.<sup>16</sup> En esta época cobra fuerza el éxodo mapuches hacia las zonas urbanas de Concepción, Valparaíso y Santiago. Como hemos dicho, la bonanza económica de las primeras décadas del siglo XX permitió a muchos de ellos sobrevivir en las reducciones establecidas por el gobierno. La posibilidad de conectarse al naciente mercado local configurado por las ciudades y las oportunidades que brindaba la agricultura regional, habrían frenado la emigración. Entre 1930 y 1960 la situación cambió. En general, se frena la economía y los problemas de la agricultura se agravaron para los mapuches que se quedaron con las peores tierras. Los estudios de Bengoa y Valenzuela (1984) y otros propiciados por el Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola (CIDA), su-

gieren que la emigración mapuche se acentúa en las décadas de los sesenta y setenta, aunque parece haberse iniciado con alguna anticipación, justamente en el período que estamos analizando. Recientemente, el libro de Florencia Mallon (2004), puso en evidencia la imposibilidad de muchos mapuches de resistir en la Araucanía las condiciones tan adversas que debieron enfrentar en los años posteriores a 1940.

Mapuches empobrecidos y campesinos que antes llegaban a la región, buscan ahora otros horizontes, creando un panorama poco alentador para el crecimiento de la población. Tradicionalmente la Araucanía había expulsado o atraído pobladores hacia o desde Neuquén, según se comportara la economía aquí o en aquella región de Argentina. El período que estamos analizando (1930 adelante), se inicia con el retorno de numerosos chilenos que habían emigrado a Neuquén en los años anteriores y termina con una nueva emigración de chilenos hacia la Argentina durante la década de los cincuenta (Flores 1996; Muñoz 2003). Todo hace presumir que la economía regional poco pudo hacer a partir de los años 1930 ó 1940 por retener a sus pobladores.

### *El parlamento de Coz Coz, nuevos actores en la Araucanía y el conflicto mapuche*

El 18 de enero de 1907 se reunían en Coz Coz, en las cercanías de Panguipulli, más de dos mil mapuches convocados por el cacique del lugar, don Manuel Curipangui Treulen, “para comunicarse los caciques entre sí y referirse mutuamente los infortunios que padecen” (Arellano y otros 2006: 199-200). Era el Parlamento de Coz Coz, el cual era apoyado por el padre capuchino Sigifredo de Frauenhäusl, misionero de la zona, el que consiguió invitar a dos periodistas, uno de los cuales, Aurelio Díaz Meza, dejó testimonio escrito de lo que se trató en la Junta. Este documento, de gran valor hoy día, es clave para entender lo que empezó a ocurrir en la Araucanía una vez instalado el Estado en la región.

Desde luego, lo primero que llama la atención es la presencia de una serie actores sociales desconocidos antes en la Frontera. A los ocupantes nacionales, que habían llegado espontáneamente desde mediados del siglo XIX, se suman ahora grandes y pequeños empresarios, que transformaron el panorama económico y social de la región. Sus abusos era lo que más preocupaba al padre Sigifredo; pero, también, la fuerte competencia que encontraba ahora en los pastores de iglesias protestantes y en los dirigentes políticos de los nuevos partidos que se habían fundado en Chile, cuyos pasos se orientaban a ganarse las simpatías del indígena. El protestantismo, de la mano de los inmigrantes europeos, y la amenaza del comunismo, se propagaban a la vieja Frontera. A ambos, se sumaban los agentes del Estado que intentaban, a través de la educación y otros “ritos patrióticos”, como las inscripciones en los registros civiles, las conmemoraciones patrias y el culto a los emblemas nacionales, chilenizar a una población que tardíamente se incorporaba al país.

En los días siguientes al Parlamento, Aurelio Díaz Meza se instaló en un salón de la misión, especialmente preparado por el padre Sigifredo, para escuchar a todos los indios que quisieran plantear sus quejas. “Audiencia de horrores” denominó Díaz Meza a aquellas entrevistas. Posteriormente, en más de quince páginas, resumió los abusos que se cometían contra ellos. Detalladamente dio cuenta de como se les engañaba, se les robaban sus tierras y ganados, se les flagelaba y se les asesinaba. En Coz Coz la Compañía Industrial y Ganadera San Martín y el particular Joaquín Mera, personalizaban las figuras de quienes se aprovechaban de las condiciones generadas por el Estado para cometer todo tipo de abusos contra los mapuches (Arellano y otros 2006: 234-249). No se trataba, sin embargo, de una situación nueva.

Desde el momento mismo en que se inicia la ocupación de la Araucanía, los mapuches levantaron su voz para exigir se respetara sus derechos sobre las tierras que ancestralmente poseían. Asimismo, se empeñaron en terminar con los abusos que cometían los soldados que incursionaban en la Frontera. Ya en la década de 1850 Mañil escribía al Presidente Manuel Montt, diciéndole que las autoridades chilenas cometían todo tipo de tropelías y que el robo de sus tierras era la principal causa de la guerra que hacían los mapuches a los soldados chilenos.<sup>17</sup> Horacio Lara recogió las palabras de otro cacique que enfrentó a Cornelio Saavedra, cuando recién se iniciaban las operaciones en la Frontera, pidiéndole que abandonara sus tierras y no los siguiera humillando, pues por estos suelos nunca se “vieron soldados” (Illanes 1987). A comienzos del siglo XX, Mangin observaba conmovido lo que estaba ocurriendo en la Frontera; los chilenos, decía a los miembros de su comunidad, son pobres y les robarán sus tierras. Kilapán los aborrecía, quieren hacer pueblos “para acorralarnos como vacas”, eso quieren, denunciaba a quien lo quería escuchar. Pedro Kayupi reconocía en 1902 que tenían razón en sublevarse contra el ejército chileno, pues la única intención del gobierno era quitarles sus tierras (Guevara 1912: 227-284 y 415-416). Más tarde, a fines de la década de los veinte, Pascual Coña reconocía que desde que se produjo la ocupación de la Araucanía su vida se había convertido en una tragedia. Primero fue el incendio de su ruca; después, el abandono de su mujer; por último, los pleitos y abusos de los medieros que llegaron a instalarse en sus tierras. “Ojalá pudiera morir ahora, para no ver nada más de toda esta miseria”, decía a un capuchino que registró su vida. “¿Qué he hecho yo, pobre hombre, para tener que sufrir tanto? ... ¡Si pudiera morir, que bueno sería!” (Coña 1984: 456-458).

La denuncia de los abusos cometidos no fue la única estrategia utilizada por los mapuches. Algunos como Mañil y su hijo Kilapán tomaron las armas y trataron de defender militarmente sus tierras. Otros, como Lorenzo Colipí, buscaron negociar. Hubo algunos que se aliaron al gobierno; sin embargo, no consiguieron suavizar los efectos de la ocupación de sus tierras. Y los abusos no se detuvieron con la llegada del siglo XX. A las denuncias de Díaz Meza habría que agregar que la prensa de la época dio cuenta de unos veinte hechos de violencia ocurridos entre 1911 y 1930, incluyendo lanzamientos de familias mapuches, asesinatos de caciques y matanzas como la de Forrahue, de 1918, que provocó la muerte de 25 hombres, mujeres y niños. “El uso de la violencia llegaba a límites inhumanos”, reconoce un informe reciente. “A quienes eran considerados rebeldes, ladrones o peligrosos, se les marcaba el cuero –corte de orejas o a fuego- para que fueran reconocidos por los demás colonos”. La Marcación de Painemal, ocurrida en 1913, en Nueva Imperial, provocó gran conmoción, dando origen, después de Coz Coz, a la segunda movilización masiva de protesta postreduccional. En la plaza de Nueva Imperial se reunieron entre 3 a 4 mil mapuches para expresar su protesta por los abusos cometidos por los colonos instalados en la zona (Bengoa 2004: 391- 393). Rolf Foerster señala que a partir de esos años los mapuches modifican sus estrategias de lucha, buscando apropiarse de las armas de los chilenos para luchar por sus derechos: la educación, el idioma y la legislación (Foerster y Montecino 1988).

Esa estrategia fue la que utilizó el padre Sigifredo en Coz Coz. Por una parte, le interesaba transmitir la imagen de un indígena dotado de valores positivos, propios de un nuevo ciudadano que se comportaba como cualquier otro chileno, cuyas demandas debían ser atendidas por Estado y, por otra, sensibilizar a la opinión pública frente al problema mapuche. En la región, la situación era de sobra conocida; pero, en Santiago se ignoraba totalmente. Díaz Meza trabajaba en *El Diario Ilustrado*, un periódico conservador estrechamente vinculado a la Iglesia Católica que gozaba de prestigio en círculos ilustrados y políticos de diversos sectores. Instalar el tema a través del diario y mostrar al indígena en un estado de civilización que borrara la

imagen del bárbaro que predominaba en el país, era para el capuchino un enorme logro. En medio de las preocupaciones del momento, centradas en los efectos del terremoto del 16 de agosto de 1906 que asoló a Valparaíso, las movilizaciones obreras que tenían lugar en diversas ciudades del país y el juicio seguido a Emilio Dubois, un criminal que cobró extraordinaria notoriedad en 1906; el tema indígena empezó a ocupar algunas líneas en el diario conservador, especialmente a fines de enero de 1907, cuando aparece la primera crónica de Díaz Meza sobre el Parlamento. “El Parlamento indígena. Extraordinaria asistencia. Quinientos caciques y dos mil indígenas. Elección de ulmen. Fiestas en su honor”, la tituló el diario en su primera página de la edición del 29 de enero de ese año. A partir de ese momento, las noticias se repitieron y, en un caso inédito, Díaz Meza logró que La Prensa de Buenos Aires publique también sus comentarios sobre el Parlamento.<sup>18</sup> ¿Qué perseguía el padre Sigifredo mediante esta estrategia? ¿Cuánto apoyo recibía de los indígenas en sus esfuerzos publicitarios?

Hemos dicho que su principal objetivo era instalar el tema en la opinión pública. A su juicio, la insensibilidad de las autoridades de Santiago se debía al completo desconocimiento que existía de los problemas que afectaban al pueblo mapuche y a los juicios equivocados que todavía circulaban sobre él; de ahí su empeño en dar a conocer una versión distinta. Para lograrlo tramó una cierta complicidad con Aurelio Díaz Meza; sin embargo, en esta complicidad también pudieron entrar algunos dirigentes indígenas para los cuales era esencial moverse en el ambiente político del país. En crónicas anteriores, el mismo diario daba cuenta de las acciones de algunos caciques ante las autoridades de Valdivia exigiendo solución a sus demandas. A los textos agregaba fotografías, materiales que, de algún modo, utilizaban los dirigentes indígenas para consolidar su autoridad. En el caso del Parlamento de Coz Coz no deja de ser interesante detenerse en la elección de quien debía representarlos ante las autoridades chilenas. Rápidamente se perfilaron tres nombres: Juan Cheuquehuala, cacique de Antilhue; Mauricio Hueitra, cacique de Ancacomoe; y Juan Catriel Rain, cacique de Trailafquen. Los tres encarnaban figuras distintas: mientras los dos primeros, representaban la madurez y capacidad para mantener a raya a los usurpadores de sus tierras; el tercero, la juventud y la experiencia de haber viajado dos veces a Santiago a hablar con el Presidente de la República. Los tres apelaron a la riqueza y a la valentía; sin embargo, la balanza se inclinó en favor de Catriel, apoyado por Cheuquehuala, que cedió ante los méritos del cacique de Trailafquen. En este caso, la experiencia de Catriel en Santiago, su habilidad para lograr que lo recibiera el Presidente y los contactos que había dejado en la capital fueron claves para su elección. Y el padre Sigifredo no lo ignoraba, en momentos en que el diálogo y la negociación eran vitales para defender los derechos del indígena. Días después, el mismo diario publicaba fotos de Catriel, mientras el periodista Díaz Meza lo describía como un perfecto ciudadano, tan cabal como cualquier otro ciudadano del país.

En el nuevo escenario configurado en la Araucanía se empiezan a tramar nuevas alianzas. Los viejos guerreros ceden el paso a los negociadores, dirigentes educados conforme a los patrones de la chilenidad y dispuestos a moverse en el plano de las normas jurídicas que el mismo gobierno ha instalado. Los abusos seguían siendo los mismos; la lucha, sin embargo, debía darse bajo otras condiciones. Esas condiciones no las impuso el mapuche, las impuso el Estado, sus agentes y los empresarios que llegaron a la región, acentuando la incorporación subordinada en que quedó el pueblo mapuche en su relación con el resto de la sociedad chilena (Foester y Montecino 1988).

Por cierto, las acciones del padre Sigifredo no se limitaron a instalar en la opinión pública el conflicto mapuche, a difundir una nueva imagen de éste y a conectarse con dirigentes indígenas

que interactuaran mejor con las autoridades de gobierno. Consciente de la competencia de las iglesias protestantes y de los dirigentes políticos que operaban en la región, sabía que conquistar al indígena lo obligaba a mantener viva la imagen de un defensor a toda prueba. De allí su interés por insistir en Santiago sobre el tema mapuche, dictando conferencias y convenciendo a la Iglesia de impulsar medidas más eficaces en su defensa. La propia fundación del Obispado de Temuco, apoyada por liberales que en materias doctrinarias estaban muy lejos de la Iglesia, obedecía, justamente, al deseo de impedir la acción de los nuevos actores sociales que habían llegado a la región y que amenazaban con arrebatarle la adhesión del mapuche. Hubo en esto una suerte de defensa del territorio, en momentos en que la Araucanía estaba entrando a un nuevo ciclo histórico.

### *El balance de las autoridades e intelectuales nacionales*

El nuevo tipo de dirigente indígena que empieza a aparecer en la Frontera buscó tender puentes entre el pueblo mapuche y las autoridades e intelectuales del país. Probablemente uno de los dirigentes que con mayor propiedad representa este nuevo tipo de liderazgo fue don Manuel Manquilef, un joven nacido en Maquehua, criado durante su infancia en las tierras de su abuela, y profesor más tarde titulado en la Escuela Normal de Chillán. El mismo se presentaba como “uno de los últimos vástagos de la raza que con gran tenacidad supo defender en tres siglos i medio de lucha la integridad de su territorio” (Manquilef 1915: 12). Por el mérito de sus trabajos alcanzó notoriedad en círculos académicos, convirtiéndose en tenaz defensor de su pueblo en una época que consideraba dramática.

“Oprimidos con leyes propias para un pueblo de esclavos, escribía en 1915, y soportando el duro peso de injusticias sin cuento, caminan como pontificados ante tanta ignominia. Muchos se han civilizado, a pesar del gobierno, y la mayoría, arrebatadas sus riquezas, son hoy unos pobres, miserables víctimas del gobierno y de la sociedad en que viven; ¿cómo es posible que un gobierno republicano como el de Chile haya procedido así? ¿por qué y cómo ha conseguido destruir a esta raza fuerte y valerosa que entró a formar parte de la República, no como pueblo conquistado, que jamás lo fue, sino en virtud de solemnes tratados?” (Manquilef 1915: 3).

Para esa fecha la ocupación había concluido y las voces de protestas de poco sirven, a pesar del apoyo que consiguen en ciertos sectores de la sociedad nacional. De los artículos aparecidos en la prensa, los del profesor Alejandro Venegas, publicados en Santiago bajo el seudónimo de Dr. Valdés Cange, causaron honda impresión. En 1910 los reunió en un libro titulado *Sincerad. Chile íntimo en 1910*, que contribuyó enormemente a difundir sus ideas y a denunciar los abusos cometidos contra el pueblo mapuche. En un párrafo rescatado por la “Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas”, Alejandro Venegas decía lo siguiente:

“Fueron tan crueles los despojos, tan inicua la explotación, que el Congreso para aminorarlas, tuvo que dictar una ley que prohibió a los indígenas enajenar sus tierras; pero no por eso la situación de los naturales mejoró, ni las extorsiones han dejado de continuar de una manera irritante. La autoridad central misma ha tenido la culpa de que hayan sido ilusorios los beneficios que hubiera podido esperarse de aquella ley; porque si es cierto que con ella el indio quedó resguardado de la rapacidad de los particulares, no lo quedó contra las del estado que, cuando le dio la gana, declaró fiscales sus pertenencias, las dividió y las puso en remate o las entregó a colonos extranjeros, dejándoles a ellos extensiones reducidas que no bastaban a sus necesidades. Allí sitiados, amagados por la civilización, han llevado una vida lánguida en sus rucas miserables, incrustadas en medio de un gran fundo o de alguna colonia de extranjeros.” (Valdés Cange 1988: 104).

Tales denuncias obligaron al Congreso a tomar cartas en el asunto. En 1911 un grupo de parlamentarios, en comisión mixta de diputados y senadores, se dirigió a las provincias del sur para investigar en terreno lo que estaba ocurriendo en la Araucanía. Dicha comisión comprobó la existencia de abusos y reconoció que existía en la zona un profundo malestar que las autoridades debían atender. Los parlamentarios concluyeron que la causa del mal estaba en la incapacidad del Estado para hacer valer las leyes de protección al indígena, en una época en que todavía persistía la “lucha con el araucano y territorios inexplorados, lo que impedía definir exactamente en que consistía la propiedad indígena” (Bengoa 2004: 369-370). Cuatro años más tarde, Manquilef volvía a denunciar los atropellos sufridos por su pueblo previniendo a sus lectores que

“...lo que vais a leer son unas cuantas verdades bien amargas...el gobierno de Chile violó tratados, promesas. Hizo pedazos la Constitución declarando la guerra de Arauco en la forma más insidiosa y ruin que jamás una nación lo hiciera... y hoi eleva estatuas a esos conquistadores que a fuerza de propagar vicios, le permitió quitar tierras, animales y lo que es más, la vida a una nación.” (Manquilef 1915: 2).

A esta preocupación por la suerte corrida por el pueblo mapuche se suman los trabajos de algunos intelectuales que aportan testimonios muy valiosos para comprender lo que había sucedido en la Araucanía. Los historiadores regionales Horacio Lara y Leandro Navarro justificaron la acción del Estado y aplaudieron las operaciones militares, pero no dejaron de denunciar los excesos cometidos contra la población indígena (Lara 1889; Navarro 1909). Tomás Guevara, convencido también de la necesidad de integrar al mapuche a la Nación, hizo un esfuerzo encomiable por rescatar el testimonio de lo que él llamó “las últimas familias araucanas”, recogiendo relatos conmovedores de los sucesos que acompañaron a la ocupación (Guevara 1912). El mismo Alejandro Venegas se refirió a los “cruels despojos” de que fueron víctimas los indígenas. “Allí, escribió Venegas, amagados por la civilización, han llevado una vida lánguida en sus rucas miserables, incrustado en medio de un gran fundo o alguna colonia de extranjeros” (Valdés Cange 1910: 194). Años más tarde, Pascual Coña relataba al padre Ernesto Wilhelm de Moesbach, las tragedias que recorrieron su vida desde que apareció el *huinca* por su tierras y en 1929 el gobierno decide constituir los Juzgados de Indios, para corregir algunas injusticias, aunque en numerosos casos sólo sancionaron actos de usurpación en claro perjuicio de las comunidades mapuches (Coña 1988; Bengoa 2004: 395-399).

Sin embargo, fueron novelistas y poetas quienes con más propiedad asumieron una postura crítica respecto de la forma como actuó el Estado en la región. Eduardo de la Barra, Jorge Klickman, Samuel Lillo, Ignacio Verdugo Cavada, Baldomero Lillo, Mariano Latorre, Reinaldo Lomboy y la notable Gabriela Mistral, entre otros, empuñaron la pluma para expresar su dolor frente a la suerte del pueblo mapuche.

“Nací, escribió el poeta Samuel Lillo, en un pueblo de nuestro heroico golfo de Arauco ... Me acostumbré a contemplar, desde niño, junto a las miserables rucas de las vegas y los valles o cruzando las sendas polvorientas de las lomas desnudas por el hacha y por el fuego, las siluetas hurañas de los siervos de Arauco bajo el dominio de los huincas implacables; presencié los abusos y despojos de los ricos terratenientes que, por un vaso de alcohol o una falsa promesa halagadora, arrebataban al mapuche, inocente y confiado, sus tierras y sus rebaños ... He podido, pues, hablar por lo que he visto y he sentido con mis ojos de niño y mi corazón de poeta, acerca de las glorias, dolores y esperanzas de los hijos de la vieja Araucanía.” (Solar 1996: 11-12).

Gabriela Mistral también dedicó algunos versos al mapuche. Como sabemos, la poetisa estuvo en Traiguén, hacia 1910, y más tarde en Temuco, en 1920, años durante los cuales “recorrió campos y reducciones indígenas en un acercamiento directo con la brava-gente-araucana”

(Mistral 1996: 15-16). Sus vivencias en la Frontera debieron inspirar su poema Araucanos que tiene interés por el reconocimiento que hace a nuestra herencia indígena y por la solidaridad que expresa con su dolor y esperanzas. El poema parte, precisamente con una estrofa que asume nuestras raíces indígenas:

“Vamos pasando, pasando  
la vieja Araucanía  
que ni vemos ni mentamos.  
Vamos, sin saber, pasando  
reino de unos olvidados,  
que por mestizos banales,  
por fábula los contamos,  
aunque nuestras caras suelen  
sin palabras declararlos”

Más adelante, la poetisa agrega,

“Ellos fueron despojados,  
pero son la Vieja Patria,  
el primer vagido nuestro  
y nuestra primera palabra.  
Son un largo coro antiguo  
que no más ríe y ni canta.  
Nómbrale tú, di conmigo:  
brava-gente-araucana.  
Sigue diciendo: cayeron.  
Di más: volverán mañana” (Mistral 1996: 203-204)

La novela y la poesía enviaron al país un mensaje conmovedor y en cierto sentido esperanzador sobre lo que estaba pasando con el pueblo mapuche. Lamentablemente, los historiadores no tuvieron la misma sensibilidad. Sólo muy recientemente, a partir de los últimos veinte años, una nueva generación de historiadores encabezada por José Bengoa ha intentado remediar un olvido que convenció a una inmensa mayoría de chilenos que la Ocupación de la Araucanía había sido un acto humanitario que extendió la civilización a este rincón del planeta, exento de cualquier abuso contra el mapuche.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Arellano, Carmen y otros 2006: *En la Araucanía el padre Sigifredo de Frauenhäusl y el Parlamento Mapuche de Coz Coz de 1907*, Frankfurt, Vervuert.

Bauer, Arnold 1994: *La Sociedad Rural Chilena, desde la conquista española a nuestros días*. Santiago, Editorial Andrés Bello.

Bengoa, José 1981. "La cuestión del trigo y la región cerealera en Chile". *Resultados de Investigación*, N° 5, Santiago, GIA.

Bengoa, José 1985: *Historia del pueblo mapuche*. Santiago, Ediciones Sur.

Bengoa, José 1990: *Haciendas y Campesinos. Historia Social de la Agricultura Chilena*, Santiago, Sur.

- Bengoia, José 2004: *La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile*, Santiago, Cuadernos Bicentenario.
- Bengoia, José y Valenzuela, Eduardo 1984: *Economía mapuche. Pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea*. Santiago, PAS.
- Flores, Jaime 1996: "Ránquil, 1934. Un episodio en la Historia Social de Chile". Tesis de Maestría (Universidad de Santiago de Chile).
- Foerster, Rolf y Montecino, Sonia 1988: *Organizaciones, contiendas y líderes mapuches (1900-1970)*. Santiago, Ediciones CEM.
- García Vergata, Luis 1938: *Agricultura Chilena*, Santiago, Imprenta Nascimento.
- Guevara, Tomás 1912: *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Santiago, Imprenta Cervantes.
- Illanes, María Angélica 1987: "Del mito patriótico al positivismo militar. El pensamiento del coronel Pedro Godoy", en Mario Berríos y otros, *El pensamiento en Chile, 1830-1910*, Santiago, Nuestra América Ediciones.
- Lara, Horacio. *Crónica de la Araucanía*. Imprenta El Progreso, Santiago, 1889.
- León, Leonardo 2005: *La violencia mestiza*. Santiago, LOM.
- Navarro, Leandro 1909: *Crónica militar de la conquista y pacificación de la Araucanía*. Santiago, Imprenta Lourdes.
- Mallon, Florencia 2004: *La Sangre del Copihue*. Santiago, LOM.
- Manquilef, Manuel 1915: *Las tierras de Arauco*. Temuco, Imprenta Modernista.
- Márquez, Alberto 1912: *Libro Internacional Sud Americano*. Santiago, Edición Española.
- Mistral, Gabriela 1996: *Poema de Chile*, Santiago, Editorial Universitaria.
- Muñoz, Jorge 2003. Chilenos: entre Chile y Argentina. Flujos y reflujos entre 1960 y 2002. Ponencia, Seminario Chile en el siglo XX (Universidad de La Frontera, Temuco, 9-12 diciembre).
- Pinto, Jorge 2003: *La formación del Estado, la nación y el pueblo mapuche*, Santiago, Dibam.
- Prado, René 1956: "Cultivos actuales y posibilidades agrícolas de la provincia de Cautín", en *Seminario de Investigación sobre el desarrollo de la provincia de Cautín*. Temuco, Universidad de Chile.
- Solar, Hernán del 1996: Premios Nacionales de Literatura. En nota introductoria a la edición de *Canciones de Arauco* de Samuel Lillo, Santiago, Editorial Universitaria.
- Valdés Cange, Julio 1988: *Sinceridad. Chile íntimo en 1910*. Santiago, Cesoc.

## NOTAS

---

<sup>1</sup> Departamento de Ciencias Sociales, Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de La Frontera, Av. Francisco Salazar 01145, Temuco, Chile. Correo electrónico: [jpinto@ufro.cl](mailto:jpinto@ufro.cl)

<sup>2</sup> Censos chilenos de 1895, 1907, 1920 y 1930. Convendría señalar, de todas maneras, que estos datos hay que considerarlos con algunas reservas por los altos índices de subregistro de los censos del siglo XIX, que se fueron corrigiendo en el curso del siglo XX.

<sup>3</sup> Memoria de la Sociedad Nacional de Agricultura correspondiente al año 1935. Santiago, 1936, p. 160

<sup>4</sup> Estadística Chilena, N° 1, Santiago, enero de 1928, p. 25.

<sup>5</sup> Dirección General de Estadística. *Anuario Estadístico de la República de Chile. Agricultura*, Vol. VII, 1916-1917, pág. 104.

<sup>6</sup> Véase, por ejemplo, los *Anuarios Estadísticos de la República de Chile* de los años siguientes preparados por la Dirección General de Estadística.

<sup>7</sup> *Estadística Chilena*, N° 3, Santiago, marzo de 1928, pág. 75.

<sup>8</sup> Carta del Presidente de la SNA, R. Larrain al Ministro de Industria y Obras Públicas, Santiago, 31 de octubre de 1911. Archivo Nacional de Santiago, Ministerio de Industria y Obras Públicas, Sección Agua y Bosques, vol. 2511, fojas 160-161. Agradezco a Mathías Ordenes haberme facilitado este y otros documentos relativos a la actividad maderera en la Araucanía.

<sup>9</sup> Federico Albert. "La necesidad urgente de crear una Inspección General de Bosques, Pesca i Caza". Ministerio de Agricultura, Sección Aguas i Bosques, 1913. Archivo Nacional de Santiago, Ministerio de Industria y Obras Públicas, Sección Agua y Bosques, vol. 2511, fojas 146-163.

<sup>10</sup> Dirección General de Estadística. Censo Agropecuario, 1935-1936, págs. 54-56.

<sup>11</sup> Archivo Regional de la Araucanía, Intendencia de Cautín, vol. 83, f. 264.

<sup>12</sup> Censo de 1930, págs. 44, 45, 297 y 298. Los censos registraron población araucana en las provincias de Concepción, Bío Bío, Cautín, Valdivia y Chiloé. Para el caso de la población de la Araucanía hemos incluido la población de la Provincia de Cautín y del Departamento de Angol, que en esos censos figura en la Provincia del Bío Bío. La "población chilena" de la Araucanía habría aumentado de 212.356 en 1907 a 359.893 en 1930, con una tasa de crecimiento de 2.3 % anual.

<sup>13</sup> Memoria de la Sociedad de Fomento Agrícola de Temuco, 1946-1947, Temuco, 1947, págs. 103-105.

<sup>14</sup> Memoria de la Sociedad de Fomento Agrícola de Temuco, 1945-1946, Temuco, 1946, págs. 37-39.

<sup>15</sup> Dirección de Estadística y Censos de Chile, Boletín N° 7-12, Sinopsis 1963, págs.183-187.

<sup>16</sup> Ambas tasas corresponden a los periodos 1895-1930 y 1930-1960, respectivamente.

<sup>17</sup> *La Tarántula*, N° 4, 16 de abril de 1862.

<sup>18</sup> *El Diario Ilustrado*, Santiago, domingo 10 de febrero de 1907, "Telegramas. Servicio Especial de El Diario Ilustrado", pág. 2.

***Los procesos de constitución de la propiedad  
en la frontera norte de la Araucanía:  
sus efectos esperados y no esperados en el imaginario  
y en la estructura de poder***

Rolf Foerster G.<sup>1</sup>

“*El que da no se priva de lo que da*” (Jorge L. Borges 2001)

*Introducción*

En el siglo XX fue muy común la queja abierta y también soterrada de los mapuches que moraban bajo el sistema de reducciones, establecido por la ley de 1866, que el Estado no había reconocido la totalidad de sus tierras “ancestrales”, o que la propiedad *huinca* que rodeaba sus discretas heredades era fruto del despojo. Este sentimiento se asentó y se acrecienta, asimismo, en todos aquellos que quedaron al margen de dicho sistema. De lo anterior se desprende la posibilidad de recuperar lo no reconocido, o de reparar el daño causado por el robo. Estos argumentos pueden resultar sorprendentes para quienes están convencidos de que existió una legalidad y legitimidad en la constitución histórica de la propiedad en la región de la Araucanía. Víctor Toledo Llancaqueo ha mostrado recientemente que esa historia es legítima siempre y cuando se interprete la ley de 1866 a la manera “tradicional”, es decir, “que el Estado chileno declaró fiscales las tierras en el territorio indígena al sur del Bío Bío”.

Pondremos en evidencia, a través de los documentos de “donación” de los caciques y mocetones de mediados del siglo XIX, que las formas en que se realizaron las “ventas” de tierras, registradas en las notarías de Concepción y Arauco (Lebu y Cañete), deben ser entendidas, no como enajenaciones, sino como la incorporación de no-mapuches a las comunidades y territorios indígenas. Esto se explica, posiblemente, porque los caciques y sus comunidades mantenían su soberanía (hasta la fundación de Lebu, 1861) y por un concepto sobre la tierra no ficcionalizado como mercancía. No obstante, este mismo sentido estará presente en las décadas posteriores, a pesar de que los mapuches habían perdido su soberanía, a través del mecanismo más usual de “enajenación” en la zona: las ventas de acciones y derechos (como también en los arriendos) en las cuales los caciques no aparecen mencionados en su rol como autoridad.

La idea central que nosotros sostenemos en este artículo es que en el tráfico de tierras en la Araucanía -distinto al del ganado o de los textiles- se enfrentan dos lógicas, una *tradicional* y otra *moderna*, oposición que no es necesariamente homóloga a la de *mapuche* versus *huinca*. Esta última ficcionaliza la tierra como una mercancía, con lo cual donación y venta de acciones y derechos se transforman en formas de enajenación. Para la primera, en cambio, la tierra no tiene valor de cambio sino sólo de uso, y su acceso es siempre por donación e incorporación, lo

que torna impensable la enajenación. No obstante, tanto los que comparten la lógica moderna como la tradicional, saben que la tierra (la representación que nos hacemos de ella) conserva la historicidad de su uso y de sus donaciones e intercambios (rigurosamente registradas por la memoria y posteriormente en los archivos), y tampoco olvidan su sacralidad (mapuche) o trascendentalidad (aristocracia), de allí que, en el caso particular de la tierra, “el que da no se priva de lo que da”. Esto lo supieron no sólo los mapuches sino también los latifundistas en el pasado reciente (inquilinaje y medierías) y hoy las forestales (“buena vecindad”).

La memoria actual de las comunidades evoca este “desajuste”, y recuerda cómo después de ir sus antepasados a las notarías de Lebu o Cañete, los *huinca* destruyeron sus rucas obligándolos a desplazarse a las zonas marginales de sus *lof* o simplemente emigrar a otras zonas. Empero, ese ir a la Notaría dejó un primer registro “amplio” de sus *lof* o *rehues* transformados en *fundos*, que emerge como una clave para la lectura de ese segundo registro “restringido” que fue el *reduccional*. Nuestra hipótesis es que una aproximación renovada a los problemas mapuches de la costa de Arauco supone necesariamente comprender los vínculos entre esos dos registros de escrituras sobre la tierra.

### *Las dos donaciones*

La legislación del siglo XIX es clara en señalar que las tierras al sur del Bío Bío constituían un “territorio indígena”, así se entienden las compras de tierras a indígenas, por las autoridades de la República, a título personal o a nombre del fisco. Sin embargo, este proceso tomó una dirección particular en la provincia de Arauco. Primero, por el dispositivo legal (al norte del río Paicaví los mapuches pudieron *siempre enajenar sus tierras*).<sup>2</sup> Segundo, porque en la Baja Frontera el estado no fue el gran colonizador, como si sucedió en la Alta Frontera (Malleco-Cautín). Tercero, porque una buena parte de la propiedad no-mapuche se constituyó –y la mapuche se de-constituyó– a través de las “donaciones” y de las ventas de “acciones y derechos”.<sup>3</sup>

Ejemplo de estas “donaciones” son las señaladas por Tomás Guevara (1902, T. III: 144), Patricia Cerda (s.f.: 128), Alejandro Pizarro (1994:56 y 90) y, recientemente, por Clímaco Hermosilla (2002: 219-220 y 226-227). Ahora bien, todos estos autores hacen referencia sólo a dos donaciones en la costa de Arauco (y la documentación notarial revisada de Lebu y Cañete lo confirma), con lo cual hay que concluir que fue un mecanismo muy limitado. No obstante, éstas son de gran interés por varios motivos. En primer lugar, por la magnitud de tierras comprometidas. En segundo lugar, porque los principales caciques de la costa de Arauco aparecen involucrados. En tercer lugar, por la fecha en que se realizan (un poco antes de la ley del 14 de marzo de 1853). Y, por último, porque evidencian el sentido de esas donaciones, el que sirve para encarar la venta de acciones y derecho.

Antes de introducirnos a las dos donaciones, precisemos que los mapuches en el siglo XIX reconocían formas de propiedad (posesión) y de intercambio con base en la tierra, pero desconocían o le restaban todo valor a la enajenación (perpetua), ya sea por pago de dinero o de servicios.<sup>4</sup> En otras palabras, un mapuche podía “vender **su** tierra”, pero concebía esta venta por un tiempo limitado y no afectando a sus hermanos e hijos u otros parientes (en el fondo él vendía su propio derecho al uso temporal de una cierta parte la tierra). Sólo así se explica que un cacique pudiera “donar” o “enajenar” miles de hectáreas por montos ridículos o, a veces, por una simple cantidad de alcohol. En otros términos: la relación de los mapuches con la tierra adquiere un carácter metonímico, porque cada persona está ligada naturalmente a una comunidad territorializada discreta, la que está marcada toponímicamente (*kupalme* y *tuwun*) y porque

la tierra no puede ser sustituida o ficcionalizada como una mercancía (si lo fuera nos enfrentaríamos a un vínculo de tipo metafórico).

Veamos las donaciones. La primera es del 22 de noviembre de 1852, realizada en la Villa de Santa Juana, cabecera del Departamento de Angol. Se trata de una enorme propiedad, titulada luego como Caramávida, “un verdadero departamento” según Guevara, de “...más de cinco leguas de largo y más de tres de ancho situados al este de la misión de Tucapel subdelegación de Arauco entre el estero de Caramávida y Naguelbuta hasta llegar al filo de la cordillera de Caicupil y tocar el plan de los terrenos en que viven los otorgantes”. Los caciques y mocetones involucrados en este contrato eran:

“...Juan Hueramán, Juan Pilquilao [Pirquilao] alias Zapata y Francisco Antilao en unión de sus mocetones Ignacio Pilquilao, Francisco Huentilao, Francisco Lincolil, Ignacio Curilao, Cansino Millahuala, Ignacio Quilapí, todos vecinos de Tucapel subdelegación de Arauco”.

Recordemos que Juan Huaramán era cacique, al menos desde 1847, de Temuco (Chico) y sólo en la década de 1850 es designado como Cacique Gobernador de Tucapel. Bernabé Chacón lo describe como muy “...españolizado, habla el castellano con claridad y usa el traje chileno. De inteligencia adocenada, pero serio y honrado, no cuenta con muchos mocetones; no obstante, por hallarse relacionado con la familia Lepín... goza de alguna consideración entre los costinos. Su estatura es elevada, su cuerpo grueso y bien formado; lleva el cabello corto de color castaño, su cara es blanca y agradable. Es natural de Boroa”. En el libro de Margarita Alvarado (2001) aparece una foto suya junto a su hermano (Juan Soldado) y sus respectivas esposas en el viaje a Santiago a fines de 1850.<sup>5</sup> El cacique Juan Pilquilao [Pirquilao], alias Zapata, aparece en la relación del franciscano Chuffa, en 1849, como cacique de Caramávida y Francisco Antilao de Coympalihue.

De la parte no-mapuche el beneficiario fue José Manuel Avello.<sup>6</sup> La donación era una suerte de pago de los mencionados caciques a Avello por los “varios servicios en la averiguación de los robos de animales que han venido a perseguir, proporcionándoles lo necesario para su manutención durante el tiempo que han permanecido en esta villa y los que les ha ofrecido prestar impidiendo en lo sucesivo que los españoles pasen a sus tierras por la cordillera principalmente por la Caramávida, lugar por donde se manifiesta haberse ejecutado los robos; y deseando como agradecidos y obligados a corresponder de algún modo tan importantes servicios y recompensarle además el obsequio de cien pesos en dinero de que se confiesan recibidos”.

Como se puede ver, se trata de una suerte de contrato, donde Avello se compromete, “en lo sucesivo”, no sólo recuperar los ganados “robados por los españoles después de la revolución” (de 1851), sino también impedir “que los españoles pasen por sus tierras”. Este peculiar contrato, que exige la presencia de Avello en el lugar de Caramávida, se explicita aún más cuando se especifica que “ayudará en lo posible a practicar las averiguaciones necesarias en caso se repitan otros robos por este mismo punto”. En otras palabras, gracias a la donación los caciques querían asegurarse que Avello fuera un miembro más de sus territorios, un miembro muy útil ya que a través de él (y de sus influencias) podrían recuperar sus animales e impedir que los “españoles” se introdujeran en sus tierras. Además, es un integrante generoso: les da 300 pesos y manutención en la villa de Santa Juana.

Un documento del 12 de diciembre de 1869, que se encuentra en el Vol.1 de la Notaría de Lebu, y donde participan nuevamente los caciques, confirma esta relación contractual, al señalarse que: “Declaran también los indígenas que habiendo fallecido el Cacique Pilquilao encargado por el finado Don José Manuel Avello para impedir el trafico por su terreno por este lado,

atenderlo y cuidarlo siguieron ellos desempeñando este mismo encargo como lo ratificaron mas tarde al solicitar de su hijo Don José María Avello la separación del poseedor Ceferino Urrea, que este tuvo en el bajo de la Caramávida por creerlo, de mala conducta y que habiéndose excedido algunos en el uso de ese encargo estableciendo compromisos de goces sobre varias puntas de terreno era convenido con Avello en atención á esos servicios y a los que había prometido su señor padre en que se respeten por este los compromisos que en tal sentido hubieren celebrado”.<sup>7</sup>

Que los caciques Huaramán, Pilquillao (alias Zapata) y Antilao no *enajenaron esas tierras para siempre* a un José Manuel Avello puede indirectamente ratificarse en que el derecho consuetudinario mapuche (*admapu*) castigaba con pena de muerte este tipo de transacciones. Recordemos la carta de Magnin Huenu:

“Nuestra lei es terminante, pues prohíbe toda venta de terreno a españoles, bajo pena de muerte sin perjuicio de restituirmos el terreno. Estas mismas leyes solo facultan a los indios para vivir en sus posesiones durante su vida pasando estas a sus descendientes en la línea de varón, pudiendo poblarse cuantos otros quieran permitiendo su extensión a los que lo soliciten, siendo de ese mapu, sin derecho a vender” (en Pavez 2006:25).

Esto se ratifica directamente en la costa de Arauco en las complejas negociaciones, entre caciques de la costa y autoridades republicanas y franciscanas --bajo el formato de Juntas--, para la fundación de la misión de Tucapel en 1843 y de Imperial a fines de 1849, que suponía la construcción de una “fábrica” y, por tanto, “enajenar” parte de un espacio. Por último, la negativa de los caciques de la costa a que el Intendente de Arauco --Francisco Bascuñan Guerrero-- visitara Tucapel en 1855. Todos estos hechos apuntan a que los mapuches mantenían su soberanía en sus tierras (al menos al sur de Lebu) y que los caciques eran “los verdaderos señores de este territorio” (Pizarro 1992:70).

Dos décadas más tarde la situación había cambiado radicalmente: una parte de los caciques ya mencionados “pactan” con el estado, entre 1859 y 1861, la fundación de Lebu y Cañete, en la que el Estado de Chile se comprometía a respetar los derechos territoriales mapuches, amenazados por una creciente migración de colonos. Los caciques que pactan se mantienen como autoridad, no obstante los conflictos sobre la tierra se transforman en un asunto atingente a las comunidades discretas. En este contexto, los descendientes de los mapuches que habían participado de la donación del “fundo” Caramávida --en especial los hijos del cacique Pirquillao-- comprenden que lo realizado por sus mayores atentaba contra sus derechos a la tierra. Es así que, en diciembre de 1876, confieren un poder especial a Francisco Méndez Urrejola para que los represente en juicio de restitución de sus tierras:

“...los indígenas Martín Huenulao, Martín Marileo, por su mujer Juana Pirquillao, Juan José Pirquillao, Martín y Juan Lepicheo, José Luis Millanao, Liempi Guenchulao, Juan Pilquillao, Juan Llanquileo, Martín Huentelao, Ignacio Huentelao, Juan Reuca, por su mujer María Huentelao, Rosa y Francisca Llanquileo, José Ligüenan por su mujer María Llanquileo, Juan Pichuman, por su mujer Lucia Llanquileo, María Millanao, viuda y Ruca Lipi por su mujer Luisa Llanquileo, vecinos todos de este departamento... que confieren poder especial a don Francisco Méndez Urrejola, vecino de Concepción para que los represente en todos los asuntos que consiernan a los parecientes en el fundo Caramavida, situado en este departamento y el de Cañete, para que inicie juicio o conteste demanda contra los señores José Maria Abello o don Maximiano Errázurriz o cualquier otras persona que se crea con derechos al citado fundo”.<sup>8</sup>

En septiembre de 1877 revocan ese poder y lo traspasan a Bernardino Araneda.<sup>9</sup> Un año más tarde, Juan Reuca confiere mandato especial a Hilario Monje para que lo represente en un juicio que en su contra habían iniciado (ante el Juzgado de Letras de la Provincia) Maximiano

Errázuriz y José María Avello, sobre el fundo Caramávida “que el declarante (Reuca) posee como dueño de él”.<sup>10</sup> Y en mayo de 1880, se constata a través de una “igualada” entre Juan Reuca y Domingo Torres, “ambos vecinos del departamento de Lebu”, que el juicio continuaba:

“Juan Reuque sigue actualmente un pleito con don José María Abello, sobre reivindicación de la Caramavida fundo situado en este departamento y que consta de 3000 cuadras. Juan Reuca cede a Domingo Torres la tercera parte de este fundo cuestionado por las expensas del juicio que hasta aquí ha llevado Torres y que es obligado llevar en ambas instancias hasta obtener sentencias definitiva, favorable a Ruca”.<sup>11</sup>

Por último, en junio de 1882, Juan de Dios, José Miguel, Juan y Francisca Pirquilao, Martín e Ignacio Huentelao, Juan Lepicheo, Melchora Lepicheo, representada por su esposo Miguel Coñuemán, Juana Pirquilao, representada por su esposo Juan Melín, Juana Huentelao, representada por su esposo José Pagniñao y María Huentelao, representada por su esposo Juan Reuca, “vecinos del departamento de Lebu”, a excepción de Juan Lepicheo “avecindado en esta ciudad” (Cañete), confieren un mandato general amplio a Bernardino Araneda “para que los represente generalmente ante cualquier autoridad ya sea administrativa o judicial... como accionistas que son a un terreno en el lugar conocido con el nombre de Caramávida... Al efecto se presentará ante cualquier tribunal de la República representando sus derechos y los de sus esposas, de cualquier naturaleza que sean en que se les ponga en duda el derecho que a él tienen, sosteniendo la posesión que conservan”.<sup>12</sup> Veremos en la segunda parte de este artículo cómo estos “dueños” de Caramávida se desprenden de él vía la venta de acciones y derechos.

Pasemos a la segunda donación, esta es del 17 de enero de 1853, incluye el valle de Cayucupil y va “desde el filo de la Cordillera de Nahuelbuta, por el oriente, hasta los llanos y vegas de Tucapel, por el poniente. Al norte la donación limita con los terrenos de Caramávida, de don José Manuel Avello y al sur con terrenos de Butamalal ‘de varios indígenas’”. La donación quedó constatada, en el Escribano Público de Concepción, José Eduardo Benavente. Las partes comprometidas son José Ignacio Palma, “acaudalado vecino de Concepción”<sup>13</sup> y numerosos caciques y mocetones:

“...el Cacique Gobernador don José María Quintriqueo, los caciques José Pichiquintriqueo, Juan Mariñan, Pablo Antibil, Pablo Llancamilla, Lorenzo Carpúan, Pascual Lincoggi y Juan Güenavil (este último como ‘Casique y Testigo’). Comparecen también como donantes los mocetones José Melita, Pascual Lepillán, Francisco Marillanca, Pablo Llaupi, Juan Pasllani, Francisco Huenillao, José Mariqueo, hijo del gobernador José María Quintriqueo, Martín Antillao, Francisco Calbucoi, Juan Güichucura, Juan Leviqueo, Juan Güenuán, Mateo Himanque, Marcos Nicolás Cariqueo, Pascual Liempillán, Luis Calbuqueo, José Buricoi y Bartolo Curapil, ‘todos los nombrados vecinos de Tucapel... con la intervención de los Capitanes de Amigos Anjel Méndez y Anselmo Arévalo’” (en Hermosilla 2002: 219-220).

Esta donación se establece por “...haber recibido de don José Ignacio Palma beneficios personales y servicios con dinero y deseando corresponder a estos favores y la buena amistad y afecto con que nos ha hospedado como también al auxilio y cooperaciones que ha prestado para ayudarnos a perseguir varios robos de animales”. Además “la donación hecha no hace pobres a los otorgantes ya porque tienen extensos terrenos y bienes de que vivir, ya porque de las tierras donadas no sacan provecho alguno sino que más bien reciben perjuicios por esa parte donde se introducen españoles que les roban sus ganados, lo que no sucederá colocándose en ese lugar un amigo como don José Ignacio Palma quien por su parte dijeron haberles ofrecido que les ayudaría a evitar estos daños y a perseguir a los que los causen” (en Hermosilla 2002:220).<sup>14</sup> Nuevamente nos encontramos con un contrato de asociación comunitaria (“colo-

cándose en ese lugar un amigo... que les ayudaría”). No obstante, también esta escritura es clara en señalar que

“los donaban y donaron al mencionado don José Ignacio Palma, para él y sus sucesores presentes y por venir se obligan a entregarlo al dicho señor Palma o a la persona que nombrare, mantener y respetar en su favor los terrenos donados y a no apartarse y retractarse de esta donación. Se desisten, quitan y apartan para siempre jamás y a sus herederos y sucesores de la posesión y dominio o propiedad, título, voz, recurso y otro cualquier derecho que en las citadas tierras les corresponda a todo lo ceden renuncian y traspasan en el referido don Ignacio Palma para que lo goce sin dependencia ni intervención de los otorgantes, lo cambie, enajene, use, y disponga de ellos como de cosa suya adquirida con legítimo título. Declaran que la donación hecha no hace pobres a los otorgantes ya porque tienen extensos terrenos y bienes de que vivir, ya porque de las tierras donadas no sacan provecho alguno sino que más bien reciben perjuicio por esa parte donde introducen españoles que le roban sus ganados, lo que no sucederá colocándose en ese lugar un amigo como don Ignacio Palma, quien por su parte dijeron haberles ofrecido que les ayudaría a evitar estos daños y a perseguir a los que los causen a todo lo cual consienten ser apremiados por todo rigor y para ello se someten a los señores jueces de cualesquiera parte y lugar y obligan a su cumplimiento sus personas y bienes presentes y futuros como por sentencia pasada en autoridad de cosa juzgada y renuncian todas las leyes y estatutos que les favorezcan”.<sup>15</sup>

Esta ambigüedad en el contrato de donación, deja de existir en la escritura de arrendamiento de dicha “propiedad” en 1874, al no hacerse mención que el arrendador debe seguir prestando el apoyo que se estipulaba en la donación de 1853. Entre los cacique “donantes” de parte del valle de Cayucupil y de la cordillera de Nahuelbuta destacan: el cacique Gobernador José María Quintriqueo; Juan Mariñan<sup>16</sup> cacique de Tucapele; Pablo Antivil cacique de la “parcialidad” de Leiva y Melita de Cuyinco (éste último era además el “cacique ayudante” y “secretario” del cacique Gobernador Quintriqueo).

Recordemos que todos estos caciques, tanto de la primera como de la segunda donación, habían participado en la “revolución” de 1851 del lado gobiernista, y cuya autonomía quedaba de manifiesto en su campaña que puso en cuestión la villa de Arauco.<sup>17</sup> Por otro lado, que en ambas donaciones se vean involucrados un conjunto de caciques nos habla de que el mecanismo empleado para tomar esta decisión era equivalente o semejante a la de las Juntas (*coyau, trawun*), instancia “soberana”, cuya composición era muy flexible (véase por ejemplo las múltiples juntas que se realizaron en el viaje de Brancadori en 1847 para darle legitimidad a los cuatro caciques gobernadores de la costa).<sup>18</sup>

Por todo lo anterior, se hace coherente lo señalado por Cerda: “Las donaciones de tierra no deben interpretarse, como se suele, como una forma de traición de los caciques mapuches a su sociedad, sino como consecuencia de la paz, que hacía que la presencia aislada de hispanocriollos y mestizos en la Araucanía no fuese vista como un peligro para la mantención de la autonomía indígena. Por el contrario, en un primer momento los favores que los caciques indígenas hicieron a los hispanocriollos de Concepción tendieron a afianzar aún más la paz en la frontera. Durante el siglo XIX, sin embargo, éstas se transformaron en un arma de doble filo” (s.f.:98).

Esta “arma de doble filo” gravita hasta el día de hoy en la Costa, especialmente en las relaciones interétnicas vinculadas a la tierra. A pesar de la hegemonía de los “terratenientes” y del estado nacional, la tierra siguió siendo un campo de disputa, no sólo por la forma simbólica de la donación --“el que da no se priva de lo dado”--, sino también porque la forma jurídica de la donación permitió esa ambigüedad.

*Venta de "acciones y derecho"*

"...se explota escandalosamente a los indígenas en perjuicio de los intereses del Estado" (Federico Muñoz (Fiscal) al Intendente de la Provincia de Arauco, 1868).<sup>19</sup>

Al parecer, con la promulgación de la ley del 14 de marzo de 1853, que fijaba los procedimientos para la enajenación, el camino de las donaciones ya no era posible.<sup>20</sup> La senda ocupada entonces fue la compra de acciones y derechos, que rápidamente se transformó en dominante, ello se asocia con la fundación de Lebu (1861) y de Cañete (1868) --en el contexto de la *Pacificación* de la Araucanía-- y con la instalación de las notarías de Lebu en 1869 y la de Cañete en 1876 coincidiendo, además, con la creación del departamento de Cañete (Cuadro 1, final del texto).

Es así como en las escrituras contenidas en los *Libros de Protocolos de Indígenas* de la Intendencia de Lebu<sup>21</sup> y de la Gobernación de Cañete<sup>22</sup> las ventas de acciones y derechos son el procedimiento normal. En Lebu, de un total de 806 "escrituras", 619 son de ventas de acciones y derechos, y en Cañete, del único libro que se conserva de Protocolo, de 184 "escrituras" 147 corresponden a ventas de acciones y derechos.

Hermosilla realiza una observación al respecto que nos parece central: el Estado en este caso no es un agente activo en la entrega de tierra a colonos (sí lo fue en una parte de la zona de Contulmo), ni menos a mapuches. Por lo tanto, el único camino fue el de las transacciones directas entre colonos y mapuches. Nosotros podemos añadir que el Estado estaba más preocupado de que "sus intereses territoriales" no se vieran afectados, por el convencimiento que amplias zonas le pertenecían por considerarlas "baldías". De este modo, si un hispanocriollo quería poseer un "fundo" debía adquirir no sólo las "acciones y derechos" de uno de los "propietarios", sino de todos aquellos que vivían en la propiedad a enajenar. El problema era engorroso: ¿cuántas acciones y derechos tenía el "fundo" Puchacay o Rucañirre del valle de Cayucupil? Difícil determinarlo con seguridad y, por eso, la figura del engaño o de la violencia tomaba su parte. Supongamos que Juan Lepillán vendía su acción y derecho en ese fundo; el comprador podía exigir que todos los hermanos del vendedor se retiraran del predio, ya que esa acción provenía del padre o madre de todos los hermanos. Un buen ejemplo de estas complicaciones, que daban pie a usurpaciones, son las ventas de acciones y derechos sobre el fundo Caramávida, que ponen nuevamente en evidencia que la donación de 1852 no fue el único instrumento utilizado para su formación (Cuadro 2, al final del texto).

Los registros notariales consultados, unidos a las reconstrucciones de las haciendas de la zona realizadas por Hermosilla, evidencian que lo que sucedía en Caramávida era extensible a toda el área comprendida entre Lebu y Lleu-Lleu. No podemos dejar de recordar las palabras proféticas de Claudio Gay a la luz de su viaje a la Araucanía en 1863, sobre cómo la constitución de la propiedad originaría innumerables problemas a futuro:

<sup>19</sup> "Las tierras pertenecen a toda una familia de hermanos, nietos, etc. Cuando compran algunas partes un tiempo después otro vende la misma tierra a otro y así lo hacen aún otros que pertenecen a la tribu de modo que **esas propiedades originan innumerables disputas y procesos que la justicia tendrá que resolver más tarde**. Los que compran después saben perfectamente que el terreno fue vendido ya, pero lo compran tan barato que no temen los procesos que resulten de ello" (En Inostroza 1998:59-60. El destacado es nuestro).

También constata los problemas el lúcido Intendente de Arauco, H. Pérez de Arce, al decretar en 1875 una serie de disposiciones para reglamentar los procedimientos para los contratos, uno de los cuales era: “Cuando se trate de acciones y derechos que una o más personas tienen en un fundo, se expresará la extensión total del fundo y la parte que corresponde al vendedor”. Una buena intención pocas veces llevada a las escrituras, pues enfrentaba serias dificultades constataadas por el mismo Intendente cuando observa que: “no es posible constituir la propiedad sobre bases regulares allí donde no está constituida la familia [indígena]” (1879:448 y 449 respectivamente).

Una manera “más legal” era la compra masiva de acciones y derechos. Éste fue el caso de Andrés y Carlos Rauch del fundo Colhue<sup>23</sup> y de Manuel Jesús Montalva y José María Monsalve<sup>24</sup> del fundo Paicaví, pero siempre era posible que algún mapuche que viviera en la zona reclamara sus derechos y los vendiera, no siempre al mismo comprador. Eso explica que en la “Hacienda Paicaví” encontremos distintos compradores, no sólo los ya mencionados, sino también a Francisco Belmar, Blas Cerda, José María Méndez, Félix Antonio Aguayo, etc.

Añádese a lo anterior el hecho que las ventas de acciones y derechos impulsaron a los mapuches a enajenar, no sólo sus derechos tradicionales sobre las tierras paternas, sino también los que provenían de sus parientes maternos y de su(s) esposa(s). Esto explica por qué numerosos mapuches tenían “propiedades” en diversas localidades.

Los conflictos que se derivaban de esta forma de constituir la propiedad eran evidentes. El misionero franciscano Palavicino lo describe así en su texto de 1860:

“El terreno que ese indio vende, es comúnmente habitado por él y otros varios pobladores también indígenas, y que a la vez se dicen dueños, y con el mismo título que el vendedor, esto es la posesión que sube hasta sus ascendientes remotos, único título de los araucanos, incluso el vendedor. Este vende todo el terreno, sin exceptuar las posesiones de los primeros. Hecha la venta, es necesario que el comprador tome posesión, y por consiguiente, tanto el vendedor, como los otros pobladores, deben desamparar sus posesiones. Una vez expelido o amenazado de expulsión el vendedor, viéndose sin terreno donde habitar con su numerosa familia, viene el descontento... busca un asilo entre las demás tribus, a quienes dice que los españoles le han arrebatado sus terrenos, sin dejarle donde vivir, ni donde sembrar y criar sus animales (lo he oído esto varias veces) para mantener su familia. Los demás araucanos entre quienes éste se asila, que oyen esta lastimera relación, se llenan de compasión por aquella familia; pero al mismo tiempo conciben una grande indignación, un odio profundo hacia el español, preparándose aun a hacer sus esfuerzos para resistir la toma de posesión en caso necesario, aun con la fuerza, quedando de ese modo insegura aquella propiedad con prejuicio del mismo comprador y de sus intereses” (15-16).

Destaquemos, por nuestra parte, que la noción de “fundo”, en la constitución legal de propiedad, nos parece central para una comprensión más acabada de los conflictos en torno a la tierra. Efectivamente, en los registros notariales de Lebu y Cañete, entre los años 1869-1893, como en el Fondo Judiciales de Lebu 1870-1877, el término que se ocupa para designar el espacio es el de fundo<sup>25</sup> y no el de valle, localidad, potrero, etc. Ahora bien, la mayoría de los nombres de los fundos son “vocablos” mapuches que no son elegidos arbitrariamente, sino que corresponden a la toponimia local: Cayucupil, Puchacay, Pulebu, Butamalal, Maquehua, etc. Se produce, así, una suerte de conjunción entre la tradición indígena, que une espacio con familia o parientes (el *lof*, la *regua*), con la criolla que une, en un espacio discreto al hacendado con “sus” inquilinos (el fundo). Las “acciones y derechos” son el motor de todo esto, ya que sólo se pueden vender, comprar, rematar, hipotecar, etc., las correspondientes a un espacio discreto. En otros términos: la noción de “acciones y derechos”, que es un bien mueble, exige un límite para que tenga sentido, y ese límite es el “fundo”, es decir, un bien inmueble. Lo notable es que

ya en 1869 la totalidad del territorio de Arauco está dividido en fundos --Colhue, Natri, Reputo, Cayucupil, Cuyinco, Caramávida, Butamalal, Tromen, Paicací, etc.-- que marcarán la dinámica local.

El recorte del espacio a través de la idea de “fundo” implicó superar, o ir más allá, del *corte* que permitía la ley. Esta señalaba que el indígena tenía “derecho” a la tierra vía la “posesión”. ¿Y por qué entonces no se le compró al indígena aquello que poseía? Posiblemente no se optó por esta vía porque hubo un reconocimiento implícito de que la posesión era comunitaria y que esa comunidad podía ser análoga a la de “fundo” para la compra de acciones y derechos.

Si el fundo es equivalente al *lof* o *regua*, a la comunidad o macro comunidad, la noción de “vender” acciones y derechos no es una contradicción, lo sería si supusiera la expulsión del vendedor. La tierra era abundante, así es que en las condiciones que imperaban (la presencia del Ejército y de las autoridades del estado), tener un “colono” en las tierras no constituía una realidad amenazante (“era uno más”; sabemos el destino de ese “uno más” en 1859). Es significativo, también, que algunos de los acuerdos para la venta de las acciones y derechos incluyeran una cláusula relativa a que no se les podía expulsar del fundo (una suerte de “derecho a usufructo”). Lo anterior no sólo era válido para los mapuches en el seno de los “fundos”, sino también para quienes vivían en fundos al interior de los “macrofundos”: las haciendas. Ejemplo de esto último es la compra de la Hacienda Cayucupil por Fidel Cáceres (1908) donde no se comprenden:

“...2.500 cuabras legadas por Méndez Urrejola a doña Adelaida Contreras y su hija Luisa, ni las propiedades que, con títulos inscritos, poseen dentro de los límites generales de la Hacienda don José María Segundo Cerda, don Bernardino Mendoza, don Pedro Pierry, doña Dorila Avello, la Sucesión de don Bernardino de Serra Araneda, doña Carolina Araneda, doña Carmen Cerda viuda de Acuña, la sucesión Torres y la don Francisco Iturra” (en Hermsilla 2002:222).

¿Por qué motivos “vendieron” los mapuches *parte* de sus acciones y derechos sobre sus “fundos-*lof-reguas*”? Desde la señalada “ignorancia”,<sup>26</sup> al sentido de que la venta no era una enajenación, habría que añadir que se “vendía” una parte de ella para zanjar deudas impagas o la obtención de dinero para hacerse de bienes inmuebles. Hermsilla constata que:

“Era muy común en estos años que los grandes propietarios de tierra tuvieran también en sus fundos estas tiendas en las que entregaban mercaderías a crédito a los habitantes del lugar, lo que les permitía después pagarse con más tierra” (2002:249).

Un ejemplo de estas deudas es el testamento de José María Mariqueo de 1877 que reconoce deber a varios hispanocriollo la enorme suma de 2,234 pesos y que, al parecer, debía pagar con “sus” acciones y derechos en el “fundo” Tucapel.<sup>27</sup> Esos bienes inmuebles no eran entonces abstracciones, sino “mercancías” ligadas a la subsistencia. Algunos testamentos dan cuenta de cómo se dependía de estos “prestamistas” para poder sobrevivir y que la forma de pago era la “venta” o el “arriendo” de las tierras. Así, las deudas eran la contracara de la dimensión de *inclusión* y el instrumento testamento era una de las formas jurídicas de dejar constancia de dichas deudas, las que debían ser pagadas por los herederos con el único bien dinerario: las acciones y derechos. Este proceso de *enajenación* de las tierras se operacionaliza, además, con la judicialización de “documentos privados” (hipotecas, igualas), donde los mapuches aparecen como deudores (de dinero o especies) de diversos propietarios-comerciantes de Cañete, Lebu o Concepción.

Observemos que en este proceso de venta de acciones y derechos la figura del cacique y de la junta (*trawun*, *coyau*) desaparece. Las ventas son siempre individuales y cuando se mencionan

algunos de ellos nunca se les reconoce su estatus de caciques. Si las ventas de acciones y derechos son una suerte de pacto (de contrato), hay que reconocer, entonces, que la ausencia de los caciques en él evidencia que estamos, posiblemente, frente a la desarticulación del vínculo entre autoridad cacical y territorio.

### *Los arriendos*

Los arriendos son otra figura por la cual no-mapuches podían acceder a la tierra, aunque de forma temporal. Los arrendadores podían ser campesinos criollos empobrecidos, “colonos europeos”, comerciantes o “latifundistas”. Ahora bien, los intentos por transformar esos contratos en ventas eran, al parecer, la tónica (arriendo con compromiso de venta). En muchos casos los arrendatarios establecieron una suerte de contrato de por vida (una cuestión abiertamente ilegal, ya que la ley del 14 de marzo de 1853 y las posteriores limitaba el arriendo a 5 años) efectuados para pagar deudas contraídas o, cabría decir más bien, para *crear* o formalizar tales deudas, constituyéndose en otra antesala para la enajenación de “acciones y derechos”.

Para terminar este pequeño apartado sobre “arriendos”, señalemos que la familia Melita, dueña del fundo Cuyinco, utilizó este procedimiento de forma muy extensa en el siglo XIX, transformándose así en unos prósperos rentistas. No obstante, las consecuencias fueron inesperadas y trágicas a mediados del siglo XX, cuando uno de estos “arrendadores” asesinó a varios miembros de la familia Melita, justamente por considerarse uno de los dueños del fundo Cuyinco.

### *En resumen*

“Donaciones” y venta de “acciones y derechos” fueron las formas tradicionales que se utilizaron para constituir la propiedad no-indígena en la provincia de Arauco. Estas dos formas jurídicas (también los arriendos) establecían una suerte de comunidad --de mapuches y no mapuches-- cuyo horizonte temporal casi siempre fue que la parte criolla se apropiara de la totalidad de las tierras de esa comunidad. Es muy posible que este proceso diera pie para el convencimiento mapuche de que sus tierras les fueron robadas. Refuerza esto, por un lado, el hecho de que la venta de acciones y derechos se realizara sobre un recorte territorial no “nominal” (arbitrario) sino “toponímico” (motivado), con lo cual se pudo conservar una memoria de los “antiguos” espacios territoriales (*lof* y *regue*) y también sobre cómo se fueron perdiendo. Por otro lado, si el mapuche estaba convencido de que las relaciones sociales en torno a la tierra eran siempre metonímicas (de allí la posibilidad de incorporar a no mapuches a la comunidad) la relación metafórica (la que se establece con la enajenación, es decir, que una parte se pueda apropiarse del todo) no era/es concebida más que como un robo.

Lo que sorprende es que autoridades tan relevantes, como los Intendentes Francisco Bascuñan Guerrero y Cornelio Saavedra, conscientes de que el tráfico de tierra despojaba a los mapuches de sus heredades, no pudieran detenerlo. El mismo Saavedra, que denunciaba los procedimientos de despojo y expoliación, no dudó de comprar tierras para sí,<sup>28</sup> de tomar “posesión jurídica” de la donación de Ignacio Palma (Hermosilla 2002:220) y de adquirir miles de cuerdas para el estado en la Alta Frontera a precios irrisorios. Entonces, hay que reconocer que las preocupaciones de Saavedra, el “pacificador de la Araucanía”, no radicaban en proteger los intereses de los mapuches o de los “nuevos propietarios”, sino en poner fin al régimen (antiportaliano) que se había instalado en la Araucanía, el que era una suerte de caos que impedía el orden adecuado para el cultivo de los campos:

“...no son los fraudes que se cometen en la enajenación de terrenos indígenas los que producen un mal mayor: son los efectos inestables y precarios de las adquisiciones de esos terrenos. Como entre

los indígenas no hay más título de propiedad que la posesión, fácil es obtener que se digan dueños de todos los terrenos en que han ejercido algún acto que releve posesión; de lo que resulta que una extensión cualquiera de terrenos aparece casi siempre con innumerables dueños; que una propiedad se vende ordinariamente a muchos y por muchos; que los compradores que poseen se ven *hostigados* por los que no poseen o por otros indígenas que no han vendido; que no puede haber confianza en los poseedores, y que los terrenos permanezcan indefinidamente abiertos y sin cultivo.” (Cornelio Saavedra, en Donoso-Velasco 1970: 78).

Las cientos de escrituras de ventas de acciones y derechos, contenidas en las notarías de Lebu y Cañete dan cuenta de ese “hostigamiento” (entre la incorporación y la enajenación), de esa “violencia fundante” en los vínculos entre los seres humanos por medio de las cosas (la tierra), que tuvieron un impacto en todas las esferas de la vida social y cultural de la Araucanía, que se percibe hasta el día de hoy. Así, ésta no ha podido, hasta el día de hoy, dejar de ser una *frontera*.

Esas escrituras relevan no sólo ese “hostigamiento”, sino también el paso de la “oralidad” a la “escritura”, en la cual se inscribió no sólo el nombre dado desde “siempre” a las cosas (y con ello la cosa misma pudo circular) sino también estableció una genealogía --comunitaria y familiar-- al consignar el nombre de todos los involucrados, transformándose así en el primer gran archivo “democrático” mapuche, ya no cacical sino de la casi totalidad de la población. Este archivo puede ser contrastado con el archivo reduccional de la zona:

Títulos de Merced N°1405, otorgado el 15 de mayo de 1904. “Se presentó el indígena Juan Irulao solicitando para si y diez y seis personas mas de su familia titulo de merced del terreno que poseen en el lugar denominado Lanahue, departamento de Cañete... Que aunque por el número de personas que componen esta familia habían podido ocupar efectivamente mucho mayor extensión de terrenos que la por esta resolución se les concede no lo han ocupado porque sus padres vendieron lo demás (del terreno) a particulares y lo poseen los colindantes.

“Teniendo presente los artículos 6° y 7° de la ley de 4 de diciembre de 1866, la Comisión hace merced, a nombre de la República, a los indígenas mencionados de la hijuela N° 32 de 35 hectáreas”.<sup>29</sup>

Los Títulos de Merced evidencian que lo “real” no fue la incorporación sino la enajenación. Y esto fue generalizado, bástenos recordar la situación de los cuatro caciques gobernadores de Arauco. Nada sabemos de los descendientes de Basilio Budaleo, sólo tenemos antecedentes de que tres de sus hijos --Juan Lincopi, Vicente Cayupi e Isabel-- poseían heredades en los “fundos Bulereo, Zanjas, Ranque, Guindo, Totoral, Tren-Tren, Palihue y otros”;<sup>30</sup> tampoco del cacique Huaramán; de Quintriqueo solo conocemos de los litigios de su descendiente Pablo (casado con Petrona Antinao, su abuelo materno era Basilio Budaleo) y de Meli. La excepción son los Melita y sus largas luchas en Cuyinco y de los Porma, estos últimos radicados en los Batros (Paicavi) con una extensión 650 hectáreas y que incluía a 134 “parientes” de Andrés Porma, con lo cual el promedio de tierras (4,85 hectáreas por personas) es escandaloso, si se los compara con lo que tenía su padre Juan como gobernador de Paicavi.

Pero la enajenación no fue total en la costa de Arauco. El “pacto reduccional” funcionó a pequeña escala, recordemos que sólo se establecieron un total de 77 reducciones con un total de 9.700,59 hectáreas. Y en este “pacto” el único cacique que quedó incluido fue, al parecer, Porma.<sup>31</sup> Sin duda, el proceso de venta de acciones y derechos tiene que ver con todo esto (como se consignó en el título de Merced de Juan Irulao), pero también por una cuestión ligada a las autoridades mapuches, las que al parecer después de las juntas de la década de 1860 y de sus viajes a Santiago, no se opusieron al proceso de “incorporación-enajenación” de tierras, como también dejaron, al parecer, de involucrarse en los conflictos internos de las comunidades.

Esta pérdida de poder de los caciques de la costa a fines del siglo XIX no significó una pérdida de poder de la comunidad; éstas, como sabemos lograron redefinirse en el contexto reduccional, y es allí donde se ha cultivado una memoria que vincula los dos registros escriturales sobre la tierra --los notariales y reduccionales-- para así mantener en pie la reiterada demanda por la tierra, sabiendo que “*el que da no se priva de lo que da*”.

*Cuadro 1. Notaría de Lebu, Protocolo de Indígenas*

<i>Volumen a. y d.</i>	<i>Año</i>	<i>Número de escrituras</i>	<i>Número de escrituras de ventas de escrituras</i>
Vol. 8	1876	254	139
Vol. 10	1877	89	61
Vol. 13	1878	32	25
Vol. 16	1879	25	21
Vol. 19	1880	28	16
Vol. 22	1881	48	46
Vol. 25	1882	30	26
Vol. 27	1883	45	42
Vol. 33	1885	28	27
Vol. 35	1886	40	42
Vol. 38	1889	69	63
	1890 y 1891	66	61
	1892	36	34
	1893	16	16
<b>Total</b>	-----	<b>806</b>	<b>619</b>

<sup>1</sup> Se trata de una parte de las escrituras ya que en los otros volúmenes (2, 3, 4, 5, 6, 46, etc.) también se encuentran ventas de acciones y derechos.

***Cuadro 2. Ventas de acciones y derecho del fundo Caramávida en  
Notarios de Lebu.***

Vol. 11, N° 5, 3 de marzo de 1877, Luisa y Antonia Cayulao venden a Bernardino Araneda las acciones y derechos que les corresponden en el fundo Caramávida.

Vol. 25, N° 16, 5 de agosto de 1882, Tomás Escobar y su esposa la indígena María Dolores Pirquilao vende a Pantalón Araneda las acciones y derecho que le corresponden a su expresada mujer en el fundo Caramávida, “con la excepción de cuarenta cuadras que se reservan para si en las posesiones que actualmente tienen en la propiedad que enajenan”.

Vol. 27, N° 1, 8 de enero de 1883, Juana Pirquilao y Juana Huentelao con su marido José María Pañilao y los “otros once coherederos que vendieron sus derechos en 28 de junio del año próximo pasado”, venden a Pantaleón Araneda sus acciones y derecho del fundo San José de Caramávida a (justificaron su identidad con el testigo Felipe Huaramán y Francisco Lloncón).

Vol. 28, N° 38, 30 de noviembre de 1882, Juanilla Quinturray, Isidora Yaupe, Chiñurra Trayenco o María Trayenco, Lorenza Yaupe y Juana Pinchigual venden a Felipe Mora las acciones y derecho que les corresponden en el fundo Caramávida.

Vol. 30, N° 2, 9 de enero de 1884, María Trayenco y su marido Lorenzo Quetra venden a José María Puga la acción y derecho que les corresponde en el fundo Caramávida.

Vol. 30, N° 21, 3 de noviembre de 1884, María Dolores Pirquilao, “indígena españolizada” y su marido Tomas Escobar venden a Pantaleón Araneda un retazo de cuarenta cuadras que poseen en el fundo Caramávida.

Vol. 33, N° 26, 16 de diciembre de 1885, Martín Huenulao vende a Alfonso Barraza Díaz la acción y derecho que le corresponde en el fundo Caramávida.

Vol. 35, N° 24, 1 de octubre de 1886, Pedro Huaraman, Luisa Llanquileo y María Buillanao venden a Bernardino de Sena Araneda la acción y derecho que les corresponde en fundo Caramávida.

Vol. 38, N° 6, 9 de mayo del 1887, María Quinturray, Ignacio Liempi y Juan Pirquilao venden a Bernardino Sena Araneda la acción y derecho que les corresponde en el fundo Caramávida.

Vol. 38, N° 15, 5 de abril de 1889, Juan Carrasco Peña vende a Bernardino Araneda las acciones y derechos que corresponde a José Luis Pichiman, Josefa Paillao, Luisa, María Luisa 2° Llanquileo en el fundo Caramávida.

***FUENTES DOCUMENTALES***

- Archivo Regional de Temuco.
- Archivo Nacional, Santiago, Judiciales de Lebu.
- Archivo Siglo XX, Santiago, Notarios de Lebu.
- Notario de Cañete, Cañete, VIII Región.

**BIBLIOGRAFÍA**

Alvarado, Margarita; Pedro Mege y Cristián Baez (eds.) 2001: *Mapuche fotografía siglo XIX y XX. Construcción y montaje de un imaginario*, Santiago de Chile, Pehuén.

Cerca, Patricia s.f. : *Fronteras del sur. La región del Bio Bio y la Araucanía chilena (1604-1883)*, Temuco, Instituto Latinoamericano de la Universidad Libre de Berlín y Ediciones Universidad de la Frontera.

Chacón, Bernabé 1861-1863: "Campaña de Arauco por la Baja Frontera en 1859. Costumbres y reducción de Indígenas", *Revista de Sud-América*, Año II y III, Valparaíso.

Donoso, Ricardo y Fanor Velasco 1970 [1928]: *La propiedad austral*, Santiago de Chile, ICIRA.

Foerster, Rolf, André Menard y Diego Milos 2006: *Fray Querubín María Brancadori. Sus documentos relativos a la Araucanía (1837-1852)*, Santiago de Chile, Publicaciones del Archivo Franciscano.

Guevara, Tomás 1902: *Historia de la civilización de la Araucanía. T.III*, Santiago de Chile, Imprenta, Litografía i Encuadernación Barcelona.

Hermosilla, Clímaco 2002: *Cañete, crónicas de cinco siglos*, Concepción, Cosmigonon.

Inostroza, Iván 1998: *Etnografía mapuche del siglo XIX*, Santiago de Chile, DIBAM y Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Molina, Raúl s.f.: *Las tierras mapuches de Arauco*, (manuscrito).

Palavicino, Frai Victorino 1860: *Memoria sobre la Araucanía por un misionero del Colegio de Chillán*, Santiago de Chile, Imprenta de la Opinión.

Pavez, Jorge 2006: "Cartas y parlamentos: apuntes sobre historia y política de los textos mapuches", *Cuadernos de Historia*, N° 25, págs. 7-44.

Pérez de Arces, Hermógenes 1879: "El Intendente de Arauco al Ministro de Relaciones Exteriores y de Colonización", *Memoria de Relaciones Exteriores y de Colonización presentada al Congreso de 1879*, Imprenta Nacional, págs. 439-457.

Pizarro, Alejandro 1994: *Lebu. De la Leufumapu a su centenario (1540-1962)*, Santiago de Chile, Editorial e Imprenta Ñielol.

Polanyi, Karl 1947: *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Editorial Claridad.

Toledo, Víctor 2001: "En Segura y Perpetua Propiedad. Notas sobre el debate jurídico sobre derechos de propiedad indígena en Chile, siglo XIX", *Actas 4° Congreso Chileno de Antropología*, Santiago de Chile, Colegio de Antropólogos de Chile, págs. 1129-1136.

**NOTAS**

<sup>1</sup> Universidad de Chile, Departamento de Antropología. Correo electrónico: [rolf22@gmail.com](mailto:rolf22@gmail.com)

<sup>2</sup> El dispositivo legal son las siguientes leyes y decretos: del 14 de marzo de 1853, el que mantuvo su vigencia bajo la ley reduccional de 4 de diciembre 1866; el decreto de ley del 6 de julio de 1872; la ley del 4 de agosto de 1874; la ley de 13 de octubre de 1875 y del decreto 30 de noviembre de 1876.

<sup>3</sup> Para una comprensión general de este proceso véase el trabajo de Raúl Molina (lamentablemente aún inédito).

<sup>4</sup> Téngase presente que sólo el capitalismo, como mercado autoregulado, ha podido "ficcionalizar" la tierra como mercancía (K. Polanyi). Palavicino en su libro de 1860, es enfático en señalar que los mapuches tienen una "total carencia de conocimiento en este género de contratos" (15). Sin duda que un sector del gobierno también era conscien-

te de esta realidad de allí de la ley del 4 de agosto de 1874 prohibiera la compra por particulares a indígenas. Por otro lado, la ficcionalización de la tierra sólo sirvió para la constitución de las haciendas, formadas éstas nuevamente perdió ese carácter. De allí que el conflicto en la Araucanía puede ser entendido también como un conflicto entre los antiguos y nuevos “señores de la tierra”.

<sup>5</sup> La foto de la página 85.

<sup>6</sup> Donoso-Velasco señalan dos compras de tierras hechas por Avello, una en Nacimiento de aproximadamente entre 3 a 4 mil cuadras y la otra en Arauco de 5 mil cuadras, ambas adquisiciones fueron aprobadas por decreto de 12 de noviembre de 1867 (1970: 68).

<sup>7</sup> Notarios de Lebu, Vol.1, 1869-1870, documentos finales, el VIII.

<sup>8</sup> Notarios de Lebu, Vol. 8, N° 238, 12 de diciembre de 1876.

<sup>9</sup> Notaría de Cañete, Años 1876-1877, N° 143, 22 de septiembre de 1877, Martín Huenulao, José Luis Billanao, Juan Pirquileo, Juan Llanquileo, Ignacio Liempi, Naria Billanao, Juana Pirquileo y su esposo Martín Marileo y Rosa Llanquileo, todos coherederos al Caramávida (depto. Lebu) revocan un mandato que otorgaron a favor de Francisco Mendez Urrejola el 12 de diciembre de 1876 ante el Intendente de la Provincia, para que litigase judicial o extrajudicialmente el citado fundo Caramávida. Ahora otorgan poder similar y con similar propósito a Bernardino Araneda. No se señala contra quien se litigará judicialmente.

<sup>10</sup> Notaría de Cañete, Registro de Protocolos de Instrumentos Públicos N° 2, 1878, N° 107, 16 de julio de 1878.

<sup>11</sup> Notario de Lebu, Vol. 19, N° 17, mayo 1880, iguala entre Juan Reuca y Domingo Torres.

<sup>12</sup> Notaría de Cañete, Registro de Protocolos de Instrumentos Públicos Vol. 6, N° 89, 7 de junio de 1882.

<sup>13</sup> Palma inició “sus actividades económicas en la región [de Concepción] a fines de la época colonial como cobrador de diezmos, llegando a ser uno de los comerciantes más afortunados de Concepción hacia mediados del siglo XIX” (Cerda, s.f.: 118). Aprovechando el auge de los precios del trigo en la década de 1840 se transformó en un activo industrial (con dos molinos ---en Penco y Tome--- y bodegas en Talcahuano), parte de su fortuna la invierte en adquisición de tierras agrícolas (entre ellas Ricaltué del Comisario de Naciones José Antonio Zúñiga) y de “indígenas”.

<sup>14</sup> Esta escritura se encuentra reproducida en un contrato de arrendamiento de 1874 del fundo “Nahualguta” (Nahuelbuta, 4ª sub., depto. Lebu), entre Ignacio Palma Rivera (hijo del cesionario de 1853), en representación de su madre Abelina Rivera de Petit, y Eduardo Echaiz Baeza. El arrendamiento es por tres años y el canon es de 100 pesos anuales (AN, Notarios de Lebu, Vol. 5, 1874, escritura N° 34).

<sup>15</sup> Notarios de Lebu, Vol. 5, escritura N° 34.

<sup>16</sup> También nombrado como Mariñanco.

<sup>17</sup> Hay que tener cuidado en interpretar la participación mapuche en las contiendas chilenas (desde la guerra a muerte hasta la revolución de 1859) de forma directa (a lo Leiva), el camino más correcto pareciera ser el indirecto: los mapuches parecen valerse de conflictos “nacionales” para enfrentar sus conflictos “étnicos”.

<sup>18</sup> Para más antecedentes véase Foerster-Menard-Milos 2006.

<sup>19</sup> En Archivo Nacional, Intendencia de Arauco, Vol. 121, diciembre 25 de 1868, f.: 311-312.

<sup>20</sup> Tanto por el considerando I, como por los Art. 1° y 3°.

<sup>21</sup> Notarios de Lebu, Protocolos de Indígenas/ Documentos, años 1877-1881, 1883, 1885-1886, 1890, Vol.: 8, 10, 13, 16, 19, 22, 25 27, 30, 33, 35 y 38 (se trata de las *escrituras públicas referidas a terrenos de indígenas y extendidos ante la Intendencia de Arauco*) Estos volúmenes se complementan con los Vol.: 11, 14, 17, 20, 23, 28, 32, 36 y 42 que contienen los *expedientes de autorización para compraventa de terrenos indígenas*.

<sup>22</sup> En la Notaría de Cañete, hay un solo volumen de Protocolos de Indígenas que contiene 182 escrituras que van del 26 de enero de 1876 al 22 marzo de 1884.

<sup>23</sup> Véase Notarios de Lebu, Vol.10, N° 73, 85 y 88 y del Vol. 25 el N° 26.

<sup>24</sup> Véase Notarios de Lebu, Vol.10, N° 86; Vol. 17, N°8; Vol. 19, N° 2 y 12.

<sup>25</sup> En el Vol. I de los Notarios de Lebu, no se ocupa la expresión “fundo” sino “potrero”.

---

<sup>26</sup> Cornelio Saavedra: "...los indígenas no tienen capacidad [de enajenar] porque carecen de aquel juicio y discernimiento propio que exige la ley para contraer obligaciones, no comprenden sus verdaderos intereses, ni mucho menos la naturaleza de los vínculos que crea un contrato" (15 de abril de 1858).

<sup>27</sup> Notaría de Cañete, Protocolos de Instrumentos Públicos N° 1, Años 1876-1877, N° 100, Fojas 93v a 95v.

<sup>28</sup> El fundo Picolhué (Donoso Velasco 1970:68) y "una extensa propiedad en Tucapel" comprada al mapuche Ignacio Trango (Hermosilla 2002: 139).

<sup>29</sup> Archivo Regional de Temuco, Título de Merced 1405.

<sup>30</sup> Archivo Nacional, Judicial de Lebu, Caja 2.

<sup>31</sup> Queda por investigar la situación en Lleu-Lleu, Elicura, Lanalhue y Tirúa.

## ***Relaciones entre grupos pre-andinos y grupos colonos en el sur del Perú durante el siglo XIX***

Núria Sala i Vila<sup>1</sup>

### ***Introducción***

Los grupos étnicos de la selva sur del Perú fueron denominados a menudo *chunchos*, *antis* o *campas*. Desde el siglo XVI *chuncho* se refería a los grupos asentados en la Hoya del Madre de Dios, aunque luego se hizo extensivo a los asentados en los afluentes del Alto Ucayali – Apurímac, Urubamba, Tambó, Ené y Perené-. El término *antis* que, a priori denominaba de forma genérica a los habitantes del Antisuyo incaico, se hizo extensivo a los grupos pre-andinos de las familias lingüísticas arawak y pano. Los términos genéricos de *antis* o *campas* se refieren a grupos que podemos identificar con los actuales matsiguengas y ashaninkas, respectivamente, y los *chontapiros*, *chontaquiros* o *piros* con los los yines (Renard-Casevitz 2003; Rosengren 2004).

A lo largo de las riberas del Ucayali y sus afluentes Perené, Ené, Tambo, Urubamba y Apurímac se distribuyen y entreveran grupos étnicos de las familias lingüísticas *arawak* –ashaninkas, amueshas, yaneshas, matsiguengas y notmatsiguengas, yines– y *pano* –shipibos, conibos, amahuacas, yaminahuas– que comparten determinados rasgos culturales, como en el caso de los yine o *piro*<sup>2</sup>, de lengua arawak y cultura material pano. Los grupos arawak se hallan asentados preferentemente en los piedemontes andinos, dedicados a la agricultura de subsistencia o a determinadas tradiciones artesanales, como la de tejedores; otros grupos, sin embargo, se distribuyen en distintas hoyas, como los matsiguengas dispersos en el Bajo Urubamba, en las intercuencas desde la cordillera de Vilcabamba hasta el Piñi-piñi y en la cuenca del Manu, en cabeceras del río Madre de Dios, donde coexisten con grupos arakmbut vinculados con grupos ribereños del Madera-Mamoré, el Beni o el Acré. Del mismo modo, los grupos pano residen preferentemente en el medio Ucayali, con grupos diseminados por las riberas del Urubamba, Yurúa, Purús, Acre y Alto Madre de Dios.

Los intercambios fueron una constante entre los distintos grupos de las riberas amazónicas. Productos básicos, como las herramientas de piedra y metal, la sal o el curare dieron lugar a largas travesías, especializaciones productivas de determinados grupos y a determinadas pautas culturales (Latharp 1973; Myers 1983; Santos s.f). En determinadas zonas, los canjes de la más diversa índole se extendieron hacia las tierras altas serranas e integraron a comerciantes, hacendados o campesinos. En general, se celebraban en época seca –entre julio y agosto–, como en el caso de los arawaks y pano de la Selva Central en torno al Cerro de la Sal, mientras que los del Alto Ucayali y Urubamba acudían a una feria anual cerca de Cocabambilla, en el

límite navegable del Urubamba. En otros casos, se mantenían de forma intermitente a lo largo del año, como entre los arawak y los grupos serranos locales en el valle del río Apurímac. En tal caso, los contactos han sido ritualizados y adaptados por el folklore en amplias zonas del Perú.

Así, en Paucartambo (Cuzco), Cajamarca o Luricocha (Ayacucho) lugares en las cabeceras de los caminos de penetración a la selva, se escenifican anualmente una serie de bailes en los que se enfrentan danzando *chunchos* –habitante del Antisuyo o selva- y serranos. En Ayacucho, los ceramistas de Quinua moldean desde antiguo, adornados con los productos que originaba su trasiego, el *chuncho* y el *regatón*, siendo éste último quien viajaba por los distintos ríos y valles en pos de salazón de pescado o determinados productos de demanda local o externa, como el cacao o la vainilla.

### *La transformación del territorio étnico en islas discontinuas*

Los estudios regionales nos permiten comprender en qué medida las políticas nacionales uniformes lograron imponerse, o si los distintos grupos locales lograron incidir y condicionar sus resultados. En primer lugar, describiré los distintos modelos de ocupación étnica y de intercambios en la Selva Central, Alto Ucayali y Urubamba y en el valle del río Apurímac. Posteriormente, analizaré los cambios producidos en la segunda mitad del siglo XIX, cuando aumentó la presión colonizadora desde las vecinas zonas serranas, al mismo tiempo que se generalizaron las exploraciones y navegación fluvial a lo largo del Ucayali y sus afluentes. Esbozaré los modelos de colonización republicana en la selva del centro y sur del Perú, para comprender en qué medida supuso la ruptura de las relaciones seculares entre los grupos pre-andinos y distintos grupos regionales. El análisis comparativo pretende destacar distintas realidades y alianzas en las cabeceras del Ucayali, en concreto en la Selva Central de Tarma y Junín, los valles del Urubamba en Cuzco y del Apurímac en las provincias de Huanta y La Mar, en Ayacucho. Para destacar la singularidad de los procesos regionales, he priorizado la consulta de fuentes producidas por grupos locales, viajeros o por funcionarios o ingenieros al servicio del estado, sin dejar de lado las fuentes misionales.

*Selva Central:* La rebelión de Juan Santos Atahualpa (1742) selló la independencia de los territorios étnicos de los grupos arawak –yanasha, amuesha, ashaninka–. Una realidad que se prolongó más de un siglo, fruto de alianzas defensivas multiétnicas y de la capacidad de producir herramientas de metal en herrerías asociadas al complejo shamánico y al control de los recursos salineros del Cerro de la Sal (Santos 1988; Zarzar 1989). Aún en 1882 el viajero francés Olivier Ordinaire pudo constatar que el territorio *campa* aún abarcaba la región comprendida entre el Cerro de la Sal y el Ucayali, y dibujar una herrería en el valle del Chanchamayo (Ordinaire 1988: 184). En palabras del coronel José Manuel Pereira, en 1870 el grupo dominante en la región eran los *campas*, quienes se resistían a abandonar su territorio “o porque otras tribus los repelen o por la importancia que tienen para ellos tierras tan fértiles como bellas y de tan suave temperamento”; vivían diseminados en caseríos de seis u ocho casas, “en cada uno se encuentra casi siempre una gran ramada i una oficina de herrería con su fragua, hornos y fuelles, un depósito de carbón de madera”, lo que les permitía forjar hierro y elaborar hachas, machetes, cuchillos, yunques, machos, martillos, cinceles, gurvias y tenazas. Sus otras actividades económicas estaban ligadas a la elaboración de telas finas de algodón, ollas de barro, y la agricultura –camote, yuca, maíz, plátanos, papayas, piñas, coca, tabaco, algodón, caña de azúcar, achiote, ají, calabazas-, complementadas con la caza y la pesca<sup>3</sup>.

Las rutas comerciales tejidas en torno al Cerro de la Sal subsistieron hasta las últimas décadas del siglo XIX. El ingeniero alemán Arturo Wertheman (1877) dejó constancia de ello en la

década de 1870, al relatar las reuniones anuales en el Gran Pajonal, luego que “los campos del Tambo y Alto Ucayali a través de Unini se remontan al Pajonal y en una decena de días llegan hasta el Cerro de la Sal”; circunstancia en que sacaban en procesión la espada de Juan Santos Atahualpa. Un hecho que permite a S. Varese afirmar que el Gran Pajonal se había convertido por entonces en el “núcleo de cultura y tradición” de los grupos *campa* (Varese 1973: 237-8). Diez años más tarde, Olivier Ordinaire aún pudo escribir que los productos más valorados en las relaciones comerciales de los grupos de la selva central eran las herramientas de metal y las telas (Ordinaire 1998: 184).

Según E. Rojas (1994), un determinado grupo ejercía el control directo sobre el Cerro de la Sal, percibiendo contribuciones de los grupos que acudían en pos de sal. Éstos ya de regreso, celebraban una feria en las playas de la confluencia del Ené con el Perené. Allí se reunían grupos *campas*, *piros*, *mochobo* y *remo* procedentes de los ríos Ene, Tambo y Alto Ucayali y trocaban la sal o herramientas de metal por telas, monos, aves o cerámica. En consecuencia, el intercambio de la sal configuraba una zona neutral, dentro del complejo mapa territorial amazónico, aunque sólo fuera durante un determinado tiempo al año (Rojas 1994; Tibesar 1950).

*Valle del Urubamba y Alto Ucayali:* En el río Urubamba, el mal paso en la navegación del Pongo Mainique frenaba la colonización, lo que en la práctica lo convirtió en la frontera con el territorio de los grupos arawak y pano. Francisco Carrasco, quien descendió en 1846 el Urubamba y el Ucayali, junto a la expedición de Castelnau, situaba los *tampas* –denominación local cuzqueña de los *campas-matchiguengas*– en la quebrada del río Sangobatea, arriba de Coriberi, a los *yine-piros* entre los ríos Chihuallato, Picha, Urini, Picania, Sicuche; y desde la desembocadura del Simpe se iniciaba el territorio de los *conibos* (Larrabure 2006: t. II, 149-176). Paul Marcoy, quien participó en el mismo viaje, estimaba que los *antis* –*matsiguenga* y *asháninka*– eran unos 800-900, dispersos por los afluentes secundarios del Urubamba hasta el río Camisea y en el río Apurímac. El liderazgo sólo se activaba en momentos de conflicto. Se mantenían en situación conflictiva con los *pucapucaris* del Camisea –*kogapacori*, de la familia *matsiguenga*–, aliados de los *impetineris* –*amahuacas*–, mantenían contactos con los *tuynesis*, *siriniris* y *huachipairis* –grupos *harakmbeto arakmbut*–. Unos 400-500 *piros* se distribuían en el Urubamba, entre sus afluentes el Camisea y el Paruitcha, según un patrón discontinuo, en el que ejercían cierto dominio político sobre los *antis* (Chaumeil 1994).

En 1884, el hacendado de Andahuaylas J. B. Samanez describía un Urubamba habitado de forma discontinua por *matsiguengas* y *yines*. Desde el Pongo de Mainique hasta el Sepahua era territorio de los *campas* –*matsiguengas*–. Los *yines* se asentaban de forma dispersa desde el Camisea a Sebonya (o Sibulla) –hasta el límite del territorio de los *conivos*–, con varios núcleos en Iparia, Pachitea o Santa María más allá de Sarayacu. Situaba el centro del control y de las relaciones étnicas en la confluencia del Sepahua con el Urubamba. Allí encontró a *yines* del Purús, que iban y venían de su lugar de origen a través del varadero inter-cuencas. Quizás por ello, Samanez distinguió los grupos ribereños, a los que percibió como expertos navegantes o comerciantes, que recorrían casi todo el Ucayali y parte del Urubamba, de los *piro-mashco* asentados tierra adentro en las cabeceras del río Madre de Dios (Samanez 1980: 88-92). Sus datos evidencian la existencia entonces de un grupo *yine* complejo, que a pesar de su dispersión ribereña o en el interior del bosque tropical, mantenían una amplia capacidad y conocimientos para trasladarse, vía los varaderos, de una a otra cuenca fluvial, de las cabeceras del Ucayali a las del Purús o del Madre de Dios, y que mantenían y moldeaban su identidad diferenciada, aunque aún desconocemos mediante qué mecanismos. Además Samanez describió, quizás de oídas, el territorio de los *amahuacas* o *hipetineris* o *hipetes*, “poco aficionados a la vida fluvial”, radicados

selva adentro, sin casi contacto fluvial. Se extendían por los ríos Pacria, tributario del Urubamba, el Tambo y el Tamaya, y en las quebradas y ríos laterales en la extensa zona entre las hoyas del Ucayali y las del Purús y Yurúa (Samanez 1980: 83).

En informaciones recogidas del franciscano fray Busquets, el naturalista Antonio Raimondi situaba grupos dispersos de este grupo en los afluentes del Alto Ucayali –Graanía, Taguanía– y del Bajo Ucayali, más allá del Pachitea –Cuniqui, Abujao, Pisqui–. Su organización habría sido sectorial o clánica. Se trataba de un sistema de asentamientos que caracterizaba a los *amahuacas* y a los yines, que respondían a modelos de fragmentación territorial de carácter exogámico (Zarzar 1983: 44-47).

Entre los distintos grupos del Urubamba existía un amplio intercambio de productos. Yines y amahuacas intercambiaban sal y canoas por maíz, tabaco y pieles; los yines se proveían de sal en sus intercambios con grupos *campas* del Cerro de la Sal. La circulación de productos entre los grupos ribereños y de los afluentes difería sustancialmente. Entre los primeros prevalecía oro, plata y cobre, cerámica, *cuhsmas*, canoas, tabaco y hachas de piedra, mientras que entre los segundos la sal, pieles, animales y metales no trabajados. Dentro de esa realidad, algunos grupos como los yines o los *campas* se habrían especializado en el comercio (Zarzar 1983: 53); además *conibos* y yines se orientaron a efectuar *razzias* para obtener mujeres y niños, que quedaban a su servicio o eran intercambiados con otros grupos. Según J. B. Samanez, tenían lugar en los meses de julio, agosto y septiembre, en plena estación seca, cuando unas cien canoas, remontaban el Ucayali, Tambo y el Urubamba para saquear las cosechas y secuestrar mujeres y niños (Samanez 1980: 81).

A principios del siglo XIX, los franciscanos del Colegio de Propaganda Fide de Moquegua constataron la amplia circulación de productos entre los habitantes del Urubamba y Alto Ucayali. La escasez de herramientas era tal, que, en palabras de los franciscanos, los *infieles chontaquiros* “mueren por ellas”, y salían en agosto de la selva “trayendo su comercio de loros, guacamayos, monos y otros efectivos para trocarlos por herramientas, hachas, machetes, cuchillos”,<sup>4</sup> o también se desplazaban aguas abajo hasta el Ucayali, en la zona de las misiones de Manoa del Colegio de Santa Rosa de Ocopa, pobladas por la nación *coniva* y *ceteva*, e intercambiaban loros, monos, guacamayos, sacos, mantas, plumas. Los *casibos* y los yines fueron calificados como temibles guerreros, por fray Valentín Arrieta, quien se refería que los “*Piros* y *Chonta-piros*, gente de canoa y muy aficionada al comercio, nación bastante crecida y belicosa, pues tienen esclavos para su servicio de las demás naciones” (Izaguirre 1921: 330 y 334). En ese contexto, los franciscanos lograron convertirse en los intermediarios del comercio en el Urubamba, de tal forma que a mediados de siglo XIX, la feria se organizaba anualmente, en julio o agosto en plena época seca y de menor caudal fluvial y peligrosidad en la navegación, en torno a la misión de Cocabambilla, situada cerca del límite navegable del Pongo de Mainique. En 1843, Juan Manuel Valdez y Palacios (1971[1844]: 98-100) describía una feria de seis u ocho días, celebrada tras la llegada de *antis* y *contaquiros* para trocar productos y gentes –papagayos, ararás, chusmas, canoas, cacao, goma, resinas, cera, cascarilla o esclavas–, por herramientas y sal –cuchillos, machetes, pedazos de espejo, tijeras, clavos (Camino, 1977 y Gade, 1972).

*Valle del río Apurímac*: La margen derecha del Apurímac se mantuvo, a lo largo del siglo XIX, bajo el control de grupos *campas*, que bien pudieron ser tanto *ashaninkas* en el curso medio y bajo, como *matshiguengas* en sus cabeceras. A mitad de siglo, el prefecto Isidro Frisancho, describió un esquema de sociedad, de ocupación territorial y de especialización económica dual. La margen izquierda se hallaba bajo el control de hacendados y mercaderes regionales, con una agricultura sobre todo cocalera, que determinaba una ocupación estacional, durante las tres o cuatro cosechas

anuales – *mitas*–. Por el contrario, la margen derecha era el territorio de los *campas*, dedicados a una agricultura dispersa, en chacras de policultivo, a actividades extractivas, a la caza y a la pesca. Cuando J. B. Samanez efectuó varias entradas y exploraciones en el Apurímac entre 1878 y 1884, tanto en pos de cascarilla, como para abrir la comunicación fluvial con el Ucayali y extender a zonas tropicales su producción agrícola, constató que la margen izquierda se hallaba ocupada por grupos de La Mar y Huanta – gente de Ancco e Iquicha a los que temía y despreciaba al haber entorpecido sus pretensiones de afincarse en la zona–, mientras grupos *campas* se hallaban dispersos por la margen derecha, desde Pampaconas hasta Quimbiri Grande. Éstos se dedicaban a una agricultura de policultivo –yuca, maíz, fréjoles, plátano, camote, maní, caña de azúcar, coca, tabaco, mangona, uruchuco, piña, papayas, barbasco o cube que les servía para pescar–, complementada con actividades artesanales –textiles–, extractivas y de caza y pesca. Distinguía los *campas* del valle, *catongos* o *catongosates*, de los *salvajes de abajo* – *camíticas*, *queringas* o *queringasates*–, que, entre otras cosas, se diferenciaban por hablar un dialecto distinto (Samanez 1980: 32).

En torno a 1882, O. Ordinaire escribiría que “a orillas del río Apurímac existen importantes tribus de Antis, los *Catongos* y los *Queringasates*” (Ordinaire 1988: 188). En 1890, el prefecto de Ayacucho, Pedro Portillo, cuantificó, fruto de sus observaciones en un largo periplo por la selva de Ayacucho, unos 500 *campas* en el Apurímac y Mantaro, cuya denominación coincidía con el de los ríos y valles donde residían. Así los *onconinos* eran los habitantes del Onconini, un afluente del Tambo. En 1898, según el subprefecto de La Mar, José M. Luján, los “infieles *Campas*, conocidos con el nombre de *Catongos*” se asentaban en la margen derecha del Apurímac, dedicados al cultivo –yuca y plátanos– y a la pesca fluvial (Luján 1998).

En resumen, el río Apurímac marcó la frontera con los territorios étnicos arawak a lo largo del siglo XIX y hasta, por lo menos, la década de 1930 (Pozo 1934). Las fuentes locales les denominaron *campas*, *catongos*, *queringas* o “la tribu de infieles llamados Anapates”<sup>5</sup>. Según E. Rojas, Katongo y Kirinka significan en ashaninka río arriba y río abajo; Casevitz matiza que el término *keringa* es de procedencia nomatsiguenga (Ordinaire 1998: 188 nota 16), lo que podría evidenciar las diferencias entre asentamientos de grupos hoy autodenominados ashaninkas y mashiguengas. En cualquier caso, dichos términos dan cuenta de modelos de residencia, descritos desde un lugar central en el que se sitúa el informante y que hacían referencia a un territorio articulado por una red de senderos y cursos fluviales. Según E. Rojas, no hubo cacicazgos hegemónicos que administraran políticamente a todo el grupo y, por ello, las alianzas y conflictos eran constantes e incidían en la mayor o menor capacidad de establecer alianzas de parentesco, o de intercambio de bienes entre sí. Las alianzas se ritualizaban y reproducían anualmente en los meses de la estación seca, cuando se acudía en pos de la sal ora al Cerro de la Sal, ora al río Pangoa o a contactos con gentes de Ayacucho (Rojas 1994).

Las referencias a la participación de los grupos arawak del Apurímac en la red de intercambios regionales de Ayacucho son constantes en la prensa o literatura de viajeros, funcionarios o políticos locales. En 1846, y en palabras del prefecto de Ayacucho, Isidro Frisancho, los *campas* permutaban a los colonos ribereños cacao silvestre, aves y especias por herramientas de metal o sal; en las transacciones imperaban las relaciones asimétricas, a tal punto que los serranos utilizaban como recurso recurrente la coacción e, incluso, la violencia<sup>6</sup>.

En 1883, J. B. Samanez describía a los *campas* como “aficionados al comercio” y añadía que los *catongos* de las cabeceras del río Apurímac efectuaban trueques de cera, copaiba, loros y monos por herramientas y sal con sus vecinos, los hacendados y chacareros de Ancco y Simariva, en un contexto en que éstos imponían pautas de violencia y expolio; los del curso medio y bajo con una

pequeña comunidad de colonos chinos: cacao, vainilla, tejidos, aves –loros, piemas<sup>7</sup>– por herramientas, sal, espejos, hachas, agujas o pañuelos. El propio Samanez, para llevar a cabo su exploración, cambió alimentos, servicios y lealtades por sal, chancaca, cuchillos y agujas. En su relato nos describe una región en la que tales contactos permanentes habían dejado su traza en el bilingüismo o trilingüismo de muchos de sus habitantes. Así, citaba a intérpretes como el huantino Mariano Soto, que hablaba quechua y *campa*, el chino Francisco que hablaba *campa*, o a Manuel Bellido “muy bien relacionado con los salvajes” (Samanez 1980: 32 y 41). Sin embargo, pareciera que no existían contactos estables con grupos arawak de los cursos del Perené, Ené o Tambo, o al menos ello se infiere cuando los catalogó taxativamente de “feroces salvajes” (Samanez 1980: 32).

A caballo del cambio de siglo, el prefecto Pedro Portillo se seguía haciendo eco de una situación en la cual los *campas* suministraban productos naturales - cacao, vainilla, cascarilla, bálsamos, plantas medicinales y pájaros- a “indios y chacareros” ayacuchanos y huantinos y se prestaban fácilmente a servir como guías o bogas a los exploradores, todo ello a cambio de herramientas de metal –agujas, cuchillos–, de labranza, de uso doméstico, de pesca, o abalorios –espejos o bisutería–. Les consideraba dóciles, con tendencia a civilizarse, aunque en conflicto con los yines del Chanchamayo (Portillo 1900 y 1901).

### *Continuidad y dislocación de las relaciones comerciales interétnicas*

A lo largo del siglo XIX se produjo un constante avance de la frontera agrícola y extractiva en el centro y sur andino. Sobre la base de formas de explotación tradicional de recursos de carácter estacional y en época seca –cascarilla, oro o coca–, se diversificó la producción destinada a la creciente demanda interna tanto de coca como de aguardiente de caña de azúcar, o la internacional de coca o cocaína, destinada a usos de farmacopea, o el café, té y cacao.

Sin embargo, las características de la colonización y sus efectos en la estructura social y de la propiedad agraria resultante fueron disímiles. Hacia la Selva Central se proyectaron grupos de hacendados e indígenas de Tarma y Huánuco, por las vías del Chanchamayo-Perené y del Pozuzo-Huallaga, respectivamente. Los gobiernos de turno, desde mitad de siglo XIX, favorecieron un nuevo modelo de ocupación basado en colonias de emigrantes extranjeros – chinos, italianos o tiroleeses-, siendo la más importante The Peruvian Corporation Ltd. que obtuvo un millón de hectáreas como canje de deuda pública (Barclay 1989). En el valle de La Convención, en el Cuzco, se fortaleció el dominio del gran latifundio y, ante la carencia endémica de mano de obra, se recurrió a mecanismos de enganche o rotación de mano de obra entre haciendas de un mismo dueño situadas en distintos pisos ecológicos; o a formas de arrendamiento a campesinos vinculados por deudas a la hacienda –*arrendires*– (Sala i Vila 1998). En el valle del Apurímac, en Ayacucho, se traspasaron a manos de particulares algo más de 10.000 has., en el período de vigencia de las Leyes de Tierras de Montaña de 1898 y 1909 y hasta 1930, en pequeños y medianos lotes, cuyos receptores eran habitantes y comunidades indígenas de Huanta, La Mar o Huamanga (Sala i Vila 2001). Veamos a continuación cómo afectó tal proceso la autonomía y usos de los grupos étnicos asentados en las selvas del centro y sur del Perú.

En la selva central el proceso de destrucción de la autonomía de los grupos arawak sería rápido e irreversible. Varios factores contribuyeron a desarticular su resistencia o a que terminaran insertándose en las misiones, reducidos a meros peones o replegándose constantemente: en las dos últimas décadas del siglo XIX, el avance de la colonización agrícola se vio favorecida por el *boom* del precio del café; la colonia del Perené de la Peruvian Corporation introdujo factores productivos basados en indicadores de rentabilidad, al mismo tiempo que vinculaba directa-

mente la región con los mercados capitalinos e internacionales; más una nueva política misionarial que optó en la región por buscar espacios de refugio para los distintos grupos. El resultado fue la conversión del territorio continuo articulado en torno al Cerro de la Sal, en una suerte de islas distantes entre sí y carentes de comunicación (Barclay 1989; Santos y Barclay 1995).

El inicio del proceso cabe situarlo en el viraje hacia una política coactiva en la región cuyo emblema sería la fundación de un fuerte en San Ramón (1847). El objetivo era colonizar los valles de las cuencas de los ríos Perené y Pozuzo, defendido por grupos regionales de Tarma y Huanuco y asumido por sucesivos gobiernos, que vieron en la región un futuro de progreso y el eje de comunicación de Lima con el Amazonas e Iquitos (Santos y Barclay 1995: 59). El fuerte San Ramón (1847) se situó en la confluencia de los ríos Chanchamayo y Tulumayo y determinó que en adelante las relaciones con los diversos grupos étnicos fueran de conflicto permanente. Tal y como observaron los marinos norteamericanos L. Herndon y L. Gibbon, la respuesta de ashaninkas y amuhesas fue la defensa a ultranza de sus territorios:

“Están decididos a luchar por el pasaje de los ríos y cualquier otro intento de conquista. Ahora ya no se muestran en persona sino que hacen su presencia evidente incendiando ocasionalmente el bosque y los pastos de las laderas de las sierras y disparando sus flechas sobre cualquier incauto que se acerque demasiado a los márgenes de los ríos” (Fernández y Brown 2001: 52-53).

A cada expedición o ataque indígena, y bajo el subterfugio de proteger a los colonos, sobre todo extranjeros, le siguieron una serie de misiones punitivas (Varese 1973: 229). Los ejemplos que lo corroboran son múltiples. Así, en 1868, una expedición militar fracasó en su intento de superar el Perené, lo que no fue óbice para que avanzara destruyendo cuanto encontró a su paso, siendo significativo el hecho que en Quimiri se arrasó una herrería. El hecho no era circunstancial, sino reflejo del ataque sistemático a uno de los núcleos más importantes, ya que como informaba el ingeniero sueco-norteamericano, J. G. Nystrom, “la ranchería más poblada de los chunchos oi, está al frente de Quimiri, a donde hai grandes pampas y hermosos campos en ambos lados del río” (Nystrom 1869). En 1869, en venganza del ataque a un correo, las fuerzas militares quemaron y robaron tanto casas como pertenencias indígenas (Varese 1973: 229). En 1876 el ingeniero alemán Arturo Wertheman abría la ruta del Tambo y Ucayali al Amazonas, a costa de derrotar a los indígenas y de que éstos optaran por incendiar su propia herrería (Varese 1973: 237-238; Fernández y Brown 2001: 53).

Desde mediados de siglo se pusieron las bases del conocimiento geográfico de la cuenca amazónica. La frecuencia de las exploraciones introdujo una variable importante, ya que las travesías sólo eran viables si se lograba adquirir o contratar canoas, bogadores y alimentos cuya obtención no siempre se pactó en condiciones de equidad. Francisco Carrasco en su viaje de 1846 por el Urubamba y Ucayali obtuvo de los *campas* una canoa, de los yines y, de ambos, alimentos –gallinas, yucas, plátanos, huevos, carne de caza, pescado–, a cambio de hilos de abalorios, cascabeles, anzuelos y “otras fruslerías” (Larrabure 2006: II, 149-176)

Mayor información sobre la región que nos ocupa aportaba el marino sudista J. Tucker, a quien el gobierno encomendó la dirección de la Comisión Hidrográfica del Amazonas, cuyo objetivo era reconocer el curso navegable de los distintos ríos de la cuenca amazónica, misión que efectuó entre 1868 y 1870. J. Tucker se resistía a dar noticias sobre los indios “por la rareza i exclusivismo de sus costumbres”, pero concluía que debían ser numerosos “si se juzga por el gran tráfico que se nota a primera vista”. Sus datos apuntan a que se habían producido varios cambios desde que las expediciones de F. Castelnau y de L. Rendón y L. Gibbon recorrieran el Ucayali: unos 500 habitantes de Sarayacu habían migrado hacia el curso alto y creado el pueblo de Cashiboya en el Pachitea<sup>8</sup>; la población nativa había disminuido, víctima de una

reciente epidemia de viruelas; al mismo tiempo que la moneda había hecho su aparición como mecanismo comercial, tal como se lee en su cita textual: “esta vez me han parecido más familiarizadas con el uso del dinero”<sup>9</sup>. En palabras de otro integrante de la Comisión Hidrográfica del Amazonas, el comandante Ruperto Gutiérrez, el tráfico de mercancías se daba ya no sólo en el Ucayali, sino también en el Tambo donde dominaban “especuladores”, que habían impuesto el intercambio desigual y coactivo sobre los indígenas:

“En las riberas del (Ucayali) i en las del Tambo hasta la parte navegada, habitan algunas tribus de salvajes inofensivos, tales como los *piros*, *shetivos* i otros que al juzgar por algunos que hemos visto i tratado a bordo, lejos de ser hostiles son officiosos y serviciales; desgraciadamente no alcanzan a estos infelices la acción benéfica del supremo gobierno, que cambie su condición salvaje atrayéndolos a la vida civil, i los proteja de los especuladores de mala lei que abundan por todos estos lugares, quienes hacen sus excursiones hasta ellos para explotarlos, arrebatándoles zarza i otros artículos valiosos a cambio de baratijas i además tienen la temeridad de arrancarles a sus tiernos hijos por la fuerza, para venderlos en Sarayacu i Nauta como una mercancía...”<sup>10</sup>.

En las décadas de 1860 y 1870 sería la navegación a vapor del Amazonas y sus afluentes el hecho que produciría el cambio más importante en las relaciones comerciales vigentes hasta ese entonces en la Amazonía, ya que con el vapor, llegaron exploradores y negociantes a los últimos recodos y cabeceras fluviales. Según el prefecto de Loreto, Lino Olaria, en 1870 la actividad comercial en el Ucayali se desarrollaba en el tramo comprendido entre su embocadura y Santa Rosa, zona en la que habitaban yines, conibos, shipibos, shetebos, además de colonos peruanos y brasileños. Se habían generalizado las *razzias* para capturar indios, que luego eran vendidos, en un momento en que Sarayacu estaba en estado de abandono, aunque junto a Cashiboya, seguían siendo los pueblos más importantes (Larrabure 2006: II, 516-520).

Notemos que la civilidad o no se atribuía en ese contexto a la menor o mayor resistencia a establecer contacto con los exploradores, quienes requerían de los distintos grupos ribereños alimentos, leña y prestación de servicios de guías o de remeros. Ello puede explicar que el comandante del vapor Morona, Eduardo Raigada, dejara constancia en 1867 en su travesía del Tambo que “hoy día es mui poco traficado, a consecuencia de estar pobladas sus orillas de la indómita i temible nación campa, célebre por su ferocidad”<sup>11</sup>. Es probable que una percepción parecida subyaciera en la afirmación del ingeniero sueco-norteamericano J. G. Nystrom, relativa a que se había logrado civilizar a los habitantes del Ucayali, Urubamba y Tambo, tenidos como “salvajes” veinte años antes (Nystrom 1869). En tal sentido, recordemos que muchos de los actores que intervinieron en proyectos de colonización o del trazado de vías de comunicación para favorecerla fueron decididos partidarios de civilizar a las selvas y sus habitantes de la mano del comercio o tras convertirles en mano de obra al servicio de las nuevas explotaciones agrícolas o extractivas.

Cuando, en 1883, J. B. Samanez remontó los ríos Apurímac, Tambo y Urubamba, atribuyó la ruina de la misión de Santa Rosa de los Piro a dos posibles motivos: el genio inestable de los *piros* o la hostilidad de los negociantes. Constató que *piros* y *conivos* iban vestidos con pantalones y camisas y provistos de escopetas (Samanez 1980: 81), prueba de los cambios sustanciales que se iban imponiendo en la región como consecuencia de los nuevos actores que se habían establecido en la zona: caucheros y comerciantes que procedían de Moyabamba, Tarpoto o del Pachitea, en el medio Ucayali. La casa García Co., propiedad de los hermanos españoles José y Antonio García, dominaba la actividad económica y extendía sus negocios desde el Pachitea hasta el Urubamba: poseía un almacén en el Pachitea; fletaba el vapor Napo para distribuir productos europeos y de Iquitos a cambio de caucho y salazón de pescado; habilitaban a productores locales del Urubamba por intermedio del italiano Fernando Franchini, co-

mercante instalado desde 1881 cerca de la vieja misión de Santa Rosa, o los españoles Benito Rodríguez y José Suárez, comerciantes y rescatadores de caucho afincados en el Sepahua (Samanez 1980).

La situación que encontró J. B. Samanez distaba mucho de ser la existente a mitad de siglo XIX y suponía un quiebre en las tradicionales ferias anuales. A cambio de surtir a los yines de herramientas, ropa, sombreros de paja, escopetas, conservas o licores, se les imponía extraer caucho, transportar plátanos a los peones caucheros o cazar y pescar para alimentarlos. El círculo se cerró con el creciente endeudamiento de los yines, lo que confirió el dominio absoluto de éstos a los hermanos García, que pasaron a tener el control y a decidir cómo, dónde o con quién podían trabajar o comerciar. Se supone que si los yines aceptaron tal (mal) trato fue porque ello les evitaba largas navegaciones, con múltiples malos pasos para surtirse y les permitía disponer directamente de los productos en su propio hábitat. Las obligaciones que imponía el endeudamiento, sobre todo en lo que respecta a la imposición de cargas laborales, sólo pudieron comprenderse cuando las contrapartidas coactivas alcanzaron su punto álgido. El proceso, además, aceleraba el contacto con grupos hasta entonces refractarios a toda relación de intercambio; así, los *piros-mashcos* habrían dispuesto por primera vez de un producto intercambiable, el caucho, para obtener las anheladas herramientas de metal (Samanez 1980).

Los cambios también incidieron en los intercambios interétnicos, como evidencia el hecho que Pedro Portillo se encontrara con dos canoas de *campas* cuyo jefe, Sian, era originario del Apurímac, “dos de ellos vestidos de gente civilizada”, provistos de perros de caza y que se dirigían al Perené para cambiar escopetas, rifles Winchester, pólvora, géneros y comestibles a cambio de sal. No sólo se habían producido cambios sustanciales en el tipo de productos objeto de intercambio, sino también en los propios mecanismos de intercambio, ya que pudo afirmar que “conocían el valor de la moneda”, y por ello pudo comprarles una caja de fulminantes para escopeta (Portillo 1901: 31-32 y 38). El panorama que encontró Portillo se completaba con la reciente especialización de ciertos *campas* en la producción masiva de alimentos y en actividades como peones –en los meses de junio a noviembre– destinados a la incipiente actividad cauchera en la región (Portillo 1901: 40). Cuando O. Ordinaire llegó a afirmar que *conibos* y *piros* eran los “piratas de la Montaña”, que trabajan por cuenta de bandidos civilizados, a los que transferían a quienes esclavizaban en sus *razzias* (Ordinaire 1988: 194), el círculo se había cerrado, ya que el secuestro había dejado de integrarse dentro de los complejos mecanismos identitarios para convertirse en un recurso para solventar la carencia estructural de mano de obra disponible para rentabilizar las actividades extractivas en la Amazonía.

En el valle del Apurímac se consolidó un tipo de ocupación estacional y complementaria, con residencia estable en la sierra o puna, mientras que se emigraba temporalmente a la montaña durante las épocas de mayor labor agrícola, definida en palabras de M. H. Kuczynski Godard de “bifrontalidad”, a consecuencia del manejo de producciones en varios pisos ecológicos, en un constante trasiego entre distintos espacios y cultivos (Kuczynski 1947). Las estrechas relaciones entre hacendados, cocaleros y comerciantes de Huanta, La Mar o Huamanga con los grupos arawak del valle se basaron en principios de exclusividad exigidos por los colonos en sus intercambios, pero, a la postre, permitió una amplia alianza que frenó tanto la acción de los misioneros, como de los comerciantes fluviales o, incluso, de los caucheros.

Las misiones se saldaron con un rotundo fracaso en la selva de Ayacucho. El intento de reabrir las misiones dependientes del convento franciscano de Santa Rosa de Ocopa abortó cuando los *campas* asesinaron, en 1852, a los frailes Crisóstomo Cimini, Feliciano Morentín y Amadeo Bertona. Al parecer, su propio intérprete había difundido el rumor de que su objetivo era secuestrar

a las mujeres y obligar a los hombres a trabajar como esclavos en las haciendas (Ortiz 1975: 252). También los redentoristas de origen belga y afincados en Huanta vieron en las décadas finales del siglo XIX y primeras del XX cómo se diluían sus expectativas, bien fuera porque actuaban misiones volantes en la época seca<sup>12</sup>, o bien por el hostigamiento de grupos locales, como evidencia el hecho de que, en 1882, un misionero redentorista hubo de huir perseguido por gente de Anco, en la provincia de La Mar, y protegido por los propios *campas* (Samanez 1980: 37-38). Quizás por ello, en 1909, el padre Mauricio Tauchaux estimaba que quedaban sólo unos 500 *campas*, diezmados por las epidemias, los cuales se resistían a afincarse en pueblos, cambiando de lugar de residencia con suma facilidad (Tauchaux, 1909), una información que debemos suponer consecuencia de su fracaso más que la realidad en la región, si nos atenemos a los datos aportados por otras fuentes locales relativas a la autonomía y persistencia de los territorios indígenas.

En otro orden de cosas, los datos recopilados en el valle del río Apurímac por el arequipeño Juan Gastelú<sup>13</sup>, en torno a 1861, de un *machiguinga* –“hombres del valle” de la tribu de los *catongos*– pueden alumbrar sobre las diferencias de esa zona respecto a la Selva Central. Aún pudo escuchar la versión local sobre la rebelión de Juan Santos, del testimonio de un nativo, según el cual, los *camaticas* (*chanchamayos*) mantenían una guerra desde tiempos remotos cuando entraron en su territorio *blancos de cabeza pelada*, quienes les enseñaron cosas útiles y les redujeron a *panguchis*. El conflicto estalló contra los hombres *blancos cabelludos* que les habían obligado a trabajar en las haciendas y fue dirigido por un intérprete *camatica* (Gastelú 1872). En este caso, la memoria oral reafirmaba la distancia cultural y política entre los grupos arawak de la selva central y los del Apurímac. La rebelión de Juan Santos Atahualpa no se habría extendido más allá de un espacio bajo la influencia de las misiones franciscanas del convento de Santa Rosa de Ocopa y del intercambio a larga distancia en torno al Cerro de la Sal, como prueba el hecho que los grupos arawak del Apurímac no incorporaron a su cultura material ni las herrerías ni la elaboración de herramientas de metal.

Veamos los hechos y el contexto de cómo se vetó el ingreso de los caucheros en el valle. Desde la década de 1880 Carlos F. Fitzcarrald intentó optimizar la expansión de sus actividades de extracción cauchera hacia el sur. Para ello, situó su centro de operaciones en la confluencia del Tambo y el Urubamba, desde donde se proyectaría, vía el varadero que lleva su nombre, hacia la cuenca del río Madre de Dios. Para resolver el problema de la carencia de mano de obra y alimentos, optó por recurrir a grupos *campa*, cuyos *caciques* le proporcionaban cuanto necesitaba, o *piros* para que le surtieran de peones obtenidos en sus correrías. Dentro de esa política no dudó en desplazar gente de una cuenca fluvial a otra –*yines* y *shipibos* del Ucayali al Madre de Dios–, captar *matsiguengas* para los trabajos en las cabeceras del Madre de Dios, o eliminar a sangre y fuego a *mashcos* o *huarayos*, que se resistían a su avance en el Madre de Dios.

En ese contexto, Fitzcarrald intentó extender su radio de acción al valle del Apurímac. Miguel Lazón, gobernador de las montañas de Choymacota, denunció que entraron desde el Chanchamayo abriendo fuego indiscriminado<sup>14</sup>, en una acción en que Fitzcarrald junto a 80 hombres armados de rifles Winchester llegó hasta Quimpitirique (Portillo 1901: 34), y que era a un tiempo correría para cazar y esclavizar como peones caucheros a *campas*, *piros* y *casibos*<sup>15</sup> e intento de control del posible caucho de la zona. La alianza de *campas* con los negociantes y cocaleros huantinos<sup>16</sup> permitió frenar las pretensiones de Fitzcarrald, en al menos dos enfrentamientos armados en septiembre y octubre de 1892, en los que se produjeron cinco muertos<sup>17</sup>.

### Conclusiones

No puede hablarse de un mismo proceso, ni de que se dieran parecidas disensiones o alianzas entre grupos de colonizadores y los grupos étnicos asentados en las distintas cabeceras de los valles de selva, en el centro y sur de la selva del Perú. En suma, los procesos regionales de colonización fueron disímiles, como también lo fueron las relaciones que se establecieron entre los distintos grupos implicados.

En la Selva Central, los grupos arawak perdieron el control de sus antaño territorios étnicos y quedaron cercados en una suerte de islas discontinuas; el ciclo de la sal y de la autoproducción de herramientas de hierro llegó a su fin, imponiéndose un mercado basado en la exportación de productos tropicales y la importación de los más diversos productos industriales –tejidos y armas– llegados desde la costa o desde Iquitos por el Amazonas-Ucayali.

En el Urubamba las ferias estacionales dieron paso a nuevas relaciones comerciales efectuadas directamente en los territorios étnicos. A cambio de una mayor disponibilidad de productos y de menores costes de transporte, matshiguengas y yines se vieron compelidos a producir alimentos o a trabajar como peones en la incipiente extracción de caucho, que se inició en la región en torno a la última década del siglo XIX.

En el valle del río Apurímac la alianza entre los grupos ashaninkas y matshiguengas y ayacuchanos con intereses en la zona –campesinos, hacendados o comerciantes– permitió aislarla de interferencias externas, bien fueran comerciantes o caucheros, lo que a la postre permitió a los grupos arawak conservar intacto su territorio étnico a lo largo del siglo XIX y primeras décadas del XX.

### BIBLIOGRAFÍA

- Arrospide, M. J. 1898: "Da cuenta de los resultados de sus trabajos en la montaña", *Boletín del Centro Científico del Cuzco*, I, nº 2, págs. 17-21.
- Barclay, Frederica 1989: *La Colonia del Perené. Capital inglés y economía cafetalera en la configuración de la región de Chanchamayo*. Iquitos, CETA.
- Camino, Alejandro 1977: "Trueque, correrías e intercambio entre los Quechuas Andinos y los Piro y Machiguenga de la Montaña Peruana", *Amazonía Peruana*, I (2), págs.123-140.
- Chaumeil, J-P. 1994: "Una visión de la Amazonia a mediados del siglo XIX: el viajero Paul Marcoy", *Bull. Inst. fr. Études andines*, 23 (2), págs. 269-195.
- Fernández, Eduardo y Michael F. Brown, 2001: *Guerra de sombras. La lucha por la utopía en la Amazonía peruana*. Lima, CAAP-CAEA CONICET.
- Gade, Daniel W. 1972: "Comercio y colonización en la zona de contacto entre la sierra y las tierras bajas del valle del Urubamba en el Perú", *Actas y Memorial del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, v. 4, págs. 207-221.
- Gastelú, Juan 1872: *Viages a las regiones del Apurímac, Mantaro y Perené, 1870*. Lima, Imprenta del Estado, págs. 33-35.
- Izaguirre, Bernardino 1922: *Historia de las misiones franciscanas*. Lima, Talleres Tipográficos de la Penitenciaría (14 tomos).

- Kuczynski Godard, Maxime H. 1947: *La vida bifronte de los campesinos ayacuchanos. Estudio socio-sanitario* (Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social. Encuestas medico-sociales). Lima, Imprenta Talleres Gráficos. Schench S.A.
- Larrabure y Correa, Carlos 2006 [1905]: *Colección de Leyes, Decretos, Resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*. Iquitos, Monumenta Amazónica, CETA-Gobierno Regional de Loreto.
- Latharp, D. 1973: "The antiquity and important of long-distance trade relationships in the moist tropics of the Pre-columbian South America", *World Archaeology*, 5 (2), págs. 170-186.
- Luján, José M. 1898: "Memoria del subprefecto de La Mar, José M. Luján, 1898", en: *Memoria del Ministro de Gobierno*, Lima, s.e. , págs. 28-32.
- Marcos, Paul 2001: *Viaje a través de América del Sur. Del océano Pacífico al Atlántico*. Lima, IFEA-PUCP-BCR-CAAAP (2 tomos).
- Myers, Thomas P. 1983: "Redes de intercambio tempranas en la Hoya Amazónica", *Amazonia peruana*, v. IV, nº 8, págs. 61-75.
- Ordinaire, Olivier 1988: *Del Pacífico al Atlántico y otros escritos*. Iquitos, Monumenta Amazónica, CETA-IFEA.
- Ortiz, Dionisio 1975: *Las montañas del Apurímac, Mantaro y Ené*. Lima, Imprenta Editorial San Antonio, t. I, págs. 252-259.
- Parssinen, Martti y Ari Siiriinen 2003: *Andes orientales y amazonía occidental. Ensayos entre la historia y la arqueología de Bolivia, Brasil y Perú*. La Paz.
- Portillo, Pedro 1900: "Memoria del Presidente de la Junta Administrativa de la Alcabala de la Coca, Pedro Portillo, 20.8.1899", *Anales de las Obras Públicas del Perú, 1899*. Lima, Imprenta Torres Aguirre, págs. 221-228.
- Portillo, Pedro 1901: *Las montañas de Ayacucho y los ríos Apurímac, Mantaro, Ene, Perené, Tambo y Alto Ucayali*. Lima, Imprenta del Estado.
- Pozo, J. M. 1934: "Montañas de Huanta y La Mar", *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, t. LI, 3<sup>er</sup> trimestre, págs.278-86.
- Renard-Casevitz, France-Marie 2003: "Visión histórica de la cuenca Urubamba-Ucayali y de sus pobladores arawakos y panos", *Bajo Urubamba. Matsiguengas y yines*. Lima, Pluspetrol, págs.29-43.
- Rojas, Enrique 1994: *Los ashaninka, un pueblo en el bosque*. Lima, PUCP.
- Rosengren, Dan 2004: "Los Matsigenka", en Fernando Santos y Frederica Barclay, *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, Lima, IFEA-Smithsonian Tropical Research Institute, v. IV, págs. 1-157.
- Sala i Vila, Núria 1998: "Cusco y su proyección en el Oriente amazónico, 1800-1929", en Pilar García Jordán (ed.), *Frontera, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía Andina (siglos XIX-XX)*. Lima, PUCP-Universidad de Barcelona, págs. 402-535.
- Sala i Vila, Núria 2001: *Selva y Andes. Ayacucho (1780-1929) Historia de una región en la encrucijada*. Madrid, CSIC.
- Samanez y Ocampo, José B. 1980: *Exploración de los ríos peruanos Apurímac, Eni, Tambo, Ucayali y Urubamba en 1883 y 1884*. Lima, Sesator.
- Santos, Fernando: "Redes de intercambio y comercio indígena antes y después de la conquista", en *Etnohistoria de la Alta Amazonia, siglos XV-XVIII*. Quito, Abya-Yala, págs. 5-32.

Santos, Fernando y Frederica Barclay 1995: *Órdenes y desórdenes en la Selva Central. Historia y economía de un espacio regional*. Lima, IFEA-IEP-FLACSO.

Tibesar, A. 1950: "The Salt trade among the montaña indians of the Tarma area of Eastern Peru", *Primitive Man*, t. XXIII, págs. 103-108.

Tovar, Enrique D. 1966: *Vocabulario del Oriente peruano*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Valdez y Palacios, José Manuel 1971: *Viaje del Cuzco a Belén en el Gran Para (por los ríos Vilcamayo, Ucayali y Amazonas)*. Lima, Biblioteca Nacional.

Wertheman, Arturo 1877: *Informe de la expedición de los ríos Perené y Tambo*. Lima, Imprenta del Estado.

Zarzar, Alonso y Luis Román 1983: *Relaciones intertribales en el bajo Urubamba y Alto Ucayali*. Lima, CIPA.

## NOTAS

<sup>1</sup> Facultat de Letres, Universitat de Girona, Pl. Ferrater Mora, 1, 17071 Girona, (España). Correo electrónico: [Nuria.Sala@udg.edu](mailto:Nuria.Sala@udg.edu). Esta ponencia se inscribe en el Proyecto de Investigación del Plan Nacional I+D+I, HUM 2005-00610, financiado por la Dirección General de Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia .

<sup>2</sup> Distintos grupos étnicos han substituido las denominaciones externas por autodenominaciones, como mecanismo de autoafirmación y reivindicación de su propia identidad. Un ejemplo es el de los yines, antes conocidos como *piros*. En el texto remarcaremos en cursiva las denominaciones que aparecen en las fuentes consultadas, cuando sean distintas de las actuales.

<sup>3</sup> Informe del jefe de la expedición Exploradora de los valles de Chanchamayo, coronel José Manuel Pereira, Lima, 25-3-1870 (Larrabure 2006: II, 457-458).

<sup>4</sup> Diario de la expedición del río de Santa Ana, que verificaron los Padres Misioneros Apostólicos, Fr. Ramón Busquets y Fr. Cristóbal Rocamora, del Colegio de Moquegua, 1799 (Izaguirre 1922: VIII, 315-316).

<sup>5</sup> Biblioteca Nacional del Perú, Manuscritos República, E47. Memoria elevada a la Dirección de Gobierno por el prefecto del departamento de Ayacucho, D. Víctor R. Benavides, 15-7-1905.

<sup>6</sup> Carta del prefecto de Ayacucho, Isidro Frisancho, al Ministro de Gobierno, Instrucción Pública y Beneficencia, Ayacucho, 17-7-1846, en *El Peruano*, t. XVI, nº 12, Lima, 8-8-1846.

<sup>7</sup> "Ave de la selva, de dimensiones análogas a las de la golondrina; la región anal y los bordes de las alas son de un color rojo amarillento muy encendido y el resto de su plumaje es negro bastante brillante; es ave canora muy apreciada por tal circunstancia." (Tovar 1966: 160)

<sup>8</sup> Primera exploración del Ucayali por la comisión hidrográfica del Amazonas, Parte del Almirante Tucker, Iquitos, 16-11-1868 (Larrabure 2006: II, 439-440).

<sup>9</sup> Segunda exploración de los ríos Tambo i Urubamba por la comisión hidrográfica del Amazonas, 1870, J. R. Tucker Iquitos 29-1-1871 (Larrabure 2006: III, 72).

<sup>10</sup> Primera exploración de todo el curso del Ucayali i de los ríos Tambo y Urubamba por la comisión hidrográfica del Amazonas, Parte del Comandante del vapor "Napó", Ruperto Gutiérrez, Iquitos, 11-11-1868 (Larrabure 2006: II, 436).

<sup>11</sup> Segunda exploración del Ucayali por el Comandante del vapor Morona, don Eduardo Raigada, Iquiroa, 4-10-1867 (Larrabure 2006: II, 390)

<sup>12</sup> Archivo Regional de Ayacucho (en adelante ARAY), Prefectura, leg. 11. Oficio de fray Juan M<sup>a</sup> Chouvene, 1911.

<sup>13</sup> Tiempo después sería ayudante naturalista de Antonio Raimondi (Ordinaire 1988: 188)

---

<sup>14</sup> ARAY, Prefectura, leg. 10, Oficios recibidos de la subprefectura de Huanta, 1874-1905, De Miguel Lazón al subprefecto, gobernatura de la quebrada de Choymacota al subprefecto, 15-9-1892. Lazón reconoció junto a Fitzcarrald al chino Francisco, que había participado en la exploración de Samanez Ocampo.

<sup>15</sup> ARAY, Prefectura, leg. 10, Oficio de Miguel Muñoz al subprefecto, Acón, 26-10-1892.

<sup>16</sup> Archivo General de la Nación, Perú, Ministerio del Interior, Prefecturas, Paquete 26, Oficio n° 500, de Leonardo Cavero, 4-10-1892. Informaba que se trataba de un grupo procedente de Chanchamayo que iban en busca de caucho, cuando fueron atacados por “los salvajes e indígenas” huantinos.

<sup>17</sup> ARAY, Prefectura, leg. 10, Oficio del subprefecto M.E. Cavero al prefecto, 26-9-1892. Según Cavero “la gente de las punas vecinas a las Montañas teatro de los acontecimientos y que se colocaron en actitud alarmante se han tranquilizado” y en un oficio de 20-10-1892 al informar de la nueva “invasión de los viajeros de ahora meses” añade que “toda la gente de la puna se ha puesto en una alarma grande”.

***Indianización de las instituciones españolas. Los zapotecas del istmo mexicano en el siglo XIX***

Leticia Reina<sup>1</sup>

*Introducción*

Algunas instituciones como el ayuntamiento, las cofradías y el ciclo festivo fueron impuestas por los españoles a la población indígena de la Nueva España, aunque también sobrepuestas a las ya existentes. Sin embargo, a través del tiempo y entrado el siglo XIX percibimos que diferentes grupos étnicos de México no sólo aceptaron dichos organismos, sino que se los apropiaron; reelaboraron los elementos y los adecuaron a su historicidad y a su necesidad de adaptación al México liberal decimonónico. De modo que en este trabajo trataremos de demostrar que al final del proceso, en las regiones periféricas y rurales del país no hubo hispanización de los indios sino *indianización* de las instituciones españolas, logrando los pueblos con ello fundamentalmente tres aspectos: reforzar la identidad étnica (su percepción del “otro”), vigorizar los lazos de solidaridad comunitaria y sobrevivir a las disposiciones de exclusión y supresión que emitieron los gobiernos liberales. Este proceso de *indianización* lo analizaremos a través de la descripción y análisis de las transformaciones que tuvieron algunas instituciones entre los zapotecas del Istmo de Tehuantepec. Asunto que denominaremos *zapotequización* de la cultura en una región sur de México, durante el siglo XIX.

Historiadores y antropólogos han escrito muchas páginas reflexionando sobre el proceso de colonización y mestizaje del periodo colonial, pero en esta ocasión me voy a concentrar en el proceso decimonónico. En esta línea historiográfica el siglo XIX ha sido poco estudiado, la mayoría de las investigaciones sobre los pueblos indios se inscriben en la corriente denominada la “historia desde abajo” o de la también llamada “historia de lo subalterno”, la cual se caracteriza por ser una historia social y política en donde la posición más acabada o los estudios mejor logrados analizan la participación activa de la población indígena en la construcción del Estado Nacional, desde la esfera de lo social, económico y político (Escobar Ohmstede y Falcón, coords. 2002; Falcón 2002; Mallon 2003; Tutino 2002; Reina 2000; Guardino 2005).

Este ensayo incursiona en una nueva historia cultural y por lo tanto me interesa destacar el trabajo de Steve Stern, como reflexión global y como método de análisis. El se pregunta: “¿hasta qué punto se puede trazar y conceptualizar una contracorriente histórica, en la cual se ve el esfuerzo de los pueblos indígenas por ‘colonizar el Estado’ y desarrollarse dentro del proyecto colonial?” (Stern 2000: 73) Desde esta perspectiva, los pueblos indios no sólo se convierten en sujetos de la historia, en entes activos en las relaciones de poder, sino que

además fueron protagonistas y creadores de nuevas instituciones, con y al margen del Estado nacional. En esta última propuesta y que desde mi punto de vista es la más novedosa, tenemos pocos trabajos de historia cultural pero muy destacados como los de Ruz (1992), De Vos (2000) o Pérez Montfort (2003).

Este proceso de transformación de la sociedad indígena se le ha denominado mestizaje biológico y cultural, pero ¿Cómo sucedió? ¿Cómo un simple *melting pot*? Por supuesto que la respuesta no es simple y aunque mucho depende del espacio y del tiempo de una determinada sociedad, lo que queremos señalar, es que no sólo se trató de una simple imposición o de una mezcla pasiva de elementos culturales. Diferentes corrientes antropológicas han tratado de explicar el fenómeno, desde el “sincretismo” en cuestiones de religión, hasta las elucidaciones de creación de “culturas clandestinas”, pasando por los fenómenos de transculturación.

En el caso particular de la cultura zapoteca del Istmo, la conjunción de elementos internos y externos la podríamos explicar desde la óptica de la *cultura de la invisibilidad*, como lo ha señalado Olivier Debrouse cuando afirma que los extranjeros (inmigrantes dedicados al comercio o pequeños inversionistas interesados en la agroexportación del Istmo en el siglo XIX) por una u otra razón no querían ser reconocidos entonces adoptaban las costumbres zapotecas para volverse invisibles.<sup>2</sup> Sin embargo, lo que nosotros observamos no es una mimetización de los extranjeros, sino la reelaboración de la cultura indígena con muchos de los tantos y diversos elementos extranjeros que llegaron a la región. Este proceso es singular en el sur de México porque no solo se trata de una *reindianización* de fines del siglo XIX o bien una europeización de ciertos sectores sociales como sucedió con otras etnias del país, sino que en el Istmo hubo una verdadera asimilación reelaborada de la cultura europea. Fenómeno que ahora trataremos de analizar y al cual le hemos denominado *zapotequización* de la cultura europea.

### *Indianización de instituciones españolas*

Durante el siglo XIX, los pueblos de indígenas y campesinos tuvieron una gran fuerza creativa para, por diversos caminos, adaptarse a las nuevas circunstancias nacionales pero sin dejar la fuerza de su etnicidad.<sup>3</sup> Me parece que uno de los arcanos de estos grupos para subsistir al embate liberal fue la apropiación de instituciones que en principio les eran ajenas y que terminaron no sólo por utilizarlas, sino que las adoptaron y readaptaron a sus necesidades. ¿Colonizaron instituciones occidentales para sobrevivir? En particular el cabildo, la mayordomía y el ciclo festivo- religioso fueron instituciones que los pueblos indígenas “acceptaron” durante el periodo colonial, pero a lo largo del siglo XIX francamente se las apropiaron y transformaron para construir un autogobierno. Es decir, un sistema de gobierno autónomo y clandestino, pero inserto paradójicamente en la legalidad del modelo liberal republicano.<sup>4</sup>

### *La región*

El Istmo de Tehuantepec es una región interétnica donde han convivido varios grupos étnicos bien diferenciados lingüística y culturalmente, pero relacionados a través del comercio y de los centros de dominio que han establecido los zapotecas.<sup>5</sup> El Istmo es la parte más estrecha de la República Mexicana, y puede diferenciarse geográficamente en dos regiones: la parte norte perteneciente al actual estado de Veracruz, y la parte sur en el actual territorio de Oaxaca. Esta última hasta fines del siglo pasado constituía una región geográfica, cultural y económicamente bien definida. Esta porción meridional tiene clima cálido y seco durante la mayor parte del año, con suelos de fertilidad media pero con cosechas de riego en algunas zonas desde la época

prehispánica. Ello permitió el asentamiento de diversos grupos étnicos y una concentración demográfica importante durante el periodo colonial y el siglo XIX. En cambio, la parte septentrional del Istmo era una zona prácticamente deshabitada debido a las fuertes precipitaciones pluviales, a las grandes áreas inundadas y de pantanos y a lo insalubre de esos lugares (Tamayo 1981: 18-20).<sup>6</sup>

Así, la región que por costumbre se denomina Istmo de Tehuantepec coincide con lo que en el siglo XIX eran los departamentos de Tehuantepec y Juchitán y estaba claramente diferenciada en términos de las relaciones sociales y la dinámica de los pueblos ahí asentados. Se establecieron cinco etnias que muestran profundas divergencias, pero la cultura zapoteca se encargó de crear un "marco cultural de interacción entre los grupos subordinados a ella". Este conjunto de relaciones es lo que constituyó esta región interétnica (Millán 1993: 25).

### *Crecimiento demográfico*

La política poblacional del gobierno federal tuvo excelentes resultados en el Istmo de Tehuantepec durante el periodo de Porfiriato. La tendencia al crecimiento fue nacional, pero en el caso de la porción sureña fue más notable, pues durante la primera mitad del siglo pasado era una de las regiones del país con los ritmos más bajos de crecimiento, con una tasa anual de crecimiento del (0.5%). En cambio entre 1880 y 1910 ésta fue del 2.1%, mientras que en el estado de Oaxaca fue de 1.3% y la nacional de 1.8%. Es decir, que durante el Porfiriato, la región pasó a ser uno de los lugares con una tasa anual de crecimiento de las más grandes del país. En estos treinta años su población creció al doble, de 52 mil quinientos pasó a tener 109 mil habitantes. No obstante, su densidad de población siguió siendo muy baja. En plena etapa de crecimiento poblacional, a principios del siglo XX, su extenso territorio tan sólo tenía una densidad demográfica de 5.4 habitantes por kilómetro cuadrado. Esta relación relativamente holgada entre hombre-tierra permitió la constante expansión demográfica y la incorporación de nuevos terrenos al cultivo y a la ganadería (Oaxaca 1880; INEGI 1985: 9).<sup>7</sup>

La población de las villas de Tehuantepec y de Juchitán tenía características urbanas y desde estas ciudades, la élite zapoteca ejercía el dominio de los otros grupos étnicos de la región. No obstante su fuerte identidad étnica, fueron muy receptivos a los elementos de la cultura española y a aquéllos que aportaron otros inmigrantes del siglo XIX como los ingleses, franceses, norteamericanos y árabes. La sociedad estaba altamente estratificada y tenía una estructura ocupacional muy compleja.

Durante el Porfiriato, la ciudad de Juchitán modificó profundamente su estructura ocupacional. De ser, en 1844 una sociedad en donde la mayoría de su población se dedicaba a la agricultura, pasó a ser en 1890 una ciudad fundamentalmente artesanal y comercial, amén de todas las diferentes ocupaciones que se crean con el crecimiento urbano. Es notable que para entonces, la ciudad contaba con 64 diferentes tipos de actividades, lo cual indica la complejidad de la estructura ocupacional esta sociedad.

Es importante remarcar que un poco más del 1% de la población era profesionalista, lo que indica junto con otras fuentes, la existencia de una élite intelectual.<sup>8</sup> Lo más notable es que en los registros de la época, tanto este sector social, como la gente con recursos económicos aparece como zapoteca, tanto en el rubro de "idioma", como en el de "raza". Todo apunta a pensar que, a diferencia de otras etnias de México, el pertenecer a la etnia zapoteca les daba prestigio y estatus, pues no son perceptibles intentos de "limpieza de sangre". Por el contrario, aún aquellos individuos que tienen padre francés, inglés o español, se adscriben como de "raza" zapoteca.<sup>9</sup>

El comercio llegó a ultramar. Las maderas preciosas de la región empezaron a tener una creciente demanda por parte de Inglaterra, Francia y Estados Unidos. De tal suerte que los barcos de estos países se empezaron a llevar materias primas como: la sal, índigo, goma de la India, goma arábica, maderas preciosas, pieles de venado y cocodrilo. A cambio dejaban en el puerto de la Ventosa, cerca de Salina Cruz, productos industriales tales como telas, encajes, papel para escribir, licor, cerveza, vino, vajillas y material para fotografía, entre otras cosas. Hacia fines del siglo pasado, el cónsul norteamericano introdujo las máquinas de coser "Singer", lo que le permitió a la mujer zapoteca elaborar un vestido más sencillo, con dibujos geométricos, para su uso diario (Dwight Anderson 1884: 80)<sup>10</sup>

Una vez que tenemos el contexto demográfico y socioeconómico de la sociedad zapoteca de fines del siglo XIX, se podremos comprender mejor la complejidad de las instituciones españolas y la forma como pasaron a ser apropiadas por la población indígena, así mismo, encontraremos elementos para imaginar la suntuosidad de las fiestas Istmeñas.

### *El municipio*

Al iniciarse la vida republicana de México, la nueva relación del indígena con los gobiernos estatales se instrumentó a través de la municipalización de los pueblos indios y constituyó el gran intento por terminar con las corporaciones y cambiar el orden jurídico (Escobar Ohmstede 1997). Con esta forma de organización político-administrativa el nuevo Estado pretendió suprimir las lealtades locales y abolir la autonomía de las comunidades, amén de convertir a sus autoridades en virtuales agentes del Estado central (Pastor 1987: 419) El modelo liberal del Estado no podía negociar con cuerpos y comunidades, aunque en la práctica terminó por reconocerlas; el sustento filosófico fue que sólo el individuo tenía derechos por naturaleza, de donde surgió el fuerte conflicto con los pueblos indios (Escalante Gonzalbo 1995: 64-66)

El nuevo proyecto de municipalización pretendía modernizar, homogeneizar las formas de gobierno, centralizar la administración y "asumir el dominio sobre los diversos asuntos locales que habían recaído durante el periodo colonial en los alcaldes mayores, subdelegados o gobiernos indígenas." (Escobar Ohmstede 1997: 312).

En el nuevo orden, las elecciones y forma de representación se hicieron de la siguiente manera. Las cabeceras municipales se erigieron en los lugares de mayor concentración poblacional. En estos se avocindaron mestizos comerciantes y autoridades criollas que, después de la constitución de 1824, supuestamente quedaron unificados bajo el estatus de ciudadanos. Con ello se pretendía abolir la segregación racial, pero en realidad les dio a los no indios la posibilidad de incorporarse a la esfera de poder político-local. De modo que las Repúblicas de Indios perdieron fuerza como institución política y como expresión de la autoridad étnica. Es decir, que ahora el municipio era estructuralmente menos autónomo "porque quedaba subordinado al gobierno estatal, pero a la vez, más libre en tanto podría disponer de sus bienes sin licencias ni tutelas." (Pastor 1987: 423) La orografía agreste de gran parte del territorio, le impidió al gobierno nacional y estatal tener un control político sobre las comunidades. De tal suerte que estos pueblos, tan numerosos como las cifras lo demuestran, recuperaron en la cotidianidad su autogestión: se apropiaron de la institución municipal reconvirtiéndola hacia el interior creando un sistema de gobierno autóctono, y al exterior se adaptaron a las nuevas circunstancias para articularse al sistema político nacional.

En las primeras décadas del México independiente, el gobierno estatal de Oaxaca los denominaba ayuntamientos anticonstitucionales, pero ante la profusión de estos, tuvo que reconocerlos y a sus autoridades las llamó gobernadores de *República del Sistema Antiguo*.

Asimismo, a los recintos de gobierno anteriormente llamados *Casas Reales*, se les cambió la denominación por *Casas Consistoriales* (Oaxaca 1909: 209-221).

La representación legal fue otra batalla más que los pueblos tuvieron que librar. Desde 1830 la ley prohibió expresamente que los municipios juzgaran, fallaran, castigaran, dieran o quitaran posesión a nadie y los inhabilitó como jueces de tierra del pueblo. Esta reestructuración política limitó el poder jurídico de las comunidades indígenas, pero ante la carencia de personal especializado, el gobierno municipal siguió ejerciendo durante un par de décadas como juez de tierras al interior del pueblo. Ante esta práctica, en 1848 el gobierno le devolvió al municipio la facultad de representar al pueblo, pero en 1852 se la quitó.<sup>11</sup>

Irregularidades frente a la ley había muchas, pero las autoridades estatales las cubrieron con la formalidad de exigir a los alcaldes que certificaran ante un notario su capacidad para litigar y representar a sus comunidades. Y no fue sino hasta 1864 cuando los mandos municipales recuperaron definitivamente la posibilidad de representar a sus pueblos en litigios judiciales. Pastor señala que para ese momento, muchos municipios no tenían ya nada que defender, pero hay muchas evidencias documentales que permiten asegurar lo contrario (Pastor 1987: 443-445).<sup>12</sup>

#### *Sistema de "cargos" y origen de las mayordomías*

En el periodo independiente, los pueblos indígenas de Oaxaca adoptaron, en términos generales, la nueva nomenclatura de la estructura política nacional, prevaleciendo la organización municipal como una forma de articularse al sistema nacional. Sin embargo, y a pesar de que el Estado nacional creó instituciones diferentes para los asuntos políticos y los religiosos, en la práctica cotidiana de las comunidades indígenas, el orden de lo político y de lo religioso reapareció mezclando funciones; producto de la conjunción de elementos de la organización político-religiosa prehispánica y del sistema de gobierno y de la religión católica impuesta por los españoles. Ante la ausencia de curas en todos los pueblos de la sierra, la religiosidad autóctona salió de la clandestinidad y con la secularización de las instituciones, volvió a aparecer lo ritual y lo religioso acompañando de la mano a lo político.<sup>13</sup>

Rus y Wasserstrom (1980) sugieren que las jerarquías cívico-religiosas de las comunidades indígenas de Chiapas se formaron a fines del siglo XIX y principios del XX. Pero yo coincido con Chance y Taylor (1987), cuyo trabajo se refiere en gran parte a Oaxaca, quienes opinan que éstas se gestaron a lo largo del XIX. La estructura político-religiosa que se conformó en esta entidad sureña, organizaba y aseguraba la reproducción de la comunidad: jerarquías, comportamientos, rituales y creencias, en cuyo centro estaba el santo patrón (Rus y Wasserstrom 1980: 467; Chance y Taylor 1987). La vida de estos pueblos indios se ordenó a través de la participación más o menos democrática de cada uno de sus integrantes en la estructura de gobierno, conformada por un sistema de cargos civiles y por uno de religiosos. Todos los miembros de la comunidad tenían que participar, a lo largo de sus vidas, en las funciones escalafonarias de estas dos estructuras para poder acceder, con algunas limitantes, a los rangos más altos de prestigio y autoridad.<sup>14</sup>

Las cofradías eran de origen español, creadas por la Iglesia católica para subvencionar las fiestas religiosas. Con el tiempo, la comunidad indígena se apropió de esta institución como una forma de "resistencia estratégica para proteger sus riquezas materiales (dinero, tierras, ganado)" (Sánchez Silva 1998:128). El estado republicano emitió una serie de decretos para erradicarlas pero fue inútil. También trató de reglamentar las fiestas porque, según las

autoridades estatales, los pueblos gastaban mucho dinero en festividades religiosas (comida, bebida, adornos y cuetes) pero igualmente fue imposible. (Oaxaca 1901: 109, 447-448)

Hacia el Porfiriato y contra toda disposición legal, algunos pueblos todavía conservaban haciendas y ganado de las cofradías. Aunque también es cierto que a la larga, tanto en Oaxaca sobretodo en el centro y norte del país, en diferentes momentos y con distintos ritmos, las comunidades fueron perdiendo tierras y animales destinados a sus rituales festivos. A pesar de tantos avatares, esta institución no desapareció sino que se fue transformando y se introdujo en las entrañas de la organización social indígena bajo el nombre de mayordomía, tomado del apelativo mayordomo, denominación que recibía el encargado o el administrador de las haciendas destinadas a este fin. En general, el patronato se empobreció pero muchos pueblos lograron conservar algunas tierras denominadas del “santo”, las que en ciertos lugares, siguen existiendo.

No se sabe exactamente si en un principio, para ocupar un cargo civil, era prerequisite tener un cargo religioso, ni si había un sistema escalonado claramente establecido (Chance y Taylor 1987:11) Todo parece indicar que este proceso se inició con la confusión y fusión de cargos debidos a la indianización de las cofradías. Es decir, cuando los pueblos se las apropiaron por la vía de quitárselas a la Iglesia, entonces modificaron su organización. Las cofradías en Oaxaca se fundaron tardíamente en comparación con el resto de la Nueva España. Datan del siglo XVII y sobre todo de fines del XVIII, época en la que incluso se crearon muchas al margen de la iglesia. A diferencia de las de Jalisco en donde fueron creadas por las hermandades, y contra lo que se podría pensar por ser una entidad predominantemente de población indígena, se formaron con el patrocinio de una o dos familias. Tanto el obispo como el corregidor de Oaxaca, reportaron hacia fines de la década de los setenta del siglo XVIII, que las cofradías eran muy pobres y “con frecuencia el mayordomo, y no la hermandad en su conjunto, enfrentaba los gastos de las fiestas...” (Chance y Taylor 1987:9) Esto se debió a que las autoridades prohibieron las colectas comunitarias porque pensaban que el pueblo gastaba demasiado dinero en ellas.

La tercer línea de organización político-religiosa era la *mayordomía*; quizá la más importante del sistema de cargos, pues los comuneros sólo después de haber desempeñado el puesto de mayordomo, podían acceder a los puestos civiles más altos. Parece que en algunas lenguas de las regiones étnicas de Oaxaca, el concepto de mayordomo designaba al mismo tiempo, la fiesta y la persona que la organizaba.

El origen de las mayordomías parece que se encuentra en las cofradías, las cuales empezaron a ser sustituidas por las primeras, aunque en realidad no está muy claro el momento y el porqué se fueron suplantando los términos. Según la documentación etnográfica de la década de los noventa del siglo pasado, había cierta tendencia a hablar de cofradía para referirse a los “santos” y de mayordomía para referirse a la fiesta. También se encuentra una propensión a hablar de este último término para referirse a las fiestas más importantes: Virgen de la Candelaria, San Mateo, Corpus Dómini, San Juan Evangelista y Natividad.

En síntesis, estas tres líneas de cargos estructuraban y daban sentido a las comunidades. Al margen de la legalidad y de las políticas liberales que pretendieron separar lo religioso de lo político, los pueblos refuncionalizaron lógicas de reproducción social que mantuvieron unidos estos dos ámbitos. La nueva organización socio-política indígena creó a lo largo del siglo XIX una red compleja de relaciones que sostenían lazos sociales de uniones horizontales y verticales con todos los grupos sociales. ¿Entonces podemos pensar en que los indígenas

colonizaron estas instituciones españolas? Al final, esta nueva organización es lo que actualmente más se caracteriza como cultura indígena.

### *El ciclo festivo*

El conjunto de formas y de manifestaciones festivas es la recreación de modos de vida, de usos y de costumbres de épocas anterior y permanecen asociadas a esas formas de vida, en las que la cultura del campo y de su producción agraria y ganadera eran el centro sobre el que gravitaba y se estructuraba la vida social con toda su serie de relaciones complejas.

De esta manera los ciclos estacionales agrarios, que eran el modelo natural de estructuración del tiempo activo y por tanto también del ocioso, marcaban la pauta de la actividad festiva y todo lo que lo acompaña como son la música, los bailes, fabricación de instrumentos, vestidos y comida, adaptando sus formas a la configuración que marcaba la estación en su natural relación con la producción y con la actitud social en torno a ella. Las manifestaciones culturales que exteriorizan formas de relación y conducta social, como es el caso de la música, el baile y el vestido de las fiestas, están esencialmente ligadas a la estructura estacional - natural- anual y por lo tanto también a las celebraciones religiosas con las que la historia española y colonial hicieron su división anual.

### *Fiestas*

El ciclo festivo de cualquier sociedad preindustrial estaba determinado indudablemente por el ciclo agrícola, pero indiscutiblemente también era de suma importancia el ciclo de vida y muerte. Entre los zapotecas, éstas se encuentran entremezcladas y por lo mismo se difuminan las fronteras entre lo público y lo privado. La fiesta es la ruptura de lo cotidiano, dice Pérez Montfort, amén de que “en ellas aparecen con frecuencia los elementos definitorios y característicos de la comunidad que lo celebra.” (Pérez Monfort 2003: 53,63) En la fiesta la sociedad se escapa de las penalidades diarias, de lo cotidiano y es como entrar en un mundo mágico, lo que a su vez le da sentido a la vida, al trabajo y contribuye a mantener el orden social. Es reproducir el poder en el ámbito de lo simbólico.<sup>15</sup>

En la medida en que en la fiesta se expresan tanto las tradiciones como las identidades de los diferentes grupos que la componen, entonces podremos mostrar a través de su estudio en la sociedad zapoteca del siglo XIX las influencias culturales externas y la paulatina integración y reelaboración de elementos extranjeros expresados a través de su música y baile. Sobre todo en un momento, como el Porfiriato (fin del siglo XIX), cuando hay una gran actividad económica y afluencia numerosa de extranjeros, las fiestas se adaptaron a los nuevos tiempos. Lo singular es que con toda la influencia externa, la sociedad istmeña no sólo se “modernizó” sino que todos, inmigrantes estatales, nacionales y extranjeros asumieron la identidad zapoteca como sinónimo de prestigio y poder.

En las centurias anteriores a nuestro estudio, las fiestas en el Istmo, al igual que en muchas partes del México rural, se debieron de haber basado fundamentalmente en la familia, en los vínculos de sangre y finalmente en los lazos de parentesco. Para los novecientos, llama la atención que la sociedad zapoteca, asentada mayoritariamente en las dos grandes ciudades como Juchitán y Tehuantepec, con un alto grado de urbanización, no haya perdido por ello su sentido comunitario. También es notable y a diferencia de la gran mayoría de los grupos étnicos de México, éste es un grupo mayoritariamente urbano en el sentido de contener una estructura compleja y sostenida predominantemente por vínculos productivos y comerciales. Pero no obstante, a través del análisis de las fiestas podemos observar que conservaron una

serie de servicios interpersonales que ayudaron a preservar el conocimiento de cada uno de los miembros de la comunidad y la ayuda mutua conocida en la región como *Guelaguetza*. Esta asistencia recíproca o bilateral, les permitió emprender grandes actividades tanto productivas como festivas.

### *Tipos de fiestas*

Dos son los tipos de fiestas más importantes entre los zapotecas del Istmo: las titulares y las patronales. *Las Fiestas titulares* o *Saa Gudxi* eran y aún siguen siendo las fiestas del pueblo. No celebraban a ningún santo patrón, sino que era la misma comunidad, quien se unía para celebrar su propia tradición cultural, con motivo de lo que antiguamente fue la preparación del ciclo anual de siembras y recolección de las cosechas. A estas fiestas ancestrales, a pesar de que la iglesia les trató de dar un tinte cristiano, son aquellas en las que es más fácil de identificar los rasgos mesoamericanos. Para Europa habrían sido las fiestas paganas, ya que son las que cuentan con mayor número de elementos que recuerdan los ritos, mitos y rituales relacionados con la siembra y la naturaleza.

Parece, según el cronista Burgoa, estas fiestas titulares ya se celebraban antes de la llegada de los españoles y se realizaban en cada uno de los siguientes barrios: Laborío, el cuarto domingo antes de la cuaresma, Santa Cruz Tulaba, el tercer domingo antes llamado también septuagésima, Santa María Reoloteca, dos domingos antes de la cuaresma llamado sexagésima; el domingo antes de la cuaresma, llamado quincuagésima la fiesta se celebran en Jalisco y San Blas. A este domingo le llaman también de Carnestolenda o Carnaval.

Las fiestas titulares se iniciaban en un fin de semana, con el Viernes Saa (Viernes de fiesta) en donde las tehuanas lucían enaguas de holán, se cenaba el tradicional lomito de res y se cantaba y bailaba el son *Xquipi* o son del ombligo o de la media noche. Al día siguiente se realizaba una ceremonia conocida con el nombre de *petate*, en donde el pueblo se concentraba para adquirir la comida tradicional y pan. Por la tarde se llevaba a cabo el Convite de Flores, en donde los campesinos adornaban sus carretas con sauces, plantas de plátano, carrizos y cañas recorriendo las principales calles de la ciudad de Tehuantepec. En estas festividades se bailaban dos sones característicos de la región: el son *Bidxia* o son del pescado que bailan los pescadores y el son Bandaga que bailaban los *Xuáannas* y *xela xuánnas* (ancianos y ancianas) de los diferentes barrios de Tehuantepec. Al día siguiente, el domingo se realizaba la fiesta en grande llamada *Dxi taani*. En este día las tehuanas portan sus mejores trajes y lucen costosas alhajas de oro, y bailan sus típicos sones durante todo el día.

En cambio *Las fiestas patronales* se celebran durante todo el año y eran en honor de los santos patronos de los 15 barrios: Vixhana, Guixibere, San Jacinto (Tapa Guidxi), San Jerónimo (Binni zú), San Sebastián (Dáani roo), El Cerrito (Dáani huinni), Xalisco, Santonio, Laborío, Santa María Reoloteca (Reu), Santa Cruz Tagolaba (Tulaba), Lieza, San Juanico Atotonilco (Deéche Dáani), y los antiguos barrios, hoy municipio libre de San Blas Atempa y San Pedro Xihui. Cada uno de ellos se identificaba en el paisaje urbano, porque en cada uno de ellos resaltaban los campanarios y las cúpulas.

La fiesta se iniciaba con la noche de calenda o procesión en que se recorrían las principales calles de la ciudad por la noche, quemándose toritos de petate en el atrio de los diferentes templos que se visitaban. Al día siguiente se realizaba el convite de flores y posteriormente la misa al patrón del barrio y fiesta durante todo el día. Al tercer día se llevaban a cabo el paseo de los estandartes que recorren las principales calles de la ciudad. Las *capitanas* (las esposas) y los *capitanes* portaban estandartes y se hacían acompañar de invitadas que lucían los típicos

trajes de tehuana. Los capitanes y sus acompañantes montaban briosos caballos. Después del recorrido regresaban a la enramada de los mayordomos para disfrutar de rica comida y se bailaba durante todo el día. En el último día se llevaba a cabo el lavado de ollas, para cerrar las festividades en honor al santo patrón. Ese día, para cerrar la festividad, se comía guisado de res que los anfitriones preparaban y ofrecían a los invitados, al tiempo que pasaban el resto del día bailando sones tradicionales. En Juchitán, señala Covarrubias: “no existe el sistema de los barrios, de modo que sólo se celebra una gran fiesta comunal, del 18 hasta el 25 de mayo, en honor del santo patrón, San Vicente Ferrer (Covarrubias 1980:444)

Las *Velas* o fiestas del Istmo se organizaban a través de la mayordomía, organización que se fue convirtiendo en una asociación de vecinos. Por el carácter suntuoso de estas fiestas, el mayordomo en turno, se apoyaba en la *Guelaguetza* o ayuda mutua o mano vuelta, para darle sustento a las fiestas. ¿Pero de dónde viene el nombre de *Velas* con el cual denominan a las fiestas en el Istmo? ¿Por las velas de colores que portaban los asistentes nocturnos en algunas fiestas en la antigua Andalucía? ¿O por las velas de los bergantines que los andaluces acostumbraban poner en las muy calurosas calles de Sevilla durante las fiestas de mayo? Parece que así sucedió. Los zapotecos que ya realizaban sus fiestas bajo una enramada dispuesta a lo largo de la calle en donde vivía el mayordomo, tomaron el nombre de *velas* para designar a sus fiestas cuando vieron que los marineros de Cortés colgaban las velas de los bergantines en el astillero que construyeron en el Istmo, para guarecerse del sol radiante de mayo.

Las *Velas* de Juchitán son las celebraciones más importantes de la región y por tanto es en estos bailes en donde se une y se reproduce el entramado social. Al igual que en Tehuantepec, también se organizaban a través de las mayordomías, pero tiene un mayor sentido secular y la prueba es que en casi todas las noches del mes de mayo se realiza una *Vela*. La más importante era la de San Isidro y estaba organizada por y para reunir a las familias más adineradas de la ciudad. Le seguía la de San Vicente Ferrer, patrón de Juchitán, y en ella participaban todos los barrios y quizá era la que más les recordaba a sus participantes que los zapotecas constituían una comunidad. De ahí seguían en importancia algunas fiestas identificadas con características o actividades de algún barrio en particular como la de los cocodrilos o la de los pescadores. Más tarde al inicio del siglo XX, se empezaron a organizar muchas otras *Velas* para festejar o conmemorar a personajes importantes o populares de la comunidad.

### *La música y el baile de las velas*

Cuando en el siglo XIX, la música del Istmo recibió nuevas influencias, sobretodo europeas, ya tenía en su haber la presencia de armonías extranjeras, como en el resto de América. Por diferentes circunstancias, parece que la música andaluza tuvo especial influencia en el Istmo. El cronista Francisco de Burgoa, dejó testimonio de un religioso andaluz llamado Melchor de San Reimundo, que llegó al Istmo proveniente del convento de Almagro. Él evangelizaba en versos hechos en lengua zapoteca y le pondría música andaluza, pues además era tañedor de guitarra barroca (de Burgoa 1934: 231-232). Ya entrado el siglo XIX, la música popular y más escuchada en las fiestas eran los *sones*. La mayor parte de los investigadores y músicos coinciden en señalar que la palabra *son* proveniente del latín *sonus*: ruido concertado que es percibido con el oído, hecho con arte o música. Pero en México es el modo genérico con el que se denominan las variantes regionales de la música y el canto o copla, las cuales se ejecutan con diversos instrumentos y generalmente el baile es zapateado (Villanueva 1998: 17)

En cuanto al baile, el *vals* era un género muy apreciado en México entre las elites urbanas europeizadas y quienes asistían asiduamente a los bailes de salón. Fue una moda que llegó durante las fuertes convulsiones sociales del México decimonónico y por el país se oían la *polka checoslovaca*, la *mazurca* y la *redova polacas*, el *vals vienés*, el *chotis* y la *galopa*, todos de origen europeo pero modificados, adoptados y adaptados por los mexicanos. Igualmente el Istmo de Tehuantepec se encontraba estremecido por las pugnas cotidianas entre liberales y conservadores, pero dado que había una importante presencia de europeos — ingleses, franceses, italianos, españoles— estos influyeron para que también se tuviera una gran predilección por estos bailes de salón.

Los primeros valeses se oyeron en México alrededor de 1815, convirtiéndose a mitad del siglo en uno de los géneros europeos preferidos tanto por compositores mexicanos, como por el público en general. El vals “mexicanizado” según palabras de Yolanda Moreno, presenta “tiempos pausados, con un carácter lánguido e íntimo, un apagado brillo instrumental y cierto clima de añoranza”, y se consolida al mismo tiempo que el auge porfiriano, aunque es posible encontrar valeses notables antes y después del Porfiriato, como por ejemplo el “Dios Nunca Muere” de Macedonio Alcalá, escrito en Oaxaca en 1869, en plena intervención francesa (Moreno Rivas 1989: 21)

Durante los gobiernos de Santa Anna, Comonfort y Juárez, así como durante la Intervención Francesa se dio una coexistencia entre la música popular y la producida por los compositores académicos. Esto permitió que se realizaran composiciones híbridas entre valeses y jarabes, por mencionar un ejemplo, que en el Istmo influyeron en la estructura de los sones, en sus dos partes fundamentales: el zapateado y el paseo, los cuales llegaron a cambiar de ritmo. Es en los años de la Intervención Francesa cuando las *valonas*, las *décimas* y las *glosas* fueron los géneros de mayor uso. Una *copla* de esa época dedicada a Maximiliano, cuando se encontraba preso por los liberales, fue tomada de la tradición española antigua:

Aprended, flores de mí / lo que va de ayer a hoy:  
que ayer maravilla fui / y hoy sombra de mi no soy.

La misma, con una pequeña variación, se retomó en el Istmo y se sigue usando en el texto de la famosa canción de “La Llorona” y dice así:

¡Ay! de mi llorona, llorona / llorona de ayer y hoy  
ayer maravilla fui ¡ay! Llorona, / y ahora ni sombra soy.

Por otra parte, la canción de autor se popularizó entre 1862 y 1900, la cual tenía la característica de ser una canción emotiva, de añoranza y de queja amorosa generalmente. Los compositores producían canciones para un público que además de escuchar, también era capaz de cantar y ejecutar algún instrumento. De aquí derivarían muchas de las canciones que aún hoy día se siguen tocando y también el gusto por los *boleros*.

La *habanera* fue otro género muy popular que aportó elementos al Son Istmeño en la primera mitad del siglo XIX. Tuvo su origen en la *contradanza cubana* de principios de ese siglo. Alcanzó su apogeo con las creaciones del cubano Manuel Saumell (1817-1870), dando la vuelta al mundo y conociéndose en toda Europa como *contradanza cubana* o *danza habanera*. Su ritmo característico de 6/8 apareció en multitud de obras mexicanas de la época, simplemente tituladas “Danzas”.<sup>16</sup>

Con toda esta avalancha de música europea, muchos sones tehuanos adoptaron un nuevo aspecto. Sin embargo y paralelamente, el pueblo zapoteca mantuvo parte de su música y sus

instrumentos, haciendo solamente algunas adaptaciones, misma que mantuvo un uso ritual, y se percibe que fue aquí en donde los cambios o nuevos elementos encontraron mayor resistencia. Esta armonía es la que tocaban los grupos de muni (sacerdotes) y los sones más tradicionales eran tocados en la Saa Guidxi o fiesta titular más importante.

El *Son Istmeño* más conocido y que trascendió sus fronteras es *La Sandunga*. Su estreno fue anunciado con gran lujo de detalles el día 3 de diciembre de 1850. Periódicos como *El Monitor Republicano* y *El Siglo XIX*, notificaron su estreno en el Teatro Nacional y en el programa lo anunciaban como “un jaleo andaluz de composición reciente” y como una función a beneficio de la actriz y cantante María Gañate.<sup>17</sup>

Este género que estaba entonces de moda, al pasar por Oaxaca se convirtió en una danza habanera. El coronel Máximo Ramón Ortiz, militar que llegó a Juchitán para contener la rebelión de José Gregorio Meléndez, la escuchó y le adaptó unos versos que luego cantaba acompañado con su guitarra. Más tarde, cuando llegó a Tehuantepec la popularizó como fandangos y bailes.

Siendo Ortiz gobernador y comandante militar de Tehuantepec, solía cantar “La Sandunga” en sus correrías militares con un acompañamiento musical surgido de su “intuición” según contaban los viejos de la región. Pero el arreglo orquestal que conocemos hoy en día fue obra de Andrés Gutiérrez, director del Coro de la Catedral de Tehuantepec, conocido como André Saha, de quien el cronista Melesio Ortega Martínez decía que lo compuso luego de escuchar a los sacerdotes del convento dominico comentar: “qué bonito bailan las tehuanas, parecen muchachas sandungueras”. Y *Sandunga*, de acuerdo con el diccionario de la Real Academia Española es una voz probablemente de origen gitano que significa gracia, donaire, salero. Con el paso del tiempo, dice la profesora Margarita Toledo, *sandunga* y *tehuana* se han convertido casi en sinónimos porque cuando la tehuana baila muestra altivez y gallardía, propias de la estirpe zapoteca.

Este son de “La Sandunga” se compone de una parte lenta y otra más rápida, llamada zapateado, aunque se trata de un zapateado silencioso que es cuando el hombre hace un poco más de movimiento y la mujer sólo se deja admirar por su pareja que le rinde pleitesía porque baila en torno a ella que se deja querer y admirar.

José Vasconcelos describió así el ritual de “La Sandunga” en 1933:

“Irrumpe un toque de corneta y en derredor la orquesta inicia, mantiene un contraste de ritmos violentos y desfallecimientos lánguidos. Mujeres ataviadas con enaguas y huipil bordados, comienzan el baile erguidas y voluptuosas, fusión inconsciente de altivez y de sensualidad. Los ritmos violentos les despiertan ardores de sol en canícula. Y los pasos lentos fingen dulzuras peligrosas de vena subterránea, de senote maya que corre a muchos metros de profundidad, frío bajo las arenas calcinadas de la superficie.” (Ruiz 2006).

“La Sandunga” es el más antiguo de todos los sones del Istmo, incluyendo el otro antiguo y famoso son de “La llorona”. Musicalmente, es cierto que son parecidos, no nada más en su tiempo valseado -aunque con características rítmicas propias ya que no es un vals, es un son-: también sucede esto porque el giro llamado en música “frigio” compone la armonía de todos estos sones. Existen varias composiciones dignas de mención, tanto por su espléndida literatura como por su música cadenciosa y exquisita: “La Petrona”, “La tortuga”, “Mediu xhiga” (es un son de boda que se baila durante largo rato y con unas jicaras que se van llenando de dinero: al concluir la música, lo que se haya juntado es para los novios). En fin, estos sones tan característicos de la región zapoteca del Istmo y que trascendieron sus fronteras son una de las

tantas muestras y cristalizaciones de la adopción de elementos culturales llegados de ultramar pero integrados y reinterpretados por la cultura zapoteca.

### *Reflexiones finales*

La indianización de instituciones españolas en el ámbito de lo político generó una cultura de resistencia e invisibilidad; al exterior modernizaron su nomenclatura de mandos para articularse con el sistema nacional. Pero al interior, se creó un sistema complejo como una red que sostenía y fortalecía al mismo tiempo lo político, lo social y lo religioso, construyendo con ello un autogobierno que, a la vez que vigorizaba el poder entre las tres líneas de mando: lo político, lo social y lo festivo-religioso. Tendieron lazos de unión horizontales y verticales con todos los grupos sociales. Este fue otro caso más de colonización de instituciones españolas. Aquí radicó la fuerza de las comunidades indígenas y este es el secreto por medio del cual pudieron sobrevivir, conservando una relativa autonomía al margen de lo dispuesto por las leyes liberales.

Es necesario subrayar que los procesos no fueron lineales y en una sola dirección, pero al finalizar el siglo XIX la intolerancia y ceguera de los gobernantes enraizados en el poder, tuvieron que padecer las paradojas que resultaron del proyecto liberal: la reindianización o etnización de la población campesina. Amén de no haber logrado construir una nación en donde todos los habitantes del territorio mexicano se reconocieran como parte integrante de la República.

La fuerte afluencia de extranjeros en la región zapoteca durante la construcción del ferrocarril generó una *cultura de contacto* que reelaboró la identidad del grupo étnico sin perder lo propio; dado por un lado, sobre la base de una sociedad fundada por un grupo de gente aguerrida que siempre luchó por su autonomía. La riqueza de recursos naturales y el dominio comercial que tenían los zapotecas, les fortaleció su etnicidad como para ser una sociedad abierta que asimiló a los hombres extranjeros en su sociedad, al tiempo que su seguridad económica y orgullo de ser zapotecas (pertenecer a un grupo con una fuerte etnicidad) los hizo receptivos como para adoptar elementos de la cultura extranjera. No imitaron la cultura de allende, no se europeizaron y el control sobre los recursos naturales les allanó el camino para no tener que someterse al grupo de inmigrantes extranjero. En general, reelaboraron los elementos de otras culturas, así como los elementos de las instituciones españolas del periodo colonial para integrarlos a la propia, con ello enriquecieron de manera exponencial la cultura zapoteca y recrearon el conjunto de instituciones, ahora “nacionales” para fortalecerse hacia adentro, generando un espacio de mayor autonomía frente a los poderes estatales.

Al, pero al mismo tiempo mantenerse articulados y en diálogo con el sistema político nacional. Al final del proceso, en las regiones periféricas y rurales del país no hubo hispanización de los indios sino *indianización* de las instituciones españolas, logrando los pueblos con ello fundamentalmente tres aspectos: reforzar la identidad étnica (su percepción del “otro”), vigorizar los lazos de solidaridad comunitaria y sobrevivir a las disposiciones de exclusión y supresión que emitieron los gobiernos liberales.

### **BIBLIOGRAFÍA**

- |      |  |
|------|--|
| BGVV | Biblioteca Genaro V. Vázquez   |
| AGEO | Archivo General del Estado de Oaxaca   |
| ACG  | Archivo propiedad del Lic. Castañeda Guzmán (proporcionado por Manuel Esparza) |

Periódico *El Regenerador*  
 Periódico *El Siglo XIX*

Bassols Batalla, Ángel 1978: *Recursos Naturales de México. Teoría, conocimiento y uso*, México, Nuestro Tiempo.

Bonet Correa, Antonio 1983: "La fiesta barroca como práctica del poder", en *El arte efímero en el mundo hispánico*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM; págs. 43-84.

Burgoa, Francisco de 1934: *Geográfica Descripción*, México, Talleres Gráficos de la Nación; págs. 231-232.

Cardoso de Oliveira, Roberto 1992: *Etnicidad y estructura social*, México, CIESAS.

Carmagnani, Marcelo 1988: *El regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, FCE.

Chance John K. y William B. Taylor, 1987: "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Suplemento, Nueva época, 14 (México, INAH), págs. 1-23.

Covarrubias, Miguel 1980: *El sur de México*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Debroise, Olivier 1992: "La tehuana desnuda y la tehuana vestida. La fotografía y la construcción de un estereotipo", en *Del Istmo y sus Mujeres. Tehuanas en el arte mexicano*, México, Museo Nacional de Arte.

Dwight Anderson, Alexander 1884: *Mexico from the material stand point. A review of its mineral, agricultural, forest, and marine wealth, its manufacture, commerce, railways, Isthmian routes and finances. With a description of its highlands and attractions*, Washington, D.C., S. Brentano & Co.

Escalante Gonzalbo, Fernando 1995: *Ciudadanos imaginarios*, México, El Colegio de México.

Escobar Ohmstede, Antonio 1997: "Los ayuntamientos y los pueblos indios en la sierra huasteca, 1812-1840", en Leticia Reina (coord.), *La reindianización de América, siglo XIX*, México, Siglo Veintiuno Editores; págs.294-316

Escobar Ohmstede, Antonio y Romana Falcón (coords.) 2002: *Los ejes de la disputa: movimientos sociales y actores colectivos en América Latina, siglo XIX*, Madrid-Holanda, Frankfurt, Iberoamericana-Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos-Vervuert..

Falcón, Romana 2002: *México Descalzo. Estrategias de sobrevivencia frente a la modernidad liberal*, México, Plaza y Janés.

Greenberg, James B. 1981: *Santiago's Sword*, Berkeley, University of California Press.

Guardino, Peter 2005: *The Time of Liberty: Popular Culture in Oaxaca, 1750-1850*, Durham and London, Stanford University Press

Hermesdorf, Matías Gustavo 1862: "On the Isthmus of Tehuantepec", en *The Journal of the Royal Geographical Society*, London, Edit. John Murray, vol. 32, pp.536-554.

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI) 1985: *Estadísticas Históricas de México*, t. I, México, INAH.

Mallon, Florencia E. 2003: *Campesino y nación : la construcción de México y Perú poscoloniales*, Lilyán de la Vega (trad.), México, CIESAS- El Colegio de San Luis-El Colegio de Michoacán.

Manzo, Carlos 1992: "Comercio y rebelión en el Obispado de Oaxaca. Tehuantepec y Nexapa, 1660-1661", en Héctor Díaz Polanco, *El fuego de la inobediencia. Rebeliones campesinas en el Marquesado del Valle de Oaxaca*, México, CIESAS.

Millán, Saúl 1993: *Fiestas de los pueblos indígenas. La ceremonia perpetua*, México, INI-SEDESOL.

Moreno Rivas, Yolanda 1989: *Historia de la música popular mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana.

OAXACA , *gobierno del estado 1880: Cuarta memoria presentada por el Poder Ejecutivo del Estado Libre y Soberano de Oaxaca al Legislativo del mismo, en cumplimiento del art. 61, fracción X de la Constitución particular sobre todos los ramos de la administración pública*, Oaxaca, Imprenta del estado.

OAXACA, *gobierno del estado 1909: Colección de leyes, decretos y circulares del estado de Oaxaca*, t. I, Oaxaca, Imprenta del Estado.

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

Pérez Montfort, Ricardo 2003: *Estampas de nacionalismo popular mexicano. Diez Ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, México, CIESAS-CIDHEM.

Reina, Leticia 1988: "De las Reformas Borbónicas a las Leyes de Reforma", en *Historia de la Cuestión Agraria Mexicana. El estado de Oaxaca*, México, Juan Pablos Editor-Gobierno del Estado de Oaxaca-UABJO-CEHAM; págs. 255-267.

Reina, Leticia 1993: "Los pueblos indios del istmo de Tehuantepec. Readecuación económica y mercado regional" en Antonio Escobar (coords.) *Indio, Nación y comunidad en el México del siglo XIX*, México, CEMCA-CIESAS; págs. 137-152.

Reina, Leticia 1998: "La autonomía frente al Estado nacional", en Romana Falcón y Raymond Buve (comps.), *Don Porfirio Presidente..., nunca omnipotente. Hallazgos, reflexiones y debates. 1876-1911*, México, Universidad Iberoamericana; págs. 335-360

Reina, Leticia 2000: "Raíces y fuerza de la autonomía indígena", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad y los estados – nación hacia el siglo XXI*, México, CIESAS–INI– Miguel Ángel Porrúa; págs. 245- 277.

Ruiz, Elisa 2006: "La sandunga, himno regional del Istmo de Tehuantepec, cumple 150 años", *Sala de Prensa CONACULTA* (<http://www.conaculta.gob.mx/saladeprensa/2003/21may/sandunga2.htm>) última actualización: 21 de mayo, 2003, consultada 25 julio.

Rus Jan y Robert Wasserstrom 1980: "Civil religious hierarchies in central Chiapas: a critical perspective", *American Ethnologist*, 7 (3) (EUA); págs. 466-478.

Ruz, Mario Humberto 1992: *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas*, México, CONACULTA.

Salomon, Frank 1980: *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*, Otavalo, Ecuador, Instituto Otavaleño de Antropología.

Salomon, Frank 1978: "Pochteca and Mindalá: A comparison of long-distance traders in Ecuador and Mesoamérica", *Journal of the Steward Anthropological Society*, 9 (1-2) (Chicago, University of Illinois), págs. 231-246.

Sánchez Silva, Carlos 1998: *Indios, comerciantes y burocracia en la Oaxaca postcolonial. 1786-1860*, México, IOC-UABJO.

Seminario de Historia Moderna s/f, *Estadísticas Económicas del Porfiriato*, vol. II, México, El Colegio de México.

Stern, Steve 2000: "La contracorriente histórica: los indígenas como colonizadores del Estado, siglos XVI a XX" en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados–nación del siglo XXI*, México, CIESAS–INI–Miguel Ángel Porrúa; págs.73-91.

Tmayo, Jorge L. 1981: *Geografía de Oaxaca*, México, Editorial El Nacional

Tutino, John 2002: "Globalizaciones, autonomías y revoluciones: poder y participación popular en la historia de México", en Leticia Reina y Elisa Servín (coords.), *Crisis, reforma y revolución. México: historias de fin de siglo*, México, Taurus, INAH; págs. 25-85.

Villanueva, René 1998: *Música popular de Michoacán*, México, IPN.

De Vos, Jean 2000: "De la costumbre colonial a los credos modernos: el proceso de mutación religiosa entre los mayas de Chiapas y Guatemala", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados – nación del siglo XXI*, México, CIESAS–INI–Miguel Ángel Porrúa; págs. 199-214.

Wright Carr, David Charles 1989: "La vida cotidiana en Querétaro durante la época Barroca" en David Charles Wright Carr, *Querétaro ciudad barroca*, Querétaro, Secretaría de Cultura y Bienestar Social, Gobierno del Estado de Querétaro; págs. 13-44.

## NOTAS

<sup>1</sup> Dirección de Estudios Históricos, Instituto Nacional de Antropología e Historia (DEH-INAH). Correo electrónico: [reina.deh@inah.gob.mx](mailto:reina.deh@inah.gob.mx) ; [leticia reina@prodigy.net.mx](mailto:leticia reina@prodigy.net.mx)

<sup>2</sup> La idea de la *cultura de la invisibilidad* la utiliza Olivier Debrouse, crítico y curador de arte, y quien retoma el concepto de la lucha que dieron muchos artistas en la década de los setentas del siglo pasado, por crear la *invisibilidad* de la "escultura privada" en contraposición a la escultura existente, considerada como espacio público, es decir, "escultura pública". (Debrouse 1992: 62).

<sup>3</sup> Entendemos la etnicidad como "un principio general que ilumina el comportamiento de las personas en situaciones sociales específicas o como un fenómeno cultural" en donde lo importante es el problema del cambio cultural y el de la aculturación, así como el contexto o la estructura social. (Cardoso de Oliveira 1992: 85-86).

<sup>4</sup> Para el análisis del sistema jurídico que afectó a las comunidades indígenas durante el siglo XIX, ver Reina (1998). Para la formación del sistema de gobierno indígena en el siglo XIX para Oaxaca véase Reina (2000).

<sup>5</sup> En el estado de Oaxaca hay tres tipos de zapotecas, diferenciados lingüística y culturalmente: los de los Valles Centrales, los de la Sierra Sur y los del Istmo.

<sup>6</sup> La Sierra Atravesada no es muy elevada, ya que su altura media es de 650 metros y en el puerto de Chivela es de 244 metros (Bassols Batalla 1978: 73-75). El Istmo Veracruzano se empezó a poblar hasta fines del siglo pasado, debido a la construcción del Ferrocarril y al mejor conocimiento y manejo de las vacunas.

<sup>7</sup> Para 1820, la población de la República Mexicana era de 6' 204 000 habitantes, la del estado de Oaxaca era de 417, 361 y la del departamento de Tehuantepec era de 52 210. Con estos datos, los de 1880 y los de 1910 se pudieron calcular las tasas decrecimiento y la densidad demográfica. Hasta 1857 Yautepec perteneció al departamento de Tehuantepec, por tanto, de esta fecha hasta 1910 se agregó la información de los distritos de Tehuantepec, Juchitán y Yautepec para tener una serie equiparable a lo largo de todo el siglo XIX.

<sup>8</sup> AGEO, Fondo Censos y Padrones, Serie Padrón General, Sección Juchitán, leg 15, exp 28, 1844; Sección Juchitán, leg.37, exp. 4, 1890.

<sup>9</sup> AGEO, Padrones generales de 1890.

<sup>10</sup> Para mayor información sobre lo que producía cada región y las ciudades de Juchitán y Tehuantepec, así como los intercambios intraregionales y extraregionales se puede consultar Reina (1993).

<sup>11</sup> Ver *Memoria del gobierno del estado de Oaxaca*, años 1831, 1848 y 1851.

<sup>12</sup> Ver AGEO, Ramo de Conflictos y Adjudicaciones, cajas de diferentes distritos y diversos años de la segunda mitad del siglo XIX.

<sup>13</sup> Pedro Carrasco en una conferencia en la ciudad de Oaxaca el día 24 de enero de 1991, dijo que los dioses nunca se habían ido de los pueblos. Una posición contraria la encontramos en Carmagnani (1988)

---

<sup>14</sup> BGVV, Colección Manuel Martínez Gracida, chontales: vol. 24, zapotecas: vol. 32 y huaves: vol. 64.

<sup>15</sup> El regocijo popular, la alegría y risa en común, la locura colectiva fue como una válvula de escape que de vez en vez y a su debido tiempo se abría para así mantener el equilibrio y la conexión entre las clases, a fin de que el edificio "bien construido" del antiguo régimen no sufriese resquebrajaduras amenazadoras de su estabilidad. (Wright Carr 1989; Bonet Correa 1983: 45)

<sup>16</sup> *El Regenerador*, tomo I, no. 10, Oaxaca, viernes 9 de febrero de 1872, p. 2.

<sup>17</sup> *El Siglo XIX*, año décimo, no. 701, Ciudad de México, lunes 2 de diciembre de 1850, p. 1328.

***Paisajes poscoloniales.  
Comunidades indígenas, espacios políticos,  
y ciudadanía truncada  
en dos fronteras hispanoamericanas***

Cynthia Radding<sup>1</sup>

*Introducción*

Los acontecimientos del siglo diecinueve provocaron cambios irreversibles en el gobierno interno de las colonias iberoamericanas en sus relaciones con los principales poderes europeos y en la estructuración de la propiedad privada, territorio comunitario y fronteras nacionales. Su impacto fue sentido en las tierras fronterizas del noroeste de México y en el oriente de Bolivia, como intensificación de las disputas fronterizas y una palpable declinación del control institucional español sobre las finanzas y la defensa imperial. Las décadas formativas del período republicano en México y Bolivia transformaron las culturas políticas y sociedades de Sonora y Chiquitos. Tan importantes como confirmaron ser estos cambios en la reestructuración de las economías, las definiciones de ciudadanía, y las fronteras étnicas entre criollos, indígenas, castas y negros, su trascendencia es comprensible sólo en términos de sus fundamentos coloniales. Pese al eclipse del dominio formal del Imperio de España en las Américas, el peso de la economía política, divisiones territoriales y culturas coloniales persistieron en la construcción del estado nacional en México y Bolivia.

Esta ponencia ubica los procesos poscoloniales en los contextos espaciales y ambientales que ilustran la tensión entre las instituciones coloniales y las innovaciones republicanas en las zonas fronterizas. Los textos y actas de protesta o rebelión aprovecharon los valores y símbolos del catolicismo, la autoridad monárquica y las estructuras legales sobre las que se apoyaba el imperio. Los principios de la Iluminación, que establecieron la igualdad de personas y la secularización de la cultura, se traspasaron a las colonias a través de las Cortes y la Constitución de Cádiz, documento creado en medio de las crisis dinásticas que siguieron a las invasiones napoleónicas de España y Portugal. La evidencia documental para Sonora y Chiquitos señala como la historia de los cambios materiales en la tierra, para ambas regiones, tiene que ver con los procesos históricos en tres grandes áreas: economía política, sociedad, cultura y territorio. Subraya los variados papeles económicos de las misiones, los diferentes modos de expansión criolla en cada región y los grados de fusión étnica que condicionaron la ciudadanía e identidad comunitaria.

*Economía misional en Chiquitos bajo el gobierno boliviano*

La administración republicana de Bolivia mantuvo las estructuras de la economía misional durante medio siglo después de la independencia. La correspondencia de la Prefectura y del Obispado de Santa Cruz da cuenta de la continuidad de los sistemas contables que pretendían controlar el flujo de bienes producidos en las misiones y la redistribución de mercancías a los sacerdotes y administradores asentados en las misiones y a los indígenas de cada pueblo. Los indígenas producían cera, algodón natural, hilo y paños tejidos. Los textiles incluían manteles, servilletas, calcetines y pañuelos, además de arpillera, uniformes y carpas para el ejército boliviano. Entre sus artesanías figuraban artículos de cuero para fabricar zapatos, riendas para caballos y mulas, así como morrales para viaje. A su vez, los indios de misión recibían a modo de pago hierro y acero para metalurgia, cuchillos, agujas, peines, bayeta importada y rosarios de madera (de fabricación propia). En los pueblos del Este y sur, especialmente San Juan, Santiago, y San José, la sal pasó a ser un artículo importante durante este período, pues se comercializaba dentro de la provincia como medio de pago y se exportaba de la región a cambio de ganado y herramientas.<sup>2</sup>

Tres condiciones básicas limitaban la economía de Chiquitos. En primer lugar, todos los intercambios se hacían en forma de trueque, intercambiando unos artículos por otros, pues circulaba muy poco dinero en moneda en la provincia. En segundo, la equivalencia con los precios para los artículos intercambiados era oficialmente establecida por los gobernadores de Chiquitos.<sup>3</sup> Por último, las subvenciones que respaldaban los salarios de clérigos y administradores en las misiones de Chiquitos, luego de la expulsión de los Jesuitas — de 1768 hasta fines del régimen colonial—, contra futuras devoluciones en productos misionales, casi siempre estaban en deuda y se pagaban en especies. Después de la independencia, el respaldo financiero de la administración central era prácticamente ilusorio, luego del eclipse de la Audiencia y su vigilancia sobre las temporalidades. Los productos de las misiones circulaban como divisa para el pago de deudas, compensación por salarios no pagados, y préstamos entre diferentes personas y pueblos. Igualmente serias eran las demoras en la entrega de la mercancía distribuida a los indígenas que sostenía los ritmos de producción en los pueblos.

Los detallados censos e inventarios de edificios, chacras y mercancías en depósito levantados en San Javier (1823) y Santa Ana (1828), muestran la economía de la cual indígenas y criollos vivieron. San Javier —la primera de las misiones jesuíticas fundadas en Chiquitos, en 1691, — era el pueblo más cercano al mercado urbano de Santa Cruz. Fundada en 1755, Santa Ana — una de las últimas misiones jesuíticas— marcaba la frontera oriental de la provincia. Cada pueblo presentaba listas pormenorizadas de las mercancías y productos de la misión almacenados en los depósitos, ganado de diferentes clases, y las herramientas para metalurgia, carpintería, fabricación de zapatos, tejidos y para tallar rosarios. San Javier reportaba 30 telares y 978 varas de paño, con cuarenta artesanos calificados. Ocho años más tarde, en 1831, Alcides d'Orbigny observaría 40 telares en operación en ese lugar (Orbigny 1945: III, 1147-49). Santa Ana empero contaba apenas con un telar y no almacenaba ni un solo paño tejido. Sus excedentes se concentraban más bien en la sal y artículos de cuero.

En 1831, el gobernador Marcelino de la Peña proporcionaba al Prefecto información contundente acerca de las crisis climáticas que condicionaron la vida de los pueblos. Toda la provincia había sufrido sequías durante tres años, con efectos especialmente graves en la cosecha de algodón y producción de textiles. El estallido de una epidemia de varicela en San Javier, en 1825, se llevó a prácticamente la mitad de la población de esa misión, en gran parte —en opinión de Alcides d'Orbigny—, a la falta de atención médica adecuada (Orbigny 1945:

III, 1140). Los incendios en Santa Ana y Concepción (1826 y 1830) destrozaron porciones de sus colegios y casas indígenas. En Concepción, al incendio siguió una epidemia, que el gobernador Peña mitigó estableciendo un hospital en el pueblo, donde más de 80 víctimas fueron tratadas con alimentos y sencillos remedios. Peña expresó especial preocupación por la hambruna y enfermedad generalizadas que había observado en toda la provincia.

Los pueblos de esta Prov [incia] debían ser los más opulentos y numerosos, y al contrario se ve cada día el exterminio de sus habitantes. [L]a causa principal de esta ruina me hace conocer la experiencia que no es tanto la gravedad de los accidentes y epidemias, cuanto la falta de recursos, de alimentos y medicinas que se ha escaseado en la Provincia a estos infelices. No hay pueblo, Sr. Prefecto, donde no se encuentre un número crecido de enfermos, abandonados en sus tristes ramelitos, sin que haya uno que se conduela de la situación de éstos, ni les preste el más pequeño socorro: así es que la falta de alimentos es el peor huracán que ha dado fin a estos indígenas.<sup>4</sup>

Las francas observaciones del gobernador Peña revelaban la honda pobreza en las misiones y su vulnerabilidad a los caprichos climáticos de sequías e inundaciones, a pesar de la producción controlada, comercio agrícola y artesanal que daban apariencia de prosperidad. Los chiquitanos no tenían acceso directo al mercado, no obstante sus condiciones de trabajo con patrocinio y los peligros de hambruna y pobreza parecían erosionar las bases económicas de las misiones. La gama de productos que salía de las misiones se había diversificado, pero las redes comerciales que los proveían se redujeron a una red centralizada en Santa Cruz. Los prefectos y gobernadores provinciales intercambiaron una serie de propuestas para revitalizar la economía comercial de Chiquitos y establecer esferas transnacionales que vincularan la provincia con Brasil y Paraguay. Proponían enriquecer la economía de Chiquitos con plantaciones de vainilla y cacao, especialmente en los ambientes pantanosos de Concepción. Estos proyectos se vinieron abajo a cabo de cuatro años de sequía, en 1847, cuando el gobernador emprendió medidas de emergencia para intercambiar ganado por maíz en Casalbasco (Brasil).<sup>5</sup>

Las fluctuaciones de población experimentadas en los pueblos chiquitanos sugieren elevadas tasas de mortalidad, el traslado de indígenas de una misión a otra, su migración a la ciudad de Santa Cruz, y su huida al bosque en busca de medios de subsistencia. Aún así los pueblos se mantenían con altibajos, y la población indígena total registrada en las misiones aumentó gradualmente de 16 900 a 18 300, entre 1835 y 1842. No obstante ello la continuación de la economía institucional en las misiones de Chiquitos bajo el régimen republicano era más aparente que real. Pese a la producción controlada de mercancías, el desgaste en la subsistencia nativa operaba en desmedro de las condiciones básicas de vida de los Chiquitanos. En sus informes, el gobernador de la Peña lamentaba la hambruna y enfermedad, señalando que Chiquitos hubiera sido una provincia poblada y próspera.

#### *La privatización del común y la economía misional de Sonora*

Las políticas de fines de la Colonia reestructuraron la economía institucional de las misiones de Sonora, cuando la secularización transformó a las misiones en parroquias para el cobro de diezmos y debilitó la administración clerical de su economía. Durante este mismo periodo, una creciente población mixta de vecinos, entre quienes se incluían estancieros medianos y grandes terratenientes, aceleraron la expansión de los mercados comerciales, centralizados en las minas y presidios militares diseminados por toda la provincia. Estos procesos cobraron mayor ímpetu después de la Independencia de México, y dieron lugar al empobrecimiento del común y a la dispersión de las estrategias de subsistencia indígenas. Nuevos placeres de minas y una tregua

en las guerras con los apaches, en la década de 1790, estimuló el crecimiento económico en el sector colonial.

A principios del siglo XIX únicamente las misiones de la Pimería Alta, en el extremo norte de la provincia de Sonora, siguieron bajo la tutela formal de la orden misional. El Colegio franciscano de Santa Cruz de Querétaro administraba estas misiones, y sus informes de 1818 y 1819 ofrecen una evaluación veraz del patrimonio económico y salud espiritual de estas misiones, pobladas por diferentes grupos de agricultores y recolectores. Abarcando actas sacramentales, conteos de población e inventarios de cultivos y rebaños, los datos compilados por los misioneros transmitían un panorama de comunidades escasamente asentadas e hicieron notar los períodos de sequía con pérdidas de cosechas y animales de cría.<sup>6</sup>

Los pueblos de la Pimería Alta eran comunidades racial y culturalmente mixtas. Los frailes anotaban los bautismos de españoles, castas e indígenas; distinguían entre los nacidos vivos en el pueblo y los gentiles adultos que aún no se convertían al cristianismo. Cada pueblo había recibido al menos a un neófito gentil durante el año registrado en este censo, y en los tres pueblos del extremo oeste, Caborca, Bisanig, y Pitic, se habían bautizado al mayor número de gentiles, que migraban estacionalmente desde el desierto. Si bien San Javier del Bac sostenía a la segunda población indígena más extensa, después de Caborca, el número de defunciones entre los indígenas era peligrosamente elevado: 51 entierros frente a 29 bautismos, cifras que reflejaban la epidemia de viruela que había comenzado en San Ignacio, en 1816, y se había propagado hacia el norte, a Tumacácori y Bac. Una década después, en 1826, otra epidemia de sarampión barrió la región (Kessell 1976: 237; Jackson, 1994: 167). Los pueblos de la Pimería Alta no estaban habitados todo el año ni por indígenas ni por mestizos. Un número significativo, pero no contado, de sus habitantes vivía en las rancherías del desierto y trabajaba en las estancias de ganado, propiedad de familias criollas de Sonora. Varios franciscanos asignados a las misiones de la Pimería Alta atendían las necesidades espirituales de numerosas estancias, diseminadas en un amplio radio, desde sus pueblos.

Las cifras de producción de granos y de ganado indican fisuras en la economía misional. Si bien las ocho misiones de la Pimería Alta reportaban una cosecha de trigo —probablemente de campos con riego—, el fracaso del cultivo de maíz (con excepción de Bac y Cocóspera) es digno de mención. El maíz sostenía la subsistencia nativa, y su producción en las misiones dependía en gran medida de las lluvias durante la estación de cultivo. Fray José María Pérez escribía en diciembre de 1818 y un año después fray Faustino González explicaba, en términos dramáticos, los efectos de cuatro años de sequía en la agricultura y en la cría de animales, al igual que en la hospitalidad que tradicionalmente brindaban a los nómadas que visitaban los pueblos. Las cifras anotadas para diferentes clases de animales eran meras estimaciones pues, debido a la sequía y la deprimida economía, el ganado de la misión deambulaba en busca de pastos, en su mayor parte “bronco y alzado”. La crisis ambiental se añadía a la discontinuidad en la provisión de recuas y los sínodos de los misioneros, ocasionada por las guerras independentistas. La crisis política reducía la circulación de moneda acuñada y —por si fuera poco— atribulaba a las misiones con impuestos como la alcabala sobre la venta y traslado de mercancías —de que tradicionalmente estaban exentas. Todas estas dificultades empobrecían a los indígenas y amenazaba la viabilidad de comunidades que se habían auto reproducido cultural y materialmente por más de un siglo.

La sequía, enfermedad, insurrección y los asaltos reanudados de los apaches a las misiones, estancias y caseríos, definieron la lucha independentista (1810-1821), el corto régimen imperial de Agustín de Iturbide (1821-1823), y la Constitución de la República de México (1824) como

un período de crisis en la frontera de Sonora. La segunda mitad de la década de 1820 marcó un período de conmoción política y cambio institucional que resultó ser irreversible para la precaria administración económica de las misiones. Sonora, Ostimuri y Sinaloa se unieron en el Estado de Occidente (1825), pero se separaban en dos estados – Sonora y Sinaloa – en 1831. Los gobernadores y las legislaturas, en virtud de la primera constitución federalista mexicana, representaban nuevas entidades políticas a las cuales recurrían los misioneros —con escaso beneficio— en busca de protección militar y apoyo financiero.

La penuria de las misiones en la Pimería Alta se presentaba en un contraste marcado con el crecimiento de los centros urbanos y los circuitos de comercio, vinculados a su vez con las redes del noroeste y occidente de México. El puerto de San Fernando de Guaymas, en la costa sonorenses del Golfo de California, se desarrolló durante las décadas que siguieron a la independencia mexicana. Los embarques comerciales, a menudo asistidos por buques estadounidenses y europeos, comunicaban Guaymas con Loreto, Baja California, y Mazatlán, San Blas, y Manzanillo, en la costa del Pacífico. En el mismo estado, Guaymas respaldaba a dos ejes comerciales, uno que conducía directamente a Hermosillo hacia el este y los valles de San Miguel, Sonora, y Oposura, y otro en dirección suroeste, a través de los valles Yaqui y Mayo hacia Alamos, un centro minero colonial que conservaba su rango económico hasta fines del siglo XIX. (Hardy 1977: 88-91; Escudero 1997: 288; Velasco 1985: 55).

Posteriormente conocida como Hermosillo y elevada al estatus de ciudad en 1828, la villa de Pitic creció tanto demográfica como económicamente, en gran parte, por su proximidad a Guaymas. El viajero inglés R. W. H. Hardy identificó a Pitic como un lugar de comercio apreciable donde residía la mayoría de la gente bien de Sonora, y estimó su población en 5 000 habitantes. Pese a la modestia de la arquitectura de Pitic y a sus polvorientas calles, la economía prosperó gracias a la producción local de maíz, trigo, caña de azúcar, huertos frutales y hortalizas, al igual que viñedos que producían vino y aguardiente. Una red de canales de riego abastecía de agua al pueblo y a los huertos; el ganado que pastaba fuera de la villa proporcionaba animales de tracción, carne, pieles, leche, mantequilla y queso (Velasco 1985: 55; Radding 1997: 217-229). El comercio de ultramar fue portador de lujos para la élite pitiqueña y estimuló el comercio terrestre hacia el interior por medio de recuas de mulas (Hardy 1977: 96).

En el valle del río Sonora, a medio camino entre Ures y Arizpe, la antigua misión de Baviácora era la sede de una parroquia, principalmente de campesinos ópatas, estimados en 600 almas a mediados de la década de 1820. Su sacerdote, de la familia Escobosa y relacionado con el poderoso abolengo de los Aguilar de San Miguel de Horcasitas, prestó servicios como diputado en la legislatura del Estado de Occidente (Hardy 1977: 120-121). El valle aluvial en el cual indígenas y vecinos de Baviácora y Aconchi regaban sus labores marcaba dos rutas, la primera hacia el norte que conducía a los pueblos de Huépac y Banámichi, así como a la ciudad de Arizpe, la segunda que conducía al valle de Oposura hacia el Este. Los valles de Oposura y Tepache albergaban una población mixta de indígenas, mestizos y castas, dividida entre propietarios, rancheros independientes y trabajadores rurales. Los ópatas aún cultivaron buenas tierras en el valle de Tepache. Oposura, en 1803, presentaba un total de 1 468 almas entre españoles, indígenas y mestizos, distribuidos en dos pueblos, tres haciendas y tres rancherías. En 1822, Oposura registraba 2 534 habitantes; a mediados de siglo, ahora con el nombre de Moctezuma, el pueblo se había estimado entre 2 000 y 3 000 habitantes ocupados en una economía mixta de agricultura, textiles, comercio en pieles teñidas y cría de ganado (Escudero 1997: 235; Velasco 1985: 55).

La economía de Sonora durante la primera mitad de siglo diecinueve descansaba en la presencia de diferentes grupos indígenas en la producción de alimentos, industrias extractivas y mercados regionales. Ópatas, yaquis, mayos, y pimas aparecen reiteradamente en los documentos contemporáneos, pero en su mayor parte fuera de las misiones. Las posesiones comunitarias de los pueblos se encogieron bajo la presión de medidas legales para privatizar la tierra, y los campesinos, como los opatas de Baviácora y Tepache, buscaban la subsistencia como trabajadores mineros, arrieros o peones de hacienda. A mediados de siglo, de acuerdo a Agustín de Escudero, agricultores de pequeña escala trabajaban parcelas de subsistencia que una vez pertenecieron a los pueblos donde vivían y sobre los cuales comenzaron a adquirir derechos de usufructo (Escudero 1997: 110-111). Los indígenas no se limitaban a acceder a los nuevos paisajes creados por las haciendas, tampoco abandonaban fácilmente sus comunidades. Don Julián Moreno, el cura de Oposura con ambiciones empresariales, se embrolló en un amargo conflicto con gobernadores ópatas “y todo el común” de Oposura y Cumpas en torno al trozo de tierra comunal regada en el pueblo de Cumpas (Radding 1997: 295-296).<sup>7</sup>

Los conflictos en torno al espacio, medios de vida y ganancias dieron forma a las culturas políticas que afloraron tanto en Sonora como en Chiquitos. Los políticos criollos, terratenientes y eclesiásticos, al igual que campesinos, artesanos y trabajadores se disputaban los significados de ciudadanía, comunidad e identidad en el cambiante contexto institucional de los estados poscoloniales de México y Bolivia. Pelearon en guerras de palabras sobre el papel y en confrontaciones directas, que irrumpieron en conflictos armados por tierra, agua, animales, minerales y las reglas que gobernaban su intercambio en el mercado. Tan opuestas demandas al poder de vigilancia y al impositivo, por una parte, y la autonomía y patrimonio cultural por otra, empleaban lenguajes de lealtad, alianza y reciprocidad con distintos fines.

Las bases jurídicas para estos debates, en ambas regiones, provenían de la Constitución de Cádiz (1812) y su separación radical de la estructura dual de la república de indios y la república de españoles para declarar la igualdad de todos los individuos dentro del ámbito imperial. Luego de la violenta derrota del orden colonial y el comienzo de las repúblicas nacionales de México y Bolivia, el legado de Cádiz condujo a resultados comparables pero distintos en sus respectivas provincias de frontera. La cultura política de Sonora proclamó la ciudadanía universal, pero confirió sus protecciones de manera desigual en una sociedad racialmente dividida. En Chiquitos, en la periferia de la República de Bolivia, las definiciones constitucionales de ciudadanía crearon una división cívica y racial entre indígenas y no indígenas, la cual se mantuvo hasta mediados del siglo veinte. Estas diferencias en el concepto de ciudadanía en cada región repercutieron en los ajustes poscoloniales por parte de sonorenses y chiquitanos para modernizar sus comunidades y forjar vínculos con instituciones del Estado. Una cuestión clave que enfrentaba a los líderes indígenas tenía que ver con el papel del cabildo en el nuevo ambiente político que reestructuró las elecciones y estableció nuevos criterios para ciudadanía.

Cinco lustros de investigación sobre el México decimonónico nos dan puntos de referencia para aproximarnos a los conflictos y cambiantes alianzas en Sonora. Estudios bien documentados se concentran principalmente en Mesoamérica—incluyendo a los modernos estados de Puebla, Guerrero, Yucatán, la región Huasteca de Veracruz y las tierras altas de Guatemala— y muestran una serie de temas para comprender las culturas políticas y divisiones sociales del noroeste de México. Importantes instituciones poscoloniales, que fortalecieron la cohesión interna y abrieron vías de negociación con autoridades municipales, estatales y federales, evolucionaron de los ámbitos religioso, político y militar en la vida pública. El

sistema de fiesta-cargo estableció una jerarquía de puestos, entremezclados entre cofradías religiosas y el gobierno de los pueblos indígenas; cada rango representaba cargos y niveles de prestigio específicos. El significado social y simbólico de las fiestas religiosas para venerar a los santos locales siguiendo el calendario litúrgico católico tuvo sus raíces en el pasado colonial de la evangelización. Sin embargo, las estructuras formales de las oficinas jerárquicas, que hacían distinciones de edad, género y etnicidad, tomaron forma durante el periodo poscolonial para afianzar la autonomía política y la tierra comunitaria de los pueblos indígenas. Comparables, de alguna manera, a los rituales del catolicismo pueblerino de diversos grupos indígenas del norte de México, el sistema de fiesta-cargo confería solemnidad a los ritos políticos de elección y ostentación de cargo; establecía privilegios y prestigios reservados para los pasados, una elite de hombres maduros y antiguos funcionarios, y confirmaba el lenguaje de solicitud y discurso, en nombre del común, ante autoridades mexicanas (González Navarro 1973: I, 217-313; Mallon 1995: 65-72; Guardino 1996: 91-94; Ducey 2002: 111-136). Con la importante excepción de los pueblos Yaqui y Mayo, las instituciones ritualizadas como el sistema de fiesta-cargo, no se conocían entre los pobladores indígenas de Sonora, cuya cultura política estaba cimentada en las misiones.

Las historias de comunidades indígenas y el Estado mexicano en diferentes regiones han desarrollado una serie de principios interpretativos relacionados con la naturaleza combativa de la hegemonía política (Hill 1996). Los sucesos poscoloniales del noroeste de México atraviesan esta bibliografía para subrayar que éstas no son historias de una simple división entre elites "blancas" y plebeyos "indígenas", tampoco es fácil definir a la comunidad como una unidad cohesiva. Si bien la defensa de los usos, costumbres y tierras comunitarias tiene una motivación genuina, también ha dado expresión a conflictos dentro de las comunidades en torno a las políticas que aducían representar.

Las luchas en torno a símbolos y la asignación de puestos llegaron al núcleo de las comunidades locales y, a su vez, las vincularon con conflictos regionales y nacionales. Las divisiones dentro de las comunidades a menudo dieron lugar a alianzas entre clases y grupos étnicos. Lo que destaca en las luchas políticas de México es la importancia de la localidad en la articulación de diferentes espacios físicos y sociopolíticos. Sus historias se centran en la resistencia de los actores políticos campesinos e indígenas a los proyectos comerciales y seculares que amenazaban su subsistencia y vida cultural (Escobar Ohmstede, Falcón, Buve (eds.) 2002; Van Young 2001). Sin desconocer la relevancia de estos temas, es importante reconocer que los movimientos populares no se limitaban a reaccionar ante las innovaciones de la modernización, antes sí, se unían en torno a propuestas de creación propia, fundamentados en preocupaciones locales. Los líderes indígenas y campesinos articulaban sus versiones de las ideologías republicanas de ciudadanía y de igualdad configurando sus imágenes particulares de nación (Thomson 1987: II, 592-614; Annino 1999: III, 140-189; Carmagnani y Romano 1999: I, 363-383).

Los desafíos a las dicotomías convencionales de lo tradicional versus lo moderno, o lo popular versus la elite afloran como un audaz atenuante cuando nuestra atención vira hacia las fronteras nómadas tan distantes geográfica y políticamente de los centros urbanos de poder. Entre los grupos seminómadas de los desiertos de Sonora y las sierras, al igual que los cultivadores del área fluvial, conflictos territoriales marcaron la ocupación de espacios discretos y la definición misma de fronteras. El sedentarismo forzado por las barridas militares a través de las rancherías de pastores y recolectores, acusados de ser invasores, restringieron su espacio y libertad de movimiento en una nueva promulgación de las políticas coloniales de reducción.

Los campesinos optaron por recurrir a episódicas invasiones y guerrillas, adoptando modos nómadas de supervivencia ante la apropiación de tierras comunitarias por intereses privados y las hostilidades armadas con fuerzas estatales y federales. Las rebeliones yaqui y opata de 1824-1833 y los levantamientos de los *tohono o'odham* de 1840-1843 constituyeron protestas políticas concentradas en el territorio y el gobierno local.

Durante la primera mitad del siglo XIX las comunidades indígenas sufrieron profundos cambios en su composición demográfica, gobierno interno y paisajes construidos. La heterogénea población de laboríos que vivían y trabajaban en haciendas y minas era numérica y culturalmente tan significativa como la de los hijos del pueblo. Comprendía categorías discretas en censos oficiales y correspondencia, pero las mismas personas -individuos y familias extendidas- ocupaban más de una de estas categorías en sus vidas y en el curso de este atribulado periodo. El medio ambiente es parte de su historia con sucesos climáticos marcados por sequías y ciclos de siembra, cosecha, caza y recolección.

Las percepciones ambientales subrayan los senderos entre el espacio geográfico y los espacios políticos tan ferozmente disputados por los símbolos de prestigio y por el ejercicio de poder. Los movimientos rurales de Sonora juntaron las luchas por el control de los recursos con las alianzas étnicas y la ciudadanía, respecto al gobierno local, elecciones y milicias indígenas. Aludidos de diversas maneras, en términos de revueltas, rebeliones o levantamientos, no se trataba de “guerras de castas” (Reed 2001; Spicer 1980). Los encuentros armados y alianzas estratégicas entre fronteras étnicas sugieren más bien una dinámica de discusión interna y rivalidades por el liderazgo dentro de cada uno de estos grupos.

En su afán por controlar los cargos estatales, los criollos divididos en facciones rivales, pretendían aumentar sus posesiones de tierra y convertir a los campesinos indígenas en trabajadores dependientes. Recurrieron a los auxiliares indígenas para defender la frontera o aumentar sus milicias al mismo tiempo que pretendían controlar sus movimientos, imponiéndoles sistemas de pasaportes y licencias para viajar. La organización política nativa, representada por el común de los pueblos ópatas y yaquis, al igual que las rancherías dispersas de los *o'odham*, defendieron tenazmente su autonomía política y los territorios donde residían y de los cuales extraían su sustento material y espiritual. Su postura de autonomía no implicaba el aislamiento. En mayor o menor grado, cada uno de estos grupos indígenas era parte de la sociedad sonoreña y buscaba reconocerse en las instituciones políticas de la república mexicana.

Procesos semejantes se desarrollaron en el Oriente boliviano, pero bajo otros ritmos en virtud del legado colonial de las misiones que, en gran medida, apoyaban la economía de Chiquitos y de la Prefectura de Santa Cruz. Las fronteras sociales y espaciales endurecieron la separación entre la elite criolla (los cruceños) con asiento en Santa Cruz, y la población indígena de los pueblos —que, de lejos, constituía la mayoría en la región. Las fronteras internas seguían los ríos y senderos que delineaban las divisiones administrativas entre departamentos y provincias en las llanuras y entre ellas y las cordilleras andinas. Las fronteras externas, que señalaban los mutantes deslindes internacionales con Perú, Brasil, Paraguay, Argentina, y Chile, cumplieron un papel decisivo en la formación del Estado en Bolivia y, particularmente, en la configuración territorial y política de Chiquitos (García Jordán 2001: 274-277).

Los comerciantes y terratenientes cruceños elaboraron un discurso arraigado en las distinciones coloniales entre vecinos de razón y naturales, pero alimentados por doctrinas liberales de ciudadanía participativa universal y soberanía popular. La elite rural de Santa Cruz afirmaba

una polaridad entre ciudadano y bárbaro, que pretendía legitimar su control de los puestos públicos en el nuevo orden político. Su sentido de privilegio fue desafiado por las comunidades que representaban otra visión de ciudadanía dentro del modelo constitucional de la República. El complejo tejido de una cultura misional con hebras de ritual católico, disciplina laboral y gobierno interno, concentrado en el cabildo, había evolucionado en los pueblos por más de un siglo. Forjó un lenguaje para dirigirse a las autoridades tanto eclesiásticas como laicas. Los discursos opuestos de adhesión y reciprocidad, por una parte, y de derecho de propiedad y servicios, por otra, surgieron de los fundamentos coloniales de la misión y la encomienda, cuña de las culturas tanto chiquitana como cruceña.

Las contradicciones internas inherentes a la dialéctica criolla de ciudadano y bárbaro, condicionaron las definiciones sociales de ciudadanía y nación. De las constituciones de 1826 y 1834, al igual que los códigos civil y penal promulgados por Andrés de Santa Cruz en 1830-32, surgieron los preceptos orientadores para ejercer los derechos políticos en Bolivia. La categoría de bolivianos comprendía a todos los nacidos dentro del territorio boliviano y se extendía a: los hijos de padres bolivianos nacidos fuera del país, pero que afirmaban legalmente su deseo de vivir en Bolivia; extranjeros que obtuvieron un documento de nacionalización o que habían establecido tres años de residencia (vecindad) en Bolivia; veteranos de tropas insurgentes en las batallas de Junín y Ayacucho; y esclavos que, por la constitución de 1826, fueron declarados libres. El término ciudadano designaba a los bolivianos casados, cabezas de familia o personas de más de veintiún años de edad (adultos legales), que sabían leer y escribir y tenían empleo o medios independientes para obtener su sustento, sin estar al servicio o pago de un tercero. Si bien no se declaraba específicamente, la condición de ciudadanía estaba reservada a los hombres. Todos los bolivianos debían vivir bajo la Constitución y las leyes de la tierra, el respeto y obediencia a las autoridades legítimas, contribuir a los gastos públicos, cuidar la conservación de las libertades públicas, y sacrificar —cuando fuera necesario— sus medios y vidas por el bienestar de la república. Sólo los ciudadanos en pleno ejercicio de sus derechos podían votar o ser elegidos para ejercer cargos públicos (Barragán Romano 1999: 14-33).<sup>8</sup>

Las constituciones y los códigos civiles no diferenciaban a los indígenas dentro de las categorías de boliviano y ciudadano. Muy pocos comunarios, sin embargo, estaban en condiciones de calificar para ciudadanos: saber leer y escribir en español, poseer propiedad y tener un estatus independiente como artesano, profesional o comerciante. De hecho, la ausencia del indio en los documentos fundacionales eliminaba las protecciones jurídicas coloniales, por medio de las cuales los indígenas ocupaban un estatus tutelar con relación a la Corona e instituciones de justicia. El régimen colonial había sometido a los indígenas del área andina a trabajo forzado (mita) y pago de tributo y, en los pueblos del Oriente, a sistemas encubiertos de tributo y trabajo al mismo tiempo que confirió derechos legales a los indígenas en la posesión colectiva de tierra y acceso a las cortes coloniales por medio del Protector de Indígenas (Barragán Romano 1999: 48-54).

En contraste con el orden colonial que confería a los indígenas un estatus especial, si acaso subordinado, la neutralidad proyectada de la república liberal —como un ente político no diferenciado de electores— socavaba las costumbres e integridad cultural de las comunidades indígenas y amenazaba con disolver su patrimonio. La reinstauración del tributo en 1831 y el reconocimiento legal de tierras colectivas hasta 1874 en Bolivia postergaron la aplicación de una visión liberal de la homogeneidad política y la privatización de la riqueza en la cordillera hasta fines del siglo XIX (Langer 1988: 59-95). En la Chiquitania, sin embargo, el legado económico del ganado misional y los bosques y sabanas que lo sostenían pasaron a manos de

estancieros cruceños, por medio de denuncias y de subastas para arrendar el ganado a partir de la década de 1850 (Radding 2005: 107-113).

Los significados de las prácticas políticas poscoloniales en las repúblicas andinas del siglo XIX son ampliamente discutidos en la bibliografía. Los historiadores han explorado las formas en que las comunidades indígenas renegociaron su relación con el Estado al mismo tiempo que subrayan las contradicciones internas de los discursos criollos sobre nacionalidad y nacionalismo. Las confrontaciones entre las ideas y prácticas de modernidad en las repúblicas latinoamericanas afloraron en las discordias entre una república de ciudadanos, constituida en términos de igualdad jurídica, y las sociedades jerárquicas en las cuales la etnicidad, la ascendencia familiar y las relaciones personales de clientelismo y servidumbre persistían como marcas indelebles de prestigio y autoridad. (Barragán Romano 1999: 9-13; Irurozqui 2003: 115-152).

En las luchas independentistas, los funcionarios del cabildo chiquitano se vieron involucrados en una confrontación de soberanía y lealtad en la frontera con Brasil. Cuando el Ejército Libertador Colombiano, comandado por el Mariscal Antonio José de Sucre ingresaba en territorio controlado por la Audiencia de Charcas, en febrero de 1825, un remanente de las fuerzas reales, comandadas por el general Pedro Antonio de Olañeta permanecía en Potosí. El gobernador realista de Chiquitos, coronel español Sebastián Ramos, solicitó protección de las autoridades imperiales de Matto Grosso, en marzo de 1825, cuando fuerzas insurrectas de Cochabamba y Charcas rompieron sus líneas de comunicación con Olañeta en Potosí. Ramos servía bajo la autoridad de José Videla, el intendente de Santa Cruz, quien se unió a la causa insurgente. Temeroso quizás a posibles represalias, luego de que las fuerzas patriotas tomaran Santa Cruz, o ansioso por mantener su puesto en Chiquitos, Ramos dio dos pasos contradictorios: el 13 de marzo envió al Mariscal Sucre una carta de adhesión a la causa de la independencia; y el 28 de ese mismo mes, en Matto Grosso, firmó un Tratado de Capitulación cediendo la provincia de Chiquitos a las autoridades brasileñas. En su intento de anexar Chiquitos al Matto Grosso, Ramos llevó consigo hasta trescientos indígenas chiquitos cuando atravesó la frontera brasileña (Ovando Sanz 1977: 50-53, 130-133).

La capitulación ingeniada por Ramos y Araujo, su contraparte en Matto Grosso, habría implicado ni más ni menos la transferencia a las autoridades imperiales de Brasil de todos los recursos productivos de los pueblos misionales, inclusive de su ganado y de las vasijas sagradas de sus iglesias. Es interesante, sin embargo, que estipulaba la conservación de las "instituciones políticas y eclesiásticas" que gobernaban a naturales, administradores y sacerdotes. Ramos intentó legitimar la capitulación, firmada en Villa Bella el 28 de marzo, al convocar una asamblea de vecinos notables y funcionarios indígenas en el pueblo de Santa Ana el 24 de abril, ostensiblemente para ratificar el documento que reconocía la soberanía de Pedro I sobre la Provincia de Chiquitos. En compañía del sacerdote, varios oficiales de milicia, y el cabildo indígena, prestaba solemnidad al Acta suscrita por el alférez Fabio Parabás, el corregidor Manuel Rocha, el teniente Pablo Matos, el comandante Manuel Ticoi, y el alcalde José Suquiriqui (Ovando Sanz 1977: 70-73; Lecuna 1924: I, 184-185). Tan activo papel del cabildo marcó la continuidad institucional entre la era colonial y la naciente República.

Al consumarse la independencia, la prefectura de Santa Cruz pasó a la categoría de Departamento, Chiquitos se mantuvo como provincia y los pueblos fueron declarados cantones. Los informes presentados por el gobernador de Chiquitos al prefecto de Santa Cruz nombraban a dos funcionarios para cada pueblo: el corregidor, que vino del cabildo indígena, y el ecónomo juez, que implicaba un nuevo título para los administradores de la economía

misional: durante un periodo de cinco años, 1835-1839, los nombres presentados apenas varían. Los sacerdotes fueron incluidos en el rol de “empleados públicos”, sus salarios figuraban como parte de los gastos provinciales para Chiquitos y eran pagados con el dinero de las ventas de productos misionales. Cabe notar que solamente a los administradores criollos se les confería el rango de “ciudadano” además de mantener el título dual de ecónomo y juez de paz, el último alusivo a las funciones de los alcaldes coloniales.

La configuración de los ayuntamientos asumió importancia como sede del gobierno local y de las convocatorias electorales. No hubo municipalidades criollas paralelas a los cabildos misionales de la Chiquitanía antes de la independencia. La intersección entre los cabildos indígenas y los representantes de cada uno de los cantones, quienes a su vez seleccionaban a los electores provinciales, se nota en los documentos oficiales que registraron estas elecciones. Se trataba de un modo indirecto de sufragio en el cual participaron indígenas y criollos durante la primera década del gobierno republicano.

Las actas para las asambleas electorales, tomadas por el gobernador de Chiquitos y conservadas para cinco ocasiones diferentes entre los años de 1826 y 1837, muestran que los electores de los cantones incluían a chiquitanos varones, pero los electores seleccionados para la provincia eran invariablemente criollos, a menudo los sacerdotes que prestaron servicio en los pueblos. Cada asamblea requería que todos los participantes presentaran sus credenciales y la designación del presidente, secretario y escrutadores para certificar el proceso electoral. Dos actas encontradas para San José en 1831 y Santa Ana en 1837 ilustran el papel de los cabildantes indígenas en las elecciones cantonales.<sup>9</sup>

A los electores indígenas que participaron en la asamblea provincial no se les consideraron ciudadanos sino en la segunda acta, correspondiente a 1837. Saber leer y escribir se extendía al menos a su capacidad de firmar sus nombres en un documento, y su participación política efectiva en las elecciones podría acreditarlos a la categoría de ciudadanos en el ámbito municipal del cantón (Irurosqui 2000: 210-212). Las voces indígenas ya no se escuchaban en las actas para la elección de 1839 de los diputados y electores de la provincia de Chiquitos, en la Junta Departamental de Santa Cruz de la Sierra. La presencia institucional del cabildo y la participación de los jueces se dejó de ver en las esferas provincial y departamental, asumida por el papel cívico preferencial de los ciudadanos criollos.

En resumen, las prácticas políticas en el Oriente estaban profundamente enraizadas en el cabildo y las tradiciones de autoridad local. La cultura política poscolonial de Chiquitos aspiraba a las prerrogativas de ciudadanía del nuevo orden republicano, pero encontró su expresión en la readaptación de la organización política misional. Pese a las atrincheradas fronteras étnicas entre indígenas y criollos y entre diferentes grupos indígenas, algunos autores postulan un breve período de mayor autonomía para los pueblos chiquitos a principios del siglo diecinueve (Cañedo 1997: 59-73). El análisis presentado en este trabajo destaca que las comunidades indígenas no se sumieron al aislamiento rural, sino que el cabildo mantuvo una presencia en la cultura cívica de los llanos bolivianos durante el período formativo de la República, como se ve en las elecciones cantonales registradas en Chiquitos.

### *Conclusiones*

Este artículo subraya algunos temas centrales para la historia decimonónica del Estado en Latinoamérica, desde las perspectivas espacial y cultural de dos fronteras que constituían regiones en formación. Sus puntos de partida desentrañan la naturaleza local de las organizaciones políticas indígenas, las líneas de interdependencia entre diferentes segmentos

de criollos e indígenas en cada región así como las divisiones dentro y entre los grupos antagónicos. En el contenido específico de las disputas territoriales y límites de la participación política, sin embargo, las historias del noroeste de México y del oriente boliviano divergen. Los yaquis y opatas de Sonora defendieron terrenos particulares, vinculando sus demandas de ciudadanía explícitamente con fronteras étnicas, en tanto que los *o'odham* vivían y transitaban por diferentes ambientes definidos, en parte, por su vegetación y clima y, en parte, por sus significados espirituales. Diferentes parcialidades étnicas en Chiquitos ocupaban distintas zonas ecológicas del bosque y la sabana, trasladando sus chacos a medida que la tierra lo requería y siguiendo los ritmos de caza y recolección. Algunos grupos tribales habrían regresado a la selva, pero el monte ya no era una opción duradera para los chiquitos, debido a sus raíces culturales en los pueblos que teñían su economía interna y sus tratos con los cruceños (Fischermann 2000).

Las diferencias entre las dos regiones surgen de sus formaciones, especialmente con referencia a población, economía y ecología social. En el siglo XIX, Sonora representó a una población más amplia de vecinos hispanizados y a una economía más diversificada que la de Chiquitos durante el mismo período. Las disputas por la tenencia de tierra eran más encarnizadas y explotaron en violencia con más frecuencia en Sonora que en Chiquitos. En contraste, la economía colectiva de los pueblos misionales en Chiquitos cobró importancia fiscal y social para indígenas y criollos hasta el último tercio del siglo XIX. Su perduración definió los términos del debate entre vecinos, administradores del pueblo y funcionarios del cabildo.

Las historias poscoloniales de ambas regiones abrieron nuevas vías de discusión respecto a la ciudadanía y a la formación de culturas políticas en diferentes repúblicas americanas. Nos enseñan que el análisis textual de las constituciones de principios de la época republicana, inspiradas en las revoluciones europeas y forjadas en las historias propias de las colonias iberoamericanas, no es suficiente para explicar el ejercicio de los derechos cívicos y las demandas de individuos y grupos sociales. Las culturas políticas se desarrollan en dimensiones espaciales vinculadas con las mutaciones en la tierra. El estatus y jerarquía, con alusiones étnicas y sociales, tenía peso local y regionalmente. Las geografías locales y las fronteras regionales constituían los límites de su base territorial y de sus "comunidades imaginadas" (Anderson 1991).

## BIBLIOGRAFÍA

- ABNB, GRM (Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Colección Gabriel Rene-Moreno, Sucre, Bolivia).
- AGN (Archivo General de la Nación, México).
- UGRM, MH (Universidad Gabriel Rene-Moreno, Mueso de Historia, Santa Cruz, Bolivia).

Anderson, Benedict 1991: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso.

Annino, Antonio 1999: "El primer constitucionalismo mexicano, 1810-1830," en Marcello Carmagnani, Alicia Hernández Chávez y Ruggiero Romano (eds.) *Para una historia de América III. Los nudos* (2), México, Fondo de Cultura Económica- El Colegio de México (Fideicomiso Historia de las Américas); págs., 140-189.

Barragán Romano, Rossana 1999: *Indios, mujeres y ciudadanos: Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XIX)*, La Paz, Fundación Diálogo.

- Carmagnani, Marcello y Ruggiero Romano 1999: "Componentes sociales, siglos XIX y XX," en Marcello Carmagnani, Alicia Hernández Chávez y Ruggiero Romano (eds.), *Para una historia de América I: Las estructuras*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México (Fideicomiso Historia de las Américas); págs., 363-383.
- Ducey, Michael T. 2002: "Indios liberales y liberales indigenistas: ideología y poder en los municipios rurales de Veracruz, 1821-1890," en Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha Lamadrid (eds.), *El siglo XIX en las Huastecas*, México, CIESAS-El Colegio de San Luis; págs. 111-136.
- Escobar Ohmstede, Antonio, Romana Falcón, y Raymond Buve (eds.) 2002: *Pueblos, comunidades y municipios frente a los proyectos modernizadores en América Latina, siglo XIX*, Ámsterdam, CEDLA-El Colegio de San Luis.
- Escudero, José Agustín de 1997 [1849]: *Noticias estadísticas de Sonora y Sinaloa*, Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva, (ed.), Hermosillo, Universidad de Sonora.
- Fischermann, Bernd 2000: "Los pueblos indígenas," en Alcides Parejas Moreno y Bernd Fischermann (eds.), *Santa Cruz, tiempo y espacio*, Santa Cruz de la Sierra, Cooperativa Rural de Electrificación; págs., 25-38.
- García Jordán, Pilar 2001: *Cruz y arado, fusiles y discursos: La constitución de los orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos.
- González Navarro, Moisés 1973: "Instituciones indígenas del México independiente," en Gonzalo Aguirre Beltrán y Ricardo Pozas Arciniegas (eds.) *La política indigenista en México: Métodos y resultados*, México, INI; págs. 217-313.
- Guardino, Peter 1996: *Peasants, Politics, and the Formation of Mexico's National State: Guerrero, 1800-1857*, Stanford, Stanford University Press.
- Hardy, R. W. H. 1977: *Travels in the Interior of Mexico, in Baja California, and around the Sea of Cortes, 1825-1829*, Glorieta, Rio Grande Press.
- Hill, Jonathan D., ed. 1996: *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, Iowa City, University of Iowa Press.
- Irurozqui, Marta 2000: "La vecindad y sus promesas: De vecino a ciudadano, Bolivia, 1810-1930," *Anuario ANB 2000*, Sucre, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia; págs., 203-227.
- Irurozqui, Marta 2003: "El bautismo de la violencia: indígenas patriotas en la revolución de 1870 en Bolivia," en Josefa Salmón y Guillermo Delgado (eds.), *Identidad, ciudadanía y participación popular desde la colonia al siglo XX*, La Paz, Plural, Asociación de Estudios Bolivianos; págs., 115-152.
- Jackson, Robert H. 1994: *Indian Population Decline: The Missions of Northwestern New Spain*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Kessell, John L. 1976: *Friars, Soldiers, and Reformers: Hispanic Arizona and the Sonora Mission Frontier, 1767-1867*, Tucson, University of Arizona Press.
- Lecuna, Vicente, ed. 1924: *Documentos relativos a la creación de Bolivia*, 2 tomos, Caracas, Litografía de Comercio.
- Mallon, Florencia E. 1995: *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, University of California Press.
- Orbigny, Alcide Dessalines d' 1945: *Viaje a la América Meridional ... Realizado de 1826 a 1833*, Alfredo Cepeda (trad.), 4 tomos, Buenos Aires, Editorial Futuro.
- Ovando Sanz, Jorge Alejandro 1977: *La invasión brasileña a Bolivia (Una de las causas del Congreso de Panamá)*, La Paz, Ediciones ISLA.

Radding, Cynthia 1977: *Wandering Peoples. Colonialism, Ethnic Spaces and Ecological Frontiers (Northwestern Mexico, 1700-1850)*, Durham, Duke University Press.

Radding, Cynthia 2005: *Landscapes of Power and Identity: Comparative Histories in the Sonoran Desert and the Forests of Amazonia from Colony to Republic*, Durham & London, Duke University Press.

Reed, Nelson A. 2001: *The Caste War of Yucatán*, Stanford, Stanford University Press.

Spicer, Edward H. 1980: *The Yaquis: A Cultural History*, Tucson, University of Arizona Press.

Thomson, Guy P.C. 1987: "Movilización conservadora, insurrección liberal y rebeliones indígenas, 1854-1876," en Antonio Annino (ed.) *América Latina: Dallo Stato coloniale allo Stato Nazione*, Milan, Franco Angeli; II, págs. 592-614.

Van Young, Eric 2001: *The Other Rebellion: Popular Violence, Ideology, and the Struggle for Mexican Independence, 1810-1825*, Stanford, Stanford University Press.

Velasco, José Francisco 1985 [1850]: *Noticias estadísticas del Estado de Sonora*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora.

## NOTAS

<sup>1</sup> Directora, Latin American and Iberian Institute, Profesora de Historia, University of New Mexico, MSCO2 1690, Albuquerque, New Mexico 87131 USA. Correo electrónico, [cradding@unm.edu](mailto:cradding@unm.edu)

<sup>2</sup> "El gobernador Marcelino de la Peña de Chiquitos, en Santa Ana, al Prefecto de Santa Cruz, 25 de marzo 1831", UGRM, MH, cajas Fondo Prefectural 1/9, 1/10, 1/11.

<sup>3</sup> "Tarifa que propone el Gob. de la Prov. de Chiquitos Marcelino de la Peña al Prefecto del Dept. de los precios de efectos de producciones y manufacturas de ella, S. Ana, 11 diciembre de 1832", UGRM, MH, Fondo Prefectural 12.

<sup>4</sup> "Gobernador Peña de Chiquitos al Prefecto de Santa Cruz, 16 de enero, 3 de marzo y 25 de marzo, 1831", UGRM, MH, Fondo Prefectural 1/11.

<sup>5</sup> "Prefecto de Santa Cruz a Gobernador de Chiquitos", UGRM, MH. Fondo Prefectural 37, no. 71, 29 de julio, y no. 81., 30 de agosto, 1847.

<sup>6</sup> AGN, Misiones, t 3, exp. 3, f. 46-47; exp. 36, f. 142-3.

<sup>7</sup> "Juan Ysidro Bohórquez al Presidente de la República, y José Anríquez a las Cámaras Generales, 1836", AGN, Gobernación, caja 4.

<sup>8</sup> "Constitución de la República Boliviana [1826] reimpressa por orden del Supremo Gobierno, en Chuquisaca, 30 de mayo, 1827, ABNB GRM M416.VIII.; Constitución Política de la República Boliviana, 1831, reformada en algunos de sus artículos por el Congreso Constitucional de 1834", ABNB, GRM, M405.XXII.

<sup>9</sup> "Actas de Gobierno. Correspondencia, Ramo de Hacienda. Legajo sobre Chiquitos, 1837: elecciones de los cantones de provincia", UGRM, MH, Fondo Prefectural 16 1834.

***TERCERA PARTE***

***Etnicidad, identidades, resistencias***



## ***Historiar las prácticas etnográficas Tomás Harrington y la morfología de la cultura en Patagonia septentrional hacia 1940***

Julio Esteban Vezub<sup>1</sup>

Tomás Harrington nació en 1887 y falleció en 1967. Quince años antes, su colega, el pedagogo y funcionario del Consejo Nacional de Educación Próspero Alemandri (1953), ya le había rendido tributo por considerarlo un “artífice olvidado de la Patagonia”, conforme el lenguaje honroso y rimbombante de los años cincuenta, mediante el cual pronosticaba que la obra de aquel permanecería en la penumbra. No es la intención retrotraerse al homenaje intelectual vacío de dilemas, menos aún cuando los textos de Harrington abundan en tópicos y perspectivas ambivalentes, difíciles de suscribir, aún en la empatía que reclama el tiempo. Antes bien, el objetivo es historiar la práctica y la escritura etnográfica de Harrington, visualizar la transición en el conocimiento científico de las sociedades indígenas de Patagonia entre los siglos XIX y XX. El seguimiento de esta experiencia amerita interés por la posibilidad de desplazarse entre dos niveles de análisis, yendo desde una narrativa etnográfica hacia su referente y viceversa, a los fines de mostrar la forma en que los interlocutores *indígenas* o *mestizos* impactaban sobre un discurso que se configuraba de manera híbrida, a expensas de sus predicados más duros. De esta manera, los textos de Harrington remiten directa y genealógicamente al siglo XIX. La interrogación por la epistemología y el método que acompañaban sus indagaciones será la clave de una interpretación que busca recuperar sus enunciados más potentes.

### ***El recorrido de Harrington y su emplazamiento en el corpus etnológico de Patagonia***

Harrington comenzó la *Contribución al estudio del indio Gününa Küne* con la legitimidad que le proporcionaba haber comido la comida y haber vivido la vida del *otro*: “Durante mi permanencia de más de quince años en la Patagonia, traté frecuentemente con indios, compartí sus ranchos días, semanas o meses, según las circunstancias, y me alimenté, como ellos, con carne de guanaco, avestruz y charque de potro” (1946: 237). El gesto de autoridad contrastaba con la humildad con la cual se posicionaba ante el saber académico, pero reafirmaba su condición de experto que no se abastecía con trabajos de campo ocasionales, sino con experimentaciones prolongadas de la alteridad durante el primer tercio del siglo XX.

Atendamos a las marcas destacadas por el propio Harrington: “En abril de 1911 realicé mi primer viaje al Sur. Tres años ambulé en la región occidental chubuteña, vinculándome con indios araucanos y otros diferentes en idioma y aspecto físico. Mi ignorancia y despreocupación no me indujeron por entonces a discriminar, pero supe posteriormente que los últimos, llamados por los pobladores comarcanos con la común denominación de Tehuelches,

eran Aóenī Kēnk y Günūna Kūne entremezclados. En abril de 1914 me trasladé a Gangán, centro-norte de Chubut, donde además de indios de notoria procedencia trasandina y de los valles de Neuquén, existían aquellos ‘diferentes’ que habían llamado mi atención en los comienzos de mi vida patagónica. [...] En enero de 1915, en Lefi Gniyeu [...] trabé relación con la anciana Trruúlmani. Cerca de cinco meses viví en el rancho de esta india, la cual solía entenderse en araucano con su madre, la centenaria Máshal, aunque a menudo recurrían a una lengua distinta. Me informó Trruúlmani que esta lengua era la ‘pampa’, llamada günūna yájitch por su propietario, el indio Günūna Kūne. [...] Cuatro años estuve en esta parte de Chubut. Gangán, Lefi Gniyeu, Carhue Gniyeu y Yalálau Bat fueron mis asientos, los que abandoné en 1918 llevándome incipientes vocabularios, observaciones sobre costumbres y otros datos” (1946: 238).

Los vínculos personalizados sentaron la base del conocimiento de Harrington, quien recorría los parajes en su carácter de maestro itinerante. La convivencia y los diálogos frecuentes con Trruúlmani, con su hermana Teguí-tsüm, y con el marido de esta Adolfo Nawelkir Chiquichano, fueron el punto de partida de un saber atento a la *diferencia*, y a la detección de una lengua que los eruditos consideraban perdida. Ese saber empírico recién se *preocuparía por discriminar* y clasificar cuando adquiriese un barniz teórico que todavía no tenía. Según Harrington, después de visitar fugazmente a su “antiguos conocidos” durante los viajes de fines de 1919 y 1920, recién al regresar a Buenos Aires por cinco años, empezaron sus estudios bibliográficos, mediante los cuales se enteró “[...] que los Pampas o Günūna Kūne cuya confianza y amistad había ganado en Chubut, eran los Gennaken de Moreno, no del todo estudiados, circunstancia que me decidió a proseguir mis averiguaciones y a renovar el contacto con los indígenas australes” (1946: 239). Se desprende que inicialmente recogió datos, y después fue a la búsqueda de los antecedentes que le permitiesen organizarlos y volver a recabar nuevas informaciones, para, finalmente, recortar la cultura de un “indio Günūna Kūne” en singular.

A partir de 1924 se desempeñó como secretario de la gobernación del Territorio Nacional de La Pampa: “Allí conocí los Rankül-che (ranqueles), de los que obtuve escaso provecho, pues la labor burocrática insumía todo mi tiempo”. Su primera publicación data de 1925, dos páginas de extensión alcanzaron para exponer lo que todo antropólogo anhelaba encontrar, una etnia al borde de la extinción, y para “[...] hacer saber a los amantes de la etnología que aún moraban en Chubut representantes de un grupo digno de atención” (1946: 239). En 1929 se radicó en Esquel, a cuatrocientos kilómetros de la región central donde residían sus “amigos aborígenes”. A mitad de distancia se encontraba el valle de Jenua, donde habitaba Kilkil-ágūs, “sabedora de ambas lenguas patagonas”, y amiga de infancia de Trruúlmani, la principal interlocutora de Harrington durante veinte años. Hasta 1935 realizó un viaje anual a Lefi Gniyeu y Yalálau Bat, permaneciendo una decena de días con aquellos a los que denominaba respetuosamente “mis maestros indios”: “Formé así un mediano vocabulario y adquirí noticias por intermedio de Trruúlmani, Teguí-tsüm, Nawelkir Chiquichano, Chípi, Rutukar, Pinoukash, Shayemilla, Ganijkámūn y Paillakán, es decir, incluyendo a Kilkil-ágūs, diez individuos” (1946: 239).

La salud lo devolvería a Buenos Aires en 1936. Un año después recibió nuevas lecciones diarias de Nawelkir Chiquichano, y lo presentó a Félix Outes, director del Museo Etnográfico de la Universidad de Buenos Aires. Pese a su condición autodidacta, y a la falta de inserción universitaria, Harrington estaba en diálogo con los principales referentes de la comunidad académica argentina, además de mostrar generosidad infrecuente, sin escatimarles el contacto con sus fuentes. En 1953 realizó un último viaje a la meseta septentrional, esta vez en

compañía de Rodolfo Casamiquela. Sin considerar las presencias esporádicas, Harrington vivió una quincena de años en Patagonia, dividida en dos períodos. De entonces datan sus “[...] apuntes sobre tres lenguas, la *sung-ún* del Araucano y las habladas por los indios Aóenī Kēnk y Günūna Kūne”. A la última, llamada *yájitch*, dedicó su preferencia “[...] consistiendo el material reunido en voces, frases, datos genealógicos y onomásticos, breve noticia acerca del tatuaje, cantos, alguna leyenda, toponimia y poco más”. Harrington confesará que la salud y el tiempo faltantes le impedirían cumplir su deseo de dar a luz la totalidad de sus apuntes en un solo volumen (1941: 24, 1942a: 23, 1943: 4). Pese a los reclamos de Vignati, el plan de publicar sus manuscritos y sus libretas de campo nunca se cumplimentó por la obsesión y el rigorismo de Harrington, quien consideraba que siempre le faltaban datos por verificar.

Vignati reunió los inéditos durante la década posterior al fallecimiento de Harrington, y excepto la copia de dos cuadernos que se resguardan actualmente en el Centro Nacional Patagónico de Puerto Madryn, los restantes han quedado en poder de Casamiquela, quien los recibió de María Emilia Vignati como parte de un arreglo por mediar en la venta de los libros del padre al gobierno de la provincia del Chubut<sup>2</sup>. Además de los manuscritos, los registros sonoros y las fotografías, Harrington legó una dispersión de textos y artículos breves, mayormente desconocidos, varios de ellos en revistas de primer nivel. Después de la sintética pero culminante *Contribución al estudio del indio Günūna Kūne* (1946), no volvería a publicar jamás.

*Post mortem*, Vignati le editaría un trabajo en *Investigaciones y Ensayos* de la Academia Nacional de la Historia, introduciéndolo con una carta de 1958 donde Harrington trazaba el plan que dejaría sin concretar: “En la imposibilidad de organizar y dar forma definitiva a mis apuntes sobre el Günūna Kūne (gran parte de mis cuadernos y libros permanecen encajonados, aunque en estos días estoy procurando que cese tal situación) [...] estoy reuniendo la toponimia indígena de Río Negro, Chubut y Santa Cruz en sus tres lenguas más usuales, con el indefinido y vago propósito de publicación, si logro redondear el trabajo y la ocasión se presenta, con un título que podría ser ‘Toponimia indígena de la Patagonia’” (1968: 1). Años después otro autor ejecutaría ese programa en volúmenes divididos por provincia (Casamiquela 1987 y 1998). La profecía sombría de Alemandri se cumpliría, y el conocimiento “[...] adquirido en innumerables viajes de Norte a Sur y de Este a Oeste [...] en coche, en carro, a caballo, en automóvil y en ferrocarril (Harrington 1942a: 22) caería en la subestimación y el olvido. Trataremos de dilucidar las condiciones que posibilitaron ese desperdicio.

¿Por qué la renovación antropológica e historiográfica de las últimas décadas valoró pobremente la obra de Harrington? ¿Por qué pasó mayormente desapercibido? Entendemos que se combinaron una serie de factores adversos para confinarla a un lugar menor. Los trabajos de Harrington fueron publicados en varias revistas prestigiosas, sostenidas por la Sociedad Científica Argentina, la Universidad de Buenos Aires, la Universidad de La Plata, la Universidad de Córdoba, y la Academia Nacional de la Historia (1925, 1935, 1943, 1946 y 1968). El detalle se extiende si se consideran los artículos aparecidos en *El Monitor de la Educación Común* (1941 y 1942a), órgano del Consejo Nacional de Educación que jugaba un papel importante en la formación y la circulación de ideas entre los docentes de mediados de siglo, cuando el magisterio tenía un reconocimiento perdido al compás del deterioro de la educación pública.

De no mediar su falta de inserción en el nivel superior, y la carencia de título universitario, Harrington cumpliría con los parámetros de la exigencia académica actual, a juzgar por la calidad y la cantidad de publicaciones. Ser maestro de escuela, funcionario gubernamental, o

autodidacta científico, no eran limitaciones para otros que lograban instalar y difundir su producción erudita. Otro ejemplo fue Federico Escalada, médico de Gendarmería Nacional en la Gobernación Militar de Comodoro Rivadavia durante la década de 1940. La modestia de Harrington, la subordinación a figuras como Outes o Vignati, y la inscripción posterior en el *corpus etnológico*, contribuyeron a la persistencia de los prejuicios.

Cuando decimos *corpus etnológico de Patagonia* nos referimos al efecto de las operaciones realizadas por Casamiquela dentro de la disciplina, una recaída en la generalización y la clasificación que reinscribió las etnografías anteriores, agotando sus capacidades de confrontar con la alteridad. La experiencia y los textos de Harrington fueron objeto, al mismo tiempo, de apropiación y borrado. El enrarecimiento estilístico de Casamiquela, tantas veces reprochado, adquiere viso sintomático. A través de citas imprecisas y descontextualizadas de los manuscritos, y mediante la evitación de destinarlos al archivo público, la etnografía de Harrington quedó reducida a una “fuente primaria”, a la condición de registro sin procesamiento intelectual. Al mencionar los textos de Harrington, Casamiquela los descalificó considerándolos una “obrita ya citada” (1988: 17), o un “texto humilde manuscrito en hojas de cuaderno sueltas encerradas por tapas de cartón y aseguradas por un hilo” (2000: 9). Casamiquela se posicionó en el lugar del legatario, único autorizado para ponderar las contribuciones de Harrington, Escalada, o Vignati. Ese gesto de poder ayudó a situar y significar las intervenciones de los predecesores dentro del *corpus etnológico*, configurado y clausurado por él, después de la muerte del último en 1978.

La degradación de la obra de Harrington dentro del *corpus* fue tan eficaz, que incluso los objetores más firmes de las simplificaciones de Casamiquela no advirtieron las operaciones ejercidas sobre esa producción de calidad diferente. Lidia Nacuzzi, atenta a la continuidad entre las etnografías de mediados del siglo XX y las crónicas del siglo anterior, y al papel de Harrington en los inicios de un campo autónomo, consideró que a diferencia de Vignati y Casamiquela, “Harrington y Escalada tienen los escritos más ‘ingenuos’, los que sólo presentan el problema de realizar una lectura crítica, como si se tratara de alguna de las fuentes de archivo” (1998: 43-44). El descrédito del *corpus etnológico* arrastró a las etnografías singulares que habían quedado cautivas dentro del mismo, perdiéndose sus tensiones, sus metodologías complejas, su confrontación con la alteridad, y la exégesis profunda de las fuentes que proponían.

### *Método, percepción y construcción del “indio Gününa Küne”*

Sin solución de continuidad entre las obras de los siglos XVIII y XX, Harrington repasó los antecedentes, y los comparó con lo que él mismo escuchó y conversó en el norte de Patagonia. Sin repetirlos, su actitud no fue complaciente, puso en práctica la crítica de la tradición, generalmente con base en la confrontación de las informaciones con los datos basados en el conocimiento directo de los sonidos, las palabras, y las lógicas indígenas. Ni siquiera los más reputados académicos contemporáneos quedarían al margen del contraste.

Las referencias de Harrington fueron en lo fundamental empíricas, y no teóricas. A diferencia de Francisco P. Moreno, quien tenía la costumbre de apoyarse en la autoridad de la antropología positivista europea y americana, la producción de la última brillará por su ausencia en la bibliografía de Harrington. Si bien aclaró que las búsquedas eruditas las realizó en un segundo momento, no podemos determinar si desconocía ese marco ni sus lecturas características. Pese a las continuidades hubo una ruptura, y las reflexiones disponibles no eran satisfactorias para sus indagaciones empíricas. Aunque tuviesen familiaridad con el

inductivismo y el particularismo histórico de Franz Boas (Harris 1983: 218), nada indica que lo haya leído. Este diagnóstico puede extenderse hacia el futuro, y pese a la cercanía de los referentes locales, los planteamientos de Harrington no serán recubiertos por el histórico-culturalismo que se imponía en los estudios antropológicos argentinos.

¿No había entonces teoría en la práctica de Harrington? Pensamos que sí, aunque no se construyera con referencias directas. La posibilidad de identificarla dependerá de aislar los postulados implícitos dentro de sus textos. Harrington se proponía narrar, es decir, describir históricamente lo que había visto y averiguado entre los indígenas de Chubut: “Evitaré por tanto lo hipotético e interpretativo, sendero peligroso, el más seguro para asentar teorías y conclusiones erróneas. No es que niegue valor a la conjetura, a veces único recurso, pero sí me parece natural exigirle buena dosis de verdad –no toda, pues dejaría de ser tal– para que las consecuencias extraídas, sino incontrovertibles, tengan cuando menos visos de acierto y convicción” (1942b: 138). No obstante la resistencia al paradigma hipotético-deductivo, Harrington conjeturaba y también interpretaba. Pese al empirismo de la propuesta, cierta fenomenología ingenua parecía asimilar su morfología al planteamiento de Heidegger, en la dirección de “permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo” (2003: 45).

Al identificar un pensamiento morfológico dentro de la narrativa de Harrington, nos referimos a su espontaneidad para mostrar las líneas de fuerza que religaban los comportamientos sociales, sin inferir esencias de las descripciones, ni identificar las prácticas con categorías de antemano. Esa búsqueda de las singularidades del presente y del pasado indígena, el seguimiento de las variables antes que la deducción de sus constantes, dio por resultado un saber topológico que rescataba la relación entre naturaleza y cultura. El apego a la base empírica, el ensamble y la tensión de los elementos, permitieron a Harrington bocetar la fisonomía del interior patagónico septentrional en una encrucijada de espacio y tiempo. Pese al eco de los *kulturkreise* con los cuales Harrington no pareció identificarse, la morfología de la cultura era objeto de preguntas por parte de la historiografía argentina de 1940 (Romero 1988: 145).

Harrington provocó un desorden respecto de los viajeros naturalistas del siglo XIX. Allí radicó su principal originalidad epistemológica. Despojado del lastre romántico y positivista, hubo continuidad con aquellos, pero simultáneamente introdujo un desequilibrio en la trayectoria intelectual anterior. Lejos de la alteridad brutal de Moreno, no se encontrará repugnancia ni desprecio por lo que describe o narra. Otros autodidactas, como Escalada, ya estaban impregnados por la escuela histórico-cultural. Lo mismo sucedía con Osvaldo Menghin (1957), en cuya arqueología puede rastrearse una impronta morfológica, ciertamente aplastada por los supuestos etnocéntricos y racistas de un marco teórico que empobrecía su comprensión de lo social. La normalidad y la continuidad serán restituidas con la inscripción y significación de la etnografía de Harrington al interior del *corpus etnológico*. Serán esas operaciones las que le estamparán el sello del pensamiento difusionista, aunque nunca plenamente, dejando siempre al descubierto el síntoma de la inestabilidad.

La geografía parece configurar en Harrington la localización del encuentro entre naturaleza y cultura que mencionábamos arriba. Clasificado como etnólogo, preferimos desarticular el *corpus* y leerlo como etnógrafo. Sin tratarse de un lingüista, el núcleo de su morfología histórica pasó por la significación y la potencialidad cognitiva de la lengua, a través de frases, topónimos, onomástica, canciones, y leyendas que le permitieron detectar la historicidad y el espesor de las palabras recogidas en Chubut. Una actividad aparentemente menor, propia de un coleccionista, pero arqueológicamente decisiva. El recuento de los manuscritos que pudimos

consultar arroja un mínimo de 865 vocablos en *gününa yájitch*, registrados entre 1911 y 1953. Harrington resaltaba “[...] la participación de vegetales en buen número de designativos de ambas entidades patagónicas [...] Todos estos vegetales componen nombres propios geográficos en el concepto del hombre blanco, pero no eran tales [...] para la mente del indio” (1968: 2-3, destacado en original). Sin precisar cuál era la diferencia radical de mentalidades, el nombre de una planta señalaba la pista de la localización, y del uso social de territorialidades.

Harrington visualizaba la relación entre las palabras, las identidades, y los parajes en términos clásicos: “La expansión hacia el Oeste [del Gününa Küne] está ratificada por la toponimia”. A propósito de un paradero denominado Jút-ütrr en *gününa yájitch*, cerca de Nahuel Huapi en la ribera derecha del Limay, precisó que con ese nombre “[...] se conoce allí el río Limay, en razón de que esta gente y la Aóenī Kēnk si bien disponen de voces para decir río, no bautizan con palabra única la totalidad de él” (1946: 255, destacado en original). Si una corriente de agua llevaba los nombres de los campamentos instalados en las orillas, Harrington comprendió que sus interlocutores no veían dos veces el mismo río. A través de vocablos desplegó una morfología de la cultura, y destacó cómo las personas, indígenas u occidentales, pensaban morfológicamente: “Así como nosotros distinguimos la piedra llamándola basalto, granito, etc., el Gününa Küne también la distingue por el color, la dureza o la utilidad que le presta. *Gaiman* nombra a la piedra apropiada para afilar (asperón), que abunda en la proximidad del pueblo patagónico” (1941: 28).

El trabajo con las palabras no le impidió advertir las limitaciones del forzamiento de fonéticas y las inferencias semánticas: “[...] pues estando –como están– el Gününa Küne, el Aóenī Kēnk y el Araucano tan cruzados entre sí, a menudo les era imposible discernir la paternidad de vocablos” (1946: 248). Harrington remarcó que el nombre de una persona, “[...] por sí solo, no es hilo que conduzca al ovillo racial” (265). Respecto del etnónimo “*tehuelche*”, comentó que *tehuel* sería la deformación de la palabra “araucana” *chewül*: “[...] varios la tradujeron por ‘malo’; otros por ‘nervioso’; no pocos por ‘bravo’; éstos por ‘peleador’; aquéllos por ‘valiente’; y no faltó uno más docto que la tradujo por ‘retraído’, ‘díscolo’, ‘desconfiado’, añadiendo: ‘supongamos que en una tropilla de caballos uno de ellos no para a mano fácilmente, es menos dócil, dispara, es difícil de agarrar: eso sería un caballo *chewül*’” (1935: 59). La polisemia del etnónimo, la proliferación de voces y sentidos abstractos, inducían una morfología de la lengua donde algunas palabras y traducciones, al igual que ciertos caballos, se escapaban de la comprensión del etnógrafo, difíciles de asir.

Con incertidumbre advirtió que ninguno de sus nueve maestros le ha “[...] sabido explicar satisfactoriamente qué significa *gününa*, pero están contestes [sic] en afirmar que *Gününa küne* es el gentilicio que emplean para designarse a sí mismos. El padre o generador de la raza, según ellos, es *Elumgássüm* [...] no es otra cosa que el mamífero fósil, en general, de relativa abundancia en la Patagonia”, mientras que “*Küne* significa gente” (1935: 60). Harrington escuchó en la lengua un factor de continuidad y estabilidad cultural. Las diferencias y las dificultades serán determinadas, principalmente, por la calidad del registro y las deficiencias de la anotación (1946: 252-253).

No especificó los supuestos teóricos, pero sí detalló los problemas, la metodología, las técnicas, y los procedimientos. El resumen de la *Contribución al estudio del indio Gününa Küne* clarificaba los alcances del proyecto, y la prolijidad con la cual confrontaba las fuentes sobre el *gününa yájitch* –los “últimos sobrevivientes que hablan ese idioma”– con los antecedentes editados (1946: 273). Harrington precisaba las señas, proporcionaba una semblanza de sus interlocutores, y trazaba las redes de parentesco que vinculaban a la mayoría,

además de censarlos y dar a conocer sus lugares de habitación (240-243). Todos habían nacido en el último tercio del siglo XIX, y eran hijos, sobrinos, y nietos de los grandes *lonko* o *gamákia* con territorialidad septentrional<sup>3</sup>. Muchos de ellos vivenciaron la guerra y la expansión del estado-nación.

La relación trasunta empatía, respeto mutuo y amistad. Harrington cuenta que al ponerse en contacto con Kilkil-ágūs “[...] se mostró reacia, temerosa y desconfiada, pero como yo no era ya un novicio en tales lides, le hablé de Nawelkir Chiquichano, de Teguí-tsüm y sobre todo de Trruúlmani, su compañera de la niñez; le mostré fotografías de los tres y le dije una docena de palabras en *gününa yáitch*. El resultado fue óptimo; desapareció la adustez y se mostró en su verdadera personalidad, jovial a pesar de ser sesentona, comunicativa y jaranista –una india excepcional por su carácter” (1946: 239). Si bien persiste el estereotipo del indio torvo, cuyo modo de ser sólo se modifica en las personalidades extraordinarias, Harrington sabía muy bien cómo ganarse la confianza de sus interlocutores. Para ello recurría a la fuerza evocativa de las fotografías, y se anticipaba a las técnicas de la etnografía histórica moderna, como los grupos de recordación.

Cae de maduro que no corresponde realizar lecturas ingenuas ni idealizaciones. De manera utilitaria, Harrington recomendaba “[...] compenetrarse de la psicología del indio y granjearse su buena voluntad. [...] Reacio a la ejercitación mental, el indio se cansa y concluye por fastidiarse. [...] Es preciso matizar la tenida, conversar de bueyes perdidos, de temas ajenos al interés del indagante, pero que alivian al indagado; hay que hablarle [...] de cualquier cosa actual y familiar, a fin de distraerle y sacarle de la tensión a que lo conduce el trabajo de pensar” (1946: 250). Los prejuicios del párrafo eximen todo comentario, pero muestran las tensiones de los modos complejos de confrontar con la alteridad, toda vez que la actitud indagatoria contrastaba con la conformación de un “gabinete etnológico” informal y nunca asumido del todo en su protagonismo, copartícipe en la preservación del saber y la memoria colectivos, integrado por aquellos a los que Harrington solía presentar como “maestros indios” (1968: 3)<sup>4</sup>.

En su riqueza y diversidad, los interrogantes de Harrington se integraron dentro de las obsesiones generales del paradigma difusionista. De alguna manera facilitó los elementos conceptuales para que no hubiese que forzar demasiado su inscripción en el *corpus*. En esa dirección, se propuso averiguar “el grado de pureza del Gününa Küne del día”. Sin embargo, al cotejarlas con las fuentes, sus respuestas fueron más activas que muchas de sus preguntas. Harrington diagnosticó el mestizaje entre “el Gününa Küne”, “el Aóenī Kēnk”, y “el Araucano” mediante datos genealógicos, apoyándose en una metodología onomástica que le permitía identificar los nombres propios con las lenguas que circulaban en Patagonia (1946: 262). Para clasificarlos combinó la forma en que esas poblaciones se reconocían a sí mismas con etnónimos impuestos (Nacuzzi 1998). Los datos obtenidos se rebelaban a la yuxtaposición corriente de “raza”, “cultura” y “etnia”, y las conjeturas de Harrington se complicaban al vislumbrar que las lógicas para percibir la organización social no eran estricta ni principalmente étnicas, sino políticas y familiares. Cuando el registro no se acomodaba a los postulados solía recurrir a diferentes mediaciones y correctivos raciales.

#### *(Des) apropiación y lectura de Harrington*

Despojados de prejuicios por el itinerario autodidacta, clarificadas las operaciones de reinscripción, y dilucidadas las condiciones adversas para la circulación de la obra, estamos en condiciones de advertir el desequilibrio señalado más arriba. ¿Cómo proponemos leer a

Harrington? Atentos a la inestabilidad, a las tensiones, y a los desplazamientos de sus prácticas y textos. Se requerirá un doble movimiento, en parte contradictorio. Será necesario liberarlo de la captura y el emplazamiento en el *corpus etnológico de Patagonia*, interpretarlo rigurosa, pero libremente. En contrapartida, se actualizará el pensamiento de Harrington, siempre y cuando logremos apoderarnos de sus conceptos, y hacerles decir algo nuevo.

La pregunta por las operaciones formales resulta central para esta estrategia de lectura, y para visualizar las concepciones de la alteridad, la identidad, y la autoridad inscriptas en los manuscritos. Los cuadernos inéditos de Harrington fueron organizados mediante una escritura intertextual o interlineal, la cual detalla las traducciones del *gününa yájitich* proporcionadas por parte de los interlocutores indígenas en español, en *mapudungun* y, aunque en menos ocasiones, en la *áyin* de los tehuelches sureños. Harrington ordenó esas traducciones en secuencias siempre diferentes, en las cuales intercalaba los significados posibles de los términos recogidos o suministrados anteriormente por Moreno, Cox, Hunziker, Milanesio, Grasserie, y Lehmann-Nitsche.

Como se propuso en relación al chileno Tomás Guevara, “[...] el jefe del gabinete [etnológico] puede aplicarle a los textos los dispositivos de clasificación y exclusión de su propio ‘orden del discurso’” (Pavez 2003: 27). La presentación bilingüe en un formato de doble columna, y la línea que separaba el texto mapuche del texto español en las publicaciones de Guevara y otros etnógrafos, deben ser entendidas según André Menard “[...] como una forma de re-presentación de la reducción colonial, representación del límite que incide y afecta la productividad de una escritura ejercida en la frontera como suplemento y marca de la diferencia” (citado en Pavez 2003: 30). Saturados de ambivalencias, los manuscritos de Harrington no llevan la raya que trace un linde estable con sus “maestros indígenas”.

Harrington precisó que “*sung-ú*, *yájitich* y *áyin* significan para el Araucano, *Gününa Küne* y *Aóeni Kēnk*, respectivamente, lengua, conversación, noticia, palabra” (1943: 4). Registró que conforme a Chiquichano *gününa iajitich* quería decir “lengua propia de su raza” (s/f.: I, 153). Conforme a la sinonimia de “raza” y “etnia”, el “indio *Gününa Küne*” de Harrington era nominado siempre en mayúscula, y convocado como una totalidad, dotado de unicidad y sentido determinantes de las lealtades y los comportamientos políticos. Dicha singularidad lo opondría al “indio *Aóeni Kēnk*” y al “indio Araucano”, aunque el propio Harrington reconoció que en sus primeros contactos de 1910 no era capaz de discriminar, en un contexto en que incluso la toponimia, su indicador más recurrente, acusaba el impacto de las “[...] creaciones mixtas, todas modernas, de castellano-araucano, debidas a indios y blancos, algunos de cuyos autores he conocido, o tenido noticia cierta de ellos” (1968: 2).

“El indio *Araucano*, llamado también *Mapuche* y *Moluche*” (1941: 24) era para Harrington tanto el motor como el resultado del mestizaje y, al mismo tiempo, la expresión de la construcción histórica, relativa y relacional de la identidad. En esa clave le escribió a Vignati: “De más está decir [...] si tiene presente lo expuesto en mi precedente sobre la impureza racial de los indios patagones (*Gününa Küne* y *Aóeni Kēnk*), que cuando digo ‘era de tal origen’, la afirmación es muy relativa. Sayeweke, a pesar de su apariencia araucana, de su apellido, de su jefatura o dominio sobre indios de Neuquén, no era del todo de ese origen: *Gününa Küne* por la madre, su regente fué Utraillán ‘*trraru willi che*’ o cuando menos, mestizo: el padre, Chocory, estuvo relacionado y en buena amistad con los *Gününa*, y el campo de sus correrías estaba situado en el curso inferior de los ríos Negro y Colorado; además, Sayeweke fué llevado a esa misma región, siendo niño, por un *Gününa Küne*: *Wichañir*, uno de los Linares”<sup>5</sup>.

Pensada como un embrión de la nacionalidad, la pertenencia étnica se condicionaba exteriormente, a partir de una interpelación colonial. Harrington admitió que de la palabra *gününa* no logró obtener un significado satisfactorio: “Algunos indios me respondían ‘nombre no más’; otros, ‘sangre nuestra’, y Trruúlmani, ‘raza nuestro’ [sic], coincidiendo unos y otros en que persona, gente, es *küne*” (1946: 246). La respuesta sobre el gentilicio partía de una pregunta occidental, y fracasaba ante el significado seguro, teniendo que inferirlo de los criterios parentales, territoriales y culturales que los actores reconocían operativos para construir identidades que se encastraban y se superponían pluralmente. El carácter relacional se mostraba en los nombres étnicos que elegían para reconocerse a sí mismos y a los otros. Según Chiquichano se llamaba *gájna künnü* a la gente del norte y a los salineros de la Pampa Central; Trruúlmani reconocía como *isna künnü* a la gente del sur, *chuhuach a künnü* eran los cordilleranos, *kádai a künnü* la gente blanca, *chülila künnü* “una tribu o una parcialidad, probablemente de la misma lengua que los *gününas*”, *yákarsh* los “indios chilenos”, etc. (Harrington s/f.: II, 87).

Los listados de etnónimos muestran la tensión entre la obsesión por clasificar, y la comprensión sutil de las formas específicas o regionales de la identidad, localizables en las lenguas, las genealogías, las canciones de linaje, los relatos de caciques, los mitos, las leyendas, las costumbres, las creencias, las ceremonias, las fiestas, los juegos, y las rogativas registradas en los manuscritos. La noción de “tradición”, impugnada como un conjunto estático de representaciones ancestrales (Boccaro 2000: 27), aparece en los textos de Harrington en dialéctica entre la continuidad y la contingencia, toda vez lo “antiguo” entre los *gününa künnü* se producía en el largo período, pero se configuraba también en el tránsito de un par de generaciones.

*Yáutatrr* o *yautatrrúîêtrr* significaba en *gününa yájitch* “pintar”, “marcar”, y “escribir” (Harrington s/f.: I, 167). Guillermo Cox relató que al concluir una carta dictada en Las Manzanas por Huinchual, se la pasó al cacique para que la firmase y, “[...] la firma fue mui simple: se contentó con trazar una pequeña línea curva en forma de caracol” (1863: 95). Las interpretaciones del arte rupestre del centro-norte de Patagonia (Boschín 2006) asocian el “caracol” con los motivos espiralados, y constatan la inscripción sobre diversos soportes – piedras, cueros, textiles, cuerpos– de los nombres de linaje o “divisas de familia” que Moreno (1979: 117) había identificado entre los *Gennaken*, y Félix de Augusta al otro lado de los Andes (2002). Harrington agregó que entre los descendientes de esas poblaciones, una o dos generaciones después, la función del tatuaje era facilitar el reconocimiento del muerto “en el otro mundo” por parte de amigos y parientes (s/f.: I, 86). Los nombres de linaje de las listas de caciques que Saygüequé y otros jefes remitían a las autoridades pueden cruzarse con los motivos de arte de los sitios arqueológicos y con los registros de Harrington, devolviendo las redes políticas y familiares del norte de Patagonia del siglo XIX.

El “Desafío a *Elūmgássūm*”, el padre de la gente *gününa*, contracara supuesta del *walichu*, fue narrado por Trruúlmani en 1935, y podría interpretarse como un mito sobre la circunscripción territorial de las familias *gününa küne* al interior septentrional, amenazadas por la conversión del *Elūmgássūm* en “madre” por efecto del mestizaje, y por la captación de mujeres por parte de aquellos que lo desafiaban y cruzaban los ríos, es decir, los manzaneros del otro lado del Limay<sup>6</sup>. La interpretación sobre el ente dador de linajes, y la centralidad del parentesco en la estructura social, se articulan con la confiabilidad del registro etnográfico de Harrington, quien recogió los nombres españoles e indígenas de muchos individuos y cabezas de familia que figuraban en las listas de revista de los “batallones de indios amigos” que reportaban en la

comandancia de Carmen de Patagones, o que aparecían en la correspondencia de Saygüequé, fuentes escritas de las cuales no tuvo conocimiento, ni oportunidad de consultar<sup>7</sup>.

Si conforme a Michel De Certeau (1993) la tarea del historiador es exorcizar a los muertos, una serie de personajes que el tiempo ha tornado borrosos recuperan su vitalidad de espectros, mediante la conjunción de fuentes escritas y registros orales. Las anotaciones hechas por Harrington y sus maestros nos devuelven el espesor de sujetos a los cuales los archivos tradicionales mostraban fragmentariamente. Gracias a los relatos contados en una lengua que se consideraba perdida, llegan los ecos de Wilkaleu o Faquico León, el hijo de José María Bulnes Llanquitrú y lugarteniente de la “Gobernación Indígena de las Manzanas”; de Puelmañ, el suegro de Saygüequé que se desempeñaba como “código” o consejero; y hasta del capitán chileno Ignacio Agüero, quien en 1822 había asistido a los manzaneros con una partida de fusileros contra los tehuelches en la batalla de Languiño, y que veinte años después se desempeñaría como intendente interino de Valdivia, para mantener durante su vejez relaciones comerciales con la toldería-estancia de Saygüequé y allegados. Con base en retazos, se recupera la significación histórica de sus vidas, mediante narraciones de individuos de las generaciones posteriores que también implementaban estrategias complejas, como Adolfo Nawelkir Chiquichano, quien se agregó el apellido del tío para conseguir el apoyo de la comunidad galesa en un reclamo de tierras, además de jactarse por contar en seis idiomas, “[...] los tres indios, inglés, galés y español” (1946: 241).

### *Políticas de la identidad y regímenes de historicidad*

No obstante su desempeño como funcionario de rango menor, los alcances políticos de los planteamientos de Harrington no son legibles en primer plano. La crisis del liberalismo, y los problemas de la construcción de la identidad nacional sobre bases nuevas fueron menos acuciantes en sus textos que en otras narrativas contemporáneas. Sin embargo, el diagnóstico sobre la inminencia de la extinción de la lengua y la etnia contuvo esos resquemores, anticipando una problemática capital durante el primer peronismo. La anotación de la toponimia será un resguardo donde fijar la positividad y la historicidad de lo vernáculo. Harrington deseaba que los topónimos en *gününa yájtch*, no fuesen alcanzados en Río Negro y Chubut por el “[...] afán rebautizador que tanto daño ha causado a la expresiva e invariablemente objetiva nomenclatura autóctona”. Por el contrario, los topónimos galeses fueron el dispositivo y el efecto de una imposición cultural que invirtió el exotismo, introdujo subjetividad, quebró los lazos entre lo natural y lo cultural, y suprimió los pocos nombres “[...] de procedencia india que salvaron de ser borrados del mapa por los colonos europeos. En aquel medio, y a pesar de ser genuinos de la tierra, aparecen ellos los exóticos, rodeados como están de nombres raros: *Drofa Gabets, Drofa Dulog, Treorci Máesteg*” (1941: 28). El temor por el fin de la *yájtch* –el habla, la lengua, y la palabra–, y con ella la cultura y la identidad, desconocerá el rescate político de las nuevas generaciones, los esfuerzos por reinventar, descifrar, y restaurar aquellos nombres geográficos que “[...] el blanco se ha encargado de deformar” (1941: 29).

Harrington decretó la “próxima extinción de la lengua hablada”: “Las enfermedades, el alcohol, las guerrillas entre sí o con tribus extrañas, han sido causas importantes en la degeneración y paulatino anquilamiento de este indio. Pero hay una principalísima; el cruzamiento con araucanos y *aóenī kēnk* y con blancos y con negros [...] El proceso degenerador, comenzado hace siglos, adquiere caracteres galopantes después de 1880 (expedición Roca). Indios y *huincas* de La Pampa, Neuquén, sur de Buenos Aires y norte de

Río Negro se trasladan cada vez más allá en procura de mejores y más extensos campos para sus haciendas [...]. El predominio de los araucanos llega a ser así muy grande, y las lenguas, costumbres y usos de los Patagones, por entonces corrompidos, se debilitan ostensiblemente. [...]” (1946: 271-272).

Se trataba de un discurso sin mayores conflictos con las prácticas y las políticas hegemónicas, aunque deplorase sus resultados. Estos enunciados con pocos matices contribuyeron a las dificultades para leerlo al margen del *corpus*. Harrington visualizó la mezcla, pero la lamentaba, y si bien comentó que el gobierno nacional había adjudicado tierras en las inmediaciones de Esquel “a pobladores más civilizados”, también opinaba que éstos tenían “menos derechos a usufructuarlas” (1942b: 139).

“La expansión blanca y araucana obra decididamente sobre el sistema de vida de los aborígenes meridionales. Finaliza el nomadismo. Los poquísimos Aóenī Kēnk y Günūna Kūne que quedan, se desbandan y se radican, siendo sus tratos menos asiduos entre sí. [...] La *günūna yáitch* deja de circular hacia 1900, excepto en pocas familias (Kollwala, Velázquez, Weichá, Chagayo, Pīchalau) en las que sólo es doméstica y practicada principalmente por los ancianos; y la *súng-ún*, imperante de antiguo, se impone por completo convirtiéndose en general entre los indios. [...] Los nietos de Trruúlmani están desposeídos totalmente de la lengua del Günūna Kūne” (1946: 272).

Además de localizar a los individuos y las familias mestizadas, Harrington listó los “últimos representantes de la raza”. Bajo este título, explicitó que en 1931, durante una reunión especial con Trruúlmani, Nawelkir Chiquichano y Teguí-tsüm, formaron “[...] una lista de 36 personas que por su origen y conocimiento del idioma eran los últimos representantes del Günūna Kūne” (1946: 260-261). El detalle podría incrementarse en veinte personas, siempre conforme al criterio de que la mezcla concluye con la identidad. A esa altura del siglo XX la *yáitch* funcionaba como el código secreto de una sociedad secreta, una lengua familiar que remite a la relación entre etnicidad y parentesco que proponía esta vieja etnografía.

Harrington reconocía “[...] el raro privilegio de exhumar seres desaparecidos hace no sé cuántos milenios y de contemplar el ocaso de una raza humana”. Un “cataclismo” explicaba que en pocas leguas hubiese excavado fósiles y registrado el fin de un idioma (1946: 273). Precisaba que de “[...] conjunto tan espurio y con la imperfección que cualquiera puede imaginar, he reunido unas migajas, placentera contribución al estudio de un indio que nació, vivió, y se extingue en tierra que hoy es argentina”. Pese al tópico nacional que reclamaba exhumar fósiles y palabras de un muestrario bastardo, y la advertencia del “barniz superficial” que sólo alteraba culturalmente a los jóvenes, emerge de la narración una historicidad incierta, la cual advierte al “lector urbano” que lo extinguido en Patagonia eran las botas de potro y las “temibles lanzas adornadas de panal”, no así la presencia de un “indio actual [...] semianalfabeto si frecuentó aulas, [el cual] aprendió a cuadrarse y obedecer en el cuartel [...] Dueño o peón, cuida ovejas o conduce carros [...] chófer de tarde en tarde, si llevara gorra y uniforme no desmerecería en la urbe porteña al lado de colega japonés” (1942b: 138-139).

Pensar mediante identidades supone, en cierto modo, una dificultad para advertir la contingencia y los cambios. Parafraseando a Chakrabarty (1999: 642), la construcción histórica de la temporalidad es el eje sobre el cual se escinde el sujeto colonial. La fractura reaparece poco placentera, cuando se describe un *indio Günūna Kūne* destinado a la desaparición, sin dialéctica con la civilización. El lugar para la historia será siempre ambivalente, el que configuran las genealogías y los mitos, las leyendas, la resonancia de las palabras y las

memorias sin cronología, la oralidad, los tatuajes, y las canciones de linaje. Quién habla en nombre de los pasados “indios”, se preguntó Chakrabarty. El interrogante revierte sobre cualquier historicidad subalterna. En su configuración occidental, las representaciones del pasado indígena de Harrington albergan el eco de otras voces y subjetividades, habilitan la *descripción densa*, y las catorce formas de decir y adjetivar “guanaco”, que se encuentran en su registro inédito del vocabulario *gününa küne* del interior patagónico septentrional.

### BIBLIOGRAFÍA

Alemandri, Próspero 1953: “Los artifices oscuros de la Patagonia”, *Cursos y Conferencias*, XXIII, 256-257-258. Buenos Aires, Instituto Superior de Conferencias (tirada aparte).

Augusta, Félix José de 2002: *¿Cómo se llaman los araucanos?*, Bahía Blanca, Centro de Documentación Patagónica, Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur.

Boccara, Guillaume 2000: “Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político”, en Guillaume Boccara y Sylvia Galindo (eds.), *Lógica Mestiza en América*, Temuco, Universidad de La Frontera; págs. 21-57.

Boschín, María Teresa 2006: *Identidad, territorialidad e ideología de las Sociedades de cazadores-recolectores (3000 AP-1400 AD) de la Patagonia argentina. Arte rupestre del ámbito estepario septentrional en las subcuencas de los arroyos Pichileufu, Comallo y Maquinchao*. Tesis de doctorado, Salamanca, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Salamanca.

Casamiquela, Rodolfo 1987: *Toponimia Indígena del Chubut*. Rawson, Gobierno de la Provincia del Chubut.

Casamiquela, Rodolfo 1988: “Estudio preliminar al diario de Jorge Claraz”, en Jorge Claraz, *Diario de viaje de exploración al Chubut*. Buenos Aires, Marymar; págs. 1-25.

Casamiquela, Rodolfo 1998: *Estudio de la toponimia de la Provincia de Río Negro*, Trelew, Fundación Ameghino.

Casamiquela, Rodolfo 2000: *Toponimia de los galeses en el Chubut*, Comodoro Rivadavia, Editorial Universitaria de la Patagonia.

Casamiquela, Rodolfo s/f.: “Los comienzos. El biólogo, el anatomista”. Manuscrito (Trelew, Sala Milciades A. Vignati, Biblioteca Popular “Agustín Álvarez”).

Cox, Guillermo 1863: *Viaje en las rejiones septentrionales de la Patagonia, 1862-1863*, Santiago de Chile, Imprenta Nacional.

Chakrabarty, Dipesh 1999: “La poscolonialidad y los artilugios de la historia. ¿Quién habla en nombre de los pasados indios?”, en Saurabh Dube (coord.), *Pasados Poscoloniales*, México, El Colegio de México; págs. 623-658.

De Certeau, Michael 1993: *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana.

Harrington, Tomás 1925: “Algo sobre la lengua puelche o künnü”, *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, 99. Buenos Aires, Sociedad Científica Argentina, págs. 205-206.

Harrington, Tomás 1935: “Observaciones sobre vocablos indios”, *Publicaciones del Museo Antropológico y Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras*, serie A, III, Buenos Aires, FFyL, UBA, págs. 59-69.

Harrington, Tomás 1941: “Nombres indios y galeses de la toponimia patagónica”, *El Monitor de la Educación Común*, 822, Buenos Aires, Consejo Nacional de Educación, págs. 24-29.

- Harrington, Tomás 1942a: "Voces araucanas usuales en nuestro idioma", *El Monitor de la Educación Común*, 831, Buenos Aires, Consejo Nacional de Educación, págs. 22-30.
- Harrington, Tomás 1942b: "Apuntes tomados en un Gnillatun. Antigua fiesta indígena de carácter religioso que aún hoy se realiza en la región patagónica", *Revista Geográfica Americana*, IX, XVII, Buenos Aires, Sociedad Geográfica Americana, págs. 138-142.
- Harrington, Tomás 1943: "El keñewe o yamjatráwich", *Publicaciones del Instituto de Arqueología, Lingüística y Folklore Dr. Pablo Cabrera*, II, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, págs. 3-12.
- Harrington, Tomás 1946: "Contribución al estudio del indio Günuna Küne", *Revista del Museo de La Plata, Sección Antropología, II*, La Plata, Instituto del Museo, UNLP, págs. 237-275.
- Harrington, Tomás 1968: "Toponimia del Günuna Küne", *Investigaciones y Ensayos*, 5, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, separata.
- Harrington, Tomás s/f.: "Cuaderno I" y "Cuaderno II". Manuscrito (Fondo Documental Programa "Pilcaniyeu", CENPAT-CONICET).
- Harris, Marvin 1983: *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo XXI.
- Heidegger, Martin 2003: *El Ser y el Tiempo*, Buenos Aires, FCE.
- Menghin, Osvaldo 1957: "Estilos del arte rupestre de Patagonia", *Acta Praehistorica, I*, Buenos Aires, Centro de Estudios Prehistóricos, págs. 57-87.
- Moreno, Eduardo 1979: *Reminiscencias de Francisco P. Moreno*, Buenos Aires, Eudeba.
- Nacuzzi, Lidia 1998: *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- Pavez, Jorge 2003: "Mapuche ñi ñütram chilkatun/ Escribir la historia mapuche: Estudio posliminar de Trokinche müfu ñi piel. Historias de familia. Siglo XIX", *Revista de Historia Indígena*, 7, Santiago de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile; págs. 7-53.
- Romero, José Luis 1988: "Los contactos de cultura: bases para una morfología", en *La vida histórica. Ensayos compilados por Luis Alberto Romero*, Buenos Aires, Sudamericana, págs. 145-201.
- Vignati, Milciades A. 1942: "Iconografía Aborígen I. Los caciques Sayeweke, Inakayal y Foyel y sus allegados", *Revista del Museo de La Plata, Sección Antropología, II*, La Plata, Instituto del Museo, UNLP, págs. 13-48.

## NOTAS

<sup>1</sup> Centro Nacional Patagónico (CONICET). Bd. Guillermo Brown 2825 (9120) Puerto Madryn, Chubut, Argentina. Correo electrónico [vezub@cenpat.edu.ar](mailto:vezub@cenpat.edu.ar)

<sup>2</sup> "En 1952 conocí a Don Tomás Harrington [...] Después de años de relación fecunda con el maestro –en el doble sentido de la palabra–, murió, ya anciano, y sus densos escritos inéditos fueron, por vía de la mano de su única hija, recogidos por Milciades Alejo Vignati [...] A la muerte, a su vez, de este último investigador, su hija María Emilia tuvo a bien poner en mis manos ese inapreciable patrimonio" (Casamiquela 2000: 9). Acerca del destino de la biblioteca personal de la cual fueron desgajados los manuscritos, Casamiquela informó que fue "[...] adquirida, a través de mi mediación, por el Gobierno de la Provincia del Chubut" (s/f.: 2).

<sup>3</sup> *Gamákia* significaba "mi cacique" en *günuna yájtich* (Harrington s/f.: I, 107).

<sup>4</sup> El reconocimiento de un "gabinete etnológico" proviene de una interpretación de la obra de Tomás Guevara, quien coordinaba el trabajo de una serie de intelectuales mapuche de Temuco, en una experiencia no exenta de conflicto y asimetría (Pavez 2003: 25).

---

<sup>5</sup> Carta del 26 de septiembre de 1942, incluida en Vignati (1942: 32-33).

<sup>6</sup> “Entonces hubo como una explosión y se levantó *Elūmgāssūm*. Tocó apenas el anca del caballo, que cayó muerto, yendo el jinete a dar del otro lado de un arroyo, quedando a salvo, pues *Elumgāssum* no toca el agua ni cruza corrientes de agua. De allí le gritó el otro: *Chūkuk nachākūm*, lo que quiere decir: “te voy a hacer mujer”. Cuando le dicen esto – que no le gusta– *Elumgāssūm* se retira”. Harrington apuntó que Trreutrill le había contado el “desafío” a su nieta Trruúlmani (s/f.: II, 81-82).

<sup>7</sup> Archivo Servicio Histórico del Ejército, Colección Frontera Sur y Frontera con los Indios, documento N° 999; Archivo General de la Nación, sala VII, legajo 723.

***Pecados indios  
Pervivencia y cambios del discurso misional  
sobre los aborígenes del Gran Chaco  
(1870-1920)***

Marcelo Lagos<sup>1</sup> y Daniel J. Santamaría<sup>2</sup>

Una de las figuras retóricas más frecuentes en la descripción europea de los pueblos americanos fue, desde el siglo XVI hasta casi la actualidad, la referencia a los siete pecados capitales. De hecho, la teología del pecado tiene una larga historia en el cristianismo desde que sus primeras formulaciones teóricas surgen en los textos eucarísticos más primitivos. Durante la primera etapa de la Patrística, el pecado se asimila a la desobediencia a la ley: Cirilo de Jerusalén (314-386) lo asocia a la trasgresión de la ley, "cosa terrible y enfermedad del alma que destruye su vigor y la convierte en cómplice del fuego eterno"(Catequesis: 35). Con el empuje de Agustín de Hipona (354-430), el pecado se traslada de lo legal a lo existencial, para convertirse en el lado ominoso de la vida; el hombre queda irremediamente sometido a la culpa. La única forma normal de erradicar el pecado será en adelante la penitencia, que se constituye, en la Edad Moderna, y sobre todo por medio del Santo Oficio de la Inquisición, en un arma brutal de castigo y exclusión. Naturalmente, la Iglesia Católica siempre consideró que el pecado más grave era la desobediencia a la ley divina (ateísmo o agnosticismo), sostener una ley distinta (paganismo), cuestionar esa ley (herejía), abandonarla por primera vez (apostasía) o abandonarla en forma reiterada (relapsia). El *dictatum* de Agustín: "sería locura insolente discutir qué se ha de hacer, cuando toda la Iglesia universal tiene ya una práctica establecida", aconseja no cambiar nada y respetar todo. Cualquier manifestación de disidencia se torna pecado mortal (Carta 54, a Genaro, en Solano 1979: 116).

Desde Tomás de Aquino, en cambio, y a su lumbre en casi toda la Escolástica tardomedieval, el pecado es visto a la doble luz de la ley eterna y de la razón, y por lo tanto, tiene un tratamiento más realista y humano: escribe en el séptimo volumen de la *Summa*: "hay pecado mortal cuando el alma se desordena por el pecado hasta apartarse del último fin que es Dios" (Tomás de Aquino 1987: 31). El tratado correspondiente al pecado en la *Summa Theologica*, constituye un avance fundamental en la determinación de la culpa humana, con una mirada psicológica que inaugura una era distinta en la percepción de las conductas. En Tomás, el pecado se convierte en objeto de análisis teológico: "el pecado no es otra cosa que un acto humano malo y voluntario, hecho principalmente contra la ley eterna (que incluye el derecho natural) y secundariamente contra la razón" (Tomás de Aquino 1987: 19-21). En consecuencia, "las divisiones de los pecados no se dan para distinguir las especies de pecados, sino para

manifestar las diversas causas de ellos” (Tomás de Aquino 1987: 28). El proyecto es casi subversivo: se pasa de la clasificatoria de lo incuestionable al análisis de su origen.

Analizando a fondo el sentido del pecado y la condición del pecar, Tomás discute la tradicional serie de los siete pecados capitales, que tiene antecedentes antiguos:” parecería que no debiera decirse que son siete los vicios capitales, a saber, vanagloria (soberbia), envidia, ira, avaricia, tristeza (pereza), gula y lujuria porque los pecados se oponen a las virtudes y las virtudes principales son cuatro, luego también los vicios capitales no son sino cuatro”. De las pasiones del alma, prosigue, dos de ellas, la esperanza y el temor, no se mencionan entre los pecados. Para él, por ejemplo, la delectación pertenece a la gula y a la lujuria, mientras la tristeza se corresponde con la pereza y la envidia. La ira no es una pasión principal y Tomás considera que no debió enumerarse entre los principales vicios (Tomás de Aquino 1987:170-171).

Otro grande de la Escolástica, el alemán Alberto Magno (1206-1280), reduce los pecados a simples vicios por exceso: la gula es el abandono de la templanza en el placer del alimento como la lujuria es el abandono de la templanza en el placer del coito (Alberto Magno 1987: 186-190). En rigor, la división de los pecados capitales en siete tiene mucho de síntesis didáctica o de simbolismo popular, porque cada uno de esos siete incluye un número casi indeterminado de pecados mortales. La mayoría de los teólogos posteriores está de acuerdo, sobre todo, en que cada uno de los pecados se vincula con los demás y nunca forman una serie de elementos independientes, por ejemplo, “la avaricia, que se cuenta entre los pecados carnales, se entiende por el adulterio, que es la injusta usurpación de la mujer ajena” (Tomás de Aquino 1987: 26). En el siglo XVI americano, sostiene Motolinía (1988:218):” porque un pecado llama y trae otro pecado, de que se hace la cadena de muchos eslabones de pecados con que el demonio los trae encadenados”.

Ni en Europa ni en América, sin embargo, la interpretación teológica tomista logró suprimir la versión popular europea sobre la independencia ontológica de los siete pecados capitales. Y en los tiempos de la conquista de América, nadie, ni siquiera alguna orden regular, tenía *in mente* los complicados análisis escolásticos. Es evidente que la influencia tomista se observa, en todo caso, en la polémica sobre la humanidad y los derechos del aborigen americano e influye entre los intelectuales eclesiásticos preocupados por el derecho natural. De hecho, el discurso oficial castellano que tiende a legitimar la conquista, mantiene la preeminencia de la rebelión contra la ley divina, aunque introduzca *a piacere* los siete pecados capitales para la definición étnica y moral de los pueblos aborígenes americanos.

Porque la acusación principal contra los indios no fue ninguno de los siete pecados capitales, considerados en forma independiente o en conjunto, sino la idolatría, una mezcla ominosa de todos los pecados: la necesidad de sostener la tierra conquistada y dominados a sus habitantes no podía permitirse sutilezas teológicas. En todos los casos, el delito idólatrico mereció las más severas sanciones porque la subsistencia de las religiones locales ponía en grave riesgo el éxito de la evangelización y del mismo orden colonial. Los demás pecados, aún considerados mortales, nunca pudieron alcanzar la supremacía que la ley le otorgaba a éste. El *Catecismo* de Jerónimo de Ripalda define la religión como el culto verdadero dado a Dios y la superstición (es decir, las religiones aborígenes) como un culto vicioso, la adoración de ídolos o dioses falsos (Resines 1987: 296-297). Acosta (1940) le dedica el quinto libro de su reconocida *Historia Natural y Moral de las Indias* a la idolatría: atribuye al diablo todas las idolatrías que cometen los indios cuando aún no les ha llegado la luz del Evangelio, que forman, en conjunto, un sistema semejante al de la Iglesia, pero de signo opuesto, orientado al mal.

Una tarea básica de la preceptiva evangélica, a la vez instrumento de dominio cultural, fue trasladar el concepto de pecado a las sociedades aborígenes. Los indígenas no distinguían entre pecado venial y mortal; no reconocían, incluso, la diferencia entre una acción meritoria y la culpabilidad. Martine Azoulai se propuso que “explicar el pecado y la penitencia a las etnias indígenas implicaba la elección de palabras y estrategias. ¿Era preciso hacer tabla rasa del pasado, es decir, no establecer ninguna relación entre ciertas ceremonias prehispánicas y la penitencia? ¿Era preciso guardar el término español pecado sin buscar traducirlo en lenguas indígenas para evitar confusiones? ¿Era preciso, al contrario, jugar a la ambigüedad, recurrir a palabras indígenas e inspirarse en prácticas religiosas consideradas en adelante como diabólicas para hacer comprender el sentido del sacramento cristiano?” (Azoulai 1993: 73).

Ahora bien, la acusación de idolatría en el espacio chaqueño y en el período que estudiamos aquí, tiene menor peso político y dogmático por varias razones: una, bien elemental, es que las religiones chaqueñas son mucho menos conocidas que las antiguas religiones de las partes centrales del imperio indiano. Otra, que este desconocimiento tiende a desvalorizarlas, llegando incluso a la conclusión de que, en muchos casos, directamente ellas no existen. La idolatría pierde el peso tradicional que tenía en el discurso colonial. La tercera razón es que las poblaciones chaqueñas no sólo son multiétnicas, sino que viven en grupos pequeños y dispersos, de modo que no tenía mayor sentido concebir un plan general contra una idolatría que bajo ningún punto de vista podía operar como factor subversivo general. En el tiempo que las estudiamos estas naciones indias están encerradas, es el momento de su sometimiento definitivo, por bárbaras que se consideren sus prácticas religiosas, no tienen poder alguno de influencia o expansión sobre la sociedad dominante.<sup>3</sup>

Aun cuando el concepto de pecado no fuera convertido en un elemento común del pensamiento aborígen (este tema tiene una sólida independencia en el campo antropológico), subsiste claramente como un factor descriptivo de la diferencia. Por lo tanto, a la hora de examinar el rol de los siete pecados capitales en la definición moral y social del aborígen americano en tiempos coloniales y poscoloniales, debe tomarse en cuenta la ubicación subsidiaria y el mero valor descriptivo, a veces en sentido etnográfico, de estos pecados. Debe retenerse la idea de que la idolatría y sobre todo la rebelión social o política, fueron los pecados principales.

¿Cómo pudo estabilizarse el molde clasificatorio de los siete pecados capitales en América como elemento descriptivo de las conductas aborígenes, pese a los profundos cambios habidos en el pensamiento político y social de la Ilustración? Esta sola cuestión merecería un estudio más detallado del que podemos hacer aquí. Pero varias hipótesis emergen como factores explicativos: en primer lugar, la hegemonía intelectual de los jesuitas en el ambiente eclesiástico y político americano, que levantó un verdadero dique a la penetración del pensamiento ilustrado, pese a la expulsión de 1767, y la difusión de su ortodoxia particular entre los sectores populares urbanos. En segundo lugar, la ilustración tuvo en América cierta expansión entre funcionarios de alto nivel, pero no cobró fuerza suficiente para diseñar políticas de aplicación amplia entre todos los estamentos de la sociedad colonial, incluyendo el clero seglar y los misioneros. En tercer lugar, los regímenes rústicos y autoritarios que surgieron de las guerras de independencia no contribuyeron precisamente a renovar el pensamiento político y social y en cambio retrocedieron a prácticas y concepciones ideológicas más propias del último período barroco que de la Ilustración. En cuarto lugar, el carácter reaccionario de la Iglesia -cautiva desde 1870-, especialmente durante el largo pontificado de Pío IX (1846-1878) y la publicación del *Syllabus errorum* (1864), contuvieron todo elemento modernista o progresista (en el sentido de estos términos usado en la época), en el pensamiento

latinoamericano; de hecho, los misioneros católicos de esa época, incluyendo por supuesto a los jesuitas que regresaban y a los franciscanos que tenían ya una biseccular experiencia en sus misiones, prefirieron atenerse a los moldes clásicos de descripción del indio antes que modificarlos en esos sentidos.

Disponemos de un importante volumen de fuentes legadas por los franciscanos del Chaco para intentar una aproximación a su cosmovisión de la labor misional, las sociedades indias y el mundo de la frontera. La producción de textos franciscanos del período toma forma en memorias, informes, estudios y ensayos; también se conservan cartas, diarios, apuntes, estado de cuentas todavía inéditos<sup>4</sup>. Las cartas son ricas en descripciones del territorio, dificultades en los viajes, la instalación y sostenimiento de las misiones; en general, ponen énfasis sobre la experiencia y el sacrificio personal de los frailes. Los informes, elaborados con el fin de elevarlos a las autoridades eclesiásticas o estatales, presentan la condición de las misiones y sus habitantes, son ricos en quejas y demandas que dicen mucho sobre sus necesidades y el estado de ánimo con que se afronta la labor misionera. Los temas se reiteran y se copian en abundancia informes anteriores. Los estudios y los ensayos son obras más elaboradas, realizados en el convento, generalmente con posterioridad a la obra misional. Más influyente que la nutrie de escritos laicos, son los textos de origen jesuítico, en particular los que aportan datos históricos sobre las “entradas al Chaco”. En materia etnográfica toman distancia de los escritos previos y privilegian la experiencia personal de contacto. No hay críticas, y menos aún ironías, sobre las afirmaciones exageradas que los jesuitas dejaron sobre las costumbres indias. Buena parte del discurso que estos construyeron tiene continuidad: el salvajismo, el estado pecaminoso, la resistencia de su entendimiento por lo religioso. Pero en otros aspectos se producen resignificaciones: el objeto del cometido cristiano en el Chaco deja de ser idílico, el aporte “civilizador” de los blancos entra en cuestión, la fe del triunfo evangelizador ya no es firme.

¿Qué recepción y circulación tuvo la visión franciscana en la sociedad de su tiempo? No parece haber repercutido en las esferas oficiales. En una época en que cada vez era más fuerte la presencia y expansión del Estado, las órdenes religiosas comienzan a perder la primacía y exclusividad en la “civilización” del indio. Naturalmente, el Estado laico ve ese proceso catequístico como una forma particular de asimilación y está decidido a apoyar la labor misionera. Sin embargo, los curas serán, desde fines del XIX, un actor subsidiario del proceso de incorporación social del indio. Quizás por ese motivo, las misiones siempre vegetaron y sobrevivieron “a la buena de Dios”, la política estatal de financiamiento y apoyo político a los misioneros y los pueblos indígenas convertidos, fue errática y casi siempre un tema absolutamente secundario en la agenda política. En un Estado “científico y positivista” no había muchos oídos predispuestos a la solución religiosa de la cuestión indígena. Por otra parte, las tiradas de los escritos franciscanos siempre fueron reducidas, su difusión quedaba circunscrita a círculos católicos, que se hacían eco de su labor organizando colectas, u obras de benefactores, que en algunos informes figuraban con nombre y apellido. Los diarios de la época brindaron escasa noticia de las misiones y la sociedad en su conjunto poco sabía de su existencia.

Pero aunque esa mirada franciscana no alcanzó verdadera difusión pública, constituyó sin dudas un elemento evidente en la construcción de la figura etnográfica del indio chaqueño. La “situación de contacto” de los franciscanos fue esgrimida como prueba de la veracidad de sus dichos, frente a quienes escribían desde lejanos escritorios o sólo tenían un conocimiento superficial derivado de algún contacto ocasional. La experiencia pastoral de los franciscanos

durante los cincuenta años que consideramos en este artículo fue, por lo menos, decepcionante. El número de bautizados, asistentes a misa y matrimonios es ínfimo y en sus escritos repiten una y otra vez conceptos sobre la “rudeza e indolencia proverbiales” de los indios y su “incapacidad para conocer y apreciar la necesidad de la religión”.

Que estos “infelices ignorantes” que se “hallan en las tinieblas del error” parezcan insensibles a cualquier prédica, hunde a los misioneros en una especie de resignación y los hace dudar seriamente sobre la posibilidad de que los indios logren comprender la distancia entre el pecado y la virtud. Es probable que este fracaso catequístico haga que la catequesis misma ocupe en sus escritos un lugar secundario. Dejan testimonio de las dificultades de la misión, sus iniciativas y fracasos económicos, el complejo entorno de colonos, criollos y militares, aspectos etnográficos de las sociedades indígenas y otros temas, pero la información sobre la labor específica de conversión es casi nula. La falta de resultados amenaza con varios renunciamentos y a pensar sobre la posibilidad de misionar sin religión<sup>5</sup>. Entonces esta palabra cede ante otros medios de civilización, especialmente el trabajo: una herramienta capaz de moralizar, de hacer comprender las pautas de la sociedad civilizada y los principios de un orden, detrás del cual, más tarde, puede penetrar la palabra evangelizadora. El *Reglamento para el régimen de las misiones franciscanas del Chaco argentino* es muy concreto en este sentido: en su introducción aconseja: “es indispensable [que los misioneros] se dediquen a instruir, dirigir y ejercitar a sus neófitos en los trabajos materiales, porque sin recursos ni medios de vida, es materialmente imposible retenerlos sujetos a la orden de una vida metódica, que permita y facilite su arraigo y su educación social y religiosa” (Reglamento 1928:2). Más adelante, el artículo 28 reitera “[...] sean solícitos en sumar las tareas espirituales con los trabajos materiales, sin detrimento de aquellas ni de éstos, teniendo muy en cuenta que las primeras son lo principal de nuestra Misión y lo más interesante para las almas, y que sin los segundos no es posible arraigar al indio y educarlo cristianamente” (Reglamento 1928: 7).

Pero el trabajo y la civilización pueden ser armas de doble filo ya que gran parte de los vicios y pecados de los indios provienen de su contacto con los “malos cristianos”, que los explotan, prostituyen, embriagan o los lanzan hacia actos de venganza. En esa situación, los misioneros se presentan a sí mismos como los defensores de los indígenas contra el violento mundo de la frontera. Una parte de las inclinaciones pecaminosas son propias de sus costumbres ancestrales, pero otras han sido adquiridas en su contacto con los blancos cuando trabajan en los cañaverales, las colonias agrícolas o las empresas forestales. Los misioneros se sienten impotentes tanto ante la mente obtusa del indio que le impide comprender la religión, como frente a las tentaciones y malos ejemplos de los blancos que conviven con ellos. Se consideran protectores librados a su azar, argumentan que nada pueden hacer contra quienes año a año tientan a los habitantes de las misiones para que trabajen fuera de ellas, nada cuando regresan enviciados y olvidados de lo poco aprendido. Por esta razón, una buena parte de sus escritos son reclamos de auxilio a sus propias autoridades, al gobierno provincial y al nacional. Presentar a los aborígenes por convertir como los más difíciles, y a las complicaciones del medio natural como un desafío real que convierte a los evangelizadores en verdaderos mártires, es una tradición del discurso misionero de todos los tiempos y lugares. Los franciscanos del Chaco no fueron una excepción.

Hay que buscar en entrelíneas las referencias puntuales a los asuntos religiosos y la mayoría de ellos se encuentran en las cuestiones silenciadas. Muchas veces, funciona una lógica inicial que encadena los siguientes razonamientos: entre los indios no hay raciocinio, imaginación ni sentimiento, y por ende es poco probable que lleguen a comprender una religión basada en la

espiritualidad. Los franciscanos describen como un problema básico que los indígenas no posean ninguna religión, que no haya un mundo sobrenatural, que no exista un calendario ritual, ni siquiera imágenes que venerar. A diferencia de otras culturas más evolucionadas que poseen divinidades de gran peso, sólo se encuentra entre los chaqueños, espíritus del bosque relacionados con su actividad cazadora (dueños de los animales), que son, al mismo tiempo, benignos y malignos. Por ello es difícil encontrar patrones para acceder a su entendimiento por la vía de la comparación o la equivalencia. “Hice una plática a los indios, después de misa, sobre la venida del Mesías. Pero lo mismo predicar a los algarrobos que a estos indios, que no son otra cosa que troncos racionales”.<sup>6</sup> Lo mismo sucede con los valores morales: ¿cómo hacer comprender la idea de lo pecaminoso, cuando para el indio la mayoría de las cosas que se endilgan como malignas e inmorales, son naturales? ¿Cómo encarar una pedagogía del pecado y de la culpa si no se logra que entiendan lo que es incorrecto y está mal, sencillamente porque los preceptos católicos son opuestos al obrar de los indios? ¿Cómo inculcar el temor a Dios, o inclinarlos a la confesión y a la penitencia, cuando no parecen tener interdicciones religiosas?

¿Cuánto influyó la visión que sobre tierras y hombres dejaron los jesuitas que les precedieron en la acción misionera? Trinchero afirma que en el siglo XVIII los jesuitas contribuyeron a consolidar dos estigmas que se prolongan en siglos posteriores: el carácter indomable del indio y lo inconmensurable y desértico del espacio. En la lógica jesuítica, la tenaz resistencia a la cristianización era fruto del poder que ejercía el Demonio sobre sus secuaces, a los que invitó a seguirlo al Chaco, donde no serían molestados ni por conquistadores ni por sacerdotes (Trinchero 2000). Es evidente que los temas del cielo, del infierno y del demonio están presentes en todos los manuales de catequesis traducidos a lenguas chaqueñas<sup>7</sup>, pero no hay descripciones franciscanas sobre los indios como objetos de posesión diabólica, ni siquiera en referencia al chamanismo. Este se condena y persigue como una práctica irracional y peligrosa, más que como una encarnación de las fuerzas del mal.

En el período que estudiamos hay una influencia esencial de dos discursos predominantes sobre la cuestión indígena que podrían definirse como civilizador-evolucionista e integrador-humanista. El primero aparece en los escritos militares de campaña y textos de empresarios, políticos conservadores que teorizan sobre la cuestión india y algunos viajeros científicos. Si bien los estadios y el vocabulario evolucionistas están presentes en absolutamente todas las miradas, cualquiera sea la visión, aquí se presenta en una forma maniquea y simplificada. La gran mayoría de los adherentes a esta postura han tenido un contacto esporádico y superficial con los indígenas. La segunda línea interpretativa tiene su origen en funcionarios de segunda fila, con posturas del catolicismo social, políticos opositores, especialmente socialistas, que denuncian con frecuencia las condiciones laborales de los indios y los misioneros franciscanos, que, como hemos mostrado, se exhiben como los únicos que tienen una real y prolongada experiencia *in situ* de convivencia con los chaqueños<sup>8</sup>. Pese a eso, coincidimos con Giordano: no hubo unanimidad de visiones sobre el indígena entre los sacerdotes, ya que mientras para algunos la acción civilizadora era factible y alentaban una mirada de *bon sauvage*, para otros se presentaba como un objetivo difícil, porque se trataba con seres más semejantes a las fieras que a los hombres. La anónima *Relación informativa sobre la reducción de San Buenaventura sita en el parage (sic.) denominado Monte Alto en el Chaco*, dice que “criados en los montes en compañía de bestias feroces, se aproximan más a éstas que al ser de hombre, y se pueden definir hombres en potencia, y animales en el acto. [...] Entidades de esta naturaleza es necesario que lleguen primero a ser hombres antes que tratar de hacerlos cristianos, participar de la educación civil, para que puedan después recibir la cristiana y religiosa” (Giordano 2004: 61).

Con el paso de los años, las dudas sobre la entidad humana de los indígenas desaparecen, pero crece el escepticismo sobre sus posibilidades de evangelización. La integración es sólo un eufemismo del vocabulario de la época para designar una asimilación donde la sociedad hegemónica absorbería e incluiría a los indios, a cambio de que éstos resignaran sus caracteres culturales e identitarios. A inicios del siglo XX, luego de setenta años de magros logros religiosos, los franciscanos parecen convencidos de que su función es ser agentes paternos en el proceso de absorción de los indios a la sociedad nacional.

Repasemos brevemente las impresiones que los siete pecados capitales producen en los observadores europeos: la gula, para comenzar por alguno, es el pecado opuesto a la continencia, la moderación y la templanza. Pero recoge varias versiones graves: una es el hábito aborigen de comer cosas asquerosas; otra es la borrachera, que constituye una práctica ritual muy extendida por toda América y que se consideraba que conducía a otros pecados capitales, como la lujuria y el incesto. Otra es el canibalismo que espanta al sentido moral del europeo. En general, ¿se puede hablar de gula entre aborígenes que viven al borde del hambre, en medio de una escasez perpetua de recursos? Los atracones descritos por los franciscanos son conductas propias de grupos cazadores recolectores, que carecen de medios técnicos de conservación de los alimentos, en especial, de la carne. Una vez obtenida una pieza de caza, por grande que sea, debe ser consumida; lo mismo sucede si sacrifican una vaca o un caballo. Esta abundancia temporaria, que sólo es eventual, aparece ante los franciscanos como una inclinación natural de los indios hacia la gula. Sin embargo, la ingesta excesiva no es puro placer sino una estricta necesidad de aplacar el hambre. La obesidad era inexistente entre los grupos chaqueños, no sólo por las características de su permanente actividad física, sino también porque no hay excedentes en el consumo de calorías.

Entre los misioneros del siglo XIX ha ido menguando la idea del indio antropófago, todavía presente en los jesuitas del siglo anterior. Sin embargo, la descripción de Gobelli los presenta como consumidores de carne sin grandes reparos: “los indios son sumamente carnívoros. Prefieren la carne a cualquier otro alimento y aunque esté podrida, se la devoran como cuervos. Los he visto comer vacas, terneros y cabras, muertas de peste y llenas de gusanos, y ninguno de ellos se enfermó. Un día, propiné píldoras con estricnina a algunos gatos dañinos. Después supe que unos indios ancianos comieron los gatos envenenados, sin experimentar novedad alguna en su salud” (Gobelli 1912: 16). El banquete y el festín eran actos sociales de importancia entre los indígenas, como en cualquier otro grupo humano. La sociabilidad y el agasajo siempre se vinculan con el acto de comer porque la ingesta comunitaria que promueve una buena caza, reafirma vínculos o sella alianzas. Pero se está muy lejos del lujo y el derroche que se asocian a la gula; el desperdicio era inexistente y lo poco que quedaba era devorado por perros famélicos, infaltables acompañantes de todos los grupos indígenas. Los franciscanos oscilan entre dos concepciones: los indígenas son golosos empedernidos o son miserables que siempre mendigan su alimento. En sus informes dejan entrever, en forma permanente, que su acercamiento y su estancia en las misiones se relaciona con la posibilidad de conseguir alimentos.

La gula es pecado, además, porque uno se sacia mientras otros padecen hambre. En este sentido, testimonios antiguos y contemporáneos indican que el indio comparte el alimento, lo distribuye cuando abunda y jamás lo acapara, lo que lo acerca a la virtud ilustrada de la fraternidad. Los propios franciscanos también padecen, en lugares inaccesibles o aislados, penurias de alimentos y muchas veces dependen de los indígenas para evitar la inanición. Cuando disponen de vino o algún otro lujo, lo comentan en sus escritos como cosa de fortuna.

Vinculados con la gula aparecen el tabaco y los alucinógenos. Los chaqueños eran descriptos como fumadores de tabaco en chala; para ellos era un acto de sociabilidad en el que encontraban gran placer, sólo cuando descansaban. Gobelli decía de los wichí que “son sumamente aficionados a fumar. Las mujeres lo mismo que los hombres y los grandes lo mismo que los chicos, teniendo tabaco que ellos llaman yocuaz, fuman todo el día. En pago de su trabajo, prefieren el tabaco a cualquier otra cosa” (Gobelli 1912: 29). Por su parte la fabricación y consumo de alucinógenos tenía estrecha relación con prácticas rituales y terapéuticas asociadas al chamanismo.

El arraigado prejuicio de la “predisposición natural” del indio por el alcohol, no fue ajeno a la visión franciscana. Las borracheras rituales (generalmente masculinas y disociadas de la ingesta) fueron vistas con horror y consideradas como uno de los peores pecados, capaz de simbolizar la animalidad del indígena, lo idolátrico y diabólico de su cultura. Casi todos los misioneros incluyen datos sobre la fabricación y consumo de alcohol: Ducci comenta sobre los tobas, que “acopiada buena cantidad de miel en cueros de ciertos conejitos que llaman sonogá, la traen a la toldería, la vacían con toda la suciedad en un samoh (yuchán, palo borracho) reducido a forma de canoa, le echan agua y con esto puede decirse ya empezada la fiesta. [...] Al segundo día se principia a tragar el asqueroso brebaje. El cacique preside la función es el primero en ser servido en un vaso más grande y manda a servir a los demás. [...] Es un día de animación y en el que casi todos aparecen con el rostro tiznado o pintarrajeado [...] Parece también que la bebida, cuando es abundante, produce sus efectos y en tal caso los más cuerdos se echan a dormir” (Ducci 1904: 7).

A las tradicionales bebidas realizadas con algarroba o miel los indios incorporaron alcoholes mucho más potentes en su contacto con los blancos. Los misioneros denuncian que los indios son envenenados en ingenios y obrajes con caña paraguaya, vino y alcohol puro, que los vuelve extremadamente violentos. Pedro Iturralde afirmaba que el fomento de los vicios era una herramienta de explotación de los indios ante la que los misioneros eran impotentes, pues confluían dos factores que los superaban: la ambición de los blancos y la inclinación de los indios al alcohol (Iturralde 1909: 7).

La pereza es mencionada repetidas veces en el discurso colonial: denota la percepción de un uso distinto del tiempo entre los pueblos horticultores y agrícolas, o bien la resistencia de los indios a trabajar para los españoles en fincas y haciendas. En el primer caso, la lentitud del trabajo irritó siempre a los invasores. En el segundo, la propia ley se encargó de explicar que el trabajo vendría a superar la holganza natural del indio. El punto de vista de Las Casas era distinto: la supuesta pereza sólo podía ser tal si se comparaba el contento del indio con las pocas cosas que disponía, con la ambición y la codicia de los conquistadores (Las Casas 1951). A mediados del XVII el argumento se consolida hasta hoy: el jesuita Figueroa cree que la pereza les ha hecho a los indios más guerra que los españoles: repite el conocido argumento de que la riqueza de recursos naturales que disponen los conduce a la flojera, que el ocio es hijo de la abundancia y padre de los pecados. Para progresar, para vivir mejor, para civilizarse, la pereza debe ser erradicada mediante el trabajo en orden y disciplina. El paraíso no está en la tierra, está en el cielo. Y el cielo se gana con trabajo y obediencia (Santamaría 1994: 57). Desde los primeros contactos entre indios y europeos, cayeron sobre los primeros acusaciones de inactividad, falta de motivación, ausencia de voluntad, desidia o inconstancia en el trabajo y dejadez. Se acusaba al indio de no tener conciencia de necesidad, idea de progreso material y mucho menos de voluntad para vencer su desidia. En un período tan avanzado como los inicios del XX, la falta de estímulo ante el trabajo o la negación a mejorar sus condiciones materiales

de vida, son relacionadas con una predisposición genética hacia la pereza. Para el misionero Joaquín Remedi “[...] los indios por sí y para sí mismos nada hacen o muy poco; y es necesario que el misionero los ocupe, vista y alimente: y aún así no le obedecen todos ni siempre (Teruel 1992: 83).

En sus escritos, los franciscanos apuestan más al trabajo como arma regenerativa y civilizadora que a la propia religión. Pero, por otro lado, son testigos de los abusos que cometen quienes emplean a los aborígenes. Cuando los *malos cristianos* explotan a los indígenas, eliminan cualquier posibilidad de que sientan algún estímulo ante el trabajo. Las nociones de acumulación o comodidad, fuertemente instaladas en la sociedad dominante, no prosperan entre los aborígenes. Esto exaspera a los misioneros: los indios dejan los trabajos a la mitad, abandonan los sembradíos, destruyen negligentemente las herramientas, y todo por una fatídica inclinación a la dejadez. “Es verdad que desde el principio alguno de ellos cultivaban (aunque muy mal) el solar que se les había asignado, pero cuando se les incitaba a cultivarlo mejor y se les ofrecía mayor extensión contestaban ¿Para que trabajando tanto? ¿Cuándo comiendo todo eso?” (Iturralde 1909: 16).

La pereza del indio lleva a descargar todo el trabajo pesado sobre las mujeres, presentadas como bestias de carga en los traslados, encargadas de las tolдерías, de su mantenimiento, responsables de la preparación de la comida. “Todo corre por cuenta de ésta, como cuidar a los niños, proveer de leña, el chaik o cogollo de palma de caranday, hacer provisión de algarroba y otras frutas silvestres, cocer o asar carne o pescado, traer agua, preparar las esteras del toldo, armarlo y desarmarlo a la ocasión y cargar con él, cuando hay que mudar de sitio. A más de estas faenas ordinarias, ella fabrica vasijas de barro para cocinar o traer agua, labra unas bolsitas de punto con hilos de caraguatá y teje también buenas fajas de lana” (Ducci 1902: 5). Mientras, el hombre pasa gran parte de la noche charlando y durante el día duerme o juega.

La pereza también se manifiesta en el descuido de su persona, especialmente en su falta de higiene personal. En las descripciones, las tolдерías aparecen inmundas, los wetes matacos (enramadas que también reproducen cuando trabajan en los ingenios) son abandonadas sólo cuando los piojos o las garrapatas las hacen inhabitables. Lo mismo sucede entre los tobas: afirma Ducci que “aquello de que no se cuida la mujer toba es de la limpieza del toldo o del terreno a él inmediato. Esta es desconocida para estos salvajes” (Ducci 1902: 6). Las ropas caen a pedazos y las nuevas que consiguen se usan encima. El aseo personal, a pesar de que viven en contacto con el río, es descuidado.

La lujuria se entiende como el vicio opuesto a la castidad. Su expresión material es múltiple: fornicación, impureza, deshonestidad, bigamia, sollicitación, sodomía, bestialidad, incesto y muchas otras. La Patrística, y en gran parte la Escolástica, habían aceptado la sexualidad honesta sólo como un medio para la reproducción y, naturalmente, toda relación corporal que sólo tuviese como fin el placer físico era explícitamente denegada. Los aborígenes americanos fueron especialmente señalados en este sentido. Aunque la bestialidad y el incesto son mencionados corrientemente en las crónicas oficiales y eclesiásticas, el mayor pecado de lujuria fue, para los observadores europeos, la sodomía entendida como prácticas homosexuales entre varones, una conducta que ha merecido estudios bien interesantes, por haber intentado precisar correctamente la percepción del fenómeno y su rol en el discurso colonial<sup>9</sup>. El placer sexual en sí y por sí ha sido condenado por la iglesia católica, considerándolo con repugnancia cuando su objeto final no es la reproducción. El pecado original es la desobediencia a Dios, pero también la tentación, el placer de la carne. ¿Cómo traducir la expulsión del paraíso de Adán y Eva a indígenas que tienen una iniciación sexual

muy temprana, no desarrollan sentimientos culposos frente a su sexualidad y ven en la castidad un signo de mal presagio? El horror por lo carnal sigue presente a fines del XIX: los franciscanos atribuyen las prácticas sexuales de los indios a su salvajismo, ingenuidad o anomia social. Pero aún cuando describen espantados las costumbres indígenas, no consideran pervertidas sus manifestaciones. No hay en la documentación alusión alguna a fenómenos, condenados entonces y hoy por la iglesia católica, como la homosexualidad, el bestialismo, la pederastia o la prostitución. Respecto de esta última sólo existen algunas referencias relacionadas con el trabajo indígena en los ingenios. En general, uno de los problemas mayores son las costumbres promiscuas de los indígenas. Ya Lozano había descrito en el XVIII a las chozas indígenas como un árbol de la descendencia, pues en un mismo habitáculo dormían desde abuelos hasta nietos. Casi dos siglos después denuncia Gobelli: “otro vicio muy generalizado [...] que influye para enervar sus fuerzas, degenerarlos y llenarlos de enfermedades asquerosas, es la sexualidad. A este vicio se entregan desde chicos. Esto no es de extrañar si se tiene en cuenta, que desde la más tierna edad, los niños de ambos sexos andan desnudos, formando un asqueroso hacinamiento de grandes y chicos, de hombres y mujeres, de solteros y casados.” (Gobelli 1912: 133).

La desnudez y el papel activo de las mujeres, que se pintan, incitan en los bailes y desde la pubertad entran en relaciones libres con uno y otro hombre, era para los franciscanos la representación vívida de lo femenino como provocador del pecado. “La mujer entre ellos es también una pasión de las principales” (Pelleschi 1897: 78). En la *Doctrina Brevisima que contiene los misterios absolutamente necesarios a saberse para salvarse; dispuesta para los muy rudos y de poca memoria* de fray Alejandro Corrado, misionero entre los chiriguano de Bolivia, advertía sobre “no cometer el pecado sucio” (Primeras nociones: 11). Sin embargo, no hay referencia alguna sobre la prédica de la castidad, ni alusión sobre la necesidad de la mujer de llegar virgen al matrimonio; los misioneros consideraron demasiado lejos de la realidad procurar esos logros.

Frente a esta libertad sexual, los franciscanos interpretan que los matrimonios se deshacen con la misma facilidad con que se concretan, porque lejos están los indios de comprender lo sagrado del vínculo. Gobelli comenta que supo de separaciones producidas por el simple hecho de que alguna mujer no sabía coser, lavar, cuidar los hijos o haberse puesto fea con el tiempo. Las mujeres suelen tomar la iniciativa de ruptura, que son descritas como extremadamente violentas y vengativas en caso de engaño. También se producen fieras peleas entre mujeres por un hombre. “La riña pasa en medio del regocijo y algazara de todos, hombres y mujeres, sin que nadie, incluso el marido, se cuide de algo para que termine el espectáculo. Lo que sí hará este último será cuidar bien sus cosas, como vestidos, trapos, cuchillo, etc., para la que saliere perdiendo no se alce con todas o alguna de ellas” (Ducci 1902: 5). En definitiva, el indio se presenta como un irresponsable que contrae sucesivos matrimonios, abandonando sin ningún cargo de conciencia a su mujer y su prole para iniciar una nueva relación.

La ira es el vicio opuesto a la compasión, la mansedumbre y el perdón, bien que, como ya vimos, Tomás no la consideraba un pecado mortal. Se entendían como formas de la ira, conductas como la injuria, la calumnia, la amenaza, la crueldad o la venganza (ésta última muy citada como vicio del aborígen americano). La principal manifestación de la ira entre los indígenas chaqueños, según lo señalan los misioneros, era la esta última, que provenía principalmente del permanente estado de guerra interétnica o de conflictos entre diferentes parcialidades. Las descripciones jesuitas indican que no hacían falta motivos muy importantes para producir situaciones de violencia, bastaba un desplazamiento de ajenos por campos de

caza o cotos de pesca, rehacerse de un robo, o dar un golpe con la esperanza de un buen botín. Los principales términos utilizados para adjetivar los enfrentamientos son la sorpresa, el asalto traicionero y la crueldad: una guerra sin reglas donde el principal objetivo era capturar animales, niños y mujeres de los enemigos (la similitud con otra guerra “civilizada” de cualquier envergadura es una extrapolación de la imaginación del historiador).

El estigma de la antropofagia relacionada con los enemigos está presente en el texto de Lozano: “los varones de noche se ocupan de asar al fuego las carnes de sus enemigos, para darles sepulcro racional en sus brutales vientres” (Lozano 1733: 189). Pero parece ser cosa del pasado para Jolis: “eran antropófagos en los años pasados, bebían sangre y se cebaban con las carnes, no solamente de los enemigos tomados en las guerras, sino también y con increíble crueldad de aquellas de sus más íntimos parientes” (Jolis 1789: 256). Pero aclara después que los chiriguano (a quienes se refería) han dejado las antiguas y salvajes costumbres por el frecuente trato y familiaridad con los españoles y a los prisioneros los reservaban como esclavos o los vendían a los europeos. En el período que estudiamos ha desaparecido por completo la idea de antropofagia, pero no el de venganza y traición. Aparece un nuevo actor como objeto de su desquite: el cristiano de la frontera.” Los asaltos de los indios obedecen siempre a un espíritu de venganza por agravios recibidos.” (Iturralde 1911: 14).

Entre los tobas, el motivo parece el mismo: “cuando se lanzan contra los cristianos es siempre o por defenderse o por vengarse del algún agravio o muerte; cuando se reúnen para robar es también por venganza o bien por seguir su costumbre [...] el fuerte sentimiento de venganza los tobas no lo deponen nunca [...] excitado por las palabras y demostraciones de sus mujeres [...] recordándoles los males que han sufrido de los enemigos” (Cardús 1886: 260). Gobelli, cuya impresión sobre los wichí ya conocemos, opinaba que la embriaguez era el disparador de la venganza: “todo lo olvidan en un momento, menos las ofensas que han recibido. En la apariencia parecen que las olvidan; más, cuando se embriagan las recuerdan perfectamente, se desahogan y aún tratan de vengarse, por mas que hayan transcurrido muchos años.” (Gobelli, 1914: 9).

La avaricia es, por su parte, el pecado opuesto a la justicia, la caridad y la misericordia; las acusaciones de avaricia contra los aborígenes son, en las crónicas y los testimonios de todas las épocas, singularmente raros. La avaricia siempre se la ha relacionado con el dinero y la posesión de bienes o su acumulación. Desde este punto de vista, poco podría recriminársele a los indios chaqueños, poseedores de nada y miserables ante los ojos occidentales. Sin embargo, otros actos humanos pueden vincularse con este pecado. La falta de misericordia, como lo enunciáramos, es uno de ellos. Algunos franciscanos denuncian que los indios quitan la vida a niños y ancianos, considerándolo una práctica extendida de los pueblos cazadores que no pueden cargar con defectuosos o incapacitados: ese acto viola un mandamiento y niega la voluntad de Dios. El infanticidio parece tener diferentes causas. “El aborto es muy frecuente, particularmente entre las solteras, y lo procuran dándose o haciéndose dar golpes en el vientre. Más raro es el infanticidio, pero no tanto que no den muerte a un tierno niño de pecho para que, enterrado junto al cadáver de su madre, reciba de esta la leche” (Corrado 1884: 39). Contrahechos, defectuosos, gemelos y nacidos de comercio ilegítimo son eliminados según las crónicas jesuíticas. A fines del siglo XIX Cardús afirma que “las criaturas que nacen defectuosas, perecen sin remedio” (Cardús 1886:247). Entre los tobas dice Ducci: “si en el ínterin llega a disolverse el matrimonio, como acontece con frecuencia entre esposos jóvenes, y la mujer ha quedado embarazada, ésta acude sin falta al aborto y al infanticidio si llega a ver la luz el niño” (Ducci 1902: 5). Idénticas prácticas se describen contra aquellos enfermos cuando

los chamanes creen que no podrán sanar, o contra ancianos muy enfermos que ya no pueden moverse. Los misioneros dicen que los indios ven su eliminación como un acto de piedad y que generalmente son las mujeres las encaradas de darles fin, porque los hombres que realizaran tal acción se volverían tímidos, cobardes e inservibles para la guerra.

La soberbia, por su lado, es el punto antípoda de la humildad, que por un lado lleva a proferir blasfemias, reniegos o proposiciones heréticas, actos de impiedad y otros, que ponen en peligro la evangelización. También se considera soberbio al ingrato y al vanidoso, especialmente al indio reducido que no alcanza a comprender el esfuerzo del misionero por salvarlo. Casi con idénticos términos jesuitas y franciscanos refieren a la indiferencia con que el indio paga sus desvelos: “[...]ingratos e insensibles a demostraciones corteses y beneficios recibidos” (Jolis 1972: 309). “Tienen una memoria muy infeliz [...] No existe entre ellos el sentimiento de gratitud y el recuerdo de los beneficios recibidos, antes por el contrario, cuanto más se los favorece, son más ingratos” (Gobelli 1912: 8).

También es soberbia la del guerrero que exhibe una fuerza avasalladora, con total arrogancia y desinterés por su vida. El no reconocimiento del valor de la vida ajena y la propia es tomada como desprecio por la “Creación”. De igual manera la negación a la curación de heridas o cualquier otro tipo de enfermedad. Al despreciar los conocimientos del hombre blanco y refugiarse en la irracionalidad del chamanismo, el indio no sólo manifiesta su ignorancia sino por sobre todo su altivez.

Otra forma es la desnudez (cuando no la sencilla e incuestionable manifestación de la pureza edénica). Escribe Léry en su *Histoire d'un voyage en terre du Brasil* (1578) que “la belleza de la desnudez no alcanza a las mujeres de Brasil, pues ir como Eva no incita más a la lujuria. La desnudez brutal de la hembra es menos atrayente para el europeo que la vestimenta que, ocultando insinúa o realza el cuerpo femenino” (Perera 1993: 190).

La inconstancia en la fe y la volubilidad del indio al cumplir los rituales suelen ser vistos como actos de soberbia. No reconocer la verdadera fe, la existencia de un Creador y la superioridad de la institución que lo representa en la tierra, cuando se lo explica sencillamente y con esfuerzo de traducirlo a su lengua, es visto por los frailes no sólo como una negación hacia la verdad sino fundamentalmente como acto de injuria. Son permanentes las denuncias contra los indígenas que, a pesar de haber avanzado en algún grado en la evangelización, no cumplen los preceptos, olvidan bautizar a sus hijos, arman sus parejas antes del acto sacramental o que no concurren regularmente a misa. En este sentido, la inconstancia en la fe puede ser el primer paso hacia la apostasía y por ello, la soberbia se sostiene como pecado capital.

Por último, la envidia casi no aparece en las crónicas por ese nombre, si bien algunas conductas denunciadas entre los indios podrían caer en este tipo de pecado: el resentimiento, las rencillas entre mujeres en situación de poligamia y otras de esta laya. Acosta (1940: 279) le atribuye a la envidia y la soberbia del diablo el haber tenido sujetos a su ley a los indios de América, pero en ningún momento atribuye estos pecados a los indios mismos, con excepción de sus sacerdotes antiguos. Es precisamente entre los líderes religiosos locales, vulgarmente llamados chamanes, entre quienes el discurso misional descubre la envidia y el resentimiento: ellos han sido despojados de todo poder religioso. Cabe señalar, sin embargo, que en el Chaco el proceso de cristianización es ambiguo e imperfecto y que, en todo caso, los chamanes no pueden envidiar a quienes no han logrado del todo subvertir las creencias religiosas tradicionales ni eliminar las prácticas terapéuticas chamánicas.

A manera de breve colofón, debería recordarse que si bien la evolución humanista y psicologista del pensamiento teológico tardomedieval puso en duda la entidad de los tradicionales siete pecados capitales, la tradición popular europea, prolongada en América desde el siglo XVI, los mantuvo como *ars classificatoria* de la conducta humana, especialmente entre aquellos cuya humanidad estuvo mucho tiempo sujeta a discusión. Entre unos indígenas que, creían los franciscanos, desconocían la existencia del alma, la vida del más allá y la noción de castigo cuando era ofendido lo divino, el pecado era una parte natural de la existencia. Las graves dificultades que encontraron los misioneros por traspasar a la conciencia indígena los conceptos básicos de pecado y culpa, viga maestra del pensamiento judeocristiano, los hicieron caer en una resignación fatalista. Los nativos eran inconscientes de sus pecados pero a la vez culpables por su resistencia a comprender las enseñanzas religiosas.

En verdad, los franciscanos no lograron perfeccionar un método para *traducir* los conceptos cristianos, ni encontrar puntos de apoyo en las creencias indígenas para que se realizara efectivamente la *conversión* de sus nociones. Europeos en su gran mayoría, por su extracción social y educación, partían de la creencia de la universalidad de sus percepciones y valores, pero chocaron con un *otro* que no tenía equivalencias significativas para sus ideas. Su escasísimo éxito evangelizador encuentra falsa respuesta en los viejos prejuicios del desorden mental de los aborígenes, su perpetuo estado de confusión derivado de una vida sin espiritualidad, ruda y agresiva.

Las menciones a los siete pecados contenidas en su obra ilustran sobre los métodos, criterios y prejuicios con que se construyó el discurso etnográfico entre 1870 y 1920. El tomo discursivo se depuró de los elementos fantasiosos y exagerados que contenían algunos escritos jesuitas del siglo XVIII, ponía como garantía de veracidad el conocimiento *in situ*, hacía el esfuerzo de evitar toda discriminación y con el paso del tiempo tomaba distancia crítica respecto de los logros de la *civilización* y su impacto en los indígenas. Pero estos eran presentados como impenetrables e insensibles a la palabra divina, incapaces de comprender siquiera la sencilla explicación que impartían los misioneros sobre la historia del cristianismo, sus figuras, obras y milagros.

Los elementos paternalistas que afloran una y otra vez en el discurso franciscano ponen énfasis sobre el rol que desempeñan como protectores del indio, especialmente en estos nuevos tiempos de migraciones forzadas a zonas de producción dentro del mismo Chaco o sus periferias, y a la generalización del trabajo coactivo. Estos acentos paternalistas no son sino otra vuelta de tuerca de los misioneros por contener la expansión del Estado sobre sus propias reducciones.

Su visión del indio y de la situación general del Chaco sólo puede atenuar los ingentes estigmas del desierto y el salvajismo que se cree pesa sobre todo el territorio y sus habitantes. Será en definitiva un discurso crítico contra las nuevas fuerzas desplegadas de la economía global, incluyendo empresas y colonos, una condenación de la explotación laboral y de la violencia de la coacción. Pero de todos modos, esas críticas no cambian la política del Estado, y hasta pueden resultar funcionales a su progresiva expansión territorial. Los estadistas y militares se guarecen tras el discurso franciscano en lo que éste revela como crítica del indígena. A diferencia del clásico espíritu autonomista de los jesuitas, los frailes no cesan de reclamar el apoyo político local o nacional para continuar con sus misiones. Les cuesta trabajo convencer a las autoridades de la necesidad de fondos y protección; piensan, y hasta lo proponen como actitud política general, que el progreso material de éstas podría restar sentido a la violencia de la expansión militar. Pero ese progreso no se advierte en las misiones y el

sonsonete franciscano es que el apoyo del aparato político no es suficiente. Las misiones quedan en estado vegetativo y muchas veces se revelan incapaces de retener a la mayor parte de sus neófitos. La violencia interétnica en las fronteras y la presencia cada vez más poderosa del Estado nacional hacen que, en definitiva, la postura de los seráficos deba resignarse a la invasión militar argentina de los territorios aborígenes del Chaco entre 1885 y 1911.

## BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Joseph de 1940 [1610]: *Historia natural y moral de las Indias*, ed. de Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica.

Alberro, Solange 1989: "El tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España: algunas modalidades de su actividad", en *Inquisición y sociedad en América Latina*, Cusco, Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina, 4.

Alberto Magno 1987 [1267]: *Il Bene*, versión de Alessandra Tarabochia, Milán, Rusconi.

Arens, W. 1979: *The man-eating myth, anthropology and anthropophagy*, Londres, Oxford University Press.

Azoulai, Martine 1993: *Les péchés du Nouveau Monde. La confession des indiens, XVIè-XVIIè siècle*, Paris, Albin Michel.

Behar, Ruth 1991: "Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos : opiniones del Santo oficio de la Inquisición en México", en Asunción Lavrin (Coord.) *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica, siglos XVI-XVIII*, México, Grijalbo.

Benzoni, Girolamo 1989 [1565]: *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Alianza..

Blázquez, J. M 1995: *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*, Madrid, Cátedra.

Cardus, José 1886: *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia. Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884*, Barcelona, Librería de la Inmaculada Concepción.

Cirilo de Jerusalén 1985: *Catequesis*, ed. de Luis H. Rivas, Buenos Aires, Ediciones Paulinas,

Corrado, Alejandro 1884: *El colegio franciscano de Tarija y sus misiones. Noticias históricas recogidas por dos misioneros del mismo Colegio*, Quarracchi, Tipografía del Colegio de San Buenaventura.

Ducci, Zacarías 1904: *Los tobos de Taccagalé*, Buenos Aires, Imprenta y Tipografía La Buenos Aires.

ESTATUTOS Provinciales 1915: *para el régimen de la Comisaría provincial de los misioneros franciscanos existentes en la República Argentina*, Salta, Imp. Tula y Zuazo.

Fernández de Mendoza, Francisco [1681]: *Carta del 20 de mayo*, Lima, Monumenta Amazónica, 1986.

Figuroa, Francisco de 1986 [1661]: *Informes de las misiones en el Marañón*, Lima, Monumenta Amazónica.

Giordano, Mariana 2004: *Discurso e imagen sobre el indigena chaqueño*, La Plata, Editorial Al Margen.

Gobelli, Rafael 1912: *Memorias de mi Prefectura y apuntes sobre el Chaco. Septiembre 1910-marzo 1912*, Salta, Imprenta y Librería de Tula y Sanmillán.

Gobelli, Rafael 1913: *Carta de Rafael Gobelli desde la Misión de Nueva Pompeya a Pedro Iturralde*, en Teruel (1998)

- Gobelli, Rafael 1914: *Estudio etnográfico sobre los indios maticos. Memoria de mi Prefectura y apuntes sobre el Chaco*, Salta.
- Gruzinski, Serge 1991: "Individualización y aculturación: la confesión entre los nahuas de México entre los siglos XVI y XVIII", en Asunción Lavrin (Coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica, siglos XVI-XVIII*, México Grijalbo.
- Iturralde, Pedro 1909: *Los indios tobas y la misión de San Francisco de Laishi*, Buenos Aires.
- Iturralde, Pedro 1911: *Informe sobre la inspección a la Misión Nueva Pompeya que presenta al Señor Ministro del Interior el Prefecto de Misiones*, en Teruel (1992).
- Jolis, José 1972 [1789]: *Ensayo sobre la Historia Natural del Gran Chaco*, Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.
- Lagos, Marcelo 2000: *La cuestión indígena en el Estado y la sociedad nacional. Gran Chaco 1870-1920*, San Salvador de Jujuy, UNIHR-UNJu.
- Las Casas, Bartolomé de 1951 [c. 1550-60]: *Historia de las Indias*, México.
- Lozano, Pedro 1989 [1733]: *Descripción Coreográfica del Gran Chaco Gualamba*, Tucumán, UNT.
- Marbán, Pedro 1898 [1676]: *Relación de la provincia de la Virgen del Pilar de Mojos*, La Paz Boletín de la Sociedad Geográfica, tomo 1, N° 1.
- Motolinía, Fray Toribio de Benavente [1541]: *Historia de los indios de la Nueva España*, Introducción y notas de Giuseppe Bellini, Madrid, 1988.
- Pellicchi, Pedro María 1862: *Relación histórica de las misiones del Chaco y de la acción católica-civilizadora a favor de los indios infieles de la Confederación Argentina presentada por el Prefecto Apostólico de Colegio de Salta*, Génova, Imprenta de los Jóvenes Artesanos.
- Perera, Miguel Ángel 1993: *La mirada perdida. Etnohistoria y antropología americana del siglo XVI*, Caracas, Monte Ávila.
- PRIMERAS Nociones 1945: *Primeras nociones de la Doctrina Cristiana en lengua chiriguana con su traducción literal al castellano*, San Salvador de Jujuy, Librería El Colegio.
- Ragon, Pierre 1992: *Les amours indiennes ou l'imaginaire du conquistador*, París, Armand Colin.
- Reding Blase, Sofía 1992: *El buen salvaje y el canibal*, México, UNAM.
- REGLAMENTO 1928: *interno y religioso de las misiones indígenas franciscanas del Chaco argentino*, Formosa, Imprenta Tournemine y Anchea.
- Remedi, Joaquín 1870: *Memorial presentado al Presidente de la República Argentina Domingo Faustino Sarmiento por el Prefecto de Misiones*, en Teruel (1992).
- Resines, Luis 1987: *Catecismos de Astete y Ripalda (1586)*, ed. crítica de Luis Resines, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Santamaría, Daniel J. 1994: *Del tabaco al incienso*, San Salvador de Jujuy, CEIC.
- Solano, Jesús 1979: *Textos Eucarísticos Primitivos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Teruel, Ana 1992: *Misioneros del Chaco Occidental. Escritos franciscanos del Chaco salteño (1861-1914)*, San Salvador de Jujuy, CEIC.
- Teruel, Ana 2005: *Misiones, economía y sociedad. La frontera chaqueña del noroeste argentino en el siglo XIX*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

Teruel, Ana y Omar Jerez 1998: *Pasado y presente de un mundo postergado*, San Salvador de Jujuy, UNIHR-UNJu

Tomás de Aquino 1987: *Suma Teológica*, Buenos Aires, Club de Lectores,

Trincherero, Hugo Héctor 2000: *Los dominios del Demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la nación. El Chaco central*, Buenos Aires, EUDEBA.

## NOTAS

---

<sup>1</sup> Unidad de Investigación en Historia Regional, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, Argentina. Correo electrónico, [marcelo\\_augustolagos@hotmail.com](mailto:marcelo_augustolagos@hotmail.com)

<sup>2</sup> Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET),

<sup>3</sup> Deseamos aclarar que en todos los casos basamos nuestros ejemplos en los chiriguano, matacos y tobas, representantes de los tres grupos lingüísticos diferentes que predominan en el Chaco. Obviamente reconocemos las sustanciales diferencias que existen entre ellos, y de las cuales los franciscanos eran concientes. Los analizamos en conjunto y en función de la dificultad que tiene la propagación del catecismo católico.

<sup>4</sup> De acuerdo a estatutos y ordenaciones de los misioneros franciscanos cada convento y misión debía llevar un libro donde debía consignarse los usos cotidianos así como cualquier cambio de la vida ordinaria. *Estatutos Provinciales para el Régimen de la Comisaría Provincial de los misioneros franciscanos existentes en la República Argentina*, Imp. Tula y Zuazo, Salta, 1915, cap I, art. 3.

<sup>5</sup> Esta actitud de renuncia no es nueva entre los franciscanos: en los últimos veinte años del siglo XVIII renunciaron dos veces a seguir trabajando en las misiones de Apolobamba, al norte de La Paz.

<sup>6</sup> *Diario La Purísima Concepción del Bermejo*, 1870 (citado en Teruel 2005: 103).

<sup>7</sup> Los catecismos vienen con un formato de preguntas y respuestas sumamente sencillas para que los catecúmenos aprendan y repitan. Por ejemplo: P: ¿para qué el Hijo de Dios bajó de los cielos? R: Para quitarnos el pecado, para enseñarnos la virtud, para librarnos del poder del Demonio (*Primeras nociones*: 5).

<sup>8</sup> Estas posturas respecto a la cuestión indígena aparecen en Lagos, 2000.

<sup>9</sup> La definición de sodomía no ha sido la misma en todas las épocas: según el teólogo Medina, había tres especies de sodomía: la molicie o masturbación, las relaciones fuera del *vaso natural*, sea entre varones o entre mujeres o con animales (bestialidad) y cuando en una relación heterosexual, la mujer se coloca encima del varón. Bartolomé de Medina, *Instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia*, Alcalá, 1591 (Azoulai 1993: 129).

***Un sistema que tiende “menos a hacer ciudadanos  
que a mantener en perpetua curatela a los indios”  
El microcosmos de los poblados misionales guarayos  
(1840-1939)***

Pilar García Jordán<sup>1</sup>

Cuando el presidente Enrique Hertzog suprimió por decreto del 11.12.1947 la Intendencia Delegacional de Guarayos, surgida de la secularización de las misiones guarayas sancionada por el presidente Germán Busch en 1938/39, señaló que el objetivo de éstas había sido el “establecimiento de un régimen de gobierno y administración tendiente a lograr la incorporación de los nativos a la nacionalidad, para que en lo posterior puedan desenvolverse independientemente como ciudadanos de la República, finalidad que ha sido cumplida en parte, siendo necesario terminar la obra emprendida mejorando las condiciones económicas y morales de los naturales” (Hermosa Virreira 1950: 169). Poco antes, en el contexto histórico de la “marcha hacia el Oriente” definida a partir del Plan Bohan<sup>2</sup> y con el argumento que el régimen de colonias existente en Bolivia era obsoleto, el ministro de Agricultura había aprobado la modernización del sistema de explotación agrícola y pecuaria a través del cooperativismo (Zuazo Cuenca 1945). La cooperativa instalada en Guarayos fracasó, aparentemente, como consecuencia de los problemas financieros y de la “incapacidad” de los indígenas para la gestión del proyecto. Tales consideraciones tienen sentido en este trabajo por cuanto señalan, por un lado, la “no ciudadanía” de los Guarayo, entendida ésta como “minoría legal”, y por otro, la dificultad del grupo étnico-cultural para ser sujetos emancipados, libres de la tutela misionera o estatal. Directa o indirectamente, la responsabilidad de tal situación fue atribuida a los misioneros franciscanos en quienes el Estado boliviano había delegado, históricamente, el monopolio de la socialización económica, política, religiosa y cultural del grupo a lo largo de una centuria.

En trabajos anteriores he demostrado que las misiones franciscanas fueron el instrumento prioritario de los gobiernos bolivianos para la conquista y ocupación de los Orientes - territorios reivindicados como propios pero sobre los que no tenía un control efectivo- habitados por grupos indígenas no sometidos considerados “bárbaros” (García Jordán 2001a: 247-434). He mostrado también cómo los poblados misionales fundados entre los Guarayo fueron considerados los más exitosos y objeto codiciado de las élites regionales cruceñas interesadas en acceder directamente a la mano de obra y, en menor medida, a las tierras indígenas, razón por la cual aquéllas presionaron hasta lograr la secularizaron de las misiones que lograron en 1938/39 (García Jordán, 1998a: 23-124). Finalmente, he demostrado que el fracaso de los misioneros en obtener la “mayoría” legal de los Guarayo y su incorporación a la

“bolivianidad” derivó, por un lado, del interés de muchos de los religiosos destinados a las tareas misionales en Guarayos en mantener la segregación de una población a la que habían introducido en la “civilización cristiana” –proyecto que dieron en llamar “república guaraya”– frente a una sociedad boliviana cuya bárbara actuación sobre la primera sólo podía conducir a la desaparición del grupo (García Jordán, 2006). Por otro lado, el fracaso fue también el resultado lógico de un sistema al interior del cual el poder recaía, en última instancia, en el misionero, máxima autoridad religiosa, económica y política quien disponía de poderes omnímodos sobre el grupo.

Objetivo de este texto es abordar el microcosmos de las misiones guarayas, incidiendo en el régimen económico y político existente al interior de las mismas que permita entender en qué medida la no incorporación de los indígenas a la “nacionalidad” boliviana y la persistencia de la “minoría legal” de los Guarayo fue consecuencia de la tutela ejercida por los religiosos franciscanos sobre los mismos. Así, después de una muy breve síntesis de la historia de la conquista y reducción de los Guarayo y de la estrategia misional utilizada en dichos procesos abordaré los aspectos más relevantes del microcosmos misional, tanto desde el punto de vista reglamentario, como la praxis implementada.

### *La conquista y reducción de los Guarayo*

Aunque la conquista y reducción de los Guarayo habitantes de la región regada por los ríos San Miguel-Sapocós<sup>3</sup> se remonta al siglo XVIII, fue sólo a fines de dicha centuria cuando el proyecto pareció interesar tanto a la Corona como a los grupos locales interesados por implementar una vía de comunicación entre Chiquitos y Moxos, en el norte de la entonces Audiencia de Charcas. Los tímidos avances realizados por los franciscanos, que en 1823 habían logrado reducir alrededor de 552 indígenas y contribuido a la apertura de la comunicación entre aquellas provincias (Cardús 1886: 98), se vieron frenados con la independencia de Charcas que provocó la partida de la mayoría de misioneros españoles y el remonte de los indígenas y/o su “explotación” por algunos comerciantes (Cardús 1886: 101).

La reducción indígena no presentó cambios significativos hasta inicios de los '40 cuando, tras la intervención del presidente José Miguel de Velasco, llegaron a la región los religiosos Manuel Viudez y José Cors quienes lograron reducir a unos 3000 individuos (Cardús 1886: 69). El proceso reduccionista, que contó con la ayuda de un reducido contingente armado, se dio por concluido en 1845, fecha a partir de la cual se produjo una progresiva consolidación del proyecto misionero a la que no fue ajena primero, la aprobación (1871) del considerado primer reglamento misionero<sup>4</sup>; segundo, el surgimiento del estado-nación boliviano en la década de los '80, paralelamente al interés de los grupos dirigentes por controlar el territorio y la población de aquellas regiones y poblaciones no sometidas al estado republicano. Las décadas siguientes mostraron un progresivo incremento demográfico hasta alcanzar su cota máxima en 1929 con un total de 6673 guarayos (García Jordán 2001a: 418), y cuya evolución podemos comprobar en el cuadro adjunto. Tal crecimiento fue consecuencia de la buena marcha económica de las misiones que desarrollaron actividades agrícolas fundamentalmente, aunque también ganaderas y artesanales hasta el punto de permitir la producción de una amplia gama de manufacturados -alcoholes, textiles, muebles, tejas, utensilios varios - consumidos tanto en el interior, como el exterior de las misiones. Factor básico que permitió la comercialización de los excedentes fue la ubicación de las misiones en el camino entre Santa Cruz y el Beni favoreciendo así el desarrollo de un activo intercambio entre dichas regiones. En consecuencia, las misiones guarayas devinieron importantes centros de aprovisionamiento para los comerciantes, ganaderos y viajeros en general, pero sobre todo fueron un importante reservorio de mano de obra (peones, cargadores, guías,

remeros, intérpretes) para el sector privado -conducción de ganados, brazos para las haciendas moxeñas y las explotaciones gomeras- y el sector público, particularmente la apertura y mantenimiento de caminos, infraestructuras fluviales, construcción de edificios, e

Las razones que habían favorecido la buena marcha de los poblados guarayos fueron, a su vez, las causantes de la progresiva presión secularizadora por parte de sectores de la élite comercial cruceña, empresarios gomeros, propietarios de fundos agrícolas y ganaderos interesados en acceder a la mano de obra indígena sin la mediación misionera. Esta presión, iniciada en la década de los '80, se agudizó en los últimos años del siglo XIX y se radicalizó en forma creciente a lo largo del primer tercio del siglo XX, consiguiendo finalmente su objetivo en 1938-39, por sendos decretos del presidente Germán Busch (García Jordán 2006: 540-544).

### **Cuadro 1. Población guaraya radicada en las misiones, 1884-1937**

(Fuente: Elaboración propia a partir de los informes de los prefectos misioneros al Gobierno, al Colegio de Tarata y a la SCPF)

Años	Ascensión	San Pablo	Urubichá	Yaguarú	Yotaú	Total
1884	1812	---	996	1190	441	4439
1885	1818	---	933	1237	465	4613
1888	2059	---	1037	1445	520	5061
1891	2275	---	1087	1382	536	5280
1893	2231	---	1066	1317	615	5229
1894	2273	---	1056	1353	617	5299
1895	2295	---	1125	1423	652	5504
1896	2347	---	1161	1292	672	5472
1897	2337	---	1047	1241	685	5310
1899	2515	---	1061	1271	644	5491
1900	2482	---	1069	1281	654	5486
1903	1986	462	1058	1572	745	5823
1905	2131	450	1113	1213	770	5677
1906	2114	470	1017	1420	780	5801
1907	2170	496	1093	1440	671	5870
1909	2145	465	1062	1439	704	5815
1910	2242	485	1118	1366	709	5920
1911	2258	522	1108	1512	736	6136
1912	2250	499	1092	1478	835	6154
1913	2358	491	1172	1457	750	6228
1914	2516	444	1254	1543	690	6447
1915	2307	428	1250	1501	627	6113
1917	2254	517	1212	1574	575	6132
1918	2274	520	1392	1597	587	6370
1921	2009	503	1157	1366	526	5561
1922	2170	519	1124	1399	583	5795
1923	2080	550	1247	1446	601	5924
1924	2165	569	1331	1501	634	6200
1925	2019	572	1398	1591	636	6216
1926	2162	581	1340	1614	666	6363
1927	2258	576	1370	1683	703	6590
1928	2227	550	1438	1723	712	6650
1929	2189	565	1469	1756	694	6673

*La estrategia misional para la conquista y reducción de los Guarayo*

Escasas son las informaciones relativas a la estrategia misional utilizada por los franciscanos, excepción hecha de las noticias transmitidas por uno de los primeros franciscanos arribados a la región en 1823, Francisco Lacueva relativas a la conversión al cristianismo y a la introducción inicial de los considerados hábitos civilizadores (habitaciones, higiene, vestido). Sí sabemos que “se reconoció y empadronó la Nación [Guaraya]”, y se concentró a las familias –primitivas misiones de Santa Cruz, Trinidad y Ascensión- dedicando los primeros esfuerzos a hacer “Capillas, casas, chacras y una pequeña estancia”, además de una tejeduría con cuyo producto se “iba vistiendo a la gente, que no se avergonzaba de su total desnudez” y formando a algunos guarayos como herreros, carpinteros y otros<sup>5</sup>. Paralelamente, los misioneros trataron de apropiarse del idioma hablado por los guarayos hasta el punto que Lacueva logró comunicarse con la población, redactar una primera gramática y un diccionario guarayo-castellano, y traducir un Catecismo y un Sermonario que fueron la base de las reediciones posteriores publicadas en la segunda mitad del siglo XIX y primeros años del siglo XX<sup>6</sup>. La independencia frenó bruscamente el proyecto reduccionista con la marcha de los franciscanos españoles con excepción de Lacueva quien, sin embargo, no tuvo ningún predicamento sobre los Guarayo; para entonces, muchos de éstos se habían remontado y el millar de los que permanecían en los tres poblados misionales continuaban con sus rituales y praxis social tradicionales (Orbigny 2002, III: 1352).

Fue el arribo a la zona, a fines de 1840, de Fr. José Cors y Fr. Manuel Viudez, la que provocó un cambio cualitativo tanto en la estrategia reduccionista, como en la praxis misional cuya sistematización se impuso a partir de entonces. Los religiosos, que tras su llegada iniciaron el aprendizaje del guarayo mientras copiaban el rezo, la Gramática y el Diccionario redactados por Lacueva (Cors en Perasso 1988: 54-55), constataron la imposibilidad de implementar el proyecto misional a menos que fueran capaces de solucionar dos cuestiones; la primera, contar con terrenos planos aptos para la construcción de lo que aquí denomino el “espacio civilizado” -las casas, los talleres, los terrenos para el pastoreo y los cultivos- siendo las tierras absolutamente necesarios tanto para conseguir los productos agrícolas a consumir por los pobladores, como para la obtención de los excedentes cuya comercialización permitiera adquirir otros insumos, como finalmente, sedentarizar la población que era, al fin y a la postre, objetivo prioritario de la reducción. La segunda cuestión a resolver era acabar con la relación existente entre los indígenas concentrados en las misiones con aquéllos que se remontaban siguiendo a uno de ellos, Luis Curubaré, cuyo liderazgo sobre algunas parcialidades guarayas debió ser significativo.

Constatados los obstáculos, los religiosos lograron pasados tres años la refundación de los poblados de Ubaimini (la primigenia Trinidad), y Yaguarú (la antigua Santa Cruz), al parecer con el consenso de los guarayos radicados en las poblaciones en las que fueron divididos en parcialidades “al modo que lo están los Mojos” (Cors en Perasso 1988: 60); y, paralelamente, consiguieron que las huídas disminuyeran. Ambos procesos –refundación de poblados y progresivo control del remonte indígena- fueron acompañados por una sistematización de la praxis misional “poniendo la gente en alguna subordinación e industria, con el beneficio de la Enseñanza y castigo paternal”<sup>7</sup>. Efectivamente, Cors y Viudez lograron implantar en los poblados misionales tanto el régimen económico bimodal –desarrollo combinado del trabajo comunal y del particular- como el adoctrinamiento religioso. Fue en estos años cuando se sentaron las bases para la completa reducción de los Guarayo y la coyuntura en la que fueron tomando forma los elementos característicos de lo que habría de constituir el microcosmos misional, cuestión que voy

a tratar a continuación distinguiendo, por un lado, las principales disposiciones regulando la vida al interior de los poblados misionales y, por otro lado, la praxis implementada desde mediados del siglo XIX y las eventuales modificaciones posteriores.

### *El microcosmos misional*

*“Ya con súplica, ya con amenazas, con dádivas y con castigos, con pan y con palo...Se han sacado todas las familias del bosque...se han formado los pueblos”<sup>8</sup>.*

No obstante las reiteradas recomendaciones que desde mediados del siglo XIX las autoridades franciscanas hicieron a los superiores del Colegio tarateño para la redacción de los estatutos reglamentando la vida del mismo, éstos nada hicieron hasta que la aprobación de la constitución *Apostólica Sedes* dada por Pío IX en 1877<sup>9</sup> tornó perentoria la confección de aquéllos. Veamos pues, primero, las principales disposiciones aprobadas relativas al funcionamiento de las misiones para, posteriormente, abordar la praxis misional implementada en Guarayos.

Los Estatutos municipales del Colegio de Propaganda Fide de San José de Tarata -aprobados en 1888 permanecieron vigentes hasta mediada la década de 1920- regularon las actividades misionales en dos capítulos fundamentales, el 11 relativo al prefecto misionero; el 12 referido a la vida al interior de las misiones entre “infieles”<sup>10</sup>. El primero reglamentó la autoridad del prefecto sobre las misiones y los conversores encargados de predicar, catequizar, cuidar de las escuelas, administrar los Sacramentos, estudiar los idiomas de los indígenas, recoger los huídos, cuidar de las estancias ganaderas de las misiones, informar trianualmente al Colegio sobre el estado de las misiones y recomendó la uniformización del gobierno espiritual y temporal en todas las misiones. El capítulo 12 tras mandar las visitas pastorales del prefecto a los poblados a su cargo con el objetivo de controlar y corregir, si fuera necesario, la praxis misional, señalar el ritual de bienvenida con la presencia del conversor y del Cabildo del pueblo, y averiguar el estado de la misión reglamentó las funciones de los misioneros. Estos, que debían ser dos religiosos para cada misión, deberían entre otras cuestiones de “entender y hablar perfectamente” el idioma de los indígenas, llevar los libros correspondientes al estado de la población –praxis religiosa y sacramental, demografía, producción económica, urbanismo-, cuidar de los bienes muebles e inmuebles.

Con todo, fueron los apartados dedicados al “gobierno espiritual” y “político” de los indígenas, los que aquí me interesa relevar. Por cuanto se refiere al primero y con el objetivo ya de la conversión al cristianismo, ya del adoctrinamiento con vistas a la asimilación de las nuevas creencias entre los “infieles”, se regularon las prácticas sacramentales, la enseñanza del “catecismo y doctrina cristiana aun en lengua castellana” (punto 264) y la impartición de “pláticas” a los adultos; además, se intimó a impedir la deshonestidad, el hurto, la holgazanería y, sobre todo, la embriaguez (punto 265). Finalmente, los estatutos exhortaron a los conversores que procuraran “Quitarles la creencia que dan a sus Brujos o Hechiceros, y a sus ridículas tradiciones” (punto 267) enseñándoles la devoción a “sus Santos” (punto 274).

En relación al “gobierno político” y con el objetivo de lograr la imposición de la nueva praxis social que permitiera la plena socialización del indígena se dictaron una serie de instrucciones relativas al régimen político, económico y urbanístico de los poblados, cuyas mutuas imbricaciones no deben pasar inadvertidas. Dicho régimen, heredero de la praxis misional desarrollada por los franciscanos en la región amazónica en los siglos XVII y XVIII, afectó a

cuatro aspectos fundamentales para la vida de las misiones: el gobierno, la organización del espacio, la enseñanza de oficios con vistas a la formación de “artesanos” y la reproducción de formas de trabajo y propiedad existentes en la sociedad. En primer lugar, por cuanto se refiere al régimen político del poblado, los estatutos depositaron en el conversor la máxima autoridad del mismo que con el objetivo de “instruir a los indios en la vida política” nombraría “a los que tuviesen por conveniente para formar lo que se llama Cabildo, que aunque no tenga más que el nombre, les irá haciendo aprender el método de gobernar con autoridad, y a hacerse respetables entre la multitud” (punto 296). Aunque nada se dijo sobre la conformación y funciones de los cabildantes, el Cabildo estuvo conformado, entre otras figuras, por el Cacique, el Capitán, los Tenientes, los Alférez, los Fiscales, etc. cada uno de los cuales con funciones precisas dictadas por “costumbre”. En segundo lugar, por cuanto se refiere a la organización espacial de los poblados misionales, los estatutos ordenaron la construcción de “pueblos bien formados con sus casas en su modo decente y calles anchas y desahogadas”; cada familia, en sus respectivas parcialidades<sup>11</sup>, debería ocupar una casa<sup>12</sup> y, con el objetivo de “inclinarse al trabajo” a los indígenas, obtener los recursos necesarios para la supervivencia de todos los pobladores y aun de la misma misión, se dispuso también que los misioneros “hagan a beneficio común de la Misión plantíos competentes de café, cacao, algodón, caña dulce y demás que puede producir la tierra, y que pongan empeño en cuidar el ganado mayor y menor con los demás animales de la Misión; procurando beneficiarlo todo y sacar los frutos y efectos que puedan dar la posible utilidad para los sobre dichos fines.” (punto 298).

Es evidente que estas disposiciones reglamentando la conformación del espacio misional implicaba el desarrollo del régimen económico correspondiente basado en la explotación de las denominadas “tierras de la Iglesia” o “del común”, trabajadas por los neófitos a quienes, paralelamente, se debía garantizar que tuvieran sus “chacras para el propio sustento” (puntos 298 y 304). Con tal objetivo se diseñó un régimen económico “bimodal” asentado por un lado, en una explotación comunal, cuyos productos proporcionarían los insumos para el consumo interior de la misión, destinados prioritariamente al mantenimiento de discapacitados (viudas, huérfanos, enfermos y a los mismos misioneros) y cuyos excedentes serían comercializados en mercados regionales permitiendo así abastecerse –por compra o intercambio- de productos que la misión no producía; por otro lado, en una explotación individual -unidad familiar- de chacos que permitiría a los indígenas obtener los productos de su dieta cotidiana. Este régimen económico se complementaría con la instrucción en “oficios menestrales” de carpintero, albañil, sastre, zapatero, herrero y, en el caso de las mujeres, de tejedoras que permitirían también obtener productos bien para su consumo interno, bien para su comercialización. Última cuestión por cuanto se refiere al trabajo fue la relativa a la utilización de mano de obra indígena al exterior de las misiones, sobre la que se dispuso que podrían darse, “como es costumbre” a los viajeros o comerciantes algunos neófitos para la conducción de ganados a poca distancia de los poblados guarayos, pero “jamás” hasta Santa Cruz, ni hasta Moxos, “como tampoco podrán darlos” para trabajos fuera de las misiones, excepto “motivos muy graves”, al considerar que tal práctica era muy perjudicial a la Misión y a la moralidad de los Neófitos” (punto 299). Mención aparte y último apartado del “gobierno político” fue el dedicado al castigo de los indígenas del que me interesa destacar dos cuestiones; la primera, el establecimiento de las penas corporales cuya gradación y forma –no especificadas- guardarían relación con los delitos cometidos, idolatría, sacrilegios varios, ausencia en la misa en las festividades, embriaguez, amancebamiento; la segunda, la prohibición que el misionero fuera la mano ejecutora del castigo, que sólo podría ser realizado por medio del “fiscal, alguacil o Justicia del Pueblo” (punto 311) con lo que se pretendía evitar que el conversor apareciera

como juez y verdugo, dejando tales funciones a las “autoridades indígenas”. En síntesis, de las casi un centenar de disposiciones reglamentando las “misiones entre infieles”, una tercera parte de las mismas fueron dirigidas a normativizar tanto los aspectos relativos a la introducción del cristianismo como, fundamentalmente, implementar la nueva praxis social que permitiera en última instancia la transformación del “bárbaro” y “salvaje” indígena, en sujeto “cristiano” y “civilizado”.

Todas estas medidas, que como se ha dicho fueron aprobadas finalmente en 1888, recogieron lo que “por costumbre” fue la praxis misional vigente en las misiones guarayas, la que figuró sistematizada en el “primer reglamento para el mejor gobierno de estas Misiones de Guarayos” preparado por Fr. José Cors en 1854<sup>13</sup>. El texto fijó el “método de vida” y las atribuciones de los misioneros, la estrategia a desarrollar para la implementación del proyecto misional y los instrumentos a utilizar. Por cuanto se refiere al modo de vida de los misioneros, el reglamento señaló la existencia de dos conversores por poblado, siendo las competencias del primer conversor el “gobierno espiritual, civil y político” -la predicación y la enseñanza de la doctrina cristiana (domingos y festividades) a los adultos, la administración de los sacramentos y todo lo relativo al culto, la visita a los enfermos, la enseñanza y educación de los niños, la vigilancia de los preceptos cristianos al interior de la misión y el castigo de las transgresiones cometidas- y encargándose al segundo del gobierno “tanto el temporal como el económico” siendo atribuciones suyas el cuidado de las oficinas del poblado -herrería, carpintería, tejeduría, etc.-, la construcción de los edificios, los cultivos agrícolas desempeñados por los hombres y la asignación de las tareas a las mujeres.

Por lo que se refiere a la estrategia para la implementación del proyecto y los instrumentos a utilizar, el reglamento dispuso que la instrucción civil y religiosa de los niños debía consistir en la asistencia a la escuela, la formación en diversos oficios y las pláticas impartidas por el conversor. En el caso de los adultos, la instrucción religiosa se desarrollaría a través de las oraciones cotidianas bajo la presencia del conversor, la asistencia a la misa los domingos y festivos, y la recepción de los sacramentos por todos los bautizados; la instrucción civil sería la derivada de la introducción de hábitos regulares de trabajo en los chacos y en los trabajos necesarios para el poblado (construcción de casas, apertura y mantenimiento de caminos, oficios varios). Nada se dijo en el reglamento sobre el gobierno político del poblado y, por ende, ninguna mención se hizo del Cabildo indígena lo que es realmente sorprendente. Por el contrario, el texto normativo sí especificó claramente los instrumentos que debían utilizar los misioneros en su estrategia reduccionista relativos a la domesticación de la mano de obra indígena con la introducción de hábitos regulares de trabajo. Y fue en el capítulo relativo a los “deberes” de los neófitos cuando se detalló el régimen económico bimodal antes citado, por el cual éstos debían trabajar los tres primeros días de la semana en el trabajo comunal; los otros tres días “son para ellos” pudiendo ocuparse en lo que les sea “más útil y agradable”. Finalmente, y formando parte de la estrategia misional, el reglamento dedicó dos capítulos a “la manera de castigar” y a los “Forasteros y Peregrinos”. Por cuanto se refiere al primero, se detalló la cantidad de azotes en relación al “delito” cometido castigo que no debería ser superior a 25 azotes, dejando al arbitrio del prefecto el castigo de los “delitos” graves<sup>14</sup>, aunque no hizo ninguna referencia a la utilización del cepo que, me consta, se introdujo también por entonces. Por cuanto se refiere al segundo, se indicó la obligación de los conversores de ofrecer la hospitalidad requerida y proporcionar, previo pago, lo necesario para el viaje y facultó al misionero para impedir la domiciliación en las misiones de todo individuo sin su previo consentimiento.

Señaladas las disposiciones podemos pasar ya a ocuparnos del microcosmos misional. Es evidente que el reglamento preparado por Cors delineó una nueva concepción del tiempo y del

espacio. La regulación del tiempo cotidiano, que simbólicamente se tradujo en el uso de la campana, se iniciaba cuando ésta sonaba al “empezar el día” y concluía a las 20 h. señal de retiro de todos los neófitos a sus casas, de donde no podían salir hasta el día siguiente. El objetivo último de la estrategia misional era la construcción de un nuevo espacio “civilizado” que sustituyera al espacio “salvaje”, y es igualmente evidente que dicho espacio configuró un nuevo patrón de residencia, permanente, del que formó parte la iglesia, la casa misional, y las casas del cabildo y de los neófitos, la escuela, las oficinas o talleres y los chacos comunal y particulares. La campana regulaba así el tiempo de trabajo y el tiempo de ocio permitiendo la incorporación progresiva de los elementos centrales de la nueva cosmovisión –en la que será fundamental la introducción de las festividades religiosas, especialmente aquéllas a las que se encomienda la protección del poblado- y la imposición creciente de una también novedosa praxis social.

Anotemos que ya la misma denominación del espacio era, simbólicamente, “cristiana” y “civilizada”, pues todos los poblados misionales fueron puestos bajo la advocación mariana o de “misterios”, o santos de la cosmovisión cristiana, surgiendo así por entonces y tras las sucesivas refundaciones de los pueblos, Ascensión de Guarayos, Nuestra Señora de los Angeles de Urubichá, Santa Cruz de Yaguarú, San Francisco de Yotaú y San Pablo. Me interesa notar que como consecuencia del proyecto misional implementado por los franciscanos entre los Guarayo -aceptado por el grupo que vio en los poblados una protección frente a la sobreexplotación de la mano de obra cuando no clara esclavitud de la que eran objeto otras poblaciones por parte de los sectores blanco-mestizos- se produjo un proceso de transculturación que permitió al grupo resignificarse como tal y mantener –lo que aquí no es sinónimo de “conservar”- su identidad colectiva como Guarayo. La brevedad del texto me impide abordar aquí las características que presentó este nuevo espacio construido desde mediados del siglo XIX (García Jordán 2006: 295-319), aunque sí señalaré, muy sucintamente, los aspectos más significativos del microcosmos misional que datan de mediados del siglo XIX y sus eventuales modificaciones.

Este microcosmos se conformó a partir del régimen económico misional según el cual los neófitos dedicaban tres días a la semana a los trabajos comunales (chacos, talleres, etc.), otros tres días a sus trabajos particulares (chacos, caza, pesca), siendo el domingo festivo. Dicho régimen fue paralelo al correspondiente régimen sociopolítico según el cual cada poblado estaba habitado por diversas parcialidades –grupos de 20 a 30 familias- cada una de las cuales bajo el liderazgo de un capitán, intendente, comandante, alféreces, tenientes, y algunos otros hasta un total de 12 cargos conformando el cabildo presidido por el cacique. Este último, elegido por el conversor previa consulta con los jefes de las parcialidades, detentaba la máxima autoridad del poblado subordinada al misionero que ocupaba el vértice del poder y que, de hecho, podía destituir tanto al cacique, como al resto de miembros del cabildo, siempre que hubiera perdido la confianza del primero o de alguno de los segundos.

Igualmente fue a mediados del siglo XIX cuando se reguló la distribución del tiempo cotidiano en los poblados misionales que empezaba, al salir el sol –en torno a las 6 h.- con el toque de campana que convocaba a todos los adultos para el rezo de las oraciones matutinas en el atrio que se abría a la plaza. Después, el cabildo en pleno comparecía ante el conversor al que informaba de los asuntos de la jornada y del que recibía las órdenes oportunas. Un nuevo toque de campana señalaba el inicio del trabajo de los adultos; por lo que se refiere a los niños, mientras los “párvulos” (menores de 6 años) quedaban al cuidado de sus madres, los “escolares” (entre 14 y 16 años) tras el toque de campana a las 7h., iban a las escuelas, la mayoría de ellos a las “inferiores” o

“generales”, a cargo de maestros indígenas, mientras la minoría que presentara “mayores aptitudes” a las escuelas “superiores”, a cargo del primer conversor. Las actividades laborales se detenían al mediodía, con el toque del Angelus, para la comida y descanso -en el caso de los escolares, pues nada se dice sobre los adultos, duraba hasta las 15h.- cuando un nuevo toque de campana les llamaba para el retorno a la escuela. La jornada de trabajo se concluía a la caída del sol cuando la campana convocaba a los adultos a su asistencia a la iglesia para la oración, tras lo cual y después de darse la “Santa Noche” bien volvían a sus casas, bien se reunían en grupos por edades, afinidades lúdicas o de otro tipo, etc. hasta que, a las 20 h. y con el “toque de ánimas” todos debían cesar en sus reuniones para ir a sus casas, de donde teóricamente no podían salir hasta que la campana les anunciase el inicio de un nuevo día.

Esta cotidianeidad se veía alterada anualmente en dos o tres ocasiones como consecuencia de la celebración de la fiesta patronal de cada población<sup>15</sup>, la Navidad y la Pascua de Resurrección. En esas ocasiones, además de los actos religiosos y lúdicos, los conversores realizaban el “reparto” de vestidos, herramientas y el “carneado”, o distribución de carne fresca. Sin embargo, mientras el último se hacía en las festividades señaladas, el reparto de lienzo -vestidos para las mujeres, el “tipoi”, camisas y pantalones para los varones, y camisetas para los niños- se efectuaba en Navidad y Pascua, al igual que el reparto de las herramientas (palas, trazados, hachas) a las parcialidades que lo requerían, y siempre a todas las parejas recién casadas. Anotemos que los matrimonios, que solían celebrarse en Pascua, se realizaban entre los guarayos recién concluida la pubertad -16 años para los varones, y 14/15 años para las jóvenes- (Pierini 1912: 12).

Este cronograma tentativo de la vida diaria y cíclica se mantuvo hasta la secularización de las misiones en 1938/39. Sin embargo, a lo largo de los cien años en que rigió el régimen misional se introdujeron, con escaso éxito, tímidas reformas, sobre las que ahora no puedo extenderme, referidas a la educación de los infantes (organización escolar y contenidos a transmitir, particularmente la alfabetización en castellano) y a la la instrucción civil (laboral, económica, política) de los guarayos. Sin embargo, sí me interesa señalar que, no obstante carezcamos de fuentes detalladas sobre el funcionamiento de la economía de los poblados guarayos, el régimen misional impidió, de facto, la monetarización al interior de las misiones por cuanto los beneficios derivados de las diversas actividades económicas fueron percibidos ya por el conversor titular del poblado, ya por el ecónomo de las misiones encargado al efecto por el Colegio tarateño y radicado en Santa Cruz. De ahí las dificultades de los Guarayo para el manejo del dinero y, por ende, los obstáculos que de ellos se derivarían en el futuro para su participación en una economía de libre mercado, por reducida que ésta fuese.

A estas limitaciones “económicas” cabría añadir una más, la escasa castellanización de la población adulta, argumento fundamental de los partidarios de la secularización, fundamentalmente desde el acceso de los liberales al poder (1899). La presión alcanzó en diversos momentos tal intensidad que el siempre prudente Fr. F. Pierini comunicó al gobierno de Ismael Montes (1906) que aquéllos consideraban que el fin último de los misioneros era formar con los “nómadas”, “una máquina de producción que empuje las corrientes industriales de una zona” idea a partir de la cual se pretendía que la tarea fundamental del religioso era enseñar al “neófito la lengua nacional para ponerlo en inmediata comunicación con los industriales; a hacer de él un buen remero, un hábil peón, para que sus servicios puedan ser aprovechados desde luego, por cuantos desean utilizarlos” (Pierini 1907: 16). Como anotó agudamente Pierini, el sistema de relaciones existente entre los patrones y los indígenas allí donde existiese no había beneficiado a estos últimos pues si en las tierras bajas, el ejemplo de lo acaecido con los chiquitanos y moxeños permitía constatar que éstos devenían esclavos de

los patrones a través del endeude; en las tierras altas, los indígenas de “hacienda” estaban también sometidos a la explotación de sus patrones (Pierini 1907: 27-28). Y, en defensa de los escasos resultados logrados por los misioneros, el prefecto Pierini atribuyó el “estacionarismo intelectual” de los guarayos a la “lenta evolución intelectual” de la población y no al descuido de los religiosos; como sucedía, agregó en hábil y sibilina argumentación ante el Ejecutivo, con las poblaciones quechua y aymara cuya escasa alfabetización no podía atribuirse a la “estudiada voluntad de los Gobiernos” republicanos para “conservar a esas razas en una degradante ignorancia” (Pierini 1907: 32). No obstante, según datos proporcionados por Pierini a fines de 1906 relativos a la castellanización de los Guarayo, del total de 2.951 adultos, el 90% entre los varones (aproximadamente 1.250), y el 45% entre las mujeres (alrededor de 625) entendían el castellano; estos porcentajes se reducían considerablemente en el caso de aquéllos que hablaban dicho idioma que, en el caso de los varones representaba el 50% (695 individuos), y por lo que respecta a las mujeres sólo el 10% (alrededor de 139); la reducción porcentual caía drásticamente al considerar aquéllos que sabían leer, el 2% de los hombres (27 individuos) y el 1% de las mujeres, esto es, alrededor de 13, (Pierini 1907: 35).

En síntesis, como observó Nordenskiöld de paso por la zona en 1909, los franciscanos habían “realizado un admirable trabajo entre los guarayo” aunque, como consecuencia del sistema educativo utilizado los neófitos eran “sumisos” y extremadamente “dependientes” de los religiosos, incapaces de decidir por cuenta propia y ejercer su libre albedrío. La eventual partida de los misioneros no debía producirse, según el etnólogo sueco, antes que los Guarayo “hayan aprendido a ayudarse a sí mismos, a mantener sus asuntos económicos en orden y a vigilar sus derechos como ciudadanos bolivianos. Es fundamental que los misioneros les enseñen español, que todos puedan leer, escribir y hacer cuentas, y que aprendan el valor de sus productos y del dinero” (Nordenskiöld 2003 [1922]: 160).

Parece evidente que la solución a los problemas derivados del régimen misional sólo podía lograrse con la introducción de cambios fundamentales en el mismo facilitando la progresiva autonomía de los neófitos, que los religiosos no fueron hasta entonces capaces de afrontar eficazmente, ni tampoco los Ejecutivos bolivianos afrontaron decididamente. El primer, y único, intento de los gobiernos bolivianos por reformar el régimen misional fue planteado por la segunda administración de Ismael Montes cuando el ministro Gutiérrez propuso al Congreso la sustitución del vigente “régimen de comunidad” -en el imaginario de los políticos paceños asociado a la tradicional tenencia comunal de la tierra entre los Quechua y Aymara- por un reparto de la tierra en “propiedad particular” mediante la distribución de lotes familiares (Gutiérrez 1915: 20). La propuesta surgió, en buena medida, de las nefastas consecuencias derivadas de la secularización de las misiones de Cordillera a cuyos neófitos el gobierno había otorgado “su capacidad civil” y reconocido “su derecho de propiedad en los terrenos misionales”; según el Ejecutivo, la escasa preparación de estos indígenas “habitados como están a una obediencia ciega y sin el menor espíritu previsor” había provocado que éstos retornaran “a la vida errante” o renunciaran a “las ventajas que se les ofreció, enajenando sus pertenencias sin beneficiarse en forma alguna” (Gutiérrez 1915: 19-20). La afirmación supuso una novedad en el discurso oficial pues por vez primera se explicitaron en un texto ministerial los límites del proyecto misionero en orden a hacer de los indígenas sujetos de su propia historia, “ciudadanos” con plenos derechos según la fraseología de la época de vacío significado. Sin embargo, la propuesta gubernamental para distribuir las tierras misionales entre los Guarayo no llegó a ser siquiera discutida.

Los misioneros, por su parte, tampoco introdujeron ninguna mutación significativa. La inercia histórica y el temor a los resultados que podrían derivarse de los cambios pesaron sobre cualquier tentativa innovadora. Tan sólo durante la prefectura de Alberto Singer, en la década de 1920, se planteó la posibilidad de incentivar la producción agrícola en los chacos familiares de los guarayos -remedio de propiedad privada pues nunca existieron títulos legales al respecto siendo los terrenos considerados “misionales”- en detrimento de los chacos misionales con el objetivo de que aquéllos “comprendieran” el valor de su trabajo y obtuvieran excedentes con los que comprar los productos por ellos requeridos “dejando así poco a poco el sistema de los repartos” aún vigentes entonces (Singer 1926: 5-6). Sin embargo, este proyecto no llegó a concretarse y el sistema continuó vigente hasta la década de 1930.

Fue entonces, en la coyuntura del conflicto del Chaco y paralelamente a la crisis económica, social y política que vivió el país, cuando se produjeron importantes cambios en Guarayos. Estos fueron consecuencia de la presión de las autoridades y empresarios agropecuarios por la contratación de mano de obra que, si bien se había ido incrementando a lo largo de la década de 1920 -con el consiguiente aumento de prófugos de los poblados misionales- llegó a su cenit en 1932-35; entonces, se introdujo una novedad significativa consistente en el “pago directo” de los jornales a los guarayos contratados por las autoridades y empresarios. Esta innovación alteró la práctica “inmemorial” vigente en las misiones según la cual el conversor retenía el 20% de los salarios percibidos del contratante para el mantenimiento de la misión, y el restante 80% era entregado al guarayo en forma de géneros y mercaderías (Hoeller 1935: 7)<sup>16</sup>. El cambio provocó un serio conflicto entre las autoridades y la prefectura misionera aunque, finalmente, se llegó a un acuerdo parcial que salvaguardó la función cumplida tradicionalmente por el conversor con la correspondiente retención de la mayor parte de los salarios devengados por el contrato de los neófitos.

La secularización que se produjo poco tiempo después se encargó de mostrar, tanto la incapacidad del régimen misional para lograr la socialización de los Guarayo y su inserción en la Bolivia república, como la escasa, sino nula, voluntad política de los Ejecutivos bolivianos para promover la incorporación efectiva de los neófitos guarayos a la “nacionalidad” y a la “ciudadanía”.

#### FUENTES CITADAS

(Se incluyen sólo las fuentes impresas excluyendo los fondos archivísticos cuyas referencias se encuentran en las notas que configuran el aparato crítico)

Archivo 1909-21: *Archivo de la Comisaría Franciscana de Bolivia*, Tarata.

Bayo, Ciro 1911: *El Peregrino en Indias (En el corazón de la América del Sur)*, Madrid, Librería de los Sucesores de Hernando.

Cardús, Fr. José 1886: *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia*, Barcelona, Librería de la Inmaculada Concepción.

Cors, Fr. José s.f.: “Apuntes sobre Guarayos” en J.A.Perasso 1988, *Los Guarayú. Guaraníes del Oriente de Bolivia*, Asunción, R. P. Ediciones, págs. 9-75.

Ercole, Fr. Alejandro 1871: *Reglamento de misiones de infieles en el territorio de Bolivia presentado por el R. P. Fr. (...), Prefecto de las de Tarija y aprobado y puesto en vigencia el día 13 de setiembre por el poder ejecutivo en virtud de la autorización de la Asamblea Constituyente por su acto legislativo de 9 del dicho mes de 1871*, Sucre, Imprenta de Pedro España.

Gutiérrez, Néstor 1915: *Memoria de Guerra y Colonización. 1915*, La Paz, Intendencia de Guerra.

Hoeller, Fr. Alejandro 1935: *Informe anual que presenta al Supremo Gobierno el Prefecto de las Misiones de Guarayos ---. O.F.M.* [Ascensión, 10.02.1936], Ascensión, Tipográfica Franciscana.

Nordenskiöld, Erland 2003 [1922]: *Indios y blancos*, La Paz, APCOB / Plural editores.

Orbigny, Alcide d' 2002 [1835-47]: *Viaje a la América Meridional*, La Paz, Instituto Francés de Estudios Andinos / Plural editores, 4 vols.

Pierini, Fr. José 1907: "Las Misiones". [Informe enviado por el prefecto de las misiones (...) correspondiente al año 1906, fechado en Ascensión, 31.12.1906], en F. Pierini, *Dos asuntos de actualidad en Bolivia*, Buenos Aires, Imprenta Ferrari Hnos., págs. 19-53 + cuadro sinóptico.

Pierini, Fr. José 1912: *Informe anual que presenta al Supremo Gobierno el R. P. Prefecto --- sobre el movimiento de las Misiones de su cargo*, Tarata, Tipografía San José.

Singer, Fr. Alberto 1926: *Informe sobre la administración de las misiones de Guarayos desde el 10 de octubre de 1925 hasta el 16 de noviembre de 1926 que pasa el R.P.--- Prefecto de estas Misiones del Colegio Apostólico de San José de Tarata a la consideración del Señor ministro de Estado en el Departamento de Guerra y Colonización*, Tarata, Tipografía "San José".

Viudez, Fr. Manuel 1865: "Guarayos. Descripción de sus habitantes, tierras, costumbres, religión" y "Propiedades, vida y costumbres de los Guarayos" en E. Rück, *Guía General*, Sucre, Imprenta Boliviana, págs. XIV-XXXIV y XXX-XXXIV.

Zuazo Cuenca, Julio 1945: *Ministerio de Agricultura, Ganadería y Colonización. Memoria presentada a la Honorable Convención de 1945*, La Paz.

## BIBLIOGRAFÍA

García Jordán, Pilar 1998a: "¿De bárbaros a ciudadanos? Tutela, control de mano de obra y secularización en las misiones de Guarayos (Amazonía norboliviana), 1871-1948", en P.García Jordán (ed.), *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía andina, siglos XIX-XX*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú / Universitat de Barcelona, págs. 23-124.

García Jordán, Pilar 1998b: "Estado boliviano, misiones católicas e indígenas amazónicas. Una reflexión sobre los reglamentos misioneros y la secularización en la Prefectura de Guarayos (1871-1939)", en J. R. Fisher (ed.), *Actas del XI Congreso Internacional de AHILA*, Liverpool, AHILA/ Instituto de Estudios Latinoamericanos Universidad de Liverpool, Vol. I, págs. 248-265.

García Jordán, Pilar 2001a: *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos.

García Jordán, Pilar 2001b: "Espacio indígena frente a espacio civilizado. Una reflexión sobre la invasión simbólica del espacio en las misiones franciscanas entre los Guarayo (Bolivia), 1820s-1939", en S. Fernández y G. Dalla Corte (comps.), *Lugares para la historia*, Rosario, UNR Editora/ Ed. de la Universidad Nacional de Rosario, págs. 51-81.

García Jordán, Pilar 2006: "Yo soy libre y no indio: soy guarayo". *Para una historia de Guarayos, 1790-1948*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos.

Hermosa Virreira, Walter 1950: *Los Pueblos Guarayos*, La Paz, Emp. Ed. "Universo".

Mendoza, Gunnar 1956: "Bibliografía Guaraya Preliminar", en *Revista del Instituto de Sociología Boliviana*, nº 5 (Sucre).

Pereira Soruco, Hugo 1998: *Sociología de la historia del pueblo guarayo en su realidad actual*. Santa Cruz, mimeo.

Teijeiro y otros 2001: *Atlas étnico de investigaciones antropológicas "Amazonía boliviana"*, La Paz, Dirección Nacional de Arqueología y Antropología.

## NOTAS

<sup>1</sup> Taller de Estudios e Investigaciones Andino-Amazónicas TEIAA. Universitat de Barcelona. C/ Montalegre 6, 08001 Barcelona (España). Correo electrónico, [pgarciajordan@ub.edu](mailto:pgarciajordan@ub.edu). Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación financiado por el MEC, HUM2006-12351. La afirmación del título pertenece al viajero español Ciro Bayo que de viaje por Bolivia residió en Guarayos en la Cuaresma de 1896 (Bayo 1911: 159).

<sup>2</sup> La "marcha hacia el Oriente" fue un proyecto desarrollista del estado boliviano que contó con una herramienta, el Plan Bohan, en el que se plasmaron los intereses del Estado boliviano hacia el Oriente del país, en el cual las producciones agropecuarias y el petróleo captaron la atención del poder central.

<sup>3</sup> En Bolivia la denominación de Guarayo se ha dado a cuatro grupos: a) los guarayos de los ríos San Miguel-Sapocós, que son los tratados en este trabajo y los que comúnmente se tiene como tales; b) los guarayos del río Iténez, en el Beni, también denominados "pausemas"; c) los guarayos del río Blanco, en el Beni, también llamados "tapacuras", "chapacuras" o "chapacoros", d) los guarayos de los ríos Madre de Dios y Beni (Mendoza 1956). Los actores de esta historia son los primeros., uno de los cinco grupos de lengua guaraní existentes en la actualidad en Bolivia, procedentes del Este, en un proceso migratorio a la búsqueda de la llamada "tierra sin mal", y residentes en su mayoría actualmente en los municipios de Ascensión de Guarayos y Urubichá, provincia de Guarayos por ley de 6.03.1990; el grupo, según las estimaciones hechas en 1998 ascendía, aproximadamente, a unos 9.520 individuos (Teijeiro y otros 2001: 104).

<sup>4</sup> El Reglamento (recogido en Ercole 1871) reconoció al Conversor como la máxima autoridad política civil y religiosa en el interior de la misión e intermediario de todo contacto entre los indígenas y el exterior, tanto con la sociedad civil, como con el Estado. El mismo reglamento dispuso, no obstante, que toda misión dependía, en última instancia, del Gobierno central, cuestión que en los reglamentos sucesivos sufrió modificaciones significativas en beneficio de las autoridades departamentales (García Jordán 1998b). En sentido estricto el primer reglamento fue el sancionado por José Ballivián (22.02.1845) aunque su vigencia fue muy limitada hasta el punto que en las colecciones de leyes, anales y otros repertorios legales no figuran. Ver el texto en *Archivo de la Comisaría Franciscana de Bolivia, (ACFB)*, V.VIII, nº 91 y 92 (Tarata, 1916), pp.313-321, 355-356.

<sup>5</sup> Informe de F.Lacueva al obispo electo de Santa Cruz, Manuel Angel del Prado, (24.05.1845), en *Archivo Arzobispal de Santa Cruz (AASC)*, f.5.

<sup>6</sup> Constancia de la existencia de tales obras, y de la autoría de F.Lacueva de las mismas, da Fr. Manuel Viudez, quien llegó a Guarayos a fines de 1840 juntamente con José Cors (Viudez en Rück 1865: XXI y Cors en Perasso 1988: 54).

<sup>7</sup> Informe de F.Lacueva al obispo M.A.del Prado, (24.05.1845), en AASC, f.6.

<sup>8</sup> Frase debida, probablemente, a Manuel Viudez, recogida en el Punto 86 del borrador del Informe enviado por el prefecto misionero Fr. P. Bianchi a la Sagrada Congregación de Propaganda de la Fe (SCPF), [Tarata, 11.03.1851], en *Archivo de Tarata (AT)*.

<sup>9</sup> Hasta 1877 el Colegio de Tarata se había regulado por las bulas de Inocencio XI y de Pio VI, además de los decretos emanados de los capítulos guardianales bajo la presencia de los Visitadores, especialmente de Fr.Manuel Concha y el padre Cienfuegos.

<sup>10</sup> AT. Normativa para Colegios Seminarios. Texto impreso, s.p.i., sin carátula, pp.64-91 preparado por Wolfgang Priewasser en 1902, a partir del texto manuscrito aprobado en 1888.

<sup>11</sup> Parcialidades mencionadas en orden a la confección del padrón del poblado que, según señalaron los Estatutos, debía estar dividido por "parcialidades" y "familias", con distinción de hijos y agregados, cada uno con su nombre y apellido, etc. Me interesa notar que los estatutos dispusieron, para impedir la confusión se dijo, que los varones llevaran el apellido del padre, y las mujeres de la madre, de acuerdo a lo dispuesto por el III Concilio Limense (punto 270).

<sup>12</sup> Según los Estatutos, todo núcleo familiar debía contar con una casa, en la que además debían establecerse divisiones que impidiera la promiscuidad entre los varones y mujeres de la familia, excluyendo los matrimonios (puntos 304, 306 y 307).

---

<sup>13</sup> Reglamento preparado por Fr. José Cors (Yaguarú, 28.09.1854), que con pequeñas modificaciones incorporadas en 1856, 1857, 1860 y 1861 fue enviado el 11.04.1861 al ministro general, Ireneo Piani, en Archivo General de los Franciscanos Menores (AGFM). Bolivia. Collegia. M/121, 1f. anv. Todo el texto en dicho folio s.n.+ ff.836 anv.- 838 rev.

<sup>14</sup> En consecuencia se reguló el número de latigazos con que los adultos guarayos serían sancionados en caso de borrachera (12 azotes), robo (25 de ser grave el hurto), fornicación (20), adulterio (25), el maltrato doméstico del varón a la mujer (entre 6 y 25 latigazos en función de la gravedad), castigando el resto de penas las faltas al trabajo (un día 12 azotes, dos días 18, y tres días 25), y la inasistencia a las oraciones cotidianas (8) y a la misa de precepto de los domingos y festivos (20). En el caso de los niños se fijó en 6 azotes la ausencia de la escuela, prohibiendo la flagelación a los enfermos y mujeres embarazadas, en Reglamento, Cap. 5, f.837 anv.

<sup>15</sup> Ascensión de Guarayos celebró su fiesta patronal con motivo de la Ascensión de Jesucristo a los cielos –día cambiante como consecuencia de la Cuaresma-; Urubichá el 2 de agosto; Yaguarú, que por muchos años celebró su fiesta patronal el 3 de mayo, en 1903 pasó a celebrarla el 14 de septiembre; Yotaú en ocasión de la festividad de San Francisco de Asís el 2 de octubre, San Pablo el 29 de junio aunque, durante un tiempo ésta celebró la fiesta el 30 de junio.

<sup>16</sup> La tesis misionera fue que la percepción del salario por el propio indígena no sólo impedía a los conversores subvenir a todas las necesidades comunitarias, sino también que favorecía, elemento recurrente citado no sólo por los religiosos, el incremento del consumo de alcohol por los indígenas y, en consecuencia, su progresivo endeudamiento con los empresarios que, necesitados de mano de obra, incentivaron dicho consumo.

***Política Indigenista e Etnicidade:  
estratégias indígenas no processo de extinção  
das aldeias do Rio de Janeiro  
Século XIX***

Maria Regina Celestino de Almeida<sup>1</sup>

*Introdução*

Algumas aldeias indígenas estabelecidas na capitania do Rio de Janeiro e seus arredores durante o período colonial só foram extintas no século XIX. Seu processo de extinção foi lento e gradual, tendo se estendido das reformas pombalinas à segunda metade do século XIX, com avanços e recuos dados principalmente à ação dos índios aldeados. Estes foram, a meu ver, os principais agentes interessados em manter não apenas as aldeias, mas igualmente a condição de índios aldeados, identidade e patrimônio que lhes foram concedidos ou até impostos pelas autoridades coloniais, porém assumidos por eles como instrumentos que lhes possibilitaram sobreviver e resisitir, rearticulando suas tradições, culturas, histórias e identidades. Tal afirmativa pode ser sustentada através da análise da documentação à luz das novas proposições teóricas e conceituais da História e da Antropologia que nos permitem repensar as relações de contato entre os índios e a sociedade ocidental, valorizando seus interesses e motivações como fatores também explicativos para a análise das relações de alteridade, bem como para o desenrolar dos processos históricos.

Em minha tese de doutorado analisei o estabelecimento das aldeias indígenas no Rio de Janeiro colonial e o papel desempenhado por elas e seus habitantes no longo percurso de três séculos, tendo chegado a algumas conclusões relevantes para formular a afirmativa acima citada. A tese sustenta que os povos indígenas incorporados à colonização através do ingresso nas aldeias coloniais, longe de terem desaparecido, diluindo-se entre os despossuídos da colônia ou entre os escravos, como costuma ser sugerido pela historiografia, transformaram-se e misturaram-se, mantendo-se porém como índios aldeados, condição com a qual se identificavam e eram identificados até o século XIX. Uma vez aldeadas, as múltiplas etnias passaram a constituir um grupo distinto na colônia com regras, características e comportamentos próprios construídos num processo lento e incessante de experiência compartilhada com etnias e grupos sociais diversos no mundo colonial. Tornaram-se súditos cristãos do império português, e como tal se apresentavam nas petições que dirigiam ao Rei e às autoridades, assumindo, portanto, a identidade que lhes fora dada ou imposta pelos colonizadores.

As aldeias indígenas da colônia não foram, portanto, um simples espaço português e cristão no qual os índios indefesos e vencidos eram submetidos à exploração e à aculturação que os conduziria à breve extinção. Algumas se mantiveram por três séculos e constituíram o espaço de re-socialização para diversos grupos indígenas que chegaram ao oitocentos misturados e em

número reduzido, porém vendo-se e sendo vistos como índios aldeados e ainda compartilhando vida comunitária e terra coletiva que lhes haviam sido garantidas, séculos antes, pela Coroa portuguesa (Almeida 2003).

O objetivo deste trabalho é analisar o processo de extinção dessas aldeias, enfocando os conflitos e negociações entre os vários agentes sociais envolvidos, valorizando as atuações dos índios. Em contradição com os discursos assimilacionistas de políticos e intelectuais do oitocentos que ressaltavam sua condição de mistura, decadência e extinção, os índios das aldeias reivindicavam seus direitos com base nas identidades indígenas. Embora a análise priorize o século XIX, o corte cronológico remonta à segunda metade do século XVIII, período das reformas pombalinas, cujas propostas assimilacionistas assinalavam mudanças consideráveis na política de aldeamentos. O espaço privilegiado inclui as aldeias antigas que atravessaram os três séculos da colonização: São Lourenço, São Barnabé, São Pedro, São Francisco Xavier de Itaguaí e Mangaratiba, o que abrange mais ou menos a região do atual estado do Rio de Janeiro, ultrapassando os limites da capitania e depois província do mesmo nome.

A documentação consultada, basicamente correspondência entre autoridades civis e requerimentos dos índios, embora lacunar e esparsa, tem evidenciado a tendência das autoridades informantes em declarar o estado de decadência ou desaparecimento das aldeias e a dispersão dos índios e sua mistura à massa da população. Evidencia-se também o significativo interesse das Câmaras Municipais e dos moradores em se apossar das terras e dos rendimentos das aldeias. Em contrapartida, os interesses e motivações dos índios em preservar suas terras, embora mais difíceis de serem identificados, aparecem em alguns requerimentos, contrariando o discurso sobre o desaparecimento das aldeias e de sua mistura à massa populacional.

#### *Das reformas pombalinas ao oitocentos: proposta assimilacionista e manutenção das aldeias – o caso da aldeia de São Francisco Xavier de Itaguaí*

Na segunda metade do século XVIII, a expulsão dos jesuítas e as reformas pombalinas foram um ponto de inflexão na história das aldeias. O Diretório dos Índios (Almeida 1997), legislação criada inicialmente para a Amazônia e depois estendida às demais regiões da América portuguesa, lançou as bases da política assimilacionista com a intenção de transformar as aldeias em vilas e lugares portugueses e os índios em vassallos dos reis, "... sem distinção ou exceção alguma, para gozarem de todas as honras, privilégios e liberdades que gozam os outros" (Ferreira s.d.: 637). Em contraste com as legislações anteriores, a lei visava a acabar com os costumes indígenas nas aldeias e incentivar a miscigenação e a presença de não índios em seu interior. Não obstante, apesar das mudanças na legislação, o Diretório manteve, em grande parte, as diretrizes básicas do Regimento das Missões de 1686<sup>2</sup>, no que diz respeito à organização do trabalho indígena e sua repartição, bem como aos direitos e obrigações dos índios aldeados. Quanto à terra, o Diretório manteve o patrimônio coletivo das aldeias para os índios e malgrado a presença cada vez mais intensa de brancos em seu interior, incentivada pela própria lei, e das usurpações que tendiam a aumentar, as terras das aldeias não reverteram para patrimônio comum das novas povoações, pelo menos no Rio de Janeiro, embora tenha havido propostas neste sentido. A grande mudança, a meu ver, foi o incentivo à miscigenação e à presença de não índios no interior das aldeias, como medidas necessárias para promover a assimilação.

No século XVIII, os problemas de terra nas aldeias agravavam-se no Rio de Janeiro, na medida em que as terras devolutas iam escasseando e as demandas por elas se ampliavam. A expulsão dos jesuítas complicou a situação, pois além das terras confiscadas aos padres terem voltado ao domínio da Coroa, passando a ser disputadas e pedidas em sesmarias, os índios perdiam poderosos aliados em seus enfrentamentos com os moradores. Os conflitos de terra entre índios e moradores, que já ocorriam desde o século XVII, aumentaram com o avanço desses últimos motivados por uma legislação que incentivava sua presença no interior das aldeias. Some-se a isso, o desenvolvimento sócio-econômico da capitania que implicava na conquista e incorporação dos sertões mais distantes com a criação de novas aldeias e na ameaça cada vez mais intensa às terras das aldeias já seculares<sup>3</sup>. Inúmeros documentos revelam que, sem contar com a poderosa intermediação dos jesuítas, os índios continuaram reivindicando, por conta própria, direitos às terras, cargos e ordenados que sua condição de índios aldeados lhes garantia (Almeida 2003: 168-176).

As informações esparsas sobre as reformas nas aldeias no Rio de Janeiro indicam que as medidas visavam confiscar os bens dos jesuítas, preservando, porém, as terras das aldeias para os índios. O Bispo era intruído para não permitir que os padres tentassem despojar as Paróquias que administravam porque

“...se acha expressamente declarado pelos mesmos Religiosos no meu Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens, que nas Igrejas das Missões é tudo pertencente aos Índios, e que no seu nome e a título de tutela é que se achavam na mera administração deles Religiosos da Companhia de Jesus.”<sup>4</sup>

Erigidas as novas vilas e lugares, depois de estabelecidas a casa de residência do Vigário, as terras restantes deviam ser repartidas pelos “...índios habitantes das referidas vilas e lugares”<sup>5</sup>, o que evidencia a preocupação em garantir a terra para os índios. Convém notar, no entanto, que a idéia de repartir já aponta para a intenção de distribuir parcelas de terra individualmente, prática fundamental na proposta de extinção das aldeias que iria se acentuar no decorrer do oitocentos.

Não obstante, nesse momento, apesar da presença cada vez mais intensa dos brancos no interior das aldeias e das usurpações ilegais que se faziam, no Rio de Janeiro, as aldeias mantiveram-se em seus locais de origem e não se misturaram como aconteceu em outras regiões. Todas tornaram-se logo freguesias, porém apenas São Barnabé foi erigida à categoria de vila ainda no século XVIII. É instigante constatar que continuaram a aparecer na documentação como aldeias e seus habitantes permaneceram distintos dos demais moradores identificando-se e sendo identificados como índios tanto na documentação oficial quanto no cotidiano de suas relações. Permaneceram nas aldeias, cultivando pequenas porções de terras ou arrendando-as, porém ainda defendendo, através de petições, as terras que lhes haviam sido dadas séculos antes pela Coroa Portuguesa e cujos rendimentos deviam destinar-se a atender às suas necessidades coletivas.

Em 1766, a Memória de todas as freguesias do Bispado do Rio de Janeiro incluía as Aldeias de São Lourenço, São Barnabé, São Francisco Xavier de Itaguaí, Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba e São Pedro<sup>6</sup>. No mapa da Freguesia de Itaguaí de 1797, os 141 chefes de família aparecem divididos a partir do nº 87 pelo sub item “Aldeia dos Índios de Taguai”. O mapa informa que dentre esses 86 moradores (não índios), 8 viviam nas terras da aldeia onde pagavam foro. O mapa das vilas da Comarca do Rio de Janeiro de 1816 ainda faz referências às aldeias distinguindo-as das vilas e freguesias do mesmo nome, embora não presente, em muitos casos, o número de habitantes separadamente.

Os exemplos acima indicam a manutenção das distinções, reconhecida por autoridades, moradores e, sem dúvida, pelos próprios índios que continuavam reivindicando direitos que lhes haviam sido dados pela condição de aldeados. Casos concretos de resistência dos índios a situações criadas em decorrência da legislação pombalina apontam para as motivações próprias que os levavam às disputas e para o sentimento de comunhão étnica que os unia em torno de reivindicações coletivas e os incentivava a manter a distinção, afirmando a identidade indígena reconstruída nas aldeias coloniais.

A terra das aldeias, embora restrita se comparada à vastidão dos sertões, era vista pelos índios como patrimônio conquistado nas alianças feitas com os portugueses. Nelas, várias gerações de diferentes grupos étnicos e sociais haviam se fixado, ou se territorializado na expressão de Oliveira (1999), num espaço político-administrativo que lhes fora dado, ou talvez imposto, mas que passara a constituir referencial básico de sobrevivência no mundo colonial. Convém destacar que, na experiência colonial, as relações com o território também se transformavam conforme os novos interesses. Além da agricultura, tiravam da terra outras formas de rendimentos que aprenderam a utilizar e a defender, tais como aforamentos, vendas e aproveitamento de outros recursos naturais. Dado, imposto ou conquistado através de acordos, derrotas ou capitulações, o espaço físico das aldeias foi assumido pelos índios como patrimônio próprio e coletivo como demonstram as intensas disputas para preservá-lo. Do século XVII ao XIX, os índios das aldeias lutaram contra usurpações de suas terras e dos rendimentos delas provenientes, utilizando-se dos títulos de terra, conforme os padrões da colônia (Almeida 2003).

No final do século XVIII e no XIX, essas disputas se ampliaram. Com o incentivo da política assimilacionista da Coroa portuguesa, e depois do Império, as câmaras municipais e os moradores intensificaram suas investidas para apoderar-se das terras e dos rendimentos coletivos das aldeias que, descritas como decadentes e miseráveis, continuavam despertando conflitos, pois os índios, algumas vezes, apoiados pelos juizes de órfãos, insistiam em preservá-las. A razão principal que os unia em torno do objetivo de mantê-las decorria, a meu ver, do fato delas ainda constituírem, nesse período, espaço de proteção, onde tinham garantido, além da terra e seus rendimentos, a vida em comunidade. Numa ordem social rigidamente hierárquica e escravocrata, tais direitos deviam ser bastante atraentes, sobretudo se considerarmos os fortes preconceitos e discriminações a eles associados. Caracterizados como diminutos, misturados e transformados, vivendo em aldeias pobres e decadentes como afirmam muitos relatos de autoridades e intelectuais, os índios aldeados mantiveram-se como tais por pelo menos mais um século após as reformas de Pombal, esforçando-se juridicamente (por vezes com apoio de algumas autoridades) para manter suas aldeias contra a forte pressão que se fazia no sentido de extingui-las.

Exemplo revelador sobre isso é o caso de São Francisco Xavier de Itaguaí, aldeia extinta e reestabelecida por pressão dos próprios índios. Localizada em terras da rica fazenda de Santa Cruz que pertencera aos jesuítas, a aldeia enfrentou muitos problemas com os novos administradores interessados em extingui-la. Os problemas se agravaram com a construção do engenho em seu interior. É instigante constatar que, apesar dos interesses econômicos envolvidos contra as pretensões de um punhado de “índios miseráveis e decadentes”, a decisão favoreceu a estes últimos que ganharam o direito de manter a aldeia no local de origem, embora alguns anos depois ela tenha sido declarada extinta pela própria Câmara Municipal da vila recém criada. Os acontecimentos apontam para a complexidade das relações entre os agentes envolvidos.

Ao assumir o vice reinado, o Marquês de Lavradio (1769-1779) encontrou a aldeia quase deserta por conta da violência dos administradores da fazenda de Santa Cruz que usurpavam as terras dos índios<sup>7</sup>. Decidido a restituí-la, contou para isso com a prestimosa ajuda do desembargador Manoel Francisco da Silva e Veiga Magro e Moura e do Capitão Ignacio de Andrade Souto Mayor Rendon, Mestre de Campo da Companhia de Ordenanças. Este último indicou para Capitão Mor da aldeia restaurada, José Pires Tavares, moço índio que, quando da deserção da aldeia, tinha sido por ele recolhido e educado, tendo aprendido além de ler e escrever, princípios do latim<sup>8</sup>. Em 1786, em atendimento à petição do administrador de Santa Cruz, Manoel Joaquim da Silva Crasto, foi ordenado o despejo da aldeia<sup>9</sup>. O índio Capitão-Mor José Pires Tavares dirigiu-se à Lisboa para recorrer à Rainha em benefício de sua aldeia que foi abandonada, tendo nela permanecido apenas “alguns miseráveis velhos e estropiados”. Informado de que alguns tinham nela permanecido, o administrador “...apareceu ali repentinamente uma noite acompanhado de justiças e tropas, e sem atenção à idade, nem a sexo, fez prender e embarcar tudo violentamente em barcos (...) e assim presos e escoltados, os fez imediatamente conduzir para a aldeia de Mangaratiba...”<sup>10</sup>

Em 1790, atendendo à solicitação do índio Capitão-Mor que fora ao Reino, a Rainha ordenou a restituição da aldeia aos índios<sup>11</sup>, tendo sido estabelecido que devia separar-se da Fazenda de Santa Cruz “...as terras que por ordem de Sua Magestade se devem restituir aos índios da aldeia de Itaguaí”<sup>12</sup>. Os problemas, no entanto, iriam se agravar com a arrematação de engenho de Itaguaí, que se encontrava na aldeia e com a morte do Capitão Mor José Pires Tavares, líder instruído e tenaz na defesa e preservação de sua aldeia.

Convém ressaltar, no entanto, alguns elementos que problematizam a questão e apontam para a complexidade do processo. O Capitão-Mor havia enfrentado também desafios de seus próprios liderados que, segundo ele, abandonavam a aldeia dificultando o cumprimento de sua função de servir ao Rei. Em 1805, pedia providências semelhantes às que haviam sido tomadas pelo Marquês de Lavradio para manter a aldeia<sup>13</sup>. Além disso, deparava-se também com a oposição de algumas autoridades. O Juiz Conservador que era contrário à manutenção da aldeia, acusava-o de ter se apoderado dos rendimentos sem ordens para tal e de ter permitido a usurpação de um terreno pertencente aos índios. Sobre a aldeia, o mesmo Juiz afirmava estar ela muito diminuta “o que se conhece não dos mapas, mas do reforço que dão ao serviço quando se lhes pede gente”<sup>14</sup>.

Essas informações poderiam nos levar a pensar que o Capitão-Mor era o único interessado em manter a aldeia o que, a meu ver, não se sustenta com os acontecimentos posteriores à sua morte, que deve ter ocorrido por volta de 1805. No ano seguinte foi arrematado o engenho de Itaguaí, com a condição de que “a Real Fazenda mudaria a aldeia de índios situada nas terras do engenho, a qual lhe ficaria pertencendo”<sup>15</sup>. O novo proprietário conseguiu aprovar essa medida, porém esforçou-se em vão para executá-la. Alguns índios aceitaram as terras que lhes foram dadas em outra parte, “...outros porém, com seu Capitão-Mor souberam iludir esta régia determinação, deixando-se ficar e se conservaram ainda dentro das terras do suplicante, insinuados talvez para dar mais força à pretensão da vila...”<sup>16</sup>.

Essa última citação refere-se a outro problema que iria intensificar as disputas: a decisão de se elevar a freguesia à categoria de vila, que o arrematador não queria aceitar de forma alguma pelos imensos prejuízos que isso poderia lhe acarretar. Os argumentos favoráveis à criação da vila naquele mesmo local onde a aldeia se encontrava ressaltavam suas vantagens para o crescimento dos povos e afirmavam existir na freguesia gente de qualidade para servirem os cargos e empregos da governança e as possibilidades necessárias para as despesas da casa de

câmara e cadeia<sup>17</sup>. Sobre as terras dos índios, discutia-se se deviam pertencer à vila, porém a decisão do Procurador da Fazenda foi de que elas pertenciam aos índios.

Em 1818, o arrematante do engenho de Itaguaí ainda insistia na solicitação para que a vila criada na aldeia de Itaguaí fosse transferida para outro lugar. Houve intensa discussão em torno disso e vários argumentos foram favoráveis ao suplicante e seu produtivo engenho contra a aldeia que, segundo o Juiz informante, reunia só 5 ou 6 palhoças de índios e podia, conforme muitas opiniões, mudar-se para Mangaratiba. Os índios não se mudaram e a vila foi criada em 1818<sup>18</sup>. Embora poucos, misturados e já sem contar com a participação ativa de José Pires Tavares, o instruído Capitão Mor, os índios de Itaguaí ganharam o direito de ter suas terras para plantações no local reivindicado. É preciso considerar, no entanto, a significativa presença de moradores não índios na freguesia de Itaguaí que, a meu ver poderiam ter sido os principais interessados na criação da vila. Cabe lembrar que, de acordo com o mapa de 1798, dos 141 chefes de família da freguesia de Itaguaí, apenas 55 eram índios. Os demais 86 não índios, dentre os quais 8 pagavam foro nas terras da aldeia, devem ter se aliado aos índios, provavelmente incentivando-os a permanecer no local para garantir a criação da vila, contra os interesses do proprietário do engenho. A aliança com os índios nesse caso deve ter tido peso considerável para o desfecho favorável ao estabelecimento da vila, visto que os direitos dos índios às terras de origem ainda eram bastante reconhecidos, como visto anteriormente. Os índios, por sua vez, interessados em se manter no local de origem devem ter se aliado aos moradores na proposta de criação da vila, com certeza, sem saber que isso conduziria à extinção da aldeia. A reflexão sobre as escassas informações disponíveis apontam, pois, para a complexidade das relações entre esses agentes sociais. Se os índios, moradores e câmaras municipais, na maioria das vezes, se enfrentavam por questões de terras das aldeias, podiam também se aliar em determinados momentos, conforme os interesses em jogo. É o que me parece ter ocorrido nesses episódios em torno da extinção da aldeia de São Francisco Xavier de Itaguaí, pois estabelecida a vila, a Câmara Municipal iria logo considerar que o evento assinalava o fim da aldeia.

Essa consideração deve, no entanto, ser problematizada, levando-se em conta documentos posteriores com referências à aldeia e ao recebimento das terras solicitadas pelos índios. O Aviso Régio de 1824, atendendo ao requerimento de Thomaz Lopes, índio da aldeia de Itaguaí, concedeu a ele e aos “mais índios da mesma aldeia a porção de terra da real fazenda de Santa Cruz que for suficiente para fazerem as suas plantações ...” Negou-lhe, no entanto, a concessão de terras para criação de gado que igualmente pedia<sup>19</sup>. No mesmo ano, portaria do Imperador considerava os índios cidadãos e, portanto, livres de tutelas, tendo estabelecido que os índios misturados na imperial fazenda de Santa Cruz ao pé da vila de Itaguaí, fossem “...d’ora em diante tidos como foreiros pertencentes à mesma imperial fazenda (...) e como tais devedores de que lhes será arbitrado, conforme a porção de terreno que cada um possuir; e à vista do competente terreno que se lhes há de dar.”<sup>20</sup>.

Conforme sugerem esses documentos, os índios da aldeia de Itaguaí, embora tenham se mantido no local de origem, de acordo com suas reivindicações, obtiveram, em 1824, o direito à terra na condição de cidadãos, o que aponta para a extinção da aldeia e do direito às terras coletivas. A surpreendente reação dos índios, interessando-se em gozar da “liberdade” anunciada e ir em busca de seus títulos, pagando cada um a porção que lhes fora designada<sup>21</sup> pode parecer incoerente com todo o comportamento anterior de preservar a aldeia. Torna-se compreensível, no entanto, se considerarmos que os índios, com certeza, aspiravam à “liberdade”, livrando-se do regime de tutela. O Diretório havia estabelecido que, afastados os

padres regulares, os índios deviam ser governados pelos seus próprios Principais (chefias indígenas), porém considerando "... sua rusticidade, e ignorância com que até agora foram educados, não tenham a necessária aptidão para o Governo, sem que haja quem os possa dirigir, (...) haverá em cada uma das sobreditas Povoações, enquanto os índios não tiverem capacidade para se governarem, um Diretor ..."22. Esses Diretores, impostos pela legislação, geraram muita insatisfação entre os índios, como demonstram alguns exemplos em toda a colônia portuguesa, dentre os quais uma insubordinação ocorrida na aldeia de São Barnabé, em 1779, que terminou com o atendimento da reivindicação dos índios23. Extinto o Diretório, a situação de tutela se manteria, com a substituição dos diretores pelos juizes de órfãos. É possível que os índios da aldeia de São Francisco Xavier de Itaguaí almejassem livrar-se da tutela, provavelmente, sem saber que a posição de igualdade como cidadãos podia significar o fim da legislação especial garantidora da terra coletiva da aldeia, que haviam tentado preservar. É instigante assinalar que, em 1835, o Juiz de Órfãos de Itaguaí respondia à circular do Presidente da Província, afirmando que a aldeia encontrava-se "... extinta da denominação de aldeia, não possuindo bens alguns próprios, e assim, o uso, e fruto de uma pequena porção de terreno que obtiveram por graça feita por Sua Magestade..."24 Ao que parece, a aldeia "extinta da denominação de aldeia" pode ter sido considerada extinta pelas autoridades locais, porém os índios "diminutos e misturados" permaneceram no local, em terrenos próprios, distinguindo-se dos demais vassallos do Rei. Em 1848, o substituto do Juiz de Órfãos respondia à portaria do Presidente da Província informando não existirem mais índios naquele distrito, pois suas terras pertenciam a outros com quem os índios haviam feito transações25. Trinta anos depois, em 1878, a Câmara Municipal ainda respondia uma circular sobre a existência da aldeia e informava ter havido ali uma aldeia em sua origem, extinta em 5 de julho de 1818, com a criação da vila.

Apesar das lacunas, sobretudo no que diz respeito às vozes dos índios, a documentação indica o interesse desses últimos em permanecer no local. Parece indicar também uma possível aliança dos índios com os moradores para a criação da vila no local de origem, bem como uma quase imediata investida, provavelmente desses mesmos moradores, contra a aldeia, através da Câmara Municipal que, uma vez estabelecida, apressou-se em declará-la extinta.

### *Política Indigenista e Etnicidade: disputas e negociações em torno da extinção das aldeias – São Pedro, Mangaratiba, São Barnabé e São Lourenço*

A prática de recorrer à legislação para fazer valer direitos adquiridos já vinha sendo utilizada pelos índios das aldeias, sobretudo por suas lideranças, desde o século XVII. A legislação indigenista da Coroa Portuguesa, procurou sempre garantir o direito dos índios à terra das aldeias, direito esse que foi mantido pelo Diretório, apesar das mudanças introduzidas com o objetivo de promover a assimilação. O Diretório foi extinto em 1798 e apenas em 1845 foi estabelecida outra legislação de caráter geral, o Regulamento das Missões. Isso, no entanto, não impediu a continuidade da política assimilacionista que se acentuou, durante o oitocentos, como evidenciado pelo desenrolar dos acontecimentos sobre a extinção da aldeia de São Francisco Xavier de Itaguaí. Cabe, no entanto, constatar que as legislações posteriores mantiveram o direito dos índios às terras das aldeias, enquanto eles fossem considerados como tais.

No século XIX, políticos e intelectuais discutiam intensamente a questão de como integrar os índios à sociedade nacional que se criava. As propostas divergiam entre as possibilidades de fazê-lo de forma branda ou violenta. O projeto de José Bonifácio, na Constituinte de 1823,

afirmava a humanidade dos índios e a necessidade de integrá-los com brandura a “um povo que se deseja criar”, defendendo a política assimilacionista que visava a incorporá-los como cidadãos, com a conseqüente perda do direito à terra coletiva das aldeias (Boehrer 1966). Apesar de aprovado, este projeto não chegou à prática e a Constituição de 1824 sequer mencionou a questão indígena que se tornou competência das Assembléias Legislativas Provinciais, tendo prevalecido o interesse das oligarquias locais (Carneiro da Cunha 1992). Ao longo do oitocentos, no entanto, apesar das teorias discriminatórias e racistas<sup>26</sup> que influenciavam o pensamento de intelectuais e políticos da América, a proposta humanista de José Bonifácio predominou na política indigenista.

O Regulamento das Missões de 1845 manteve os direitos dos índios nas aldeias, decretando ser obrigação do Diretor Geral designar terras para plantações comuns, para plantações particulares dos índios e para os arrendamentos (Beozzo 1983: 174). No entanto, de acordo com as orientações assimilacionistas predominantes, ao referir-se às aldeias, decretava, em seu artigo 1º § 2, que se informasse ao “...Governo Imperial sobre a conveniência de sua conservação, ou remoção, ou reunião de duas, ou mais, em uma só”<sup>27</sup> A Lei de Terras de 1850 explicitava ainda mais nitidamente a política assimilacionista do Império: reservava as terras para os índios em usufruto, afirmando que “não poderão ser alienadas, enquanto o governo Imperial, por ato especial, não lhes conceder o pleno gozo delas, por assim o permitir o seu estado de civilização” (Wolney 1983:371). A partir de 1861, o encargo da catequese e civilização dos índios passou ao Ministério dos Negócios, Agricultura, Comércio e Obras Públicas, evidenciando que, no século XIX, a questão dos índios tornara-se, em algumas regiões, essencialmente uma questão de terras, como afirma Carneiro da Cunha (1992).

Observa-se pois que, apesar do objetivo explícito dessas leis de extinguir as aldeias e promover a assimilação dos índios, todas elas garantiam possibilidades deles se manterem nas aldeias, na medida em que asseguravam as terras coletivas e os direitos dos aldeados, enquanto estes últimos não atingissem a civilização. De acordo com Thompson, as “... formas e retórica das leis adquirem uma identidade distinta que, às vezes inibem o poder e oferecem alguma proteção aos destituídos de poder” (Thompson 1987: 358). Os índios souberam valer-se dessa proteção e, com o apoio de algumas autoridades civis e eclesiásticas, conseguiram, a meu ver, retardar o processo de extinção de suas aldeias. As autoridades estatais e locais visavam, sem dúvida, extingui-las e incorporar suas terras, integrando os índios, sem distinção, à massa populacional, mas procuravam fazer isso dentro das regras estabelecidas na legislação e em seus discursos manifestavam a preocupação em garantir o bem estar dos índios.

Na segunda metade do século XIX, a intensa correspondência oficial entre autoridades do governo central, das províncias e dos municípios é reveladora da preocupação do Estado em obter o máximo de informações possíveis sobre os aldeamentos e os índios com o objetivo de dar cumprimento à política assimilacionista, a ser implementada conforme as situações específicas de cada região. Não é de estranhar, portanto, que a tônica dos documentos insistisse tanto na decadência, miserabilidade e diminuição dos índios e suas aldeias.

Em 1850, carta circular aos Presidentes de Província ordenava-lhes o envio de informações “sobre os aldeamentos dos índios, declarando as alterações que tenham tido tanto a respeito da população como dos ramos da agricultura, indústria e comércio a que se dedicam com designação das causas que concorrem para a decadência dos mesmos aldeamentos, os meios para as remover, bem como os que parecerem próprios para chamar os selvagens a vida social e para melhoramento material e moral dos ditos aldeamentos,...”<sup>28</sup>. No mesmo ano, outra circular aos Presidentes de Província tratava do “... destino que se deve dar às terras dos

índios, visto não os haverem aldeados, e não ter a elas aplicação o Regulamento n. 426 de 24 de junho de 1845, que em conformidade da Resolução Imperial de 12 de setembro p.p. (...) deve continuar as providências adotadas para incorporação aos próprios nacionais de todas aquelas terras que não estiverem ocupadas, as quais se devem considerar devolutas...”<sup>29</sup>

O conteúdo desses documentos evidencia o interesse do Estado em obter informações para justificar a extinção das aldeias, de acordo com a lei. Cabe lembrar que o Regulamento de 1845 decretara o direito dos índios à terra nas aldeias, considerando, no entanto, a possibilidade de extingui-las, conforme seu estado de decadência e a lei de Terras de 1850 estabelecera para os índios, o usufruto temporário das terras, até que atingissem o “estado de civilização”, quando o governo imperial poderia incluí-los no pleno gozo dos direitos de todos os cidadãos, o que significava, acabar com seus direitos à terra coletiva.

No Rio de Janeiro, dando cumprimento às ordens do governo central, o presidente da província estabeleceu significativa correspondência com as autoridades municipais, sobretudo juizes de órfãos para saber se “...existem povoações de índios, qual o estado de seu aldeamento, nação e patrimônio...”<sup>30</sup>. Pedia-se também informações sobre as terras das aldeias e suas medições, bem como sobre os possíveis serviços que os índios por ventura prestassem aos moradores e/ou autoridades. O teor dos documentos aponta para o interesse das autoridades em extinguir as aldeias. Para isso era preciso constatar seu desaparecimento ou estado de decadência, o que se revela em muitos relatos com referência a antigas aldeias abandonadas há muitos anos, por índios que viviam dispersos, vagando pelos sertões.

Documento de 1859 da Diretoria Geral dos Índios em Quissamã informa sobre os diversos aldeamentos existentes na província do Rio de Janeiro: o de São Fidélis, o da Pedra, no município de São Fidélis, o de São Pedro no de Cabo-Frio, o de São Lourenço no de Niterói, e o de São Barnabé, e terras pertencentes aos índios em Mangaratiba, Resende, e Valença.<sup>31</sup> Sobre a aldeia de São Pedro, informa que

“... os descendentes destes índios acham-se confundidos na massa geral da população, não sendo possível calcular o seu número: entretanto, pelo Sr. Joaquim Rodrigues Peixoto membro de uma comissão da Câmara Municipal de Cabo Frio encarregada em 1856 de dar informações sobre o aldeamento, já computada a população derivada dos indígenas em cerca de novecentos indivíduos de um e outro sexo”<sup>32</sup>.

A afirmação merece alguns questionamentos pois é, no mínimo, surpreendente que num grupo dito diluído entre a “massa geral da população” tenham sido identificados, três anos antes, cerca de 900 indivíduos “derivados dos indígenas”, conforme parece indicar o trecho citado. Além disso, a situação apresentada é contrastante com a atuação desses índios alguns anos depois. Em 1865, ainda pediam “...providências para que cesse o vexame que estão sofrendo pela falta de registro de terras”<sup>33</sup>. Em atendimento a esta solicitação, foi dada ao Presidente da Província concessão para relevar as multas envolvendo os índios por falta de registros de terras. Em 1872, outro documento sobre a aldeia informa ter sido ela desmembrada, criando-se como parte da Conservatoria dos Índios a Freguezia de São Vicente de Paulo do município de Araruama, no qual não deve haver mais que oitenta índios de ambos os sexos. “Os seus descendentes que são os atuais moradores desta Conservatoria, acham-se civilizados e confundidos na massa geral da população”<sup>34</sup>. Documentos posteriores, da década de 80 informam sobre a ausência de terrenos devolutos no município, sem qualquer referência à aldeia.

Embora escassas, essas informações apontam para a atuação dos índios em busca de seus direitos, desafiando o discurso da dispersão e do abandono da aldeia, que permitiria ao Estado considerá-los civilizados e, em conformidade com a lei, extinguir sua aldeia, o que acabou de fato ocorrendo algumas décadas depois.

As atuações de índios e autoridades se faziam em torno da lei e, convém ressaltar que, em várias ocasiões, autoridades manifestaram-se em defesa dos direitos dos índios, tendo demonstrado interesse em coibir os freqüentes abusos contra eles praticados. Queriam, sem dúvida, civilizar os índios, mas de forma humanitária, como previsto na legislação. Em 1851, por exemplo, ofício do Presidente de Província e representação da Câmara Municipal de Cabo Frio pediam a adoção de medidas legislativas que melhorassem a sorte daqueles índios<sup>35</sup>. Em 1862, a Secretaria do Estado pedia ao Presidente de Província do Rio de Janeiro informações sobre os abusos nos aldeamentos do Rio de Janeiro para propor soluções. Preocupava-se principalmente com a questão das terras, invasões, aforamento ilícitos e com a cobrança dos rendimentos que deviam ser devidamente distribuídos aos índios<sup>36</sup>. Convém considerar, no entanto, que estas preocupações do Estado em melhorar a sorte dos índios deviam ser desencadeadas, em grande parte, pelas queixas e solicitações feitas pelos próprios índios às autoridades competentes.

Na aldeia de Mangaratiba, a atuação dos índios em defesa da manutenção da aldeia aparece de forma indireta, através do cruzamento de informações esparsas de alguns documentos. Sobre a questão das disputas em torno do desaparecimento ou manutenção das identidades indígenas, o texto de um memorialista do século XIX interessado na extinção da aldeia permite algumas reflexões interessantes. Segundo ele, a aldeia se formou com os índios vindos de Porto Seguro e outros do rio de São Francisco do sul, de Itaguaí e de várias outras aldeias que "...o capitão-mor fazia reconhecer como se fossem da mesma linhagem e da mesma aldeia, e como tais ficaram considerados: também de alguns homens de cor, que ou perseguidos nos lugares onde habitavam ou por outros motivos buscavam a proteção da aldeia..."<sup>37</sup> Em defesa da idéia de extinção da aldeia, argumentava que o número de "índios puritanos" era diminuto em Mangaratiba e a aldeia, podia-se dizer, estava quase extinta, pois os representantes dos "índios primordiais" não excediam a vinte ou trinta e os demais, que ainda se intitulavam índios, já eram mestiços em sexta ou sétima geração ou descendentes de índios vindos de fora, como de Itaguaí, aldeia de São Pedro, de São Barnabé, e até do Rio S Francisco.<sup>38</sup>

A afirmação acima evidencia além da mistura étnica e da mestiçagem no interior das aldeias, a identificação dos índios aldeados de Mangaratiba entre si, identificação essa construída pelos casamentos mistos e pela vivência em comum. Procuravam a aldeia em busca de proteção e ali ficavam compartilhando espaço e problemas comuns. Não eram índios, disse o memorialista, mas sentiam-se como tais e esta me parece ser a questão básica, pois era em torno desse sentimento de grupo que a ação coletiva se fazia. Além dos índios, outros grupos étnicos e sociais foram atraídos à aldeia pela proteção que ela proporcionava e ali reunidos eram, enquanto grupo, senhores de um patrimônio comum que, provavelmente tentavam manter.

Cabe também atentar para as afirmações contraditórias do Juiz de Órfãos sobre os índios de Mangaratiba, em 1835. Segundo ele não havia mais aldeia por ter sido ela substituída por uma vila do mesmo nome e estarem os índios espalhados, fazendo parte da população geral, mas mantinham seu patrimônio: alguns poucos habitavam e cultivavam ainda as terras que lhes haviam sido doadas e a parte delas não ocupada pelos índios estava aforada a agricultores que pagavam arrendamento gasto para o sustento dos índios necessitados. Sem dados para avaliar o

número de índios, o Juiz de Órfãos dispunha-se, se necessário, a fazer uma lista deles, embora não estivessem aldeados, claro indício de que mantinham-se à parte da população geral<sup>39</sup>.

Outros documentos informam que, desde 1843, a Câmara Municipal tentava apossar-se do patrimônio da aldeia e em 1858 ainda não havia conseguido seu intento. Em 1854, a Câmara solicitava ao Presidente da Província informações sobre o requerimento que fizera para incorporar, ao seu patrimônio, o terreno pertencente aos índios do município<sup>40</sup>. Em 1855 "...a dita Câmara, de novo fez ver que havia solicitado dos poderes competentes essas terras para seu patrimônio, fazendo por essa ocasião ciente que não existia mais neste termos aldeia alguma, nem índios propriamente ditos". Em 1858, dirigiram-se ao Senado do Império para que dessem andamento a esta solicitação que até "...o presente nenhuma solução há tido"<sup>41</sup>. Predominava o discurso da inexistência dos índios e de sua mistura à população, porém por alguma razão que pode ter sido a resistência dos próprios índios, a Câmara não obtinha sucesso em suas reivindicações.

Em 1864, o Juiz de Órfãos de Mangaratiba informava ao Presidente de Província que o estado da administração de terras indígenas daquele município estava decadente e o aldeamento não mais existia. Segundo ele, os índios não passavam de meia dúzia em estado total de indolência e o mais conveniente seria passar à administração do governo essas terras ocupadas atualmente por muitos arrendatários que não pagam foro algum por elas<sup>42</sup>.

Sobre a aldeia de São Barnabé, encontrei poucas informações sobre seu processo de extinção. Em 1779, os índios dessa aldeia mostraram-se bastante decididos em disputa contra o Diretor de Índios que lhes tinha sido designado, tendo obtido sua destituição<sup>43</sup>. Não obstante, para o século XIX, não foram encontrados registros de disputas em torno dessa aldeia. Há informações de que, em 1855, ainda havia terrenos e índios aldeados nas vilas de Itaboraí e Rio Bonito, porém, em 1872, de acordo com o Juiz de Órfãos de Itaboraí, embora antigamente houvesse existido, na freguesia de Itambi, a aldeia de índios de São Barnabé, os índios eram apenas "...alguns em número muito diminuto..." que não vivem aldeados e passam por dificuldades. Segundo ele, em tempos remotos chegou a haver o início de uma medição de terras que foi sustada pela parte prejudicada<sup>44</sup>.

A aldeia de São Lourenço foi extinta em 1866, porém desde 1861, a Câmara Municipal de Niterói solicitava à Presidência da Província a incorporação dos terrenos da sesmaria da aldeia, alegando serem estes os melhores terrenos do município que pouco rendem, sob a administração de pessoas desinteressadas. Alegavam a importância desses rendimentos para cobrir despesas da cidade, cujos recursos eram escassos e que os "... indígenas com o andar dos tempos, tem desaparecido, e mesmo os muito poucos que existem, não são puros"<sup>45</sup>. Em outubro de 1865, foi dada autorização para que o Presidente da Província extinguisse a aldeia, sob a alegação de "...que os poucos índios ali existentes com esta denominação se acham nas circunstâncias de entrarem no gozo dos direitos comuns a todos os brasileiros..."<sup>46</sup>. No mesmo documento, autorizava-se a distribuição de lotes de terras (...) a cada família, no ponto onde já possui casa e lavoura, bem como aos solteiros maiores de 21 anos, que tenham economia separada, um lote de terras com cerca de 22,500 a 62, 500 braças quadradas que ficará sendo propriedade de tais indivíduos depois de cinco anos de efetiva residência e cultura."<sup>47</sup>. No ano seguinte, documento, provavelmente da Câmara Municipal, negava a pretensão de "...intitulados índios, que solicitam a continuação de mensalidades outrora arbitradas...", afirmando que "...não há que deferir-lhes, desde que o Aviso de 31 de outubro do ano próximo findo, extinguindo o mencionado aldeamento, fez desaparecer a "...entidade Índios e proveu ao bem estar dos que com essa denominação ainda ali existiam"<sup>48</sup>.

O Aviso declarou, portanto, o desaparecimento não só da aldeia, mas também dos índios, que apesar de terem sua presença ali reconhecida, ao reivindicarem direitos um ano depois, eram declarados inexistentes pelas autoridades locais. Os exemplos citados confirmam que o discurso das autoridades construía-se conforme seus interesses em ter acesso às terras das aldeias, porém respeitando as exigências da legislação. Assim, aos índios nas aldeias ou em terrenos das aldeias, as autoridades informantes acrescentavam advérbios e adjetivos como “poucos”, “diminutos”, “misturados”, “civilizados” e os tornavam inexistentes, justificando a extinção das aldeias.

### *Considerações Finais*

Neste trabalho procurei apresentar dados e argumentos para sustentar a hipótese de que o lento processo de extinção das aldeias indígenas no Rio de Janeiro foi, em grande parte, retardado pela ação dos próprios índios. Apesar da escassez de informações disponíveis, os documentos analisados apontam para o fato de que os discursos das autoridades, grosso modo, se faziam com a intenção de justificar a extinção das aldeias em conformidade com a legislação indigenista que visava assimilar os índios e incorporar suas terras. Afirmavam o desaparecimento de índios e aldeias, embora reconhecessem sua existência, às vezes, no próprio documento no qual os consideravam inexistentes. Em contrapartida, os índios, apesar de poucos e misturados, mantinham as distinções e esforçavam-se por manter suas terras e aldeias que ainda deviam significar para eles espaço possível de sobrevivência. Constatou-se também a complexidade das relações de alianças e conflitos entre os vários agentes sociais envolvidos no processo de extinção das aldeias, cuja compreensão exige uma definição e análise mais precisa a respeito desses atores. Documentos cartoriais e eclesiásticos dos municípios onde essas aldeias existiram podem fornecer novos dados sobre esses atores e contribuir para uma compreensão mais ampla desse longo e complexo processo de extinção das aldeias indígenas no Rio de Janeiro oitocentista.

### **BIBLIOGRAFIA:**

- Almeida, M. Regina Celestino de 2003: *Metamorfoses Indígenas. Identidade e Cultura nas Aldeias Coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- Almeida, M Regina Celestino de 2001: “Os Índios Aldeados: histórias e identidades em construção”. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, Sette Letras. Vol 6 , No 12.
- Almeida, Rita Heloisa de 1997: *O Diretório dos Índios – Um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília.
- Apud Motta, Marcia. 1998 “Terra, Nação e Tradições Inventadas (Uma outra abordagem sobre a Lei de Terras de 1850) In: Sônia Mendonça e Márcia Motta (orgs.), *Nação e Poder: As Dimensões da História*. Niterói, EDUFF págs. 81-92.
- Beozzo, José Oscar 1983: *Leis e Regimentos das Missões; política indigenista no Brasil*. São Paulo, Loyola.
- Bohrer, George C. A. (org) 1966: *Apontamento para a Civilização dos Índios Bárbaros do Reino do Brasil por José Bonifácio de Andrada e Silva*. Lisboa, Agência Geral do Ultramar.
- Carneiro da Cunha, Manuela 1992: *Legislação Indigenista no Século XIX – Uma Compilação (1808-1889)* São Paulo, EDUSP.

Ferreira, Alexandre Rodrigues s.d.: *Viagem Filosófica ao Rio Negro*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq.

Oliveira, João Pacheco de 1999: "Uma Etnologia de Índios Misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais" In João Pacheco de Oliveira (org.), *A Viagem de Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria. págs.11-36.

Schwarcz, Lilia Moritz 2001: *O Espetáculo das Raças – Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil -1870-1930*. São Paulo, Companhia das Letras.

Silva, Joaquim Norberto de Souza 1854: "Memória Histórica e Documentada das aldeias de índios do Rio de Janeiro" In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*. Rio de Janeiro: v.62 3ª série, n. 14 e 15.

Thompson, Edward P. 1987: *Senhores e Caçadores*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

Wolney, Maria Jovita Valente (org) 1983: *Coletânea: legislação agrária, legislação de registros públicos, jurisprudência*. Brasília, DF: Ministério Extraordinário para Assuntos Fundiários. págs. 357-359. Lei das Terras de 1850, artigo 3.

## NOTAS

<sup>1</sup> Universidade Federal Fluminense (UFF). Departamento de História. Campus do Gragoatá, Bloco O, Sala 503. Niterói. RJ Brasil. Correo electrónico: [reginacelestino@uol.com.br](mailto:reginacelestino@uol.com.br). Agradeço à PROPP, CNPq e CAPES, o auxílio à pesquisa para elaboração deste trabalho, através de bolsas de iniciação científica, produtividade PQ e de estágio pós-doutoral no exterior, respectivamente. Agradeço a Serge Gruzinski pelo diálogo e aos bolsistas Pedro Nascimento e Priscila Azevedo a colaboração essencial à pesquisa documental.

<sup>2</sup> O Regimento das Missões, em vigor até o estabelecimento do Diretório, foi também elaborado especialmente para a Amazônia, com forte influência do padre Antonio Vieira, porém seus princípios mais gerais eram aplicados nas demais aldeias jesuíticas da América portuguesa. Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Pará 1/12/1686 " In José Oscar Beozzo 1983: 114-121.

<sup>3</sup> A política assimilacionista do Diretório caracterizou-se por procedimentos diversos, conforme as especificidades regionais e isso podia acontecer em áreas muito próximas. No Rio de Janeiro, enquanto se propunha a extinção das aldeias seculares, outras se estabeleciam para aldear os Puris, Coropós e Coroados que no chamado sertão dos índios bravos (às margens norte e sul do Rio Paraíba) impunham sérias dificuldades aos assentamentos coloniais.

<sup>4</sup> Carta Régia ao Bispo do Rio de Janeiro, ordenando que as Aldeias sejam retiradas dos religiosos da Cia. e que sejam erigidas em vilas e lugares. Ms Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) Rio de Janeiro-Avulsos (RJA), Caixa 63, doc. 63.

<sup>5</sup> Provisão Régia para Joseph Mascarenhas Pacheco de Mello. 8 de maio de 1758. Ms. AHU RJA, caixa 63, doc.72.

<sup>6</sup> Memória de todas as Freguesias desse Bispado do Rio de Janeiro, 22 de janeiro de 1766. Ms. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) Rio de Janeiro, Avulsos (RJA). cx. 84, doc. 7.

<sup>7</sup> Atestado do Marquês de Lavradio, Lisboa, 3 de janeiro de 1786. In Silva 1854: 358-361

<sup>8</sup> Atestado de Ignacio de Andrade Souto Maior Rendon, coronel de milícias, Marapicú, 10 de abril de 1804 In: 1854:360;367-369; Atestado do Dr. Francisco da Silva Veiga e Magro de Moura, datado de Lisboa a 7 de janeiro de 1786. In Silva 1854: 361-363.

<sup>9</sup> Atestado de Francisco Dias Paes Leme da Câmara, datado de Lisboa a 7 de janeiro de 1786. In Silva 1854: 363-365.

<sup>10</sup> *Idem*.

<sup>11</sup> Atestado de Ignacio de Andrade de Souto Maior Rendon, coronel de milícias. Marapicú, 10 de abril de 1804. In Silva 1854. 367-369.

<sup>12</sup> Portaria de 6 de agosto de 1790. In Silva 1854: 372.

<sup>13</sup> Carta do Capitão mor da Aldeia de Itaguaí José Pires Tavares ao Vice-Rei, em 25 de maio de 1805. In Silva 1854: 373-374.

<sup>14</sup> Requerimento de José Pires Tavares, Capitão-Mor da aldeia de Itaguaí e informações que acerca do mesmo deu o ouvidor José Albano Fragoso. Rio, 8 de maio de 1804. In: Silva 1854: 375-376. Atestado de José Albano Fragoso, Rio, 30 de janeiro de 1802. In Silva 1854: 371-372.

<sup>15</sup> Livro 2o. de Termos das arrematações dos Bens confiscados aos denominados Jesuítas, e gêneros da Fazenda de Santa Cruz." Rio de Janeiro, 11 fev. 1805-22. 1808. Assin. Pelos vice-reis D. Fernando José de Portugal e Conde dos Arcos, por José Caetano de Lima, Franciso Bento Maria Targini e outros; Certidão da carta de sentença de arrematação do engenho de Itaguaí 7 de outubro de 1818. In Silva 1854: 377.

<sup>16</sup> Consulta da mesa do desembargo do paço sobre o requerimento do comendador Antonio Gomes Barros. Palácio da Boa Vista, 18 de outubro de 1819. In Silva 1854: 382-402.

<sup>17</sup> Consulta da mesa do desembargo do paço sobre a representação do juiz das demarcações dos aforamentos da fazenda de Santa Cruz em que faz ver a necessidade de criar-se uma vila no lugar da aldeia de Itaguaí. In Silva 1854: 404.

<sup>18</sup> Resposta da Câmara Municipal de Itaguaí à Circular do Presidente de Província. 27 de abril de 1878. Ms. APERJ, PP, Col. 27. Dossiê 13. Pasta 1.

<sup>19</sup> Aviso Régio de 24 de outubro de 1824 permitindo dar terras da fazenda de Santa Cruz para cultura dos índios da aldeia de Itaguaí. In Silva 1854: 382.

<sup>20</sup> Portaria de 9 de setembro de 1824. In Silva 1854: 412.

<sup>21</sup> Requerimento dos Índios da Vila de Itaguaí Fazenda de Santa Cruz, 19 de junho de 1837. In Silva 1854: 413-414.

<sup>22</sup> Diretório. In: Rita H. de Almeida 1997

<sup>23</sup> Requerimento de João Batista da Costa. 1779. Ms. AHU.RJA, cx. 84, dic. 7.

<sup>24</sup> Resposta do Juiz de Órfãos ao Presidente da Província. 28 de fevereiro de 1835. Ms Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ). PP, Col. 84. dossiê 205, pasta 1.

<sup>25</sup> Ms. APER JP. P. Col 84. Dossiê 205. Pasta 1.

<sup>26</sup> Para uma ampla discussão sobre as teorias raciais do século XIX, ver Schwarcz 2001.

<sup>27</sup> Decreto Nº426 – de 24 de Julho de 1845- Regulamento acerca das Missões de catechese e civilização dos Índios. In Beozzo, 1983: 169.

<sup>28</sup> Circular aos Presidentes de Província. 1850. Ms. AN Série Agricultura, IA7.4, fl 38

<sup>29</sup> Circular aos Presidentes de Província. Ms. AN. Série Agricultura, JA7-4, fl.38.

<sup>30</sup> Ms. AN APERJ. PP col. 115, dossiê 312, Pasta 1, n. 3.

<sup>31</sup> Ms APERJ. PP col. 115 dossiê 312. Pasta 1 no 75 -79. Convém notar a ausência de São Francisco Xavier de Itaguaí que, como visto, havia sido declarada extinta em 1818. O documento faz referências a alguns "aldeamentos tardios", estabelecidos no final do XVIII e início do XIX, que não serão abordados no âmbito deste trabalho: São Fidelis, Pedra, Valença e Resende.

<sup>32</sup> *Idem*.

<sup>33</sup> Ms AN Série Agricultura, IA7-1, fl. 62v.

<sup>34</sup> Ms. APERJ PP Col.17, Dossiê 103, pasta 1.

<sup>35</sup> Ms. AN Série Agricultura, IA7-4, fl. 3v.

<sup>36</sup> Ms. AN Série Agricultura, IA7-1, fl. 28-28v.

<sup>37</sup> Memória de Jacyntho Alves Teixeira sobre a origem dos índios e aldeia de Mangaratiba, seu patrimônio, e maneira porque têm sido administrados. In: Silva, 1854, nº 15: 415.

<sup>38</sup> *Ibidem*: 417.

---

<sup>39</sup> Ofício do Juiz de Órfãos Francisco José Frutuoso, ao presidente da Província em 13 de janeiro de 1835. Silva, 1854, nº15:439. Para uma discussão mais ampla sobre a construção da identidade de índios aldeados, ver M. Regina Celestino de Almeida 2001: 51-71.

<sup>40</sup> Ms. AN Série Agricultura, I A7-4, fl.39v.

<sup>41</sup> Idem.

<sup>42</sup> Ms. APERJ P.P.col.84.Dossiê 206 . pasta 2.

<sup>43</sup> Requerimento de João Batista da Costa. 1779. Ms.AHU RJa,cx.119,doc.88.

<sup>44</sup> Ms.APERJ P.P. col.84 Dossiê 206 Pasta 2.

<sup>45</sup> Ms.APERJ P.P. Col.32,dossiê 118. Pasta 1.

<sup>46</sup> Ms.AN Série Agricultura, IA7 -1, fl 70v.

<sup>47</sup> Idem.

<sup>48</sup> Ms.AN série Agricultura, IA7-1, fl.78v



## ***Política indígena na transição para a República no Brasil: uma abordagem histórico-etnográfica***

Izabel Missagia de Mattos<sup>1</sup>

### *Introdução*

O modelo de administração indígena concebido e implantado no Brasil do século XIX insere-se em um projeto mais amplo de consolidação de uma nação “civilizada” segundo os moldes europeus. Neste período, acompanhando as estatísticas constantes da correspondência das Diretorias Gerais dos Índios das Províncias, podemos observar o “desaparecimento” de uma numerosa população indígena.<sup>2</sup>

Os mecanismos deste processo de “desaparecimento” podem ser desvelados pelo próprio exame das políticas públicas adotadas oficialmente para lidar com o “problema” que a existência de populações indígenas representava para a “civilização” nacional. Por outro lado, podem ser observadas por meio de uma perspectiva etnográfica, práticas cotidianas dos povos indígenas nos aldeamentos oficiais que revelam os malogros na execução de tais projetos administrativos governamentais. Com efeito, o protagonismo dos indígenas nas situações examinadas contribuiu para a configuração frequente de conflitos que forçariam negociações políticas entre os interesses locais por autonomia e o projeto nacional de constituição de um povo etnicamente homogêneo.

A trajetória pesquisada de povos das Províncias de Minas Gerais e do Maranhão - onde ocorreram fenômenos de “rebeldias” indígenas em aldeamentos missionários - aponta para a necessidade da abordagem situacional desses movimentos, compreendidos no interior de complexos sistemas de relações interétnicas.

O discurso “civilizador” do período imperial (1822-1889) extrapola, portanto, ao “problema” propriamente indígena devido, em parte, à relevância então conferida à escravidão - abolida finalmente apenas em 1888 - e ao “problema racial” representado pela população afro-descendente - pautas necessárias para o planejamento de políticas econômicas em todo o país.

Sendo assim, o exame do movimento de recomposição de identidades e formas societárias indígenas, investigado nos casos dos Botocudos da Província de Minas e nos Tenetehara, do Maranhão encontra-se intimamente relacionado aos aspectos institucionais e ideológicos da política civilizacional adotada no período analisado. Nesse contexto, o incentivo à imigração europeia e à mestiçagem, bem como a redefinição do destino dos territórios “livres” (leia-se indígena) passaram a constituir medidas oficialmente adotadas para solucionar o problema da carência de mão-de-obra na lavoura e na nascente indústria após o fim da escravidão.

Todavia, fatores endógenos influenciaram a configuração das freqüentes mobilizações coletivas dos Botocudos aldeados por missionários capuchinhos da Província de Minas (1873-1893), examinados em estudo anterior (Missagia Mattos 2004), em um esforço de dar visibilidade às lógicas de conhecimento e de organização sócio-política nativas que informaram, a partir de dentro, tais mobilizações (ou “revoltas”, segundo a leitura dos missionários e administradores).

Todavia, ainda que a utilização de instrumental etnológico tenha se revelado adequado para a apreensão dessas estruturas e iluminado aspectos inerentes à etnopolítica indígena, a apreensão das *formas indígenas* em movimento revelou-se pouco produtiva sem o devido equacionamento da incorporação da situação histórica pelos nativos. Neste sentido, as situações examinadas etnograficamente demonstram como os movimentos dos índios constituíram, em boa medida, expressões de “consciência histórica”, concebidos pelos indígenas perante o assédio de segmentos diversos da sociedade nacional sobre seu território.<sup>3</sup>

Com efeito, a articulação de uma “consciência histórica” no pensamento indígena foi identificada na pesquisa sobre a história dos Botocudos da Província de Minas, através da linguagem do xamanismo, intimamente relacionada às formas e estratégias políticas tradicionais dos povos nativos. O acompanhamento dos episódios relacionados às situações de “rebeldia” das populações aldeadas revela como idioma do xamanismo, compartilhado pelos diversos sub-grupos Botocudos, forneceu-lhes elementos para a interpretação da experiência histórica das situações de aldeamento e orientou-lhes, ao mesmo tempo, em suas estratégias de sobrevivência coletiva.

A investigação visou, ainda, acompanhar etnograficamente os processos de sustentação de formas e estratégias indígenas por meio da identificação de determinadas regularidades que pautaram as relações entre os diversos atores coletivos inseridos em uma rede de relações intersocietárias instauradas pelo indigenismo, especialmente no interior dos aldeamentos oficiais da Província de Minas.

A abordagem utilizada na interpretação das situações pesquisadas parte de um pressuposto da antropologia histórica de que os contextos históricos fornecem elementos importantes para a configuração de teias de significados que compõem a análise dos fenômenos observados. A ampliação das escalas espaciais e temporais na interpretação etnográfica passa a ser concebida, nesse tipo de abordagem, como contribuição efetiva para a iluminação dos fenômenos analisados, sejam eles contemporâneos ou, como no caso aqui discutido, direcionados ao passado. A exposição a seguir refere-se às reflexões sobre movimentos indígenas do século XIX, em suas relações com o Estado brasileiro.

### *Políticas públicas para os indígenas no Brasil do século XIX*

A idéia da construção de uma nação homogênea, enquanto uma unidade étnica, marcou o indigenismo do século XIX, tanto no Brasil como, em geral, na América Latina. Tal concepção européia de nação, que sinalizava singularidade e independência, configurava-se, no entanto, nas antigas colônias, de maneira contraditória com a existência de seus “naturais” - ou seja, dos próprios povos indígenas, enquanto “etnias” diferenciadas (König 1998: 22).

A elite intelectual do período, por sua vez, seria marcada por uma disputa de projetos embasados em mentalidades seja católico-conservadora, liberal ou cientificista. De acordo com o mesmo caráter “civilizador” que marcou a formação dos estados nacionais na Europa (Elias 1995), a ciência –mais especificamente a medicina– tentava, então, traduzir os chamados

“desígnios da natureza” em termos do social, a partir de métodos “racionais” e “objetivos”. O estudo das “raças” humanas, seria pautado pela mesma “classificação disciplinadora” seguindo esta mesma lógica que esquadrinhou, por exemplo, o campo da sexualidade e da reprodução, por diversas especialidades médicas em proliferação que, extrapolando a observação de dados biológicos, acabaram por transformar-se em disciplinas de fundo moral (Comaroff y Comaroff 1999: 115).

A escravidão indígena constituía um dos temas que pautava as preocupações da administração dos indígenas no período imperial (1822-1889), sendo configurada pelos seus ilustrados dirigentes enquanto um problema para a constituição de uma nação que se queria “civilizada”. A exploração do trabalho dos índios e suas repercussões no debate público seriam analisadas de acordo com a importância então conferida à mão-de-obra escrava como fonte de riqueza. Por outro lado, a possibilidade de rebeldia dos indígenas configurava-se como uma ameaça semanticamente associada às estratégias de fugas e quilombos<sup>4</sup> dos negros escravizados, contribuindo para a promoção de políticas públicas destinadas à promoção da “ordem” nacional nos aldeamentos indígenas.

O pensamento e a ação fundamentalmente reacionários e baseados no pragmatismo político do controle e da manutenção da ordem social, característico do trabalho missionário dos capuchinhos italianos nomeados para o serviço da catequese indígena em todo o Brasil ganham inteligibilidade ao serem cotejados às idéias de um dos pilares do ideário europeu da restauração. Com efeito, após os anos de convulsão revolucionária, os livros de Joseph de Maistre (1753-1821), intelectual católico saboiano e implacável crítico da revolução, serviram de inspiração para as forças sociais interessadas na defesa dos valores tradicionalistas e no restabelecimento da ordem, ao longo de um período que se estendeu por todo o século XIX, atingindo ainda o início do XX. De seus textos, juntamente com os de Louis de Bonald (1754-1840), seriam extraídos os argumentos que serviram para criticar e exorcizar a ameaça que a disposição revolucionária representava para instituições como a Igreja Católica e a Monarquia, que viam no liberalismo e nas especulações filosóficas e científicas a sombra da decadência moral.

Destoando da concepção rosseauiana do “selvagem”, o pensamento maistreano jamais poderia conceber um “antropófago” como uma boa criatura. Considerando, por definição, os humanos enquanto seres decaídos devido ao “pecado original”, para este paradigmático autor tradicionalista, os selvagens constituíam a porção mais degenerada da humanidade: “se a sociedade é tão antiga como o homem,” –dizia de Maistre– “logo o selvagem só é e só pode ser um homem degradado e punido” (De Maistre *apud* Motta 2001: 138). A punição do indígena, assim naturalizada enquanto desígnio divino para seres degradados, encontra-se presente no pensamento dos missionários capuchinhos como um das principais chaves interpretativas dos distúrbios e violências que caracterizaram a administração dos nativos no período.

Para o pensador contra-revolucionário, a idéia de conceder “liberdade” para criaturas essencialmente “más” e “decaídas” parece, de fato, absurda; seu destino deveria ser conduzido através de uma “combinação de coerção (força) e submissão espontânea”, onde sobressai, em um papel de centralidade e sacralidade, a figura do *carrasco*. Para “controlar as tendências destrutivas” inatas aos homens, no entanto, a coerção física, em si, parecia-lhe insuficiente, uma vez que “os apetites naturais dos homens” deveriam ser administrados pelas forças espirituais da religião. A vida religiosa, ao sossegar as almas, teria o poder de evitar a explosão de questionamentos e desordens. O pontificado de Pio IX (1846-1878), consagrando a obra de

seu antecessor Gregório XVI, potencializou a luta entre o catolicismo e a sociedade moderna, contribuindo para identificar nos indígenas princípios de organização que geram perigo e subversão.

Os principais instrumentos da política imperial relacionados ao “governo” dos índios, sob o regime do Padroado<sup>5</sup> e relacionados à catequese missionária capuchinha, foram os Decretos 285 e 426 de 24 de junho de 1843 e de 24 de julho de 1845, respectivamente.

Enquanto o primeiro Decreto autorizava o governo a contratar especificamente missionários capuchinhos italianos e distribuí-los entre as Províncias em missões indígenas, concedendo-lhes um amplo controle sobre a política indigenista no II Reinado, o segundo, também conhecido como Regulamento das Missões, dispunha sobre o sistema administrativo da política indigenista, centrado na figura dos diretores gerais dos índios. Nomeados diretamente pelo Imperador para atuarem na estrutura administrativa provincial, esses diretores exerciam a função tutelar do Estado na mediação entre os indígenas e a sociedade nacional, juntamente com os diretores parciais e de aldeias. Tal sistema tutelar, extinto com a proclamação da República (1889), apenas seria substituído com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/TN) em 1910. Durante este período de vácuo da legislação indigenista e da ação do poder central sobre as populações indígenas, a administração dos índios ficou sob o encargo (e aos desmandos) das esferas de poder regional e local. Neste período a intensificação da pressão territorial sobre os grupos indígenas se faz notar em diversas regiões do país, notadamente em estados do nordeste, sudeste e sul.

Segundo o artigo 64 da constituição de 1891, o domínio sobre as terras consideradas “devolutas” pela “Lei de Terras” de 1850, ou seja, “aquelas que não [estivessem] sob domínio de particulares, sob qualquer título legítimo, nem aplicadas a nenhum uso público”, passaria para os Estados da federação. Estes, no entanto, em grande parte dos casos, distorciam a concepção original do conceito de terra devoluta, passando a utilizá-lo para caracterizar as terras de ocupação tradicional dos índios, o que possibilitava, por exemplo, sua venda, ou servia para legitimar sua usurpação.

G. Seyferth (1995) mostrou como, a partir de meados do século XIX, “a mestiçagem e seus efeitos [constituíram] o tema central da interpretação orgânica da história do Brasil e das especulações acerca do futuro da nação”. Para a autora, a ideologia subjacente ao discurso ilustrado e “científico” acerca da “formação (étnica) brasileira” seria conformada a partir de um paradoxo que se pode ser expresso na coexistência necessária dos temas da abolição e da imigração em sua matriz. Datam, com efeito, de 1850, tanto o fim do tráfico negreiro como a formulação de uma política imigratória consistente sob a Lei de Terras.

As contradições entre as concepções ilustradas do discurso indigenista e sua prática nos sertões das províncias se encontram presentes durante a segunda metade do século XIX, quando a idéia da promoção de uma “raça mestiça” era vista como a única saída para a “dissolução” do problema indígena, ou seja, da plena inserção dos índios à vida “social” —entenda-se “civilizada”, ao contrário de sua vida “selvagem”.

O pressuposto de inferioridade racial do indígena e do mestiço seria também expresso na distribuição desigual das terras. Os imigrantes estrangeiros, considerados mais aptos para a colonização do país, ocuparam as terras “devolutas” expropriadas dos ocupantes tradicionais, permanecendo os “índios civilizados” à margem do processo de colonização (Seyferth 1995a: 60).

Ao longo do período de crise do regime monárquico brasileiro, a crença na regeneração da humanidade pela ciência, que caracterizou a filosofia de Augusto Comte generalizou-se no Brasil. Neste mesmo período de transição para a República, contabilizaram-se diversas situações de instabilidade políticas e revoltas populares em todo o Brasil. A questão da tutela dos povos indígenas foi focada no centro dos debates que opuseram a Igreja e o Estado.

Por outro lado, observa-se, no mesmo período, a reação da Igreja ao sistema do Padroado, que, ao atrelá-la ao Estado, tornava-a susceptível ao seu controle político-administrativo. Este movimento, denominado Romanização, efetivou-se a partir do pontificado de Pio IX (1846-1878), visando recolocar a Igreja latino-americana mais diretamente ligada ao Papa, fortalecendo-a enquanto instituição.

Ao confrontar as imagens dos missionários sobre os indígenas com o discurso nacionalista e republicano, percebe-se o delineamento de uma nova concepção do nativo: ao invés de “degradação” com que eram retratados pelo pensamento contra-revolucionário, passam a emergir como “excelentes homens, naturais donos espoliados deste belo País”. Denúncias contra a catequese missionária foram encaminhadas à imprensa por opositores do trabalho dos capuchinhos, como Leolinda Daltro (1920), que os considerava *expatriados estrangeiros* que teciam uma verdadeira “campanha” contra o regime da República.

#### *O movimento dos Tenetehara e a missão capuchinha de Alto Alegre, Maranhão*

A Missão de Alto Alegre havia sido fundada em 1896, com o objetivo expresso de “civilizar” as “cidadelas da barbárie” existentes naquelas matas de transição entre amazônia e cerrado, conhecida como pré-amazônia brasileira, segundo as palavras do frade capuchinho Bartolameo da Monza, que visitou Alto Alegre após os trágicos acontecimentos de 13 de maio de 1901, quando foram assassinados, durante a missa matinal, os quatro missionários capuchinhos italianos, seis missionárias italianas e uma brasileira, responsáveis pela direção do estabelecimento.

A casa para a *redução* dos indígenas havia sido erigida em uma área de aproximadamente 36 km<sup>2</sup>, que recebeu o nome de São José da Providência, comprada pelos capuchinhos da Província de Milão de um posseiro que havia migrado do Ceará e não cedida pelo governo, como nos tempos imperiais. Estimava-se a existência de 10 mil indígenas habitantes em torno de Alto Alegre, além de outros tantos situados nas proximidades.

Em suas *Notas Históricas*, redigidas em 1908, Frei Bartolameo relatava que, antes de constituir-se enquanto Vila, em 1855, Barra do Corda abrigava “selvagens” no estado de “vida brutal, entregue à dissolução, à crápula, à mais terrível lascívia; fatal prerrogativa da humanidade corrompida que desce abaixo do nível dos brutos privados de razão”. O capuchinho pôde, ainda, observar a relação existente entre os chamados diretores de índios locais e os povos por eles “protegidos”. Segundo suas notas, os diretores não eram “gente de coração”, mas “homens sem temor a Deus e sem consciência” (Merlatti 2001).

A vida na Missão de São José de Alto Alegre assemelhava-se à das feitorias italianas dos séculos XIX e XX, onde também os padres trabalhavam diariamente. As famílias indígenas ou “cristãs” que foram lá se estabelecendo obedeciam a rigorosas regras de conduta, expressas em regulamentos internos.

O trabalho dos índios na missão, no entanto, concorria com o já estabelecido comércio dos Tenetehara com os chamados regatões, negociantes que, percorrendo os rios de barco, se

valiam dos índios para a extração de recursos da floresta e como remeiros. Vale esclarecer que o termo nativo “tenetehara” significa “gente de verdade” e é utilizado para a autodesignação dos Guajajara do Maranhão e os Tembé do Pará, que foram separados em meados do século XIX, em virtude da política de aldeamento imperial. Os Tenetehara conhecidos hoje como Tembé, por exemplo, negociavam com os regatões pelo sistema de aviamento, ou seja, de adiantamento de mercadorias posteriormente pagas com produtos florestais. Engajando-se na extração do óleo de copaíba, diversas famílias extensas se deslocaram para novas áreas ainda não exploradas, na direção do alto Gurupi, onde ocorreu um grave conflito entre indígenas e regionais, em 1861, em virtude dos abusos e extorsões praticados pelos regatões, no qual sete Tenetehara mataram nove regionais (Valadão 2001).

Como represália, a força policial encarregada de apurar o conflito, além de espancar os índios, lhes tomou nove crianças. A Diretoria Geral dos Índios da Província do Grão-Pará reuniu os Tenetehara dispersos na região, agrupando-os em aldeamentos no alto Gurupi, que deram origem a configuração social dos atuais Tembé. Se, para os Tenetehara, a exploração dos regatões poderia parecer nefasta, não o seria também a presença decerto ininteligível dos missionários e missionárias, que vinham de tão longe para impor-lhes seus costumes?

Com efeito, Alto Alegre seria palco de um sangrento massacre dos missionários e de centenas de moradores não-indígenas do estabelecimento. A causa imediata do incidente fora a prisão de Cauré Imana, o Caburé, chefe Guajajara que mantinha contatos com políticos influentes da região. As insatisfações dos indígenas eram relativas, sobretudo, à separação compulsória das crianças de seus pais e dos castigos recebidos por praticarem antigos costumes, como a poligamia. A revolta resultou do esforço conjunto de uma rede povos que se aliaram e que reuniu cerca de 1000 indígenas que bloquearam os principais acessos ao local, cercaram fazendas e dizimaram mais de 200 moradores não-indígenas de Alto Alegre (Cruz 1982).

De acordo com os dados populacionais registrados na Diretoria Geral dos Índios da Maranhão, eram habitantes daquela Província, em 1887, cerca de 25 000 índios, metade dos quais, Tenetehara. No final do século XIX, devido às circunstâncias como a migração em massa de nordestinos fugidos das secas, que ocasionou surtos epidêmicos e conflitos de terra, este número seria reduzido drasticamente. Centenas de indígenas, perseguidos ao longo de toda uma década após a revolta, também seriam dizimados.

O “massacre” em questão pode ser situado na história do indigenismo em um momento extremamente crítico. O regime conhecido como Padroado havia sido extinto por decreto de autoria de Rui Barbosa, de sete de janeiro de 1890, oficializando a separação definitiva entre o Estado brasileiro e a Igreja.

O ideário europeu reacionário/capuchinho, que representava o indígena em seu potencial “revolucionário”, carregado de perigos e ameaças, seria freqüentemente realizado nos aldeamentos, quando os catecúmenos, de fato, se levantavam contra o sistema autoritário dos administradores capuchinhos.

Em 1893, dois mil Botocudos “civilizados” pelos capuchinhos Serafim de Gorizia e Ângelo de Sassoferato ao longo de 20 anos, no próspero aldeamento missionário de Itambacuri, Minas Gerais, com o intento de “se apropriarem do estabelecimento”, tentaram assassinar os diretores. Vencidos e muito reduzidos, após seis meses de revoltas, retornaram para o aldeamento, transformado, segundo o regime republicano, em “Colônia Mista” capaz de realizar o projeto de consolidação da nação por meio da mestiçagem.

*O Litígio dos Kayapó no Sertão de Minas*

As experiências descritas sobre o movimento dos povos indígenas em Minas, aqui descritas em termos de suas relações com as políticas públicas imperiais, não se referem propriamente ao seu estabelecimento em aldeamentos missionários – política adotada após a década de setenta dos oitocentos e examinada minuciosamente em estudo anterior (Missagia Mattos 2002 e 2004). A catequese missionária seria tardiamente implementada na Província, palco de sangrentos embates entre colonizadores e indígenas. Os documentos depositados no Arquivo Público Mineiro, na cidade de Belo Horizonte, no entanto, deixam entrever modos encontrados pelos indígenas de responder ao assédio dos colonizadores.

A constante presença de lideranças indígenas de etnias diversificadas na sede da Província de Minas, em Ouro Preto, ao longo do século XIX, pode ser observada através de um exame da correspondência da Diretoria Geral dos Índios. O registro deste movimento de índios na capital da Província, Ouro Preto –os quais, em grande medida, para lá se dirigiam para denunciar abusos sofridos nos sertões e reivindicar direitos que demonstravam reconhecer–, deve-se, em parte, à necessidade orçamentária daquele ramo do serviço público, vinculado diretamente à Presidência da Província, uma vez que os dispêndios extraordinários realizados para o transporte e a hospedagem dos indígenas precisavam ser devidamente justificados e contabilizados.

Não deixa de causar certa surpresa a constatação da tendência observada entre os povos indígenas, naquele período, de representarem seus próprios interesses nesses longos deslocamentos. No entanto, se remontarmos aos tempos coloniais, sabemos que durante a conquista das fronteiras da mata do Leste manifestações indígenas semelhantes chegaram a ser registradas.

Em 1767, por exemplo, o governador da Capitania planejou fundar um grande aldeamento central para o recolhimento dos Coropó, Coroado e Puri, na região que, devido ao penteado utilizado por aqueles povos, seria denominada “descoberto de Arrepiados”, na qual, em meados dos setecentos, tiveram início atividades mineratórias. Devido ao grande fluxo migratório que se configurou naquele descoberto, o projeto do aldeamento seria frustrado; os índios cropós e croatos, no entanto, chegaram ao solicitar ao rei “a paz e o sossego perdidos com a presença dos europeus”.<sup>6</sup>

Em relatório de 1872, o brigadeiro Musqueira, Diretor Geral dos Índios da Província, informava, por exemplo, que “três índios Nak-nek .. vieram a esta Capital queixar-se da agressão da tribo do capitão Botum, o qual, em dias do mês de janeiro, os atacara de surpresa fazendo 68 mortos e deixando a tribo Nak-nenuks reduzida a 5 homens e 7 mulheres, inclusive os queixosos!”.<sup>7</sup> Já em 1887, o diretor geral oficiava ao presidente da Província, solicitando recursos e acomodamento para os “oito índios do aldeamento do Aricobé da Província da Bahia com destino à Corte onde vão levar suas queixas à Sua Majestade Imperial”.<sup>8</sup>

O trajeto de índios de diferentes localidades do Império para a Corte, por sua vez, constituiu tendência semelhante à observada para os índios da Província, que procuravam negociar junto à Diretoria Geral as questões referentes aos seus direitos reconhecidos pela legislação da catequese, estabelecidos no Decreto 426 de 1846.

Motivos de natureza diversa promoviam esses deslocamentos, bastante registrados na literatura e na correspondência oficial sobre os índios no Império, como mostraram J. R. Bessa Freire e M. F. Malheiros (1997) em seu estudo sobre os índios no Rio de Janeiro. Segundo os autores,

o intenso trânsito de populações indígenas na Corte seria observado sobretudo na primeira metade do século XIX.

A migração indígena em direção ao Rio de Janeiro –em parte realizada em caráter compulsório através da captura admitida em “guerras justas”– promovia que povos de origens diversificadas fossem desbaratados naquela cidade, transformando-se em “índios urbanos, quase sempre sem emprego e sem domicílio certo”, amorficamente distribuídos “pelas tabernas e vendas dos principais bairros, sobretudo Candelária, Santa Rita e São José, entrando em conflito permanente com a Polícia”. Uma vez presos, no entanto, os policiais passavam a deter o controle de sua mão de obra acirradamente disputada, “da mesma forma que no período colonial se havia disputado o controle dos índios escravos ou de repartição” (Bessa Freire y Malheiros 1997: 70).

O número dos índios empregados na Corte como biscateiros, serviçais domésticos, na construção civil e nas obras públicas, assim como no arsenal da Marinha e na pesca da baleia, servindo também como remeiros de canoa, era expressivo a ponto de merecer intervenções reiteradas na Secretaria de Estado dos Negócios da Justiça junto ao presidente da Província e ao juiz de órfãos da Corte (Bessa Freire y Malheiros 1997: 70-71).

Em relação propriamente aos índios deslocados da Província de Minas para o Rio de Janeiro depois da guerra ofensiva de 1808, sabemos que diversas famílias Botocudo seriam aldeadas na Aldeia da Pedra (Itacoara), enquanto outras rumariam diretamente para o trabalho na Corte, onde foram descritos e desenhados por naturalistas e viajantes como J. B. Debret, que documentou um chefe Botocudo de Belmonte –nome dado ao Rio Jequitinhonha em sua porção bahiana– usando uma pele de tamanduá, com um diadema. Dentre os grupos que visitavam o Rio de Janeiro para serem apresentados à Sua Majestade Imperial, o artista considerava “os Botocudos, Puris, Patachos e Machacalis ou Gamelas”, aqueles de “aspecto mais repugnante” (Debret *apud* Bessa Freire y Malheiros 1997: 73).

Os indígenas, ao movimentarem-se em direção às sedes administrativas dos governos imperial e provincial, pareciam, por vezes, agir no sentido de pressionar os poderes públicos em torno das questões que lhes afetavam diretamente, como demonstra o caso dos índios das aldeias de Santana do rio das Velhas e do rio das Pedras situada na comarca de Bagagem, 9ª circunscrição indígena da Diretoria Geral dos Índios da Província de Minas. O caso recebeu bastante espaço nas questões de litígio por terra durante a gestão do Diretor Antônio L. M. Musqueira.

Apesar de suas terras encontrarem-se invadidas ao longo de 27 anos, os Kayapó administrados pela Diretoria parcial da 9ª circunscrição indígena não abandonaram a certeza que a tinham por direito, ainda que o juiz municipal tivesse se posicionado favoravelmente aos invasores. A partir de 1874, o brigadeiro Musqueira retomou o litígio, então aviventado pelo curador dos índios, que escreveu ao presidente da Província uma longa carta, na qual apelava para os direitos dos Kayapó citando o Decreto 426. Caracterizando o caso como de “máxima gravidade, por interessar a centenas de indivíduos” – “1. 030 somente da raça indígena”– o ofício fornece visibilidade a alguns dos caminhos através dos quais as demandas relativas à terra indígena, naquela Província tão diversificada, necessariamente percorriam.

O litígio envolvendo terras das aldeias indígenas situadas no “sertão da Farinha Podre”, atual triângulo mineiro, ademais, lança luzes sobre o indigenismo e as políticas indígenas da Província, considerando que as mesmas reações dos administradores observadas neste caso pautaram também a interpretação de outras situações de litígio envolvendo terras indígenas, como as relativas aos aldeamentos missionários, projetado pela mesma gestão da Diretoria dos

Índios da Província.<sup>9</sup> Os índios requeriam que a posse das terras que lhes foram concedidas por Carta Régia no ano de 1815, que se encontravam invadidas, lhes fossem devolvidas.

O processo contra um dos invasores da aldeia Kayapó tinha tido início, na realidade, com o desmanche de sua casa feito pelos índios, mediante o qual o invasor apelaria na justiça alegando estar ali habitando havia 27 anos, durante os quais construía benfeitorias no local. O juiz municipal lhe concedera o direito de posse do território em 1846. Após nova invasão no local, quando, entretanto, o curador dos índios apelou para os direitos de seus tutelados, apoiando-se no Decreto de 1845. Este caso, tão bem documentado na correspondência da Diretoria Geral dos Índios de Ouro Preto, exemplifica o processo de expropriação das terras indígenas nos oitocentos; mais do que isso, porém, confere visibilidade para as reações dos indígenas, mobilizados e cientes dos meios disponíveis para reconquistar seus direitos.

A seqüência do processo não pôde ser reconstituída através da correspondência da Diretoria dos Índios, sendo as terras indígenas do antigo sertão da Farinha Podre, atualmente, inexistentes. No relatório do diretor geral dos índios relativo ao ano de 1880, os chamados “Caiapós” aparecem localizados na décima quarta circunscrição de índios, estabelecida no ano de 1868, cuja jurisdição englobava Uberaba e Prata. O diretor parcial informou, em março de 1880, que ignorava a fundação dos dois aldeamentos na região, havia cerca de 60 anos, sendo um deles –o de São Francisco de Sales– já extinto e transformado em “uma boa fazenda”, da qual havia sido tirado o patrimônio da freguesia de São Francisco de Sales. Os 58 índios existentes naquela circunscrição encontravam-se no aldeamento de Monte Alto, sendo que três casais com filhos residiam fora da área demarcada em 1815, todos considerados pelo diretor como possuidores de “má índole”, porque quanto mais se procurava catequizá-los, mais “rebeldes e vingativos” se tornavam. Outras “correrias” de índios “da mesma raça” apareciam, em pequeno número, naquelas paragens. Mesmo assim, aconselhava o Governo que “mandasse dispor da referida fazenda ... visto que eles nada aproveitam dela”.<sup>10</sup>

Consultado pelo diretor da repartição de terras e colonização da então nascente república, sobre a situação das aldeias Kayapó, o diretor geral dos índios informou que nenhum documento a respeito daquelas aldeias existia naquela repartição, a não ser o registro de cinco aldeamentos, a saber: de São Francisco de Sales, de Santana, Boa Vista, Pessarão, Rio das Pedras e São Domingos, em forma de “alvará ou carta régia de antiga data, concedendo terras aos índios que habitavam o rio das Velhas confluente do rio Grande ao correr da estrada que segue da Província de São Paulo para a de Goiás”,<sup>11</sup> que encontrava-se, no entanto, depositado na Secretaria da Presidência.

### *Identities redefined in contact: the movement of Botocudos (1800-1873)*

Atribuir características identitárias indígenas “hostis” ou “comerciáveis” aos povos indígenas parece ter constituído um dos exercícios do conquistador ao expandir as fronteiras dos territórios indevidados das matas do Leste do Brasil, desde o século XVIII. Já em 1801, ao relatar os métodos adotados na “catequese e civilização” dos indígenas da Capitania de Minas Gerais, o padre Francisco de Souza Campos (1897), esclarecia sobre como eram estabelecidas as relações dos grupos indígenas que “comerciavam com os brancos” –caso então dos Coroados, postos em oposição aos Puri “bravios”, de forma homóloga ao caso aqui enfocado, dos Botocudos *Naknenuk*, opostos aos *Giporok*: não possuindo, pois, em “suas almas os verdadeiros prazeres do amor da propriedade”, e vivendo, por isso, em estado de “apatia natural”, os Coroados, agremiados aos soldados nos quartéis militares nas bacias dos rios Doce e do Pomba poderiam, por exemplo, ser “consolados” com a aguardente, a qual, “de muito boa

vontade a permutaria pela preciosíssima Puaia, cera, mel e outros gêneros em que negociam e de ordinário, bem tola, e perdidamente, e também pelo algodão, e galinhas...” (Campos 1897: 725).

Tanto o etnônimo “Puri” quanto “Giporok” se aproximam do significado de “inimigo”, e correspondem, *grosso modo*, à lógica classificatória utilizada para a discriminação entre os povos “aliados” aos portugueses, Tupi, dos seus contrários, “Tapuia”.

Os Coroado, “protegidos” dos Puri - então considerados inimigos “ferozes” -, passaram pelo mesmo processo que os Naknenuk, descritos como menos “canibais” que os Giporok no período aqui enfocado.

A demarcação de fronteiras entre os grupos Botocudos caracterizados sob a classificação (ou etnônimo) Naknenuk e Giporok faz-se nítida, neste sentido: os Naknenuk não seriam “tão antropófagos” quanto os Giporok –uma vez que a estratégia adotada na relação de dominação para estes teria sido a do “comércio”. Todavia, mesmo com o estabelecimento de um tipo de intercâmbio que os tornaria dependentes dos colonizadores do Mucuri, os Naknenuk não se tornaram imunes aos diversos tipos de armadilhas contra eles preparadas. Relatos de massacres contra grupos Naknenuk tornaram-se uma constante naquele cenário de disputa pela terra, após a falência da Companhia de Teófilo Otoni (1851-1861) (Missagia Mattos 2004)

O comissário do governo imperial, José Cândido Gomes [1862] procurou as especificidades da convivência dos Naknenuk com a população adventícia supondo – ao contrário do observado para os Giporok - que “o caráter pacífico [de suas] aldeias” remontasse a períodos anteriores à instalação da Companhia do Mucuri. De acordo com sua análise, os Naknenuk haviam aparecido na região em torno do “ano de 1846 ou mesmo 1836 ... entre os moradores cristãos, fugindo a hostilidade dos gyporokas e pedindo trabalho” [*apud* Timmers 1969: 36v].

O comissário imperial chegou a tecer uma memória dos massacres de aldeias de Botocudos realizados pelos imigrantes e constantemente denunciados na Diretoria Geral dos Índios, em Ouro Preto, interpretando-as de acordo com as atribuições étnicas dos indígenas envolvidos. Através de seu levantamento da localização das “tribos” hostis, podemos visualizar a estratégia geopolítica dos Giporok, diferenciada da dos Naknenuk, naquele período.

Vale a pena resgatar as reflexões realizadas por Teófilo Otoni sobre uma “misteriosa” aldeia, hostil à “fala” dos intérpretes, identificada simplesmente como “Urucu”. O mistério dos índios do Urucu advinha do fato de, ao mesmo tempo em que “vestígios” de “cultura” eram observados em seus ranchos barreados e plantações, recusavam-se terminantemente qualquer contato com o diretor da Companhia e sua comitiva, chegando mesmo a atacá-la e ferir quatro de seus integrantes. Ainda que Teófilo Otoni se empenhasse pessoalmente na negociação com os índios do Urucu nos anos de 1854, 1855 e 1856, os índios conseguiram manterem-se incógnitos até 1856, quando, finalmente, “vieram à fala”, e revelaram os mistérios que cercavam sua desconhecida origem naqueles arredores.

O diretor da Companhia do Mucuri pôde constatar, somente então, que já havia conhecido aquela aldeia, localizada anteriormente na colônia da Arara, no baixo Jequitinhonha, quando travara relações “pacíficas”, não apenas presenteando-lhes como também lhes devolvendo alguns de seus filhos –*kurukas*– distribuídos pelos indígenas entre os colonos como condição para não serem atacados. “Tinham atravessado dez léguas de país inimigo – a terra dos bakuês, e tribo de Pohorum – para virem abrigar-se nas florestas do Urucu contra a sanha dos cristãos” – diria Otoni (2002 (1859): 82). Mediante as violências perpetradas no Jequitinhonha pelos

“portugueses” considerados “amistosos”, os Urucu de lá “desapareceram”, internando-se nas matas, após a chacina de São Mateus em 1858, quando foram mortos o capitão Giporok e outros 14 dos seus.

A adoção de uma política indigenista considerada pelo comissário imperial J. C. Gomes (1862) como “filantrópica” –que incentivava o “comércio” e a não-violência na relação com os índios<sup>12</sup>–, teria resultado, segundo seu entender, na degradação dos diversos grupos Naknenuk, que mantiveram, desde o início, relações com os colonos recém-chegados à Filadélfia. Degradante, ou não, o hábito introduzido pela catequese “filantrópica”, de utilizar a linguagem dos “brindes” para o estabelecimento de relações com indígenas, não seria sem conseqüência para a política indígena no Mucuri; os índios, de fato, aprenderam depressa controlar essa linguagem, deixando os agentes do indigenismo provincial em situações não muito favoráveis –posto que dádivas, em alguns casos, seriam concebidas na linguagem da política indígena enquanto exigências para as negociações.<sup>13</sup>

Em seu relatório que localiza detalhadamente os agrupamentos indígenas existentes na região do Mucuri, J. C. Gomes analisou o tipo de relação estabelecida entre Naknenuk e os colonos a partir de seu histórico: tendo sido aquartelados à época das Divisões Militares, já faziam roças e todos os trabalhos braçais, uma vez que os soldados trabalhavam apenas durante a fundação daqueles estabelecimentos coloniais (Gomes, *apud* Timmers 1969: 36v).

O etnônimo Naknenuk foi construído nas relações interétnicas estabelecidas ao longo da ocupação militar que caracterizou a abertura da fronteira das “matas do leste”. Os próprios grupos assim designados sequer pareciam conceber seu próprio sistema de organização sócio-política enquanto “confederação”, uma vez que sua etnopolítica possuía idiomas próprios para expressar-se, como o do xamanismo ou do parentesco, anteriores à abertura da fronteira. A classificação interétnica que deu origem ao etnônimo perderia o sentido, no entanto, em períodos posteriores, quando os critérios de interação passaram a ser reestabelecidos pelo indigenismo provincial.

Durante o período da fundação do aldeamento missionário de Itambacuri, a distribuição geográfica entre os diversos grupos aldeados –considerados Naknenuk pela antiga administração– configuraria a mesma imagem mestiça de organização que caracterizou as estratégias de aliança entre os índios e os trabalhadores da Companhia do Mucuri, de acordo com a descrição do professor mestiço da missão, Domingos Ramos Pacó,

“No centro de Itambacuri só habitava a aldeia do Capitão Pohóc, que contava o número de 800 homens e estava sempre em companhia do seu genro Félix Ramos [brasileiro]...”

“Havia outras tribos ligáveis ao Capitão Pohóc, porém habitavam fora, nos limites das águas de Itambacuri, como fortes ou sentinelas vivas ordenadas por ele a impedir de que outras tribos inimigas os atacassem.

“Então, por ordem de frei Serafim, foi incumbido Félix Ramos, por saber o idioma indígena, a chamar as mais tribos que habitavam fora da localidade a fim de formar o grande aldeamento indígena naquele tempo ...

“As tribos transportadas para o centro são as seguintes: Kracatã, Cujã, Jeruñhim e Nerinhim, que são de Poté, Trindade, Pontarat...

As mais tribos são as seguintes: Hén, Jukjût, Remré, Krermum, Nhãn-Nhãn, Cãmri, Pmácjirum, que são da Cressiúma, Potão, São Mateus, Pézinho...” (Pacó 1996 [1918]: 201).

Pacó relatou, ainda, como seu pai, o “brasileiro” Félix Ramos, genro do capitão Pohóc, fora incumbido pelos padres para proceder a atração dos índios para o aldeamento central, através de um tipo de atividade na qual o papel do intérprete – “língua”– confundia-se com o de

liderança indígena –pela necessidade de convencer e mobilizar grupos, normalmente movidos, na constante “errância” que os caracterizava, pelos ditames de seu xamanismo guerreiro.

Os mesmos grupos descritos pelo professor indígena enquanto componentes de um mesmo sistema política de aliança, durante o período fundacional da missão, seriam inicialmente atraídos para o estabelecimento missionário, enquanto os demais, identificados como “inimigos”, permaneceriam temerosos e resistentes à atração “civilizatória” fortemente exercida pelos capuchinhos em seu empenho de simbolizar, com a fartura de brindes e rituais católicos, toda a “pompa imperial” de uma nação cujas benesses eram prometidas aos índios, uma vez convertidos.

A possibilidade do trânsito dos indígenas para o mundo “civilizado”, cujo conhecimento, evidentemente, se fazia necessário, tendo em vista interesses diversos em jogo na política indígena. Os índios de Pahóc, na companhia do intérprete, antes da chegada dos missionários ao Itambacuri, de fato, apresentaram-se ao diretor parcial da Terceira Circunscrição, em Filadélfia, fazendo-se conhecer e dispostos a negociar.

A condução “mestiça” de um grupo indígena por “língua” brasileiro –observadas em outras ocasiões (Missagia Mattos 2002)– parece, aqui, um indício de sua disposição para incorporar as inovações trazidas e prometidas pelos padres e demais administradores de índios, regidos pela então “moderna” legislação indigenista oficial do império –o Regulamento das Missões, de 1845–, tardiamente implantada naquela zona de fronteira em Minas Gerais.

Ainda que essa “abertura” dos índios possa ser, de fato, constatável ao longo do processo de aldeamento, os subgrupos Botocudos continuariam a pautar-se pela sua tradição guerreira. Não seria possível aos missionários, por exemplo, congregar em Itambacuri povos concorrentes, como foi, entre outros, o caso dos Aranã –aldeados no aldeamento do Poaia– e dos Pojichá –caracterizados etnicamente na nova situação, sob atributos correlacionáveis ao termo *Giporok* utilizado nas décadas passadas, para emblematizar o mito colonial do “selvagem antropófago”.

A antiga classificação dicotômica *naknenuk/giporok* adotada pelo indigenismo leigo, que atraía os grupos indígenas “protegendo-os” da luta contra seus inimigos, perderia, parcialmente, sua importância na política oficial de catequese indígena levada a cabo pelos os capuchinhos de Itambacuri em seu trabalho missionário, iniciado em 1873. Os subgrupos indígenas que para lá foram dirigidos –aqueles “restos” de *Naknenuks* sobreviventes da ação predatória dos fazendeiros passaram, então, a ser mencionados na documentação apenas pelos nomes dos “capitães”, necessariamente mestiços, porque pactuantes do jogo “civilizatório”, sustentado pelo trabalho dos missionários através das décadas dedicadas à consolidação do projeto bem sucedido de mestiçagem ali promovido, inicialmente, sob os auspícios do governo imperial.

É importante, contudo, observar que os fazendeiros jamais deixaram de investir no “aliciamento” e “sedução” daqueles índios “mansos”, mesmo com a implantação sistemática de políticas indigenistas no Mucuri, a partir de 1870, e que, por isso, os missionários os teriam como inimigos da catequese, atribuindo a derrocada de seus projetos às manobras políticas das elites interessadas na administração dos índios e de suas terras, movidas pelo “princípio pernicioso da secularização” do Estado.

### *Considerações Finais*

Nos casos examinados acima, seja sobre os Tenetehara da região nordeste do Brasil, seja dos Botocudos e Kayapós que habitavam a Província de Minas no século XIX, uma ampla variedade de temas envolvendo os movimentos dos índios puderam ser observados e analisados.

Partindo de uma ótica contemporânea, podemos constatar que a dinâmica dos Tenetehara produziu em sua história uma cisão que deu origem aos Guajajara do Maranhão e os Tembé do Pará. Diferentemente dos Botocudos aldeados pelos capuchinhos em Minas, os Guajajara conquistaram o direito sobre o território da missão religiosa na qual foram estabelecidos no século XIX. Também a origem dos Tembé foi relacionada à política de aldeamentos imperial, realizada com o intuito de conter os conflitos por terra.

Apesar das evidências no sentido da co-participação de poderosos interesses econômicos e políticos como motrizes do massacre, ainda hoje, no entanto, os próprios Guajajara arcam com a herança maldita de serem considerados os únicos culpados desta história trágica. Esta herança, por sua vez, serve para justificar, os estigmas e maus-tratos por eles vividos nas relações interétnicas.

No caso dos Botocudos que desapareceram em virtude das políticas adotadas no período imperial, percebemos, hoje, um movimento de ressurgimento de sub-grupos diversos, que vêm reivindicando ao Estado brasileiro reconhecimento de seus direitos constitucionais.

### *FONTES*

#### *APM (Arquivo Público Mineiro, Belo Horizonte)*

Timmers, Olavo 1969: “O Mucuri e o Nordeste Mineiro no passado e seu desenvolvimento segundo documentos e notícias recolhidas por Frei Olavo Timmers OFM em lembrança do 100º aniversário de Teófilo Benedito Otoni. 1869–17 de Outubro de 1969”. Teófilo Otoni. Datilografado com emendas manuscritas. 535 fls.

#### *Códices da Seção Provincial (1821-1890)*

Documentação não encadernada:

“Relatório e esboço da picada para o Urucu”. De Roberto Scholbach para Teófilo Otoni.

#### *Fundo: Presidência da Província*

*Série: correspondência recebida*

Sub-série: obras públicas

Cx. 76. Doc. 6.

#### *Códices da Secretaria de Governo (1863-1894):*

SG 04: expediente da Diretoria Geral dos Índios da Província de Minas Gerais (1863-1869);

SG 8: registro de correspondência referente à catequese e demarcação de terras (1872-1875);

SG 9: conta corrente do Aldeamento da Imaculada Conceição do Rio Doce (1872-1877); SG 12: expediente da Diretoria Geral dos Índios (1873 – 1874);

SG 14: quadro de pessoal empregado na catequese dos índios e matrícula dos empregados da catequese da Província de Minas Gerais (1863-1894);

SG 15: expediente da Diretoria Geral dos Índios (1874-1878);

SG 16: inventário dos bens pertencentes ao aldeamento central do rio Doce (1874);

SG 17: Despesas feitas pelo Rev.<sup>mo</sup> Diretor Frei Miguel Ângelo Marina de Troina por compras de objetos e gêneros para o Estabelecimento da Imaculada Conceição do Etuet e Indígenas (1874-1879);  
 SG19: inventário dos bens do Aldeamento Central do Etuet (1878);  
 SG 20: expediente da Diretoria dos Índios (1878 - 1880);  
 SG 21: correspondência recebida pela Diretoria Geral dos Índios (1879 - 1884);  
 SG 22: expediente da Diretoria dos Índios (1886-1887);  
 SG 24: correspondência recebida pela Diretoria dos Índios (1885 - 1888);  
 SG25: expediente da Diretoria dos Índios (1887 - 1894).

#### **BIBLIOGRAFIA:**

- Barata, A. M. 1994: "A maçonaria e a ilustração brasileira". *Manguinhos* I (1): págs. 78-99.
- Bessa, José Ribamar & Márcia Fernanda Malheiros 1997: *Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UERJ/NAPE/DEPEXT/SR-3.
- Carrara, Ângelo A. 1999: "Estruturas Agrárias e Capitalismo; contribuição para o estudo da ocupação do solo e da transformação do trabalho na zona da Mata mineira (séculos XVIII e XIX)". *Série Estudos*, 2. Núcleo de História Econômica e Demográfica. UFOP.
- Campos Francisco da Silva 1897: "Catequese e Civilização dos Índios da Capitania de Minas Gerais", *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Ano II, págs. 685-733.
- Coelho, Elizabeth M. B 2002: *Territórios em Confronto; a dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão*. São Paulo, Hucitec.
- Comaroff, Jean y John Comaroff 1999: *Of Revelation and Revolution: Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*. Estados Unidos, The University of Chicago Press, vol I.
- Cruz, Olimpio 1982: *Caiuré Imana, o cacique rebelde*. Brasília, Thesaurus.
- Duarte Regina Horta (org) 2002: *Notícia sobre os Selvagens do Mucuri*, Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- Elías, Norbert 1995: *O Processo Civilizador*. Volume 2: Formação do Estado e civilização. Rio de Janeiro, Zahar.
- Gomes José Cândido 1862: *Relatório da Comissão Liquidadora da Companhia do Mucuri*, Tipografia Nacional, Rio de Janeiro.
- Holanda, Sergio B. 1985: "Da maçonaria ao positivismo", em *Historia geral da civilização brasileira* (4ª ed.), São Paulo, Difel, t.II, vol. 5, págs. 289-305.
- König, Hans-Joachim 1998: "Bárbaro o símbolo de la libertad? Menor de edad o ciudadano? Imagen del indio y política indigenista en hepanoamérica", em Hans-Joachim König, (coord) 1998. *El Indio Como Sujeto y Objeto de la Historia Latinoamericana: pasado y presente*. Frankfurt/Main/Madrid: Universidad Católica de Eichstätt.
- Merlati, Graziella 2001: *Amor e Martirio em Alto Alegre*. Imperatriz, Ética.
- Missagia Mattos, Izabel 2004: *Civilização e Revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas*, Bauru, Anpocs/Edusc,.
- Missagia Mattos, Izabel 2002: "*Civilização*" e "*Revolta*": Povos Botocudo e Indigenismo Missionário na Província de Minas, Tese de Doutorado, Unicamp, Campinas.
- Monteiro, John M 2001: "Entre o Gabinete e o Sertão: projetos civilizatórios, inclusão e exclusão dos Índios no Brasil Imperial", em *Tupis, Tapuias e Historiadores*, Tese de Livre-Docência, IFCH-Unicamp, págs. 129-168
- Monteiro, John M 2001: *Tupis, Tapuias e Historiadores*, Tese de Livre-Docência, IFCH-Unicamp.

Otoni Teófilo Benedito 2002 (1859): “Notícia sobre os Selvagens do Mucuri em uma carta dirigida pelo Sr. Teófilo Benedito Otoni ao Sr. Dr. Joaquim Manuel de Macedo”, em Regina Horta Duarte (coord.) 2002: *Notícia sobre os Selvagens do Mucuri*, Belo Horizonte, Ed. UFMG.

Pacó Domingos Ramos 1996 (1918): “Hámbric anhamprán ti mattâ nhiñchopón?”, em Eduardo Ribeiro, (coord.) 1996: *Lembranças da Terra: histórias do Mucuri e Jequitinhonha*, Cedefes, Contagem, págs. 198-211.

Reis, José & Flávio dos Santos Gomes 1996: *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.

Ribeiro, Eduardo (coord.) 1996: *Lembranças da Terra: histórias do Mucuri e Jequitinhonha*, Contagem, Cedefes,.

Seyferth, Giralda 1995: “A Invenção da Raça e o Poder Discricionário dos Estereótipos”. *Anuário Antropológico* 93, págs. 175-203.

Seyferth, Giralda, 1995a: “La inmigracion alemana y la politica brasileña de colonizacion”. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 10 (29), págs. 53-75.

Tschudi Johan Jakob von, 1971 (1866): *Reisen durch Südamerika*, 5 vols, Vol II, Stuttgart: Brockhaus.

Valadão, Virginia, 2001: “Tembé: histórico do contato”. Consultada 31 de março no <http://www.socioambiental.org/pib/epi/tembev/hist.shtm>,.

## NOTAS

<sup>1</sup> Universidade Católica de Goiás, Brasil. Correo electrónico, [belmissagia@gmail.com](mailto:belmissagia@gmail.com).

<sup>2</sup> Os dados coletados referem-se sobretudo às províncias de Minas e do Maranhão, contudo podem ser generalizado para as demais províncias desde o sul ao nordeste brasileiro.

<sup>3</sup> Movimentos migratórios em larga escala, bem como a valorização das terras indígenas, foram observadas em ambas as situações examinadas na segunda metade do século XIX, em Minas e no Maranhão. As secas que assolaram o nordeste do país e a presença de escravos libertos constituem fatores importantes para a pressão experimentada pelos indígenas sobre seus territórios. Em Minas, não menos importante, o estabelecimento da Companhia do Mucuri de Teófilo Otoni traria introduziria componentes populacionais estrangeiros e etnicamente diversificados.

<sup>4</sup> Pela palavra quilombo, de origem africana (quimbundu), ficaram conhecidas as sociedades formadas por escravos fugidos, observadas desde o período colonial no Brasil. Os quilombos eram duramente combativos e há casos de resistências heróica, como o de Palmares, constituído por vários agrupamentos (Cf. Reis, J.J. y Gomes, F. S. 1996.).

<sup>5</sup> Concedido pelo Papa aos reis de Portugal e consolidado no Brasil ao longo do período imperial, consistia o Padroado em uma espécie de obrigações devidas entre os poderes da Igreja e do Império. Esse acordo permitia ao governo, por exemplo, pagar um tipo de salário (‘côngrua’) aos padres ou construir igrejas. Por outro lado, o Padroado propunha que as nomeações das autoridades eclesiásticas fossem realizadas apenas por indicação do rei, cuja autorização também se fazia necessária para que as próprias ordens do papa pudessem ser executadas.

<sup>6</sup> Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Brasil, Minas Gerais, Caixa 132, documento 32 (*apud* Carrara 1999: 17).

<sup>7</sup> Relatório do diretor geral dos índios Antônio L. de M. Musqueira, 30 de novembro de 1872, apenso ao “Relatório com que o Exm. Sr. Senador Joaquim Floriano de Godoy no dia 15 de janeiro de 1873 passou a administração da Província de Minas Gerais ao 2o. vice-presidente Francisco Leite da Costa Belém”. <http://www.crl-jukebox.uchicago.edu>.

<sup>8</sup> “Ofício do diretor geral dos índios, Manoel de Paula Ferreira, ao presidente da Província, Antônio Teixeira de Souza Magalhães. 28 de julho de 1887”. APM,SG, 24, p. 137.

<sup>9</sup> Para uma análise do indigenismo no período, ver Missagia Mattos 2004.

---

<sup>10</sup> “Relatório do diretor geral interino Severino Barbosa de Oliveira, ao vice-presidente de Minas, cônego Joaquim José de Santana. 10 de setembro de 1880. Apêndice: Quadro das Circunscrições de Índios da Província de Minas Gerais”. APM, SG, 22, pp. 18-19.

<sup>11</sup> Ofício do diretor geral dos índios do Estado de Minas Gerais, Antônio Alves Pereira da Silva, ao diretor da repartição de Terras e Colonização. 16 de novembro de 1893. SG 25, p. 86. APM.

<sup>12</sup> A vida de Otoni chegou a ser preservada pelos índios que o identificavam como aquele que outrora lhes deixara “presentes” como símbolo da relação de “boa vizinhança” que defendia.

<sup>13</sup> Este argumento foi desenvolvido na análise sobre as “revoltas” ocorridas nos aldeamentos missionários (Missagia Mattos 2004).

***Povos indígenas na América Latina:  
sociedades em movimento.  
A globalização, o neoliberalismo  
e as resistências***

Claudia Wasserman<sup>1</sup>

Uma das mais importantes particularidades da América Latina refere-se a sua identidade étnica, onde a população indígena tem uma participação histórica ininterrupta, inclusive relacionada à resistência aos processos de globalização implementados pelos governantes da região no final do século XIX. Os índios latino-americanos preservaram diversos traços culturais ancestrais. A língua, por exemplo, não foi o único traço cultural preservado pelos indígenas. Além de manter hábitos culturais relacionados à produção da vida cotidiana, os descendentes indígenas permaneceram mobilizados no debate sobre o direito dos povos à autodeterminação. Os levantes do século XVII e XVIII, motivados pelas condições de opressão aos quais haviam sido submetidas as populações nativas no período colonial, permaneceram como referência cultural para as classes oprimidas da América Latina, sobretudo para os camponeses. Os processos de “integração à vida nacional”, forjados ao longo do século XX pela minoria branca, e os processos de mestiçagem não foram suficientes para suprimir os debates sobre o problema da identidade étnica na maior parte dos países latino-americanos densamente povoados por povos indígenas.

Os temas discutidos nesse artigo dizem respeito às etnias, fronteiras e nações, conceitos que relacionados entre si em diversos períodos da história latino-americana podem explicar os problemas enfrentados pelas classes oprimidas na região. Particularmente, dois momentos da história subcontinental são ilustrativos para o debate das desigualdades sociais e o desrespeito aos direitos fundamentais da maioria da população dos países latino-americanos: a época de constituição dos Estados nacionais, em meados do século XIX, e o início do século XXI, período de tentativas de desarticulação das nacionalidades. São, portanto, dois períodos extremos na história subcontinental no que se refere às fronteiras, etnias e nações.

A época de constituição dos estados nacionais, entre 1850 e 1880, foi a fase da nossa história na qual se ergueram e se consolidaram os limites físicos entre os países, as fronteiras. Mas também foi a fase de constituição das fronteiras ideológicas, que decidiam aqueles que deveriam ser incluídos na nacionalidade e os excluídos. Os estados nacionais na América Latina constituíram-se a partir da iniciativa e do domínio do setor primário-exportador da economia e sob a tutela política das oligarquias, elite originária do período anterior às independências. Tinham uma atitude de desprezo a tudo que se relacionava ao passado pré-colonial.

O início do século XXI se refere à época dos efeitos do neoliberalismo; quando a mundialização/globalização e o domínio do pensamento único propuseram a eliminação da dimensão nacional e a flexibilização das fronteiras entre os países como forma de permitir a expansão do capitalismo. A propalada diminuição das distâncias e dos limites físicos entre os países não admite a alteridade e o livre desenvolvimento de culturas consideradas adversas ao capitalismo.

Entre a constituição dos estados nacionais e o processo de globalização capitalista, houve uma mudança na perspectiva das classes dominantes latino-americanas. Enquanto no século XIX eram favoráveis aos limites e ao estado-nação, no século XXI, defendem a liberalização completa dos limites, evidenciados nos Acordos de Livre-comércio. Mas, as mudanças no tema das fronteiras físicas e da valorização do estado-nação não se evidenciam do mesmo modo no plano das fronteiras ideológicas. Se houve uma mudança no que se refere aos limites físicos dos países e a importância dada ao tema do nacionalismo, quanto ao tema das exclusões sociais não houve uma mudança significativa. As elites latino-americanas permaneceram profundamente racistas e discriminatórias, constituindo-se essas características como marca do discurso dominante desde o século XIX, até os dias de hoje.

Esses dois períodos estão atravessados pelo discurso do acesso da América Latina ao patamar de desenvolvimento dos países hegemônicos do capitalismo e, por isso, a questão étnica se apresenta como chave para explicar esse processo. A preservação da cultura indígena, bem como a permanência dos cultivos tradicionais, das línguas e dos hábitos ancestrais foram reputados como obstáculos ao desenvolvimento pelas elites primário-exportadoras do início do século XX, assim como a cultura camponesa arraigada é considerada óbice para o crescimento econômico compatível com os países avançados. Ao mesmo tempo, em ambas as fases históricas e ao longo de todo o período entre elas, se constitui um contra discurso, anti-racista, e que apresenta um projeto alternativo de constituição nacional no século XIX e início do XX, e de valorização da soberania nacional no início do século XXI.

Nesse sentido, o período de constituição dos Estados nacionais na América Latina foi uma época de redefinição dos limites físicos entre os diversos países que vieram a se formar depois das independências, as fronteiras. Também foi a fase de constituição das nacionalidades e de elaboração de um discurso tendente à incluir os considerados aptos a integrar a nação, à modificar aqueles que, por força das circunstâncias e da concretude de sua existência, deveriam ser incluídos e à eliminar os indesejáveis. É nesse discurso oficial dominante de constituição nacional que se manifestava o “problema das etnias”; os índios, negros e mestiços deveriam ser modificados para se tornarem aceitáveis à nação ou deveriam ser eliminados. Assim considerados esses conceitos de nação, fronteira e etnia serviram para explicar os processos que ocorreram nos países latino-americanos por volta da segunda metade do século XIX.

No entanto, considerando os três conceitos de nação, fronteira e etnia de modo mais amplo e complexo e aproximando-nos dos problemas atuais dos países latino-americanos, veremos que a relação entre esses conceitos serve para explicar muito das nossas dificuldades contemporâneas. Desde janeiro de 1994, quando os rebeldes chiapanecos insurgiram das profundezas da selva mexicana protestando contra a assinatura do Tratado de Livre Comércio (Nafta) e exigindo respeito e consideração de sua cultura como nacional, percebe-se o estabelecimento de novos significados à questão étnica, à nacionalidade e a constituição de novas fronteiras, dividindo o “nós” e os “outros”.

Os indígenas de Chiapas têm bastante claro dois objetivos: a luta pela soberania do México,

impedindo que a tão propalada modernidade empobreça mais ainda o país, e a luta pelo reconhecimento da cultura milenar indígena como a verdadeira riqueza nacional. Lutam, sobretudo, pelo reconhecimento das culturas indígenas, ameaçadas pelos processos da modernidade que incluem a integração (equivalente à miscigenação e branqueamento) ou pela preservação (equivalente à constituição da identidade de museu, objeto de admiração turística).

Outros exemplos que nos conduzem a pensar o problema da nação, da fronteira e da etnia no início do século XXI são fornecidos pelo Equador, a Bolívia e a Colômbia. São eles: a Confederação Nacional dos Indígenas do Equador (CONAIE), que derrubou três presidentes em poucos meses; os indígenas de Cochabamba que lutaram no ano 2000 pela manutenção do controle na distribuição de água, contra o consórcio internacional LNG Pacific, que pretendia privatizar esse bem estratégico dos povos bolivianos; os povos de El Alto, que reagiram ao projeto de exportação do gás boliviano em estado bruto para os Estados Unidos através de portos chilenos, expondo uma cicatriz nacional que dizia respeito à derrota da Guerra do Pacífico e a perda da saída para o mar pelos bolivianos; ou os indígenas camponeses colombianos que resistem à reconversão dos cultivos de coca, imposição do governo da Colômbia em acordo com o plano norte-americano que, além de ajuda econômica, promove o treinamento antiguerilha ao governo Uribe.

Esses diversos movimentos de resistência protagonizados por indígenas têm objetivos muito semelhantes no que se refere à preservação do patrimônio nacional, defesa do meio ambiente, domínio dos recursos naturais, restituição territorial e reconhecimento da cultura indígena como nacional.

Sob o ponto de vista das classes dominantes latino-americanas, de governos como os de Carlos Salinas de Gortari, Sanchez de Losada, Álvaro Uribe, Gustavo Noboa, esses indígenas estariam, na verdade, impedindo que os países latino-americanos ingressem na modernidade, ou seja, os grupos dominantes na América Latina do século XXI têm o mesmo padrão de pensamento dos intelectuais do final do século XIX e início do século XX.

No século XIX, Alfonso Reyes, por exemplo, escrevia sobre as desgraças que haviam impedido o México de ingressar na modernidade encarnada pela Europa ocidental e pelos Estados Unidos: “a muito específica de ser americano”, ou seja, nascer em um território que não era o foco da civilização; da sua “formação cultural latina e não saxônica”; “pertencer à orbe hispânica”; e de ser parte de um mundo carregado de indígenas e de mestiços com índios e gente de outras raças como a africana.

Para entrar na modernidade, segundo os principais intelectuais positivistas, a América Latina teria que apagar a única história que possuía, marcada pelo colonialismo; teria que cambiar a pele e lavar o cérebro, renunciar a uma identidade imposta pela metrópole e apropriar-se da identidade dos povos que eram motores do progresso e da civilização; teriam que ser como os europeus ou como os norte-americanos.

Ao longo de toda a história independente da América Latina, os conceitos de nação, de fronteira e de etnia foram manipulados de forma a entender as relações entre nações, fronteiras e etnias dentro de um espírito excludente, intransponível e regenerador.

A nação não foi entendida como a “comunidade imaginada como soberana e limitada”, conforme Benedict Anderson (1989), e que depende da adesão das massas ao projeto dominante, como propõe Hobsbawm (1990). Ao contrário, é a nação das oligarquias rurais primário-exportadoras, cujo ideal era chegar o mais próximo possível da modernidade

européia, branca e ocidental.

As fronteiras não foram compreendidas como portas de acesso a outras culturas, espaço misto que permite o relacionamento e o entendimento do “outro”; foram pensadas como barreiras intransponíveis que separam a civilização da barbárie.

As etnias não se referem à preocupação com a integração, o reconhecimento e a cultura dos diferentes povos que formam os países latino-americanos; mas é um adjetivo pseudocientífico, legitimador dos processos de exclusão.

Os pressupostos para a constituição das nações na América Latina foram dados pelos intelectuais positivistas e pressupunham a existência de raças e a proeminência de umas sobre as outras. Estabelecido o “perímetro” dos estados (fronteiras) no século XIX, houve a urgência, no início do século XX, em estabelecer o “conteúdo” das nações. Isso levou os intelectuais positivistas a precisar inclusões e, sobretudo, exclusões, a legitimá-las e fundamentá-las. A reflexão latino-americana sobre o problema das raças constitui-se como ponto nevrálgico dos processos de construção de uma ordem política e social destinada a definir os conteúdos da nação. Concretamente, o problema do “controle social” se colocou no centro de todas as proposições intelectuais dominantes. Tratava-se de justificar a exclusão ou controle das “classes perigosas”, notadamente indígenas, camponeses, negros, operários, mestiços e pobres.

É sintomático que quase todas as pretensas teorias explicativas do século XIX e início do século XX, de Silvio Romero a Euclides da Cunha, passando por Nina Rodrigues e Alberto Torres, tivessem no título dos trabalhos a palavra “evolução”. A noção de uma história unilinear era corrente para essa historiografia. A “religião do progresso” triunfou em quase todos os países da América Latina. Entusiasmados com a possibilidade dos seus próprios países se equipararem à “civilização ocidental”, esses autores diagnosticavam os males do Brasil como problemas advindos da formação das raças, da ignorância generalizada e da péssima administração dos governantes que se seguiram ao processo de independência.

O brasileiro Euclides da Cunha, por exemplo, falava de uma “mestiçagem embaralhada” e dizia que “a mistura de raças mui diversas é, na maioria dos casos prejudicial” ou que a “mestiçagem extremada é um retrocesso” e “o mestiço é um desequilibrado ... desequilíbrio nervoso incurável”, de modo que “o mestiço - mulato, mameluco ou cafuz - menos que um intermediário, é um decaído, sem a energia física dos ascendentes selvagens, sem a altitude intelectual dos ancestrais superiores”. Para Euclides da Cunha clima, terra e raça, eram responsáveis pelas “falhas da nossa evolução” e pelas “dificuldades de integração nacional” (Cunha 1979: 30-89). Como ele, os argentinos Sarmiento, Alberdi, Ingenieros, Carlos Bunge, Ricardo Rojas, o mexicano Ignacio Ramírez, que considerava “(...) esas razas conservan todavía su nacionalidad, protegidos por la familia y la lengua (...) para contar con ellos como ciudadanos, tenemos necesidad de comenzar por hacerlos hombre ...” (Ramírez 1966: I, 190-191) ou, também mexicano, Ricardo Rabasa, que escrevia em “La evolución histórica de México” que na história do país, seus povos “si llegaron a acostumbrarse a obedecer, no encontraron nunca ejemplos de la ciencia de organizar, de gobernar, ni de administrar” (Rabasa 1956: 263-264). O brasileiro Euclides da Cunha achava, por exemplo, que o sertanejo era “um retrógrado, não um degenerado” (Cunha 1979: 30-89); o boliviano Alcides Arguedas escreveu um livro de título sugestivo “Pueblo enfermo” (1937), assim como o peruano Francisco Garcia Calderon, para quem: “el problema de las razas es de suma gravedad en la historia americana; explica el progreso de algunos pueblos y la decadencia de otros; es la llave del irremediable desorden que desgarrará América (...)”. O brasileiro Sylvio Romero defendia o progressivo

branqueamento da população como forma de atingir o patamar das nações civilizadas. Em “Folclore Brasileiro”, ele afirmava: “... a obra de transformação das raças entre nós ainda está mui longe de ser completa e de ter dado todos os seus resultados. Ainda existem os três povos distintos em face um dos outros; ainda existem brancos, índios e negros puros. Só nos séculos que se hão de seguir a assimilação se completará.” (Romero, 1954:42).

Conforme os exemplos acima, pode-se concluir que as elites políticas e intelectuais brancas tentavam definir sociologicamente, de maneira eugênica, o “outro” étnico, social e cultural. Esse “outro” foi recortado desde o princípio como problema: “problema indígena”, “imigrante”, “negro”. Esses autores não introduzem qualquer novidade na caracterização dos indígenas; ratificam os preconceitos originais dos espanhóis do século XVI (Funes e Ansaldi 2004: 461). Em relação aos negros possuíam os mesmos preconceitos. Para Bunge, por exemplo, “(...) hasta hoy, em ningún clima y bajo ningún gobierno, el negro ha prestado a la humanidad servicios de clase intelectual y directora” (Bunge 1911: II, 124). Também presente em García Calderón, “(...) conforman una población analfabeta que ejerce una influencia deprimente sobre la imaginación y carácter de los americanos” (García Calderón 1979: VII, 196).

Há que considerar, porém, que tentando contrapor essa cultura da modernidade, discriminatória e racista, surgiu uma intelectualidade engajada, defensora da cultura nova, onde as presenças indígena, negra e mestiça são consideradas como fundamentos da identidade. Ao mesmo tempo em que o positivismo se impunha como filosofia política dominante, percebia-se a defesa do indigenismo e do negro brasileiro, a valorização da cultura pré-hispânica, a negação do modelo norte-americano e avaliação dos prejuízos que ele poderia causar. Essas idéias apareceram no início do século XX e seus principais expoentes fizeram escola no pensamento político latino-americano. Foram eles o cubano José Martí e o uruguaio José Enrique Rodó. Eles inauguraram o que mais tarde ficaria conhecido como “Hora americana” e achavam que o principal obstáculo à unidade nacional era justamente a adoção de modelos como o norte-americano. Pensavam que a adoção desse modelo frustrava a possibilidade de colocar em prática os processos de unificação nacional, cujas idéias existiriam com muita anterioridade aos movimentos de independência. Por isso mesmo, Martí propunha que se realizasse a Segunda Independência. Para Bolívar, Martí, Mariátegui, Manoel Bonfim, José Vasconcelos e outros autores identificados com a valorização dos elementos autóctones, nossa identidade foi sendo forjada como uma cultura de resistência e de síntese, que não se limitou a reproduzir os elementos que a compuseram, mas transcendeu e inovou em relação aos mesmos.

Martí, por exemplo, argumentava contra a existência das raças como explicação de nossos problemas: “No hay odio de razas porque no hay razas. (...) El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y color. ... El hombre no tiene ningún derecho especial porque pertenezca a una raza u otra. Dígase ‘hombre’ y ya se dicen todos los derechos” (Martí 1991: 200). Mais tarde, o pensador peruano José Carlos Mariátegui observava a falácia da chamada “questão étnica”: “La suposición de que el problema indígena es um problema étnico, se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista” (1981: 35).

Manoel Bonfim, autor brasileiro do início do século XX considerava a necessidade de “corrigir, educar ou eliminar os elementos degenerados” (Bonfim, 1903: 314). Para ele os elementos degenerados eram “monarquistas e clericais no México; conservadores no Chile; unitaristas no Rio da Prata; braganistas e moderados no Brasil”, que se perpetuavam no poder sob denominações variadas (p. 326/327). Bonfim rechaçava as teorias de inferioridade racial e

procurava soluções para os problemas latino-americanos que não passavam pelas tradicionais propostas de branqueamento: “As alegações pseudo-científicas com que se queria provar uma pretensa inferioridade étnica são tão insubstituíveis que nem encobrem a natureza dos sentimentos onde se inspiram os célebres sociólogos e cientistas inventores das raças nobres”(299).

O discurso intelectual latino-americano, marcado pelas relações entre Nuestra América e o Mundo Ocidental, se consolida plenamente a partir da formulação arquetípica, consolidada por Sarmiento em “Civilização e Barbárie”, de 1845. Mesmo antes disso, Andrés Bello já lamentava nossa condição: “no somos sino um mundo occidental más distante y más vasto” ... “Comparemos a la Europa y a nuestra afortunada América com los sombríos impérios del Asia (...) o com las hordas africanas em que el hombre es apenas superior a los brutos” (Citado in González Retamar 1991: 311). Os pensadores positivistas burgueses introjetaram plenamente os aspectos da ideologia burguesa dos países desenvolvidos, como o racismo e que incluía desprezo por povos não ocidentais; racismo e desprezo imprescindíveis para realizar a obra colonizadora e exploradora que realizou e continua realizando o Ocidente, com a colaboração dos pensadores locais. Com a finalidade de construir as NAÇÕES, foram erguidas as fronteiras físicas (limites entre os países), mas também as fronteiras ideológicas, onde a questão étnica tornou-se a chave explicativa para promover a divisão entre os incluídos e os excluídos da nacionalidade.

Ao longo de toda a história do século XX e até hoje, as nações são consideradas inacabadas justamente porque o discurso intelectual teve que se adaptar à prática; na prática foi impossível exterminar, submeter todos os indesejáveis. Ao longo dessa linha imaginária que simboliza as fronteiras ideológicas, fincaram posição aqueles que não aceitavam o projeto nacional burguês e as justificativas racistas para sua construção. Por força da impossibilidade prática de exterminar nossos traços bárbaros, os adeptos mais fervorosos da civilização e da ocidentalização completa de Nuestra América tiveram que construir uma ideologia intermediária entre o ideal branco, ocidental, civilizado e a realidade colorida, latino-americana e bárbara.

Essa aceitação inevitável do intermediário construiu idéias idílicas e mistificadoras do “patriotismo crioulo”, “bom selvagem”, “crisol de raças”. A famosa prédica de Alberdi – “En América todo lo que no es europeo es bárbaro” – teve que ser flexibilizada. A realidade prática teve que se adaptar ao “menos bárbaro”, constituindo nações incompletas no entendimento das classes dominantes.

A continuação dos preconceitos, as renovadas tentativas de exclusão social dos descendentes de índios, negros e mestiços, e, mais tarde, dos operários, camponeses e pobres urbanos, ainda que com diferentes justificativas ao longo do tempo, revelam que às ideologias oficiais interessa consolidar um conjunto de idéias e valores que justifiquem a dominação política de classe.

O questionamento desse discurso que naturalizava a existência de diferenças entre as raças e que construiu as fronteiras entre os cidadãos e os indesejáveis, foi objeto das lutas populares na defesa da extensão da cidadania. Em muitos casos essas lutas levaram à democracia política e à inclusão social.

Restou, no entanto, uma herança positivista que se prolonga até nossos dias e algumas de suas piores manifestações, como o racismo, não somente permanece como, em certas circunstâncias, adquire uma brutal relevância.

Esse preconceito racial é observado no tratamento recebido pelas lideranças indígenas da Confederação Nacional dos Indígenas do Equador (CONAIE) e do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), quando são notadamente mestiços ou descendentes de indígenas, mas também se observa contra lideranças que são oriundas das classes populares, como é o caso de um operário chegar à presidência de um país como o Brasil. Isso revela que o discurso dominante é claramente um discurso racista de classe; revela também que no início do século XXI, o neoconservadorismo postula uma política de exclusão que não faz mais do que imitar aquelas políticas defendidas pelos positivistas do final do século XIX. Contra esse racismo de classe, que ergue fronteiras, cujo objetivo é o controle social das “classes perigosas”, opõe-se uma fraternidade horizontal entre os movimentos sociais indígenas, camponeses, operários. Esses movimentos constituem formas de apoio e solidariedade capazes de transpassar as fronteiras.

Atualmente, os índios latino-americanos são identificados principalmente pelas demandas camponesas, relacionadas à preservação dos cultivos tradicionais e dos recursos naturais. No entanto, os índios são mais do que os camponeses. Representam, na verdade, o conjunto dos explorados. Essa afirmação relaciona-se diretamente ao problema atual do protagonismo dos movimentos populares em diversos países da América Latina, onde o papel de liderança dos movimentos populares que pertenceu tradicionalmente aos sindicatos de trabalhadores urbanos tem sido transferido para os movimentos camponeses, cujas demandas provêm do movimento indígena organizado. Em muitos casos, o movimento camponês que exige terra, autonomia cultural indígena, respeito aos valores culturais arraigados nas comunidades tem tido a capacidade de unir-se à experiência de mobilização e de confronto dos sindicatos operários organizados.

Nas três últimas décadas, na América Latina e também em outras regiões do planeta, estão adquirindo relevância, segundo Zibechi (2005) “outro tipo de organizaciones, que brotan em la sociabilidad cotidiana de los oprimidos, que están mostrando gran vitalidad al colocarse em el primer plano de las luchas contra el neoliberalismo” (Zibechi 2005: 39).

As propostas de resistência ao neoliberalismo fundem modernas formas de luta de classe e da luta antiimperialista com as crenças espirituais ancestrais. O materialismo histórico é usado como ferramenta analítica e se combina com um conjunto de valores pré-colombianos. Evoca-se a cosmologia do passado para apoiar as tentativas de construir uma vida possível num mundo dominado pelo capital multinacional e pelos bancos estrangeiros.

Por trás dessas resistências dos camponeses estão as reivindicações da nacionalidade indígena, mas também se consolidam através da recusa em aceitar a tentativa de manipulação dos símbolos de identidade indígenas. A luta pela definição da nação índia e por reforçar a consciência de uma identidade nacional, baseada em reivindicações espirituais, lingüísticas e territoriais, faz com que os camponeses organizados rejeitem as tentativas de manipulação cultural. Esses movimentos expressam e contemplam mais o comunitário indígena e suas redes, do que o corporativo camponês. Esse deslocamento revela uma mudança na estrutura dos movimentos sociais e demonstra a capacidade de mobilização de uma sociedade diversificada, cujas demandas locais se vinculam aos problemas da nacionalidade indígena, gerando formas associativas novas que questionam o modelo econômico neoliberal com maior eficácia do que os partidos políticos e os sindicatos têm feito nos últimos anos do século XX.

Um exemplo desse novo tipo de organização popular foi a rebelião indígena equatoriana que, em janeiro de 2000, derrubou o presidente Jamil Mahuad. O cercamento do Congresso pelo

movimento indígena constituiu-se em um marco para as lutas contra o neoliberalismo, pois foi a primeira vez na história de um país com maioria de população indígena, que uma rebelião popular indígena conseguiu derrubar um governo contrário aos interesses da nação.

Os movimentos de preservação de recursos naturais resumem o novo perfil dos movimentos sociais que começam a tomar corpo em vários países latino-americanos, como a Bolívia, o México, a Colômbia e o Peru. Esses movimentos sociais estão vinculados, sobretudo com os problemas cotidianos populares, como acesso não equitativo e uso não sustentável de recursos naturais; demandas de maior participação na gestão local; controle democrático da tomada de decisões políticas em relação aos aspectos que afetam as condições socioeconômicas e a qualidade de vida da população; e, neste sentido, esses problemas não têm um conteúdo necessariamente classista.

A reivindicação da Guerra da Água na Bolívia é um exemplo de movimento que conseguiu articular a população rural e urbana, em função de que esse é um recurso que afeta a todos. A demanda pelo manejo da água segundo seus “usos e costumes” e como “bem público”, questiona o programa neoliberal de destruição sistemática dos espaços coletivos e comunitários. A demanda da água é a reivindicação de uma subjetividade associativa/comunitária, de solidariedade e apoio mútuo. O movimento defende uma ética comunitária, de apoio mútuo e solidariedade, frente à lógica privatista e mercantilista do modelo neoliberal. Neste contexto de mobilização social, enquanto as receitas neoliberais recomendam a privatização da água ou a reconversão de cultivos, os camponeses bolivianos articulam um movimento que recorre à tradição comunitária milenar e à experiência de militância operária para defender, como limites à ação dos especuladores, o direito que tem o povo de definir suas prioridades produtivas e a utilização dos recursos naturais.

As demandas relacionadas com a preservação de cultivos tradicionais e a manutenção do controle nacional de recursos naturais estratégicos, como a água e o gás, demonstram a existência de uma perspectiva de desenvolvimento econômico por parte dos movimentos sociais organizados no país. Essas demandas refletem, sobretudo a existência de um modelo de desenvolvimento alternativo ao neoliberal, que preserva e reconstrói um universo pelo qual os índios bolivianos lutaram.

Segundo Carlos Aguirre esses movimentos como o boliviano, equatoriano ou neozapatista expressam um necesario proceso de recuperación, por parte de las clases subalternas y de las masas populares, de um protagonismo más directo, mas permanente y mas colectivamente participativo (Aguirre Rojas 2005: 84).

Assim, do mesmo modo como a classe dominante dos países da América Latina constituiu um discurso onde a questão étnica definiu as fronteiras das nações, fornecendo as chaves da justificativa para o controle social, também os povos latino-americanos têm construído recentemente propostas que rejeitam a naturalização das diferenças étnicas, que estimulam a transposição das fronteiras impostas e que constituem um novo discurso sobre a nação. Os movimentos sociais indígenas no México, Bolívia, Equador, Chile, Argentina, e nas regiões fronteiriças determinam a possibilidade de que o entendimento entre regiões, que no passado estavam unidas pela continuidade territorial e populacional indígena e cuja unidade foi destruída pelas guerras, se converta em um processo de transposição dessas fronteiras.

A profunda identidade dos movimentos sociais bolivianos, mexicano, brasileiro, peruano, venezuelano, por exemplo, tem resultado numa aproximação entre esses e as organizações semelhantes em todos os países da América Latina. Na medida em que parece cada vez mais

difícil a aproximação entre os governos desses países, os movimentos sociais indígenas e camponeses organizados têm manifestado formas de apoio e solidariedade uns aos outros, refletindo, sobretudo, a semelhança da discriminação étnica sofrida nessas regiões e os impactos negativos das medidas de ajuste econômico operadas pelos regimes neoliberais e conservadores.

#### BIBLIOGRAFIA

- Aguirre Rojas, Carlos Antonio 2005: *América Latina en la encrucijada. Los movimientos sociales y la muerte de la política moderna*. México, Contrahistorias.
- Anderson, Benedict 1989: *Nação e consciência nacional*. São Paulo, Ática.
- Arguedas, Alcides. *Pueblo Enfermo*. Santiago de Chile: Ediciones Ercilla, 3ª ed., 1937.
- Fernandez Retamar, Roberto 1991: "América Latina y el transfondo de Occidente", in Pablo González Casanova, *América Latina en sus ideas*. México, Siglo XXI.
- Bonfim, Manoel 1993 (1903): *A América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro, Topbooks.
- Bunge, Carlos Octavio 1911: *Nuestra América. Ensayo de psicología social*. Buenos Aires, Arnoldo Mon y Hno. Editores.
- Cunha, Euclides 1979 (1901): *Os Sertões*. São Paulo, Abril Cultural.
- García Calderón, Francisco 1979 (1911): *Las democracias latinas de América*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Hobsbawm, Eric 1990: *Nações e nacionalismo desde 1780*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Mariátegui, José Carlos 1981: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Amauta (22ª ed.)
- Martí, José 1991 (1891): *Nossa América*. São Paulo, Hucitec.
- Rabasa, Ricardo 1956 (1920): *La evolución histórica de México*. México, Porrúa.
- Ramírez, Ignacio 1966: *Obras*. México [facsimile da edição de 1889].
- Romero, Sylvio 1954: *Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- Sarmiento, Domingo F. 1952 (1845): *Facundo o civilización y barbarie*. Buenos Aires: Editorial Sopena (5 ed.).
- Zibechi, Raúl 2006: "Espacios, territorios y regiones: la creatividad social de los nuevos movimientos sociales en América Latina". *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*. Nº 5 (México), p. 39-60.

#### NOTAS

---

<sup>1</sup> Professor Associado da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Correo electrónico [cwasserman@via-rs.net](mailto:cwasserman@via-rs.net).



***Chile y “sus” pueblos indígenas.  
De la invisibilización-subalternización del indígena  
a la nueva conquista espiritual de las fronteras  
del capitalismo globalizado (siglos XIX-XXI)***

Guillaume Boccará<sup>1</sup>

Antes de que la ley 19.253 de 1993 reconociera la existencia del pluralismo cultural en el territorio nacional y que, en las postrimerías del siglo XX, se sentaran las bases de la participación indígena en las políticas públicas y los programas de etnodesarrollo aplicados por el Estado de Chile, los pueblos autóctonos habían sido sometidos a un prolongado proceso de invisibilización y subalternización y eran meros objetos del derecho. El papel pasivo que se les atribuía y el desvanecimiento del indígena en las décadas posteriores a la independencia se remitía, fundamentalmente, a la relación que el Estado chileno estableció desde su inicio con las poblaciones nativas: una relación “marcada por el interés de poner la unidad territorial y la hegemonía racial por sobre la diversidad cultural existente” (Saavedra 1995: 171).

En el presente trabajo haremos una presentación del primer periodo, que va desde los albores de la independencia de Chile hasta fines del siglo XX; periodo durante el cual, la política estatal para con los pueblos indígenas se caracterizó por su carácter liberal y asimilacionista. En un segundo momento, nos abocaremos al análisis de la política multicultural implementada por el estado chileno en el periodo postdictadura (desde 1989) y veremos en qué medida es legítimo afirmar que la nueva política indigenista implementada por los gobiernos de la concertación puede ser interpretada como un hito en las relaciones del estado chileno para con los pueblos indígenas del país. Plantearemos la hipótesis según la cual el multiculturalismo de estado puede ser visto como una gubernamentalidad de un nuevo tipo (i.e. étnico) en un contexto caracterizado por el predominio del pensamiento neoliberal y las reformas del estado en tiempos de globalización.

*Las distintas facetas del liberalismo asimilacionista a la chilena frente al problema mapuche (siglos XIX-XX)*

Si bien es cierto que la política hacia los pueblos indígenas implementada por el Estado chileno desde la independencia hasta los años 1980 ha sido, fundamentalmente, caracterizada por la voluntad de asimilar a los autóctonos, es posible distinguir -en función del contexto sociohistórico, de los medios empleados y de las formas jurídicas de desposeimiento- varios momentos en esa larga historia de negación de la especificidad indígena y de despojo de los territorios habitados por esos pueblos.

Durante un primer momento (1818-1850), si bien se declara la igualdad jurídica de los indígenas, los medios empleados (evangelización, parlamentos, colonización poblacional) para

enfrentar el problema indígena no se diferencian mucho de los usados por las autoridades hispano-criollas durante el siglo XVIII. Como lo señala Jorge Pinto (1996: 35), “el mayor interés de los gobiernos de esos años, se orientó a contener los focos de resistencia contra la independencia [...] y a establecer con los mapuche acuerdos que aseguraran la tranquilidad en la zona”. A pesar de lo estéril que había resultado la política de pacificación española, las autoridades chilenas siguieron confiando en la evangelización y en los parlamentos como medios para integrar a los “valientes y bravos guerreros Araucanos”. Primero, porque el joven Estado-Nación aún no necesitaba las tierras libres de la Araucanía. Segundo, porque el indígena, convertido en símbolo nacional de la resistencia a la vieja colonia, era visto de algún modo como el aliado natural de los libertadores.

Los “Araucanos”, “lustre de la América”, formaban una preciosa porción de Chile, afirmaba O’Higgins en 1817. Es con base en los mismos principios liberales que inspiraban la independencia que se dictó, en 1819, un bando supremo en el que se considera a los indígenas “ciudadanos chilenos y libres como los demás habitantes del Estado”. Pocos años antes, en 1813, la Junta de Gobierno ponía fin a los denominados Pueblos de Indios, instando a los indígenas a residir desde ahora en Villas Formales. Se trataba, pues, “de valorar al mapuche e incluirlo en la nación que se estaba fundando, para construir con él y sus territorios el nuevo país que surgía de las ruinas del mundo colonial” (Pinto 1998: 29). Por lo tanto, no es de extrañarse que después de los primeros sobresaltos de las guerras de independencia, las autoridades hubieran reanudado la política tradicional de “civilización de los indígenas” vía la misión y el parlamento. Indudablemente, la fuerza no era el camino elegido para asimilar a los que eran considerados aún como los precursores del destino nacional. Ahora bien, si el contexto ideológico no parecía aún tan desfavorable para los indígenas, es porque los grupos dirigentes habían orientado tempranamente sus preocupaciones hacia el Valle Central (agricultura) y el norte (minas). De hecho, a pesar de que el joven estado chileno emergió mirando hacia el norte, los proyectos de conquista territorial y de adelantamiento de la línea fronteriza sureña no desaparecieron del todo. De suerte que la continuación de la política indígena colonial aparece como una solución de espera en pos de la total anexión territorial de la Araucanía. Poco faltaba antes de que la conquista y colonización de este “enclave salvaje e improductivo en territorio nacional” se transformara en unas de las prioridades del Estado.

Es así como, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, frente a la penetración incontrolada de colonos y dado el nuevo interés que despertaron las tierras aún libres al sur del Bío-Bío, el Estado empleó las armas de la conquista territorial y de la apropiación por el fisco de las tierras indígenas. Si dirigimos nuestra mirada hacia la evolución económica de la región sureña, constatamos que la dinámica de expansión que arrancó en las décadas anteriores tendió a acentuarse. La colonización espontánea, es decir, no impulsada desde el Estado, se dio en múltiples frentes y revistió distintas formas. La explotación de carbón en la franja costera de la Araucanía conoció un crecimiento rápido. Los mismos comerciantes que, aprovechándose de la demanda exterior de trigo y harina habían participado en la colonización de tierras indígenas del norte de la Araucanía, invirtieron en la década de 1850 en la compra y arriendo de terrenos indígenas en los cuales existían mantos carboníferos. Si sumamos a esto que “la demanda de harina de California fue cubierta entre 1848 y 1860 mayoritariamente por la producción de la región del Bío-Bío” (Cerde-Hegerl 1997: 113), podemos entrever la presión que se ejerció durante esos años sobre las tierras indígenas sureñas.

Contemporáneamente a este proceso de penetración espontánea, el Estado dictó varias normativas que, a pesar de su aspecto regulador y aparentemente protector de los intereses

indígenas, tendieron a reforzar la dinámica anexionista y de colonización agrícola. Tal como lo señala Carmen Norambuena (1998: 230), las autoridades y las elites sostenían un ideario centrado en dos aspectos: la civilización y el progreso por una parte; la utopía agraria por el otro. El primero enunciaba que el contacto con gente civilizada europea provocaría la transformación de las “deficientes costumbres” de la gente de la frontera. El segundo, fundamentado en la idea productivista según la cual una tierra que no está trabajada “racionalmente” y en forma continua es una tierra baldía, sostenía la urgencia que tenía el país de poner en producción grandes espacios territoriales que se presentaban como verdaderos “desiertos demográficos” (Norambuena 1998: 230).

En 1852, se asesta otro golpe a la soberanía indígena, a través de la creación por ley de la Provincia de Arauco. La integración administrativa iba a buen paso. Finalmente, los contratos de compraventa, arriendo, cesión de derechos involucrando a mapuches sirvieron para traspasar a manos criollas, vía la ley de 1866, vastos territorios indígenas. La ley de 4 de diciembre 1866 marca un hito en la política de despojo legal. Contempla el deslinde, por una comisión de ingenieros, de los terrenos pertenecientes a indígenas y declara baldías y, consiguientemente, propiedad del fisco, las tierras sobre las cuales no se puede probar la ocupación efectiva y continuada de un año. La ley de 1866 facilitó la apropiación de las tierras de indígenas, tanto por el Estado como por los particulares.

La estrategia legal de colonización iba, a partir de esa fecha, a combinarse con la conquista militar. En el año 1862, empieza, en un clima cada vez más anti-indígena, la llamada “pacificación de la Araucanía”. La mecánica de despojo legal apoyado en la fuerza militar y determinado por la nueva dinámica económica indujo lógicamente la merma del territorio indígena. Ya no se trataba de establecer relaciones comerciales o alianzas políticas con los indígenas. El objetivo era desde ahora conquistar el territorio aún libre, fijar las poblaciones indígenas en reservas, despejar terrenos para los nuevos colonos e incentivar la explotación “racional” del suelo. En un contexto en que el evolucionismo se había impuesto como ideología dominante, los “pueblos civilizados” tenían el deber de hacer caso omiso de los derechos de los “salvajes”. Debían combatir la “barbarie”, como lo decía el ministro Reyes o dominar por la fuerza esa “raza salvaje y perversa”, “de vil naturaleza”, que posee “una crueldad congénita y horripilante” como lo pregonaba en un discurso lleno de odio el diputado e historiador Benjamín Vicuña Mackenna.

Estamos lejos de la época en que los patriotas ensalzaban la imagen del “guerrero araucano bravo y precursor del destino nacional”. El estereotipo del indio sangriento y traicionero se había impuesto. Las mentalidades estaban preparadas para el golpe final. Una vez terminada la guerra del Pacífico, la segunda etapa de ocupación del territorio indígena, la última y la más violenta, se desarrolló entre los años 1881 y 1883. La campaña militar se acabó en 1883 con la refundación de la ciudad precordillerana de Villarrica. La singular resistencia de los *mapuche* había terminado. Se abría entonces una nueva etapa, la radicación y la integración de los mapuche como minoría étnica y pueblo derrotado al estado-nación chileno.

Existe una continuidad a nivel de las normativas entre el periodo anterior a la ocupación definitiva de la Araucanía y los años post-pacificación. Empero, si la ley de 1866 ya establecía mecanismos de radicación de los indígenas, deslindes de terrenos por parte de una comisión de ingenieros, regulación de la colonización espontánea y apropiación por el fisco de las tierras consideradas baldías, no es sino a partir de los años 80 que estas medidas se aplicarán en toda su magnitud y sobre la casi totalidad de la Araucanía histórica. Inmediatamente obtenido el sometimiento mapuche, las autoridades tomaron disposiciones tendiendo a afianzar la

ocupación de las tierras conquistadas y establecieron el marco jurídico e institucional en el cual se regularían las relaciones entre el Estado, los particulares y los indígenas durante más de cuatro décadas.

De manera general se puede decir que la política indígena del Estado en las primeras décadas post-pacificación se limitó al asunto territorial. De hecho, las distintas normativas no buscaron establecer relaciones con los indígenas ni implementar programas tendiendo a su incorporación a la sociedad nacional. La preocupación de las autoridades, en esta zona recién conquistada, era delimitar esferas de influencia entre el Estado y los particulares. La legislación dejaba los otros ámbitos del funcionamiento de la sociedad mapuche (herencia, delitos, obligaciones, etc.) bajo la reglamentación del Código Civil (1857). Ello negaba por omisión toda validez al derecho consuetudinario indígena e ignoraba la particularidad cultural de los pueblos autóctonos. Los mapuche, derrotados, se transformaron en objeto del derecho y perdieron rápidamente toda visibilidad en un Estado-Nación que daba por sentado que el proceso de chilenización se iba a dar sin tropiezos.

Tres eran los ejes de acción definidos en la nueva ley de 20 de enero de 1883: la radicación de indígenas, la enajenación de tierras fiscales en pública subasta y el otorgamiento gratuito de terrenos a colonos extranjeros y nacionales por el Estado. En cuanto al primer punto, la Comisión Radicadora de indígenas otorgó, entre 1884 y 1920, un total de 2.919 títulos de merced, sobre 526.285 hectáreas de terreno, para 83.170 personas. Al terminarse el proceso de radicación los mapuche, quienes antiguamente poblaban un territorio de aproximadamente diez millones de hectáreas (Arauco por el norte, Llanquihue por el sur), se quedaron con poco más de 500.000. Los antiguos distritos sociopolíticos desaparecieron y la nueva división territorial vino a sobreponerse a la estructura socioterritorial imperante en los siglos anteriores. La desorganización de las estructuras étnico-políticas macroregionales desembocó en la formación de una estructura aislada de comunidad reduccional. A transformarse en minoría étnica, el pueblo mapuche empezó a ser sometido al sistema de dominación global y se ubicó en una situación de dependencia respecto del Estado-Nación y de la sociedad dominante.

Centro de la política indígena (y no indigenista) del Estado, la radicación fue pensada como una medida de espera. Ahora bien, aunque concebidas como *mouroirs* culturales, las reducciones resultaron ser un lugar de reestructuración y de resistencia cultural frente al modelo dominante. Podemos entrever ahí un efecto no esperado de la política de hecho segregacionista del Estado chileno. Al despreocuparse por la situación económica, social y cultural indígena, al aislar y concentrar la población mapuche en reservas, las autoridades crearon las condiciones para que esta cultura se reprodujera y que la identidad autóctona perviviera. Así es como en ausencia de una política indigenista asimilacionista o integracionista coherente, la especificidad mapuche se mantuvo. Pero la perpetuación de esta especificidad en una situación de subordinación tuvo un precio: la marginación social y el empobrecimiento. Derrotados y subordinados, los mapuche tendieron a desaparecer del escenario social nacional. Es durante este momento histórico que los indígenas perdieron visibilidad.

Pero en los años 30, la política para con los indígenas iba a conocer un nuevo vuelco. La división de las comunidades y la asimilación sociocultural del mapuche se impusieron como los dos pilares de la “solución definitiva” al problema indígena. El desarrollo económico, la inculcación del arbitrario cultural occidental a través de la educación y de la salud y la igualdad de derechos (aunque sea formal) debían producir un efecto homogeneizador sobre “los componentes más atrasados de la sociedad nacional”. Es así como, a partir de fines de los años

30, la política indígena impulsada desde el Estado tuvo un cariz claramente asimilacionista. A nivel de tierras, el total de comunidades divididas entre 1931 y 1971 fue de 832. El debilitamiento económico se expresó también a través del proceso de minifundización progresiva (pérdida territorial y crecimiento demográfico) acompañado del proceso de transferencia de excedentes internos mediante las relaciones desiguales con los mercados locales (Cantoni 1972; Saavedra 1971). Correlativo a este desmejoramiento de las condiciones económicas, se generó un proceso de proletarianización. La captación de una parte del valor del producto por el mercado y la minifundización condujeron a muchos jóvenes a migrar hacia las ciudades para incorporarse a los estratos más bajos del proletariado urbano. Concomitante al proceso de pauperización, los *mapuche* de áreas rurales y urbanas fueron sometidos a una subordinación social y cultural sin precedente.

La intervención de la sociedad dominante a nivel educacional se hizo sentir a partir de la ley de instrucción primaria de 1926 y se reforzó a través de las disposiciones contenidas en la ley de 1961 sobre creación de centros educacionales en las reservas. Las escuelas se multiplicaron en las zonas rurales imponiendo el arbitrario cultural occidental, acentuando la dinámica de aculturación impuesta pero sin entregar reales oportunidades de inserción en la sociedad dominante. La distribución desigual de los recursos culturales (capital cultural) y de las oportunidades (capital social y económico) tendió a intensificar la dinámica de inserción social subordinada. Instrumento de control cultural por excelencia, la educación monocultural monolingüe, se acompañó de la imposición de programas de salud que no tomaban en cuenta las concepciones autóctonas del cuerpo y de la enfermedad. El proyecto homogeneizador, progresivamente y gracias a la pauperización de los indígenas, iba a intervenir en todos los ámbitos de la realidad social autóctona.

Ahora bien, la nueva dinámica social, económica, política y cultural en que entró Chile a partir de los años 60, y que desembocó en la formación del gobierno de la Unidad Popular, tuvo implicancias sobre la política indígena estatal. En primer lugar, el proceso de Reforma Agraria iniciado bajo el gobierno de Alessandri (ley de 1962) y que tomara un cariz más radical bajo el gobierno socialista de Salvador Allende, no podía dejar de afectar a una población *mapuche* en su mayor parte rural. En segundo lugar, el reconocimiento de la especificidad cultural indígena por parte del Ejecutivo planteaba, por primera vez, los problemas de la participación efectiva de los pueblos autóctonos en el desarrollo regional y nacional, así como de su inserción en la sociedad desde una óptica cultural pluralista. Empero, es dable notar que las políticas aplicadas por el Estado para con los indígenas en general y los *mapuche* en particular no escapó del todo al escollo etnocéntrico.

Para algunos intelectuales de la época, la estratificación interétnica representaba la forma colonial de la estratificación de clase y la subcultura *mapuche* determinaba una identidad étnica que dificultaba la emergencia de una clara conciencia de clase entre los indígenas. Según otros, y desde una perspectiva voluntarista que poco tenía que ver con la lógica socioeconómica autóctona, la comunidad indígena debía recuperar los rasgos colectivistas que la habría caracterizado antes de que las múltiples leyes de división y la lógica de mercado hubieran empujado a los comuneros hacia la situación de pequeños propietarios individuales. Pero, a pesar de esas limitaciones, la política indigenista implementada por la UP se diferenció, por lo menos, en cuatro aspectos del enfoque asimilacionista adoptado desde que fuera dictada la primera ley de división de 1927: reconocer la existencia en el territorio nacional de grupos culturalmente diferenciados, hacer del asunto indígena un problema nacional, reconocer la deuda histórica que tenía el Estado para con los indígenas y sacar a la luz el tema de la

participación autóctona. Al reconocer oficialmente, en su proyecto de ley, que los indígenas habían sido despojados, marginados y discriminados durante décadas, el Ejecutivo abrió el camino hacia la legitimación de las antiguas reivindicaciones indígenas relativas a la escasez de tierras. Recogiendo las ideas planteadas por las propias organizaciones indígenas durante el primer y segundo Congreso Nacional Mapuche (1969 y 1970), las autoridades enviaron al Congreso un proyecto de ley que, después de numerosas enmiendas, fue aprobado en 1972.

Como minoría étnica dependiente de las dinámicas existentes en la sociedad mayor, los Mapuches fueron afectados por la revolución conservadora y autoritaria llevada a cabo bajo la dictadura del general Pinochet. Después del paréntesis de la UP, se reanudó el proceso de división de las comunidades que empezara a fines de la década de 1920. Aplicando al problema indígena la política económica general de inspiración neoliberal que tuviera como meta declarada hacer de Chile un país de pequeños propietarios individuales, las autoridades de la época dictaron dos decretos leyes (1979) cuyos ejes directores eran: 1) acelerar el proceso de división y liquidar las comunidades, 2) acabar con la existencia legal de los indígenas. La sustitución del Instituto de Desarrollo Indígena por el Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP) es otra expresión del afán de acabar de una vez por todas con el problema indígena. La nueva legislación, elaborada sin participación alguna de los pueblos y organizaciones autóctonas, decretó la muerte del *homo indigenus* y el nacimiento de un hombre nuevo, “más libre y más racional”, el *homo economicus chilensis*. Con base en esos decretos leyes, se procedió, entre 1979 y 1990, a la división de la casi totalidad de las reducciones: 72.068 títulos de dominio fueron entregados por una superficie total de aproximadamente 465.000 hectáreas.

Tal como lo señaló a la sazón el antropólogo chileno José Bengoa (1982), el dictado de la nueva normativa representó “el intento de supresión de un pueblo, de ‘solución definitiva’ del problema indígena en Chile”. No solamente porque se decretó el fin del indígena como grupo específico o minoría étnica, sino porque al poner término a las discriminaciones legales positivas (igualdad formal) se consagraron y ampliaron las discriminaciones sociales, económicas y culturales existentes (desigualdad real). Como lo nota Roger Kellner (1993), tanto la nueva legislación como la política estatal desarrollada durante los años del régimen militar, se dirigieron exclusivamente hacia las unidades familiares en desmedro de la lógica social comunitaria.

### *El neoindigenismo de estado: multiculturalismo, etnogubernamentalidad y neoliberalismo en el Chile postdictadura*

El peligro representado por los decretos leyes de 1979, así como la tentativa de incorporación de las comunidades a las estructuras dictatoriales locales a través de la creación de consejos comunales, generó una reacción tanto por parte de los opositores al régimen militar como de algunos sectores del mundo indígena. Es así como a fines de los años 1970 y a principios de 1980 se crearon numerosas organizaciones mapuches. Aunque su representatividad y arraigo en las comunidades fuesen bastante limitados, los contactos establecidos entre esas organizaciones y el movimiento político de lucha por la recuperación de la democracia, hicieron que el tema de los derechos de los pueblos autóctonos se integrara a la plataforma de la Concertación de Partidos por la Democracia. En 1989, se suscribió un Acta de Compromiso entre el candidato de la Concertación, Patricio Aylwin, y las organizaciones indígenas. En 1990, el nuevo gobierno democrático creó la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI) que tuviera como principal tarea la elaboración de un proyecto de ley indígena. Dada la tradición centralizadora chilena y los intereses económicos en juego, no es de extrañarse que los principales reparos que opusieron los partidos de oposición derechista, tuvieran relación

con el uso del término “pueblos indígenas”, considerando que representaba una amenaza en contra del carácter unitario del estado.

Presentaremos en un primer momento los principales aspectos de la ley n° 19.253 promulgada en 1993, y que rige hasta la fecha las relaciones entre el Estado chileno y las “etnias” indígenas. Luego, desarrollaremos un análisis de la evolución reciente de la política de estado para con los pueblos indígenas y formularemos algunas hipótesis en cuanto a la naturaleza de este neoindigenismo en tiempos de globalización neoliberal.

En primer lugar, la nueva normativa reconoce la existencia de “etnias indígenas” en el territorio nacional. A semejanza de la ley de 1972, desvincula la definición del indígena de la radicación en tierras indígenas, integrando elementos culturales y de descendencia. Incorpora, además, como criterio de determinación de la calidad de indígena, la autoidentificación. En segundo lugar, al dictar que “el Estado valora su existencia [de las etnias indígenas] por ser parte esencial de las raíces de la Nación Chilena, así como su integridad y desarrollo, de acuerdo a sus costumbres y valores”, la ley reconoce el pluralismo cultural existente en Chile. En tercer lugar, se dictan mecanismos tendientes a proteger las tierras indígenas y se crea un Fondo de Tierras y Aguas con el fin de adquirir tierras para personas o comunidades. En cuarto lugar, se crea un Fondo de Desarrollo indígena dirigido a financiar programas especiales así como áreas de desarrollo indígenas (ADI) entendidas como “espacios territoriales en que los organismos de la administración del Estado focalizarán su acción en beneficio del desarrollo armónico de los indígenas y sus comunidades”. Finalmente, en el ámbito cultural y educacional, la nueva ley entiende promover y proteger las culturas e idiomas indígenas así como desarrollar, en las áreas de alta densidad indígena, un sistema de educación intercultural bilingüe, para que los autóctonos puedan “desenvolverse en forma adecuada tanto en su sociedad de origen como en la sociedad global”. Esta nueva política estará a cargo de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), organismo “dotado de personalidad jurídica y patrimonio propio, sometido a la supervigilancia del Ministerio de Planificación y Cooperación”. En el Consejo Nacional de este organismo se incorporarán ocho representantes indígenas. En resumen, la ley indígena de 1993 destaca el carácter pluriétnico de la Nación Chilena y pone énfasis en la necesidad de promover el “desarrollo indígena con identidad”. Indudablemente, esta nueva normativa representa un avance en el reconocimiento de los derechos de los autóctonos. Además, desde su promulgación, el Estado ha implementado novedosos programas interculturales en los ámbitos claves de la educación y de la salud.

En 1998, el presidente en ejercicio, Eduardo Frei, declaró el día 24 de junio, Día Nacional de los Pueblos Indígenas. En 2001, se implementó un multimillonario programa de desarrollo integral con comunidades indígenas y se creó la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas cuyo informe fue entregado al presidente de la época, Ricardo Lagos, en 2003. Desde que asumió el poder en 2006, la nueva presidenta Michelle Bachelet ratificó la línea neoindigenista implementada por su predecesor, lo cual significó la puesta en marcha de la segunda fase del programa de etnodesarrollo llamado Orígenes y la voluntad de fomentar la participación indígena a través de la realización de múltiples encuentros y talleres entre agentes del Estado y dirigentes indígenas.

En resumida cuenta, se puede afirmar que después de más de un siglo de una política de corte deliberadamente asimilacionista, el Estado chileno ha puesto en marcha una política indígena que, según la tipología establecida por Martínez Cobo (citado en Rouland 1996), combina la fusión y el pluralismo. Fusión, ya que los programas interculturales pretenden, por lo menos teóricamente, producir una nueva cultura. Pluralismo, porque a través de la promoción y

protección de los estilos de vida y territorios de las etnias nacionales se intenta preservar la especificidad cultural indígena y se reconoce la pluriétnicidad de la Nación Chilena. Empero, a pesar de que la ley de 1993 constituye uno de los síntomas de la evolución que ha conocido la política indígena chilena en poco menos de una década, conviene reseñar las grandes limitaciones que padece.

En primer lugar, al nivel jurídico, observamos que al no reconocer la existencia de “pueblos indígenas”, la ley se ubica en una posición bastante conservadora respecto de las normativas internacionales vigentes. Por otra parte, al no tomar en cuenta la existencia de tratados anteriores firmados entre las “Naciones Indias” y la Corona Española, tampoco integra los últimos aportes de la doctrina internacional en materia de teoría de los derechos autóctonos. Finalmente, al no considerar el problema del derecho consuetudinario, sigue enunciando que el derecho oficial, el del Estado Chileno, es el único orden jurídico existente. En segundo lugar, observamos que el sistema de educación intercultural bilingüe, tal como lo define la ley, tiene un carácter unilateral, puesto que contempla que sólo los indígenas serán los beneficiarios de esos programas. En tercer lugar, el fenómeno indígena urbano no ha sido considerado en toda su magnitud. En cuarto lugar, si la idea central de la nueva política indígena es la de desarrollo con identidad o etnodesarrollo, conviene señalar que no se ha definido con claridad el contenido de este nuevo concepto que remite, las más de las veces, a unas infra-ideologías o representaciones estereotipadas de la realidad indígena. Por otra parte, constatamos que la disociación entre desarrollo económico y derechos de los pueblos autóctonos tiende a desembocar en la expoliación territorial. Finalmente, la política indígena actual se enfrenta a la evolución del movimiento y de las demandas indígenas.

La agudización de los conflictos de tierras y la multiplicación de las tomas o recuperaciones de terrenos durante los años 1998 y 1999 han sido propicios a la aparición de Coordinadoras y agrupaciones comunales y regionales que contestan el papel de mediación de la CONADI y no reconocen la representatividad de las organizaciones indígenas incorporadas en las estructuras intermediarias. La transformación de la percepción que se tenía del problema indígena en un contexto de extrema pobreza y la lentitud con la cual se han llevado a cabo las compras de tierras por parte de la CONADI hacen que muchos comuneros ya no se contenten con la propuesta de un pluralismo abstracto.

Ahora bien, una vez definidos los aspectos jurídicos y las limitaciones formales de la nueva política de Estado para con los pueblos indígenas, conviene dar cuenta de ese nuevo multiculturalismo de estado desde una perspectiva socio-antropológica, vale decir, desde un enfoque más concreto, político y sociohistóricamente contextualizado. Desde este punto de vista, nos parece que las reformas del estado en relación a la temática indígena que se desarrollaron en las dos últimas décadas se manifiestan a través del asentamiento de una gubernamentalidad de un nuevo tipo que podríamos llamar etnogubernamentalidad. Eso significa, en términos foucaultianos, que se trata de una nueva economía política de la vida de la población indígena y de la implementación de nuevas tecnologías de poder.

Es así como, siguiendo los planteamientos de varios estudiosos, nos parece más adecuado definir el multiculturalismo como nueva arte de gobierno en tiempos de globalización neoliberal. Vale decir como una nueva forma de gubernamentalidad de tipo étnico que tiende a extender los mecanismos de intervención de estado, así como también, a generar nuevas subjetividades, nuevos espacios de poder, nuevos campos de saber y nuevos mercados de bienes simbólicos y exóticos en los cuales agentes sociales de un nuevo tipo (etnoburócratas, intelectuales indígenas, dirigentes funcionales, etc.) se enfrentan en torno a la definición de los

principios legítimos de autenticación cultural y de visión y división del mundo social. A partir de esta perspectiva, nos parece que, efectivamente, algo nuevo está pasando en relación a la manera como el Estado chileno ha tendido a abordar el tema indígena en el periodo posdictadura. Por razones de espacio, nos limitaremos a presentar de manera sucinta los puntos que nos parecen dignos de ser destacados.

En primer lugar, observamos que el Estado, que antes intervenía de manera masiva y exterior sobre un conjunto de comunidades indígenas, se interesa desde ahora por la conducta de las conductas de la población. Las localidades indígenas gubernamentalizadas y las nuevas comunidades regulatorias (agencias o programas de estado, asociaciones, mesas de diálogo, etc.) son parte de un nuevo régimen de control que tiende a crear nuevas relaciones político-económicas entre los centros, las localidades y los sujetos étnicos, los cuales se encuentran atados por el hilo de poder del Estado. Sin desestimar los avances realizados en los años 1990, a través del reconocimiento de la diversidad cultural y la toma en consideración de la dimensión cultural del desarrollo, podemos remarcar que este multiculturalismo de Estado choca contra la implementación de políticas económicas neoliberales y que, por otro lado, el diferencialismo que opera en las políticas públicas tiende a reificar las culturas indígenas, así como también a reducir los problemas sociales a luchas étnicas (Boccara 2007; Briones 1999). Estas “paradojas del multiculturalismo neoliberal” (De la Peña 2002) han sido tratadas de distintas maneras. Algunos (la mayor parte de los cuales forman parte del *staff* de las agencias multilaterales de desarrollo) plantean que sólo se trata de reformar el Estado, de implementar una buena *governanza* y de sacar provecho del capital social existente en las sociedades indígenas (Cernea 1998; Davis 2002; Patridge y Uquillas 1996). Otros afirman que, si bien es cierto que el multiculturalismo contribuye a crear nuevos espacios de participación indígena, es también funcional al modelo neoliberal que tiende a generar cada vez más pobreza, marginalización y degradación medioambiental, así como a asentar mecanismos de gobierno y de control en espacios (tierras indígenas) y ámbitos sociales (culturas indígenas) cada vez más extendidos. De suerte que, lejos de ayudar a realizar el sueño del Banco Mundial de crear “un mundo sin pobreza”, el multiculturalismo tiende a extender la cultura del neoliberalismo (Coronil 2001) precisamente a través de la implementación de las llamadas participación y validación sociales.

En este contexto, lejos de hacer desaparecer el Estado, el neoliberalismo ha impulsado una transferencia de las operaciones de gobierno a entidades para-estatales. La lógica del mercado se ha extendido a las funciones operativas del Estado que se despliegan de acuerdo a un modelo empresarial. En el ámbito de lo social, se observa una re-localización de las operaciones de regulación tradicionalmente llevada a cabo por el Estado central y su devolución a organizaciones gubernamentales que gozan de una relativa autonomía (Gupta y Ferguson 2002; Rose 1996). De suerte que, lejos de significar menos gobierno, eso refleja una nueva modalidad de gobierno que tiende a crear mecanismos que funcionan por si mismos a través de la responsabilización y del empoderamiento de los individuos. En este nuevo contexto, el Estado opera como una suerte de contratista o supervisor y escapa a la metáfora tradicional de la verticalidad. En otros términos, al afinar sus procedimientos de intervención y al tomar la cultura como principal objeto de su política social para con los pueblos indígenas, el Estado tiende a penetrar más profundo en el tejido social indígena y a intervenir tanto en los microespacios de sociabilidad como en los procesos de micro-socialización.

En estrecha relación con este primer punto, y basándonos en los estudios realizados por la antropología crítica del desarrollo, se puede plantear que lejos de representar una noción

neutra, el desarrollo o etnodesarrollo pregonado por los agentes estatales y para-estatales, constituye un conjunto de prácticas y discursos hegemónicos que tienden a difundirse a través de la imposición de un doble arbitrario: la imposición arbitraria de la mismísima noción de desarrollo como auto-evidente y legítima y de los programas de desarrollo como portadores de soluciones legítimas fundamentadas en las opiniones de expertos neutros, por un lado; y, por el otro, la formación de la agenda desarrollista y la definición de los problemas como problemas (subdesarrollo, pobreza, exclusión, discriminación de género o étnica, medio ambiente, etc.) desde las instituciones del capitalismo global y no desde las formas de pensar y las dinámicas políticas locales. Desde este punto de vista, el etnodesarrollo funciona como una máquina anti-política (Ferguson 1991) que expande el poder burocrático del Estado y tiende a proyectar una representación despoltizada de lo económico y de lo social. En fin, la agenda etnodesarrollista, a través de la producción de nuevas instituciones y de la “tiranía de la participación”, moldea lo social a su imagen. Las relaciones de poder entre los grupos indígenas y el Estado nacional se han transformado a través de la implementación de programas de “desarrollo con pertinencia cultural” y la emergencia los discursos y prácticas etnicizantes por parte de las agencias estatales y para-estatales en relación a un sujeto indígena del que se espera una integración armónica a la sociedad nacional y una conexión provechosa a los mercados de bienes exóticos emergentes. Por consiguiente, se hace necesario reinsertar el análisis del nuevo credo chileno de la diversidad cultural (caracterizado por las políticas de la identidad, la patrimonialización, la creación del indígena-proyecto, la génesis y estructura del campo del interculturalismo, etc.) en el contexto del capitalismo global diferencialista.

Partiendo del supuesto de que el interculturalismo y el multiculturalismo, tales como se encuentran conceptualizados por las agencias de Estado, con el sostén financiero y el *background* ideológico de las agencias multilaterales de desarrollo, por un lado, y a través de las prácticas y discursos de múltiples agencias privadas y públicas locales, por el otro, remiten a una nueva gestión de la diferencia en tiempos de globalización, advertimos que esta etno-gubernamentalidad neoliberal global tiende a producir nuevas subjetividades y necesidades, etnicizar las luchas sociales, estatizar la llamada sociedad civil y generar un nuevo espacio social en el seno del cual emergen nuevos agentes y luchas de significación y de poder, en torno tanto al pasado como al presente y futuro de los pueblos indígenas dentro del nuevo multiculturalismo democrático. El multiculturalismo produce nuevos ciudadanos-clientes exóticos, pero también nuevos sujetos de derechos vía la puesta en marcha de programas de etnodesarrollo y patrimonialización de los lugares de memoria indígenas, operando así nuevos recortes en el cuerpo y el territorio nacional. Los programas neoindigenistas de Estado tienden a reinsertar los movimientos sociales indígenas en el marco socio-ideológico Estado-nacional y en la economía de mercado, a la vez que a responsabilizar los sujetos étnicos para ubicarlos en los nuevos mercados de bienes simbólicos y nichos de bienes exóticos. La construcción del Estado multicultural (como creación voluntaria) no solo se hace con base en determinaciones de índole nacional, sino en relación a aspectos estratégicos de las interconexiones globales, vale decir, del proceso histórico de implementación de nuevas tecnologías administrativas de gestión de la diferencia y de valoración de la cultura en zonas definidas como *clusters* (forestal, turístico, minero), verdaderas nuevas fronteras del capitalismo global.

Con base en este marco interpretativo, podemos plantear la hipótesis según la cual el programa Orígenes de desarrollo integral, resultado de la movilización indígena de los años 1980 y 1990, del establecimiento de un nuevo pacto político entre indígenas y Estado chileno en el contexto de vuelta a la democracia (Pacto de Nueva Imperial de 1988, Ley Indígena de 1993, Diálogos Comunales 1999, etc.) y de la apertura de nuevas fronteras del capitalismo global (tratados de

libre mercado, clusters forestal, minero, turístico, etc.), representa una estructura regional del sistema global. El proceso de difusión del multiculturalismo neoliberal, de producción de identidades y de construcción de culturas remite a un problema de relaciones asimétricas de poder en las cuales los mecanismos de decisión, diseño, control de la información y ejecución desempeñan papeles de importancia. Orígenes fue *marketead* (contratación de una agencia de publicidad, item marketing) generó innovaciones institucionales (nuevas agencias de Estado, plurisectorialidad, etc.), implicó el asentamiento de nuevos procedimientos y dispositivos de intervención (organización de talleres y reuniones locales y regionales de distintas índoles, creación de sedes comunitarias, etc.), y fomentó discursos y prácticas culturizantes o de autentificación (entextualización de los saberes indígenas).

Con respecto a ello, advertimos que el Estado tendió a ejercer un poder creador a través, tanto de la elaboración de una nueva cartografía de la diferencia cultural, como de la definición social legítima de lo que está autorizado a ser, el ser social que es legítimo reivindicar, en contraposición al ejercicio ilegítimo e ilegal de la etnicidad (Hale 2004). A diferencia de los dispositivos de intervención anteriores, Orígenes se presenta como un conjunto de prácticas y discursos institucionales emergentes que tienen como meta empoderar a los nuevos sujetos para que tengan acceso a mercados, también emergentes, y que aspira a responsabilizarlos a través de la llamada participación social, del fortalecimiento institucional y del aprovechamiento de los distintos tipos de capital (cultural y social) disponibles, otrora considerados una traba a la entrada de los indígenas en la modernidad, hoy visto como un *asset* en el proceso de modernización y nacionalización del territorio. Pues ya no se trata de borrar la tradición cultural indígena a través de un proyecto asimilacionista de territorialización de la nación, o de un proyecto indigenista definido desde el exterior de las realidades indígenas en el marco del *welfare state*, de políticas económicas marcadas por el keynesianismo y el modelo de industrialización basado en la sustitución de las importaciones, sino más bien hacerla participe del proceso de modernización. Pero no cualquier tradición, una tradición funcional, reconstruida, reinventada y refuncionalizada con base en la naturaleza de los nuevos proyectos de etnodesarrollo.

Los indígenas responsabilizados deben convertirse en los etnógrafos de su propia realidad. Su saber y sus memorias deben ser entextualizadas, sus redes sociales fijarse en comunidades oficialmente reconocidas y legalizadas, sus terapeutas transformarse en médicos de un nuevo tipo, su patrimonio ser reapropiado en función de una esencialización y naturalización del pasado y de la nacionalización de los mecanismos de identificación en referencia a una memoria patrimonializada vía mecanismos legales. Este estado multicultural que investiga la realidad indígena, que (directa o indirectamente) se hace cada vez más presente en terreno, que se materializa y se produce a si mismo mediante una serie de signos y rituales, y que produce lo indígena a través de rituales públicos, funciona con base en una especie de *semiofagia*. Es un Estado caníbal que produce, incorpora y digiere al *indio permitido* y que contribuye, a la domesticación de los dominados. Retomando aquí la distinción sugerida por Foucault (1994) entre el poder disciplinario que se ejerce sobre el cuerpo de los individuos y el control que se interesa por la población, podríamos decir que este nuevo tipo de poder se ejerce tanto a través de un anatomo-política, vale decir de unas estrategias y prácticas que permiten al poder modelar cada individuo, como a través de una biopolítica, una gestión política de la vida de la población indígena.

Con respecto a eso, y para concluir, formularé la hipótesis siguiente: después del binomio civilizado/bárbaro del siglo XIX y moderno/atrasado del siglo XX, estaríamos entrando en la

era del cliente exótico/terrorista fundamentalista de principios del tercer milenio. La política del Estado chileno con respecto de los indígenas podría, por lo tanto, resumirse de la siguiente manera: de la pacificación (siglo XIX) a la capacitación (siglo XXI) pasando por la asimilación (siglo XX).

## BIBLIOGRAFÍA

Bengoia, José 1982: *La división de las tierras mapuches*. Santiago, Grupo de Investigaciones Agrarias.

Boccara, Guillaume 2007: "Estado y etnicidad en Chile. Génesis y estructura del campo de la salud intercultural, *Chungara. Revista Chilena de Antropología* (por aparecer).

Briones, Claudia 1999: "*Weaving the Mapuche People*". *Te Cultural Politics of Organizations with Indigenous Philosophy and Leadership*. Ph.D, University of Texas at Austin.

Cantoni, Wilson 1972: *Relations between the Mapuche and Chilean National Society*. UNESCO (<http://unesdoc.unesco.org>).

Cernea, Michael 1998: "Les sciences sociales dans les projets de développement", en Michael Cernea (ed.), *La dimension humaine dans les projets de développement. Les variables sociologiques et culturelles*. Paris, Ed. Karthala, págs. 17-57.

Cerda-Hegerl, Patricia 1997: *Fronteras del sur. La región del Bío-Bío y la Araucanía chilena*. Temuco, Universidad de la Frontera-Instituto Latinoamericano de la Universidad Libre de Berlín.

Coronil, Fernando 2001: "Toward a Critique of Globalcentrism: Speculations on Capitalism's Nature", en Jean y John Comaroff, (eds.), *Millenial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*. Durham & London, Duke University Press, págs. 63-87.

Davis, Shelton 2002: "Indigenous Peoples, Poverty and Participatory Development: The Experience of the World Bank in Latin America", en Rachel Sieder (ed.), *Multiculturalism in Latin America*. London, Palgrave Macmillan, págs. 227- 251.

De La Peña, Guillermo 2002: "Social Citizenship, Ethnic Minority Demands, Human Rights and Neoliberal Paradoxes: A Case Study in Western Mexico", en Rachel Sieder, (ed.), *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. London, Palgrave-Macmillan, págs. 129-156.

Ferguson, James 1991: *The Anti-Politics Machine. Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Foucault, Michel 1994: "Les mailles du pouvoir", en *Foucault. Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris, Quarto Gallimard, págs. 1001-1020.

Gupta, Akhil y James Ferguson 2002: "Spatializing States: toward an ethnography of neoliberal governmentality", *American Ethnologist* 29-4, págs. 981-1002.

Hale, Charles R. 2004: "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'", en *NACLA Report on the Americas* 38-2.

Kellner, Roger 1993: *The Mapuche during the Pinochet Dictatorship*. Ph.D, Calra Hall, University of Cambridge.

Norambuena, Carmen 1998: "La Araucanía y el proyecto modernizador de la segunda mitad del siglo XIX. ¿Éxito o fracaso?", en Jorge Pinto Rodríguez (ed.), *Modernización, inmigración y mundo indígena. Chile y la Araucanía en el siglo XIX*. Temuco, Ediciones Universidad de La Frontera, págs. 227-258.

Patridge, William y Jorge Uquillas 1996: *Including the Excluded: Ethnodevelopment in Latin America*. The World Bank, Latin America and the Caribbean Technical Department.

Pinto Rodríguez, Jorge 1996: "Integración y desintegración de un espacio fronterizo. La Araucanía y las Pampas, 1550-1900", en Jorge Pinto Rodríguez (ed.), *Araucanía y Pampas. Un mundo fronterizo en América del sur*, Temuco, Ediciones Universidad de La Frontera, págs. 11-46.

Pinto Rodríguez, Jorge 1998: "La Araucanía, 1750-1850. Un mundo fronterizo en Chile a fines de la Colonia y comienzos de la república", en Jorge Pinto Rodríguez (ed.), *Modernización, inmigración y mundo indígena. Chile y la Araucanía en el siglo XIX*. Temuco, Ediciones Universidad de La Frontera, págs. 9-54.

Rouland, Norbert (*et al.*) 1996: *Droit des minorités et des peuples autochtones*. Paris, Presses Universitaires de France.

Rose, Nikolas 1996: "Governing 'Advanced' Liberal Democracies", en A. Barry, T. Osborne, y N. Rose (eds.), *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neoliberalism and Rationalities of Government*. Chicago, University of Chicago Press, págs. 37-64.

Saavedra Parra, Alejandro 1971: *La cuestión mapuche*. Santiago, ICIRA.

Saavedra Parra, Alejandro 1995: "Estado chileno y legislación indígena", en Armando Marileo (*et al.*), *¿Modernización o sabiduría mapuche?* Santiago, Librería San Pablo.

## **NOTAS**

---

<sup>1</sup> GETIME, Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo, Universidad Católica del Norte, gboccara@ucn.cl. El GETIME (Grupo de Estudio sobre Territorialidades Indígenas y Multiculturalismo de Estado) fue creado a principios del año 2007 en el Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo de San Pedro de Atacama. Este artículo se inscribe dentro de las investigaciones llevadas a cabo en el marco del Proyecto Fondecyt 1070014.



# ***COMENTARIOS***



Susana Bandieri<sup>1</sup>  
Sara Orтели<sup>2</sup>

## *Fronteras y sociedades indígenas en el siglo XIX*

En el seminario internacional dedicado a los pueblos indígenas de América Latina en el siglo XIX las sociedades en movimiento fueron las protagonistas, pero también lo fueron las fronteras entendidas como espacios multiculturales con su propia dinámica y particularidades. Hace un largo tiempo que quienes estudiamos ese periodo, entendimos que las historias encerradas en los límites territoriales de los estados nacionales no reflejan el funcionamiento real de las sociedades, como tampoco lo hacen aquellas líneas aún más difusas -como la denominada “frontera interna” en la Argentina- que pretenden separar culturas aparentemente irreconciliables como la hispano-criolla y la indígena.

Ya en el coloquio internacional organizado en Tandil en agosto del año 2000 se insistía fuertemente en esa idea,<sup>3</sup> en tanto que el libro que recogió sus resultados tomó el sugerente título de *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII y XIX. Un estudio comparativo*.<sup>4</sup> Esto significaba, claramente, dar vuelta el problema e intentar pensar las cuestiones desde la propia sociedad indígena. Implicaba también avanzar “más allá de las fronteras” que la historiografía decimonónica nos había impuesto como tales – coincidentes por cierto con los límites territoriales del dominio estatal–, para penetrar ese mundo y profundizar en el conocimiento de sus particularidades y de la capacidad de adaptación de las sociedades indígenas a las circunstancias cambiantes a que se enfrentaban, en el contexto del proceso formativo de los estados nacionales y la inserción plena en las formas capitalistas de producción. Ello derivó en el incremento de las investigaciones de una serie de problemas que superaron ampliamente los tratamientos circunscriptos a la guerra y al conflicto entre ambas sociedades y permitieron conocer las formas de resistencia y adaptación de la propia sociedad indígena, tanto en sus aspectos formales como en aquellos que penetraban en el complejo mundo de las identidades.

Los trabajos que componen esta sección profundizan estas miradas y dan cuenta de la necesidad de derrumbar fronteras –en particular las del conocimiento–, para transformarlas en espacios multiculturales permeados por una particular serie de prácticas materiales y simbólicas que le son características. Al mismo tiempo, avanzan en la crítica al proceso de construcción del “otro” en la literatura especializada, a través de la preocupación por superar generalizaciones, desmontar discursos e imágenes y revisar categorías presentes en las propias fuentes, que luego fueron retomadas por los estudiosos.

En efecto, la expansión de los españoles en América a lo largo del periodo colonial implicó un proceso de construcción de alteridades, ordenamiento y clasificación de espacios y de sociedades. Si en un primer momento la categoría generalizadora “indio” tendió un manto de homogeneidad sobre las sociedades nativas –frente al amplio abanico de pueblos y grupos, con organizaciones diferentes, y a las transformaciones que iba generando la propia dinámica de contacto y apropiación por parte de los españoles– pronto ésta fue acompañada por una serie de clasificaciones que, en general, distinguieron opuestos dicotómicos entre las sociedades organizadas en formas estatales o en jefaturas, frente a aquéllas que por las características de

sus estructuras políticas y socioeconómicas parecían menos susceptibles a ser reducidas al orden colonial. Así, fueron surgiendo definiciones que aludían a los indios sedentarios, de paz y reducidos, frente a los nómadas, de guerra e indómitos, ubicados más allá de los espacios que el discurso colonial identificó como fronteras. Esos grupos fueron asociados con un medio hostil –ya sea que se tratase de enmarañadas selvas o de llanuras áridas– caracterizado en general como desierto, que aludía a la ausencia de la *civilización* y el modo de vida occidental.

El siglo XIX fue heredero de muchas de estas concepciones, ubicadas en un nuevo contexto, atravesado por el proceso conformación de los estados nacionales que surgieron del desmembramiento de los imperios ibéricos en América. En la nueva coyuntura, las sociedades ubicadas más allá de las fronteras, fueron clasificadas como bárbaras, en el marco del paradigma civilización-barbarie y percibidas como retardatarias del progreso, idea rectora de la época. Los trabajos reunidos en esta sección abordan diferentes formas, aspectos y matices de los procesos protagonizados por estos grupos indígenas que habían mantenido su autonomía, frente a las diversas estrategias ensayadas en el siglo XIX para incorporarlos o subyugarlos, en definitiva, para colocarlos bajo la égida de los estados. Si bien para el logro de estos objetivos fueron desplegados dispositivos de poder estatales que oscilaron entre la negociación y la diplomacia, y los emprendimientos bélicos, el fondo de la cuestión refleja la violencia intrínseca que acompañó cada uno de estos pasos. Así, la matanza de una parte de la población indígena no fue un fenómeno ajeno a estos procesos, ni entró en contradicción con la puesta en práctica de otras estrategias y políticas de integración y asimilación, como las deportaciones de hombres y mujeres a miles de kilómetros de su lugar de origen, la desarticulación de la estructura social, de las redes de comercio e intercambio, y de la organización política, religiosa y cultural.

En este marco de problemas, Julio Arias Vanegas aborda el estudio de los guahibos de los llanos de Colombia –considerados como “nómadas” o “errantes”– frente al proceso de avance de la economía agroexportadora representada, en este caso, por la actividad ganadera. Los guahibos sufrieron los intentos determinados por las necesidades del estado nacional en expansión por transformar y redefinir los usos económicos del espacio que habitaban, apropiarse de los recursos naturales, controlar a la población e incorporarla como fuerza de trabajo, criminalizando prácticas consuetudinarias vinculadas con la captura de ganado salvaje –concebido anteriormente como riqueza natural disponible– que fueron transformadas en delito de abigeato o robo de animales. De manera similar con lo ocurrido en Argentina, la progresiva expansión de la frontera agropecuaria habría dado lugar a formas internas de colonialismo aplicadas a las zonas ocupadas por los guahibos, que resistieron el proceso de desintegración cultural.

La imagen del “desierto” y de la barbarie que habría generado, también fue en este caso la matriz ideológica sobre la que se montó la justificación de la dominación. Con buen criterio, el autor explica este comportamiento sobre la base de marcos específicos de explotación de los recursos naturales –de formas competitivas de aprovechamiento del ecosistema de la sabana– y de las relaciones económicas dominantes, a la vez que contextualiza el problema en el marco más amplio nacional e internacional vigente, que imponía “la urgente necesidad de incorporarlos a una vida civilizada de trabajo, residencia fija y moralidad católica”.

Aunque el análisis profundiza los procesos decimonónicos, se ancla en la larga duración, en tanto recoge los antecedentes coloniales, a través de los intentos que desde el estado colonial –tanto por parte de los colonos como de los misioneros jesuitas– se hicieron para avanzar sobre el modo de vida de estas sociedades. Y llega hasta las primeras décadas del siglo XX, cuando continuaban aún las guahibadas o cacería de indígenas por parte de los colonos.

También Erick Langer alude a la larga duración en su análisis de la violencia para el caso de la frontera chiriguano del sudeste de Bolivia, que se remonta a los tiempos coloniales y pervive hasta el presente, enmascarada en nuevas formas de ejercer la dominación, la sujeción y la subordinación. Langer se posiciona sobre tres ejes de análisis: las propias estructuras sociales que confluían en la frontera y que posibilitaban la existencia de formas particulares de violencia; los procesos históricos que explicaban su evolución e intensidad y, por último, los efectos y consecuencias de esas formas de violencia sobre las áreas del Chaco boliviano, aún en etapas posteriores a la imposición de una estructura estatal. Los chiriguano, protegidos por un paisaje de montañas escarpadas cubiertas de densa vegetación, dominaron, a juicio del autor, el equilibrio de fuerzas a lo largo de la frontera en las primeras décadas postindependientes, sin que la sociedad hispano-criolla lograra someterlos. La cultura política de los habitantes de la frontera –tanto indígenas como no indígenas– habría institucionalizado la violencia como parte de la vida cotidiana, lo cual se facilitaba por la debilidad de la penetración estatal en las zonas periféricas.

Siguiendo la tesis de Frederic Lane (quien postula que en aquellas áreas fronterizas donde el estado tenía menor control y no podía ejercer plenamente el monopolio de la violencia, los conflictos interétnicos se agudizaban), Langer propone que la violencia es una variable inherente a las sociedades de frontera y en función de esta idea construye una tipología de la violencia cotidiana. Los dos primeros tipos de violencia que identifica involucran a la guerra, pero un primer momento identifica una relevancia de la violencia intraétnica entre distintas aldeas y más tarde un predominio de la violencia interétnica, que es evidentemente la que más ha llamado la atención de los estudiosos. Los otros dos tipos de violencia que propone tienen que ver con medios más sutiles y se trata de las estrategias utilizadas para lograr el sometimiento de los indígenas como mano de obra para las haciendas y la violencia doméstica en las propias unidades indígenas que en cierta medida sería una consecuencia del proceso de transformación de su modo de vida.

En este sentido, Ingrid de Jong avanza en el caso del área pampeano-patagónica de la segunda mitad del siglo XIX, para identificar los efectos que la política de tratados de paz, desplegada desde el gobierno bonaerense, tuvo sobre la estructura política de los grupos indígenas, y propone que éstos coadyuvaron tanto a la consolidación de algunas jefaturas como al control y limitación del crecimiento de otras.<sup>5</sup> Aquí subyace, en primer lugar, el problema ampliamente debatido de la caracterización de la organización política indígena y, en segundo, su relación con los dispositivos de poder ensayados desde el estado.

Por encima de las distintas interpretaciones historiográficas a que esta situación ha dado lugar, ya fuera respecto de la conformación de fuertes cacicatos como de la estructuración de poderes segmentados para enfrentar el avance de la sociedad hispano-criolla,<sup>6</sup> la autora indaga en qué medida estas posiciones formaron parte de las transformaciones de las propias sociedades indígenas al interior del complejo fronterizo, abonando la hipótesis que sostiene la posibilidad de que ambas situaciones pudieran haber coexistido e incluso ser funcionales al proyecto de expansión estatal. En ese mismo sentido, sería de particular interés profundizar en este planteo las especificidades que el problema adopta según las relaciones de poder que los Estados nacionales argentino y chileno mantuvieron en esta etapa.

Silvia Ratto privilegia el análisis del mestizaje y de la convivencia para examinar el uso espontáneo por parte de los indígenas y/o la imposición por parte del gobierno de determinadas normas y prácticas de la sociedad criolla entre los grupos de indios amigos. Nos muestra la singularidad de algunas prácticas en tiempos del gobernador Rosas, entre los años 1830 y 1850,

en el marco de la aplicación del sistema de “negocio pacífico de indios” en la campaña bonaerense. La superposición de autoridades a que se vieron sujetos estos grupos -caciques y jefes políticos del estado provincial- sin duda incidió en sus comportamientos y en la adopción compulsiva (o no) de diversas prácticas. Entre ellas, Ratto analiza las formas de sincretismo cultural que muestran algunas prácticas cotidianas, sobre todo las vinculadas a la religiosidad y el sistema de creencias indígenas, en el cual se incorporaron, muchas veces resignificados, elementos propios de la cristiandad criolla (sin duda sería muy interesante, si la documentación lo permitiese, ver el proceso a la inversa). También, la incorporación de la medicina considerada científica y de algunas de sus medidas terapéuticas –como por ejemplo, la vacuna antivariólica–, aún sin abandonar por parte de la sociedad indígena prácticas habituales contra el demonio que provocaba la enfermedad –el “gualicho” –, como la utilización de las matanzas de “brujos” y “brujas”, que en realidad habría funcionado como un mecanismo de eliminación de enemigos políticos.

La intermediación de las autoridades provinciales, y en particular del propio Rosas en su condición de gobernador, para solucionar litigios de todo tipo, parece mostrar una actitud paternalista del gobierno, pero también una voluntad expresa por no modificar de manera abrupta algunas costumbres, aunque fuesen contrarias a las criollas. Aquí es preciso evaluar, al menos, dos aspectos. Por un lado, la utilización de símbolos federales y cristianos –como las ceremonias de bautismos, casamientos y entierros– y su incorporación por parte de los indígenas, parece estar más ligado a crear lazos personales con algunos criollos que a adoptar la religión católica. Pero, al mismo tiempo, y como bien expone Ratto, “no todas las prácticas indígenas pudieron mantener su especificidad dentro de esta política de mestizaje”. Precisamente, en el caso de las prácticas sucesorias, detecta una intervención marcada por parte de Rosas a la hora de proponer a los indígenas que consideraba más propicios para desempeñar el cacicazgo. Este no es un tema menor, e invita a revisar la idea de la ausencia de imposición por parte del gobierno. Vale decir, que éste parece haberse mostrado tolerante frente a prácticas que no oponían una resistencia muy marcada a las políticas que intentaba llevar adelante. Sin embargo, en cuestiones más de mayor trascendencia, como era el tema de quién sería el próximo interlocutor que estaría al frente del gobierno indígena, tenía una injerencia marcada.

Los trabajos incorporados en esta sección avanzan de manera importante sobre el conocimiento de las fronteras como ámbitos multiculturales con características propias y distintivas que alcanzan, a lo largo del siglo XIX, formas especialmente complejas derivadas del proceso de formación y consolidación de los estados nacionales. A partir de aquí, tanto los investigadores que estudiamos la historia indígena, como a los que avanzamos sobre la construcción estatal, debemos a intentar abordar el estudio de “blancos” e “indios”, criollos y mestizos en este particular momento del siglo XIX, cuando las formas plenas del capitalismo mundial se expanden por los países de la periferia, como parte indisoluble de los sectores subalternos que comparten iguales formas de explotación. Desde hace varios años, quienes analizamos las fronteras hemos reelaborado profundamente la caracterización de estas sociedades, a partir de la identificación de las intensas relaciones intra e interétnicas, e incluso intersociales que tenían lugar en estos espacios, en la medida en que la variable étnica parece desdibujarse en muchos aspectos y se presenta más como una preocupación de los historiadores que como una característica de la dinámica de los procesos históricos.<sup>7</sup> De esa manera, más que centrar la mirada en los componentes étnicos que los diferencian, podremos enfocarla en las cuestiones que los igualan, superando la fragmentación a que las nuevas formas de hacer historia nos tienen acostumbrados.

NOTAS

---

<sup>1</sup> CONICET / Universidad Nacional del Comahue. Correo electrónico, [sbandieri@ciudad.com.ar](mailto:sbandieri@ciudad.com.ar)

<sup>2</sup> CONICET / Instituto de Estudios Histórico-Sociales (IEHS), Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Correo electrónico, [sarao227@yahoo.com](mailto:sarao227@yahoo.com)

<sup>3</sup> Coloquio Internacional "En los confines de la civilización. Indígenas y fronteras en el ámbito pampeano durante los siglos XVIII y XIX. Un análisis comparativo", organizado por el IEHS (UNCPBA) y el CEHIR (UNCo), Tandil, 16 al 18 de agosto de 2000.

<sup>4</sup> Raúl Mandrini y Carlos Paz (eds.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena Latinoamericano en los siglos XVIII-XIX. Un estudio comparativo*, Tandil, IEHS-UNS-CEHIR, 2003.

<sup>5</sup> En otros textos la autora ha analizado el liderazgo de Calfucurá, sus intentos de organización centralizada y los alcances de la confederación a partir de la reconstrucción de contextos. Véase por ejemplo Ingrid de Jong y Silvia Ratto, "La construcción de redes políticas indígenas en el área arauco-pampeana: el caso de la Confederación Indígena de Calfucurá (1830-1870)", *VII Congreso Argentino Chileno de Estudios Históricos e Integración Cultural, Universidad Nacional de Salta*, 25 al 27 de abril de 2007.

<sup>6</sup> Raúl Mandrini, "Pedir con vuelta. ¿Reciprocidad diferida o mecanismo de poder?", *Antropológicas*, Nueva Época, 1, México, 1992; "El viaje de la fragata San Antonio en 1745-1746. Reflexiones sobre los procesos políticos operados entre los indígenas pampeano-patagónicos", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 30, Madrid, Universidad Complutense, 2000; Martha Bechis, *Interethnic relations during the Period of Nation-State formation in Chile and Argentina: from Sovereign to Ethnic*. Ann Arbor, MI, University Microfilms International, 1984; "Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿autoridad o poder?", en *I Congreso Internacional de Etnohistoria*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1989; Lidia Nacuzzi, *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, 1998.

<sup>7</sup> Sara Ortelli y Silvia Ratto, "Introducción", dossier Poder, conflicto y redes sociales en la frontera pampeana, siglos XVIII-XIX, *Trabajos y Comunicaciones*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, en prensa.



*Territorializar, naturalizar, desconectar*  
*La formación del Estado-Nación y las sociedades indígenas*  
*(Siglos XIX-XX)*

Si bien las investigaciones etnohistóricas de los últimos 30 años nos han permitido aprehender mejor los cambios y los procesos de adaptación experimentados por las sociedades indígenas de las Américas durante el periodo colonial, y si la antropología social y la sociología política han analizado detalladamente las relaciones entre los movimientos indígenas, las políticas de corte neindigenista y multicultural de los estados latinoamericanos y los procesos transnacionales y globales de los últimos 20 años, mucho menos conocidas son las dinámicas políticas y socioculturales de incorporación de las sociedades indígenas a los estados nacionales en construcción que se desplegaron entre las postrimerías del siglo XIX y los inicios del siglo XX. Aunque este período constituye un punto de inflexión en la historia de las relaciones entre las sociedades indígenas y los estados nacionales, es solo recientemente que antropólogos e historiadores se han volcado hacia su estudio sistemático. Por lo tanto, uno no puede menos que regocijarse por el interés que los estudiosos cuyos trabajos comentaremos más adelante muestran por el análisis de los cambios introducidos en la estructuración de la propiedad de la tierra, de las transformaciones de las territorialidades y lógicas socioeconómicas indígenas y de los mecanismos a través de los cuales se dibujaron las nuevas fronteras y asentaron las instituciones políticas de las jóvenes naciones latinoamericanas.

Antes de comentar los artículos de mis colegas antropólogos e historiadores, permítaseme evocar brevemente algunas de las razones que, a mi entender, posibilitan dar cuenta del carácter incipiente de los estudios histórico-antropológicos relativos a las relaciones entre los estados nacionales en formación y las sociedades indígenas post-independencia.

Si tuviera que resumir mi propósito, diría que la ausencia de reflexividad en nuestras prácticas disciplinarias ha tendido a reforzar los efectos del orden del discurso dominante que se organizó en un primer momento (siglo XIX) alrededor de la oposición civilización/barbarie para luego ser remplazada (siglo XX) por la dicotomía modernidad/tradición. Es así como existió una relación estrecha entre la división de las tareas entre la disciplina histórica por un lado y la antropológica por el otro y las teleologías nacionales y nacionalistas, lo cual impidió que se tomaran en cuenta las dinámicas sociales interétnicas en toda su complejidad. Pues mientras los historiadores, privilegiando el punto de vista criollo y contrastándolo con el peninsular, se dedicaban a dar cuenta de la emergencia de las instituciones políticas y los espacios sociales nacionales en base a fuentes escritas, los antropólogos, usando fuentes orales, focalizaban su atención sobre el presente de unas sociedades indígenas concebidas en tanto que monadas culturales en vía de desaparición. Tanto los unos como los otros consideraban de manera implícita que los procesos masivos y que iban en direcciones opuestas eran el de la emergencia del estado-nación por un lado, y el de la desaparición paulatina de lo indígena por el otro. Tanto la agencia indígena como la complejidad de los mecanismos políticos y socioculturales de asimilación, normalización, subalternización y aculturación quedaron fuera del marco interpretativo dominante. La visión y división dominante del mundo social y de la historia de las naciones en construcción que se fundamentaba sobre la dicotomía

civilización/barbarie y luego modernidad/tradición determinó en gran parte la división de las tareas disciplinarias y la perspectiva esencialista y naturalizante adoptada por la historia y la antropología. La convicción de que las sociedades primitivas contemporáneas estaban condenadas a desaparecer o a deculturarse a través de la contaminación de su supuesta pureza original se veía reforzada por una concepción reductora del poder como sustancia y de los procesos históricos como únicamente inscritos en el orden de las cosas. Poco se preocupaban nuestros antecesores por los efectos más sutiles que ejerce el poder sobre los cuerpos, las mentes y las memorias de los indígenas, por la importancia de lo simbólico en el desarrollo histórico, por las capacidades de reinención y de reconfiguración de las llamadas tradiciones por parte de los grupos autóctonos y por las distintas interpretaciones y prácticas desplegadas alrededor de la institución social de la ciudadanía. Desde una perspectiva sustancialista, se oponía el pasado indígena al futuro nacional, la degeneración nativa al florecimiento criollo y se fijaba una serie de características que pretendía determinar con exactitud el contenido de y los límites entre la modernidad y la tradición, el progreso y el subdesarrollo, etc. En fin, el saber elaborado por nuestros colegas se encontraba íntimamente vinculado a la implementación de un cierto tipo de poder y a las teleologías nacionales y nacionalistas de fines del siglo XIX y de principios del siglo XX. En lugar de pensar lo indígena en relación con la construcción del Estado-Nación, se lo pensaba desde los valores, intereses y las categorías del Estado y de la Nación. A raíz de esta ofensiva institucional e ideológica de índole asimilacionista, los grupos indígenas fueron invisibilizados o desarrollaron estrategias de invisibilización a través de la reconfiguración de sus identidades sociopolíticas y culturales, de la adopción e indigeneización paulatina de instituciones foráneas y del mestizaje estratégico de sus prácticas sociales y culturales. Son estos procesos que los artículos publicados aquí intentan reconstruir, desplazando la mirada hacia la agencia indígena, combinando los métodos y las perspectivas de la antropología y de la historia y dando prueba de una renovada imaginación sociológica que se explica en parte por el actual protagonismo de los pueblos indígenas y de sus organizaciones en las reconfiguraciones de los imaginarios nacionales y en la relectura de los acontecimientos del último siglo y medio concebido como un periodo crítico y dramático de colonialismo interno y de resistencia solapada. Rompiendo además con la artificialidad de las fronteras disciplinarias, los artículos reunidos en esta sección dan cuenta de ese pasado reciente a partir de las categorías de pensamiento y de las prácticas de los grupos indígenas a la vez que desarrollan una reflexión sobre los mecanismos de naturalización de la historia que conducen a obliterar la producción social de las relaciones de dominación, de subordinación y de marginación.

Una vez planteado lo anterior, quisiera dejar en claro que el presente comentario no se propone retomar cada uno de los trabajos separadamente ni tampoco entrar en el detalle de los acontecimientos a los cuales se refieren. Pues a pesar de la diversidad de los casos abordados, me pareció más pertinente tratar de discernir las dinámicas comunes a través de las cuales se materializara el proceso de territorialización de la nación en relación a la colonización de los territorios indígenas y a la incorporación de las sociedades autóctonas a las sociedades y economías nacionales en construcción.

Es así como en todos los casos, los mecanismos de incorporación, que toman efecto en distintos ámbitos (político, social, económico), desembocan en procesos de sujeción política, dominación social y explotación económica que suponen la subordinación de los grupos indígenas y la desestructuración de las lógicas sociales y de las instituciones forjadas durante el periodo colonial. Todos los trabajos presentados se enfocan sobre unas zonas consideradas hasta ese entonces como marginales o fronterizas. Vale decir, espacios sociales no sometidos al yugo colonial y habitados por grupos sociales que lograron eludir, subvertir o sacar provecho

de los mecanismos y de las instituciones de dominación colonial. En todos los casos estudiados, vemos que el pacto colonial o la adaptación de las sociedades indígenas al panorama social, económico y político del periodo anterior que les permitió reproducirse cultural y materialmente, se rompe en el siglo XIX, desembocando en el empobrecimiento de estos grupos y en su incorporación en una posición subordinada. Tanto en Sonora, Chiquitos, como en la selva Peruana y el Centro-Sur de Chile, se observa el desarrollo de conflictos en torno al espacio, a los medios de vida y a la definición de un nuevo orden simbólico y jurídico. En todos los casos, las sociedades indígenas, si bien no se presentan como sujetos pasivos de esta nueva historia, sí terminan siendo trastornadas por las nuevas reglas del juego y el nuevo tipo de relación instaurado por los agentes de los estados nacionales en construcción. En todos los casos, se observa que las culturas políticas y las economías de las sociedades indígenas, remodeladas durante el periodo colonial, entran en contradicción con los nuevos principios republicanos y los mecanismos económicos capitalistas que impulsan la homogeneización jurídica y la creación de relaciones de dependencia laboral. Finalmente, se observa que a pesar de los intentos de imposición de un marco político y económico liberal en las Américas republicanas tempranas, varios grupos indígenas lograron crear nuevas o reconfigurar antiguas instituciones y transformarse en agentes activos en la construcción de los Estados nacionales o en la formación de los márgenes de estos nuevos Estados.

Lo interesante con respecto de este último aspecto, es que la imposición de un nuevo orden material por parte de los gobiernos liberales se acompañó de la imposición de un orden simbólico que tendió tanto a deslegitimar las lógicas sociales autóctonas como a invisibilizar la agencia y las estrategias de resistencia y acomodamiento indígenas. El desarrollo de estrategias contra-hegemónicas por parte de los grupos indígenas que se apropiaban de las instituciones liberales fue muy a menudo evacuado del sistema de representación dominante, reforzando así los efectos de dominación. La violencia simbólica actuó así como un potente operador de dominación al multiplicar los efectos del ejercicio de un poder material puramente represivo que se despliega en los ámbitos de lo político, de lo económico y de lo social. A título de ejemplo, vemos como a pesar de que, de acuerdo a los principios políticos y jurídicos de los jóvenes estados liberales, sólo se reconoce al individuo como portador de derechos por naturaleza y no a los cuerpos sociales o las comunidades, en los hechos, los gobiernos terminaron negociando con cuerpos políticos corporados (*corporate groups*). Con respecto a lo anterior, Leticia Reina muestra como existió una indigenización del Municipio por parte de los pueblos de Oaxaca mientras Cynthia Radding insiste sobre la centralidad del sistema de fiesta-cargo en el gobierno de los pueblos indígenas. Ambas autoras concluyen que los líderes indígenas articularon sus propias versiones de las ideologías republicanas de ciudadanía, igualdad y municipio "configurando sus imágenes particulares de nación" (cf. C. Radding). Desde este punto de vista, y como lo veremos a continuación, la dicotomía tradición/modernidad funciona como un potentísimo operador de arcaización de las sociedades indígenas que aparecen siempre relegadas en el polo tradicional o antimoderno de esta oposición. La perspectiva sustancialista y no relacional con respecto de la existencia de una frontera rígida entre las llamadas modernidad y tradición tiende a encerrar a las sociedades indígenas en un destino arcaizante, a negarles todo tipo de agencia así como también a presentarlas como unas entidades sociales cerradas sobre sí mismas y desconectadas tanto de las otras unidades autóctonas como de la sociedad mayor. Una vez más, observamos que la imposición de un nuevo orden material (jurídico, político, económico, social) o, en otros términos, el asentamiento de nuevas estructuras objetivas es contemporáneo de la imposición arbitraria de una visión y división del mundo social, o de un sistema de representaciones

dominantes y legítimas que contribuye a moldear la figura de un indio antimoderno, arcaico, pasivo y encerrado en sus tradiciones inmemoriales. Esta historia dominante, que algunos llamaron oficial, de la colonización republicana del indio se inscribe así tanto en las cosas como en los cuerpos y las mentes de los ciudadanos de los jóvenes estados nacionales. Participa de la formación de las estructuras cognitivas correspondientes a las estructuras objetivas del Estado nacional y capitalista en construcción. Empero, detrás de esta visión negativa del indio, vemos que los grupos indígenas intentaron, y muy a menudo lograron, indigenizar las instituciones nacionales y conectarse al nuevo marco político liberal. Tanto en el caso de los zapotecos presentados por Leticia Reina, que puede ser considerado como ocupando el polo extremo positivo en términos de adaptación al nuevo contexto liberal, como en el caso Mapuche presentado por Rolf Foerster, que ocuparía el otro extremo (negativo), se destaca la voluntad de privilegiar una perspectiva relacional interesada por la manera como se dibujan y redibujan las fronteras entre tradición y modernidad de suerte que más que de modernidad o tradición a secas, se debería hablar de procesos de tradicionalización y modernización que dependen del contexto histórico y social y que remiten, de manera más general, a la manera como se ejerce y a quien ejerce el poder político, social y económico en un momento dado de la historia. El poder no sólo de imponer nuevas instituciones, leyes y principios políticos sino también de imponer una visión y división del mundo social arbitraria y particular como legítima y universal. El poder de nombrar, de hacer visible y de invisibilizar, de crear grupos a través de leyes, censos y reagrupamientos que siempre van de la mano con operaciones de naturalización cuya genealogía conviene reconstruir para no quedarse entrampado en el orden del discurso dominante, en la colonialidad del saber. Este trabajo genealógico pasa por una labor de semántica histórica y de reflexión con respecto del contenido que los grupos sociales confieren a un momento dado de la historia a las nociones de nación, ciudadano, territorio y estado. Supone también estar atento a los procesos sociales de redefinición de las fronteras étnicas, tanto a través de las dinámicas exógenas de etnificación como endógenas de etnogénesis. Esta socio-antropología histórica comprensiva es lo que intentan desarrollar los trabajos que comentamos aquí.

Antes de terminar, y siempre inspirado por los aportes de los artículos de esta sección, quisiera destacar ahora algunos mecanismos o fenómenos que se repiten en los procesos de incorporación de los grupos indígenas a los estados naciones durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX.

### *Desconexión social y subversión de las lógicas socioeconómicas indígenas*

Uno de los efectos más notable de la colonización interna fue la sustitución de las redes multiétnicas y de la conexión interindígenas por la segmentación del espacio étnico y del tejido social autóctono. Pues si lo que caracterizaba el paisaje social indígena era la interdigitación, la multiétnicidad, las conexiones entre los distintos grupos étnicos, con la colonización de sus territorios y la pérdida de autonomía, las dinámicas sociales, culturales, económicas y políticas indígenas entran en un proceso de profunda transformación. Lo interesante acá es que además de romper con la lógica mestiza indígena, la empresa de colonización va generando pequeñas islas indígenas para luego operar a nivel ideológico a través de la imposición de una visión y división del espacio social autóctono formado por mónadas culturales. Es así como, la colonización material produce a la vez efectos muy concretos en las formaciones sociales indígenas y se acompaña de la naturalización de lo que sería lo más puramente indígena: el aislamiento, el apego a una tradición inmutable, el recelo hacia la modernidad, etc. Con respecto del impacto de la colonización en el área de la Selva central peruana, Sala i Vila

escribe lo siguiente: “El resultado fue la conversión del territorio continuo articulado en torno al Cerro de la Sal, en una suerte de islas distantes entre sí y carentes de comunicación”. Con respecto de la implementación de unas relaciones económicas de un nuevo tipo, Sala i Vila se refiere al “quiebre en las tradicionales ferias anuales”, mientras insiste con Rolf Foerster sobre el papel del endeudamiento como mecanismo de colonización. El trastorno de las relaciones sociales y económicas tradicionales se observa también en la manera como una institución tan central en la producción de las identidades y de las fronteras étnicas como el secuestro y la esclavitud se transforman en un mecanismo económico o un recurso “para solventar la carencia estructural de mano de obra disponible para rentabilizar las actividades extractivas en la Amazonía” (Sala i Vila). Finalmente, notemos que uno de los potentes mecanismos de enajenación por un lado y de segmentación del tejido social y económico indígena por el otro es la imposición de la ficción legal de propiedad de la tierra. En efecto, según Rolf Foerster, el hecho de considerar a la tierra como una mercancía más contribuye, a través de la imposición de un orden jurídico arbitrario, a congelar la propiedad de la tierra y a subvertir los mecanismos autóctonos de acceso a la tierra. La lógica capitalista que “ficcionaliza la tierra” como una mercancía es diferente a la lógica indígena del don según la cual la tierra solo tiene valor de uso. La lógica capitalista y jurídica-estatal de la colonización tiende a crear un paisaje social formado de segmentos tanto étnicos como individuales. Una lógica de la exclusividad del acceso y uso de la tierra que se encuentra en profunda contradicción con la lógica socioeconómica indígena de la interconexión, de la incorporación y de la apertura hacia el otro. El mecanismo de asociación comunitaria es usado por los colonos y el Estado para penetrar en el tejido social indígena y subvertirlo desde adentro. Es así como para los caciques mapuche del siglo XIX, el permitir el acceso a la tierra de los colonos *winkga* (extranjeros), no fue percibido como un peligro para su autonomía pues no concebían a la tierra como una mercancía enajenable. El acceso a la tierra era visto como un acto de apertura, de incorporación que iba mucho más allá de la esfera económica. Era visto como un contrato o un pacto social de carácter total. Una vez más, la lógica indígena de interconexión y de apertura se encuentra golpeada por la lógica estatal y capitalista de colonización, para terminar generando un espacio social segmentado y imponiendo la imagen de unos grupos indígenas encerrados en sus comunidades aisladas, cuando en realidad, la existencia de reservas indígenas es el resultado histórico de la colonización capitalista y estatal. Una vez más se naturaliza al indio, se lo exotiza, se lo produce en tanto que indígena a través del proceso de colonización capitalista. Se podría decir que es el capitalismo el que produce al indígena y a la sociedad indígena, tanto real como imaginaria. La imposición de un orden social y económico se acompaña de la imposición de un orden representacional en el cual el indígena aparece como estático, atrasado, antimoderno, salvaje.

Además de dominar militarmente y de poblar los territorios indígenas, los estados naciones nacientes imponen un marco jurídico-político que tiende a subvertir los mecanismos políticos y la legislación indígena o lo que podríamos llamar el espíritu de las leyes indígenas. Como lo señala Rolf Foerster, la donación de un pedazo de tierra a un colono por parte de un cacique que tiende a la incorporación del afuerino dentro de las redes sociales y políticas indígenas se transforma en un acto legal, individual de enajenación de derechos sobre la tierra. El fin de la soberanía territorial indígena se acompaña del fin de la autonomía social, de la autodeterminación en los ámbitos jurídico-políticos y de la independencia económica.

*Las vías de comunicaciones*

Ultimo aspecto que es dable mencionar: la importancia de las nuevas vías y de los nuevos medios de comunicación. Tanto en el Centro-Sur de Chile como en la selva peruana el trazado de nuevas vías de comunicación y la introducción de los ferrocarriles y de los barcos a vapor fueron un elemento central en la empresa de colonización. Como lo señala Sala i Vila: “En las décadas de 1860 y 1870 sería la navegación a vapor del Amazonas y sus afluentes el hecho que produciría el cambio más importante, ya que con el vapor, llegaron exploradores y negociantes a los últimos recodos y cabeceras fluviales.” En el caso de Chile, son el ferrocarril y telégrafo los que facilitaron la penetración en territorios indígenas. Si a ese avance de la modernidad se le añade las nuevas epidemias que se difunden entre los indígenas recién conquistados de los antiguos márgenes del Imperio español, se entiende porque las sociedades indígenas demoraron tantas décadas en reaccionar y reponerse del nuevo golpe que le asignaron los estados nacionales entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX.

*NOTAS*

---

<sup>1</sup> Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo. Universidad Católica del Norte. San Pedro de Atacama, Chile. Correo electrónico, [chumleimi@yahoo.fr](mailto:chumleimi@yahoo.fr)

## *¿De campesinos a indios?*

“Quien no puede imaginar el futuro,  
tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado”  
José C. Mariátegui

Hace tres décadas Karen Spalding (1974) nos ofrecía un libro que, además de una excelente contribución, era un síntoma del clima de época. Por entonces, mientras en buena parte de nuestra América bullían las disputas por las reformas agrarias en las ciencias sociales ganaban enorme predicamento los estudios rurales y emergían las primeras publicaciones especializadas en las que primaban las perspectivas campesinistas. Parecía que eran las más adecuadas para comprender las realidades indígenas (pasadas y presentes) y, por cierto, mucho contribuyeron a descifrar las lógicas de las “economías campesinas” y sus articulaciones con la expansión del capitalismo. Sin embargo, mostraban también sus límites y no resultaban suficientes para explicar o comprender sus comportamientos colectivos y sus intervenciones políticas. Tres décadas después, mucho han cambiado los enfoques de los científicos sociales, la historiografía y el clima político-cultural: podría decirse, invirtiendo el título de aquel exitoso libro, que se ha producido una transformación de los campesinos en indios, tanto en el mundo social real como en el ámbito intelectual.

Para ejemplificarlo alcanza con cotejar los textos que en uno y otro momento produjeron los mismos autores. Por ejemplo, podríamos comparar aquel incisivo estudio de Brooke Larson (1982) con su síntesis del siglo XIX andino reconstruida a partir de las intervenciones indígenas y de sus relaciones con el estado (2002). De modo análogo, podríamos hacerlo con el preciso panorama de la historia rural de Guadalajara colonial que había hecho Eric Van Young (1990) y su monumental reconstrucción de la insurgencia que contiene una decidida recuperación del protagonismo indígena (2006). Sin embargo, este registro sería incompleto si no atendemos a lo que estaba sucediendo lejos del mundo intelectual. Aunque ya es un tópico inevitable señalarlo lo cierto es que lo habían advertido hace bastante tiempo observadores particularmente sensibles: se estaba produciendo un “el retorno del indio”, un fenómeno de reemergencia étnica y que justamente habría comenzado a manifestarse al despuntar los años 70 (Albó 1991), es decir, cuando las interpretaciones estaban dominadas por las perspectivas campesinistas. Lo cierto es que asistimos a una fase de notable activación de los movimientos indígenas que no sólo operan como actores influyentes de las arenas políticas nacionales sino que en algunos casos han generado movimientos políticos indígenas. Además, y esto es más novedoso, se pone de manifiesto tanto su capacidad para entablar alianzas con otros sectores sociales como una creciente coordinación continental. Como sea, al menos para parte de estos movimientos, se trata de un nuevo momento sintetizado en la consigna que han empezado a enarbolar: “De la resistencia al poder”.

Estas consideraciones no tienen pretensión alguna de originalidad y sólo buscan sugerir la necesidad de reflexionar acerca de las complejas vinculaciones que pueden entablarse entre movimiento social real, clima de ideas y producción intelectual. La cuestión está lejos de ser arbitraria y ya ha sido explorada en uno luminoso capítulo por Alberto Flores Galindo (1993) dedicado a esa decisiva coyuntura que supusieron las décadas de 1910 y 1920 y que en los Andes, pero no sólo allí, significaron el momento de emergencia de corrientes intelectuales

indigenistas, la notable activación de las comunidades y hasta la reaparición de rumores inquietantes. Quizás no sea casual y nuestra América esté asistiendo no a una coyuntura histórica análoga sino a un momento en que se esté cerrando el ciclo histórico que se abrió por entonces. Por lo pronto, estamos asistiendo a la emergencia de ideologías que disputan abiertamente la plena incorporación indígena a la nación sin renunciar a su condición étnica y hasta la impugnación misma de las nacionalidades vigentes o la formulación de nuevos nacionalismos indígenas. Lo cierto es que estos discursos emergen frente al resquebrajamiento de los ideales campesinistas y mestizos que habían fundado los imaginarios nacionales. No pretendo establecer con esto causalidades simples ni directas pero me parece claro que la etnificación creciente de los discursos políticos y de diversos movimientos sociales también puede registrarse en la historiografía. Pero quizás este sea un tema para otro simposio.

Por ahora, estas consideraciones pueden permitirme situar mejor algunos rasgos de las contribuciones que me ha tocado comentar. Las tres remiten a dos de las situaciones paradigmáticas del siglo XIX latinoamericano: de un lado, las transformaciones en las relaciones entre los estados en formación y los pueblos indígenas sometidos a su jurisdicción (y en ambos casos se ocupan de México); del otro, las que se produjeron entre esos estados y aquellos pueblos que iban entrando ahora decididamente dentro de la trama de redes de poder social que terminarán concentrándose en el estado; y, en este caso, el estudio se refiere a la Araucanía chilena.

No han sido los antes señalados los únicos cambios producidos en la historiografía del siglo XIX latinoamericano y uno de los que no es posible obviar es que la política se ha convertido en un foco de interés con una intensidad inimaginable hace no tanto tiempo. Este retorno de lo político se manifiesta para, decirlo de manera extremadamente grosera y simplificada, a través de dos grandes vertientes. De un lado, los estudios que operan a ras del suelo y tienden a enfocar los fenómenos políticos “desde abajo” prestando especial atención a los modos de intervención de los sujetos subalternos (especialmente indígenas) y a las configuraciones de sus culturas políticas. Así se ha postulado la emergencia de “una nueva historia política latinoamericana” que tratar de ofrecer un nuevo enfoque las complejas relaciones entre las comunidades indígenas, el estado y la nación (Tutino 1996). La otra vertiente también se postula como la nueva historia política (Annino 1995; Sábato 1999) y ha permitido firmes avances en el conocimiento de las culturas políticas elitistas y de las prácticas políticas y electorales. En otros términos, este común interés por las complejas y cambiantes imbricaciones entre estado y sociedad y entre lo político y lo cultural emparenta ambas vertientes aunque sus centros de atención sean tan diferentes y respondan a muy diversas diferentes filiaciones intelectuales.

En cuanto a la primera, algo parece bastante evidente: tiene raíces largas y profundas en aquella historia social y económica de fuerte tono campesinista que aparecía tan vigorosa en los años 70 del siglo pasado. Es, además, en esta vertiente en la cual la política es indagada desde perspectivas que ponderan las dimensiones étnicas. Y no parece casual: visto en conjunto, y simplificando nuevamente en sumo grado, pareciera que el movimiento historiográfico que se ha producido pasó de indagar las realidades rurales en términos casi exclusivamente económicos y “de clase” a explorarlos en términos culturales y étnicos. Este decurso, que lejos está de ser exclusivo de este campo historiográfico, parece haber tenido en él un momento mediador: la etnificación de los enfoques habría devenido luego de una creciente politización como a mediados de los 80 ya lo mostraban algunas contribuciones de dos influyentes compilaciones (Katz 1990; Stern 1990).

Hasta cierto punto, el cambio de paradigmas ha requerido el de las escalas de observación y ello se hace manifiesto en una cuestión que está muy lejos de ser secundaria: el énfasis puesto en las comunidades como unidades privilegiadas de análisis incluso por encima de la región, la etnia y la clase no sólo abrió intensos debates por sus consecuencias interpretativas (Knight 2004; Van Young 2004) sino que también ha permitido recusar algunos estereotipos historiográficos: por lo pronto, aquel que suponía que la vida diaria campesina contenía “poca política, mucha economía y mucha cultura ‘tradicional’” y que también presuponía que la identidad comunitaria y política del campesino era “transparente, poco cambiante, fácil de discernir” (Mallon 1996); también un nuevo modo de mirar el complejo y cambiante entramado de relaciones entre esas comunidades y los estados (Joseph y Nugent 2002). De este modo, los nuevos enfoques que se proponen sobre la política campesina y sus vínculos con los estados y la nación (Mallon 2003) se apartaron decididamente de los supuestos con que estos problemas eran enfocados en el momento de auge de las miradas campesinistas de los años 70 (Hobsbawm 1976). Esos nuevos enfoques no pueden reducirse a una sola “receta” pero tienen un rasgo recurrente y repetido: la atención que comenzaron a poner a los micro-relatos y las experiencias locales de resistencia y rebeldía (Sala i Vila 1996; Van Young 2001)

Las presentaciones de Antonio Escobar y Romana Falcón remiten a dos momentos y dos dimensiones distintas pero íntimamente entrelazadas de una misma historia: la de los pueblos comuneros frente a la construcción del estado liberal, una atendiendo a la ciudadanía y otra a la justicia. Y ambos las analizan a partir de un supuesto que veo común: la imperiosa necesidad de analizar estos procesos a nivel local y en el contexto preciso del cuadro de fuerzas sociales efectivamente existente. Antonio Escobar Ohmstede se interna en una de las cuestiones más urticantes de la renovación historiográfica reciente: las definiciones y redefiniciones de la ciudadanía. Pero lo hace de un modo que está lejos de ser habitual. Si tuviera que describir sintéticamente su acercamiento diría que se trata de una toma de distancia que deriva en un cuestionamiento del modo en que han sido pensadas las nuevas interpretaciones de la historia política. Si ésta tuvo una virtud es que volvió a ponernos frente a la necesidad de analizar fenómenos que (como la ciudadanía y las prácticas políticas electorales) habían sido desatendidos cuando no directamente negados. Sin embargo, intuyo que Antonio Escobar viene a decirnos que conviene andar con cautela, que no resulta adecuado dar por completado procesos históricos antes de tiempo y que es preciso superar el plano de la arquitectura jurídica y legal y de las culturas elitistas para inscribir estos fenómenos en contextos históricos reales pues el significado efectivo de las novedades que traía consigo el desmoronamiento del orden colonial terminó dependiendo de los conflictos sociales y de las relaciones de fuerza que se daban efectivamente entre los diferentes actores sociales. Por lo tanto, advierte que la “ciudadanía gaditana” no les fue otorgada a todos los indígenas y, sobre todo, que no todos los sectores indígenas abrazaron con tanta rapidez como se ha supuesto la ciudadanía que se impulsada desde Cádiz. Dicho en otros términos, su contribución viene a matizar y ralentizar los alcances efectivos de aquella transformación que ha sido definida como una “revolución territorial”. Se interna, así, en uno de los fenómenos más opacos a la observación histórica: los modos en que el ayuntamiento de corte gaditano se fue sobreponiendo a las autoridades étnicas y sus efectos al tratar de eliminar a la cabeza de la jerarquía política indígena. Lo que nos está proponiendo, entonces, es que conviene poner una atención privilegiada en las relaciones entre territorialidad, política y administración sin la cual serían incomprensibles los modos efectivos en que se desarrolló el proceso de ciudadanía e individuación e imposible precisar sus alcances y limitaciones. En todo caso, la constatación del desigual y opuesto modo de gobierno que

terminarán teniendo los pueblos cabeceras y los pueblos sujetos habría abierto un verdadero abismo político.

Las implicancias que tiene este enfoque resultan decisivas. Ante todo, conviene registrar dos de sus facetas: por un lado, se trata de un sistema político que implantó “desde fuera” y “desde arriba”. Este sistema postulaba una igualdad jurídica tan temprana como supuesta, mientras se mantenían los sistemas de dominación. Por lo tanto, la precocidad y amplitud inicial debió lidiar con otra dimensión que quizás podría ser aún más enfatizada: la perduración de la restricción de los derechos civiles así como la perduración de un régimen penal de antiguo régimen. No se trata de una cuestión menor pues se reprodujo aún en aquellas regiones donde no se implantó la constitución gaditana. Los resultados de este proceso se definen, entonces, por la ambigüedad pues la perduración de las estructuras políticas indígenas permitió el acceso a la ciudadanía y la apelación a argumentos liberales, pero también las persistentes solicitudes de conservación de un status distintivo que había reconocido la Corona. Y esta cuestión me parece central pues remite directamente al peculiar proceso de conformación de la cultura política indígena (si es que fue una). Estos planteos sugieren una pregunta clave cuya respuesta está muy lejos de ser evidente: vista esta historia desde los pueblos ¿dónde era que se hacía efectivamente política? Quizás podamos precisarla algo más: ¿hasta qué punto puede considerarse que era en la esfera electoral dónde se expresaba el núcleo central de la esfera política de los pueblos? No me atrevo a intentar una respuesta y menos para México sino tan sólo advertir que el significado y el sentido de las prácticas electorales de los pueblos no se puedan apreciar sólo (ni principalmente) en la esfera electoral. Como Antonio Escobar advierte la creación de ayuntamientos en las antiguas cabeceras provocó que éstos heredaran los antiguos conflictos entre los pueblos-sujetos y las cabeceras indias. La proclamación de una igualdad legal relativa pero temprana fue el otorgamiento de algunos de los derechos políticos y, sobre todo, de la participación electoral. Pero esta ampliación de los derechos políticos no se sustentó en la ampliación de los derechos civiles sino en algunos casos en la restricción posterior de los mismos derechos políticos. Si esta ampliación de la participación electoral no fue un resultado de un movimiento “desde abajo” sino que más bien se presenta como uno de los resultados de las disputas intraelitistas, podemos preguntarnos: ¿qué significaban las elecciones para los comuneros? ¿cómo se relacionaron con las estrategias de resistencia? Dado que estamos frente a una ciudadanía construida sobre la vecindad y ante una participación electoral impulsada “desde arriba” ¿cuán decisivas fueron estas experiencias y modos de inclusión en las nuevas prácticas en la formación de las culturas políticas populares?

La ponencia de Romana Falcón ofrece otra dimensión decisiva de la misma cuestión y constituye un ejemplo en más de un sentido. Por un lado, de cómo debe pensarse el azaroso, conflictivo, enmarañado e incompleto proceso de construcción de una modernidad jurídica que lejos estuvo de ser una simple sustitución del cuerpo abigarrado de normas del antiguo régimen por el imperio de la ley positiva o tan sólo el desplazamiento de las costumbres por la ley escrita. Por el contrario, nos muestra la fertilidad de atender no sólo a las normas sino también a las prácticas, no sólo a los que las leyes prescribían sino a los usos que los sujetos hacían de ellas. Y, especialmente, a la riqueza que puede aportar al estudio de las relaciones entre ley y sociedad un análisis particularizado de los contenidos normativos pero también de los procedimientos judiciales habilitados que, una mirada superficial y poco sensible a la experiencia histórica popular, podría considerar como un aspecto secundario. Por otro lado, esta perspectiva cobra plena vitalidad y fertilidad si se la analiza “a ras del suelo” y a partir de las experiencias históricas de los pueblos.

En este sentido la ponencia tiene una doble implicancia. Por un lado, nos invita a atender a las relaciones entre intervenciones judiciales, formas de resistencia y los resultados de esas interacciones. La autora nos muestra que estas relaciones no fueron ni simples ni directas y menos predeterminadas. Por el contrario, aún en un ámbito judicial que se estaba tornando francamente desfavorable para los pueblos, los litigios que entablaban los actores colectivos podían servir para mantener vivas las demandas. Conviene reconocer que venimos de una tradición que nos llevó a considerar esta cuestión en términos de fases o etapas, básicamente del pasaje de una etapa legal-jurídica canalizada en la instancia judicial a otra ilegal (revolucionaria o al menos francamente rebelde) centrada en la acción directa. La cuestión ha suscitado decisivas contribuciones e importantes desacuerdos interpretativos acerca de la experiencia andina colonial pero también han dejado en claro que resulta preciso no pensar estas formas como inevitable y necesariamente alternativas (Stern 1986; Serulnikov 2006) La ponencia de Falcón ilustra que las cosas pueden presentarse en forma más compleja y que puede tratarse de estrategias empleadas dentro de un repertorio históricamente constituido y desplegado en situaciones de constricción y subalternidad cambiantes. La forma de acción, por tanto, no estaría expresando un “tipo” y menos un “nivel” de conciencia. En estas condiciones, uno podría preguntarse: ¿hasta que punto no fue un espacio para desarrollar un discurso de reparación dónde se entremezclaba lo jurídico-legal, lo social-agrario y lo político?

Esto nos lleva a la segunda implicancia que me interesa resaltar: las relaciones entre cultura jurídica y cultura política. Esta cuestión está lejos de ser antojadiza: bien sabemos que la justicia era el atributo por excelencia de la monarquía y que en la configuración de las culturas políticas de las elites coloniales y postcolonial tuvieron un papel descollante las doctrinas y las nociones jurídicas (Chiaramonte 2000). Pero, ¿cómo contribuyeron las nociones, los saberes y los procedimientos judiciales en la configuración de las culturas políticas populares y, en especial, de esos expertos litigantes que eran los pueblos indígenas? Al respecto es bastante menos lo que sabemos y en este sentido es mucho lo que sugiere Romana Falcón pues nos muestra cómo la revolución permitió revivir y legitimar dotes argumentativas fundadas en una antigua cultura jurídica que hacía de la justicia algo sustantivo. Se trataba, en el contexto de la modernización liberal, de una intensa contradicción entre los sistemas normativos que articulaban el orden social cotidiano y habilitaba una percepción que producía tensiones muy fuertes entre lo legal y lo justo y con ello erosionaba la legitimidad del orden político. Dado que en el antiguo régimen no existía una distinción entre el ámbito de la política y de la justicia ni entre las figuras de gobernante y magistrado y que en tanto régimen de cristiandad en la monarquía católica tampoco había distinción (y tampoco separación y menos aun oposición) entre política y religión (y, por consiguiente entre delito y pecado), las experiencias, nociones y creencias religiosas y judiciales deben haber sido centrales en la conformación de las culturas políticas populares. Si restringimos la atención a las judiciales cabe analizar como bien plantea Falcón la cultura jurídica y enfocarla no tanto como un saber erudito y doctrinario sino como conjunto de saberes surgidos de una apropiación mediada por la experiencia histórica. Esa cultura jurídica difícilmente haya sido una sola en el antiguo régimen y no es improbable que durante la incompleta transición a un régimen de modernidad jurídica las tensiones y oposiciones hayan atravesado todo el entramado del sistema judicial. No es improbable que en tales condiciones, algunos componentes claves de lo que había sido una retórica de la dominación puedan haberse transformado en sustento de la formulación de discursos de resistencia en la medida que las elites repudiaron y trataron de apartarse del viejo orden jurídico y cultural embarcadas en la aventura liberal. Lo que Falcón nos presenta como una utilización bastante libre y creativa de los valores, instituciones y leyes alcanza a percibirse con

claridad en su análisis de los reclamos de los pobladores de Chimalhuacán y al hacerlo advierte la profunda tensión (cuando no abierta oposición) entre una concepción de la justicia centrada en “lo justo” frente a otra visión centrada en los requerimientos prescriptivos de la ley y sus procedimientos. Esta sutil lectura de la documentación le permite registrar una cuestión crucial: esos pobladores de Chimalhuacán que hacia 1865 habían dejado de presentarse como indios volvieron a hacerlo con la revolución. Con ello nos advierte que ha habido otros momentos de “retorno del indio”, que algunos fueron posibles aún en aquellos contextos en que fueron percibidos e interpelados casi exclusivamente como campesinos y que sus aspiraciones insatisfechas de justicia y buen gobierno no fueron olvidadas.

El trabajo de Jorge Pinto implica un cambio de territorio, de problemas y de registro pero aún así nos permite entablar un diálogo. Si el estado puede ser pensado como una condensación de relaciones sociales de dominación también lo podemos pensar como una condensación de la experiencia histórica que produjo la construcción de esas relaciones. En tal sentido, el estado lleva consigo la memoria y las marcas de esa experiencia en su entramado institucional y sus prácticas. Los historiadores del mundo indígena nos han enseñado a ver que los indios no son siempre los mismos; pues bien, tampoco lo son el estado y las clases que ejercen sobre ellos su dominación. De alguna manera, Pinto nos ofrece una narración de largo plazo de la singular y a la vez emblemática experiencia del estado chileno en la Araucanía. Singular, porque emerge de una fase histórica en la cual la Araucanía se convirtió en un territorio con una incrustación muy autónoma dentro del Estado chileno en formación y revertirla implicó la formación de una auténtica ideología que orientara y justificara la ocupación y que resultaba de la cristalización de muy diversos componentes ideológicos. Emblemática, porque a pesar de las vicisitudes peculiares de la incorporación efectiva de la Araucanía a la dominación del estado y del capital que fueron por demás significativas nos viene a poner por delante los ajustes que fueron necesarios que se produjeran en aquella ideología pero también en las estrategias de resistencias que emergían del mundo mapuche.

Su colaboración sugiere, además, otros aspectos sugestivos. Por un lado, introduce una dimensión decisiva y complementaria que las que antes reseñamos: los modos en que la percepción del llamado “problema indígena” fueron cambiando en las elites y en el estado. Su contribución sugiere la inconveniencia de asimilar las visiones intelectuales y del estado tanto como corrobora lo crucial que fue al respecto la segunda década del siglo XX. Pero se trata de un problema más vasto y no puedo resistir la tentación de apuntar algunas inquietudes que surgen mirando el problema desde el otro lado de la cordillera. La “ideología de la ocupación” y las disidencias intelectuales que pueden haber surgido aparecen como un nudo especialmente sugestivo para comparar las trayectorias de las sociedades chilenas y argentinas frente a los pueblos indígenas. Por lo pronto, la época de la independencia habilitó en ambos casos discursos y simbologías indigenistas aunque probablemente más acusadas en la experiencia chilena. Sin embargo algunos de los mayores intelectuales de la mitad del siglo XIX, como Vicuña Mackena o Bartolomé Mitre tendían a compartir el mismo diagnóstico respecto de sus respectivas sociedades: querían verlas como sustantivamente distintas de otras sociedades latinoamericanas y especialmente de México o el Perú y esa “distinción”, que era postulada como una virtud, residía en la “ausencia” de indios. Sin embargo, me atrevo a sugerir que esta noción formulada contemporáneamente no tuvo el mismo éxito en integrarse al sentido común imperante en cada nación y no lo tuvo pese a que las filiaciones y referencias intelectuales eran bastante semejantes. Un escrutinio cuidadoso quizás nos pueda mostrar que hubo diferencias importantes en el modo en que las elites chilenas y argentinas identificaron a la “barbarie”: así, si en las primeras primó notablemente la referencia a lo indio, en las segundas osciló

inestablemente entre esta referencia y la que les ofrecía el mundo popular, rural y criollo y a estas diferencias no son ajenas las que pueden registrarse en los atributos de los arquetipos nacionales, el “huaso” y el “gaucho”. A su vez, deben tener relación con los modos en que fueron consagradas en la memoria oficial las políticas estatales posteriores a 1880 empezando por su misma enunciación: mientras en Argentina se alude a la “Conquista del Desierto” en Chile predominó la idea de la “Pacificación de la Araucanía”. No creo que sea una diferencia menor y ella se notará en otros momentos de nuestras historias: por lo pronto, no hubo en la Argentina de las décadas de 1910 y 1920 una corriente intelectual “indigenista” de la consistencia que emergió en Chile. Pero quizás ningún momento sea más claro de esta diferente inscripción de lo indígena en el estado que las maneras en que ambos estados, igualmente dominados por sangrientas dictaduras, conmemoraron el centenario de aquella “gesta”. Esta diferencia no provino del instinto igualmente asesino de ambas dictaduras sino que hace referencia a un lugar distinto de lo indio en las tradiciones culturales nacionales y a la incidencia del movimiento social real. La ponencia de Jorge Pinto, entonces, me suscita el problema del lugar de lo indígena en la memoria histórica de ambas sociedades.

Pero también su contribución apunta a señalar algo más: nos advierte acerca de la decisiva atención que merece el estudio de la emergencia de una intelectualidad indígena. Se trata de un problema central para la comprensión de la historia de los pueblos indígenas bajo el dominio del estado (Mallon 2003) como para entender sus capacidades de intervención en el presente (Bengoa 1999) y su incidencia en la etnificación de los discursos y movimientos políticos. También para atender a los procesos de descolonización del saber y para indagar un tema tan intrigante como apasionante: las relaciones entre movimiento social real y producción intelectual (Mignolo 2002).

Los pueblos indígenas se han convertido nuevamente en actores cada vez más significativos de las escenas políticas de América Latina. Su activación y visibilidad es evidente tanto en aquellos países donde son franca mayoría como en aquellos que forman parte de las minorías sometidas y hasta en aquellos, como Argentina, que se preciaban de no tener “problema indígena”. El futuro de estos movimientos, varios de los cuales se conformaron en tiempos dictatoriales – como en Chile, Bolivia o Guatemala- es incierto como lo es el de toda nuestra América pero resulta bastante claro que están cuestionando los límites de nuestras restringidas democracias e interpelando tanto a los estados como a las sociedades. Y, dentro de ellas, a los historiadores.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA

Albó, Xavier 1991: “El retorno del indio”, *Revista Andina*, n° 18

Annino, Antonio (coord.) 1995: *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX. De la formación del espacio político nacional*, Buenos Aires, FCE.

Bengoa, José 1999: *Historia de un conflicto. El estado y los mapuches en el siglo XX*, Santiago, Planeta/Ariel.

Chiaramonte, José C. 2000: “Fundamentos iusnaturalistas de los movimientos de independencia”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 22, págs. 33-72.

Flores Galindo, Alberto 1993: *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, México, Grijalbo.

González Casanova, Pablo (comp.) 1985: *Historia política de los campesinos latinoamericanos*, México, Siglo XXI (4 tomos).

- Hobsbawm, Eric 1976: *Los campesinos y la política*, Barcelona, Anagrama.
- Joseph, Gilbert y Daniel Nugent (eds.) 2002: *Aspectos cotidianos de la formación del estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*, México, Era.
- Katz, Friederich (comp.) 1990: *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, México, Era.
- Knight, Alan 2004, "Crítica. Eric Van Young, *The Other Rebellion* y la historiografía mexicana", *Historia Mexicana*, Vol. LIV: 1, págs. 445-515.
- Larson, Brooke 1982: *Explotación agraria y resistencia campesina en Cochabamba*, La Paz, CERES.
- Larson, Brooke 2002: *Indígenas, élites y estado en la formación de las repúblicas andinas, 1850-1910*, Lima, PUC-IEP.
- Mallon, Florencia 1996: "En busca de una nueva historiografía latinoamericana: un diálogo con Tutino y Halperín", *Historia mexicana*, Vol. XLVI: 3, págs. 563-580.
- Mallon, Florencia 2003: *Campesinado y Nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, México, Historias CIESAS.
- Mignolo, Walter 2002: "El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui", en Daniel Mato (comp.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, CLACSO. Versión consultada: 20 de mayo de 2007 en (<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/mignolo.doc>).
- Sábato, Hilda 1999, coord.: *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, FCE-El Colegio de México.
- Sala i Vila, Núria 1996: *Y se armó el tole tole. Tributo indígena y movimientos sociales en el Virreinato del Perú 1790-1814.*, Huamanga, IER- José María Arguedas.
- Serulnikov, Sergio 2006: *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial tardío. El norte de Potosí en el siglo XVIII*, Buenos Aires, FCE.
- Spalding, Karen 1974: *De Indio a Campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*, Lima, IEP.
- Stern, Steve 1986: *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*, Madrid, Alianza América.
- Stern, Steve (comp.) 1990: *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglo XVIII al XX.*, Lima, IEP.
- Tutino, John 1996: "La negociación de los estados nacionales: *Peasant and Nation* en América Latina del siglo XIX", *Historia mexicana*, Vol. XLVI, 3, págs. 531-562.
- Van Young, Eric 1990: *La ciudad y el campo en el México del siglo XVIII: la economía rural de la región de Guadalajara, 1675-1820*, México, FCE.
- Van Young, Eric 2004: "Réplica. De Aves y estatuas: Respuesta a Alan Knight", *Historia mexicana*, vol LIV: 2, págs. 517-573.
- Van Young, Eric 2006: *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821*, México, FCE.

## NOTAS

<sup>1</sup> Universidad Nacional de Luján y Universidad de Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico, [raulfradkin@fibertel.com.ar](mailto:raulfradkin@fibertel.com.ar)

diversidad cultural dentro del estado chileno. La larga dictadura militar chilena abortó ese proyecto pluralista y promovió la liquidación jurídica de los indígenas y de sus tierras.

La sección más interesante del trabajo de Boccara comienza aquí, cuando el análisis histórico cede el paso a la reflexión teórica de las consecuencias de la Ley 19.293 de 1993, que reconoce la existencia de etnias indígenas en Chile. Pero antes de entrar en ese tema nos permitimos tomar un derrotero comparativo con los otros dos casos nacionales, Brasil y Argentina.

El trabajo de Isabel Missagia de Matos retoma el tema ya desarrollado por Boccara, el control de la población indígena al interior de Brasil. Pero, al contrario de Boccara que prefiere un análisis a nivel nacional, la autora proporciona estudios de caso regionales. Lo más interesante de este artículo es que muestra la notable pervivencia de las instituciones coloniales en la política estatal con los indígenas durante el Imperio y los comienzos de la Primera República. Más aún, comparado con Hispanoamérica, esa política del Imperio se asemeja más a la de la España del siglo XVI que a la de las repúblicas americanas del XIX. En efecto, el Imperio delegó la "tutela" de los indígenas a misioneros capuchinos que los agruparon en reducciones con el principal fin de evangelizarlos. Posiblemente la figura del Emperador como pivote de esas relaciones garantizaba esa continuidad de las instituciones coloniales de control indígena, tema que merecería una consideración profunda.

Desde comienzos del siglo XX la República desbarató esa política que hacía de la figura del Emperador y el Patronato el centro de la arquitectura del control de los indios por otra más secular y descentralizada. En sintonía con el federalismo radical de la República, las autoridades de los estados se hicieron cargo del control de los indígenas por medio de funcionarios locales cuyo principal interés era acaparar tierras declaradas legalmente "*devolutas*", o vacantes, y que en consecuencia revertían al fisco. Muchos grupos indígenas perdieron de este modo sus tierras, otros resistieron desplegando una variada gama de estrategias para evitarlo. Entre ellas estaban los petitorios a las autoridades, que reconocían antecedentes coloniales e imperiales. La autora parece sorprenderse por su existencia en este periodo, pero es pertinente recordar aquí que la presentación de petitorios y recursos jurídicos era parte de la cultura política de los pueblos indígenas de toda América latina durante la colonia y hasta bien entrado el siglo XIX, y Brasil no era una excepción. En los casos estudiados por la autora, los Guajajara de Maranhao lograron conservar sus tierras y cimentar así su supervivencia cultural. Esta lucha involucró una rebelión y matanza de misioneros que les ganó el mote de sanguinarios en el imaginario de la República. Por el contrario, los Botocudos de Minas Gerais, más penetrados por las instituciones estatales, el mercado (donde las prácticas no eran exclusivamente mercantiles, como el caso del "*aviamento*" que recuerda al repartimientos forzoso de mercancías de infame memoria en los Andes coloniales), y el mestizaje experimentaron un proceso de pérdida cultural que se plasmó en la conducción de algunos de sus grupos por líderes "étnicos" mestizos.

Esta pervivencia de las instituciones coloniales en un marco institucional cambiado provoca la pregunta acerca de esa misma supervivencia. Es posible que esa pervivencia haya sido favorecida por los propios grupos indígenas para quienes era algo ya conocido, una línea de investigación que la autora podría explorar con más profundidad. Las consideraciones finales plantean un problema, o mejor dicho no lo plantean y eso es problemático. La apresurada conclusión deja muchos interrogantes acerca de las consecuencias más amplias de los casos en estudio. El hecho de que algunos grupos lograran conservar sus tierras y otros no plantea necesariamente la cuestión de la posible existencia de dos políticas estatales distintas de control indígena, y también dos formas de relacionarse entre indígenas y autoridades estatales. ¿O no

***Pueblos indígenas y políticas estatales.  
Argentina, Brasil y Chile, siglos XIX-XX.  
De la asimilación a la multiculturalidad.***

La heterogeneidad de los trabajos reunidos en esta sección es muy grande. En primer lugar, ellos abarcan una cronología muy extendida, entre comienzos del siglo XIX y fines del XX. En segundo lugar, despliegan una amplia diversidad espacial al ocuparse no sólo de tres espacios nacionales distintos sino que uno de ellos engloba toda América Latina. En tercer lugar, las lentes por las que enfocan los fenómenos que estudian implican miradas que macro y micro: los estudios de casos regionales o locales alternan con las perspectivas nacionales y con las globales. En cuarto lugar, los trabajos proponen distintas perspectivas de análisis que van desde la recuperación y relectura de clásicos perdidos de la etnografía y la investigación puntual en archivos hasta la especulación crítica más cercana a un *position paper* de corte ideológico-político que a un artículo académico.

En toda esta diversidad puede identificarse un *leit motiv* común a todos los trabajos que permite, justamente, un análisis en conjunto. Este es la relación entre los pueblos indígenas y los estados nación entre fines del siglo XIX y el presente.

La ponencia más claramente identificada con este tema, y más meridianamente sólida en sus planteos, es la de Guillaume Boccara que nos guía en este análisis comparado con Argentina y Brasil. El autor nos conduce con mano segura por las diversas etapas en que se desarrolló la conflictiva relación entre indígenas y estado en Chile desde la independencia hasta hoy. El orden republicano temprano introdujo escasas variaciones a los medios empleados por la administración colonial para lidiar con los indígenas. En cambio delineó una importante distinción discursiva con la colonia: los indígenas fueron elevados a símbolos de resistencia en la lucha contra la corona y, en consecuencia, aliados del nuevo régimen. No fue sino hasta la segunda mitad del siglo XIX cuando el estado chileno alteró el equilibrio de esas relaciones. La expansión y conquista militar de la Araucanía y el despojo de tierras de los indígenas fueron acompañados de un cambio discursivo fundamental (que merecería una consideración más detallada y específica para el caso chileno que la que ofrece el autor) haciendo de los indígenas epítomes del salvajismo y la violencia. El régimen que siguió a la incorporación jurídica de los territorios conquistados sometió a los pueblos indígenas a la radicación en reducciones, el fraccionamiento y pérdida de mucha de su tierras (Boccara calcula que de un territorio de diez millones de hectáreas los mapuche conservaron sólo medio millón), y el empobrecimiento económico y sobre todo cultural de los indígenas. Este proceso fue acelerado por la expansión del sistema educativo estatal monocultural y monolingüe, en una política claramente asimilacionista que culmina en la década de 1930. Los gobiernos democristiano y de la Unidad Popular introdujeron importantes modificaciones a la política estatal *vis a vis* los indígenas en las décadas de 1960 y 1970. La Reforma Agraria afectó a la población mapuche, en su enorme mayoría campesina, a la par que el gobierno de la Unidad Popular dejó de lado el asimilacionismo homogeneizador al reconocer por primera vez en la historia de Chile la

era así y la retórica del mestizaje y el emblanquecimiento como soluciones al problema indígena explican todo? Creo que los estudios de caso que presenta la autora proveen una mayor riqueza que supera la muy transitada del discurso estatal y abre múltiples vías de explicación de este problema fundamental.

Con una aproximación muy diferente, Julio Vezub se propone también recuperar la memoria histórica de los actores, en este caso los Günuna Küne (Pampas) de la Patagonia argentina septentrional. En este trabajo Vezub está más interesado en las estrategias de conocimiento etnográfico sobre esta población silenciada por la etnografía "oficial" (el término es mío) que en las consecuencias de su incorporación al estado argentino. El autor realiza una lectura "*against the grain*" de los diarios de Tomas Harrington intentando restituir la temporalidad, la historia, a los grupos Pampa que el etnógrafo visitó como maestro y luego funcionario público a lo largo de veinticinco años. Este conocimiento vivencial le otorga al relato etnográfico de Harrington la legitimidad de lo vivido, de lo aprendido entre sus "maestros indios", a la manera de Bernal Díaz del Castillo cuando comparaba su relato de participante de la conquista de México con la versión más académica, silenciada o exageradamente patriótica de López de Gómara. Vezub descubre la riqueza de las observaciones etnográficas de Harrington y restituye a sus escritos la relevancia etnográfica que sus editores anteriores (sobre todo Rodolfo Casamiquela) habían silenciado. Esta operación metodológica permite al autor abrir el corsé de clasificación étnica de la etnografía patagónica clásica. La pregunta sobre la pertenencia étnica era una forma de cimentar la dominación estatal (colonial dice Vezub) que no encajaba en las estructuras discursivas y culturales de los Pampa visitados por Harrington. Sus observaciones etnográficas permiten restituir el carácter relacional basado en criterios parentales, territoriales y culturales de las relaciones internas y externas al grupo que supera el criterio clasificatorio, estatal étnico. De esta manera Vezub cumple el doble objetivo de recuperar la dimensión histórica de los Pampa y el valor etnográfico de las observaciones de Harrington tan silenciadas como la población que estudió con pasión. Sus anotaciones, dice el autor, "nos devuelven el espesor de sujetos a los cuales los archivos tradicionales mostraban fragmentariamente". A la cristalización de la clasificación étnica opone la dinámica de la historia. Cómo cambia esta recuperación histórica de los sujetos su relación con sus propias experiencias en el pasado y con la historia "nacional" es algo que Vezub nos debe.

Es momento de volver al trabajo de Boccara y las políticas estatales con respecto a los pueblos indígenas chilenos que nos sirviera de hilo conductor. La ley 12.923 de 1993 inaugura un periodo en esas relaciones que el autor denomina "multiculturalismo de estado". La ley reconoce el carácter pluriétnico de la nación chilena, otorga a la población la facultad de auto identificación como indígenas e insiste en el "desarrollo indígena con identidad", pero no reconoce la existencia de "pueblos originarios" en Chile. La ley inaugura un nuevo régimen de relaciones estado-indígenas que Boccara denomina "etnogubernamentalidad". Según lo caracteriza el autor, este nuevo régimen "tiende a extender los mecanismos de intervención del estado así como también generar nuevas subjetividades, nuevos espacios de poder, nuevos campos de saber, nuevos mercados de bienes simbólicos y exóticos en los cuales agentes sociales de un nuevo tipo (etnoburócratas, intelectuales indígenas, dirigentes funcionales, etc.) se enfrentan en torno a la definición de los principios legítimos de autenticación cultural y de división del mundo social". Estas nuevas formas de control estatal, a primera vista menos intervencionista que las anteriores ya que permite una participación más activa de las sociedades indígenas en la conformación de sus propias políticas, finalmente reinsertan muy fuertemente al estado dentro de los tejidos internos de esas sociedades apropiándose de su cultura y refuncionalizándola de acuerdo con la lógica del mercado global. Los pueblos

indígenas se convierten así en lugares de visita turística y de producción de bienes exóticos vendibles en los mercados nacional e internacional. A este proceso de apropiación simbólica de la cultura indígena por parte del mercado Boccara lo llama “semiofagia” en el cual “un estado canibal... produce, incorpora y digiere al *indio permitido* y... contribuye a la domesticación de los dominados”.

La lógica del neoliberalismo globalizante en relación con los pueblos indígenas, esta vez de América Latina, es también el tema del trabajo de Claudia Wasserman. Si Boccara intenta historizar las relaciones del estado-nación con los pueblos indígenas, Wasserman busca constantes en las diferentes formas que toman esas relaciones. Muy poco paciente con los detalles históricos, la autora identifica esas constantes en el racismo y la discriminación de las elites latinoamericanas con las minorías étnicas que caracterizan las políticas de control indígena desde la consolidación de los estados nacionales hasta hoy. La autora equipara la ideología positivista de fines del siglo XIX, que excluía social y étnicamente a las minorías (a veces mayorías) étnicas y sociales, con el neoliberalismo de comienzos del siglo XXI que trata de asimilarlas despojándolas de su identidad, ideología y capacidad de acción. En este sentido, la autora coincide con el análisis de Boccara acerca de las consecuencias del tratamiento neoliberal de la cuestión indígena.

Pero Wasserman va más allá al proponer una “fraternidad horizontal entre los movimientos sociales indígenas, campesinos y obreros”, dentro de la cual los indígenas representarían al conjunto de los explotados al canalizar el conflicto hacia la resistencia contra la apropiación de los recursos naturales y contra la manipulación simbólica de las identidades étnicas (parecería que no las de clase) por el mercado. Cómo se conforma esta operación de transformar a los indígenas en la vanguardia de los explotados, así como la composición de esa gran coalición fraterna no es explicitado por la autora sino sólo postulado. El trabajo se lee entonces como una especie de llamado a la resistencia por parte de amplios sectores populares, de características heterogéneas que la autora no registra, contra el orden global neoliberal.

Sin duda cabría hacer muchas observaciones a las amplias generalizaciones históricas (muchas de ellas ahistóricas) y geográficas de la autora. Permítaseme un par. La primera, para mí grave, es la equiparación de las condiciones de los pueblos indígenas con las de las minorías étnicas de origen africano y las clases trabajadoras que sin duda tienen la característica común de ser sectores dominados pero esto es lo único que comparten. Sus experiencias históricas *vis a vis* los estados nacionales varían no sólo grupo a grupo sino también país por país. Y para entender como traducir estas experiencias en acciones políticas las generalizaciones ayudan poco. La segunda, la creencia de que el discurso dominante homogeneizador sucumbe exclusivamente por las luchas populares que conducen a la democracia política y a la inclusión social, todo esto afirmado sin proporcionar ningún ejemplo o caso es desconocer la historia. En América Latina no siempre la democracia y la inclusión social fueron de la mano de las luchas populares como la autora nos pretende hacer creer. Por el contrario, en muchas ocasiones estos objetivos fueron alcanzados por reformas implementadas desde arriba que legitimaban nuevas situaciones políticas (pienso en las reformas electorales, y en las políticas de inclusión social de regímenes populistas, por ejemplo).

Si tomamos los trabajos de Boccara y Wasserman en conjunto, ambos proporcionan una dura y acertada crítica al neoconservadurismo globalizante en cuanto a la situación de los pueblos indígenas. ¿Estaremos entonces ante una nueva forma de asimilación de esas sociedades, esta vez no a la nación sino al mercado global? ¿Cómo resistirse a ella? Ambos trabajos ofrecen críticas al nuevo orden pero no posibles vías para que los pueblos indígenas tengan, esta vez sí,

la posibilidad de construir su futuro por ellos mismos y con sus propias herramientas. De todos modos, mientras que Boccara proporciona elementos para ayudar a comprender la situación en la que se hallan esos pueblos en Chile (y me atrevería a decir que no sólo en ese país), Wasserman colabora poco a que esos pueblos y otros dominados conozcan su situación y puedan actuar en consecuencia.

*NOTAS*

---

<sup>1</sup> Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET; Argentina), Universidad Nacional de Tres de Febrero, Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico [glpaz2@yahoo.com](mailto:glpaz2@yahoo.com).





