

LAS MISIONES JESUÍTICAS BONAERENSES DEL SIGLO XVIII, ¿UNA ESTRATEGIA POLÍTICO- ECONÓMICA INDÍGENA?¹

Dra. Eugenia A. Néspolo
PROARHEP-UNLu

INTRODUCCIÓN

Examinaré el intento misional que se refleja con la creación de tres reducciones, Nuestra Señora de la Concepción de los Pampas en 1740, Nuestra Señora del Pilar de los Serranos en 1747 y, la última en fundarse, Nuestra Señora de los Desamparados en 1750². La primera reducción en fundarse, Concepción de los Pampas, como suele denominársela, fue la que más tiempo se mantuvo funcionando, desde 1740 hasta 1753. Sirvió a su vez como base de apoyo para la fundación de las otras dos y como cabecera para viajes de exploración, como el iniciado por el Padre José Cardiel³ en 1748. El breve lapso de su funcionamiento así como las causas que ocasionaron su levantamiento dan cuenta de un intento fallido. Resultó frustrado el objetivo de contener a los indígenas y evitar su presencia violenta; esto podría explicar el escaso número de investigaciones sobre las mismas.

Examinar el esfuerzo reduccional, una estrategia hispano-criolla, se debe a que se vislumbra que dicha estrategia es re-significada por las parcialidades indígenas que se sostienen como enemigos del español, pero que se visten de amigos o dóciles catecúmenos tantas veces como sus intereses se lo demanden. Por lo tanto, me preocupa comprobar si se forjó una complementariedad político-económica de facto entre dos enemigos, por medio de una estrategia hispano-criolla que perseguía silenciar la resistencia indígena. En otras palabras el esfuerzo misional por lograr su objetivo fundacional termina siendo un recurso indígena para sostener su propia territorialidad político-económica.

Nuestra Señora de la Concepción de los Pampas la primera en fundarse, según el Padre Furlong, se debe a que a principios de 1739 se presentaron cuatro caciques en Buenos Aires solicitando misioneros para constituirse en pueblos. Pero aclara: "no era un sincero deseo de ser cristianos y vivir a la Europea lo que los impulsaba, sino para verse protegidos por los españoles contra ciertos enemigos, que por entonces le perseguían"⁴. Sobre dichos indígenas, afirma Furlong, dos de esos caciques eran puelches y dos tehuelches, lo que no indica raza diversa, ni diverso idioma, sino procedencia diversa, ya que como escribe Peramás, según Furlong, los indios que habitaban las zonas meridionales variaban sus nombres gentilicios de acuerdo a los lugares. Así los más cercanos a Buenos Aires se llamaban "Puelches" y los que tenían su hábitat en las cercanías de la cordillera se decían "Tuelches"; había además otros dos grandes grupos,

¹ Si bien la idea central de este trabajo fue esbozada hace más de cinco años (Néspolo 1999) se encuentra contenido en una obra mayor (Néspolo 2006).

² Véase Guillermo Furlong (1938).

³ Véase José R. P. Cardiel 1930, y el estudio bibliográfico de Félix F. Outes.

⁴ Véase Guillermo Furlong (1967: 27).

los "Aucaes" y los "Peguenches"⁵. Pero, el Padre Furlong adentrado en su relato afirma que los indios fundadores fueron cuatro caciques "Pampas Carayhet", esto es, Don Lorenzo Machado, Don Loenzo Massiel, Don Pedro Milán y además un cacique de "Pampas Serranos" Don Yahatti⁶.

A pesar de la mencionada solitud, lo cierto es que los indios hostilizan a los vecinos de Buenos Aires desde el siglo XVI. Pero fue en el año 1736, cuando Manuel Salcedo ocupaba el cargo de gobernador, que el Padre Lozano relató una gran devastación en el pago de Areco y estancias cordobesas hasta Punta del Sauce. Estos acontecimientos con los indígenas son significados por la historiografía para señalar por qué en 1739 el maestro de campo Juan de San Martín, que en tantas oportunidades se había enfrentado a los indios, fue el encargado de comandar un cuerpo de milicianos para encontrar y castigar a los agresores indígenas por su "crueldad ejecutando grandes insultos y muchas muertes en la jurisdicción"⁷ de la ciudad de Buenos Aires.

Como los indígenas no fueron encontrados en la serranía de Casuatí, Juan de San Martín y sus soldados dieron la vuelta por la "montaña del Volcán", en donde encontraron algún que otro indio que vagueaba por las pampas, quienes pagaron con su vida las ansias de venganza de los españoles, al igual que la toltería que se hallaba instalada cerca del Río del Salado⁸. Estos acontecimientos, según Sánchez Labrador, fueron los que decidieron a que los indios "pampas en buen número divididos en las Haciendas Españolas, que estaban situadas en los Pagos de dicha Ciudad de Buenos Aires", procuraran ponerse a resguardo, pidiendo sus caciques se les diese misión.

En suma, dos explicaciones se pueden ofrecer para argumentar por qué los indígenas aceptan reducirse a la primera misión. Una pone el acento en los conflictos internos entre las parcialidades indígenas como el motor para negociar con el hispano-criollo, "no era un sincero deseo de ser cristianos y vivir a la Europea lo que los impulsaba, sino para verse protegidos por los españoles contra ciertos enemigos, que por entonces le perseguían"⁹. La otra, por el contrario, reconoce como piedra fundacional el temor generado por las acciones del maestro de campo Juan de San Martín.

Es indiscutible que varios caciques que transitaban por la jurisdicción de Buenos Aires se avenían ahora a estar en "paz" y constituirse en pueblo de reducción, pero son controvertidas las explicaciones que dan cuenta de los motivos. Si optamos por la segunda, nos coloca consecuentemente en aceptar que existió una fuerza defensiva y ofensiva española de tal magnitud que fue capaz de imponer una estrategia de dominación al indígena. Sin embargo, la fuerza militar en la jurisdicción no es de tal magnitud¹⁰. Por lo tanto, entiendo que las acciones de Juan de San Martín se dan en un momento de conflictividad indígena, y que esto motiva a ciertos caciques "pampas" a negociar con el hispano-criollo. Esta

⁵ Véase Guillermo Furlong (1967: 27). El Padre José Manuel Peramás realiza la biografía de aquel que conoció y trató, el Padre Manuel Querini. La misma puede encontrarse en, *Vida y obras de seis humanistas* (1946: 93-131).

⁶ *Ibidem op, cit.*, 32

⁷ Véase Labrador Sánchez (1936: 82).

⁸ *Ibidem, op. cit.*

⁹ Véase Guillermo Furlong (1967: 27).

¹⁰ Véase Eugenia Néspolo 2005,2006a y b.

elección se explica también por los acontecimientos acaecidos durante 1740-1753.

La experiencia misional de "Mocobés" y de "Avispones" en las ciudades de Santa Fe y Córdoba, o las de Salta, Jujuy y Tucumán (reducciones de Lules y Vilelas) debió pesar en el gobernador Don Miguel de Salcedo, quien anhelaba que el espacio río platense se tornase más seguro y tranquilo, para que encargase al padre provincial Antonio Machoni dispusiera misioneros y encaminara la empresa reduccional. La imagen que ofrece Guillermo Furlong es elocuente respecto de un sentir colonial que esperaba que en las proximidades de Buenos Aires las misiones operaran "para esa ciudad como un antemural contra las malocas o malones de los salvajes"¹¹. Pero este deseo, por sí solo, no es suficiente para otorgar a la existencia misional de la jurisdicción de Buenos Aires una interpretación basada en la constitución y desarrollo de un "diagrama disciplinario", materializado en la misión como su dispositivo de poder¹².

No pretendo disentir con Guillaume Boccara, quien toma de Michel Foucault una concepción del poder superadora de la visión jurídica-política de la soberanía, para encausar el enfoque político hacia la dominación, los operadores materiales y formas de sometimiento; es decir, hacia los dispositivos que desarrollan las distintas estrategias de control partiendo de las técnicas y tácticas de dominación. En tanto, comparte con Foucault que el poder no es ni una institución ni una estructura, o una determinada potencia de la cual estarían algunos dotados, sino la denominación que se da a una situación compleja en una sociedad dada. De modo que se puede definir una multiplicidad de categorías de poder mucho más complejas que la represión, como indagar, inducir, desviar, hacer algo difícil o fácil, ampliar o limitar, hacer algo más o menos probable¹³. En suma, no se discute a Boccara su enfoque político para definir dispositivos concretos de poder y determinar la lógica global en la cual dichos dispositivos se inscriben.

No obstante, algunas transferencias conceptuales del medio historiográfico local¹⁴ deben ser interrogadas. La de Nofri¹⁵, por ejemplo, porque interpreta la experiencia misional bonaerense de 1740 a 1753 como el dispositivo de

¹¹ Véase Guillermo Furlong (1967: 28)

¹² Véase Guillaume Boccara (1996: 659-695 y 1998: 29-41).

¹³ Véase Guillaume Boccara (1998: 29-31).

¹⁴ Por ejemplo, Facundo Gómez Romero (2002) quien afirma que analiza la tecnología de poder empleada por la clase dominante (según él los terratenientes durante el siglo XVIII y XIX) en las zonas de frontera con el aborigen a partir del análisis de la obra de Foucault. Porque si bien se valora su preocupación por comprender y repensar los fuertes y fortines de la campaña bonaerense, se encuentran afirmaciones en el texto difíciles de aceptar en la medida que se conoce que la fuerza defensiva se compone de soldados de línea por un lado y de milicianos por el otro, sujetos a los que el esquema disciplinar por él propuesto no distingue. Es decir, el componente defensivo y productivo es más complejo que sus caracterizaciones de "gauchos soldados", trabajadores proletarios, los cuales constituyen las "levas defensivas enviadas por la fuerza a los fortines", caracterizados como prisiones que aplican suplicios corporales y un cúmulo de dispositivos poder. En suma, entre otras cuestiones, los fuertes y fortines no se componen de una "leva compulsiva de gauchos", el autor se olvida de los vecinos pobladores que al participar en la milicia ejercen derechos y obligaciones, como el participar políticamente, tener acceso a las tierras disputadas a los indígenas, etc.

¹⁵ María C. Nofri (2001 y 2003).

dominación que generó una estrategia de resistencia (activa y pasiva) por parte de los indígenas; produciéndose esto cuando los indígenas las percibieran como instrumentos de opresión, modalidades “deculturativas” empleadas por los Jesuitas¹⁶. Es decir, me preocupa repensar dicha mirada porque los acontecimientos establecidos en las mismas ponen en duda su acción efectiva como dispositivo de poder hispano-criollo y como el ámbito que generó una estrategia de resistencia. Ya que me pregunto si las distintas parcialidades indígenas permitieron su establecimiento como parte de una política de enfrentamiento y negociación económica, que les permitió mantenerse y/o redefinirse como entidades soberanas.

La presencia indígena se mantuvo desde sus orígenes en resistencia al dominio español, en tanto no aceptó ceder su autonomía política. Es más, con diversas acciones se mantuvo delimitando espacios de territorialidad. Es decir, entiendo que las misiones jesuíticas del siglo XVIII por sí solas no generan un reconocimiento ‘*para sí*’ a los indígenas, que los coloca como sujetos que a partir de dicha experiencia se resisten activa o pasivamente al jesuita. En primer lugar, porque la presencia misional no fue nueva, desde el siglo XVII los intentos de establecer reducciones en la jurisdicción de Buenos Aires fueron sentidos por distintos grupos “pampas”. No importa si corrieron una suerte muy similar a la experiencia del siglo XVIII, en tanto sus registros evidencian un lapso también breve y conflictivo, pero permite advertir que dichos intentos significaron para el indígena parte de un aprendizaje tanto como una modificación en las pautas de consumo. Aspecto que se sustenta de repensar el estudio de Tapia para las reducciones de San José del Bagual, Tubuchaminí y Santiago de Baradero, que analiza indicadores biológicos y culturales sobre impacto de la conquista hispánica en las poblaciones nativas¹⁷, tanto como los agentes que podrían haber generado un desequilibrio en la disponibilidad de los recursos de la subsistencia aborígena y en las formas de acceder a ellos. En especial Tapia destacó la alteración de las estrategias de subsistencia tradicionales producida por la contradicción entre concepciones diferentes de apropiación, tenencia y uso de la tierra, tanto como la imposibilidad de acceder a los recursos naturales que quedaron interrumpidos ante la difusión y explotación de los nuevos recursos introducidos por los europeos (el ganado caballar y vacuno, animales domésticos, el cultivo extensivo del maíz y del trigo).

Observaciones estas que permiten repensar interacción del contacto -conflictivo y traumático- como parte constituyente de un aprendizaje. En segundo término, advierto que la imposición jesuita en las reducciones pampeanas (del siglo XVIII) es más un deseo que una práctica concreta de incitar, inducir, desviar, hacer algo difícil, o limitar el comportamiento del indígena a favor de los hispano-criollos. Se percibe que lo singular, lo nuevo, es la estrategia indígena para negociar con el jesuita, que sin ceder su autonomía e intereses utiliza un discurso, un lenguaje comprensible para el español, que oculta sus verdaderos intereses y sólo manifiesta lo que el español “quiere” o “esta preparado” para escuchar. Pero dicho discurso no deja de reflejar sus fines particulares para satisfacer necesidades concretas, como el comercio o el verse protegidos frente a otras parcialidades indígenas. En suma, un lenguaje político indígena con ciertos

¹⁶ Véase María C. Nofri (2001).

¹⁷ Véase Alicia Tapia (2002: 357-374), que analiza las patologías dentarias atribuidas a la existencia de estrés nutricional.

compromisos es puesto en ejecución. Entendiéndose esto no dentro de un contexto relacional que posiciona al indígena como un 'sujeto captado'¹⁸, sino como un sujeto que se deja captar en la mirada del español para lograr sus fines personales. A los anhelos misionales, se contraponen un indígena que parlamenta oralmente compromisos que el hispano-criollo quiere escuchar, pero que dicho indígena no está comprometido a ceder o a transformar su formación social.

Partiendo de un enfoque preocupado por recuperar la centralidad de las sociedades indígenas, subrayo un aspecto muy simple: los distintos grupos indígenas que se relacionaron con las misiones aprovecharon la coyuntura constante logrando bienes concretos del español, permisos preferenciales o simplemente aprovecharon su posición de indios de pueblo de misión para introducirse en los espacios sociales hispano-criollos. En síntesis, se percibe que mayores fueron las ventajas para los indígenas, porque los compromisos esenciales de no atacar y "reducirse" en las misiones no fueron cumplidos. No obstante, debo señalar que el enfoque puesto en ejecución no suplanta a uno centrado en los mecanismos de dominación por una perspectiva cultural, en donde la mirada se oriente únicamente en interpretaciones como: "los lazos entre la occidentalización y el mestizaje" o la conformación de una "cultura Mixta"¹⁹, en tanto la misma es observada como un proceso de mestizajes en donde los indígenas y los europeos avanzaron lentamente y progresivamente resolviendo las situaciones que se planteaban, poniendo en juego una movilización constante de las capacidades intelectuales y creadoras de los personajes que se encontraban cotidianamente, como por ejemplo: inventar, deducir, aprender²⁰.

Si bien comparto varias de las propuestas de Gruzinski, no pueden tomarse aquí como marco interpretativo, fundamentalmente porque los "indígenas" no se encuentran condicionados a una lógica o a un imperativo de "adaptación"²¹. Es decir, no se hallan "captados" o dominados por el hispano-criollo, de modo que para poder subsistir en la formación social española deban "adaptarse" en última instancia a la cultura dominante. El espacio de contacto entre las sociedades indígenas y la hispano-criolla es pasible a ser leído como un espacio "mixto culturalmente", o como un espacio de mediación, en donde pensar lo intermediario imponga reinterpretar los individuos y los grupos que ofician de mediadores de una occidentalización o un mestizaje²²; no obstante la singularidad percibida en la jurisdicción de Buenos Aires y en las misiones impone un contexto muy complejo a ser abarcado sólo desde dicha perspectiva.

LOS SUCESOS

Fue a mediados de 1740, cuando la reducción Nuestra Señora Concepción de los Pampas se ubicó a unas 40 leguas de Buenos Aires, al sur de la desembocadura del Río de la Plata, a "36° de latitud, en una llanura baja y húmeda frecuentemente inundada". Zona conocida como región del "Tuyu", que se extendería pasando el río Salado al sur del pago de la Magdalena y se

¹⁸ Tomo distancia de la definición de "indio amigo" esbozada por Silvia Ratto (2004: 24)

¹⁹ Véase Serge Gruzinski (2000 y 1986).

²⁰ Véase Serge Gruzinski (2000).

²¹ Véase el caso que plantea Steve Stem (1986), por ejemplo.

²² Véase Serge Gruzinski (1986 y 2000).

prolongaba por la costa hasta el cabo de San Antonio. Pero como este paraje se inundaba, más tarde fue trasladada al sudeste, a una colina que distaba dos leguas llamada la Loma de los Negros²³. No es fácil determinar el punto exacto donde se ubicó la reducción antes de ser trasladada, en 1743 ó 1744, porque los testimonios no coinciden en las coordenadas de una y otra localidad²⁴. Podemos concluir que en la actual provincia de Buenos Aires, en la margen sur del Saladillo, en el partido de Castelli puede ser ubicada.

A ciento cincuenta y seis años de la segunda fundación de la ciudad de Buenos Aires nos encontramos con una estrategia misional alejada ciento veinte leguas de esta y de aquellas guardias y fortines que se instalarían en la campaña. Nada de esto sería señalado aquí si no contáramos con testimonios como el de Don Domingo Ortiz de Rosas a su majestad, respondiendo al Real Despacho del 25 de octubre de 1742, sobre las hostilidades que hacían los indios infieles serranos y las acciones que se practicaban para obtener recursos, que "suministrase del real erario el caudal que fuese necesario"²⁵, para la defensa de estas tierras. En suma, después de la fundación de la reducción Concepción de los Pampas los hispano-criollos no podían arrogarse una victoria sobre los indígenas, ni desviar o limitar los conflictos.

En estos años el cacique Cangapol, "Cacique Bravo", era conocido en Buenos Aires por sus ataques. Es fácil imaginarse los motivos que guiaban a este cacique, sin embargo el testimonio de Furlong no sólo los argumenta, sino que ilustra una situación que se repite a lo largo del siglo XVIII. Por esto, sus palabras retumban como voces animadas cuando dice:

*odiaba a los españoles, porque, según decía él, habían cometido atropellos contra los habitantes de las serranías. Pero su odio se convirtió en furor, al saber que su sobrino había caído con otros cincuenta valientes en el campo de batalla. Para vengarlos, concentró fuerzas y las llevó en silencio contra el pago de Magdalena, que estaba habitado por españoles. Atacó por sorpresa, mató a doscientos habitantes, llevó cautivos a muchos, y envió el botín, esto es el ganado y los presos, a las serranías, bien custodiados.*²⁶

Guillermo Furlong detalla que el cacique Cangapol quería acabar con el pueblo de la Concepción si no se le concedía a él tener sus propios jefes para la distribución de víveres y que el gobernador de Buenos Aires lo impidió al enviar "refuerzos dotados de máquina de guerra, esto es, de escopetas"²⁷. No obstante, fue recién con el sucesor de Salcedo, el gobernador Domingo Ortiz de Rosas, que se lograron las condiciones para una 'paz muy relativa', ya que el gobernador estipula al Padre Querini que le envíe la hermana de Cangapol, detenida en el

²³ Véase Sánchez Labrador (1936).

²⁴ Por ejemplo, el Padre Peramás consigna que las coordenadas eran 36° 20' de longitud, mientras que Sánchez Labrador señala 30° 20' de latitud y 322 20' de longitud, que está casi en un mismo meridiano con Montevideo, o en los 322 grados, 20 minutos. Dobrizhoffer, por su parte, dice que la reducción de la Concepción está bajo 32° 20' de longitud y 36° 20' de latitud Véase entre otros, Guillermo Furlong (1967: 39); Sánchez Labrador (1963); José Cardiel (1930: 39)

²⁵ AHL, Archivo de Indias. Estante 76 cajón 1, Legajo 32. Índice Montero N° 6/7461.

²⁶ Guillermo Furlong (1967: 34-35).

²⁷ *Ibidem*, op. cit., 35.

pueblo de la Concepción, junto con una guardia de 400 soldados para imponer las condiciones de paz. Así, los caciques

fueron recibidos en Buenos Aires por el Gobernador, quien los colmó de regalos. Cuando se trató de los cautivos, no se opusieron en devolverlos, pero con la condición de que se les restituyese las mujeres que les habían apresado durante la guerra, y que habían sido enviadas al pueblo Concepción.²⁸

Tales acontecimientos no sólo ilustran una conflictividad imperante que no es resuelta definitivamente por medio de la guerra, sino que ejemplifican una práctica recurrentemente utilizada por los hispano-criollos para concertar negociaciones: los "regalos". Los padres misioneros también hacen uso de la estrategia de regalar, con el anhelo de inducir comportamientos o desviar aquellos que son perjudiciales para el objetivo misional. El Padre Sánchez Labrador es un claro ejemplo cuando relata que para adoctrinar a los indios todos los días los juntaban al toque de una campanilla dos veces, una por la mañana y otra por la tarde, "para aficionarlos al rezo, y cosa espirituales, les regalaban con algunas cosillas, que ellos estimaban: a los chicos ganaban con golosinas, pasas, biscocho"²⁹. Así, esta empresa les demandó "hacienda bien poblada de ganado, con que mantenerlos, la Iglesia, y casa, acabadas, y aquella con los adomos mejores, que lo que en tan poco tiempo podía esperarse"³⁰. En suma, dicho anhelo imprimió la necesidad de hacerse de recursos y/o "abalorios"³¹. Necesidades (o inconvenientes) que se hicieron sentir durante todo el transcurso que fundaron las misiones. Aunque los indígenas reducidos tanto como los que se mantienen -en cierta manera- libres se resisten y enfrentan al hispano-criollo, los objetivos y sus acciones (como las del "Cacique Cangapol") se guían también por la obtención de bienes y recursos en posesión de los hispano-criollos. Esta conducta permite contextualizar aun más el comportamiento de los indígenas reducidos; porque esperan que los padres jesuitas les "regalen" "algunas cosillas, que ellos estimaban". Sin pretender acotar posibles líneas o perspectivas de explicación, quiero resaltar un aspecto, obvio si se quiere: el "regalo". Pues no necesariamente debe ser leído con la lógica con la que lo interpreta el misionero. Debíamos preguntarnos: qué valor le asignan los indígenas a los bienes que obtienen del hispano-criollo por no atacar o permanecer sujetos, por el lapso que ellos deciden, en un espacio físico que no dejan de reconocer como propio.

Otro aspecto que permite imaginar el escenario de esta reducción y preguntamos por el impacto de las mismas sobre las sociedades indígenas es que a pesar que tenían

los Pampas mucho afecto a sus toldos de cueros de caballo, para que los dejaran, y asegurarlos más, los Misioneros, les hicieron fabricar casas de Tapia, y otras de Paja, no ayudando a los Indios, sino tal cual, a levantarlas. A los últimos años cuando se les caía el techo de la casa, le componían, pero

²⁸ *Ibidem, op. cit.*

²⁹ Sánchez Labrador (1936 :86).

³⁰ *Ibidem, op.cit.* , 90.

³¹ Guillermo Furlong (1967 : 29).

pagándoles el Misionero el trabajo, y manteniéndoles de Yerba del Paraguay, y Tabaco; de otro modo ni trabajaban para sí mismos, ni para el pueblo.³²

Este testimonio sigue interrogando la acción concreta de esta misión como dispositivo de poder, ¿hasta dónde es aplicable la lógica de dominación?. Se observará -en las páginas que siguen- que los distintos grupos indígenas se comportan todos guiados por intereses particulares en tanto no pierden oportunidad de retirarse de las misiones con ganado, por ejemplo.

Las declaraciones del capitán de Infantería de Milicias de Luján, Don Ventura Chavarría y Don Antonio Cabral, también se refieren a la conducta, modos de vida

de dichos indios es muy holgazano pues a excepción de unos siete u ocho como son los manchados, un indio llamado Pabb Maciel y cuatro o cinco aucaes que trabajan en sementeras todos los demás no se ocupan sino es en las corridas de yeguas y que estos lo que hacen es hurtarles a los que siembran las sementeras de sandías, zapallos, maíz y lo mas del tiempo estarse jugando y durmiendo que también algunos se conchaban con el padre para las faenas de cuidar las haciendas.³³

Si bien no podemos negar la intencionalidad y la visión de los testigos españoles con respecto al trabajo y lo perjudicial que resulta para el hispano-criollo, este testimonio nos permite predecir que los indios reducidos siguen gozando de su movilidad espacial que los coloca en una posición singular a la hora de interpretar su experiencia misional.

Dicha declaración, al igual que la de Juan Galeano, soldado Dragón, señala que para que los indígenas trabajen en las chacras o siembren trigo lo hacen siempre "que se les de él pago por adelantado". Según varios testigos "son muy interesados no moverán una paja sin que les paguen"³⁴. Esto no debe sorprender, si advertimos que muchos de estos indígenas se encontraban ya viviendo "entre las haciendas de los españoles"³⁵, y suelen frecuentar Luján y Buenos Aires para comprar tabaco, yerba y sobre todo aguardiente. Sin sobrevaluar estos testimonios, en eso de una paga disponible en términos de dineros necesarios y suficientes para hacerse de bienes de origen hispano-criollo, se evidencia que los indígenas supieron aprovechar la estrategia misional española. Las misiones posibilitan un mayor espacio de intercambio y comunicación de donde sacar mayor ventaja a los pondchos, por ejemplo. Este producto, requerido por los pobladores hispano-criollos, permite posicionar o re-posicionar a ciertos indígenas que saben negociar y administrar su intercambio. El reclamo hecho al Padre Matías Strobel ejemplifica cómo los indígenas conocen la importancia de su producto, aunque no podamos saber quién es el cacique que afirma:

³² *Ibidem, op. cit.*, 91. Ver entre otros documentos del AHL el del Archivo General de Indias, 1692-1752, [Estante 76, cajón 1, Legajo 38. Índice S. Montero 6/7471] para observar el poco compromiso, según el hispano-criollo, al trabajo en actividades sedentarias.

³³ AHL, Archivo General de Indias, 1692-1752. [Estante 76, cajón 1, Legajo 38. Índice S. Montero 6/7471]

³⁴ *Ibidem. op. cit.*

³⁵ Sánchez Labrador (1936).

...se determina mis paisanos a entablar la paz con los Españoles, y la razón, en que juntamos nuestra estimación, es, porque nos consta, que estos Padres nos quieren de corazón, nos tratan con amor, nos regalan, y miran con cariño: pero no así los Españoles de quienes hemos recibido muchos agravios en todos tiempos, y si bien nos buscáis, es por vuestro interés que se endereza solo a sacarnos los Ponchos, que os vendemos.³⁶

Bien se puede encontrar la pluma del misionero en transcribir dicho reclamo, sin embargo esto no niega que los indígenas conocen su fortaleza. Los ponchos no sólo son un productopreciado y requerido por la sociedad hispano-criolla, sino que reubican y fortalecen al enemigo indígena que se intenta contener y dominar.

El testimonio tomado en Buenos Aires en 1752, a instancias del procurador general, para comprobar si es perjudicial la reducción de los Pampas y si los indios del pueblo se comunican y avisan de lo que ocurre a los de tierra adentro - facilitándoles el ataque y robos a los españoles- es otro ejemplo que permite observar la centralidad de los ponchos. Porque lo que se indaga (también) es cuántos indios o indias confeccionan los ponchos que son vendidos en Luján y Buenos Aires, y cómo es su predisposición al trabajo³⁷. El relato de Ramón Aparido, como otros, afirma que

en dicho pueblo sólo hay dos indias que hacen balandranes las cuales son la mujer del Blanquillo y la otra la madre de Joseph Patricio [...] y que es cierto que los indios traen a vender a esta ciudad ponchos de los que compran a los de tierra adentro³⁸.

El escaso número de indias abocadas a esta tarea no impide que el poncho producto siga siendo clave en los intercambios, la reducción posibilita que otros grupos indígenas se acerquen a realizar sus tratos³⁹. Esto permite vislumbrar razones que motivan a ciertos grupos indígenas que manifiestan querer establecerse en las reducciones, una estrategia puesta en ejecución reiteradamente.

Corría el año 1742 cuando el Padre Matías Strobel le "suplicaba" al maestro de campo Cabral que no permitiese que sus soldados le vendiesen amas y aguardiente a los indios. Vanas fueron las "súplicas", porque los indios en número de 700 superaban a los españoles, y se hicieron de "las amas y aguardiente, en cuyo pago daban cosas de muy poco valor, y despreciables. Clamaban los españoles"⁴⁰, que esperaban ponchos a cambio. Los cronistas señalan que para este año muchos indios "Puelches, Aucaes, ó Moluches" se dirigieron al pueblo de la Concepción con la promesa que sí "gustaban vivir vida racional y cristiana, se les fundaría otro pueblo como el de la Concepción en la Serranía del Volcán, que dista cosa de 70 leguas al sudeste"⁴¹.

³⁶ Sánchez Labrador (1936 : 96).

³⁷ AHL, Archivo General de Indias, 1692-1752. [Estante 76, cajón 1, Legajo 38. Índice S. Montero 6/7471]

³⁸ *Ibídem, op. cit.*

³⁹ *Ibídem, op. cit.*

⁴⁰ Sánchez Labrador (1936 : 95).

⁴¹ *Ibídem, op. cit., 96.*

El gobernador de Ortiz de Rosas es quien para el año 1744 instruye al Provincial de los jesuitas para que se designe un misionero para la reducción del Volcán. El protagonista en esta ocasión fue el Padre Tomás Falkner, quien recorrió y exploró la región en busca de un lugar apropiado para el nuevo pueblo de indios. Las preocupaciones del gobernador por lograr esta nueva reducción, se explican en parte

de lo acaecido en el mes de Julio antecedente [1744] con la porción de indios de que dio noticia al cacique de paz llamado Callelían venían bajo de la misma buena fe de amigos a que se les señalase paraje para su comercio, según costumbre, y habiéndoseles permitido con la restricción a estos naturales de que pudiesen vender amas ni aguardiente para cuyo fin despache una partida de dragones, se retiraron después de su feria, no muy gustosos de esta privación, la que les incitó a vengarse, dejándose caer 15 días después sobre tres estandas de la frontera de Luján, que sorprendidos sus avisadores por ser de noche aprisionaron 21 personas quitaron la vida a 13 antes que pudiesen ser socorridos de las milicias de caballería inmediatas.⁴²

Fue la violencia, la guerra, el instrumento que desde un principio se puso en ejecución constante. Como por ejemplo lo sucedido en julio 1744, cuando "les quitaron la mayor parte del ganado con muerte incluso de 14 indios incluso un principal cacique y siguiendo a los demás 60 leguas logrando quitarles siete de los prisioneros y pasar a cuchillo hasta 50 y entre ellos algunos principales"⁴³. Sin embargo, los recursos disponibles, hombres y armas, siguen siendo los problemas que no permiten encarar una guerra ofensiva de magnitud. La carta del gobernador de Buenos Aires Don Domingo Ortiz de Rosas es más que elocuente para ejemplificar una realidad cotidiana, porque él afirma que:

de acuerdo con este cabildo he determinado admitir a dicho Cacique con su toldería en estas mediaciones, respecto a haber mandado juntar en la plaza el vecindario, [...] el cabildo, que quiere satisfacer diciendo no tienen armas, siendo cierto el que lo más las tienen por lo que dando disposición de que los que las tienen hayan de acudir siempre que se ofrezca, esforzando a los demás que las busquen, pues de cuenta de V. M. he Armado luego que llegue, la tropa de Dragones y las Milicias de la Campaña que no las tenían y son las que guardan las fronteras de Cabinas Municiones y Lanzas. Y habiendo propuesto a él Cabildo contribuían los vecinos, con alguna pequeña Gratificación a los de la campaña.⁴⁴

No obstante, estas preocupaciones ocupan al gobernador, los testimonios de los cautivos liberados permiten observar el otro curso de los acontecimientos, porque se pone en duda en la ciudad Buenos Aires y en las misiones que el denominado cacique Callelían estuviera al frente de los acontecimientos que oscurecieron más esa noche de julio. A pesar de esto, las autoridades no cambiaron de accionar, solo a los Padres Religiosos les preocupaba dar un justo arreglo a los castigos que le practicarían al cacique Callelían apresado en Buenos Aires. El relato cobra aún más sentido si aclaramos que la prisión del mismo no se debió a la acción desplegada por las fuerzas milicianas en la campaña, sino a la confianza que tenía el cacique en lograr un nuevo acuerdo para poder comerciar con los hispano-criollos. Por esta razón, se presentó en la ciudad de Buenos Aires disculpándose de la invasión que se le imputaba haber cometido

⁴² AHL, Archivo General de Indias, 1692-1752. [Estante 76, cajón 1, Legajo 32. Índice S. Montero 6/7462].

⁴³ *Ibídem, op. cit*

⁴⁴ *Ibídem, op. cit.*

por julio del año pasado, "dando muestra de querer la amistad con el español, y reducirse a estar sujeto en sus toldos, y parcialidad en el paraje que se señalase"⁴⁵. Ocasión que permitió a las autoridades tomarlo prisionero sin mayor esfuerzo militar, cuando se hallaba en el seno de su sociedad. Siguieron los redamos de los Padres Misioneros, que en cierta forma sabían pesar el valor del mencionado cacique en las mediaciones y los intercambios o comercios intra e interétnicos.

En la carta del 7 de septiembre de 1745 el gobernador Domingo Ortiz de Rosas le expone a su Majestad los motivos y razones que llevaron a la determinación de tomarlo prisionero.

*destino lugar para su asistencia una legua más afuera de las últimas estancias del el pago de Luján", y habiéndose mantenido en el algún tiempo, tuve repetidas quejas de aquellos vecinos de las insultas que les hacían, ya robándoles caballos y demás ganados y tal vez maltratando a algunos individuos que encontraban solos en el camino, sirviendo así mismo de refugio, y abrigo a algunos indios de la sierra que venían, no de buena fe, suministrando a estos las noticias, que pudiesen ser favorables a los indios enemigos...*⁴⁶

El final del cacique Calelian⁴⁷ no inaugura un período de paz en la campaña sino todo lo contrario, el conflicto y la resistencia no cesan al igual que los intercambios de bienes entre ambas sociedades. Mientras ocurrían los hechos citados, Tomas Falkner se encontraba en la Sierra del Volcán con varios indios conviniendo el paraje más propicio para la futura reducción. Pero su fundación se demoró más de lo previsto, porque los "puelches" enterados de la prisión de Calelian levantaron sus toldos del Volcán y dejaron al Padre Falkner solo y en marcha hacia la Reducción de la Concepción. Esta acción de los indígenas alentó la posibilidad de pretender una fundación accesible por las playas del mar⁴⁸; tentativa que no tuvo efecto. Más tarde los Padres Cardiel y Falkner se pusieron nuevamente en camino para la Sierra del Volcán (o abertura de dos Serranías), que dista de la reducción de la Concepción una 70 leguas al sudoeste y más de 100 de Buenos Aires⁴⁹.

¿Por qué las autoridades apoyan la creación de una nueva misión tan apartada de la primera? Podemos sugerir que la fundación de Nuestra Señora del Pilar de los Serranos fue pensada como una alternativa posible para dar solución a los conflictos que se generaron en los espacios asignados para el intercambio de bienes. Es decir, ¿se anhelaba que los Padres Misioneros arbitraran un paraje que permitiera el comercio de ponchos y otros efectos, resguardando que no se intercambiaran libremente por amas y aguardiente? Pudo ser esta una solución viable a los ojos del español, que reconocía en la doctrina religiosa un discurso y un modo de vida a enseñar a los indígenas para contenerlos; tanto como que pudiera ser el paraje del "que bajan continuamente a comerciar a Buenos Aires y a Luján", para asegurar el intercambio de bienes sin el peligro de tener a los

⁴⁵ AHL, Archivo General de Indias, 1692-1752. [Estante 76, cajón 1, Legajo 32. Índice S. Montero 6/7463]

⁴⁶ AHL, Archivo General de Indias, 1692-1752. [Estante 76, cajón 1, Legajo 32. Índice S. Montero 6/7463]

⁴⁷ *Ibidem*, *op. cit.*; Véase Eugenia Néspolo 2006b

⁴⁸ José R. P. Cardiel (1930) registra la costa occidental y dicho viaje.

⁴⁹ *Ibidem op. cit.*, Sánchez Labrador (1936), Guillermo Furlong (1967).

indígenas en cercanía de los vednos rurales. Interpretación que permite, en cierto modo, comprender por qué los misioneros Cardiel y Falkner el trece de noviembre de 1746 fundaron la reducción Nuestra Señora del Pilar de los Serranos -conocida como la Reducción del Volcán- en un lugar que dista como cinco leguas del Volcán junto a una laguna grande (a unos dieciséis kilómetros de la Mar del Plata actual aproximadamente).

Un año más tarde esta misión se encuentra plenamente constituida, porque "dos Caciques hermanos", uno "Marique" y otro "Chuyantuya", se agregan a los misioneros con sus 24 toldos. Pero, estos caciques permanecieron reducidos "el tiempo que duró la yerba del Paraguay, el tabaco y otros géneros, que ellos apetecen, y compran a trueque de plumeros de plumas de avestruces, ponchos, pieles de lobo marino, y riendas de caballos"⁵⁰. Cuando se acabaron los "obsequios y regalos"⁵¹, como en febrero de 1748, los indios levantaron sus toldos y dejaron nuevamente solos a los Padres Misioneros con unos cuantos jornaleros guaraníes y otros de Buenos Aires. Por el mes de abril de dicho año, se recibieron las provisiones faltantes. En esta ocasión regresó el cacique Chuyantuya, quien permaneció cuatro meses con sólo 9 toldos, porque las provisiones volvieron a escasear. Esto duró hasta noviembre de ese año hasta que el Padre Matías Strobel llegó con provisiones y volvieron 18 toldos con los mencionados caciques. Como se esparció la noticia que había que repartir por diciembre se agregaron 37 toldos de "Indios Patagones, que ellos llamaban Viliches o Thuelchus"⁵². El gran número de gentes ahora sólo permitió que los recursos alcanzaran para un mes, y nuevamente los padres se quedaron con algunos "Puelches" hasta mayo, en que "se acabaron las provisiones, aún las de boca, consumida toda la cosecha de las sementeras que les habían mandado disponer"⁵³.

Hasta enero de 1749 únicamente siete toldos permanecieron con los Padres. Se anunciaba un pronto final, sobre todo con el arribo de un cacique, Felipe Yahatti, que años antes había huido de la reducción Nuestra Señora de la Concepción con toda su toldería. Ese cacique se encontraba ubicado en el paraje denominado la Sierra de Cayru, que se encontraba en dirección a la Villa de Luján, a distancia de unas 40 leguas. A este cacique como a Calefán cuatro años antes le atribuían muchos hurtos de ganados a los pobladores del Pago de Luján⁵⁴. Nuevamente las razones esgrimidas por vednos son las que pesan para acusar y decreta la prisión a Felipe Yahatti con quince de sus indios en 1749.

En el momento en que se hallaba preso Felipe en Buenos Aires, se acercaron a los Padres misioneros "Marique y Chuyanta con otros 3 indios hermanos del preso cacique"⁵⁵ para reafirmarles su intención de "vivir y morir en la reducción"⁵⁶. Dato que es significativo, porque viene a sostener una negociación a favor del mencionado cacique. Dicha intención (de vivir y morir como cristianos), si se lee en un lenguaje político, no es más que la contraparte que se

⁵⁰ Sánchez Labrador (1936: 101).

⁵¹ *Ibidem, op. cit.*,

⁵² *Ibidem, op. cit.*, 102

⁵³ *Ibidem, op. cit.*

⁵⁴ Ver AHL, Archivo General de Indias, 1692-1752. [Estante 76, cajón 1, Legajo 32. Índice S. Montero 6/7471]

⁵⁵ Sánchez Labrador (1936: 102).

⁵⁶ *Ibidem, op. cit.*

otorga y sustenta el pedido de libertad para Felipe Yahatti. Para esto, los caciques se establecieron en la reducción del Volcán con doce toldos para demostrar sus buenas intenciones. Un aspecto que permite percibir dicha interpretación es el dato que ofrece Sánchez Labrador cuando señala que los "Hechiceros de estas tolderías entregaron sus tamborettes, y instrumentos de su infernal oficio, quemándose todo en público"⁵⁷. En todo su relato es la primera y única vez "que los hechiceros se avienen a observar los principios cristianos". Cuestión que permite preguntarse la importancia de dicho cacique entre otros tantos. En suma, en esta ocasión todo valió para quienes se impusieron ganarse la confianza de los Padres y lograr la liberación de Don Felipe Yathi. Tarea que los Padres misioneros supieron lograr. El Padre Provincial Manuel Querini fue quien intervino con las diligencias; y a tan solo cuatro meses de su prisión Felipe, y sus hombres fueron dejados en libertad para dirigirse a la reducción del Volcán. Si bien se instalaron en cercanías de la misma sólo permanecieron algunos meses, hasta 1750, año en el que no sólo se destruyó la reducción, sino que el cacique José Yahatti fue "pasado a cuchillo"⁵⁸ porque no se avino a cumplir las órdenes que tenía impartidas el maestro de campo Don Lázaro de Mendinueta⁵⁹.

El funcionamiento general de la misión del Pilar de los Serranos no difiere, en términos generales, de la de la Misión Concepción de los Pampas. Las idas y venidas de los indios son muy similares. El siguiente testimonio no sólo permite observar una práctica indígena, sino que ejemplifica la relativa autoridad de los Padres Jesuitas para imponer normas y comportamientos.

*aunque gustasen de los granos, y frutos, que se les repartían, los mas decían, que no eran esclavos para sujetarse al trabajo. Algunos pocos se esforzaban a hacer sus sementeras con la dirección de los Padres Misioneros, pero los holgazanes les hurtaban los frutos.*⁶⁰

La mirada del Padre Labrador -sesgada por un discurso evangelizador- no difiere de otros tantos testigos de época como soldados, cautivos y pobladores rurales⁶¹. Testimonios que permiten diferenciar dos aspectos centrales de la movilidad indígena en las misiones. En primer lugar, que la movilidad constante de los indígenas sólo se detiene ante la entrega diaria de provisiones y la disponibilidad de hacer un trueque de sus ponchos o pieles de tigre ante el pulpero, para obtener armas y aguardiente, entre otros bienes. Esta práctica que se observa reiteradamente en ambas reducciones, puede ser leída como una resistencia indígena desde sus orígenes a establecerse permanentemente en las reducciones y a adoptar formas sedentarias de trabajo.

En segundo lugar, los relatos también ofrecen otro punto significativo para comprender la presencia indígena, porque a la *movilidad* señalada se agrega la *variabilidad* de los grupos indígenas. Un complejo universo indígena parece apropiarse de una estrategia misional hispano-criolla, las misiones no sólo

⁵⁷ *Ibidem, op. cit.*, 103

⁵⁸ AHL, Archivo General de Indias, 1692-1752. [Estante 76, cajón 1, Legajo 32. Índice S. Montero 6/7474]

⁵⁹ Véase Eugenia Néspolo 2006b.

⁶⁰ Sánchez Labrador (1936: 110).

⁶¹ AHL, Archivo General de Indias, 1692-1752. [Estante 76, cajón 1, legajo 32. Índice S. Montero 6/7471], entre otros.

otorgan un mayor contexto relacional de estos para con los hispano-criollos, sino entre los distintos grupos o parcialidades indígenas. Por ejemplo, en la reducción del Pilar de los Serranos se instaló un cacique de "nación Auca llamado Nahuapil"⁶² (como en la reducción de la Concepción) con su gente, hasta los últimos días que estuvo funcionado la misión; "momento en que su gente, al verse despreciada por los Puelches" decidieron retirarse a sus tierras⁶³, afirman los testimonios.

La pregunta que se impone es por qué esta reducción, contó con "naciones más remotas que llegaban hasta el estrecho de Magallánico desde el río Colorado"⁶⁴. La respuesta no puede ser que la llagada de tres caciques "Chanal", "Sacachu" y "Taychoco" -con sus ochenta toldos- se deba que se respiraba el buen olor de santidad, sino que estos "Thuelchus, más conocidos como Patagones"⁶⁵ evidencian un espacio neurálgico para el intercambio de bienes. Este espacio físico contuvo un intercambio y relaciones indígenas que no necesariamente la misión vino a establecer, sino que sumó un asentamiento medianamente estable con presencia hispano-criolla para oficiar la comunicación con los pobladores de Luján y Buenos Aires. Esto pudo ser visto por los indígenas con sumo interés, por lo que permitió compromisos con los Padres misioneros para concretar la fundación, en la zona del "Volcán" (Sierra del Casuati).

Los factores referidos pueden ser también centrales para explicar la corta existencia de dicha Misión, tanto como la de los Desamparados; ubicada relativamente cerca. Es decir, el conflicto entre las distintas parcialidades pudo verse exacerbado por las misiones, en tanto permitió mayores ventajas a ciertas parcialidades que negociaron con los Padres al "hacerse cristianos". Aunque tal compromiso fuera laxo o no asumido por la mayoría de un grupo étnico, les permitió ampliar o dirigir (o re-dirigir) un canal comercial con los pobladores hispano-criollos de Luján y de Buenos Aires.

En el tiempo que permanecieron "Chanal", "Sacachu" y "Taychoco" -con sus ochenta toldos en la reducción- acontecieron varios hechos que no sólo evidencian la constante ida y venida de los indígenas, sino que permiten repensar las misiones y el contexto indígena que las interpela y las utiliza. Para esto debemos remontarnos al año 1749 cuando indios "sanqueldes, capitaneados de los hermanos de aquel famoso Galelian [Calelián], que llevaban a España en el Navío el Assia, asaltaron una carretería que cargada de efectos de Chile, caminaba desde la ciudad de Mendoza a Buenos Aires"⁶⁶. Este episodio mucho dio que hablar, por la muerte de todos los integrantes, y mal predispuso a los vecinos de Buenos Aires (nuevamente) para con los indígenas que solían bajar a la ciudad a vender sus efectos.

El Padre Matías Strobel sin saber que los ánimos estaban alterados, en Buenos Aires, envió a cuatro indios y un cacique "hermano de Sacachu" que estaban en la reducción como portadores de las cartas que debía dirigirle a su Padre

⁶² Sánchez Labrador (1936: 116).

⁶³ *Ibidem, op. cit.*, 116-117.

⁶⁴ *Ibidem, op. cit.*, 118.

⁶⁵ *Ibidem, op. cit.*, 118.

⁶⁶ *Ibidem, op. cit.* 120. Véase también AHL, Archivo General de Indias, 1692-1752. [Estante 76, cajón 1, legajo 32. Índice S. Montero 6/7463]

Provincial, Manuel Querini. Dichos indígenas se dirigieron primero a la reducción Concepción de los Pampas para que se sumasen los lenguaraces más dos caciques pampas; por lo que la comitiva que llega a Buenos Aires era de ocho personas. Uno de los indios que integraba la comitiva fue el acusado por delitos cometidos por los "dos hermanos del cacique Calelián". Las pruebas para culparlos fueron tres patacones de plata acuñados en el mismo año o a fines del anterior que tenía en su poder el referido indio, porque inferían que eran los que traían los mercaderes. No importó que el indio manifestara que los había conseguido mediante la venta de un caballo. Tampoco importó la declaración del tendero español, según Sánchez Labrador, porque el tendero no aseguró su alegato en la "sumaria", ya que debía decir cómo habían llegado a sus manos los patacones⁶⁷.

Sin importar la veracidad exacta de la crónica de Sánchez de Labrador, que destaca la acción de los jesuitas para propiciar "tan duras pruebas conjeturales contra cierto español tocante al robo de las carretas, que hasta muchos años se siguió contra él el pleito en chuquisaca"⁶⁸, lo cierto es que los indios imputados fueron liberados. Sin embargo, la reducción recibió un ataque, resultando un español, el caporal de la reducción, el único muerto. En el robo de la hacienda "maltrataron" "a su pastor Guaraní, que mal herido se huyó de su furia"⁶⁹. Esto se debe según el misionero a que

no podía ocultarse en tres meses a los indios del Volcán lo que en Buenos Aires se había hecho con sus hermanos. Alborotándose sobre manera, y estuvieron muy cerca de dar la muerte al P. Strobel, que se hallaba por entonces solo. La ejecución se hubiera llevado al cabo, á no haber soltado de la cárcel a los indios [...] Con todo, algunos parientes de los presos, se encaminaron a la hacienda de la reducción.⁷⁰

La misión se quedó sin ganado ni caballos, lo que ocasionó (según los Padres Jesuitas) que la mayoría de los toldos de los "Thuelchus" se retiraron a sus tierras, "quedando solamente el cacique Taychoo, y algunos pocos"⁷¹ en la reducción del Volcán. Recordemos que dicho cronista ha señalado que al mencionado cacique lo caracteriza como perteneciente a los "thuelchus".

Las referencias étnicas ofrecidas por los misioneros jesuitas pueden ser cuestionadas. Sin embargo, el comportamiento indígena se evidencia diferenciado por grupos o parcialidades, más allá de la denominación. En el caso relatado, algunos "thuelchus" son los que llevan el ganado, otros se retiran según los padres por la falta de provisiones, pero un representante de este grupo se queda con los Padres misioneros. Esta estrategia no parece diferenciarse de los comportamientos de otros grupos clasificados como "pampas" y "serranos o puelches". En suma, se observa cierta rutina que se repite desde 1740: se acerca primero un cacique con sus toldos, luego se le suman otros de su grupo étnico, al cierto tiempo se retiran no sin ganado de las misiones o de los pobladores de la campaña, a "tierra adentro" o "las sierras del cayru". Pero en todos los casos siempre queda un representante "fiel" de cierto grupo étnico en las misiones.

⁶⁷ Sánchez Labrador (1936: 121).

⁶⁸ *Ibidem, op. cit.*, 123

⁶⁹ *Ibidem, op. cit.*

⁷⁰ *Ibidem, op. cit.*

⁷¹ *Ibidem, op. cit.*

En poco más de diez años en los que se mantuvieron funcionando las reducciones, nunca fueron abandonadas totalmente; en todos los relatos observamos que con los padres misioneros siempre se queda un "buen cacique", por ejemplo el cacique Taychoco, y según Sánchez Labrador "por medio de este buen cacique procuraron los Padres, que volviesen los Thuelchus al Volcán, y lo consiguieron"⁷². Esto sucedió por enero de 1750, cuando se resolvía buscar un lugar apropiado para fundar un nuevo pueblo de "patagones o thuelchus"⁷³. Es en dicho año cuando llega a la reducción del Volcán el Padre Lorenzo Balda, el asignado para la nueva reducción.

No sorprende que los caciques que se establecerían en la futura reducción, Nuestra Señora de los Desamparados, fueran el mencionado cacique "Taychocho", el cacique "Sarachu", y el último en arribar el cacique "Chanal", aquellos que ya se habían retirado de la reducción del Volcán con el ganado y caballos, dejando sin hacienda a "puelches o serranos".

En 1750 el gobernador Don Joseph Andonaegui y el Provincial aprueban la fundación de Nuestra Señora de los Desamparados. Los Padres Cardiel y Tomás Falkner estarán a cargo de esta empresa ubicada en las cercanías de Pilar, pero más hacia Tandil⁷⁴. Sánchez Labrador, entre otros, señala que la elección del lugar para asentar dicha reducción fue elegido entre dos puntos distantes⁷⁵. Según Sánchez Labrador, el elegido no fue por estar más cerca de la reducción del Volcán y poder así recibir los auxilios necesarios. Luego de dar la aprobación el Padre Provincial Manuel Querini designó a la misión al padre Lorenzo Balda; para 1750 la misión quedó establecida⁷⁶.

El paraje elegido se encontraba más cerca del asentamiento de "Rafael Yahatti" y "Calefán", un espacio (que avizoro) frecuentado por "pampas y serranos" desde mucho tiempo atrás. Por lo tanto, la elección de éste pudo determinar los episodios que llevaron al levantamiento de las misiones. Esto es, en tanto aceptemos que la misión se instala en un espacio donde residen temporalmente⁷⁷ caciques "pampas y serranos". Es decir, los caciques "thuelchus" se encuentran ahora dominando un espacio que será consecuentemente disputado por distintas parcialidades. Los relatos sobre la caída de las dos reducciones permiten ejemplificar dicha interpretación, porque, sugerentemente, por el mes de agosto de 1750 el cacique Bravo estuvo por la "Reducción del Pilar de los Puelches" y por la de los "Desamparados de Patagones". Según Sánchez Labrador

los méritos de la fama de este cacique no eran otros, que su enconada barbarie. Esta le conllevó el respeto de otros caciques, o Régulos de las tierras Australes. Los misioneros agasajaron al Cacique Bravo, procurando amansar un poco á este Tigre, terror de los circunvecinos, y aún de los apartados Españoles. Esmerándose en su regalo, dándole sombrero con galones, Bacinicas de Laton, Bayeta, Sempiterna, y otras dádivas, cuya adquisición costaba mucho a los misioneros"⁷⁸.

⁷² *Ibidem, op. cit.*

⁷³ *Ibidem, op. cit.*, 123-129.

⁷⁴ Tomas Falkner. (1969: 16).

⁷⁵ Sánchez Labrador (1936: 124).

⁷⁶ Según Furlong (1967: 40) Nuestra Señora de los Desamparados se halla ubicada en el paraje donde actualmente se halla Copelina.

⁷⁷ Véase Crivelli Montero (1997: 179-309).

⁷⁸ Sánchez Labrador (1936: 129).

Es útil citar que la comitiva del cacique Bravo se componía de

500 hombres, aunque no todos eran sus vasallos, porque venían con el otros caciques sus aliados, entre los cuales había uno de Nación Auca, llamado Piñacal. Esta tropa de infieles sentó sus reales, o Toldos en un lugar, que se dice Tandil, por un cerro de este nombre que allí se halla. De este cerro corre un Arroyo, que tiene el nombre de Monte de Tinta.⁷⁹

Dicho arroyo se encontraba distante unas 10 leguas de la reducción de los Desamparados. Espacio significativo para los "Yahatti", para "Bravo" y los "thuelchus" en general, porque dicho misionero señala que escogieron este lugar "por lo cómodo para la caza de caballos, y yeguas, de los cuales se apacientan en aquellas campañas manadas innumerables"⁸⁰. Este paraje, a tan solo diez leguas y abundante en ganado, no deja de interrogar los acontecimientos relatados por Sánchez Labrador. Porque si el ganado es abundante, ¿por qué los parientes de "Sarachu" y del cacique culpado y encarcelado en Buenos Aires roban el ganado de la Reducción del Pilar de los Serranos? Una respuesta posible es la venganza. La otra, es que los recursos y el espado están siendo disputados entre "thuelchus" y "pampas y serranos-puelches". Si optamos por la primera opción, el relato del misionero no necesita ser leído más allá de sus justificaciones, aunque se tornen un poco ingenuas sobre el cacique Bravo, como el más "bárbaro e infiel". Si optamos por la segunda lectura, podemos relacionar varias actitudes y acciones de los distintos grupos. Es decir, los "pampas-serranos" y los "serranos-puelches" con algunos caciques aucas y los enfrentamientos con los "thuelchus" y otros "caciques aucas". En síntesis, podemos apreciar que los ganados del paraje del Tandil son disputados entre las distintas parcialidades, más allá de las objeciones que podamos establecer a las clasificaciones étnicas.

LAS MISIONES: UN ESPACIO DE TERRITORIALIDAD NEGOCIADO

Proponer que las misiones generaron mayores posibilidades para que ciertos grupos indígenas ajusten o mejoren un intercambio comercial con la población hispano-criolla implica observarlas no sólo como el punto de contacto entre oferentes y demandantes, sino también como un centro de información. Argumentar esto amerita, en parte, detenemos en las descripciones fundacionales que han ofrecido los testigos de época, para mostrar como lo que es hoy un escaso registro material, funcionaron como enclaves hispano-criollos, negociados en el territorio enemigo y disputados o aprovechados por los distintos grupos indígenas. Es decir, las misiones no pudieron sostenerse sin el acuerdo o el consenso de un amplio conjunto de parcialidades indígenas, que consecuentemente imponen un número de enemigos posibles a un enfrentamiento, nada desdeñable.

La crónica ofrecida por los Padres Misioneros sobre los años en que funcionaron las misiones permite realizar algunas inferencias numéricas con respecto a los

⁷⁹ *Ibidem, op. cit.*, 130.

⁸⁰ *Ibidem, op. cit.*

indígenas. Por ejemplo, en la reducción del Volcán, para el año 1749 se señala que se encontraron 80 toldos de thuelchus, cifra no menor si se repara que "cada uno encierra tres o cuatro familias, y cada familia cinco personas"⁸¹. En suma, los "Thuelchus" que se encontraron para dicho año en la Reducción del Pilar de los Serranos eran entre 1.200 y 1.600 personas entre adultos y niños.

El mismo cálculo nos permite estimar que para el año 1747, cuando los caciques "Marique" y "Chuyantuya" se acercan con 24 toldos, 72 o 96 familias imponen una presencia indígena que va entre las 360 y 480 personas. Recordemos que dichos caciques se retiran ante la falta de provisiones, regresando unos meses más tarde con 18 toldos (un promedio de 63 familias). En suma, un total de 300 indígenas entre adultos y niños se encontraban a principios de 1748 en la reducción cuando se suman 37 toldos "thuelchus", un total de 500 personas.

En esta lógica estimativa, podemos señalar que la gente de Calelían apresada en 1745 eran 97 indios entre grandes y pequeños, más 14 enviados al Navío el Assia. Si tomamos los 60 indios distribuidos en las misiones, nos da un total de alrededor de 170 personas apresadas del Cacique Calelían.

Estas estimaciones numéricas permiten no sólo comprender por qué al inicio de la reducción Nuestra Señora del Pilar de los Serranos fueron enviados unos 500 soldados, sino también advertir que los indígenas superan en número y fuerza a los hispano-criollos en las misiones. Es cierto que estimar el número de personas en Nuestra Señora de la Concepción de los Pampas es más que especulativo, ya que no sabemos con cuántos toldos venían los cuatro caciques fundadores (Don Lorenzo Machado, Don Lorenzo Masiel, don Pedro Milar y Don Yahetti⁸²). Sin embargo, no es abusivo proponer que los mismos se fueron instalando con 10 toldos cada uno, unos 600 indígenas entre adultos y niños como mínimo. En la primera huida las familias que se retiran son unas veinte, es decir unas cien personas aproximadamente. Según el Padre Furlong al comienzo el total de los miembros era de 300 personas, pero afirma que "hubo esperanza que día a día iría en aumento este número con la llegada de otros Pampas vagantes"⁸³. En síntesis, llegarían a 600 indígenas en la Misión de la los Pampas, no sólo porque las que permanecen siempre "fieles" a los padres misioneros son unas 65 familias, sino porque en esta misión se agregan constantemente varios caciques de distintas parcialidades, como 'Calelían', 'Yahatti' y los caciques 'aucas'.

Las estimaciones tienen aun más sentido si las comparamos con el número de pobladores de la Villa de Luján para estos años, aspecto que no haremos aquí⁸⁴. No obstante, entendemos que no estamos lejos de un empate técnico. Las reducciones se instalaron en un espacio de disputa territorial, en donde el hispano-criollo no tiene una presencia poblacional y defensiva suficiente para asegurarlas. La capacidad hispano-criolla no es de una magnitud tal como para imponer o extender mecanismos de dominación y captación. Sólo es posible interpretar la existencia misional de dicha jurisdicción a partir de cierta concesión indígena. Pero dicha autorización no es analizada como un triunfo del español en

⁸¹ Sánchez Labrador (1936: 119).

⁸² Véase Sánchez Labrador (1936: 82-84) y Guillermo Furlong (1967:27).

⁸³ Guillermo Furlong (1967: 32).

⁸⁴ Véase Eugenia Néspolo (2006)

'captar al indio', sino como una negociación indígena que interpela un discurso hispano-criollo para obtener mayores significados de un enemigo.

Una fisonomía general de las misiones

Hasta el presente no contamos con ningún tipo de ilustración ni una clara descripción más allá de la que ofrecen las crónicas de los padres jesuitas, los testigos de la sumaria efectuada por las autoridades de Buenos Aires en 1752 y las cartas de los religiosos y del gobernador o los acuerdos y peticiones del Cabildo de Buenos Aires para corroborar que los indígenas no eran adeptos al trabajo sedentario, que no se dejan misionar por los padres y que la misión sólo sirve para que hagan sus tratos comerciales⁸⁵.

Guillermo Furlong señala que en general las misiones jesuitas en el virreinato funcionaban como

*estancias de vacas, ovejas, cabras, plantaciones de vid y caña dulce, hecho casa y unas iglesias admirables y capacísimas, pero todo ello siendo los padres labradores, viñateros, carpinteros, albañiles y arquitectos; aunque con la satisfacción de haber ya enseñado a los indios haciéndoles oficiales [...] Cada instalación religiosa contaba con un conjunto de estructuras dedicadas al funcionamiento de la misión, entre las que había casa, talleres y corrales para los animales.*⁸⁶

Sin embargo, las reducciones de la actual provincia de Buenos Aires lejos están de aquella descripción. El Padre Cardiel en su Diario ofrece un buen número de leyendas destinadas a situar hechos geográficos, manifestaciones de actividad humana (o episodios triviales registrados) que permiten imaginar la precariedad edilicia de estas reducciones. Un pequeño grupo de esas leyendas, por ejemplo, se refiere a diversos núcleos nominales de población vinculados a las reducciones de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora de los Pampas y Nuestra Señora del Pilar del Volcán⁸⁷. La "Chacra", es una de ellas, situada sobre la margen derecha del salado, muy próxima al "pueblo viejo", emplazamiento primitivo de la Concepción de los Pampas sobre el río Dulce. También encontramos leyendas como la "Estancia de los Riojanos" o el "Corral de los Vecinos", una instalación rural avanzada situada al sur de la Concepción de la cual dependía. La instalación rural dependiente de Nuestra Señora del Pilar del Volcán está registrada en los mapas como Estancia de los Ganados. Más allá de estas referencias nominales, no podemos caracterizar la magnitud del trabajo ni la cantidad exacta de familias y ganados. No obstante, a partir de la documentación analizada, podemos señalar que varios indios habitaban en ranchos⁸⁸ y que los corrales de animales o "estancias de ganados" son los que sustentan a la población de las misiones.

⁸⁵ AHL, Archivo General de Indias, 1692-1752. [Estante 76, cajón 1, Legajo 32. Índice S. Montero 6/7471], [Estante 76, cajón 1, Legajo 38. Índice S. Montero 6/747] y [Estante 76, cajón 1, Legajo 38. Índice S. Montero 6/7474]

⁸⁶ Guillermo Furlong (1946: 81).

⁸⁷ José Cardiel (1930:210).

⁸⁸ Archivo General de Indias, 1692-1752. [Estante 76, cajón 1, Legajo 32. Índice S. Montero 6/7471], [Estante 76, cajón 1, Legajo 38. Índice S. Montero 6/7473] y [Estante 76, cajón 1, Legajo 38. Índice S. Montero 6/7474]; entre otros.

Es conocido que los jesuitas eran muy aficionados a emplear materiales líticos en las construcciones misioneras, si se encontraban cerca de algún afloramiento de rocas de donde proveerse de bloques. Según Furlong, había muy pocos labradores-canteros porque en las pampas bonaerense eran pocas las zonas con material lítico, a excepción de las sierras bonaerense; lo contrario ocurría en la Banda Oriental, Salta y Mendoza. Muy entrado el siglo XVIII se difunde el oficio de canteros en la ciudad de Buenos Aires, aunque en Córdoba ya se usaba la piedra sin labrar, al natural, desde fines del siglo XVI. Por otra parte, se sabe que los jesuitas solicitan y obtienen de las misiones del noroeste trabajadores guaraníes para que realicen diversas tareas en la construcción de edificios de piedra en la ciudad de Buenos Aires. Si los guaraníes desarrollan tareas de construcción lítica en las misiones todavía no ha sido determinado⁸⁹, pero sí contamos con información según la cual, con la ayuda de los indios guaraníes traídos de Misiones, los indios Pampas comenzaron la construcción del templo y de la casa de los Padres⁹⁰. Tanto como, que los indios guaraníes trabajaban como pastores en las "estancias" de las reducciones. En síntesis, la imagen antecedente (si se quiere, inconclusa⁹¹) no deja de apuntar a que las misiones son un frágil enclave hispano-criollo en territorio indígena.

La situación jurídica y la dependencia política y eclesiástica de las reducciones al Rey, el gobernador, el corregidor y, como es de esperar en el orden local, al Cabildo permite evidenciar que se gobierna en la concertación y la negociación entre los padres y los caciques. Lejos están las misiones de ser un mecanismo de dominación española para contener a los indígenas.

En cuanto a la policía y la justicia, Furlong señala que para juzgar los crímenes cometidos por los indios y aplicarles el condigno castigo estaban los corregidores y los alcaldes, unos y otros obraban por propia autoridad aunque bajo la vigilancia y tutela de los misioneros. Ellos, sin embargo, eran quienes jurídicamente y en concepto de todos administraban la justicia y castigaban según la índole y circunstancias del delito⁹², ya sea encarcelándolos en Buenos Aires, enviándolos al presidio de Montevideo o aplicándoles la pena de muerte. Dicha administración de justicia contemplaba la vigilancia y tutela de los padres misioneros, tanto como de sus mediaciones en las instancias procesales o castigos asignados. Esto se sustentaba jurídicamente en la medida en que el indio era considerado como un menor; su corta edad mental⁹³ exigía la supervisión del misionero como padre. Los misioneros como hombres del saber jurídico, del derecho canónico, no eran ni podían ser fiscales ni jueces, pero velaban muy de cerca a los que tenían esos oficios, "como padres de una gran familia, que tal era una Reducción"⁹⁴.

Esta administración de la justicia rigió tanto en los comienzos como en el desarrollo de las misiones. Las funciones y los roles explicitados permiten entender el tenor de las intervenciones de los padres jesuitas para que se liberen

⁸⁹ Véase Mariano Ramos y Eugenia Néspolo (1997/1998 y 1997).

⁹⁰ Guillermo Furlong, (1967: 33)

⁹¹ La afirmación se sustenta teniendo presente la crónica sobre el funcionamiento reduccional (Néspolo 2006: 164-180)

⁹² Véase Guillermo Furlong (1962: 372, 373).

⁹³ Véase entre otros, Ciriaco Morelli (Padre Muriel) 1911.

⁹⁴ Guillermo Furlong (1962: 373).

los indios parientes del cacique 'Sarachu', o las acciones que llevaron a cabo para que se libere a 'Joseph Yahatti', entre otros. Es muy importante señalar que los caciques castigados con destino al presidio de Montevideo, por ejemplo, fueron apresados en la campaña y no en las reducciones. El único que muere en las misiones es 'Joseph Yahatti'; pero recordemos que los acontecimientos que desencadenaron este hecho no fueron un corolario sumario, sino la simple crónica de una conflictividad que anuncia el final del intento misional. Estos acontecimientos revelan la poca o nada capacidad de policía que imperaba en las misiones bonaerenses.

En 1747 la Congregación Provincial elevó al general de los Jesuíticos la duda sobre qué hacer en caso de delito atroz o de muerte, porque los padres no pueden entender en causas criminales; pues aunque haya corregidor en el pueblo para que los castigue, a este se le dificulta hasta llevarlos presos al gobernador. La respuesta del general de los jesuitas fue que él se inclinaba para quienes cometiesen dichos delitos, ir a la cárcel perpetua con buena asistencia en la comida; pero juzgaba que lo más seguro es que el provincial hiciera una buena consulta a los Padres más antiguos de las reducciones y resolviera lo que juzgase más apropiado para cada ocasión⁹⁵. En definitiva, según la normativa, la autoridad en las misiones estaba en manos de los padres jesuitas. Pero de hecho, los padres misioneros (con los soldados asignados) no podían evitar que los indios reducidos salieran a potrear o se ausentaran del pueblo; tampoco podían imponer que asistieran a la misa diaria todas las personas que se encontraban en la misión, o que el 'Cacique Marique (o Maleca)' cuando estuvo reducido en la misión Concepción de los Pampas liberase al cautivo español que poseía⁹⁶. Porque la autoridad de los caciques indígenas no es avasallada ni captada por los misioneros; es más, dicha autoridad es apelada en negociaciones cotidianas para poder contener en las misiones a las familias indígenas. Esto explica por qué el Padre Peramás afirma que aquel cacique cuya mujer acababa de morir en el trayecto a las misiones fue nombrado por el gobernador de Buenos Aires para gobernar a los indios en el aspecto civil⁹⁷.

LAS MISIONES: CENTRO DE INFORMACIÓN Y DE ENCUENTRO COMERCIAL

Esta presencia misional de la actual provincia de Buenos Aires no deja de interrogar la efectividad reduccional para contener la conflictiva representación indígena y cuestionar el análisis que la explica como un eficaz mecanismo de dominación, porque las evidencias apuntan a que el contacto entre los indígenas e hispano-criollos osciló entre la paz y el conflicto en una negociación constante.

El intento de unos y otros por imponerse es la clave de lectura, porque los indígenas y los misioneros se disputan un espacio simbólico. Los distintos grupos o parcialidades indígenas pugnan por el lugar de ser "los buenos indios que se avienen a ser cristianos". Demostración que les permitirá ganar la confianza de los padres misioneros y la elección para ser "regalados", tanto como ser defendidos al caer en desgracia en el seno de la sociedad hispano-criolla por sus

⁹⁵ Guillermo Furlong (1962: 373)

⁹⁶ AHL, Archivo General de Indias, 1692-1752. [Estante 76, cajón 1, Legajo 32. Índice S. Montero 6/7471],

⁹⁷ Guillermo Furlong 1967 p. 33 cita a J. M. Peramás 1946 p. 103.

ataques o robos a los pobladores de la campaña. Los padres misioneros, a su vez, disputan un espacio de representación simbólica con las autoridades indígenas, los caciques y "los hechiceros".

Al mismo tiempo que se desarrolla una negociación constante se desplegaron acciones y esfuerzos que evidencian el conflicto entre ambas sociedades en contacto. Todo esto se desenvuelve complejamente sin que se interrumpa la satisfacción de mutuas necesidades, como la venta de ponchos, la compra de aguardiente, de amas, etc. En la medida que observemos que ciertos bienes circulan de una sociedad a la otra, la lógica que impera es la de una transacción económica que satisface a determinados oferentes y demandantes. Por lo tanto, a pesar de un conflicto que impera en el espacio que intenta definirse como hispano-criollo (porque se halla instalado en el seno de un espacio territorial indígena), se observa una complementariedad económica entre indígenas e indígenas y de éstos para con los hispano-criollos. Esto permite apuntar que la aceptación y concesión indígena de permitir el funcionamiento de la misión se debe a que éstos pretenden superar las pérdidas de ver a un español tan adentrado en su territorio.

Los vecinos de Buenos Aires responsabilizaban de los robos y asaltos a los indios reducidos, por sus continuas relaciones con los 'naturales de tierra adentro'. El Cabildo de Buenos Aires terminó por enviar un pliego de justificaciones para trasladar la reducción a otro lugar distinto del río Salado. De esta manera, el gobernador Andonaegui mandó un memorial y prueba de testigos presentada al rey para desmantelarla y hacerla desaparecer un 13 de febrero de 1753. El mencionado testimonio de 1752, entre otros⁹⁸, aporta información directa o indirectamente sobre las tres reducciones y permite observar cómo las misiones generan un amplio circuito de intercambio y comercio. Por ejemplo, la dedaración del cabo de escuadra Ramón Aparicio, de la compañía de dragones, realizada al procurador general de la ciudad de Luján -entre otros- atestigua cómo las misiones se engarzan dentro en un circuito económico indígena. Porque

A la 6ta dijo que en dicho pueblo [de Nuestra Señora de la Concepción de los Pampas] solo hay dos Indias que hagan ponchos valandanes y esos cuando se los mandan hacer y que todos los ponchos que traen a esta ciudad son los que compran a los indios enemigos de tierra dentro por trueque de lomillos caballos y algunos sables y otras cosas.⁹⁹

Los testigos afirman que en un paraje cerca del pueblo Concepción de los Pampas, denominado "islas", se establecieron los hermanos Yahatti, como así también otros grupos que venían a comerciar tanto al pueblo de la reducción de los Pampas como a la ciudad de Buenos Aires y a la villa de Luján. El cabo Aparicio cuando estuvo destacado en la reducción certifica haber visto al cacique Yahatti, y tener orden del gobernador para que "al dicho indio le edhasen de una

⁹⁸ AHL, Archivo General de Indias, 1692-1752. [Estante 76, cajón 1, Legajo 32. Índice S. Montero 6/7463], [Estante 76 cajón 1 legajo 32. Índice S. Montero 6/7464], [Estante 76 cajón 1 legajo 32. Índice S. Montero 6/7467], [Estante 76, cajón 1, Legajo 38. Índice S. Montero 6/7468], [Estante 76, cajón 1, Legajo 38. Índice S. Montero 6/7473] y [Estante 76, cajón 1, Legajo 38. Índice S. Montero 6/7474].

⁹⁹ AHL, Archivo General de Indias, 1692-1752. [Estante 76, cajón 1, Legajo 32. Índice S. Montero 6/7471]. Declaración del alférez Antonio Baragan.

isla donde estaba [...] con gente arreglada de la que tenía a su cargo a la dicha isla que dista 6 u 8 leguas¹⁰⁰.

Los parajes denominados 'islas' referían a condiciones ambientales, se los caracterizaba como auténticos bosquecillos de ceibos, duraznillos o montes de Tala¹⁰¹. Condiciones éstas, que permiten explicar por qué las parcialidades indígenas se asentaban en dichos parajes. Las islas elegidas se encontraban a 30 o 40 km de distancia, permitiendo el encuentro a tan solo un día y medio a caballo. El estar comunicados y la comercialización entre los grupos reducidos en las misiones con los demás grupos es una constante. Si recordamos tanto la queja de Sánchez Labrador como la del Cabildo de Buenos Aires¹⁰², que los indios reducidos salen a potrear constantemente ausentándose varios días, no podemos negar que la comunicación y el trato comercial es un aspecto central entre los indios del pueblo con otras parcialidades que habitaron la región. La siguiente dedaración de Juan Galeano, soldado Dragón de la compañía del capitán don Francisco Grael, al igual que la del cabo Aparicio y el alférez Barragán permiten ejemplificar la función que cumplían las misiones para los distintos grupos indígenas, y señalar cómo una estrategia hispano-criolla es re-significada por los indígenas.

Operativamente, dichas misiones, no tienen sentido como mecanismo para contener y evangelizar o dominar a los indígenas, porque las mismas son utilizadas por los indígenas con fines particulares. El siguiente testimonio es más que elocuente:

En dicho pueblo [Reducción de los Pampas] de guardia dos años en cuyo tiempo vio, experimento que dichos indios Pampas trataban y contrataban con los aucaes y otros y el modo era que los indios de tierra adentro venían y por inmediato al dicho pueblo paraban en las islas que por allí hay y allí iban los de la reducción a tratar y contratar y les compraban ponchos y los indios de tierra adentro también venían al dicho pueblo y entraban a el mismo efecto y que de razón natural se descubre que dichos indios de la reducción les dan aviso a los otros de todo lo que pasa en la ciudad y andan en ella [...] cuando estuvo de guardia que con los indios del pueblo se venían mezclados los otros y andaban en esta ciudad y se volvían a ir con ellos.¹⁰³

En suma, las misiones representan una estrategia económica para las distintas parcialidades, tanto como un centro de información y de aprendizaje que reposiciona a ciertos sujetos para desenvolverse en el seno de la sociedad enemiga. El siguiente documento también ejemplifica por qué las misiones resultaron operativas a los indígenas en términos de oposición y resistencia, ya que como afirma Rafael Soto

es cierto, publico y notorio que continuamente andan en esta ciudad y tratan y contratan en ella hacen y ven lo que pasa y que un indio de los 20 que estaban en su compañía pastoreando los animales de su amo, ladino en castellano, muchacho criado que fue de el padre Mathias que no se le acuerda el nombre le ha dicho al que declara que muchas veces ha venido al pueblo y ha comprado yerba y aguardiente y se ha vuelto ir [...] así pues cualquiera que lo vea y lo hable como no lo conozca no dirá que es indio pampa sino otro cualquiera de los amigos pues el traje es como de

¹⁰⁰ *Ibíd*em, *op. cit.* Declaración del cabo Ramón Aparicio.

¹⁰¹ Véase Juan C. Garavaglia (1999: 21).

¹⁰² AHL, Archivo General de Indias, 1692-1752. [Estante 76, cajón 1, Legajo 38. Índice S. Montero 6/7473] y [Estante 76, cajón 1, Legajo 38. Índice S. Montero 6/7474].

¹⁰³ AHL, Archivo General de Indias, 1692-1752. [Estante 76, cajón 1, Legajo 32. Índice S. Montero 6/7471],

*cristiano con calzones chupa y camisa y lo demás que se usa lo cual le vio el dedarante en algunas ocasiones.*¹⁰⁴

Las misiones representan un enclave de posición diferencial para ciertas parcialidades indígenas, porque permiten a los indígenas reducidos llegar sin mayor autorización ni acuerdo de paces hasta Buenos Aires a intercambiar productos, que no necesariamente son producidos por el grupo reducido, tanto como aprender aspectos culturales del enemigo.

Los estudios historiográficos han advertido que a mediados del siglo XVIII se tomó más difícil para los funcionarios borbónicos ignorar el territorio indígena que circundaba al imperio, debido a los continuos ataques, robos y saqueos que experimentaban los pobladores hispano-criollos. Un argumento explicativo que permite responder el por qué de este acontecimiento es el que atiende a señalar las transformaciones que se operaron en los grupos indígenas¹⁰⁵. En esta línea de investigación, se ha conuido que las innovaciones realizadas por los indígenas en la región pampeana responden a un proceso de selección propio, que se organizó en torno a las modalidades productivas diseñadas por los propios interesados. Sobre una antigua base económica se produjo la incorporación de distintas especies traídas por los españoles, que significó la complementación entre las viejas prácticas de subsistencia con otras formas de producción. También se sostiene que, a pesar de que estos pueblos eran autónomos y ejercieron total control sobre su territorio (con avances y retrocesos de sus fronteras) frente al Estado colonial, primero, y republicano después, no significó que estuviesen aislados en sus tierras ni que fuesen marginales respecto del proceso económico-social que se desarrollaba en toda el área¹⁰⁶.

La incorporación a su dieta de distintas especies traídas por los españoles, como el ganado vacuno y el caballo, por su importancia en el consumo y en la táctica de guerra, no sólo complejiza una base económica indígena, sino que es condición suficiente (para algunos investigadores) para que se desarrolle una jerarquización social. Sobre esta complejización de la economía indígena Mandrini ha señalado que su funcionamiento, en el siglo XIX, se compone de dos ciclos complementarios: uno doméstico, y el otro, el ciclo del ganado. El primero consiste en un conjunto de actividades primarias de pastoreo en pequeña escala, agricultura, caza y recolección que garantizan la reproducción biológica y social de la *toldería*, unidad básica de la sociedad indígena. Parte de esa producción es intercambiada con otros grupos indígenas y con la sociedad hispano-criolla generando una vigorosa circulación de bienes en el espacio pampeano. Sobre el ciclo del ganado ha señalado que constituye el eje vertebrador de una compleja red de circulación económica que tiene como elemento disparador una empresa económica colectiva y militarizada: el *malón*. Porque en las incursiones a las "estancias fronterizas" de la campaña bonaerense los indios se apropian de grandes rodeos de ganado que pasan a Chile. Los caminos en que recorren se hallan demarcados por las *rastrilladas*, que transitan el espacio bonaerense y el delimitado por los ríos Negro y Colorado, pasando por *abrevaderos*, *parajes* de descanso y *pasos cordilleranos* controlados por grupos "pehuenches" para llegar

¹⁰⁴ *Ibidem, op. cit.*

¹⁰⁵ Véase Miguel A. Palermo (1988a : 43-90), Raúl Mandrini (1985: 205-230, 1986, 1993a).

¹⁰⁶ Véase Miguel A. Palermo (1988a, 1988b) y Raúl Mandrini (1986, 1992).

así a Chile, donde su venta hace posible la obtención de licores y objetos de plata¹⁰⁷.

Dicho autor señala –también– que la sociedad indígena ubicada en la región interserrana bonaerense desarrolla una economía pastoril, una especialización económica que se inicia en el siglo XVIII, momento en que los indígenas son criadores de ganado (fundamentalmente ovino) y adoptan una movilidad estacional en función de optimizar la calidad de los tejidos y de garantizar su protección frente a las incursiones de la sociedad hispano-criolla. Consecuentemente, afirma que la consolidación de este núcleo de especialización económica se da por un proceso de grandes movimientos migratorios entre la cordillera y las sierras bonaerenses que instaura una complejización étnica en la región, asentándose en el circuito comercial del ganado con la cría de mejores ovejas (en calidad lanar) y de buenos tejidos que se intercambian en distintos puntos de comercio. Entonces, según, el autor, no sólo se generalizan los intercambios entre los grupos “Tehuelches”, sino que la consolidación de este núcleo de especialización económica permitiría la instalación de una “paz” a partir de 1790¹⁰⁸.

Si bien no se comparte con el autor la posibilidad de analizar el contacto fronterizo a partir de periodizaciones, momentos de paz o de guerra, ni sus afirmaciones categóricas sobre una organización sociopolítica indígena basada en grandes cacicatos que concentran poder y riqueza; si concuerdo con Mandrini cuando destaca la singular posición de caciques como ‘Nicolás Cangapol el Bravo’, ‘Lorenzo Callfilqui’ y del ‘tehuelche Chanël el Negro’, protagonistas vinculados al control de grandes porciones de ganados y de ciertas rutas de circulación y comercialización.

Los aspectos señalados no hacen más que detallar la afirmación de Bechis, en tanto aclara que

*fue la atracción hacia las pampas, que ya a principios del siglo XVIII, comenzaron a competir por esos asentamientos tanto pampeanos como indígenas del otro lado de la cordillera. A esto ya se le estaba sumando otro cambio social como fue la extensión de redes de intercambio intraétnicas conectadas con redes comerciales interétnicas.*¹⁰⁹

En consecuencia, es posible evidenciar un contexto productivo y de comercialización del ganado en la región bonaerense que permite comprender los robos de haciendas en las misiones jesuitas, tanto como los conflictos entre las distintas parcialidades. Que las misiones sean para los indígenas un endave de posición para obtener recursos, e intercambiar bienes, no sólo se explica por los registros documentales, sino a partir de la lógica reproductiva indígena. Porque se comparte con Crivelli Montero que la economía de los indígenas bonaerenses en el siglo XVIII

se basaba en el pastoreo (de caballos y subsidiariamente de vacunos y de lanares), la caza y recolección de animales salvajes o cimarrones, la recolección y el comercio con Buenos Aires, Carmen

¹⁰⁷ Véase Raúl Mandrini (1985 y 1986, entre otros trabajos)

¹⁰⁸ Véase Raúl Mandrini (1987, 1991, 1994).

¹⁰⁹ Martha Bechis (2001: 16).

de Patagones y Chile. El cultivo no existió o tuvo un papel muy menor, aunque creciente en el tiempo.¹¹⁰

Este sistema reproductivo indígena está marcado por asentamientos estacionales. Los principales factores que condicionaron dicha estacionalidad en la región bonaerense fueron varios. Uno de ellos es la disponibilidad estacional del agua, ya que obligaba a emigrar a los indígenas, porque si bien en la pampa húmeda no hay grandes extensiones sin agua, no hay en ella reservas naturales que permitan paliar los efectos de una sequía. La necesidad de buscar nuevas pasturas cuando los ganados se habían consumido las que rodeaban a la toldería también fue otro motivo de movilidad. Porque según el autor, "aunque los indígenas bonaerenses tenían asentamientos centrales, relativamente estables, es posible que consistiesen en grupos de toldos que se desplazan con lentitud y en radio restringido según las necesidades de la trashumancia"¹¹¹. Es decir, los campamentos tendrían como referencia más una zona que un punto preciso. En los territorios de caza o captura de yeguarizos, en cierta época del año, se establecían campamentos que incluían mujeres y niños, que se alejaban mucho de sus bases en pequeñas partidas cazadoras de alrededor de cien personas. Esta movilidad solía durar unos tres meses. Por ejemplo, en la segunda mitad del año partidas de indios boleadores cerca de la frontera buscaban las plumas de ñandú que ubicaban a buen valor en el mercado colonial. Otra actividad estacional era la recolección de frutos de los montes de la Pampa seca, como la algarroba. Cerca de Buenos Aires la recolección de vegetales es poca, como por ejemplo el cardo, planta espinosa que sirve como alimento y para combatir la sed¹¹². El coronel Andrés García notó que cerca de Salinas Grandes había mucha variedad de arbustos silvestres cuyos frutos consumían los indios¹¹³.

Entonces, por la caza y captura de herbívoros (como el ñandú) o yeguarizos cimarrones, por la recolección de vegetales o de especies autóctonas como el peludo (*Chaetophractus villosus*) y la mulita (*Dasypus hybridus*), o por la disponibilidad de madera y leña, entre otros factores, los asentamientos indígenas son fuertemente estacionales. Es más, según Crivelli, los campos en torno a las tolderías centrales servían para la invernada (engorde) de las cabezas cimarronas (o robadas) que traían las partidas volantes, más que para la cría de ganado como actividad principal¹¹⁴.

La declaración de Rafael Soto referida a 'Felipe Yhati' nos permite constatar, nuevamente, una movilidad estacional de los grupos indígenas. Porque dicho cabo afirma que:

Yhatti y los demás indios que habían estado sujetos a la Reducción de el Volcán [...] que no hay duda que este indio Don Phellipe Yati es el peor enemigo y el que invade ahora toda esta jurisdicción y teme justamente el que declara que por agosto el dicho indio Yati de en el pago de Magdalena en lo de el ingles Juan Blanco y luego al verano se baya al otro lado de la cordillera que así lo tienen

¹¹⁰ Véase Eduardo Crivelli Montero (1997: 70 de la versión en castellano).

¹¹¹ *Ibidem, op. cit.*

¹¹² *Ibidem, op. cit.*

¹¹³ Véase Pedro Andrés Gracia 1974 p. 95.

¹¹⁴ Véase Eduardo Crivelli Montero. (1997).

*determinado y puede ser que en esta ocasión no le faltan a Yhatti los indios de la reducción, como le faltaron en la primera.*¹¹⁵

Más allá de la intencionalidad manifiesta de la dedaración de Soto, en tanto se engarza en las pruebas ordenadas por el procurador general para determinar lo perjudicial de las misiones, posibilita comprender que la dinámica productiva indígena no es avasallada ni modificada por la sociedad hispano-criolla con la presencia de las misiones.

Por consiguiente, la descripción funcional de los asentamientos indígenas bonaerenses, su lógica reproductiva, permite contextualizar y en cierta medida explicar los conflictos que se generan entre distintos grupos indígenas y entre éstos y las misiones jesuitas. De igual forma permiten observar que las misiones se instalan en un espacio frecuentado por distintas parcialidades, ya sea por estar cerca de asentamientos centrales o de espacios de invernada y/o de caza y recolección. Recordemos que el lugar escogido para la misión de los Desamparados es "por lo cómodo para la caza de caballos y yeguas, de los cuales se apacientan en aquellas campañas manadas innumerables"¹¹⁶

El intercambio (o comercio) entre los distintos grupos que hemos observado es un aspecto también destacado por varios autores. Por ejemplo, Crivelli Montero afirma que los "ranqueles se presentaban anualmente hacia octubre, y pagan a los cadques locales (con ponchos, p. ej.) el derecho a 'recoger ganado'"¹¹⁷.

Las evidencias testimoniales sobre las relaciones fronterizas¹¹⁸ también registran un intercambio o comercio entre "pampas y serranos", concurrentes en la frontera bonaerense con los "indios de tierra adentro", como así también el contacto económico entre los grupos indígenas y las poblaciones fronterizas como la de Luján¹¹⁹. Varios son los testimonios que ejemplifican que las misiones son un centro de comercio entre los indígenas y entre éstos y los hispano-criollos, aunque se intente imponer en la reducción de los Pampas

que ninguno venga a esta ciudad ni a sus vecindades sin traer licencia por escrito y caso que venga con ella a vender sus botas y Ponchos no halla de llevar al Pueblo aguardiente y este orden juzgo será conveniente, y ponerles también a los soldaos que allí asisten a su cabo así para que no les den a los indios aguardiente como para que no los inquieten al Juego de los Dados en que se mezclan los Indios con los soldados y así mismo les ocasionan muy mal ejemplo en comercios ilícitos que tiene con mujeres e hijas [...] imponer no solo a los soldados y cabos que allí tienen sino muy principalmente a todos los vecinos de esta ciudad, ni sus contomos, para que ni por sí mismos, ni por medio de los Pampas comercien con los infieles, ni pasen a sus vecindades (como lo ejecutan frecuentemente) cargados de aguardiente que es la causa de embriagueces, pendenias, muertes y otros excesos viciosos[...] y que sin este inconveniente puedan lograr los vecinos los intereses de los comercios de Ponchos, Botas, Plumeros. Y se ordene que cuando tengan estos géneros, vengan dos y cuatro indios los que fueren de más razón y de mejores costumbres con licencia

¹¹⁵ AHL, Archivo General de Indias, 1692-1752. [Estante 76, cajón 1, Legajo 32. Índice S. Montero 6/7471].

¹¹⁶ Sánchez Labrador (1936: 130).

¹¹⁷ Véase Crivelli Montero (1997: 71).

¹¹⁸ AGN, Sala IX, Legajo 1-6-1, 1-6-2, 1-6-3, 1-6-4, 1-5-1, 1-5-2, 1-4-6; y AHL, Archivo General de Indias, 1692-1752. [Estante 76, cajón 1, Legajo 32. Índice S. Montero 6/7471], [Estante 76, cajón 1, Legajo 38. Índice S. Montero 6/747] y [Estante 76, cajón 1, Legajo 38. Índice S. Montero 6/7474]; entre otros.

¹¹⁹ Véase Eugenia Néspolo (200a y 200b)

*de los Padres, y conduzcan dichos efectos a algún lugar público de esta ciudad para que los vendan a cambio con otros géneros exceptuando siempre el aguardiente.*¹²⁰

Si bien la misión Nuestra Señora Concepción de los Pampas es cerrada porque hay un acuerdo entre los vecinos y el gobernador que "no solo no sirve de utilidad al Público sino que le sirve de continuos sobresaltos y perjuicios"¹²¹ a la campaña de Buenos Aires, lo cierto es que el comercio o intercambio entre indígenas e hispano-criollos no cesan, sino que deben tomar otro rumbo de negociación luego de "nuevos insultos de robos, muertes y Cautiverios"¹²².

He señalado que el conflicto entre ambas sociedades se presenta como el eje central al igual que la paz o los tratos comerciales, porque se dan al mismo tiempo y forman la característica esencial de las relaciones entre la sociedad indígena y la hispano-criolla. Al respecto, el siguiente parte militar del fuerte de Luján exhibe el deseo de los indios de vender ponchos en Buenos Aires, en el año de 1769:

*Muy Sor. mío los indios que se quedaron en esta guardia con el Cacique Lepin (por estar enfermo de una herida) han maliciado algo de una salida y me avisado de ello el intérprete Luis Ponse como que quieran despachar dos Indios de chasque a la Sierra para avisar, y de ella puede resultar el que algún indio de aviso a los otros indios y se fragüe la entrada por lo que estoy entreteniendo con uno u otro pretexto V.E. dispondrá si es conveniente se siga en esta conformidad, como también lo que deberá practicar mi alférez con el indio Flamenco que esta esperando en la Sierra a principios del mes que vienen y se les ha de permitir el Vayan a Bs. Aires a hacer sus ventas de ponchos que es lo que pretenden. Es cuanto se ofrecen participar a V. E. cuya vida [...]. que los dilatados años.*¹²³

El cacique Lepin, interlocutor y negociador en nombre de otros caciques, es reconocido por las autoridades hispano-criollas, especialmente por las del fuerte de Luján, para negociar permisos para pasar a comerciar a Luján o Buenos Aires. Sobre dicho cacique, es necesario advertir que su posición de interlocutor válido deviene de la negociación, sabe mostrar su fuerza o convencer con la ferocidad de sus posibles acciones, tanto como persuadir que su palabra de amistad es sincera¹²⁴.

El siguiente testimonio del 3 de julio de 1779 no sólo llama la atención por el producto solicitado (los indígenas piden permiso en la Comandancia de Luján para pasar a las chacras cercanas a comprar maíz) sino que permite observar parte del entramado de las relaciones interétnicas que se desarrollaron.

Exmo. Señor: Sean presentado en este fuerte, dos indios y dos indias de la parcialidad del Cacique [Chipa?], sin otro pretexto que el de que vienen a comprar Maíz para su abasto, un indio llamado Franco de estos mismos, y un India llamada Juana; son conocidos, y suelen frecuentar esta guardia

¹²⁰ AHL, Archivo General de Indias, 1692-1752. [Estante 76, cajón 1, Legajo 38. Índice S. Montero 6/7474].

¹²¹ *Ibidem, op. cit.*

¹²² *Ibidem, op. cit.*

¹²³ AGN, Comandancia de Luján, 17 de febrero de 1769, Sala IX, Legajo 1-6-1, documento [76].

¹²⁴ Véase Eugenia Néspolo 2004, 2006a y 2006b

*cuando no hay en ellos el motivo que les obliga a no hacerlo por sus fines particulares lo que participa a V.E. para que disponga lo que fuere servido.*¹²⁵

Este pedido de autorización emitido por Nicolás de la Quintana, capitán del fuerte de Luján, no es usual. Sin embargo, el contexto en el que se inscribe dicho parte permite inferir que ésta era una práctica habitual autorizada por el capitán del fuerte sin la intermediación de las autoridades de Buenos Aires. Es decir, dicho pedido de autorización se sitúa en un mes de negociaciones de paz con algunos caciques, en donde al mismo tiempo, el relato de un cautivo da cuenta de que los indígenas involucrados en las negociaciones se hallarían confederados con otros indios para atacar. Estas informaciones intermediadas desde el fuerte son las que le hacen temer a su capitán la entrada de indios y, por lo tanto, solicita autorización para que los "conocidos que suelen frecuentar esta guardia" pasen a comprar maíz para su abasto¹²⁶.

CONSIDERACIONES FINALES

La experiencia misional permite percibir necesidades, desafíos y acciones tanto de los indígenas como de las autoridades coloniales y de los pobladores rurales. Condición que es observada a lo largo del siglo XVIII, tanto como que no cesan de estar en conflictividad y en comercio constante. Sin embargo, el breve funcionamiento misional tuvo injerencia en las relaciones entre los distintos grupos indígenas y en la de éstos para con la sociedad hispano-criolla. Las parcialidades no sólo pudieron ajustar o mejorar un mecanismo de intercambio de bienes, sino que ejercitaron un comportamiento político orientado a la negociación de "amistad personal" de ciertos caciques para posicionarse al interior de su sociedad, tanto como obtener mayores ventajas para satisfacer las necesidades de una parcialidad o contexto mayor.

Esta actitud o práctica indígena se encastra no sólo en una necesidad o comodidad para aprovechar los bienes de subsistencia que les son otorgados en las misiones, sino también en una estrategia económico-política. Porque el estar o haber permanecido en alguna de las misiones les franquea una red de relaciones sociales (indígenas con indígenas, e indígenas con hispano-criollos) para restablecer nuevos intercambios de bienes. En síntesis, una estrategia política es lo que se observa por parte de los grupos indígenas, porque su actitud oscila entre la no-aceptación a reducirse plenamente en las misiones y el compromiso que parlamentan, negocian o dedaran que van asumir. En consecuencia, su *movilidad y permanencia* en las Misiones deviene siempre de una *decisión indígena*. Decisión que no puede estar medida como un capricho infantil, sino todo lo contrario: las decisiones de caciques indígenas. Esto refleja una lógica política que se sustenta en utilizar al enemigo español para concretar fines o necesidades de determinados grupos o parcialidades indígenas. Lógica política, por lo tanto, que se concreta en el lapso que consideran más oportuno para permanecer establecidos en una determinada reducción.

¹²⁵ AGN, Comandancia de Luján, 3 de julio de 1779, sala IX, legajo 1-6-2, documento [106].

¹²⁶ Véase Eugenia Néspolo (2006b) para observar los cambios que se operaron en las autoridades fronterizas y el otro motivo que explique el por qué de dicho pedido.

Si reparamos en las condiciones y los comportamientos que se intentaron imponer en las misiones, podemos rescatar una descripción: un endave hispano-criollo en medio de un espacio territorial indígena. Es decir, un universo específico que se construye en la convivencia y la concertación de intereses, y que está muy lejos de ser un daro "mecanismo de dominación" o de "aculturación" para cristianizar y convertir a los indígenas en dóciles súbditos. Porque *las misiones vienen a significar un espacio físico relacional muy amplio y culturalmente mezclado, atravesado por intermediarios culturales que inciden en el desarrollo de una 'sociedad concertada', en un espacio denominado 'políticamente concertado', porque las sociedades concurrentes negocian constantemente su posición ante un enemigo político.* Las misiones jesuitas permiten ejemplificar que la clave del encuentro fronterizo es la *concertación de enemigos o aliados*, según las cambiantes condiciones de fuerza efectiva que presenten las distintas parcialidades indígenas, tanto como las cambiantes condiciones de los pobladores rurales para efectivizar una estrategia ofensiva o defensiva del espacio poblado, de acuerdo con los recursos económicos disponibles de un gobernador a cargo de la jurisdicción de Buenos Aires.

He señalado que los indígenas son esencialmente enemigos del hispano-criollo y que no están dispuestos a ceder su soberanía territorial. Esto, en principio, se sustenta en la propuesta de *Resistencia*, en tanto indígenas e hispano-criollos no tienen la fuerza efectiva para conducir al otro. El conflicto real y la latencia del mismo es lo que se manifiesta en el encuentro de las dos sociedades que suman estrategias de subsistencia y de reproducción social. En esto la *Complementariedad* es la otra cara del largo choque y contacto entre dos enemigos políticos. La propuesta sintetizada en el binomio *Resistencia y Complementariedad*¹²⁷ no sólo señala lo anterior, sino que resume el desarrollo y la reconstrucción de las sociedades en contacto; porque la resistencia entre ambas sociedades no sólo genera autoridades que se destacan en el conflicto y en la negociación, sino un reconocimiento del 'otro' que puede dotar a ciertos individuos (autoridades) de posiciones de poder hacia el interior de su propia sociedad.

Dicha propuesta *Resistencia y Complementariedad* interpreta como proceso de mestizaje la lógica de inventar, deducir, aprender tanto cómo las prácticas concretas que les permiten mantener una autonomía política y generar estrategias para satisfacer necesidades de subsistencia. Esto implica un amplio abanico de acciones que hacen al enfrentamiento y a la negociación político-económica de las sociedades en contacto, lo que les permite mantener su autonomía política aunque ciertos elementos culturales (como ponchos, aguardiente etc.) se encuentren en constante transferencia -circulación- de una formación social a otra.

He señalado no sólo que *la Resistencia y la Complementariedad* actúan paralelamente a lo largo de todo el período, sino que permiten distanciarnos fundamentalmente de los enfoques que analizan el contacto fronterizo bonaerense desde periodizaciones que tienden a separar las actitudes relacionales monolíticamente en guerras o paces relativas. Porque las relaciones fronterizas oscilaron entre el conflicto y la armonía en un mismo espacio-tiempo, como las dos caras de una moneda. De modo que *la Resistencia y la*

¹²⁷ Véase Eugenia Néspolo (2003 a y b, 2004, 2006, entre otros)

Complementariedad se presentan como dos transcurso interactivos que desarrollan un proceso que se realimenta en la dinámica misma del contacto, y son los factores principales de la construcción de un espacio. Por lo tanto, la mirada sobre esa sociedad (o espacio social) en construcción no sólo pone el acento en la interacción permanente entre la sociedad indígena y la hispano-criolla como el emergente de relaciones políticas-económicas-sociales (si se quiere culturales), sino que pone el acento en la *concertación*. Es decir, un *espacio concertado en tanto los individuos que permanentemente interactúan, se reconocen y se miden como enemigos en disputa por el espacio y los recursos, por la territorialidad*¹²⁸. Por lo tanto, *las negociaciones no se desarrollan con un indio captado o dominado por la sociedad hispano-criolla, sino con un indígena que se presenta y actúa como soberano de su destino político.*

De modo que la interacción del contacto conflictiva y traumática no deja de ser parte constituyente de un aprendizaje: el conocer las posibles acciones del enemigo español, ya sean las misiones o el conflicto en las armas, tanto como la redefinición (y/o modificación) de las pautas de subsistencias internas les permiten mantenerse como formaciones sociales autónomas. En síntesis, señalar que las tres reducciones que se desarrollaron durante el siglo XVIII en la jurisdicción de Buenos Aires fueron funcionales para los indígenas, significó observar cómo una estrategia hispano-criolla se re-significa en una estrategia indígena. Se examinó el fundonamiento de las misiones debido a que se distinguió el ejercicio de una estrategia política indígena, que permitió forjar una resistencia a la sociedad hispano criolla y ensamblar una complementariedad política-económica entre las dos sociedades.

AGRADECIMIENTOS

A Martha Bechis por su lectura y sus oportunos y enriquecedores comentarios.

BIBLIOGRAFÍA

- BECHIS, Martha. 1992. Instrumentos metodológicos para el estudio de las relaciones étnicas en el período formativo de consolidación de estados nacionales. En Hidalgo C, y Tamagno, L (comp.) *Etnicidad E Identidad*. CEAL. Buenos Aires, pp. 82-108
1999. Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿Autoridad o poder?. Ponencia presentada en el I Congreso Internacional de Etnohistoria, Buenos Aires, 17 al 21 de julio de 1989, y editada en *ETNOHISTORIA* publicación especial de la revista NAYA. CD-ROM, María de Hoyos (coord.), Buenos Aires.
2001. "A propósito de un documento puntano de 1710 en los que vaqueros son unos caballeros asustados, los aucas respetan a las autoridades y los pampas-serranos son unos bárbaros asesinos", ponencia presentada en las IV Jornadas de Investigadores en Arqueología y Etnohistoria del Centro-Oeste del País- III Seminario de Arqueología Histórica del Centro-Oeste del País, UNRC, Río Cuarto, 8 y 9 de junio. M. S.
- BOCCARA, Guillaume. 1996. Notas acerca de los dispositivos de poder en la Sociedad Colonial – Fronteriza, la Resistencia y la Transculturación de los Reche- Mapuche del centro sur de Chile (XVI – XVIII)"; en *Revista de Indias*, vol. LVI, N° 208: 659-695 Madrid.

¹²⁸ Véase Eugenia Néspolo (2002, 2003a, 2003b).

1998. Dispositivos de poder en la sociedad colonial –fronteriza chilena del siglo XVI al XVII”, En Pinto Rodríguez, Jorge (editor) *Del discurso Colonial al Proindigenismo. Ensayos de Historia latinoamericana*, Temuco, Universidad de la Frontera, pp. 29-42.
2000. Antropología Diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político, en *Lógica Mestiza en América*, Guillaume Boccara & Sylvia Galindo G. (editores), Instituto de Estudios Indígenas Universidad de la Frontera, LOM Ediciones, Temuco, Chile.
- CARDIEL, José. 1930 [1748]. “Diario de viaje y misión al río del Sauce realizado en 1748”. En *Publicaciones del Instituto de investigaciones Geográficas FF. y LL. Serie A: Memorias originales y documentos* N° 13. (Precedido por un Estudio bibliográfico del P. Guillermo Furlong Cardieff; y una Introducción, un análisis crítico del itinerario y de las Cartas y notas aclaratorias del texto por Félix F. Outes) Buenos Aires, Imprenta Coni.
- CRIVELLI MONTERO, Eduardo. 1997. “Indian settlement system and seasonality in the Pampas during the equestrian stage The Colonial period”, *Quaterary of South America and Antartic*, Rabassa, Jorge y Salemme, Mónica, eds. Península; 10: 179-309. (Versión en castellano, gentileza del autor: “Estacionalidad y sistema de asentamiento indígena en la Pampa Bonaerense durante al etapa ecuestre”)
- FALKNER, P. Tomas. 1969 [reed de1910]. *Descripción de la Patagonia y de las partes contiguas de la América del sur*, traducción de Samuel Lafone Quevedo. Estudio preliminar de Salvador Canals Frau. (2ª. Ed 1974). Buenos Aires, Hachette.
- FURLONG, Cardieff Guillermo. 1934. “Domingo Muñel”, Facultad de Filosofía y Letras,, Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas Número LXIV, Buenos Aires.
1938. *Entre las Pampas de Buenos Aires (según noticias de los misioneros jesuitas Matías Strobel, José Cardiel, Tomás Falkner, Jerónimo Rejón, Joaquín Caamaño, Manuel Querini, Manuel Gracia, Pedro Lozano y José Sánchez Labrador)*. Buenos Aires, talleres Gráficos San Pablo.
1946. *Artisanos Argentinos. Durante la dominación hispánica*. Editorial Huarpes, Buenos Aires.
1962. *Misiones y sus Pueblos de Guaraníes*. Prólogo del Dr. Cesar Napoleoni; Talleres de la imprenta Balmer, Buenos Aires.
1967. *Manuel Querini y "sus Infomes al Rey, 1747- 1750"*, Escritos Coloniales Rioplatenses XX, Ediciones Theoria, Buenos Aires.
- GARAVAGLIA, Juan Carlos. 1999. Pastores y labradores de Buenos Aires. Una historia agraria de la campaña bonaerense 1700-1830”. Buenos Aires, Ediciones la Flor.
- GARCÍA, Pedro Andrés. 1974 [1810]. *Diario de un viaje a Salinas Grandes en los campos del Sur de Buenos Aires*. Buenos Aires, EUDEBA
- GÓMEZ ROMERO, Facundo. 2002. “Philosophy and Historical archaeology. Foucault and a singular technology of power development at the borderlands of nineteenth-century Argentina” Article in *Journal of Social Archaeology*, Vol. 2(3): 402-429.
- GRUZINSKI, SERGE. 1986. La red agujereada. Identidades étnicas y occidentalización en el México Colonial (siglos XVI – XIX), en *América Indígena*, vol. XLVI, núm 3. Julio-septiembre.
2000. *El pensamiento Mestizo*. Buenos Aires, Piados
- MANDRINI, Raúl. 1985. La sociedad indígena de las pampas en el siglo XIX”, en *Antropología*, Lischetti, Mirta (comp.). Buenos Aires, EUDEBA, pp. 205-230.
1986. La agricultura indígena en la región pampeana y sus adyacencias (siglos XVIII y XIX), en *Anuario del IEHS*, N° 1: 11-43. Tandil, UNCPBA.
1987. Desarrollo de una sociedad indígena pastoril en el área interserrana bonaerense”, en *Anuario del IEHS*, N° 2: 71-98. Tandil, UNCPBA
1991. Procesos de especialización regional en la economía indígena pampeana (siglos XVIII-XIX): en el caso del suroeste bonaerense, en *Boletín Americanista*, vol. 41: 113-136, Barcelona.
1992. Indios y Fronteras en el área pampeana (siglo XVI y XIX): Balance y perspectivas, en *Anuario del IEHS*, N° 7:59-72. Tandil, UNCPBA.

1993. "Las transformaciones de la economía indígena bonaerense (ca. 1600-1820)", en: Mandrini, Raúl y Andrea Reguera (eds.), *Huellas en la Tierra. Indios, agricultores y hacendados en la pampa bonaerense* Tandil, IEHS/UNCPBA, pp. 45-74.
1994. "¿Sólo de caza y robo vivían los indios? Los cacicatos Pampeanos del siglo XIX", en *Siglo XIX*, segunda época N° 15: 5-24, Instituto Mora, México.
- MORELLI, Ciriaco (Presbítero- Padre Muriel) 1911. *Elementos del Derecho Natural y de Gentes*, Tomo III. Buenos Aires, Universidad Nacional de la Plata, Biblioteca Centenaria, Imprenta de Cosí Hermanos.
- NESPOLO, Eugenia. 1999. "El contacto étnico a partir de la "Reducción Concepción de las Pampas". Un documento inédito de 1752". Ponencia presentada en II Jornadas Regionales de Historia y Arqueología del Siglo XIX, Guamini. M.S.
- 2002 Frontera Bonaerense: ¿El llano en llamas o en llano en calma? Los Pagos de Luján 1736-1784. En *Revista de Historia Bonaerense*, Año IX, N° 24:55-61. Morón, Instituto Histórico de Morón.
- 2003a. La singularidad de la frontera bonaerense y de sus relaciones interétnicas en el siglo XVIII. (La comandancia de Luján), en *Signos en el Tiempo y Rastros en la Tierra III Jornadas de Arqueología e Historia de las regiones Pampeana y Patagónica*, Mariano Ramos y Eugenia Néspolo Editores. Universidad Nacional de Luján, pp. 194-210.
- 2003b. "La Sociedad indígena en la Frontera Bonaerense: Resistencia y complementariedad. Los Pagos de Luján, 1736-1784. En *Atek-Na [en la Tierra]*. Año 1, Vol. 1: 47-83, Puerto Madryn, Argentina.
- 2003c. "Gobernar en la Frontera Bonaerense. Luján un estudio de caso (1736-1784)", en CD IX Jornadas Inter.-escuelas / Departamentos de Historia, Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades - Escuela de Historia, 24/26 de septiembre.
- 2004a. "Gobernar en la Frontera Bonaerense en el siglo XVIII. Manuel Pinazo un estudio de caso". En *Miradas al pasado desde Chivilcoy*, CECH, CD-ROM Chivilcoy.
- 2004b. "Los Tratados escritos con las sociedades indígenas en los bordes del río Salado durante el siglo XVIII. Un análisis desde el derecho de gentes", en *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, 237-276 pp.
2005. "La frontera bonaerense en el siglo XVIII un espacio políticamente concertado. Resistencia y Complementariedad política entre vecinos e indígenas en los pagos de Luján (Un aporte sobre las milicias urbanas y rurales)", en CD *X° Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia*, Facultad de Humanidades y Artes Universidad Nacional de Rosario.
- 2006a. "Un aporte sobre la estructura miliciana en la frontera bonaerense durante el siglo XVIII", en CD, *IV Jornadas Nacionales "Espacio, Memoria e Identidad*, Facultad de Humanidades y Artes Facultad de Ciencia Política y relaciones Internacionales; Universidad de Rosario.
- 2006b. *Resistencia y Complementariedad, gobernar en Buenos Aires. Luján en el siglo XVIII: un espacio políticamente concertado*; Disertación Doctoral.
- NOFRI, María Clarisa. 2001. "Actividad misional y resistencia indígena en las reducciones Jesuíticas de Pampas y Serranos (1740-1753)". Ponencia presentada en *VIII Jornadas Inter.-Escuelas / Departamentos de Historia. Facultad de Humanidades-Universidad de Salta*. M.S.
2003. "Asistían al principio a la doctrina mientras duró el miedo'. Instalación y permanencia de la misión jesuita", en IX Jornadas Escuelas / Departamentos de Historia, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Córdoba. M.S.
- PALERMO, Miguel Ángel, 1988a. "La innovación agropecuaria entre los indígenas pampeano patagónicos. Génesis y procesos", en *Anuario del IEHS*, N° 3: 43-90. Tandil, UNCPBA.
- 1888b. Los indígenas en el Mercado Colonial, en *CIENCIA HOY*, Vol.1, N° 4: 22-27. Buenos Aires.
- RATTO, Silvia. 1994. Indios amigos e aliados. Orígenes del 'Negocio Pacífico' en la Provincia de Buenos Aires (1829-1832); en *Cuadernos del Instituto Ravignani N°*

- 5; Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani Facultad de Filosofía y Letras- Universidad de Buenos Aires.
- SÁNCHEZ, Labrador. 1936 [1772]. *El Paraguay católico. Los Indios pampas, pehuenches y patagones*. Monografía inédita, prolongada y anotada por Guillermo Furlong Cardiff S, J. Buenos Aires, Viau y Zona, pp. 82-161
- STERN, Steve. 1986. Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640. Madrid, Alianza Editorial
- TAPIA, Alicia Haydée. 2002. Indicadores biológicos y culturales de la conquista en la desembocadura del río Paraná (siglos XVII y XVIII), en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Buenos Aires, pp. 357-374.

COMENTARIOS

María Andrea Nicoletti
CONICET/Universidad Nacional del Comahue

Este trabajo analiza la breve experiencia misionera jesuita bonaerense en el siglo XVIII desde el ángulo de las sociedades indígenas que, reformulando la matriz misionera como estrategia política y económica, se posicionan en las relaciones interétnicas como agentes negociadores de bienes y territorios en la relación que usualmente visualizamos en las misiones como de dominación. La autora pone a los indígenas en el centro de la "decisión" en torno al pedido, funcionamiento y suerte de la misión.

Es claro que poner el acento en uno de los actores sociales en cuestión, cambia la perspectiva de las relaciones, pero tampoco deshecha las ya analizadas sino que las reformula. En ese sentido la "intuición" de Furlong cuando advierte que "no era un sincero deseo de ser cristianos y vivir a la Europea lo que los impulsaba, sino para verse protegidos por los españoles contra ciertos enemigos, que por entonces le perseguían", la ha convertido la autora en una fundamentación sólida con un análisis novedoso de la documentación. Desde esa perspectiva, su posición nos invita a reformular y analizar cada una de las misiones que por sus características particulares han debido reformular las relaciones entre sus actores sociales en función de sus intereses. Aquí me permito des-centrarme un poco del análisis económico que se enfatiza de forma excelente en el trabajo y dejar que jueguen otras variables que sin duda enriquecerían más estos conflictos de interés. El carisma y la matriz misionera desarrollada por cada orden o congregación religiosa en particular nos ayuda a explicar algunos intereses y actitudes. Creo que si estas misiones hubiesen sido llevadas a cabo por franciscanos, lazaristas, u otros, las relaciones entre indígenas y misioneros hubieran sido diferentes, igual que las estrategias y su funcionalidad. Por ejemplo, no era del agrado de los franciscanos el sistema de agasajos o regalos, y sí era propiamente jesuita. Aquí me queda una pregunta pendiente ¿se detallan los regalos, había entre ellos elementos religiosos: estampas, rosarios, imágenes etc?

Este sistema u otras estrategias particulares le da a la misión una característica distintiva. Los lazaristas, en el siglo siguiente al de estas misiones, estaban más preocupados por educar mediante la escolarización formal y al ver esta perspectiva frustrada se retiran y dejan paso a los salesianos. En cambio los jesuitas, buscan otra metodología educativa para predicar el evangelio: el trabajo agrícola sedentario y la reducción como modelo "civilizador". ¿Se pueden

observar en las fuentes algunas de estas cuestiones? ¿Qué dicen los jesuitas acerca de cómo se debe predicar y administrar sacramentos a estos indígenas que imponían su propio sistema de territorialidad?

En el diálogo que la autora establece con otros trabajos, no deshecha las estrategias y tácticas de dominación de Boccara, que sin duda deben flexibilizarse a este caso puntual, pero si las de Nofri a las que percibo desde un análisis más antropológico como resistencias simbólicas que no descartaría totalmente y tampoco reemplazaría por otras. Sin duda y tal como plantea la autora, coincido que el pedido de misioneros responde a un manejo particular de parte de los indígenas de las relaciones con los hispano criollos, como estrategia política y económica y como afianzamiento de su territorialidad, pero también creo que los jesuitas no fueron pasivos en esta relación y también impusieron sus estrategias políticas y misioneras, convencidos de las "bondades" del cambio cultural y que esta presión seguramente creó resistencias y rechazos. Me inclino a pensar que estas miradas obedecen a dónde ponemos el acento de nuestro análisis y que también enriquece si logramos advertir desde dónde y cómo cada grupo establece la percepción del problema. Pongo como ejemplo las misiones jesuitas de la Patagonia que conozco. Los poyas dejan entrar a los jesuitas al Nahuel Huapi hartos de las mabcas. Los jesuitas logran frenar con su presencia esta práctica e incluso intercambiar prisioneros, pero esta conveniencia la dejan rodar hasta que la reducción se pone en funcionamiento y peligra el conocimiento de los pasos cordilleranos y el territorio, porque los poyas no olvidan que los jesuitas son parte de la Corona. Su resistencia es tal que los asesinan. Desde la mirada de los poyas estas muertes son una estrategia de resistencia, desde los jesuitas son un signo de fe, son causa del martirio. Por eso creo que lo planteado por Gruzinski no está tan alejado de lo planteado por Nofri, pero quizá yo este comparando términos generales y la autora y Nofri ven el entramado especial y particular de estas misiones y dialogan sobre ellas.

Da la impresión que las estrategias que presenta la autora son una suerte de "medir fuerzas" entre indígenas e hispanocriollos, donde las misiones entran y forman parte de este juego. Quizá y particularmente ante los indígenas rebeldes a la dominación que presentaban resistencia y la debilidad de fuerzas de parte de los españoles, la única opción posible de dominación para la Corona haya sido en estos territorios la misión. Por ello, la misión como estrategia de dominación se visualiza quizá desde los hispanocriollos como única alternativa posible de penetración y hasta de territorialidad. Pienso también en este caso en las misiones jesuitas del Arauco. Pero me pregunto si desde las sociedades indígenas las misiones se piden sólo como estrategia de negociación política y económica o también como una suerte de "prevención" ante un avance temido. Es claro que la autora plantea que la misión no es un mecanismo de dominación o aculturación para la conversión, y quizá no lo sea desde la mirada de las sociedades indígenas, pero ¿desde los misioneros y la Corona, no es presentado como una estrategia en ese sentido? Una pregunta abierta y para seguir discutiendo.

Me llamó mucho la atención la mención sobre los "hechiceros", ya que si algún miembro de la sociedad indígena ponía resistencia ante la presencia del misionero era el hechicero, ¿es el único momento en el que se los menciona? También me pareció sumamente enriquecedor mencionar como se entretajan en esta negociación las relaciones que mantienen distintas parcialidades. Esto le da al mundo indígena de este período una riqueza de interacción y de

complejización que ya venimos observando en otros trabajos, pero no desde la perspectiva de las misiones. En este sentido me parece novedoso el binomio "resistencia-complementariedad" que propone la autora y el cuestionamiento a la periodización de Mandrini.

También me llama la atención el uso de la autoridad de los caciques de parte de los misioneros y esta me parece que es una práctica que va más allá de las relaciones de poder político. Esta misma estrategia la conservan los salesianos en el siglo XX aun cuando los caciques ya sometidos no tienen ningún poder político, sin embargo los salesianos apelan al poder moral y a la estructura tribal: si el cacique permite el acceso a la tribu para la predica y aun más si éste se bautiza, el resto de la tribu no cuestiona y facilita el trabajo.

En síntesis me pareció una perspectiva de análisis novedosa que al poner el acento deliberadamente en un grupo y sus estrategias, abre un análisis particular en el tema misionero, fundamentalmente sobre aquellas misiones que por su duración han sido poco tenidas en cuenta por los historiadores.

Daniel V. Santilli
Instituto Ravignani – FFyL - UBA

El trabajo sobre fuentes primarias siempre resulta valioso por el esfuerzo que significa el análisis de documentación de primera mano; es el caso de este estudio sobre una de las escasas experiencias de reducciones indígenas en la campaña de Buenos Aires.

Llama la atención, no obstante, la escasa referencia a otros trabajos, que si bien escasos, han estudiado la experiencia jesuita en el sur de la provincia de Buenos Aires. En ese sentido se citan dos ponencias de Clarisa Nofri, pero no se hace mención a los estudios de Tejerina, Iglesias y Hemández Asencio que se hallan publicados y que si bien tratan el tema de las misiones desde otra perspectiva, no deberían dejar de mencionarse como parte de un estado de la cuestión sobre la temática que investiga la autora¹.

En relación con lo anterior no queda clara la relación que intenta establecer o dónde quiere posicionar Néspolo su investigación dentro del "medio historiográfico local". Por ejemplo, el concepto de "dispositivo de poder" que utiliza Boccara para caracterizar a las misiones no parece estar en discusión (aunque la forma de decirlo es bastante confusa), pero sí parece disentir del análisis realizado por Nofri sobre las resistencias activas y pasivas de los machis ante los intentos de los jesuitas por evangelizarlos porque "los acontecimientos establecidos en las mismas [misiones] ponen en duda su acción efectiva..." (p. 4). Creo que se están confundiendo dos planos. Nadie que haya estudiado esta experiencia, tampoco Nofri, pone en duda el fracaso misional; esto no significa que el intento por imponer otra religión no sea un mecanismo de dominación que generó distintas respuestas por parte de los indígenas. En el AGN, Sala VII, existe documentación no utilizada por Néspolo donde los mismos sacerdotes reconocen que debían llevar a los indios a la iglesia con la ayuda de los piquetes de soldados, que debieron aplicar castigos corporales a quienes se negaban a participar de las misas, etc.

La autora define al indígena en el contexto que estudia como "sujeto captado" y aclara que con ellos "tomo distancia de la definición de "indio amigo" esbozada por Silvia Ratto", (p. 5) cuando dicho concepto fue elaborado para una situación y un momento en particular como fue el período rosista.

Néspolo señala que no comparte con Mandrini "la posibilidad de analizar el contacto fronterizo a partir de periodizaciones, momentos de paz o de guerra ni sus afirmaciones categóricas sobre una organización sociopolítica indígena basada en grandes cacicatos que concentran poder y riqueza" (p. 25). En primer lugar, Mandrini no plantea momentos excluyentes de paz y guerra en la frontera sino etapas en las que la violencia fue más intensa que en otras ya que "La violencia –aunque reducida– no fue nunca totalmente eliminada de las fronteras y la paz lograda no excluía ataques indios..." (Mandrini 1997, p. 31); por otro lado, el surgimiento de grandes cacicatos se ubica, para el autor, a fines del siglo XIX con lo cual no queda clara la pertinencia de su referencia en un trabajo sobre situaciones que lo preceden en un siglo y medio.

Al referirse a la economía indígena y a la existencia de asentamientos estacionales a los que se trasladan algunos grupos en función de los recursos existentes, no se cita a Lidia Nacuzzi que, mucho antes que Crivelli Montero, ya lo había señalado².

El análisis está puesto, como su título lo indica, en la observación de las actitudes de la sociedad indígena, pero exclusivamente las tribus o parcialidades que se incorporaron a las reducciones. Es evidente que con las fuentes que trabaja Néspolo no se puede vislumbrar cuál fue el efecto de la instalación de las reducciones en el conjunto de la sociedad indígena.

Se evalúa la instalación de una reducción desde la perspectiva de la necesidad blanca de contener a los indígenas, de lo que podría dudarse, dada la escasa información sobre las intenciones españolas y de la falta de contextualización, así como los resultados obtenidos en lo político. Pero al mencionarse que los indios resignifican tal instalación da a entender que los mismos aceptarían el primitivo significado de contención. Desde ese punto de vista se pierde la posibilidad de ver a los actos indígenas como resultados de una estrategia, de una intención contrapuesta a la española.

Del texto se desprende que los indios logran convertir un supuesto reducto de dominación, de sometimiento, en una plaza de mercadeo. Al no evidenciarse las intenciones españolas, y teniendo en cuenta lo que la autora dice más abajo y que no se cansa de repetir, además de la ya extensa cantidad de trabajos donde se explican las intensas relaciones comerciales entre ambas sociedades, se puede entrever que la intención española ha sido precisamente esa, generar un espacio de intercambio entre ambas partes y entre las diversas etnias indígenas, tal vez con el objetivo secundario, pero no menos importante de contener los aspectos más violentos de tal relación. Esto al margen de las intenciones de los jesuitas y de sus reales fuerzas para torcer los acontecimientos. Esta situación es similar a la que sucede en el espacio chaqueño y fue señalada por Eric Langer en varios trabajos sobre el Chaco boliviano. Agregar esta bibliografía brindaría un contexto mayor al análisis puntual que hace Néspolo.

La autora refuta muy bien la teoría de la reducción compulsiva intentada por los españoles y la consecuente resistencia indígena; pero al explicar la actitud de los indios más que "como un 'sujeto captado', sino como un sujeto que se deja captar en la mirada del español para lograr sus fines personales" (p. 5) en el fondo está aceptando esa explicación de la resistencia. Es decir, vislumbra una estrategia de fingido sometimiento para obtener beneficios materiales. Me parece una simplificación que no permite entender cada uno de los lados; porque los españoles también obtenían ventajas. Se trata de que los jesuitas se pretendían colocar en el papel de mediadores de la occidentalización de los indios, pero en realidad permitían la creación de un espacio de intercambio. Esto es consciente o inconscientemente, poco importa; para quienes es racional es para los comerciantes españoles y para los indígenas que intercambian productos.

La constante utilización de conceptos como "enemigo" resulta muy categórica, ya que se trata en el mejor de los casos de la instalación negociada de un reducto blanco en tierra adentro. Es muy difícil entender las reducciones como "enclaves hispano-criollos, negociados en el territorio enemigo y disputados o aprovechados por los distintos grupos indígenas" (p. 17, cursiva mía). La utilización repetida de tal terminología puede denotar una toma de posición que dificulta la observación histórica. Tampoco la utilización de la expresión "condigno castigo" (p. 20) para referirse a las sanciones que imponía la justicia "blanca" a los indios parece la adecuada ya que la noción de delito es subjetiva dependiendo del lado que se ubique el observador³.

En cuanto al número de integrantes de las reducciones me parece que hacer el cálculo en base a lo que dice un solo testigo, sin cruzar esa información con la proporcionada por otras fuentes, que se encuentran en la Sala VII del AGN donde se señalan la cantidad de indios bautizados, neófitos y sin evangelizar deja lugar a muchas dudas, sobre todo si se tiene en cuenta la organización necesaria para contenerlos. La cantidad estimada me parece demasiado alta para la época. Ahora bien, si había tantos indios que recibían algún sustento por parte de las autoridades de las reducciones, quiere decir que la sociedad "blanca" estimaba en alto grado la posibilidad de mantenerlos tranquilos a partir de otorgar beneficios materiales, no sólo permitirles comerciar. Es decir, nos podríamos preguntar si la política por parte de los blancos del regalo, del obsequio no se estaba ya conformando; éstos habrían ya captado la importancia que los indios otorgaban a los presentes. En ese sentido, hace unos años un trabajo de Martha Beddis señalaba la importancia de los regalos para sostener la diplomacia indígena: "Los regalos en estas sociedades son más constitutivos de una relación que las palabras y ...que las firmas en los oficios intercambiados"⁴.

Asimismo, debe tenerse en cuenta que una de las condiciones de funcionamiento de los pueblos de indios según la legislación española era que el cacicazgo se mantenía como una manera de otorgar legitimidad a la dominación, dominación de la que formaba parte el "curaka"⁵. De tal modo, no puede ni debe extrañarnos que en el sur se mantengan, en una situación de mucho menor poder de imposición que en los Andes, las autoridades étnicas.

Por último, si bien el concepto de resistencia y complementariedad da cuenta de una realidad de constante negociación entre dos poderes que no tienen cada uno la fuerza suficiente para dominar al otro, aunque hay una relación de asimetría, es también cierto que el mismo no es contradictorio con otras expresiones

acuñadas para esa misma realidad, como la alternancia entre períodos de paz y guerra, de conflicto y de armonía o la domesticación posterior de indios amigos, aliados o enemigos.

Lo que queda claro es que el concepto de misión o de reducción en la pampa no tiene el mismo significado histórico que en el norte o en el Alto Perú. Si bien este tipo de establecimientos fracasó si se compara con el éxito (como sistema de dominación) obtenido en otros lares, tal vez un cometido claro, como el de abrir canales de intercambio y el de normalizarlos, tuvo éxito. Es creo el mayor logro de este trabajo, aunque Néspolo no lo presente de tal manera; mantener un endave comercial en territorio bajo control indígena que permite a su vez, mediante la política del regalo, del obsequio, largamente utilizada con posterioridad, disminuir el peligro de los mabnes. Así, las misiones se convierten en una empresa comercial vigilada por los jesuitas y por los soldados.

En general el trabajo es valioso, pero sería necesario acortarlo, quitarle las discusiones y derivaciones innecesarias, así como incorporarle o aclarar algunas de las especificaciones aquí volcadas que a mi juicio debe contener.

Observaciones menores: Muchas veces se hacen dos notas al pie para referirse a una misma cita bibliográfica dentro del mismo párrafo; en general es innecesaria la repetición. También debe revisarse la redacción, ya que contienen palabras repetidas en espacios adyacentes.

NOTAS

¹ Marcela Tejerina, "El gobierno español y las reducciones jesuíticas al sur de la provincia de Buenos Aires: el caso del fracaso de Nuestra Señora de la Concepción de los Pampas (1741-1753)", en *Revista de Historia de América*, núm. 121, Buenos Aires, 1996; Miriam Iglesias, "Las misiones jesuitas al sur del río Salado y la frontera bonaerense en el siglo XVIII", en Manuel Marzal (coord), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima: Pontificia universidad católica del Perú, 1999; y Raúl Hernández Asensio, "Cacique, jesuitas y chamanes en la frontera sur de Buenos Aires (1740-1753)", en *Revista de Indias*, Tomo LX, I, Madrid, CSIC, 2003.

² Lidia Nacuzzi, "La cuestión del nomadismo entre los tehuelches", en *Memoria Americana*, 1, Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, 1991, pp. 103-134; e *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, 1998.

³ Raúl O. Fradkin, "Entre la ley y la práctica: la costumbre en la campaña bonaerense de la primera mitad del siglo XIX" en *Anuario IEHS*. Nº 12. Tandil, Instituto de Estudios Histórico - Sociales, Universidad Nacional del Centro, 1997.

⁴ Martha Bechis, "Estructuras y procesos políticos de la agrupación borogana pampeana en un documento inédito de 1830", en *Cuadernos de Historia Regional* No. 19, Universidad Nacional de Luján, 1996; y "Cuando los regalos no llegan, los jefes se ponen verdes: política y regalo entre caciques de las pampas en una Junta General de 1830 descrita por participantes", en *Cuadernos del Sur*. No. 29, UNSur, 2000.

⁵ Ana María Lorandi (comp.) *El Tucumán colonial y Charcas*. Buenos Aires, FFyL, UBA, 1997.

RESPUESTA

Dra. Eugenia A. Néspolo
PROARHEP-UNLu

El contenido y la redacción vertida por Daniel Santilli exigen algunas reflexiones que suponen –dado está– mi cordial agradecimiento por lo que entiendo es su sincero comentario.

No obstante, en primera instancia, debo manifestar mi consternación ante determinadas contradicciones en las que incurre el comentarista y que oscilan –nada menos– entre la descalificación deliberada y el florido laudatorio. Porque, si bien se afirma que *“El trabajo sobre fuentes primarias siempre resulta valioso por el esfuerzo que significa el análisis de documentación de primera mano”*, se señala más adelante que existe en el AGN, Sala VII, documentación que no se cita junto a otras tres publicaciones más –incertidumbre no menor para los que no conocen el tema en cuestión–. No logro comprender qué supone tan ingenua sugerencia... ¿Impugnar el análisis de mi recorte? ¿Impugnar el recorte? ¿Impugnar la metodología? Puesto que si bien –creo entender– la respuesta a todos estos interrogantes la ofrece el mismo artículo, me veo comprometida a responder los comentarios porque se advierte una cierta teoría en escorzo, que dificulta entender los planos de análisis volcados en el trabajo.

Es necesario aclarar entonces que las referencias bibliográficas realizadas en este artículo son aquellas consideradas necesarias y relevantes para comprender cómo se llegó a poner el acento en determinados actores, el por qué de la hipótesis inicial, cómo se evidenció la necesidad de repensar otro marco interpretativo y cómo se sustenta el desarrollo argumental-explicativo. Lo señalado en la primera nota a pie de página del artículo aclara el contexto y el trayecto del trabajo, y evidencian que las dimensiones editoriales exigieron un recorte preciso de una investigación mucho mayor¹. Es por esa sencilla razón que no se mencionan los trabajos señalados por Santilli, al igual –claro– que otra tanta bibliografía (los textos de Carlos Moncault, Camen Martínez Martín y Raúl Hernández Asencio podrían ser también en ese sentido apuntados...²). No obstante, la duda planteada por el comentarista conlleva a la pregunta: la propuesta realizada por Néspolo, ¿ya ha sido refutada, y/o planteada con anterioridad? La respuesta es no. Y nos la da el mismo que plantea el interrogante (*“tratan el tema de las misiones desde otra perspectiva”*).

¿Qué se le exige al trabajo, entonces? ¿Que cite bibliografía innecesaria? Eso es obviamente tan absurdo como el hecho remarcar las ponencias de María Clarisa Nofri, trabajos que merecían estar presentes por sus derroteros y por aspectos que, según mi investigación, consienten otra lectura. Los diálogos establecidos con Clarisa permiten el armónico desacuerdo académico planteado sobre una de sus afirmaciones, que por supuesto no desmerecen las reflexiones e investigaciones de mi colega.

En éste y demás trabajos (años ha), he señalado una resistencia (y sus acciones) de los distintos grupos indígenas a verse dominados por el hispano-criollo. Desde esta perspectiva, debemos aclarar que las misiones no las generaron. Decir esto no implica negar que en las mismas se ejercieron resistencias, sino por el contrario ponderar que el “indígena” cuenta con un conocimiento táctico de una

situación relacional de larga data. Ahora bien, la efectividad de un "mecanismo de dominación" y su consecuente reacción detonada (respuesta) es lo que se analiza y relativiza en el artículo al poner la mirada sobre el "indígena" e interrogar su "supuesta ingenuidad e inferioridad negociadora" que habría permitido la instalación de las misiones en su territorio. No sólo se reconocen los intereses "evangelizadores perseguidos por la dominación española –la intención misional en términos de la Corona española–", sino que se evalúa a su vez el hecho de que éstos no pudieron ser concretizados, entre otras cuestiones, por la escasa fuerza militar ofensiva-defensiva.

Dice Santilli: "en el AGN, Sala VII, existe documentación no utilizada por Néspolo donde los mismos sacerdotes reconocen que debían llevar a los indios a la iglesia con la ayuda de los piquetes de soldados, que debieron aplicar castigos corporales a quienes se negaban a participar de las misas, etc.". Documentalmente es cierto que algunos sacerdotes señalan que dada "la poca predisposición", debían tener la presencia de piquetes de soldados para que al sonido de la campanilla fueran a la misa matutina. Pero también de esos documentos se desprende (en situaciones de descargo por parte de los padres misioneros) que al mismo dicho número reducido de soldados se le prohíbe socializar y comerciar con los indígenas. En suma, si el comentarista conociera las fuentes podría sin duda coincidir conmigo que entre el deseo y la ejecución concreta hay una distancia importante.

Seguidamente, mi consternación crece cuando en el tercer párrafo del comentario leo: "no queda claro dónde quiere posicionar Néspolo su investigación dentro del 'medio historiográfico local'" (sic). ¿Debo contestar semejante despropósito? ¿Realizar una investigación a conciencia que intente plantear interrogantes y esbozar algunas respuestas que enriquezcan el conocimiento, que no busque fraccionar o parcializar relatos para verificar hipótesis de trabajo sino ponerlas a prueba en todo momento y que sea capaz también de formular nuevas preguntas y tentar nuevas respuestas debe dar cuenta –¿desde cuándo?– de su "posicionamiento dentro del medio historiográfico local"? Si me permiten, prefiero abstenerme de este cotilleo...

Como apunté al inicio, se me dificulta sobremanera dar respuesta a las objeciones e imputaciones del comentario ya que éste se contradice. Ejemplo: cuarto y sexto párrafo en contraposición con lo señalado en los párrafos decimotercero y decimocuarto.

En ese sentido, quiero adarar que marco distancia de la categoría elaborada por Silvia Ratto para que se comprenda lo expuesto en mi artículo y no se señalen supuestas equivalencias y asimetrías como la afirmada en el decimocuarto párrafo del comentario. Si se conociera el texto de Eduardo Crivelli, se podría entender por qué fue elegido; sus investigaciones se ajustan a la explicación y argumentación ofrecida. De no ser así, la lógica operativa utilizada en la redacción de un artículo, las referencias y citas a investigaciones previas agotarían la extensión establecida para esto. Siempre se podría imputar citas "supuestamente necesarias" de "quien pensó primeramente una idea, una relación, una consecuencia, etc."; como muestra basta con recordar el artículo de Michael Rowton sobre el nomadismo circunscripto de en la Mesopotamia asiática³. (Estimado: en los aspectos imputados, la hermenéutica y/o exegética utilizada no parece quedar clara... Como nota de color: en ningún momento

defino -respetando sus palabras del cuarto párrafo- "al indígena en el contexto que estudio" como "sujeto captado"; sería conveniente releer el artículo...).

Si lo anterior puede resultar risueño, lo que se afirma en el quinto párrafo sorprende. Entiendo que entre pares no debería detenerme en esto, pero no puedo olvidar la temporalidad y la historicidad de lo que se escribe y respondo. No es mi intención dar curso a una argumentación de por qué no comparto con Raúl Mandrini su propuesta de "etapas en los que...". Pero explico (aprovechando la cita que hace Santilli) que "momentos", "etapas", "períodos", "fases", etc., son sinónimos. La subsiguiente explicación afirmada (en dicho párrafo) zahiere a los que conocen la bibliografía en cuestión.

Entender mi propuesta conceptual-relacional, que ciertamente apela a un nivel abstracto en su conceptualización, es comprender por qué no utilizo etapas de guerra y paz en los matices que más se guste. Reitero que no utilizo estas palabras porque remiten conceptualmente, nominalmente, a situaciones excluyentes: si se está en guerra no se está en paz. Ahora bien, *resistencia y complementariedad* intenta ponderar una situación relacional interactiva entre dos partes -conjuntos- que hacen un contexto mayor. (Apreciado Daniel: es esperable, aceptable, que no concuerde con el binomio dicotómico brevemente presentado en el artículo. Pero para cuestionarlo habría que releer lo argumentado y, en su efecto, contra-argumentar sobre cuestiones que ameriten una respuesta).

Por último, sobre dicho párrafo, muchos de los aportes de Mandrini han sido valorizados en el artículo; tomar distancia -discernir- sobre cómo conceptualizar la estratificación de la sociedad indígena, algo que los historiadores locales durante muchos años han aceptado indistintamente para el siglo XVIII y XIX, no fue más que exponer la posición que se tomó sobre liderazgo indígena; es decir, comprender cómo se interpretó la organización sociopolítica de los grupos indígenas que se analizaron en el artículo.

En cuanto a manifestar interrogantes o preocupaciones, bienvenido el que se esboza en el séptimo párrafo. Aunque se me lo atribuye, no lo he propuesto. Si el trabajo generó dicha inquietud, ¡qué bueno! No puedo más que esperar la producción al respecto.

Por otro lado, es dable lo que se afirma en el último párrafo; mi pluma carece de dones literarios, y las que fueron sus pretensiones se centraron en ordenar, explicar y argumentar el tomentoso devenir del mundo de las ideas con el de hechos. Consecuentemente, el comentarista, a su turno, da cuenta también de su "pluma literaria". Cito su octavo párrafo:

Se evalúa la instalación de una reducción desde la perspectiva de la necesidad blanca de contener a los indígenas, de lo que podría dudarse, dada la escasa información sobre las intenciones españolas y de la falta de contextualización, así como los resultados obtenidos en lo político. Pero al mencionarse que los indios resignifican tal instalación da a entender que los mismos aceptarían el primitivo significado de contención. Desde ese punto de vista se pierde la posibilidad de ver a los actos indígenas como resultados de una estrategia, de una intención contrapuesta a la española.

Por lo que puedo entender -modestamente-, se duda de las "intenciones españolas" al instalar las misiones, dudo porque en el comentario se sesga por

mirarlas como un "mecanismo de dominación". Por otro lado, para ser breve en esto, explico que si señalé según sus palabras (las que no se ajustan correctamente a lo argumentado) "*los indios resignifican tal instalación*", esto no implica "*que los mismos aceptarían el primitivo significado de contención*".

En esto de deducir y menoscabar se encuadra el comentario vertido en el noveno párrafo: "*que los indios logran convertir un supuesto reducto de dominación, de sometimiento, en una plaza de mercadeo*". Lamentablemente, debo corregir nuevamente; yo no caractericé a las misiones "*como un supuesto reducto de dominación*". El partir de las intenciones misionales permitió re-pensar los acontecimientos (según los testimonios), ejercicio objetado desde el inicio de los comentarios por no considerarlas como tales "reductos". Pero mutando, al compás de las páginas de quien va leyendo el artículo, en dicho párrafo se afirma:

se puede entrever que la intención española ha sido precisamente esa, generar un espacio de intercambio entre ambas partes y entre las diversas etnias indígenas, tal vez con el objetivo secundario, pero no menos importante de contener los aspectos más violentos de tal relación.

Como ya expliqué, la opción metodológica no fue seguir pareceres ni ajustar los testimonios a principios de autoridad que pudieran contener (y sustentarse en) un "entrever...". No obstante, si bien la fluidez comercial de intercambio se manifiesta, esto no es suficiente para afirmar que las misiones tuvieron como objetivo primario o secundario ser una "plaza de mercadeo" para "contener" (de ser éste el objetivo planteado, se hubiera citado a los autores señalados por usted, y a otros por supuesto). Por otro lado, las "plazas", ferias o espacios designados para el comercio-intercambio entre indígenas e hispano-criollos fueron establecidos desde antes de 1740 en otros espacios específicos, por fuera de las misiones. En breve, no es brillante sugerir citas ni caminos interpretativos en artificio; si se tratara de jactancias habría que argumentar lo que se "entreve".

No me detendría en el décimo párrafo si no se hubiesen escrito los subsiguientes. Porque si bien no se advierte crítica, no es más que un esbozo de comprensión a lo analizado en el trabajo. No se puede señalar, cito, "*en el fondo está aceptando esa explicación de la resistencia*". Por otro lado, el retorno e intenciones de las partes que interactuaron se desprenden del trabajo; la simplificación es en todo caso afirmar que el artículo únicamente se sostiene en "*el fingido sometimiento de los indios*".

Denotar una posición es autenticar un análisis. Lo expresado en el párrafo decimoprimeros reprende el uso del término "enemigo" (¿En su defecto se esperará el de "indio amigo"?). Por otro lado, pregunto: ¿Cuál es la posición tomada cuando se interpreta a las misiones como un "reducto de dominación, de sometimiento" y se desestima el concepto de "enemigo"? Si no se hubiera omitido (en el comentario) que el término se lo interpretó políticamente, no se habría oscilado a ciegas en citas autoridad, buscando evidenciar un encuadre, cito, "*dentro del 'medio historiográfico local'*". Confusiones interpretativas acoplan términos y nociones descontextualizadas, que se suman a la búsqueda de soflamar el artículo. Es importante precisar una relectura de éste y retener que la expresión utilizada ("condigno castigo", p. 20) es en función de lo que señala

Guillermo Furlong⁴. El comentarista no sólo me atribuye dicho término, sino que se explaya afirmando que *"para referirse a las sanciones que imponía la justicia blanca a los indios parece adecuada ya que la noción de delito es subjetiva dependiendo del lado que se ubique el observador"*. Se podrían observar algunos aspectos de esta afirmación en función del trabajo citado, pero no viene al caso; responderé aquello que se ponderó en el comentario.

Lo que se analiza en el artículo es observar cómo una de las partes, la que tendría potestad de hecho dada una situación de dominación, la que detenta instrumentos legales –casuísticamente ejercitados en otros contextos– para imponer un determinado "castigo legal", no puede ejecutarlo. El no poder efectuarlo ni imponer la "supuesta" autoridad evidencia la ausencia de efectiva dominación. Una situación de hecho que plasma la paridad de fuerzas (entre otras cuestiones) entre las partes para imponer su normativa, escrita por un lado y oral por el otro. El caso en cuestión no es sobre la subjetividad del delito, sino sobre cómo una de las partes lo "define" lo "entiende" y no puede castigarlo ni corregirlo. Es claro, esto no implica que la otra lo acepte.

Si de "pareceres" se trata, lo redactado en el comentario es respetado. Pero como la investigación realizada no pretende ese tenor, debo responder la crítica del decimosegundo párrafo. Sobre la documentación de la Sala VII del AGN, cito lo señalado anteriormente y aclaro que el dato *"de indios bautizados, neófitos y sin evangelizar"* no excluye ni contra-argumenta el cómputo realizado. Las fuentes citadas en el artículo permiten el entrecruzamiento de información; el ser bautizado en alguna de las misiones no implica ser cristiano, y menos aún desestimar la cantidad de familias y toldos que se instalan y permanecen luego en contacto. Por otro lado, si *"la cantidad estimada parece demasiado alta para la época"*, se debería leer otros testimonios e investigaciones realizadas sobre Pampa y Patagonia⁵.

Por otro lado, en dicho párrafo, afirma y se pregunta:

si había tantos indios que recibían algún sustento por parte de las autoridades de las reducciones, quiere decir que la sociedad "blanca" estimaba en alto grado la posibilidad de mantenerlos tranquilos a partir de otorgar beneficios materiales, no sólo permitirles comerciar. Es decir, nos podríamos preguntar si la política por parte de los blancos del regalo, del obsequio no se estaba ya conformando; éstos habrían ya captado la importancia que los indios otorgaban a los presentes.

Es importante observar que *"otorgar beneficios materiales"* para *"mantenerlos tranquilos"*, no es lo mismo que *"la política por parte de los blancos del regalo"*; además del hecho que en cuanto a lograr "beneficios materiales", los obtenidos por las distintas parcialidades al retirarse de la misiones (partían con el ganado de las mismas) eran mayores que "las provisiones de boca recibidas" –según denominan los padres misioneros a las pasas, biscochos, galletas, yerba, etc.–. La escasez de éstas les preocupa, porque la entienden como causante para que la mayoría de los toldos se retiren de la misiones. En suma, mi estimado comentarista, ¿qué entiende usted por "regalo" u "obsequio", y por "la política por parte de los blancos del regalo"?

Lo que una parte ofrece y la otra recibe, entre las sociedades indígenas y las hispano-criollas pone en juego dos "culturas", dos "cosmovisiones" diferentes, o

mejor dicho aún dos ceremonias, protocolos que apelan sentidos diferentes. Por un lado, como bien explica Martha Bechis en sus clases y/o conferencias, para el indígena el "regalo" es fundamentalmente la presentación del "Yo", pero, para la contraparte, si bien es (obviamente) gratificar, implica a su vez "el pago de", "la contrapartida de algo que se desea" o, como en el caso anteriormente relatado, podría ser el "no cobro de". Procurando ser breve, creo que estas cuestiones permiten observar y examinar qué se otorga en las misiones, con qué objetivo y cómo⁶. Situación muy distinta de aquella cuando determinados indígenas "fueron recibidos en Buenos Aires por el Gobernador, quien los colmó de regalos"⁷.

Teniendo presente el trabajo de Bechis (que cita el comentarista al igual que aquel que escribió en el 2002⁸) sobre los sucesos acaecidos en torno de las figuras Mayupilquian o Mayupilquiya y Yahatti para los años entre 1700 y 1710, y observando el siguiente fragmento del Acta del Cabildo de Buenos del 22 de mayo de 1717, donde se apredan las diferencias apuntadas, ¿qué entendemos cuando hablamos de regalos? ¿Quién es el habilitado para regalar y a quién?, entre otros cuestiones.

Y así mismo hize manistaz. on de una q.ta dada por el capitán J.vº Cabral de Aiala de los efecto y regalía hecha al Yndio Casique Mayupilquian Guarda m. or nombrado p.a la defensa y custodia de esta campaña q. ymporta diez y ocho p.s y quatro rrs q. haviendose comferido se acordó librar

Desde una lectura ingenua (o inexperta) se podría preguntar: ¿Cuándo se empezó a conformar la política de regalos y obsequios? ¿A quiénes se obsequiaba? ¿Por qué y para qué? Interrogantes que no caben responder aquí, pero que permiten, al igual que los contextos referidos, señalar que las sinonimias en torno a un término no habilitan a afirmaciones unilineales. El testimonio anterior y la investigación referida evidencian que luego de los conflictos y de caracterizar los hispano-criollos a este cadque como el enemigo, estamos ante un acuerdo o pacto que lo posiciona como "Guardia Mayor" para la defensa de la campaña y por lo cual se le paga. Certeza que no permite responder: ¿Cómo interpretaba el "Yndio Casique Mayupilquian" los dieciocho pesos y cuatro reales recibidos?

Teniendo en cuenta la tercera cita del comentario, deduzco que el comentarista comparte aquella noción de que "todo significado es significado en su contexto". No obstante, las similitudes que establece en torno a los "regalos" y la "política de regalos u obsequios para 1830", me desconcierta sobre la perspectiva semiótica que lo sustenta. Por mi parte, si bien es daro que las preocupaciones a examinar en el artículo fueron otras, el contexto relacional examinado y las aclaraciones vertidas permiten desestimar el interrogante volcado en el párrafo duodécimo y a su vez señalar que no puedo aceptar logros como los se me indican en el decimocuarto párrafo, porque yo no me dedique a establecer, entre otros aspectos, un análisis tridimensional sobre los regalos, el significante, el significado y el signo -por mencionar una línea posible de interpretación-.

Sin creer en cábalas, el párrafo decimotercero del comentario puede ser leído como una quimera, en tanto, se olvida o desconoce que en el artículo estoy analizando formaciones sodo-políticas muy distintas a las que albergaron al "curaka"⁹. Dar la explicación impone descalificar al comentarista, razón por la cual entiendo que no corresponde responder semejante incidente comparativo.

En este orden, se califica lo vertido en el subsiguiente, porque no puedo responder a aquello que se desentiende del ejercicio conceptual y trata de minimizar lo expuesto al plano de anhelar semejanzas con lo que se concibe como "verdad autorizada".

Si los dioses guiaran entendimientos, quizás, tal vez no se hubiese errado en las afirmaciones derramadas. Me incomoda corregir que en el período en cuestión los testimonios y las investigaciones citadas en el artículo (entre otras) evidencian que los malones no disminuyen, que los canales de intercambio funcionaban previamente a la instalación de las reducciones y que precisamente éstas no los pueden controlar al igual que el movimiento de los indígenas. Sin "verdad revelada", entiendo que es imprudente calificar a las misiones como una *"empresa comercial vigilada por los jesuitas y por los soldados"*.

Como al compás de una campana, el péndulo golpea sobre la pupila del lector. Espero que éste y las investigaciones futuras puedan arbitrar estas páginas.

Agradezco, por otra parte, a la Dra. María Andrea Nicoletti la atenta e inteligente lectura del breve artículo presentado, tanto más a los interrogantes o preocupaciones comparativas muy bien argumentadas por la comentarista, porque permiten guiar o alumbrar investigaciones que accedan a enriquecer el conocimiento sobre la misiones en Pampa y Patagonia.

Estimo que los acuerdos, así como las preguntas que se orientan en querer saber más sobre los sucesos, los signos y los significados sobre el hecho misional, nos reúnen en un punto -que entiendo- central: las miradas y análisis reconocen a los sujetos que interactúan como agentes activos en el encuentro. En esto adaro -si el recorte presentado no permite observarlo- que desde el lado misional las intenciones "españolas" pueden leerse como el propósito por imponer un mecanismo de dominación o aculturación para la conversión. La preocupación puesta por ponderar un lado relacional, que históricamente ha sido leído como sujeto pasivo en el encuentro porque no se presentaba con las intenciones de modificar (o civilizar al otro), pudo haber provocado que se desatendiera esta cuestión y se entendiera lo contrario, merece que se aclare para agotar discusiones.

Es interesante, en este sentido, lo que comenta Nicoletti sobre la estrategia que conservan los salesianos en el siglo XX, aún cuando los caciques ya sometidos no tienen ningún poder político y apelan al poder moral. Investigar y comparar estas instancias permitirían contribuir al conocimiento sobre la autoridad (el "cacicazgo" o "liderazgo") de los grupos indígenas del espacio en cuestión.

En tomo a su pregunta sobre los regalos que fueron detallados en el trabajo, no volveré a extenderme dado que en la respuesta al comentario de Santilli me detuve en esto. No obstante, sobre elementos religiosos no tengo testimonios que permitan construir mayores análisis.

En cuando a sus preguntas sobre la metodología educativa para predicar el evangelio, los testimonios no explicitan acerca de cómo se debía predicar y administrar sacramentos a estos indígenas; sólo se avienen a señalar la "poca predisposición al trabajo sedentario y a los preceptos religiosos". Es decir, no

podemos contar con testimonios que evidencien una preocupación por enseñar las letras y la lectura del catecismo, por ejemplo, y su aprehensión al respecto.

Se pregunta "si desde las sociedades indígenas las misiones se piden sólo como estrategia de negociación política y económica o también como una suerte de 'prevención' ante un avance temido". Conuerdo con su interrogante, porque los conflictos imperantes en la sociedad indígena pudieron trocar las voluntades de algunas parcialidades para estimar beneficioso concertar el establecimiento de las mismas.

Resumidamente, aún restan investigaciones que puedan enriquecer, corregir (en las dimensiones que correspondan) o reafirmar lo vertido en el artículo. De todas formas, agradezco su cordial e inteligente comentario, puesto que enriquece el tema expuesto.

NOTAS

¹ Néspolo, Eugenia A., *Resistencia y complementariedad, Góbernar en Buenos Aires. Luján en el siglo XVIII: un espacio políticamente concertado*, Tesis de Doctorado en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, diciembre de 2006.

² Moncault, Carlos Antonio, *Reducción Jesuítica de Nuestra Señora de la Concepción de los Pampas, 1740-1753*. La Plata, Ministerio de Economía de la Provincia de Buenos Aires, 1981; Martínez Martín, Carmen, "Las reducciones de los pampas (1740-53) aportaciones etnográficas al sur de Buenos Aires", en *Revista Complutense de Historia de América*, N° 20: 147-167, Madrid 1994; Hernández Asercio, Raúl "Como Mies en la Piedra... La aventura Jesuita del Sur de Buenos Aires (1739-1753)", en *Tróadero. Revista de Historia Moderna y Contemporánea*. Homenaje a José Luis Pereira Iglesias, N° 14 -15, UCA, Universidad de Cádiz, 2003b, pp. 107-124.

³ Rowton, Michael B., "Factores económicos y políticos en el nomadismo antiguo", en Jorge Silva Castillo (comp.), *Nómadas y Pueblos Sedentarios*, El Colegio de México, México, 1982, cap. 2.

⁴ Cf. Guillermo Furlong Cardiff (SJ), *Misiones y sus Pueblos de Guaraníes*. Prólogo del Dr. Cesar Napoleoni; Talleres de la imprenta Balmer, Buenos Aires, 1962, pp. 372 y 373.

⁵ Lista demasiado extensa para resolverse en breve. Razón ésta, como el hecho de posicionar al comentarista en una situación escolar, por la cual no se cita el desarrollo historiográfico de las últimas décadas.

⁶ Así, "yes regalaban con algunas cosillas, que ellos estimaban: a los chicos ganaban con golosinas, pasas, biscocho [...]". Esta empresa les demandó "hacienda bien poblada de ganado, con que mantenerlos". José Sánchez Labrador, *El Paraguay Católico. Los Indios pampas, pehuenches y patagones*. Monografía inédita, prolongada y anotada por Guillermo Furlong Cardiff (SJ), Viau y Zona, Buenos Aires, 1936 [1772], pp. 86-90.

⁷ Guillermo Furlong Cardiff (SJ), *Manuel Querini y "sus Informes al Rey, 1747- 1750"*, Escritos Coloniales Rioplatenses XX, Ediciones Theoria, Buenos Aires, 1967, p. 35.

⁸ Martha Bechis, "Ángulos y aristas de la guerra por las vacas en los comienzos del siglo XVIII: 'Dibertimientos', asesinatos y rivalidades jurisdiccionales", en *Relaciones de la Sociedad de Antropología*, Tomo XXVII, Buenos Aires, 2002.

⁹ Cito textualmente el comentario.