

Fiesta civilizada y fiesta domesticada en los espacios urbanos de las fronteras del Chaco Austral: escenarios de diálogo cultural en el siglo XVIII

Fête civilisée et fête policée dans les espaces urbains aux frontières méridionales du Chaco : cadres de dialogue culturel au XVIII^e siècle

Civilized festivals and tamed festivities in the urban areas of the southern Chaco frontiers: spaces of cultural dialogue in the 18th century

Benita Herreros Cleret de Langavant



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/74580>

DOI: 10.4000/nuevomundo.74580

ISSN: 1626-0252

Editor

Mondes Américains

Este documento es traído a usted por Université de Caen Normandie



Referencia electrónica

Benita Herreros Cleret de Langavant, « Fiesta civilizada y fiesta domesticada en los espacios urbanos de las fronteras del Chaco Austral: escenarios de diálogo cultural en el siglo XVIII », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, Puesto en línea el 10 diciembre 2018, consultado el 20 diciembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/74580> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.74580

Este documento fue generado automáticamente el 20 diciembre 2018.



Nuevo mundo mundos nuevos est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Fiesta civilizada y fiesta domesticada en los espacios urbanos de las fronteras del Chaco Austral: escenarios de diálogo cultural en el siglo XVIII

Fête civilisée et fête policée dans les espaces urbains aux frontières méridionales du Chaco : cadres de dialogue culturel au XVIII^e siècle

Civilized festivals and tamed festivities in the urban areas of the southern Chaco frontiers: spaces of cultural dialogue in the 18th century

Benita Herreros Cleret de Langavant

NOTA DEL AUTOR

Esta investigación es parte del proyecto postdoctoral “Contested frontiers in the upper Paraguay River in the 18th century: Portuguese, Spaniards and Chaco indigenous peoples” SFRH/BPD/121613/2016 financiado por la Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Asimismo, estos resultados se integran dentro del proyecto HAR2015-64014-C3-1-R (*Culturas urbanas en la España Moderna*) financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, Gobierno de España y fondos europeos del programa FEDER.

- 1 Durante la época moderna, la celebración de festejos fue un mecanismo fundamental de cohesión política en los espacios urbanos de la América Hispana, en los que contribuía a reafirmar la lealtad al soberano y reforzar las jerarquías espaciales, sociales y políticas que organizaban la vida urbana.¹ El denso calendario festivo² se componía de fiestas periódicas de carácter religioso como la Semana Santa o el Corpus Christi y de fiestas políticas extraordinarias ligadas a acontecimientos en la Casa Real como el ascenso al

trono o el fallecimiento del monarca y el nacimiento de infantes,³ o celebradas en ocasión de la llegada de virreyes y gobernadores a los territorios que iban a gobernar para mostrar la lealtad a los representantes de la monarquía. El punto de partida del presente estudio lo constituye el análisis de las festividades políticas, en concreto las proclamaciones reales, en las ciudades fronterizas del Chaco Austral. Se tratará sobre las ciudades que formaban parte de la gobernación de Tucumán (posteriormente intendencias de Córdoba y Salta) y Santa Fe, y se traerán a comparación algunos ejemplos de Montevideo y Buenos Aires, ciudades distantes de la frontera chaqueña. Si bien existieron diferencias entre las ciudades tucumanas y Santa Fe en cuanto a, por ejemplo, su contexto de fundación, en tanto que ciudades de frontera, todas ellas fueron consideradas puntales de la civilización y el cristianismo frente a unos espacios y gentes cuya diversidad etnolingüística y cultural quedaba diluida por arquetipos homogeneizadores del indio (singularizado) como ser incivilizado⁴. En estas poblaciones, aún con mayor intensidad que en núcleos centrales como Lima o Perú, las festividades contribuían a reforzar los imaginarios de policía, orden y civilización que encarnaba la propia vida urbana.

- 2 La actividad cotidiana de las ciudades fronterizas incluía la participación de la población indígena más allá de los indios radicados en ellas, pues los indios de los pueblos de encomienda y los indígenas sin conquistar se acercaban regularmente a ellas, principalmente para comerciar, lo que contribuyó a que fueran espacios de intensa interacción e intercambio cultural.⁵ Se tratará aquí de evaluar los límites de la interacción y comprobar en qué medida existió participación nativa en las festividades civiles en las ciudades fronterizas, si esta participación fue pasiva o activa, y analizar el modo en que fue interpretada, fomentada o limitada por las autoridades urbanas.
- 3 El análisis de las festividades urbanas políticas será confrontado con el de las percepciones que dominaron sobre las formas de celebración de los indígenas chaqueños que vivían fuera de los espacios coloniales, las cuales fueron generalmente tenidas por prácticas bárbaras, desordenadas e incivilizadas que debían ser erradicadas o “domesticadas”. Precisamente sobre los procesos de domesticación de la fiesta indígena versa la tercera parte de este artículo en que el foco de estudio se traslada a las reducciones que la Compañía de Jesús estableció a lo largo del siglo XVIII en el área chaqueña y, más particularmente, a la misión de San Javier de Mocoquí, fundada en 1743 en la jurisdicción de Santa Fe, unos 150 km al norte de esta ciudad. Se demostrará que dentro el proyecto jesuita de *civilización* y cristianización de los indígenas basado en el sedentarismo y la introducción de la agricultura, se integró también un esfuerzo por introducir prácticas festivas propias del ámbito urbano y por redirigir las celebraciones indígenas hacia el esquema de fiesta ordenada y jerarquizada característico de la cultura hispana, con el objetivo de transformar la fiesta nativa que se veía como salvaje y bárbara, en una fiesta controlada y *civilizada*.

La fiesta urbana: un regocijo ordenado y civilizado

- 4 Las fiestas cívicas eran un acontecimiento fundamental en que la comunidad demostraba su fidelidad a la monarquía, hecho que adquiría especial relevancia en los dominios americanos ya que los monarcas españoles nunca pusieron pie en estos territorios. Las festividades políticas más importantes eran las exequias y proclamaciones reales. El fallecimiento del monarca abría un periodo de transitoriedad que solo se cerraba con la

proclamación de su sucesor al finalizar el tiempo de luto, que podía ser de semanas o meses. Por ello, las exequias reales requirieron no solo llorar la pérdida del monarca sino también evidenciar la conservación de la lealtad a su heredero, subrayándose así la continuidad política. Por este motivo, los catafalcos reales incorporaban abundantes alusiones al sucesor, con la sola excepción de los túmulos de Carlos II que, como ha demostrado Víctor Mínguez, carecieron de referencias a Felipe de Anjou, tendiendo en Europa y América a enfatizar el triunfo de la muerte, pues el fallecimiento del rey sin descendencia conllevaba el fin de la dinastía.⁶ Por contra, las proclamaciones de un nuevo monarca, sobre las que nos centraremos en este análisis, eran tiempo de júbilo; su relevancia dio lugar a que muchas de ellas fueran objeto de descripciones englobadas en el género de las *relaciones de fiestas*, de las que la mayoría se refirió a urbes principales como Lima o México, sobre las que la historiografía ha tendido a centrar su atención. Las relaciones demostraban a la Corona el empeño de ciudades y colectivos sociales o profesionales para honrarla y servían tanto de testimonio de la fidelidad y amor al soberano, como de prueba de la gloria de la propia ciudad y sus habitantes que por vía de estos textos ganaban relevancia sobre su entorno. Esta facultad distintiva de las relaciones ha sido puesta en relieve en los trabajos de Stephanie Merrim y Lisa Voigt, quienes subrayan su importancia en el contexto de la emergencia de identidades criollas.⁷

- 5 La proclamación se componía de ceremonias religiosas organizadas por el clero secular y las órdenes monásticas, en las que el *Te Deum* era central, y de actos civiles que en América solían ser organizados por el cabildo y el alférez real. Junto con estos actores, también los gremios y otros colectivos que formaban el tejido social urbano organizaban y costeaban parte de los festejos, espectáculos y arte efímero que integraban la festividad y simbolismo de la proclamación. A través de estos elementos la ciudad hacía patente su adhesión a la monarquía, puesto que además de escenario, era también un actor comunitario con un discurso propio articulado a partir de la limpieza, el adecentamiento de las calles y la decoración de fachadas y balcones, como hacía ver el autor de la relación de la proclamación de Carlos IV en Córdoba, para quien los pobladores manifestaban “en el adorno de la carrera”, es decir, de las calles por las que desfilaba el estandarte real, “su amor al soberano”.⁸ La arquitectura y arte efímeros que se diseñaban para esas ocasiones, de la que los arcos de triunfo fueron un elemento esencial, estaban además cargados de simbolismo y alegorías que enviaban un mensaje de lealtad y exaltación del amor de los súbditos a su rey y su fidelidad a los valores de la monarquía y religión católicas. El ruido y la luminosidad eran también elementos clave del lenguaje festivo expresado mediante salvas de artillería disparadas en los momentos que constituían el eje de la fiesta, en castillos de fuegos artificiales y los cientos de luminarias que para la ocasión se instalaban en los balcones y edificios privados y públicos, inundando la noche de luz.
- 6 Los pobladores emplearon el espacio urbano no sólo a título colectivo, sino también individualmente para subrayar su lealtad mediante la propia participación en el ceremonial, el engalanamiento de fachadas y balcones privados, y el uso de la indumentaria, entre otros. En efecto, otro de los lenguajes empleados fue el de la vestimenta, que llegó a constituir un elemento central del discurso de lealtad empleado en la jura de Fernando VII en Salta donde la relación de la festividad afirma que “se dexaron ver en público, no ya vecinos vestidos de gala para engrandecer su solemnidad, sino soldados armados en defensa de su rey”.⁹ Así, en un momento de especial fragilidad de la monarquía, la multitud vistió una indumentaria castrense para autorrepresentarse como vasallos dispuestos a dar su vida para defender la monarquía borbónica frente a

Napoleón. En esta ocasión, “nobles y plebeyos, jóvenes y ancianos, clérigos y frailes, naturales, pardos, morenos y castas y hasta los niños de las escuelas” vistieron además sombreros en que lucía la divisa “Viva el Rey D. Fernando VII” bordada con hilos de plata y de oro;¹⁰ de esta manera toda la sociedad urbana contribuía a los discursos de lealtad, incluidos los indios y otros grupos subalternos.

- 7 El momento central de estas celebraciones lo constituía la propia proclamación del monarca, un rey ausente cuya lejanía física se suplía con la exhibición de su retrato o en su defecto del estandarte real, ante los que se realizaban las correspondientes reverencias y se afirmaba la fidelidad, de manera que en cada acto de proclamación real se renovaba el pacto social entre la sociedad colonial y el monarca. Aunque la ausencia del rey afectaba también a otros espacios de la monarquía, en Indias constituía un asunto fundamental e inevitable. En ellas, el ambiente de exaltación y júbilo de la proclamación estaba marcado por la propia teatralidad que constituía jurar lealtad y exclamar ¡vivas! frente al retrato del rey ausente cuya presencia era reforzada por medio de su imagen grabada en los cientos de monedas conmemorativas que se lanzaban a la multitud expectante y de su estandarte llevado en desfile por las calles principales de la ciudad. Los aspectos de la proclamación que se destacarán en este artículo no serán sus particularidades y elementos diferenciadores sino aquellos que fueron comunes en festividades de tipo periódico, de las que faltan descripciones detalladas pero que, como las proclamaciones, se hallaban sujetas al esquema de fiesta ordenada y civilizada propio de la cultura hispana.¹¹
- 8 Un aspecto que debía caracterizar a las celebraciones era el ser un regocijo ordenado, es decir, respetuoso con el orden público, político y social, aspecto que las relaciones de fiestas tendieron a subrayar mediante un lenguaje cuidadosamente seleccionado. También debían respetarse las jerarquías que articulaban el propio espacio urbano, por lo que el lugar principal de las festividades civiles era la plaza, centro de la traza ortogonal distintiva de las ciudades americanas. En ella se ubicaban los principales edificios del poder civil (el cabildo y en su caso el palacio del gobernador o del virrey) y religioso (la catedral o la iglesia mayor), y como centro de la urbe y la celebración, era el punto inicial y de llegada de los desfiles que recorrían la ciudad. En la jura de Carlos IV en Córdoba, el desfile partió de la plaza para dirigirse a la iglesia de los dominicos y de allí a la universidad (originalmente de la Compañía de Jesús), regresando a la plaza a través de un arco triunfal. Empleando esquemas de repetición típicos de los sistemas rituales, el rey fue proclamado en tres ocasiones: en la plaza y en sendos tablados ante la iglesia de Santo Domingo y la universidad.¹² En Santa Fe, carente de universidad, el rey fue proclamado en la plaza y ante las iglesias de la Merced y de Santo Domingo, por este orden.¹³ En cada ciudad se seguía, por tanto, un itinerario específico que obedecía a criterios de preeminencia y antigüedad y manifestaba la existencia de una jerarquía urbana, del mismo modo que la composición del cortejo debía respetar un orden específico que evidenciara el lugar ocupado por los participantes en la comunidad política.¹⁴ De esta manera, orden y jerarquía se erigían como elementos centrales de la fiesta.
- 9 La fiesta pública también procuraba el recreo de los asistentes mediante un importante componente de juegos y espectáculos. Para la admiración del público se organizaban desfiles con carros triunfales o burlescos, y danzantes al son de la música, también mascaradas y mojigangas, y se representaban piezas teatrales, generalmente cómicas, que eran frecuentemente organizadas por los gremios. Es de destacar que en las descripciones de las juras de Carlos IV y Fernando VII en Salta y Córdoba, que ofrecen cierto detalle de

los espectáculos, no aparece una clara participación indígena, a pesar de ser parte importante de la población urbana, pudiendo probablemente decirse que fue silenciada. Solo se encuentra una referencia a los “naturales, pardos, morenos y castas” en el caso de Salta, la que se señaló más arriba sobre el uso de bordados en honor a Fernando VII en sus sombreros. Sin embargo, llama la atención que no aparecen en el resto de la relación e, incluso, la proclama pronunciada aquel día frente al público reunido en la plaza se dirigió únicamente al “pueblo español” e insistió en su carácter de exploradores y conquistadores de las tierras del Chaco, así como de descubridores de “prodigioso número de naciones bárbaras”.¹⁵ Complementa estos ejemplos el hecho de que en la jura de Carlos IV en Córdoba los gremios representaron contradanzas francesa, china y portuguesa, pero no danzas indígenas, y la única referencia a la realidad local fue de tipo alegórico y consistió en una ninfa que representaba a América situada al pie del trono real que desfilaba en uno de los carros triunfales.¹⁶ Contrasta llamativamente que Montevideo, una ciudad apartada de las fronteras con los indígenas, contó en la jura de Carlos IV con 29 “indios naturales” que llevaron ropas y armas indígenas, danzaron e hicieron manifiesta su lealtad a la monarquía por medio de una reverencia ante una estatua del rey.¹⁷ Años antes, en la proclamación de Fernando VI en Buenos Aires había danzado un grupo de guaraníes de la misión jesuita de Yapeyú, que al día siguiente interpretaron ópera “queriendo interesarse en los aplausos generales y universal regocijo de su rei y señor natural”.¹⁸ Teniendo en cuenta que en Montevideo y Buenos Aires existía ya un cierto distanciamiento de la frontera y que fue precisamente en las proclamaciones celebradas en estas ciudades en las que “lo indio” estuvo más presente, estos hechos parecen sugerir que en Montevideo el carácter casi exótico de lo indio lo hiciera merecedor de la visibilidad que Córdoba concedía a las danzas chinas, mientras que en Buenos Aires se hizo exhibición de una “naturaleza” indígena domesticada y adaptada a los cánones hispanos de civilidad festiva por medio de las misiones jesuitas. Frente a estos casos, en las ciudades de la frontera chaqueña donde la presencia indígena era muy importante, se percibe un interés por limitar la visibilidad de este y otros grupos subalternos en la festividad, al tiempo que en casos como el de Salta el lenguaje excluyente de la proclama buscaba subrayar el carácter español de la población y su contribución a la expansión del Monarquía Hispánica y la religión católica.

- 10 Otro de los aspectos de las festividades que interesa destacar aquí es el relativo a los bailes, música y refrigerios o banquetes ofrecidos durante las festividades, que por ser parte fundamental de las mismas fueron reiteradamente subrayados en las relaciones de fiestas. Los adjetivos empleados en estas descripciones aluden de nuevo al carácter ordenado del festejo y a lo armonioso de las músicas. Así, se dice que en la jura de Carlos IV se celebró un “primoroso y concertado bayle”¹⁹ en casa del alférez real de Córdoba, mientras que en las calles de Salta se tocó música calificada de “armoniosa”, “exquisita” y “buena” durante varios días²⁰, y en la jura de Fernando VII se celebró un “armonioso concierto de instrumentos músicos”.²¹ Estas referencias contrastarán con la percepción coetánea de las músicas y bailes en las celebraciones indígenas que, como se verá en profundidad más adelante, eran adjetivados como desacordes, desordenados, y bárbaros.
- 11 Un contraste muy similar al anterior se da en las referencias al consumo de bebidas y comida en las celebraciones hispanas e indígenas. Así, aunque en la fiesta urbana había abundancia en los platos y en la disponibilidad de bebida, las relaciones lo presentaron como un deleite ordenado en que los propios platos eran servidos con “buen orden, puntualidad, desembarazo, abundancia” e, incluso, “simetría”²² y consumidos de la misma

forma. El orden y moderación fueron enfatizados con particular fuerza en las relaciones de la jura de Carlos IV en Montevideo y en Salta como medio por el que distinguirlas y colocarlas en un lugar superior al de las ciudades vecinas. La primera recalca que aunque los asistentes a la proclamación tuvieron libertad para beber cuanto quisieran de las fuentes instaladas para la ocasión, de las que manaba agua, leche, vino y aguardiente, fue “muy particular la moderación con que hasta el ínfimo vulgo se portó en el uso se esta franquicia”.²³ Al caracterizarse por la justa medida, los habitantes de Montevideo facilitaron que los festejos fueran pacíficos y sin altercados, aspecto que la relación de la proclamación en Salta recalca aún más para diferenciarla del entorno:

“En los 9 días de fiestas abundaron los víveres y bastimentos sin haber ocurrido la menor desgracia, antes bien se observó en todo la regularidad y buen orden que podía desearse, con todo que hasta de las ciudades inmediatas concurrieron muchas gentes de ambos sexos con músicas particulares”.²⁴

- 12 Frente a esta buena medida en el consumo y resultante tranquilidad como señas de identidad de la festividad urbana, los relatos contemporáneos de las celebraciones indígenas se focalizarán, precisamente, en lo contrario: en indicar una desmedida afición a la comida y, sobre todo, a la bebida que sería causante de descontrol y altercados violentos.
- 13 Por último, en las festividades urbanas fueron también importantes las expresiones controladas de violencia que pudieran considerarse expresivas de competencia con civilidad. Éstas se canalizaban por medio de corridas de toros y juegos de habilidad caballeresca (juegos de cañas, sortija, cabezas o estafermo) herederos de los torneos de época medieval. Estas competiciones que eran expresión de la cultura de las élites locales fueron tempranamente adoptadas por los grupos populares, apropiación que algunos cabildos trataron de frenar desde fines del siglo XVI. Así se hizo en Santa Fe, donde se prohibió a indios, mulatos y negros participar en ellas durante los festejos.²⁵ En la década de 1670 era incluso el propio cabildo quien decidía qué vecinos participarían en el juego de cañas por San Jerónimo, concediendo por esta vía mayor visibilidad social a las élites locales.²⁶ A pesar de las disposiciones para evitarlo, los grupos populares persistieron en su apropiación del juego y del espacio urbano en que lo practicaban, como demuestra un nuevo acta del cabildo de 1692 prohibiendo a mulatos, indios y negros jugar a cañas en la plaza de la ciudad de Santa Fe.²⁷ Aunque el argumento fueron únicamente “los perjuicios que cometen”, probablemente influyó en la medida la exaltación del juego y su peligrosidad, evidenciada en 1698 durante la fiesta de San Jerónimo, en que murieron un niño y un adulto, lo que llevó al cabildo a suspender las cañas a perpetuidad. Sin embargo, esta suspensión apenas duró diez años, siendo reinstauradas por, entre otras razones, “considerarse ley, debido a ser costumbre inmemorial” y por ser un derecho “adquirido junto con el Patrono del Santo”.²⁸ Esta última percepción y consideraciones no evitaron que nuevamente en 1710 se prohibiera a indios, mulatos y negros jugar las cañas y “las demás juntas que tienen en sus fiestas y berberajes”, obligándose en adelante a limitar sus celebraciones a “lo espiritual e iglesia”, lo que se justificaba por la necesidad de mantener el orden público, por los “hurtos y muertes que cometen los esclavos durante el juego de cañas.”²⁹
- 14 Los hechos anteriores demuestran que indios, negros y mulatos, llevaron a cabo una apropiación del juego, al tiempo que las reiteradas prohibiciones impuestas por el cabildo apuntan a un intento de mantenerlo como un elemento distintivo de la élite hispana y de limitar las expresiones festivas populares, que los cabildantes parecían percibir como

dañinas a la seguridad y orden de la vida urbana, por lo que deberían ser reencaminadas hacia la religiosidad piadosa. Según Page, además, esta tendencia parece haberse incrementado a finales del S. XVIII, en que existió un creciente interés por regular las festividades para garantizar el respeto al orden y moderación tanto en Castilla como en América.³⁰

- 15 Al igual que se hizo en Santa Fe, el cabildo de Santiago del Estero también introdujo normativas para limitar las prácticas que atentaran contra el *buen orden* que debía caracterizar a las celebraciones, argumentando que la confusión y desorden que generaban facilitaba los robos y altercados. Así se sugiere que sucedió en la noche de San Juan de 1709, en que
- “...andando corriendo muchos mosos mestisos, indios, mulatos y negros hisieron muchos hurtos, así de obejas, gallinas, lechones y otras cosas i entre ellas un marrano grande de una pobre con otras muchas maldades”.³¹
- 16 A raíz de estos sucesos el cabildo introdujo la pena de 50 azotes en la plaza y 15 días de cárcel por jugar al pato, una competición en que los participantes montados a caballo se disputaban la posesión de una bolsa de cuero con un pato en su interior; quién alcanzara la meta con la bolsa vencería, para lo que precisaba evitar con rapidez y habilidad los embistes de sus rivales. La prohibición derivó del recelo de que los hurtos se repitieran en la fiesta de San Pablo y se produjeran desórdenes
- “...como el que han querido introducir dichos indios, mulatos, negros i mestisos los días de fiesta corriendo el pato por dentro de las calles desta ciudad *como si fuese pueblo de indios y no ciudad de españoles*, cuando aún en los pueblos de indios se les debe prohibir semejantes juegos”³²
- 17 Este fragmento y en particular la frase “como si fuese pueblo de indios y no ciudad de españoles” trasluce el modo en que las élites urbanas del Río de la Plata entendían las festividades hispanas e indígenas. En su visión, las primeras eran, y debían seguir siendo, ordenadas (en todos los sentidos del término), mientras que las segundas eran lo contrario y, además, favorecían las violencias, por lo que debían ser *domesticadas* o prohibidas antes de que la festividad hispana se impregnara demasiado de ellas y acabara *indianizándose*.

La *bárbara* fiesta y los procesos de domesticación

- 18 En el siglo XVIII el Chaco Austral estaba habitado mayoritariamente por indígenas de los grupos lingüísticos lule, vilela y guaycurú (principalmente los pueblos abipones y mocovíes). Los primeros habitaban el área más occidental, desde el alto río Bermejo hacia el sur, mientras que los guaycurú se encontraban en zonas más orientales y desarrollaron interacciones fronterizas tanto con las ciudades de la gobernación de Tucumán como con Santa Fe. En líneas generales desarrollaron un patrón de subsistencia basado en la caza, la pesca y recolección, que particularmente en el caso de lules y vilelas adquirió un carácter mixto, pues habían desarrollado una agricultura incipiente.³³
- 19 Al igual que buena parte de las sociedades nativas americanas, los chaqueños fueron vistos por los españoles como bárbaros salvajes que se ajustaban al estereotipo de gentes sin fe, ni rey, sin ley. En consecuencia, se consideraba que sus celebraciones no homenajearan a Dios, de cuya existencia no tendrían conciencia, ni a un rey, pues carecían de gobierno, y por ser gentes abandonadas a sus pulsiones se darían todo tipo de

desórdenes que podían ir, incluso, contra la ley natural. Si en el ámbito urbano el respeto al orden y jerarquía debía presidir las prácticas festivas, en el Chaco la festividad constituiría un verdadero desafío tanto a este principio como también a la propia moral y religión. Por ello, las descripciones de las celebraciones, la mayoría obra de misioneros, se enmarcaron en un discurso de oposición entre lo civilizado y lo incivilizado, un binomio que facilitaba la construcción de un discurso justificativo de la necesidad de sujetar a estas poblaciones e introducir en ellas formas de vida políticas y cristianas. Además, la embriaguez se asoció con la ociosidad y a la idolatría, formando una tríada de presencia recurrente en la literatura referente a toda la América hispana;³⁴ esta terna resultaba especialmente preocupante para los religiosos pues obstaculizaría sus objetivos de sedentarización, introducción de la agricultura y cristianización.

- 20 Estaba extendida la idea de que los indios eran innatamente propensos a la voracidad³⁵ y la embriaguez, expresión del pecado de la gula en la bebida, apareciendo como tan grave su afición a la bebida que el jesuita Andreu diría de los indios lule entre quienes misionaba que “si la misma embriaguez no les hubiese embarazado el proseguirla [...] se avrían pasado borrachos toda la vida”.³⁶ Ciertamente, el consumo de bebidas fermentadas elaboradas a partir de frutos o miel formaba parte de usos sociales y prácticas rituales y de celebración que contribuían al fortalecimiento de la cohesión comunitaria en los grupos indígenas chaqueños, pero los europeos no lograron percibir la profunda importancia simbólica y social que tenían estas celebraciones. Primó, por tanto, una percepción negativa que presentaba sus festividades como desviantes, desordenadas y pecaminosas, englobándolas bajo la denominación genérica de “borracheras” que sustraía los significados que tenían para la comunidad. Las descripciones tendieron a focalizarse sobre elementos como la ingesta excesiva de alcohol que daría lugar a enfrentamientos entre los indios y relaciones sexuales contra natura, las músicas, cánticos y bailes desacompasados, y la práctica de la idolatría.
- 21 Buena parte de los *topoi* relacionados con la embriaguez aparece en la obra de Pedro Lozano, cronista de la Compañía de Jesús.³⁷ Afirma que durante sus borracheras, los lule establecerían contactos con el mundo sobrenatural y las almas de los difuntos mediante cánticos de inspiración demoníaca³⁸ que cobrarían especial relevancia en la llamada “junta del Diablo” que podría durar hasta un mes. En ella participarían varias comunidades que llevaban alimentos y bebida al Diablo, quien los redistribuía entre todos los asistentes, aunque...
 “...el diablo es un indio de ellos tiznado, y emplumado, hecho en la apariencia, y trage, un demonio, y no obstante, que saben quién es el indio, que hace este papel, todos creen, que es el verdadero demonio, que sale debaxo tierra”.³⁹
- 22 Según el jesuita, existiría además un importante componente sexual ya que el Demonio saciaría sus ansias carnales con cuantas mujeres desease. En este caso como en muchos otros, las celebraciones se mostraban como un espacio para los vicios y pecados que partiendo de la embriaguez acababa en la idolatría y en la sexualidad descontrolada, cuando no en la ira y violencia.
- 23 Muchas prácticas celebratorias tradicionales siguieron realizándose dentro de las misiones fundadas en los márgenes chaqueños, por lo que estas fueron escenario de continuos intentos por domesticar las festividades y eliminar el consumo de bebidas fermentadas que generaba desórdenes que ponían en riesgo la seguridad de los indígenas y de los misioneros. Los medios para acabar con la embriaguez y los resultados obtenidos fueron heterogéneos. En algunos casos, como el de la misión de Miraflores en la

jurisdicción de Salta, el jesuita Andreu prohibió la chicha (bebida fermentada) y destruyó los bienes materiales asociados a su consumo con el objetivo de afirmar su autoridad en la misión,⁴⁰ justificando el uso de la violencia como respuesta necesaria a la inferioridad del indio:

“El indio es de naturaleza vilísimo y para que sea bueno es menester tratarlo con rigor y se les ha de mandar con mucho imperio y sujetarlos con azotes; de otra manera se hacen insolentes e intolerables [...] Al que les castiga, aman y obedecen; y al que les trata con blandura, le desprecian”⁴¹

- 24 Este uso de la coerción no era de ninguna manera excepcional y en reducciones más estables que como las de los guaraníes se hallaba firmemente establecido como método de disciplinamiento social, estando su empleo detalladamente regulado.⁴² De hecho, hacía más de siglo y medio que el tercer concilio limense celebrado entre 1582 y 1583 había considerado necesario castigar la ebriedad, entre otros vicios, y aconsejaba que cuando se tratara de pueblos en proceso de cristianización o de reciente conversión, como sería el caso de los lule que habitaban Miraflores, se hiciera mediante castigos corporales, ya que se consideraba que los castigos de tipo espiritual carecían de efectividad entre ellos.⁴³
- 25 Así lo hizo Andreu, aunque otros miembros de la Compañía recurrieron a la vía de la negociación para intentar terminar con las borracheras, tratando de sustituir las bebidas fermentadas por yerba mate como hizo el misionero Florián Paucke, que entregaba la yerba a los caciques mocovís con la condición de que no se emborracharan y estos, en virtud de la función redistribuidora inherente al cacicazgo, la repartían a la comunidad.⁴⁴ Este estimulante traído de las misiones guaraníes fue rápidamente aceptado por los indios y el misionero lo utilizó para reforzar su autoridad sobre los caciques y, a través de estos, sobre sus comunidades, empleándolo también para modificar sus hábitos, pues repartía pequeñas cantidades de yerba cada vez que se cumplían sus disposiciones relativas ya no solo a la ingesta de alcohol sino también a la asistencia al rezo diario del rosario o a la participación en las tareas agrícolas.

La fiesta indígena *domesticada*

- 26 Entre los años 1750 y 1767 Florián Paucke fue misionero de la reducción de San Javier de indios mocovís en el Chaco santafesino; el relato de su experiencia americana constituye una fuente de información fundamental para la historia del grupo indígena mocoví y de las fronteras chaqueñas. Entre los detalles que esta obra incluye sobre la vida en la reducción se encuentra la descripción de las fiestas celebradas anualmente con ocasión de su patrón, San Javier, las cuales fueron según su autor las únicas que se realizaron en las misiones del Chaco, aunque no fueron excepcionales en la provincia jesuítica del Paraguay, de la cual formaban parte.⁴⁵
- 27 El objetivo que Paucke perseguía con la introducción de esta festividad era que los “indios como vasallos” realizaran un homenaje al monarca católico “al uso de las ciudades españolas”⁴⁶ y aprendieran a mostrar respeto y homenajearlo adecuadamente, tal y como habrían aprendido a homenajear a Dios en las celebraciones religiosas. Así como la introducción de la agricultura era el primer paso para que los indios abandonaran el nomadismo, se sedentarizaran y encaminaran hacia la civilización cuya representación arquetípica era la vida urbana, la introducción de nuevas prácticas de celebración permitiría sustituir los tradicionales festejos considerados bárbaros en su forma y

contenido. De esta manera, la ciudad, espacio de policía, era también el modelo para la festividad caracterizada por el orden y armonía, cualidades que se intentaba trasplantar a las misiones.

- 28 El espacio principal de la celebración en San Javier era la plaza central, trazándose así un primer paralelismo con la plaza de las ciudades españolas en Indias, espacio por excelencia de la festividad. En este lugar se realizaba un desfile a caballo con el que el misionero trataba de reforzar las jerarquías sociales y del poder.⁴⁷ Lo encabezaban los dos alcaldes de la reducción, cada uno portando en su mano la vara de justicia, los seguía uno de los caciques que el misionero había nombrado alférez real encargado de portar el estandarte real, y tras él una comitiva de quince compañías formadas por hombres a caballo, cada una con su oficial al frente, también designados por el misionero para la ocasión. Desmontaban todos de sus caballos junto a la iglesia situada en uno de los lados de la plaza y entraban solemnemente, situándose el alférez real junto al Evangelio, al igual que se hacía en la ciudad de Santa Fe. Una vez terminada la misa, la comitiva volvía a desfilar, pasaba bajo un arco de triunfo y se realizaba un banquete. En contraste con los relatos de las festividades indígenas tradicionales, en este caso Paucke describe un banquete civilizado en que no hay ocasión para la gula o la embriaguez, y en el que los indios solicitaban incluso la bendición de los alimentos.
- 29 Como se ve, la fiesta seguía unos patrones ordenados que reproducían los que presidían las celebraciones en el ámbito urbano americano. Sin embargo, ello no impedía que pervivieran en la festividad elementos propios de la cultura indígena que la convertían en un ritual indianizado. Así, por ejemplo, los hombres que formaban las compañías que participaban en la procesión vestían variados tocados entre los que se incluían los penachos de plumas de múltiples colores. Las mujeres, por su parte, aplaudían al real estandarte cantando victoria en su idioma al son de la música de maracas elaboradas con calabazas y granos de maíz, y bailaban con cráneos de antiguos enemigos en sus manos o clavados en picas. A la parte más solemne del acto y al banquete seguían los espectáculos basados en combates fingidos y la habilidad ecuestre en que los indios se postraban con sus caballos ante el estandarte real en señal de respeto. Estos se anunciaban por medio de instrumentos y sonidos propios de los dos mundos, el ibérico y el indígena: “cuernos indios, pífanos y cornetas”, que se seguían de griterío que el jesuita califica en otro momento de “espantoso” y del sonido de flautas cuando llegaban los hombres que participarían en el espectáculo, quienes lucían las decoraciones corporales que habitualmente utilizaban para la guerra “pintados y vestidos como diablos”.
- 30 Paucke ofrece una muestra de cómo el emblema del monarca católico era honrado por sus vasallos indios en un ritual que era a la vez una fiesta domesticada y un homenaje indianizado en que coexistían elementos de orden y jerarquía social, política y del espacio propios de la tradición festiva hispana, junto con elementos nativos como el uso de las danzas de la victoria con los cráneos de los enemigos, que podían llegar a tener una importante carga simbólica. Estos bailes aludían al origen tradicional del estatus caciquil entre los mocovís y el grupo lingüístico guaycurú al que pertenecían, estatus que se basaba en la destreza guerrera y en la aptitud para comandar al grupo en el combate. Al emplear estas danzas y exhibir los cráneos-trofeo, los vinculaban al monarca representado por medio del estandarte real; el poder monárquico quedaba así impregnado de profundas significaciones indígenas, pues a través de ellas el Rey Católico incorporaba el prestigio guerrero como fuente de su liderazgo.⁴⁸

- 31 La celebración del patrón San Javier llegó a contar al menos en una ocasión con la participación del comandante de la ciudad de Santa Fe junto con soldados y miembros destacados de la sociedad urbana, lo que contribuía a fortalecer los elementos de orden y solemnidad característico de la festividad hispana. El comandante precedió al alférez real en la comitiva y sus soldados lo flanquearon durante el desfile, se dispararon salvas durante la misa y al paso del estandarte bajo el arco de triunfo. Se introducía así un elemento de expresión de honra y tributo propio del espacio europeo que solo era posible realizar con presencia española, ya que solo los indios de misiones guaraníes tuvieron permitido emplear armas de fuego, privilegio otorgado en el siglo XVII para garantizar su capacidad de defensa frente a los *bandeirantes*, que al tiempo aseguraría la integridad de los dominios de la Monarquía Hispánica en sus espacios fronterizos del Río de la Plata.
- 32 A la vista de los mocovís, los santafesinos confesaron sus pecados antes de la misa en que tomarían la comunión como medio para practicar el buen ejemplo con el que se pretendía hacer demostración de los buenos hábitos en la práctica cristiana que debían ser emulados. Llegada la hora del banquete se dio ocasión para que los caciques bebieran del vino que habían traído los visitantes de Santa Fe, lo que dio lugar a dos intervenciones del misionero que merece la pena destacar como elementos de domesticación de la fiesta. La primera fue un caso más de introducción de elementos hispanizantes y “civilizatorios”, pues instruyó a los caciques en las normas hispanas de etiqueta, enseñándoles cómo demostrar respeto para beber a la salud de un tercero. La segunda consistió en rebajar el vino con agua, lo que se enmarca en los cotidianos esfuerzos del misionero por acabar con el consumo de alcohol por considerarlo un elemento provocador de desorden frente al cual los indios carecían de autocontrol, por lo que en este asunto como en tantos otros eran tutelados y vigilados.
- 33 Para amenizar el almuerzo de los españoles, un grupo de muchachos tocó música con instrumentos europeos y unos niños danzaron y cantaron (en lengua mocoví) una canción en honor al rey y al comandante de armas de Santa Fe. La enseñanza de la música y canto al estilo de Europa, a menudo de temática religiosa, formó parte del conjunto de elementos de edificación introducidos por los misioneros. Paucke instruyó a una veintena de muchachos que formaron un coro y un conjunto de cuerda que tocaba arpas violones, violines, un violoncello y una trompa marina, instrumentos recibidos de las misiones de guaraníes o fabricados por él mismo. Los progresos obtenidos se mostraron con orgullo en Santa Fe y Buenos Aires, a las que viajaron los indios músicos y coro de la reducción de San Javier para participar en la celebración del día de San Ignacio en los respectivos colegios de la Compañía de Jesús.⁴⁹ Su interpretación de música sacra causó expectación y admiración entre los españoles y en el obispo de Buenos Aires, que solicitó que los indios acudieran a tocar a su palacio.
- 34 El relato del misionero deja traslucir aquí las concepciones negativas sobre las músicas indígenas que eran típicas de su época, pues empleó la habitual contraposición orden/desorden al referir que los habitantes de Buenos Aires apreciaron “que vísperas y misas fueren cantadas conforme al orden”, especialmente porque se trataba de indios “que no habían oído música en toda su vida”. En efecto, al modo de ver hispano, los indígenas no conocían la música porque se consideraba que los sonidos que hacían con calabazas, cráneos de enemigos u otros instrumentos, carecían de armonía alguna; en numerosas ocasiones estos sonidos acompañados de cánticos fueron calificados de ruidos y gritos desacompañados en cuyo origen algunos vieron la influencia diabólica. Además, estos eran acompañados de unas danzas desordenadas que contrastaban con el ideal hispano

condensado en el “primoroso y concertado bayle” que cerró el día de la proclamación de Carlos IV en Córdoba⁵⁰. Por todo ello, puede considerarse que el uso de la música europea en la festividad de San Javier fue expresión de la introducción de un elemento de domesticación de la fiesta y de progresiva aproximación de esta a las prácticas típicas de los espacios urbanos de la América colonial.

35 Consideraciones finales

- 36 En las ciudades de frontera americanas las festividades públicas actuaron como un elemento más para subrayar los imaginarios de la ciudad como espacio de policía y civilización, fortaleciendo la perspectiva de que constituían agentes fundamentales para el avance de la civilización y el cristianismo sobre espacios y gentes que, como los chaqueños, eran considerados bárbaros. De forma concreta, las proclamaciones eran momentos de regocijo que giraban en torno conceptos clave como los de lealtad a la monarquía y orden social y político, conceptos que debían presidir la vida urbana. Aunque fueron las élites políticas y sociales quienes se organizaban las celebraciones y tendieron a protagonizarlas, los indios de las ciudades también tomaron parte, no solo como público sino también de manera activa, apropiándose al menos en parte de los festejos. Sin embargo, cuando esta participación parecía atentar contra el *buen orden* que debía caracterizar a las celebraciones, las élites urbanas introdujeron medidas para evitarla y proteger los valores de la fiesta hispana, como hicieron los cabildos de Santa Fe y Santiago del Estero al prohibir a indios, mulatos y negros jugar las cañas y el pato, buscando de este modo, impedir la *indianización* de la festividad.
- 37 Por otra parte, este artículo demuestra que en las ciudades fronterizas del Chaco las festividades constituyeron un instrumento discursivo tanto para la inclusión como para la exclusión de elementos indígenas por medio de contraposiciones como la que enfrentaba orden y desorden y que remitía al binomio fiesta civilizada *versus* borrachera india. Si bien era posible incorporar elementos indígenas al ámbito festivo, como ocurrió en Buenos Aires y Montevideo y de manera aún más importante sucedía en ciudades como Lima, México o Cuzco, era en todo caso fundamental que formaran parte del esquema de regocijo ordenado y adhesión a la monarquía (como hicieron los indios en Salta para la proclamación de Fernando VII), y que se apartaran de lo que los contemporáneos consideraban era la *esencia* de la fiesta indígena: el desorden y la borrachera. Para lograr este alejamiento y poder encajar los modos de celebración indígenas en los hispanos era considerado preciso *domesticar* previamente sus prácticas festivas, lo que remitía también a tornarlas controlables. Fue esto precisamente lo que trataron de hacer los misioneros entre los lule y los mocovís, para lo que limitaron el consumo de bebidas fermentadas y, como sucedió en la misión de San Javier, introdujeron nuevos patrones jerárquicos y ordenados en la celebración, en la que a pesar de todo pervivían elementos nativos como los cánticos de victoria o el uso de cráneos de enemigos, que pasaron a tener un nuevo sentido: demostrar la afición al Rey Católico.
- 38 Como se ha demostrado, la fiesta, en sus complejidades, creaba amplios espacios de intercambio cultural que no impedían, a pesar de la fuerte presión histórica para lograrlo, la expresión de culturas indígenas, sino que las integraban en encuadres semánticos en los que se producía tanto la hispanización como la *indianización* de los mensajes expresados a través de comportamientos más o menos ritualizados. A pesar de las prohibiciones y acciones disciplinarias ejercidas, estos espacios de diálogo intercultural estuvieron abiertos a procesos de hibridación en todo el periodo de expresión del escenario imperial.

NOTAS

1. Sobre los otros elementos importantes para la cohesión política en torno a la monarquía ver Elliott, John H., “Rey y patria en el imperio hispánico”, en Mínguez, Víctor y Chust, Manuel (eds.), *El imperio sublevado. Monarquía y Naciones en España e Hispanoamérica*, Madrid, CSIC, 2004, p. 17-35.
2. En la Córdoba de 1789 se celebraron cerca de 40 fiestas periódicas, a las que se sumaron las extraordinarias. Martínez de Sánchez, Ana María, “La regulación jurídica de lo cotidiano. Fiestas y celebraciones. Córdoba del Tucumán en el último tercio del siglo XVIII”, *Memoria del X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, México, Universidad Autónoma de México, 1995, p. 889-918.
3. Algunas referencias fundamentales en el estudio de las proclamaciones y exequias reales en la América hispana son Mínguez Cornelles, Víctor, *Los reyes distantes: imágenes del poder en el México virreinal*, Castellón, Publicacions de la Universitat Jaume I, 1995; Rodríguez Moya, Inmaculada, *Arte, poder e identidad en Iberoamérica de los virreinos a la construcción nacional*, Castellón, Universitat Jaume I, 2008, y Mínguez Cornelles, Víctor, Inmaculada Rodríguez Moya, Pablo González Tornel y Juan Chiva Beltrán, *La fiesta barroca*, Vol II, *Los virreinos americanos (1560-1808)*, Castellón, Universitat Jaume I y Universitat de las Palmas, 2012; Ortemberg, Pablo, *Rituales del poder en Lima (1735-1828). De la Monarquía a la República*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014. Sobre las fiestas religiosas, en particular el Corpus Christi el trabajo de Carolyn Dean es esencial: *Inka bodies and the body of Christ. Corpus Christi in colonial Cuzco, Peru*, Durham and London, Duke University Press, 1999.
4. Estos arquetipos eran herederos de las teorías relativas a la condición jurídica y política del indio nacidas en los primeros decenios de la conquista. Obras clave sobre la percepción del indio son Elliott, John H., “The Discovery of America and the Discovery of Man”, en John H. Elliott, *Spain and its world, 1500-1700: selected essays*, New Haven & Londres, Yale University Press, [1972] 1989, p. 42-64; Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza, [1982] 1988; Todorov, Tzvetan. *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, París, Éditions du Seuil, 1982, y Abulafia, David, *The discovery of mankind. Atlantic encounters in the age of Columbus*, New Haven, Yale University Press, 2008.
5. Herreros Cleret de Langavant, Benita y Jorge Díaz Ceballos, “Interculturalidad y dinámicas comerciales: interacciones entre indígenas y españoles en la América colonial hispana”, *Mundo Agrario*, vol. 14, n° 27, 2013; en general sobre la frontera chaqueña del Tucumán ver Vitar, Beatriz, *Guerra y Misiones en la Frontera Chaqueña del Tucumán (1700-1767)*, Madrid, CSIC, 1997.
6. Mínguez Cornelles, Víctor, “Imperio y muerte. Las exequias de Carlos II y el fin de la dinastía a ambas orillas del Atlántico”, en Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.), *La formación de la cultura virreinal* Vol II. *El siglo XVII*, Frankfurt y Madrid, Vervuert, Iberoamericana, 2004, p. 17- 51.
7. Merrim, Stephanie, “Spectacular cityscapes of Baroque Spanish America”, en Mario J. Valdés y Djelal Kadir (eds.), *Literary cultures of Latin America: a comparative history* Vol III, Nueva York, Oxford University Press, 2004, p. 31-57; Voigt, Lisa, “Spectacular Wealth: Baroque festivals and creole consciousness in colonial mining towns of Brazil and Peru”, en Ralph Bauer y José A. Mazzotti (eds.), *Creole subjects in the colonial Americas. Empires, texts, identities*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2009, p. 265-290.
8. “Sentimientos leales de ternura que la Provincia de Córdoba del Tucumán, Virreynato de Buenos Ayres, manifestó en el fallecimiento de su Católico monarca el Señor D. Carlos III y regocijo en la exaltación al Trono de su Augusto hijo y sucesor el Señor D. Carlos IV, (que Dios guarde) con su dignísima esposa la Reina Nuestra Señora D^a Luisa de Borbón”, recogido en

Memorial Literario, instructivo y curioso de la corte de Madrid, Tomo XX, Madrid, Imprenta Real, 1790, p. 104.

9. "Relación de la jura que hizo la ciudad de Salta por la exaltación al trono de las Españas del Sr. D. Fernando VII" (24-IX-1808), reproducido en Rosa, Alejandro, *Estudios numismáticos. Aclamaciones de los Monarcas Católicos en el Nuevo Mundo*, Buenos Aires Imprenta Martín Biedma, 1845, p. 59.

10. *Ibid.* p. 60.

11. Otros esquemas siguen las fiestas profanas como el carnaval; desafortunadamente se conoce poco sobre ellas en el Río de la Plata, como lamentó hace tiempo Juan C. Garavaglia en "Del Corpus a los toros: fiesta, ritual y sociedad en el Río de la Plata colonial", *Anuario IEHS* 17, 2002, p. 391-419.

12. "Sentimientos leales...", doc. cit. p. 103-104.

13. Archivo General de la Provincia de Santa Fe (en adelante AGPSF), Actas del cabildo de Santa Fe, Tomo, XV ff. 436-443 (22-XII-1789).

14. En Córdoba el desfile se organizó como sigue: ocho dragones con su sargento abrieron la comitiva seguidos por dos escuadrones de caballería, vecinos principales, miembros del cabildo y tras ellos el alférez real, escoltado en la retaguardia por la compañía de granaderos y, finalmente, por dos escuadrones de caballería. "Sentimientos leales...", doc. cit. p. 103.

15. Relación de la jura...", doc. cit. p. 63.

16. "Sentimientos leales...", doc. cit. p. 106.

17. "Relación de las fiestas celebradas por la ciudad de San Felipe y Santiago de Montevideo por la proclamación del señor rey Carlos IV", Madrid, Imprenta Real, 1791, Archivo Histórico Nacional (en adelante AHN), Diversos-Colecciones,29, N. 43.

18. "Descripción de las fiestas reales con que la ciudad de la Santísima Trinidad, puerto de Santa María de Buenos Aires (después de llorar la muerte del señor don Felipe V el animoso, que Dios guarde) celebró con universal regocijo de todos sus habitantes, la festiva coronación del señor don Fernando VI, que hoy goza el cetro como su legítimo hijo y sucesor", reproducido en Rosa, Alejandro, *Estudios numismáticos...*, p. 90 y 94.

19. "Sentimientos leales...", doc. cit. p. 104.

20. "Noticia de las fiestas celebradas por la ciudad de Salta, capital de la provincia de su nombre, de la comprensión del virreynato de Buenos-Ayres, en la proclamación del Señor Rey Don Carlos IV, año de 1789". Madrid, Imprenta Real, 1790, AHN, Diversos-Colecciones,29, N. 43.

21. "Relación de la jura que hizo la ciudad de Salta por la exaltación al trono de las Españas del Sr. D. Fernando VII", transcrito en Rosa, Alejandro, *Estudios numismáticos...*, p. 59.

22. Breve expresión y aviso de la aclamación hecha en esta M. N. y M. L. Ciudad de la Santísima Trinidad, Puerto de Santa María de Buenos Ayres, capital de las Provincias del Río de la Plata por el Serenísimo Señor D. Carlos Tercero, Rey de España, y de las Indias", transcrito en Rosa, Alejandro, *Estudios numismáticos...*, op. cit. p. 103.

23. "Relación de las fiestas...", doc. cit.

24. "Noticia de las fiestas...", doc. cit.

25. López Cantos, Angel, *Juegos, fiestas y diversiones*, Madrid, MAPFRE, 1992, p. 181.

26. AGPSF, Actas del cabildo de Santa Fe, Carpeta N°7 66, ff. 18v-19v (10-IX-1674) y ff. 46-47v (4-IX-1675)

27. *Ibid.*, Tomo V, ff. 413v-414v (14-I-1692).

28. *Ibid.*, Tomo VI, ff.204-205 (13-X-1699) y ff.514-516 (12-VIII-1708).

29. *Ibid.*, Tomo VII, ff.15v-17 (7-I-1710).

30. Page, Carlos, "Las proclamaciones reales en Córdoba del Tucumán", *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 30, 2004, p. 77-94 (p. 82).

31. Auto del cabildo de Santiago del Estero (27-VI-1709) reproducido en *Revista del Archivo de Santiago del Estero*, tomo II, n° 4, 1925, p. 31.

32. *Idem*, el subrayado es de la autora.
33. Nacuzzi, Lidia, “Los grupos nómades de la Patagonia y el Chaco en el siglo XVIII: identidades, espacios, movimientos y recursos económicos ante la situación de contacto. Una reflexión comparativa”, *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Vol. 39, n° 2, 2007, p. 221-234
34. Paz, Carlos D. “La borrachera y sus pre-textos. El beber indígena en la literatura jesuítica sobre el Chaco del siglo XVIII”, *Revista brasileira de história & ciencias sociais*, vol 9, n° 17, 2017, p. 50-72; para el espacio andino ver Saignes, Thierry (ed.), *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. Lima: Institut français d'études andines, HISBOL, 1993.
35. Es sintomático que las memorias del paso por el Chaco escritas por los jesuitas Dobrizhoffer y Paucke dedicaran capítulos íntegros a la voracidad: “De la voracidad de los indios” y “El indio voraz”. Dobrizhoffer, Martin, *Historia de los abipones*. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia, Vol. I, [1784] 1967; Paucke, Florián, *Hacia allá y para acá. (Memorias)*, Santa Fe, Ministerio de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe, [1829] 2010.
36. Biblioteca Nacional de España (en adelante BNE) Mss. 18.577/14, “Carta del Padre Pedro Juan Andreu al procurador general Simón Bailina, 1757”, s.f.
37. Algunos ejemplos en su *Descripción Chorográfica del terreno, ríos, árboles, y animales de las dilatadísimas provincias del gran Chaco Gualamba, y de los ritos y costumbres de las innumerables naciones bárbaras e infieles que le habitan*, Córdoba, Joseph Santos Balbás, 1733, p. 56, 71, 79, 91, 159, 186, 200 y 350.
38. *Ibid.* p. 96; Andreu, Pedro J., *Carta de edificación sobre la vida del v. siervo de Dios el padre Pedro Antonio Artigas (16-VII-1760)*, Barcelona, Juan Nadal, 1762, p. 36
39. Lozano, Pedro, *Descripción Chorográfica...*, *op. cit.* p. 98-99
40. Andreu, Pedro J., *Carta de edificación...* *op. cit.* p. 36-37.
41. Carta de Pedro Juan Andreu a su hermana, s.f., en Furlong, Guillermo, *Pedro Juan Andreu y su carta a Mateo Andreu, etc. (1750)*, Buenos Aires, Librería del Plata, 1953, p. 40.
42. Wilde, Guillermo, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, Buenos Aires, Sb, 2009, p. 69-73.
43. *Actio quarta*, capítulo 7º, reproducido en Lisi, Francesco L., *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990, p. 207.
44. Paucke, Florián, *Hacia allá...*, *op. cit.* p. 93-94.
45. Sobre las misiones de indios guaraníes ver Wilde, Guillermo, *Religión y poder...*, *op. cit.*
46. Salvo que se indique otro origen, todas las referencias textuales que en las siguientes páginas se hacen sobre esta festividad han sido extraídas de Paucke, Florián, *Hacia allá...*, *op. cit.* p.414-421.
47. Un análisis de esta festividad y del asunto de la jerarquía a partir de los dibujos de Paucke se encuentra en Penhos, Marta, “Cuerpos de fiesta”, en *Memoria del IV encuentro sobre Barroco, La Fiesta*. Universidad de Navarra, 2007, p. 181-192
48. El liderazgo indígena entre los abipones y los cambios propiciados en el mismo por la colonización han sido tratados desde diferentes perspectivas en Paz, Carlos, “Conflictos y redes sociales en el proceso de legitimación del poder indígena en las fronteras chaqueño-santafesinas. Segunda mitad del siglo XVIII”, *Andes*, n° 18, 2007; Lucaioli, Carina: “Alianzas y estrategias de los líderes indígenas abipones en un espacio fronterizo colonial (Chaco, siglo XVIII)”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 39, n° 1, 2009, p. 77-96 y Herreros Cleret de Langavant. Benita, “Alianzas, negociación y conflictos en las misiones de la frontera chaqueña durante el siglo XVIII”, en Favaro Valentina, Gaetano Sabatini y Manfredi Merluzzi (coords.), *Fronteras. Representaciones, Integraciones y Conflictos entre Europa y América, S. XVI-XX*, Madrid, FCE, 2017, p. 241-253.
49. Paucke, Florián, *Hacia allá...*, *op. cit.* p. 357-360.
50. “Sentimientos leales...”, *doc. cit.* p. 104.

RESÚMENES

Este artículo parte del análisis de las prácticas festivas civiles en el espacio urbano de la frontera austral del Chaco en el siglo XVIII para identificar las formas de participación nativa en las mismas, así como sus límites. El modo de entender la festividad en el ámbito hispano como un regocijo respetuoso con el orden social, urbano y político, chocaba con la percepción generalizada de que las festividades indígenas no eran más que borracheras desordenadas que era necesario eliminar o bien *domesticar*. A pesar de todo, estos espacios de intercambio cultural fueron escenario de apropiaciones y reinterpretaciones nativas de las prácticas festivas por las que se generaron nuevos significados que serán analizados.

Cette étude se centre sur les fêtes civiles tenues au XVIII^e siècle dans les espaces urbains établis aux frontières méridionales du Chaco ; on y identifie les formes de participation des populations natives, ainsi que leurs limitations. Dans la culture hispanique les fêtes étaient conçues comme réjouissance qui respectait l'ordre social, urbain et politique. Ce modèle se heurtait à la perception généralisée des fêtes indigènes comme simples ivresses collectives contraires à l'ordre social et moral ; il était donc nécessaire de les éliminer ou les policer. Cet article démontre que malgré ces perceptions, les espaces urbains constituaient des cadres d'intense échange interculturel et d'appropriations et réinterprétations natives des fêtes civiles où s'engendraient des nouvelles significations.

This article offers an analysis of civil festivals in the urban areas of the Chaco frontier in the 18th century and identifies the forms of native participation, as well as their limitations. In the Hispanic spheres, festivals were conceived as moments of collective joy with a profound respect of the social, urban and political orders. This model differed deeply from the widespread idea that indigenous festivities were mere expressions of collective drunkenness contrary to any social or moral order, and thus should be either eradicated or domesticated. This article will show that the Chaco southern frontiers were areas of intense cross-cultural exchanges where native appropriations and reinterpretations of Hispanic festive practices produced new meanings.

ÍNDICE

Mots-clés: frontière, fêtes, échanges interculturels, Chaco, Río de la Plata

Keywords: Frontier, festivals, cross-cultural exchanges, Chaco, River Plate

Palabras claves: frontera, fiesta, intercambios culturales, Chaco, Río de la Plata

AUTOR

BENITA HERREROS CLERET DE LANGAVANT

CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa

herreros@alumni.stanford.edu