

Colonial Latin American Historical Review

Volume 13

Issue 4 *Volume 13, Issue 4 (Fall 2004)*

Article 2

9-1-2004

Curacas, mandones, alcaldes y curas: legitimidad, autoridad y coerción en los pueblos de indios de Santiago del Estero, siglos XVII y XVIII

Judith Farberman

Follow this and additional works at: <https://digitalrepository.unm.edu/clahr>

Recommended Citation

Farberman, Judith. "Curacas, mandones, alcaldes y curas: legitimidad, autoridad y coerción en los pueblos de indios de Santiago del Estero, siglos XVII y XVIII." *Colonial Latin American Historical Review* 13, 4 (2004): 367. <https://digitalrepository.unm.edu/clahr/vol13/iss4/2>

This Article is brought to you for free and open access by UNM Digital Repository. It has been accepted for inclusion in Colonial Latin American Historical Review by an authorized editor of UNM Digital Repository. For more information, please contact amywinter@unm.edu.

Curacas, mandones, alcaldes y curas: legitimidad, autoridad y coerción en los pueblos de indios de Santiago del Estero, siglos XVII y XVIII

JUDITH FARBERMAN

La cuestión de las estructuras políticas y de los sistemas de autoridad indígenas se ha demostrado crucial en la comprensión de problemas medulares de la historia andina prehispánica y colonial. La construcción del imperio incaico y su posterior derrumbe, la guerra abierta, la resistencia o las alianzas entabladas con los españoles en los albores del período colonial, la organización de los sistemas de trabajo compulsivo durante las reformas toledanas y las rebeliones tupacamaristas del siglo XVIII, entre otros tópicos, no pueden prescindir de considerar el papel insoslayable de las autoridades indígenas en sus diferentes jerarquías.

La posición intermediaria de los caciques y el obligado manejo de un doble código por parte de estas figuras ha introducido en el debate el problema de la legitimidad de su poder. Como es sabido, la sola legalidad del reconocimiento dinástico de su investidura no les alcanzaba a los señores étnicos para mantener su lugar. Tironeados por contradictorias lealtades, el reconocimiento social de las autoridades indígenas dependió en buena medida de la conservación de su capacidad redistributiva y del respeto de la "economía moral" comunitaria, más allá de los nuevos contextos que en repetidas ocasiones los desafiaron.

Aún circunscribiéndose al área andina, la literatura académica sobre el tema es muy amplia y abraza un período de varios siglos. En consecuencia, en la economía de este trabajo sólo se destacarán algunos pocos textos relevantes que conciernen a dos momentos específicos de ruptura en las relaciones entre las autoridades indígenas y el estado colonial. El primero de ellos coincide con las reformas toledanas y la creación del régimen colonial indirecto de los pueblos de indios. Como es sabido, las políticas de reducción, tributo y redefinición del sistema de autoridad de los pueblos de indios significaron un nuevo embate

contra el poder de los caciques, ahora sesgado por el de sus flamantes rivales, el cabildo y los alcaldes indígenas.¹

El segundo momento a considerar aquí se encuentra en la encrucijada entre las reformas fiscales borbónicas y las rebeliones tupacamaristas de 1780. En referencia a este nuevo escenario, Scarlett O'Phelan Godoy ha postulado que la gran rebelión, a la vez que demostró el potencial político de los caciques, aleccionó a las autoridades peninsulares a recortar su poder político hasta anularlo. Según esta autora, en el siglo XVIII, la descomposición del poder cacical habría reconocido tres grandes objetivos: la legalización del reparto de mercancías y la proliferación de caciques intrusos, la supresión de los cacicazgos rebeldes y las modificaciones en el sistema de autoridades indígenas introducidas por el régimen borbónico de intendencias. Como contrapartida de este proceso, el cabildo indígena se habría consolidado paulatinamente y con él la figura del alcalde, nombrado ahora "por aclamación."²

¹ En rigor, la efectividad de la reforma en este sentido es una hipótesis en debate. Carlos Sempat Assadourian la ha cuestionado, proclamando un generalizado fracaso de la política estatal. Aunque en su opinión existió un efectivo deterioro del poder de los curacas, el intento de instalar poderes alternativos en los pueblos de indios no alcanzó los resultados esperados por el Virrey Francisco de Toledo. Carlos Sempat Assadourian, "Dominio colonial y señores étnicos en el espacio andino," en *Transiciones hacia el sistema colonial andino* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1994), 151-70. En la misma línea, aunque restringiéndose a un espacio más acotado y periférico, Silvia Palomeque concluye que en la jurisdicción de Cuenca "la búsqueda de creación de un poder alternativo a través del alcalde del cabildo indígena, ha logrado parcialmente sus objetivos," un hecho demostrado por la inexistencia "de un nuevo grupo conformado alrededor de las funciones del cabildo" capaz de desplazar a los antiguos señores. Silvia Palomeque, "El sistema de autoridades de 'pueblos de indios' y sus transformaciones a fines del período colonial: el partido de Cuenca," *Memoria Americana: Cuadernos de Etnohistoria* 6 (1997):11-47. Una posición diferente es la esgrimida por Thierry Saignes, quien resaltó la desigualdad de resultados de la contraofensiva cacical toledana. Desde su perspectiva, aún tropezando con los poderosos intereses de corregidores y curas, los caciques surandinos y, en particular, una nueva capa de curacas ricos que habían ocupado un plano político inferior en tiempos prehispánicos, manejaron con habilidad las tácticas antifiscales, que capitalizaron ora en provecho propio, ora en beneficio de sus comunidades. Thierry Saignes, "De la borrachera al retrato: los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas)," *Revista Andina* 1 (1987):139-70. Por último, para Susan Ramírez las reformas toledanas llegaron cuando el poder cacical se encontraba muy erosionado. Susan Ramírez, *El mundo al revés: contactos y conflictos transculturales en el Perú en el siglo XVI* (Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002), 84.

² Scarlett O'Phelan Godoy, *Kurakas sin sucesiones: del cacique al alcalde de indios (Perú y Bolivia, 1750-1835)* (Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1997), 14-50. Cabe agregar que la Historia del Derecho

El atractivo esquema de Scarlett O'Phelan Godoy, sintetizado en la obra citada pero presente también en otras anteriores, fue parcialmente puesto en cuestión por David Cahill en su investigación sobre las comunidades del Cuzco.³ David Cahill ha destacado el papel de otro actor: el próspero cura cuzqueño, rival de corregidores, caciques y alcaldes indígenas en el control de la comunidad y de sus recursos materiales. En lo que concierne al objeto puntual de este trabajo, el interés especial que tanto los trabajos de Scarlett O'Phelan Godoy como los de David Cahill revisten es que ambos apuntan a esclarecer el papel de figuras alternativas y subalternas a las del cacique en los sistemas de autoridad. Si, como se ha dicho antes, los señores étnicos han convocado con enorme éxito a los historiadores y antropólogos, mucho menos se sabe sobre otras figuras más oscuras como los mandones, las segundas personas y los curas mismos, que rivalizaban y competían con ellos. Ocuparse de estos actores puede ayudar a esclarecer la dinámica política interna a los pueblos de indios así como las diferentes legitimidades en pugna, a menudo muy diferentes y hasta alternativas a las estipuladas por la normativa colonial.

Caciques, mandones y alcaldes, además de las comunidades representadas por ellos, serán los actores protagónicos de este artículo. Sin embargo, el escenario sobre el cual estos sujetos habrán de moverse dista considerablemente del de los Andes peruanos y bolivianos, y no sólo por obvias razones geográficas. Más precisamente, este trabajo se ocupa de los pueblos de indios de la mesopotamia santiagueña, en la gobernación del Tucumán (luego Intendencia de Salta del Tucumán), privilegiando el siglo XVIII como marco temporal. Su interés es contribuir al estudio de las prácticas políticas de los pueblos de indios en las fronteras del imperio colonial español, una realidad social de comunidades mucho más pequeñas y desestructuradas, de poderes privados más vigorosos y perdurables y con un estado colonial más ausente.

Aun en este contexto, observados en su devenir histórico de poco más de tres siglos, los pueblos de indios de Santiago del Estero (fundada en 1553) resultan una configuración bastante excepcional en

confirma esta voluntad de extinción de la institución cacical asociada a las consecuencias de las rebeliones. Véase al respecto Carlos Díaz de Rementería, *El cacique en el virreinato del Perú: estudio histórico jurídico* (Sevilla: Universidad de Sevilla, Departamento de Antropología y Etnología de América, 1977).

³ David Cahill, "Curas and Social Conflict in the *Doctrinas* of Cuzco, 1780-1814," *Journal of Latin American Studies* 16:2 (1984):241-76.

el paisaje tucumano descrito más arriba en términos tan sombríos. Sus pueblos de indios, institucionalizados a partir de las reformas alfarianas de 1611 y 1612 (émulas tardías de las toledanas), aunque disminuidos a poco más de una decena a partir de sucesivas fusiones y agregaciones, conocieron las primeras décadas del siglo XIX. En términos relativos, puede apreciarse una notable capacidad de perduración y, sin dudas, la forma en que estas comunidades fueron articulando su política tuvo que ver en ello.⁴

Los considerables vacíos documentales y la escasez de trabajos hasta ahora existentes sobre los sistemas de autoridad en el Tucumán colonial otorgarán a este estudio un carácter por cierto preliminar y exploratorio.⁵ Así, sobre la base de evidencia dispersa, fragmentaria, generalmente tardía (siglos XVIII y XIX), aunque relativamente abundante para la modesta escala tucumana, se espera aportar a la comprensión del funcionamiento del "sistema colonial indirecto" en un contexto de pueblos de filiación mixta andino-chaqueña y durante un

⁴ En efecto, con la sola excepción de la jurisdicción de Jujuy, el proceso dominante en el Tucumán colonial fue el de desestructuración de los pueblos de indios que, a principios del siglo XIX, aglutinaban ínfimas cantidades de tributarios. Véase al respecto el volumen colectivo compilado por Judith Farberman y Raquel Gil Montero, *Los pueblos de indios del Tucumán colonial: pervivencia y desestructuración* (Bernal: Universidad Nacional de Jujuy, 2002).

⁵ Es notable que la casi totalidad de los trabajos existentes sobre curacazgos para el espacio tucumano se refieran a Jujuy, la "más andina" de las cabeceras del actual noroeste argentino, y especialmente a sus sectores mejor conocidos—la puna y la quebrada de Humahuaca—y para un período temprano—los siglos XVI y XVII. Se destacan entre ellos Silvia Palomeque, "Historia de los señores étnicos de Casabindo y Cochinoca," *51 Congreso Internacional de Americanistas*, ed. María Soledad González Bruna (Santiago de Chile: Secretaría General del 51 Congreso Internacional de Americanistas, 2003); Sandra Sánchez y Gabriela Sica, "Curacazgo y territorios en la quebrada de Humahuaca: pleito por la sucesión en el curacazgo de Uquía, siglos XVII-XVIII," *Avances en Arqueología* 2 (1993):37-41; y Jorge Palma, *Curacas y señores: una visión de la sociedad política prehispánica en la Quebrada de Humahuaca* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1998). Aunque no se ocupan con exclusividad del problema de las autoridades étnicas, resultan de mucha utilidad los aportes de Ana María Lorandi en su "Introducción. Etnohistoria del área andina meridional," en *El Tucumán colonial y Charcas*, ed. Ana María Lorandi (Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1997), 15-74; Rodolfo A. Raffino, *Poblaciones indígenas en Argentina* (Buenos Aires: Tip. Editora Argentina, 1991); y Roxana Boixadós y Miguel Angel Palermo, "Transformaciones de una comunidad desnaturalizada: los quilmes del Valle Calchaquí a Buenos Aires," *Anuario del Instituto de Estudios Históricos y Sociales* 6 (1991):13-42. Para el área diaguita, véase los últimos dos.

período de guerra intermitente con las etnias guaycurú del interior del Chaco.⁶

Lo mejor sería comenzar el relato de esta historia desde el principio pero, lamentablemente, poco se sabe de la trayectoria prehispánica y de la temprana historia colonial de los señores étnicos de la mesopotamia santiagueña. La evidencia arqueológica y la investigación etnohistórica remite a una población fragmentada en múltiples cacicazgos, de modesta entidad demográfica y territorial. Según Ana María Lorandi, estos grupos (designados en las fuentes tempranas como "juríes" y luego "tonocotés") colaboraron con el Incario en la defensa de la frontera oriental del Tawantisuyu y a través de su traslado como mitimaes a los valles Calchaquíes y a Catamarca.⁷ Esta experiencia política les habría servido de antecedente en sus negociaciones con los conquistadores españoles: de hecho, la ciudad de Santiago del Estero se convirtió en el centro de operaciones inicial del proceso de colonización hispana en el noroeste argentino.⁸ Como contrapartida, siempre siguiendo a Lorandi, "la ocupación temprana de la región desde 1550 profundizó la ruptura de cualquier esquema de poder de mayor amplitud."⁹ Así fue que en Santiago del Estero no hubo nada similar a las orgánicas rebeliones que, confederando a diversos grupos diaguita, sacudieron los cercanos valles Calchaquíes en el siglo XVII.¹⁰

Esbozada esta descripción, no ha de extrañar la apreciación siempre presente de los cronistas tempranos que enfatiza la debilidad de los caciques tonocoté (y del Tucumán en general).¹¹ Como es sabido, el poder de los líderes étnicos es inseparable de las bases demográficas y territoriales o del control de recursos sobre las que gobiernan. En el paisaje santiagueño, la población era muy numerosa

⁶ María Beatriz Vitar Mukdsi, *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán, 1700-1767* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997).

⁷ Lorandi, *El Tucumán colonial*, 29.

⁸ Silvia Palomeque, "El mundo indígena, siglos XVI-XVIII," en *La sociedad colonial*, por Enrique Tandeter (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2000), 87-144.

⁹ Lorandi, *El Tucumán colonial*, 41.

¹⁰ Sobre las rebeliones calchaquíes de 1630-1643 y 1657, véase Ana María Lorandi, "Las rebeliones indígenas," en Tandeter, *La sociedad colonial*, 285-329.

¹¹ Por ejemplo, en las Ordenanzas de Gonzalo de Abreu (1576), se califica a las sociedades indígenas de todo el Tucumán como "gente de poca razón y obediencia a sus caciques." Poco más adelante, se vincula la "huida a los montes" de los indios "a trueque de no dar la obediencia a sus caciques ni sembrar comidas para su sustentación." Roberto Levillier, *Gobernación del Tucumán: papeles de gobernadores en el siglo XVI* (Madrid: Impr. de J. Pueyo, 1920), 2:32-45 (citás en p. 33).

pero se encontraba dispersa en una multiplicidad de pequeñas aldeas fundadas sobre vínculos de parentesco. Por otra parte, al gozar de la interesante autonomía ecológica provista por los recursos del estero y del monte, la inobediencia a los caciques—salvo en períodos excepcionales como la guerra—era casi una consecuencia lógica de la estructura política.¹²

Por supuesto que estas comunidades ya no eran las de fines del siglo XVI y principios del XVII, que podrían suponerse tal vez más fieles a su configuración prehispánica. Como se anticipó ya, desde las ordenanzas de Alfaro las aldeas indígenas, repartidas en encomienda desde mediados del siglo XVI, fueron formalmente reorganizadas como pueblos de indios. Estas corporaciones eran el producto algo artificial de un proceso de reducción de comunidades, ya muy mermadas en su consistencia demográfica.¹³ Y, si bien Santiago del Estero no sufrió la política de desnaturalización que trastocó el panorama etnográfico de otras vastas regiones del Tucumán, a menudo la reducción conllevó la concentración residencial de grupos de diverso origen que los padrones de indios comenzaron a distinguir con el ambiguo término de "parcialidades."¹⁴

¹² Sobre las características estructurales de los liderazgos laxos, véase Georges Balandier, *Anthropologie politique* (Paris: Quadrige/Puf, 1984); Marshall Sahlins, *Tribesmen* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1978); y Timothy Earle, *How Chiefs Come to Power: The Political Economy in Prehistory* (Stanford: Stanford University Press, 1997). Sobre la explotación de los recursos de los esteros y del monte alejado durante el período prehispánico, véase Silvia Palomeque, "Santiago del Estero y el Tucumán durante los siglos XVI y XVII: la destrucción de las tierras bajas en aras de la conquista de las tierras altas," en *Actas del Cabildo Eclesiástico: Obispado del Tucumán con sede en Santiago del Estero, 1592-1667*, ed. Silvia Palomeque (Córdoba: Ferreyra Editor, 2005), 45-75.

¹³ Roberto Pucci parte del cálculo de una población de 125,000 habitantes para la mesopotamia santiagueña en el momento del contacto. En 1596 ésta ya se encontraría reducida a un tercio. Roberto Pucci, "El tamaño de la población aborigen del Tucumán en la época de la conquista: balance de un problema y propuesta de nueva estimación," *Población y Sociedad* 5 (1998):239-70.

¹⁴ Estas fusiones estaban dispuestas por la ordenanza 113 de Francisco de Alfaro según la cual "como fueren vacando encomiendas se vayan anexando unas a otras de suerte que en las de un pueblo sean preferidos los que tienen parte en él y en los otros los más cercanos de suerte que se vayan haciendo encomiendas de suficiente número de indios para que ninguna encomienda en la ciudad de Santiago y Córdoba baje de cien indios de tasa diez mas o menos y se procure hacer siquiera una de doscientos o otra de trescientos en el dicho distrito." Carta del Licenciado D. Francisco de Alfaro, oidor de la Real Audiencia de La Plata a S. M., enero de 1612, en *Correspondencia de la ciudad de Buenos Aires con los Reyes de España*, ed. Roberto Levillier (Madrid: [s.n.], 1918), 2:325. Aunque generalmente las fusiones obedecían a la decisión administrativa, no

A los efectos de este trabajo, lo que interesa destacar es el correlato político de la "construcción" de los pueblos de indios, que forzó la coexistencia en una misma reducción de autoridades de diversa jerarquía y cuyo reconocimiento hacia afuera y hacia adentro de la comunidad resulta a menudo una incógnita. ¿Qué significado real revestía la dignidad cacical cuando la comunidad representada se había dispersado casi completamente? ¿Cómo se resolvían eventuales situaciones de rivalidad y competencia entre estas parcialidades "zurcidas" por necesidades administrativas? ¿Reconocían las comunidades a las mismas "familias" y caciques "principales" que los funcionarios coloniales? Poco se sabe sobre esto, pero es ineludible formularse las preguntas.

Una primera aproximación a las respuestas puede intentarse estudiando los censos y padrones de indios disponibles para Santiago del Estero. Aunque su calidad es muy despareja, permiten arrojar una idea aproximada de las transformaciones formales de la estructura política y de la entidad demográfica de los pueblos. En el Cuadro 1 se reproducen los resultados de cuatro series que se estiman completas y que datan de 1674, 1693, 1748, 1786, 1791 y 1807.¹⁵

La lectura de este cuadro exige algunas aclaraciones. En principio, los datos de 1674, 1693 y 1748 no siempre reproducen una correspondencia exacta entre encomienda y pueblo de indios. En estos recuentos poco rigurosos abundan los repartos ínfimos y, aunque excepcionales, se registran casos de tributarios que viven en tierras

falta algún ejemplo de iniciativa comunitaria en la creación de pueblos de indios. Así, por ejemplo, los caciques de Chalugasta se sumaron al pueblo de Sabagasta tras vender sus tierras en 1707. Pleito por tierras de Chalugasta, Santiago del Estero, 1707, Archivo General de la Provincia de Santiago del Estero (en adelante citado como AGP), Tribunales, leg. 7, exp. 530.

¹⁵ Los padrones de 1674 fueron levantados con información provista por los encomenderos. Se utilizó la copia mecanografiada del Archivo General de Indias conservada en el Instituto Ravignani de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. La Visita de Santiago del Estero practicada por el Oidor Dn Antonio Martínez Luxán de Vargas, tanto de los pueblos como de las encomiendas de distintas personas, Santiago del Estero, 20 de julio de 1694, se encuentra en el Archivo Nacional de Bolivia (en adelante citado como ANB) bajo la signatura Expedientes Coloniales, 1694, leg. 26. Los padrones de 1747 y 1748 están en el AGP, Asuntos Generales, legs. 135-36, 140-41. Por último, las revisitas de indios de 1786 y 1807 se localizan en el Archivo General de la Nación de Buenos Aires (en adelante citado como AGN), Sala XIII, leg. 17-3-3 y Documentos Diversos, leg. 33, respectivamente. La revisita de 1791 se ha perdido para la jurisdicción de Santiago del Estero. La síntesis de los datos de esta revisita está en AGN, Documentos Diversos, leg. 33, fol. 322.

Cuadro 1
Pueblos de indios de Santiago del Estero

Fuente	Población censada	Número de pueblos / encomiendas	Número de caciques	Número de mandones
Padrón de 1674	3194	35	52	0
Visita de Luxán de Vargas de 1693	2660	31	34	3
Padrones de 1748	2823	20	16	7
Revisita de 1786	3597	16	14	10
Revisita de 1791	3842	15	10	12
Revisita de 1807	3363	14	2	8

asignadas por sus encomenderos y que carecen de autoridades. En segundo lugar, los tres padrones más tempranos subregistran notablemente a la población femenina e infantil y tal vez a los cónyuges—masculinos o femeninos—externos al pueblo de indios. En este sentido, los padrones incluidos en la visita del oidor don Antonio Martínez Luxán de Vargas de 1693 son los que presentan mayores defectos de confección porque no fueron levantados *in situ*, favoreciendo situaciones de ocultamiento. Por último, habría que descontar en todos los casos a la población ausente de manera temporal o definitiva. Dejando de lado por excesivamente imprecisa la visita de Luxán de Vargas, los porcentajes de ausentismo oscilan alrededor del 15 por ciento en 1674, 1748 y 1786, para elevarse al 22 por ciento en 1807 (por una artificial "acumulación" de ausentes de empadronamientos anteriores).¹⁶ Cabe destacar, de todos modos, que la ausencia no significaba forzosamente abandono y desestructuración comunitaria. Por el contrario, la migración estacional, de carácter espontáneo, fue una estrategia de supervivencia largamente utilizada por los tributarios en el período tardocolonial que a la postre contribuyó a la perduración de los pueblos de indios.¹⁷

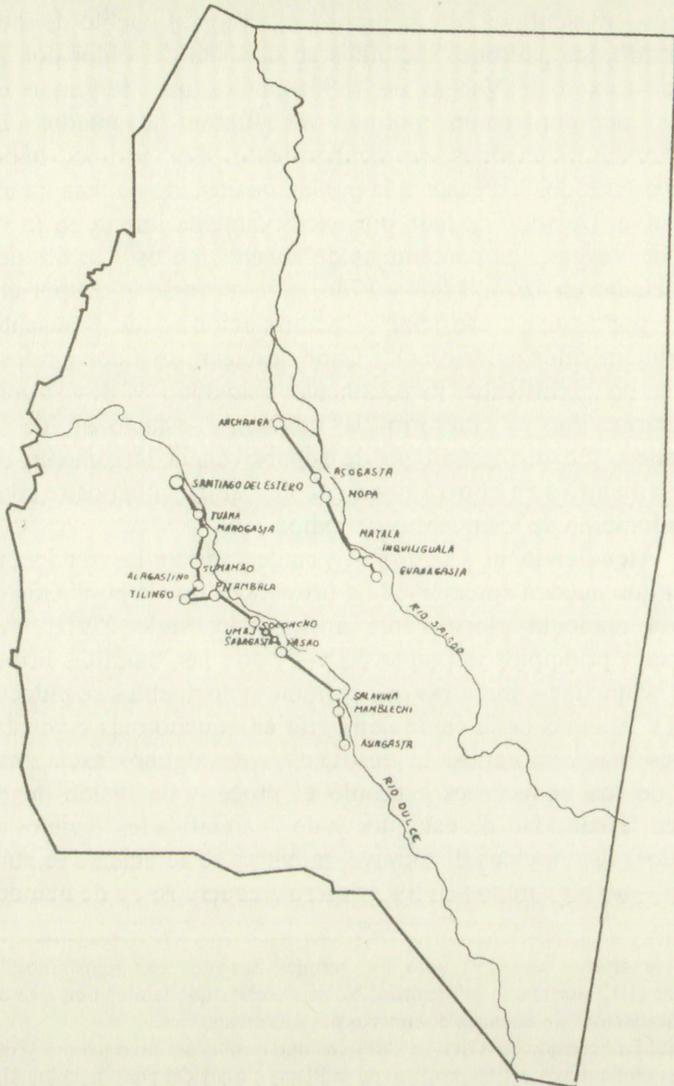
Atendiendo al Cuadro 1, ¿cuáles serían las tendencias más visibles que pueden apreciarse? La primera es que la población de casta tributaria aumenta globalmente a fines del siglo XVIII, vuelve a reducirse a principios del siglo XIX—y son las "familias principales" las que se quedan—mientras que el número de pueblos se reduce (véase Mapa 1). Además de la caída demográfica, mucho más evidente en los padrones más tempranos, la destrucción de algunos asentamientos a manos de los guaycurúes estimuló el proceso de fusión de pueblos. También la cantidad de caciques y de "parcialidades" (viejos pueblos agregados) reconocidas disminuye, mientras se acrecienta el número de alcaldes—no registrados en los primeros recuentos—y de mandones.¹⁸

¹⁶ En la síntesis de 1791 sólo los varones ausentes son registrados; llegan a conformar el 12 por ciento del padrón. No se descarta que también en este caso haya una "acumulación" de ausentes definitivos del padrón anterior.

¹⁷ Judith Farberman, "Los que se van y los que se quedan: migraciones y estructuras familiares en Santiago del Estero (Río de la Plata) a fines del período colonial," *Quinto Sol: Revista de Historia Regional* 1 (1997):7-40.

¹⁸ La ordenanza 22 de Francisco de Alfaro establecía que "en cada pueblo o reducción haya un alcalde indio...y si el pueblo pasare de ochenta casas habrá dos alcaldes y dos regidores." Además del procedimiento desigual de confección de los padrones, el reagrupamiento de parcialidades justifica el aumento del número de alcaldes. Carta del licenciado D. Francisco de Alfaro, en Levillier, *Correspondencia de la ciudad de Buenos Aires*, 302.

Map 1



Ubicación de los pueblos de indios de acuerdo a la revisita de 1786. Orestes Di Lullo, Caminos y derroteros históricos en Santiago del Estero (Santiago del Estero: Talleres Gráficos Amoroso, 1959), s.p.

Así pues, las autoridades designadas como tales en los padrones estarían a fines de la colonia a la cabeza de una "casta tributaria" más consistente pero, al mismo tiempo, compartirían (o delegarían) sus funciones con/en otras autoridades.¹⁹ Por último, el cuadro muestra cómo los mandones van reemplazando a los caciques en el gobierno de los pueblos. Este proceso, sobre el que se regresará más adelante, se acelera drásticamente después de las rebeliones tupacamaristas.

Por cierto, los datos de los padrones muestran una imagen congelada o fotográfica que apenas permite especular sobre las relaciones de poder en los pueblos de indios. Se volverá, pues, en adelante, la mirada a otro tipo de fuentes, sobre todo expedientes judiciales. No se pretende de su examen extraer conclusiones generales sino intentar una primera aproximación a una problemática escasamente explorada para esta región. Servirán de guía dos hipótesis de trabajo, que sugieren una peculiar evolución de los sistemas de autoridad.

La primera hipótesis postula que entre fines del siglo XVII y mediados del siguiente, los caciques habrían gozado de una legitimidad débil y de escasa capacidad de coerción. Por cierto, nunca habían sido muy poderosos pero a esta cuestión estructural se le suma el cambio de contexto: los pueblos de indios santiagueños se hallaban muy disminuidos y, en algunos casos, su funcionamiento comunitario parece haber sido meramente formal. Expresión de la debilidad de los señores étnicos serían la complicidad, a menudo forzada, con los agentes españoles y la intensa injerencia de estos últimos en la política comunitaria.

La segunda hipótesis sostiene el reforzamiento de la autoridad indígena (aunque, como se verá, ésta no recae ya necesariamente en los caciques) en el ocaso del período colonial. La transformación puede

¹⁹ Aunque la división de funciones quedaba claramente estipulada en el plano legal, se consta que en la práctica esto no siempre se respetaba. Así, la ordenanza 72 del corpus alfariano especificaba que "el gobierno de los pueblos de los indios está a cargo de los alcaldes y regidores de indios en cuanto a lo universal, dejando a los caciques el repartimiento de mitas y respeto que se les ha de tener." Los caciques son mencionados apenas en tres ordenanzas, dos veces encargándolos de distribuir la mita y una vez colaborando con los alcaldes en la tarea de supervisar "que tengan particular cuidado que toda la comunidad salga a matar la langosta." En contraste, ocho ordenanzas están dedicadas a los alcaldes y tres de ellas hacen referencia al cabildo indígena, que ellos supuestamente integraban junto a los regidores. En este nuevo esquema, el alcalde se ocuparía de que los indios "vayan entrando en policía," ejerciendo atribuciones de justicia y de gobierno. Carta del licenciado D. Francisco de Alfaro, en Levillier, *Correspondencia de la ciudad de Buenos Aires*, 216, 302-03, 311, 317.

vincularse con tres datos contextuales que gravitaron localmente, agudizando los contrastes regionales en los pueblos de indios de la jurisdicción santiagueña. En primer lugar, la militarización de la frontera chaqueña y con ello de los tributarios de los pueblos situados sobre el río Salado, que por su consistencia demográfica se contaban entre los más relevantes de Santiago. En segundo lugar, el crecimiento de la población de los "márgenes" de los pueblos de indios (los llamados "agregados"), sobre la que, se puede especular, las autoridades indígenas mantenían cierta influencia y mando. Finalmente, con la generalización de la figura del mandón, que dejaría de ser el pariente más cercano del cacique para ser elegido "en conjunto," se fundaría un nuevo tipo de legitimidad (un fenómeno equivalente al de la elección por aclamación de los alcaldes de la que habla Scarlett O'Phelan Godoy). El marco en que se produce este fenómeno es el de la extinción de los linajes cacicales, al menos a efectos administrativos, que guarda consonancia con el nuevo clima imperante después de las rebeliones tupacamaristas.

Se comenzará por poner a prueba la primera hipótesis a partir de la narración de una serie de episodios que permiten pensar en los caciques santiagueños como sujetos débiles, pobres y mal obedecidos, en especial si se los confronta con sus pares de las regiones centrales. En un artículo escrito hace ya muchos años, Thierry Saignes reflexionaba sobre la compatibilidad de aquellas dos vías de legitimación del cacicazgo que Guamán Poma había juzgado opuestas: la sucesión dinástica y las "buenas obras."²⁰ Sin duda, la conquista había confirmado la primera vía, volviéndola aún más rígida, ya que era en el primogénito del cacique en quien debía recaer la sucesión. En cambio, las "buenas obras" dependían estrechamente del mantenimiento de los mecanismos recíprocos que le permitían al curaca cumplir con su papel integrador y defender su legitimidad. El quebrantamiento de estas normas consuetudinarias no podía sino erosionar el prestigio y la autoridad del curaca, amenazados por la insaciable demanda colonial, la comunitaria y las propias apetencias personales del señor étnico. El secreto del éxito residía en mantener el delicado equilibrio entre los diversos y contradictorios intereses y, por difícil que parezca, hubo quienes efectivamente lo consiguieron. De aquí que la eventual prosperidad económica del curaca

²⁰ Saignes, "De la borrachera al retrato," 139-70.

en términos mercantiles no implicara por sí sola su descrédito y que hasta pudiera erigirse como un factor adicional de legitimidad.²¹

Ya se señaló que en estas remotas fronteras las fuentes de poder de los curacas eran, incluso en tiempos prehispanicos, mucho más vulnerables. Se sabe también que, después de la conquista española y hasta fines del siglo XVIII por lo menos, las condiciones de reproducción de los cacicazgos sufrieron un progresivo deterioro, ya que sus bases demográficas se volvieron exiguas—el trámite de la fusión de "pueblos" difícilmente haya ampliado en sus inicios las "fronteras sociales" del curacazgo²²—y el servicio personal exigido por los encomenderos obstaculizó cualquier control de los caciques sobre la producción y el intercambio comunitarios. De esta manera, una de las fuentes de poder y de legitimidad cacical más importantes—la capacidad redistribuidora—sufrió un considerable desgaste. Por otra parte, la puesta en marcha de la encomienda bajo su modalidad de servicio personal no precisó en estas regiones de manera imprescindible de la colaboración de los caciques. A diferencia de sus pares peruanos, y hasta donde se sabe, los líderes étnicos santiagueños no acumularon riquezas ni para su provecho personal ni para repartir entre su gente. Así las cosas, puede conjeturarse una legitimidad cacical débil, basada sobre todo en la legalidad dinástica y en cualidades de liderazgo personales.

Siguiendo esta línea de análisis, el primer interrogante apunta a la continuidad de los linajes cacicales. ¿Fue respetada la investidura del cacique a pesar de las exigencias crecientes del sistema colonial? Una veloz mirada a los padrones ya comentados, a pesar de las amplias brechas temporales que los separan, parecería indicar que sí. Si bien, en la medida en que el número de tributarios disminuía, los pueblos más grandes se devoraban a los pequeños, los caciques no eran suprimidos hasta la extinción de sus linajes y sus primogénitos eran rigurosamente distinguidos como sucesores naturales. Por eso, incluso algunos pueblos conformados por escasas familias mantenían, para disgusto de los

²¹ Además de los trabajos citados en la nota 1, véase Roger Rasnake, *Domination and Cultural Resistance: Authority and Power Among an Andean People* (Durham: Duke University Press, 1988), 95-137; y Steve Stern, "La variedad y ambigüedad de la intervención indígena andina en los mercados coloniales europeos: apuntes metodológicos," en *La participación indígena en los mercados surandinos: estrategias y reproducción social, siglos XVI a XX*, ed. Enrique Tandeter, Olivia Harris y Brooke Larson (La Paz: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, 1987), 281-311.

²² Ramírez, *El mundo al revés*, 48.

funcionarios coloniales que perdían a un potencial trabajador, más de un curaca.

Sin embargo, el respeto de la dignidad cacical, distinguida a través del uso del "don" y de la exención de tributo, no implicaba el reconocimiento de las efectivas funciones de gobierno del cacique y de su calidad de representante comunitario. Estas funciones y representación, como se verá más adelante a partir del análisis de un caso puntual, descansaban en un número más limitado de caciques, alcaldes (en los pueblos pequeños una sola persona solía desempeñar ambas funciones) y mandones (figuras generalmente interinas, elegidas por pertenecer a la "línea más propinqua" del linaje legítimo). En resumen, la legalidad dinástica, al menos en su expresión formal, era incuestionable para la administración española que, no obstante, podía llegar a intervenir en casos de sucesiones dudosas o problemáticas.

¿Qué peso tenía, en cambio, este tipo de legalidad en el interior de las comunidades? No puede ofrecerse una respuesta general, pero la modesta evidencia que puede aportarse apuntaría a situarla como un elemento de legitimidad subordinado a otros. Estos "otros elementos" se remiten al papel efectivo desempeñado por el curaca en la política del pueblo. En este sentido, el examen de la mencionada visita de Luxán de Vargas a las encomiendas santiagueñas, por abarcar la totalidad de los pueblos de indios, puede arrojar algunas pistas iniciales para pensar el problema desde una mirada de conjunto. En rigor, durante la visita los tributarios de las encomiendas se explayaron frente al oidor de Charcas sobre otras cuestiones, pero no faltan referencias marginales a las autoridades, que en muchos casos también se sumaron a las protestas.

Del conjunto de declaraciones indígenas, y por cierto es éste un sesgo de la fuente, estructurada sobre un cuestionario fijo, se identifican tres roles principales de caciques y alcaldes, todos funcionales al sistema de encomienda: control del trabajo indígena, castigo y represión de los tributarios e intermediación. La primera intervención, que es la más extendida, atañe a la siembra y la cosecha de trigo y maíz, invariablemente en beneficio del encomendero, y al reparto de algodón para su hilado y tejido.²³ Las otras dos, en cambio, parecen mucho menos frecuentes; tan sólo dos veces se registran casos en que los alcaldes indígenas azotan a los indios del común por incumplir su trabajo, mientras

²³ Ejemplos de caciques y alcaldes oficiando de "pobleros" o "mayordomos" en tareas de hilado y de siembra de trigo en Tuama, Inquiliguala, Matará, Mopa, Tatingasta y Tipiro. Visita de Santiago del Estero practicada por el Oidor Dn Antonio Martínez Luxán de Vargas, Santiago del Estero, 20 de julio de 1694, ANB, Expedientes Coloniales, leg. 26.

que en otros tres los caciques "conciertan" viajes de carreterías solicitados por vecinos, amigos o parientes de sus encomenderos.²⁴

Dado que los indígenas que declararon frente al visitador incluyeron la totalidad de sus prestaciones laborales, aún de las retribuidas, en la esfera del "servicio personal" y del "trabajo involuntario," es razonable suponer que curacas y alcaldes fueran percibidos por ellos como colaboradores—bien que forzados—de sus feudatarios. En todo caso, la eventual cooperación no parece ni haber sido excesivamente provechosa para los encomenderos, siempre quejosos del "desgano" indígena frente a cualquier tipo de prestación, ni tampoco les aseguraba a los caciques un trato respetuoso de su investidura. En por lo menos cuatro encomiendas, los declarantes indígenas denunciaron maltratos físicos hacia sus señores y los encomenderos mismos tuvieron que reconocerlo (y justificarse por ello) frente al visitador.²⁵

Esta imagen de curacas maltratados a la cabeza de indios que sus feudatarios califican sin medias tintas de "holgazanes" y ociosos podría ocultar, más allá de los estereotipos y del lugar común, dos situaciones. La primera de ellas es que hacia 1693 la institución de la encomienda ya no controlaba el grueso del trabajo indígena, ni siquiera el de los encomendados. En la visita de Luxán de Vargas se encuentra abundante evidencia que muestra cómo la casi totalidad de la producción textil, la cera y la miel, que los encomenderos aspiraban a comprarle a sus tributarios a bajo precio, así como el trabajo personal en los fletes de carreterías, eran gestionados por los indígenas según su iniciativa individual. Beneficiarios principales de estos tratos, decididamente más ventajosos para los indios encomendados, eran aquellos vecinos y

²⁴ Se registran casos de azotes recibidos a manos de los alcaldes y del encomendero por "queja que le dio el curaca" en Matará y Quillotara respectivamente. Los caciques aparecen intermediando servicios de transporte en Inquiliguala, Mopa y Tuama, mientras que en Lasco son quienes pagan adelantados a los indios en concepto de hilados. Visita de Santiago del Estero practicada por el Oidor Dn Antonio Martínez Luxán de Vargas, Santiago del Estero, 20 de julio de 1694, ANB, Expedientes Coloniales, leg. 26.

²⁵ Los tributarios de Guaipe, Pitambalá e Inquiliguala denunciaron malos tratos hacia sus caciques que los encomenderos justificaron alegando distintas razones. El de Inquiliguala, por ejemplo, reconoció haberle propinado "un estirón" a don Andrés Cani "por ser desatento." Aunque no sufrió golpes, el cacique don Cosme, de Mopa, fue alquilado por su encomendero junto a los indios del común para arrear una tropa de ganado. Al igual que los demás, tampoco don Cosme percibió el jornal prometido. Visita de Santiago del Estero practicada por el Oidor Dn Antonio Martínez Luxán de Vargas, Santiago del Estero, 20 de julio de 1694, ANB, Expedientes Coloniales, leg. 26.

mercaderes de la ciudad no favorecidos con encomiendas.²⁶ La segunda situación llevaría a preguntarse hasta qué punto la debilidad de los caciques no se manifestaba también en su incapacidad de coerción, atributo que podría relacionarse hipotéticamente con la pobreza material del cacique y con su consecuente fracaso como redistribuidor.

Todas estas cuestiones, planteadas a grandes rasgos sobre la base de información sumaria para casi todas las encomiendas santiagueñas, aparecen en mayor o menor medida en los dos episodios judiciales que se examinarán en un análisis más a fondo. El primero de ellos, de 1688, involucró a las autoridades de Sumamao, un pequeño pueblo de indios a orillas del río Dulce. Como se verá, la cuestión de la legalidad dinástica y de sus límites es el eje de una querrela que se resuelve a favor de un "cacique intruso." Lo que este caso permite observar con más detalle es la intromisión externa en el sistema de autoridades del pueblo de indios, que pasa desapercibida en otras fuentes. El segundo episodio, fechado en 1747, comprometió a tres curacas del pueblo de Soconcho—aquéllos reconocidos por las autoridades coloniales y que como tales cobraban la "pensión del gobierno"—procesados por adeudar siete años de tributos. A diferencia de Sumamao, Soconcho aglutinaba cerca de cuatrocientos tributarios y era una encomienda que se hallaba en cabeza de la corona desde fines del siglo XVI.²⁷ Poder de convocatoria, legalidad y legitimidad del cacicazgo e injerencia de la administración colonial en la política interna de los pueblos de indios convergen también aquí. Finalmente, el cura párroco y la comunidad aparecen en ambos casos como actores de discreta intervención.

He aquí el primer caso, que se inicia en 1688 cuando Don Alonso Milampa, indio de Sumamao, se traslada hasta la Audiencia de Charcas para reclamar sus derechos al cacicazgo. Su batalla legal no lo encontraba en soledad: el alcalde ordinario, y sobre todo el cura doctrinero don Pedro Álvarez de Ábila, le habían abierto los ojos sobre sus posibilidades.²⁸ De modo que Milampa reunió nueve testigos, entre indios y españoles, para que refrendaran su doble argumentación. De un lado, se proponía demostrar su derecho natural como heredero legítimo del cacique ya

²⁶ Sobre esta cuestión, véase "Feudatarios y tributarios a fines del siglo XVII: la visita de Luxán de Vargas a Santiago del Estero (1693)," en Farberman y Gil Montero, *Los pueblos de indios del Tucumán colonial*, 59-90.

²⁷ Es decir, cuando pertenecían directamente al estado colonial. En Soconcho esta situación puede rastrearse desde fines del siglo XVI.

²⁸ Alonso Milampa contra Diego Chapa por el cacicazgo, [Charcas], 1688, ANB, Expedientes Coloniales, leg. 43.

difunto Francisco Milampa; del otro, el acceso espurio al poder de don Salvador Chapa, padre del cacique en funciones.

Según Milampa, el difunto don Salvador Chapa habría sido designado mandón muchos años atrás para reemplazar interinamente a su padre enfermo. De dar por cierta la interesada petición del cura, que participó como testigo en el proceso, don Salvador era un "indio libre" que el administrador de la encomienda de Sumamao y el alcalde de la Santa Hermandad habrían atraído para ocupar el cargo vacante. En efecto, de acuerdo a la información provista por el doctrinero, el finado Chapa "asistió en el paraje de Atamisque, dejando su pueblo en donde le nacieron estos hijos, y la principal causa para reducirlo a su natural fue con este presupuesto de hacerlo mandón, de donde principió su reducción."²⁹

Más allá de la veracidad de estos dichos, los testigos movilizados por Milampa (¿o por el cura?) refrendaron la imagen de don Salvador como advenedizo nombrado desde afuera. Del mismo modo, también coincidieron en enfatizar las relaciones del mandón-curaca con el viejo administrador de la encomienda.³⁰ Sin embargo, la contrapartida no benefició a Milampa, a quien ni siquiera sus propios parientes apoyaron con demasiada convicción, mostrándose casi complacientes frente al intruso. Podría decirse que don Salvador había conseguido fundar un linaje ya que no sólo nadie cuestionó posteriormente el acceso de su hijo y sucesor Diego Chapa al cacicazgo sino que los sucesivos padrones de indios le consagraron esa dignidad.

¿Por qué motivos, en cambio, ni la legalidad aportada por la sangre, ni el favor del cura y del alcalde le alcanzaron a Alonso Milampa

²⁹ Alonso Milampa contra Diego Chapa por el cacicazgo, [Charcas], 1688, ANB, Expedientes Coloniales, leg. 43, fol. 7.

³⁰ Según Alonso Milampa, don Salvador había sido elegido "por ser ladino alentado, que asistía y ayudaba a la dha persona en sus sementeras y en las demás cosas que se le ofrecieron." El protector de naturales agregó elementos que abonaban esa tesis pero que a la vez permiten constatar una real capacidad de coerción del extinto cacique intruso. En 1647, afirmó el testigo, él mismo se había visto obligado a pedirle auxilio a don Salvador. El río estaba crecido y el protector varado en el pueblo de Lasco, con sus carretas cargadas de trigo. En esta situación, "envió llamar al curaca y alcalde de dho pueblo de Sumamao que viniesen con balsa y gente a pasarle el río y el dho don Salvador como tal cacique trajo gente, indios sujetos a él y le pasó al río con dhos sus indios y dentro de dos días fue con toda la gente del pueblo y le pasó sus carretas y todo su ato." La defensa que el protector hace de don Diego Chapa es vista con alguna razón con sospecha por Milampa que afirma la "cavilación y valimiento que tiene el susodicho [don Diego] con el protector de los naturales de aquella provincia." Alonso Milampa contra Diego Chapa por el cacicazgo, [Charcas], 1688, ANB, Expedientes Coloniales, leg. 43.

para ser cacique? Uno de ellos era la supuesta incompetencia y "pusilanimidad" de su padre Francisco. Aunque habían pasado muchos años desde su muerte, varios testigos recordaban al viejo Milampa pagando tributo y sirviendo la mita de plaza bajo las órdenes de don Salvador Chapa, su "suplente." En segundo lugar, su heredero legal Alonso Milampa había pasado buena parte de su vida fuera del pueblo, al punto de enterarse sólo tardíamente y siendo ya adulto de los derechos que le asistían. En su petición admitía que, en efecto, después de la muerte de sus padres, "mi encomendero me trujo de esta ciudad y le serví de paje y después anduve en viajes que hizo al reino del Perú" y que, ya de regreso, su feudatario "por asegurarlo lo puso en una panadería hasta que vino, lo trajo y redujo al dho pueblo."³¹ En tercer lugar, Milampa era, en definitiva, un mero instrumento del encomendero y del cura, en cuyo servicio se hallaba para entonces; quizás la indiferencia comunitaria hacia su persona refleje más bien un rechazo hacia aquellos personajes que un apoyo real al curaca en funciones.³²

El ahora cuestionado don Diego Chapa era tan buen amigo de los españoles como Milampa y como lo había sido antes su padre.³³ En su petición, reconoció haber vivido por muchos años con toda su familia en la ciudad de Santiago del Estero, donde desempeñaba el más español de los oficios: maestro de zapatero. Había retornado a Sumamao y a sus funciones por exigencia de los indios de la comunidad, que durante una visita protestaron porque su cacique "no asistía de ordinario en el dho pueblo sino en esta ciudad."³⁴ A partir de ese momento, Chapa decía haber gobernado tranquilamente y sin contradicciones.

Aunque el expediente se interrumpe aquí, la visita de Luxán de Vargas encontró a don Diego Chapa como cacique de Sumamao,

³¹ Alonso Milampa contra Diego Chapa por el cacicazgo, [Charcas], 1688, ANB, Expedientes Coloniales, leg. 43, fol. 9.

³² También la citada Visita de Luxán de Vargas muestra la oposición que el administrador de la encomienda despertaba en los indios de Sumamao, entre los que se contaba el cacique Diego Chapa. No extraña que los indios no quisieran, pronunciándose a favor de Milampa, favorecer el juego del encomendero. Visita de Santiago del Estero practicada por el Oidor Dn Antonio Martínez Luxan de Vargas, Santiago del Estero, 20 julio de 1694, ANB, Expedientes Coloniales, leg. 26.

³³ Milampa se dice en su petición representado por su cura párroco y "atribulado y ofendido de mi protector de la ciudad de Santiago del Estero determinadamente por hallarse pagado de una dádiva considerable que le ha dado don Diego Chapa curaca intruso." Alonso Milampa contra Diego Chapa por el cacicazgo, [Charcas], 1688, ANB, Expedientes Coloniales, leg. 43, fol. 1v.

³⁴ Alonso Milampa contra Diego Chapa por el cacicazgo, [Charcas], 1688, ANB, Expedientes Coloniales, leg. 43, fol. 19.

ejerciendo su liderazgo mestizo y ladino sobre poco más de medio centenar de personas. Por fin, el padrón del pueblo de la serie de 1747 muestra a un tal Alonso Chapa (¿su nieto?) desempeñándose como curaca, lo que permite presumir lo decisivo de la victoria del linaje "intruso."³⁵

Este episodio reúne ciertos ribetes excepcionales—no se conoce otro caso que terminara en los estrados de Charcas—pero posee la virtud de habilitar una mirada sobre las fuentes de legalidad y legitimidad desde otra escala de observación. Por empezar, los dos contrincantes tenían mucho en común. Ambos habían tenido una residencia muy discontinua en el pueblo, eran ladinos y participaban de una cultura mestiza. Además de las redes que movilizaron en ocasión del pleito, las menciones de los oficios, los viajes realizados y las trayectorias personales no parecen casuales; uno y otro apuntaron en definitiva a demostrar que ocupaban un lugar en los dos mundos. En la misma sintonía, un expediente algo más temprano (1661) permite seguir el itinerario de un alcalde de indios ladino que, a pesar de haber ejercido esa función, aspiraba a terminar sus días reconocido como mestizo e hijo natural de su difunto encomendero.³⁶ La historia de Pedro Cordero, indio de Maquijata, recuerda bastante la de Milampa y a la de Chapa: se inicia como paje de su encomendero en su juventud, viste de español mientras puede costear tal lujo y regresa a la camiseta indígena cuando su pobreza se lo impide. La justicia, no obstante las pruebas que se presentan en contrario, lo reconocería como mestizo, desoyendo los reclamos del nuevo feudatario de Maquijata que pretendía incorporarlo a su paupérrima encomienda.³⁷

En segundo término, tanto don Salvador Chapa como Alonso Milampa, más allá de su conveniencia personal, fueron utilizados por agentes españoles—el administrador de encomienda, el cura, el encomendero—que tenían intereses en el pueblo de Sumamao. La

³⁵ Autos obrados por el Oficial Real Don Joseph de Aguirre, Santiago del Estero, año de 1747, AGP, Tribunales, leg. 2, exp. 141.

³⁶ Juicio seguido sobre los reclamos del mestizo Pedro Cordero, pidiendo se le declare libre, contradicho por Dn Luis de Quiroga y Guzmán, encomendero de los pueblos de Maquijata y Simogasta en Santiago del Estero, Charcas, 30 de octubre de 1661, ANB, Expedientes Coloniales, leg. 30.

³⁷ Un fenómeno similar encuentran también Sánchez y Sica, "Curacazgos y territorio en la quebrada de Humahuaca," y Boixadós y Palermo, "Transformaciones de una comunidad desnaturalizada," estudiando los casos de los curacas de Humahuaca y de Quilmes respectivamente. La hispanización, a la que en dichos casos se agrega la acumulación de una modesta fortuna, son algunos de estos denominadores comunes.

deserción de los Milampa, padre e hijo, y posteriormente la posibilidad de discutir la legalidad de Chapa, le abrió las puertas a la intromisión externa. Pero esta intromisión, aún en un pueblo tan pequeño como Sumamao, tenía sus límites; por algo don Salvador Chapa no fue designado cacique sino mandón, que en esta época suponía un mandato interino. La legalidad del procedimiento era dudosa; ningún testigo lo niega y sólo el mismo Chapa reafirma la pertenencia de su padre a la "línea más propincua" del cacique al que venía a reemplazar, pero no le impidió a esta figura advenediza fundar un linaje reconocido por las autoridades coloniales primero y por los indios de Sumamao después. Tal vez fue la capacidad de los Chapa como mediadores contra la pusilanimidad de los Milampa o tal vez fue la ausencia de una figura alternativa (¿cuánto de vida comunitaria real podía mantener un pueblo de las dimensiones de Sumamao?) lo que determinó el triunfo de los primeros. Sumando consensos externos e internos (no se sabe cuán decididos), los Chapa construyeron su legitimidad y lograron que sus orígenes espurios perdieran relevancia.

En tercer lugar, el litigio pone también sobre el tapete las posibilidades y las limitaciones de la manipulación externa, en particular de la del cura, único español habilitado para residir en el pueblo de indios y, de algún modo, "dueño de las almas" de aquél. Fue un administrador de encomienda el que introdujo al primer Chapa en Sumamao privilegiando su función de gobierno por sobre la dignidad cacical, dos aspectos que la legislación indiana deslindaba claramente.³⁸ Sin embargo, al conseguir don Salvador legitimar su linaje con apoyos internos, externos y gracias al paso del tiempo, ni siquiera la alianza entre el encomendero y el párroco alcanzó para destronar al intruso. Según se desprende de las declaraciones poco decididas de los testigos convocados por Milampa, esta vez la intervención del cura no fue tan exitosa, ya que, en ninguna arena, "su" candidato cosechó adhesiones muy entusiastas.

Se continuará ahora con el análisis del episodio que en 1747 comprometió a los caciques de Soconcho. Como es sabido, a sus funciones de gobierno, los caciques sumaban la cobranza del tributo de cinco pesos por varón adulto. Si, como se ha visto ya, para los encomenderos resultaba una ardua tarea "descontar" esa suma a través de diversas prestaciones laborales, fácil es imaginar lo que ocurría en pueblos que, como Soconcho, se hallaban en cabeza de la Corona. No por nada, cuando a fines del siglo XVIII este status se fue

³⁸ Díaz de Rementería, *El cacique en el Virreinato del Perú*, 59.

generalizando, otras figuras presuntamente más eficaces fueron designadas para cumplir con la ingrata tarea.³⁹

En 1747, tres caciques del pueblo de Soconcho terminaron en la cárcel por su fracaso como recaudadores. Algunos de sus indios, meticulosamente registrados por las autoridades, debían los tributos de hasta siete años por lo que se consideró llegada la hora de rendir cuentas y poner límites.⁴⁰ Para entonces, el pueblo preservaba cinco de las siete parcialidades que había tenido en sus orígenes coloniales y a sus respectivos curacas, distinguidos con el "don" extensivo a sus hijos primogénitos. Sin embargo, las autoridades españolas, alegando la exigüidad demográfica de dos de las parcialidades, sólo aceptaban a tres de ellos: don Bartolo Sagulpa, don Cristóbal Guasaga y don Diego Imán. Estas autoridades reconocidas, y sólo ellas, percibían además una "pensión del gobierno," el modesto salario concedido a los caciques desde las reformas toledanas.

Así las cosas, en 1747 los tres caciques "oficiales" se movilizaron hasta la ciudad para explicar las razones de las deudas de sus indios. Las respuestas que ofrecieron en sus declaraciones individuales, que su cura doctrinero acompañó, fueron muy similares y apuntan directamente a la incapacidad de coerción.⁴¹ En palabras de don Cristóbal, "aunque este declarante ha hecho las diligencias posibles de cobrarles [a los indios], lo han tenido con engaños sin hazer diligencia de su parte." Y a don Diego y don Bartolo les había ocurrido lo mismo: si al primero sus indios lo "entretuvieron," al segundo "lo han tenido con esperanzas de que le

³⁹ Como afirma Díaz de Rementería, la recaudación de tributos era una de las funciones principales de los curacas en su faceta de gobernadores. Esta tarea fue recayendo gradualmente en otros sujetos miembros del pueblo de indios, como el alcalde, o externos a él. Díaz de Rementería, *El cacique en el Virreinato del Perú*, 44. En el padrón de 1786 ya citado, se comprueba que la recaudación de la abrumadora mayoría de los pueblos se hallaba en manos de vecinos, militares y hasta agregados pero ya no en las autoridades étnicas de las que se declama su incapacidad o pobreza. Revisita de indios de 1786, Santiago del Estero, AGN, Sala XIII, leg. 17-2-1.

⁴⁰ Autos obrados por el Oficial Real Don Joseph de Aguirre, Santiago del Estero, año de 1747, AGP, Tribunales, leg. 6, exp. 460, 12 fols.

⁴¹ El doctrinero es sospechoso de haber antepuesto su interés personal cobrando los sínodos, motivo por cual también él es llamado a declarar. Los caciques niegan el cargo terminantemente, reconociendo no obstante que los indios suelen trabajar para el sacerdote a cambio de un jornal o de descuentos en el tributo, que se hacen constar en un recibo. Por otra parte, el cura defiende activamente a los caciques en el descuento de tributos con que concluye el proceso. Es muy posible que una relación de colaboración estrecha uniera a estos cuatro hombres. Autos obrados por el Oficial Real Don Joseph de Aguirre, Santiago del Estero, año de 1747, AGP, Tribunales, leg. 6, exp. 460.

pagarán pero que no lo ha podido conseguir de ellos porque entregados al ocio no han hecho las diligencias de su parte."⁴²

Como se ha mencionado, el poder difuso parece ser un dato estructural en los sistemas de autoridad de estas comunidades (amén de que la recaudación del tributo seguiría siendo problemática en Santiago incluso al quedar fuera de la órbita de los caciques). Sin embargo, vale la pena analizar las razones puntuales que Sagulpa, Guasaga e Imán aportaron para defenderse. La primera era coyuntural y consistía en "la pobreza en que se hallan los indios con las pestes y secas" que apenas dejaba margen para la reproducción familiar. El segundo argumento, esencialista y remanido, se basaba en la supuesta "naturaleza floja" y "ocio" de los indios (que no obstante, como se desprende de lo que ellos mismos dicen, parecen diluirse por completo cuando el trabajo es rentado). La tercera razón, en boca de dos de los caciques, es la que más interesa aquí porque permite entrever la ilegitimidad de su autoridad. Así, si a don Cristóbal los indios "no le hacen caso ni le obedecen como a su curaca," de Don Diego se alejan los tributarios "diciéndole es curaca intruso." Por último, si se le otorga algo de crédito a la palabra de los caciques, sus indios habrían hecho abuso de su pobreza. Guasaga e Imán se declaran "pobres y sin medios" mientras que don Bartolo Sagulpa sostiene que "aunque cacique principal de su parcialidad no le obedecen a sus requerimientos por verle anciano y pobre."⁴³

Otras informaciones complementarias pueden contribuir a conjeturar el espacio de la legitimidad cacical en Soconcho. La explicación más sencilla llevaría a pensar que la comunidad y la administración colonial no reconocían a las mismas autoridades. En otras palabras, tal vez despertaba resistencia y oposición la decisión externa de fundir las antiguas parcialidades truncando los linajes cacicales reconocidos. En este sentido, puede interpretarse la escueta anotación del padrón de deudores según la cual el nieto del depuesto cacique don Francisco Coman se había ausentado al Tucumán (donde había muerto) porque "quiso ser cacique al tiempo de los padrones y no lo admitieron por tal" (no se sabe si por las autoridades coloniales o por la comunidad).

En segundo lugar, la misma indignancia de los caciques aparece como fuente de ilegitimidad. ¿Se esperaba de ellos una función redistribuidora que no se encontraban en condiciones de ejercer? Tal vez

⁴² Autos obrados por el Oficial Real Don Joseph de Aguirre, Santiago del Estero, año de 1747, AGP, Tribunales, leg. 6, exp. 460, fols. 4, 4v y 5.

⁴³ Autos obrados por el Oficial Real Don Joseph de Aguirre, Santiago del Estero, año de 1747, AGP, Tribunales, leg. 6, exp. 460, fol. 5v.

el cura doctrinero, que despierta ciertas suspicacias entre los funcionarios de la Hacienda, compensara en algo esta carencia. A través del protector de naturales se conoce que los indios han pasado un tiempo "ocupados en el Santo ministerio del Corte de madera para reedificar su Iglesia parroquial." El tiempo invertido en la tarea, que el protector pide sea descontado de los tributos debidos, resultó de un acuerdo por el cual proporcionó "su cura la comida y lo necesario de herramientas y ellos [los indios] su personal trabajo." Esta modalidad no se aleja demasiado de la *minga* indígena y de su heredera criolla del mismo nombre. Sumada a los indicios ya mencionados, permitiría imaginar un nuevo contenido de las relaciones entre el cura y sus feligreses indígenas.⁴⁴

A fines del siglo XVIII, el sistema de autoridades parece fortalecerse. Los antes "pusilánimes" caciques devienen en "impertinentes" mandones y alcaldes. Sirva un caso temprano, de 1729, para tender un puente entre lo ya desarrollado y lo que sigue. En ese año, el indio de Matará, Felipe Tontola, murió bajo el puñal de su mandón, Francisco Manumo Torres.⁴⁵ Los testigos coincidieron en que Manumo había actuado en defensa propia y que el luctuoso episodio remataba toda una serie de conflictivos encuentros entre los dos hombres, condimentados todos por el alcohol y las palabras injuriosas. "Embustero y adulón del español" había sido una de las infelices sentencias de Tontola fundada, según los testigos, en "el nombramiento de mandón en que los más no le quisieron recibir."⁴⁶ El expediente, que se interrumpe aquí, estaría reiterando situaciones similares a las hasta ahora expuestas. Lo que interesa subrayar es que expresiones como las de Tontola, un indio del común, serían escuchadas más adelante de los labios de autoridades indígenas que gozaban de una legitimidad menos dudosa que Manumo Torres. Esto no significa que la intervención de autoridades externas a los pueblos fuera más tenue ni que la conflictividad entre las autoridades indígenas estuviera ausente; más bien, la tolerancia hacia ese tipo de intromisiones parece ser cada vez menor y llega a motivar denuncias de los tributarios frente a la justicia española.

Como se anticipó en la introducción, tres factores—militarización de la frontera, elección consensuada de mandones y expansión de la población indígena libre y mestiza en los pueblos de indios—deberían

⁴⁴ Autos obrados por el Oficial Real Don Joseph de Aguirre, Santiago del Estero, año de 1747, AGP, Tribunales, leg. 6, exp. 460, fol. 10.

⁴⁵ Torres, Francisco, proceso criminal, Santiago del Estero, 1729, AGP, Tribunales, leg. 9, exp. 726.

⁴⁶ Torres, Francisco, proceso criminal, Santiago del Estero, 1729, AGP, Tribunales, leg. 9, exp. 726.

estar incidiendo en esta suerte de "revancha" postrera de las autoridades de los pueblos. Lamentablemente, sólo sobre el primero de estos factores es posible por el momento ofrecer pruebas más contundentes y sólo a la región fronteriza al oriente del Salado podrán generalizarse las conclusiones. Se comenzará entonces por describir sucintamente el proceso de militarización de la frontera, que se hace sentir desde fines del siglo XVII y que culmina con la destrucción de los pueblos fronterizos de Lasco, Anchanga, Asogasta y Mopa.

Una interesante hipótesis de Beatriz Vitar postula que la disposición pactista de la política fronteriza borbónica posterior a la expulsión de los jesuitas redundó en el fortalecimiento de la autoridad de los caciques de las etnias chaqueñas, estructuralmente débiles fuera de los contextos de guerra.⁴⁷ Algo similar, como se procurará demostrar a continuación, parece suceder del "otro lado" de la frontera. Para mejor apreciar los cambios, vale la pena repasar una petición que en 1726 suscriben varios caciques del Salado, reclamando el regreso de su párroco y protector. En este documento, los caciques no se lamentan tan sólo de los "bárbaros." En su opinión, "las continuas molestias que nos hacen los cabos militares con las continuas corridas" ocasionaban la dispersión de sus pueblos, que no reconocían "amo ninguno sino solo los cabos militares que nos han mandado y tratado en la forma que ellos han querido por ser nosotros unos pobres indefensos."⁴⁸

A fines del siglo XVIII, el tono suplicante de 1726, que una vez más evoca la intromisión externa que se analizó en el apartado anterior, desaparece de la documentación. Es que el cuadro fronterizo se ha alterado profundamente, en la medida en que los tributarios se han transformado ellos mismos en "soldados indígenas." En efecto, en la década del 80, y en apariencia de manera progresiva, los pueblos del Salado son eximidos de contribución e ingresan en un status fiscal particular que habrían de mantener hasta la extinción de los pueblos de indios.⁴⁹

Obviamente, la exención de tributo no consistía en una gracia otorgada de una vez y para siempre, sobre todo en aquel contexto de

⁴⁷ Beatriz Vitar, "Algunas notas sobre la figura de los líderes chaqueños en las postrimerías del siglo XVIII," en *Fronteras, ciudades, y estados*, ed. Ana Teruel, Mónica Lacarrieu y Omar Jerez (Córdoba: Alción Editora, 2002), 21-44.

⁴⁸ Petición de los curacas del Río Salado, Santiago del Estero, 1726, AGP, Asuntos Generales, leg. 33, sin foliar.

⁴⁹ El pueblo de Guañagasta goza de esta exención desde 1784 por lo menos. Los demás pueblos del Salado aparecen exentos en 1791, manteniendo ese status en 1807. Revisita de indios de 1807, Santiago del Estero, AGN, Documentos Diversos, leg. 33.

"voracidad fiscal" que conllevaron las reformas borbónicas. En principio, había sido precedida de una intensa resistencia de los tributarios frente a los recaudadores, ahora generalmente externos al pueblo de indios.⁵⁰ En segundo lugar, requería como contrapartida el oneroso sacrificio de "estar siempre sobre las armas" y de servir en todo tipo de tareas (incluyendo la factura de lanzas, arcos y flechas) en los fuertes fronterizos.⁵¹ Las citas que ilustran la dureza de la vida militar podrían multiplicarse; lo que se desea subrayar es que el hecho de que la condición de soldado se generalice en los pueblos de indios de la frontera, propiciando su integración a la soldadesca de los españoles pobres, y ciertamente incide en la relación de fuerzas en el interior del pueblo de indios. La militarización, como se sabe, crea derechos y el cambio de tono de las peticiones de los caciques estaría revelando ese cambio.⁵²

El progresivo reemplazo de los caciques por mandones y alcaldes es el segundo dato contextual de primera importancia. Este cambio, que parece afectar por igual a los pueblos del Dulce y a los del Salado, requiere retroceder algo en el tiempo y volver a una cuestión parcialmente tratada para su explicación. Para empezar, ¿por qué motivos, bajo cuáles procedimientos y a qué personas se designaba en calidad de mandones? Por el momento se intentará esclarecer el problema acudiendo a las fuentes primarias, a comenzar por los padrones de tributarios que aportan copiosa información cuantitativa y cualitativa. En la serie más temprana de 1747-1748 se hallan registrados diez y seis curacas y siete mandones; en dos casos, estos últimos compartirían el gobierno con los primeros mientras que en los restantes reemplazarían al curaca, por lo menos en lo funcional. Lo significativo es que en seis de los siete casos el cargo ha recaído en "el pariente más propincu" del curaca recientemente fallecido

⁵⁰ Según un cura doctrinero del Salado, ni siquiera la custodia de 150 hombres armados le había permitido a los recaudadores cumplir con su tarea amén de que "los mismos indios [dijeron] que primero harían algún desatino o se irían a vivir con los infieles del Chaco que no pagar el Tributo hasta la decisiva resolución de la junta Superior." Josef de Achabal y Nicolás de Villacorta y Ocaña por pago de tributos, Santiago del Estero, 1788, AGP, Asuntos Generales, leg. 25, fol. 8.

⁵¹ Un ejemplo entre muchos que concierne al pueblo de Guañagasta. Aquí, según reconocieron los empadronadores de 1807, los indios que "sirven como soldados en las Correrías y Guardias en el Paraje de las Tres Cruces...son los primeros que se presentan con sus armas y caminan sin [ilegible] alguna...para formar el resguardo contra los insultos del enemigo Bárbaro." Revisita de indios de 1807, Santiago del Estero, AGN, Documentos Diversos, leg. 33, fol. 296.

⁵² Los caciques del Salado aportan testigos para certificar sus servicios amén de la exención de tributo de la que gozan "desde tiempo inmemorial." Revisita de indios de 1807, Santiago del Estero, AGN, Documentos Diversos, leg. 33, fols. 296-317.

o del heredero legítimo menor de edad.⁵³ Se trataría, pues, de un mandato interino, cuya legalidad derivaría del parentesco. Sin embargo, al parecer, el cumplimiento de este requisito podía no ser suficiente. Ya se han visto los casos de Salvador Chapa y de Manumo Torres; para gozar de legitimidad, era necesario que el candidato reuniera un cierto consenso. Algunas veloces menciones documentales sugieren la generalización de un procedimiento análogo al de la elección de alcaldes.⁵⁴

No obstante, es la segunda serie de padrones de 1786 la que señala los cambios más significativos en relación con el momento anterior. En primer lugar, para entonces los mandones han equiparado su número al de los curacas. Excluyendo a los pueblos destruidos de Alagastine, Lasco y Anchanga, que carecen de autoridades, tierras y familias sujetas a ellos, en 1786 fueron registrados catorce curacas y diez mandones, cuatro de los cuales cumplirían funciones de co-gobierno (que pueden atribuirse a las mayores dimensiones de sus pueblos). ¿Cuáles concretamente? He aquí otra innovación; en la mayor parte de los casos, las autoridades indígenas de cualquier tipo han sido relevadas de la recaudación de tributos. El motivo se explicita al final del padrón de cada pueblo transferido a "cabeza de la Corona." Por dar un ejemplo, para Sumamao se afirma que "por cuanto no se ha encontrado en este pueblo sujeto de responsabilidad ni menos actividad para el cobro y aseguramiento de los reales tributos se ha tenido a bien el nombrar a don Pedro Ignacio Cortés de Medina por concurrir en éste."⁵⁵ Y lo mismo ocurre en otros pueblos de indios donde las autoridades indígenas, además de muy pobres, son juzgadas como sujetos poco "racionales" para cargar con una misión tan cara a la Real Hacienda. Este dato, por lo tanto, desterraría la hipótesis de que los mandones fueran elegidos específicamente para cumplir esa tarea; es el rol cohesionador de las autoridades indígenas lo que se privilegia.

¿Qué sucede en cambio con la elección de los mandones? En principio, con la excepción de un caso, no pareciera existir continuidad de los viejos linajes cacicales en los nuevos mandones (tal vez se trate de la

⁵³ Padrones de indios, Santiago del Estero, 1748-1749, AGP, Asuntos Generales, legs. 135-36, 140-41.

⁵⁴ Este procedimiento consistía en la reunión del cabildo indígena—en estos pequeños pueblos, la comunidad en pleno—con la presencia y el consejo del cura. En este caso estaríamos frente a una práctica distinta a la seguida en el Perú para la elección de curacas interinos o gobernadores interinos, seleccionados a partir de una terna por las autoridades virreinales. Díaz de Rementería, *El cacique en el Virreinato del Perú*, 127.

⁵⁵ Revisita de indios de 1786, Santiago del Estero, AGN, Sala XIII, leg. 17-2-1, fol. 37v. Situaciones idénticas se registran en los fols. 46, 74v, 81, 87v y 101.

crisis de la elección en la "línea más propinqua"). No obstante, ya no parece haber margen para que las autoridades coloniales designen mandones a su antojo y de hecho buena parte de los registrados en 1786 se mantienen como tales o ejercen las alcaldías en la siguiente revisita de 1791.⁵⁶

Por fin, en 1807 el cacicazgo representa una institución extinguida, por lo menos en cuanto al reconocimiento de su dignidad por parte de las autoridades hispanas.⁵⁷ Solamente dos curacas han resistido; los demás pueblos han quedado a la cabeza de ocho mandones y seis alcaldes que co-gobiernan con ellos. También aquí puede detectarse la continuidad de las mismas familias en los cargos, con la salvedad de que hay mandones que descienden de caciques registrados como tales en 1786 y 1791. En este caso, entonces, parecería tener lugar un proceso de "degradación" de los curacas del que es difícil imaginar las repercusiones en el interior de las comunidades. Con seguridad, es éste el reflejo de la tendencia más general, consecuencia de la crisis abierta por las rebeliones tupacamaristas y muy hostil a la continuidad de los señores étnicos. De todas maneras, vale la pena reflexionar sobre las posibles consecuencias de este fenómeno a nivel local y, para ello, la investigación debe volcarse hacia otro tipo de fuentes, considerando la fuerza de la última variable contextual anticipada, la hipotética expansión de esta escurridiza categoría de "agregados" al pueblo de indios que tal vez fuera más importante en la subregión del río Dulce.

Dos actas capitulares del primer período independiente pueden echar luz sobre ellos. En 1813, por ejemplo, se propone desde el cabildo "tratar de cobrar a los agregados de los pueblos que fueron de los Indios tributarios."⁵⁸ En 1816 la decisión se reitera, disponiéndose

que los once pueblos llamados de los indios que en el día pertenecen a esta ciudad o al Estado...se den en arriendo por un tanto al año al que más diere...y en caso no haya interesado que arriende se saque lo que corresponda a los

⁵⁶ De este padrón intermedio sólo se conservan algunas síntesis y el listado de reservados, entre los que se cuentan también mandones y alcaldes. Revisita de 1807, AGN, Documentos Diversos, leg. 33.

⁵⁷ Gracias a las síntesis de los padrones de 1791 se sabe que en aquella fecha todavía persistían diez caciques reconocidos y doce mandones. Como se verá en adelante, de todas formas, otras fuentes registran "curacas" no reconocidos como tales en los documentos fiscales. Revisita de 1807, AGN, Documentos Diversos, leg. 33.

⁵⁸ Alfredo Gargaro, ed., *Actas Capitulares de Santiago del Estero* (Buenos Aires: Kraft, 1941), 6:419.

individuos asentados que viven en ellos y las disfrutan con prevención que a los Indios en ningún caso y por ningún pretexto serán pensionados en cosa alguna.⁵⁹

Entre estos agregados/arrendatarios se cuentan indios libres, mestizos y también españoles, como seguramente lo era, por ejemplo, el sargento Jacinto Gómez, testigo frente al empadronador de Manogasta y "agregado de este dho pueblo" en 1786.⁶⁰ En todo caso, puede pensarse que estos sujetos poco se diferenciaban en su status de aquéllos que, también como agregados, se sumaban a las unidades domésticas campesinas y que perduraron a lo largo del siglo XIX y aún después. Se trataba de individuos o familias que accedían a la tierra a cambio de una renta en trabajo o en especie.⁶¹ Se sabe gracias a una escueta mención que en los pueblos de indios—que mantenían el privilegio del acceso a tierras regadas, un bien precioso en la campaña de Santiago—tal canon era percibido por las autoridades indígenas. Así lo declaró un tal Pedro Salvatierra, "Indio pero q ha corrido pr soldado," habitante de Sabagasta que "en esa clase [de soldado] ha pagado arrendam.to al curaca del referido pueblo."⁶²

En resumen, corriendo el siglo XVIII, los pueblos de indios van transformándose en el núcleo de conjuntos poblacionales mucho más diversos social y étnicamente. No es disparatado suponer que el aporte de los arrendamientos, sobre los cuales no se poseen más detalles que los expuestos, fortaleció la capacidad redistribuidora de las autoridades indígenas a la vez que la agregaduría amplió la base demográfica sobre la que estos ejercían algún tipo de influencia. Pero sólo es posible conjeturar sobre el punto ya que, en rigor, la convivencia con estos vecinos—y otros transeúntes con frecuencia identificados como intrusos—se hace visible sólo cuando algún conflicto la perturba. Son estas disrupciones en el cotidiano vivir las que permiten el acercamiento al problema del poder en un nuevo contexto, el del ocaso de los pueblos de indios. Vayan dos ejemplos, el primero relativo al pueblo de indios de Tuama, uno de los más significativos por su entidad demográfica, y el segundo al de Salavina,

⁵⁹ *Revista del Archivo de Santiago del Estero* 4 (1925):67-68.

⁶⁰ Revisita de indios de 1786, Santiago del Estero, AGN, Sala XIII, leg. 17-2-1.

⁶¹ Judith Farberman, "Familia, ciclo de vida y economía doméstica: el caso de Salavina, Santiago del Estero, 1819," *Boletín del Instituto Ravignani* 12 (1995):33-59.

⁶² Hay que aclarar que el término "soldado" aparece a principios del siglo XIX en contraposición con el de "indio tributario." Salvatierra, Pedro, causa seguida por varios delitos, Santiago del Estero, 1806, AGP, Tribunales, leg. 16, exp. 1322, fol. 4.

en el extremo opuesto, pronto a desaparecer en un acelerado proceso de mestizaje.

En Tuama el disturbio estalló cuando el alcalde de Hermandad Manuel Achábal ingresó al pueblo para apresar a un reo mulato acusado de homicidio.⁶³ A pesar de contar con la anuencia del mandón, Achábal tuvo que soportar el reto de Fermín, el alcalde indígena, y de los doce indios que, como un séquito, lo rodeaban. Las altaneras expresiones de Fermín merecen citarse textualmente. Dirigiéndose a la autoridad capitular, le habría advertido "que no le enfadase que lo había de atar y poner en el cepo con otros muchos," que "con cual licencia había entrado en mi pueblo a alborotar la gente," que "quien te ha dado licencia, alcaidecito a entrar en mi pueblo." Según los testigos, a pesar de que Achábal permaneció prudentemente en silencio e ignorando las provocaciones, el alcalde indígena se permitió espetarle que "ya que los españoles han de entrar en mi pueblo, voy a dejarle mi vara al mandón."⁶⁴

En Salavina, la contestación desembocó en tumulto. El primer tiempo de este segundo ejemplo se inicia en 1785, cuando el mercader Pablo Troytiño querelló al mandón Alejo del Carpio por haberlo herido con un cuchillo al ingresar al pueblo, donde pretendía vender efectos y cobrarse deudas.⁶⁵ Los dichos de don Alejo recuerdan casi literalmente a los de Fermín, el alcalde de Tuama: "que sin licencia de ellos (los indios) no podía entrar nadie a tratar." Es de notar que Alejo ya había tenido sus desavenencias con el comerciante en el pasado, cuando con prepotencia lo había enfrentado clamando "que él era el hijo del curaca y que tenía facultad para despojarlo y que para eso tenía indios." Un dato importante: Troytiño contaba con la autorización del cura para ingresar al pueblo, remitiendo una vez más al conflicto de competencias visible también en los episodios ya relatados. El segundo tiempo de esta historia involucra a otro hijo del cacique, Hilario del Carpio, quien en 1786 ejercía las

⁶³ Achábal, Manuel J. contra Fermín, indio, por desacato a la autoridad, Santiago del Estero, 1805, AGP, Tribunales, leg. 15, exp. 1224, fols. 3, 4 y 5.

⁶⁴ Por lo que se sabe, la insolencia de Fermín y de sus indios se había manifestado también con anterioridad. En una ocasión, el antecesor de Achábal habría sido objeto de "muchas burlas haciéndole tomar aloja y tocar una trompeta," al punto que "se murió de susto con las barbaridades que usaron con él dho Fermín y demás indios." Por supuesto que los testigos no eran imparciales. Para ellos el pueblo Tuama era un refugio de criminales—que el mismísimo curaca dirigía—y los alcaldes de indios amparaban a todo malviviente. Achábal, Manuel J. contra Fermín, indio, Santiago del Estero, 1805, AGP, Tribunales, leg. 15, exp. 1224, fol. 6.

⁶⁵ Petición del cacique Carpio se lancen a los soldados de Salavina, Santiago del Estero, 1785, AGP, Tribunales, leg. 10, exp. 815, sin foliar.

funciones de mandón.⁶⁶ Pero esta vez la intrusión no provenía de los mercaderes sino de los soldados "españoles" y fue contra el oficial Clemente Díaz que don Hilario dirigió una querrela judicial cuyo contenido es dado a conocer a partir de una nota, en defensa del militar, escrita por un vecino y enviada al cabildo. Según dicha nota, Díaz se había presentado en el rancho de don Hilario con una comitiva de soldados diciéndole "que tenía comisión de este Cabildo para pegarle fuego a su casa y que saliera desterrado fuera de su pueblo con su familia y lo demás de su pobreza." Carpio le habría respondido a Díaz agriamente, tachándolo de ladrón y de "que aun los calzoncillos que traía puestos eran robados" y aprovechando la ocasión para clamar contra aquellos "oficiales y soldados" que viviendo en el pueblo se encontraban "unánimes en chuparnos la sangre...no contentos de hallarse usufructuando de lo mejorcillo de nuestro terreno." El incidente habría concluido con violencia. El oficial le habría puesto al mandón cepo y grillos, irritando a los demás indios que, armados con garrotes, liberaron a Carpio, dejando, de pasada, escapar a los demás presos. Después habrían pasado por la casa de un vecino "pobre pero honesto," lo habrían amarrado y le habrían carneado un buey porque—habría dicho el mandón—"se le daba la gana de hacerlo." Hasta las mujeres del pueblo se habrían sumado a la revuelta; según testigos, ellas "se amontonaron...a descargar en la persona del Capitán."⁶⁷

El autor de esta nota contra Carpio y en defensa del Capitán Díaz, "que es el único celador de este partido," no se privó de emitir su juicio personal sobre los indios de Salavina. "Los únicos Indios que había medio Christianos eran dos y a estos se los llevó Dios," sostuvo. Una tercera excepción, sin embargo, era el ya mencionado Alejo Carpio quien "ha mostrado siempre portarse christianamente" por lo que, sugería el funcionario, "*si era bien mirado*, se puede darle el empleo de mandón." Por fin, el tercer acto de la saga de los Carpio, casi una década más tarde, le devuelve una vez más el protagonismo a Hilario, que esta vez aparece bajo otra luz.⁶⁸ Según el alcalde Toribio Iamanga, Hilario habría usurpado el cargo, con el auxilio del párroco don Lucas Peñalba. Degradado el mandón electo Isidro Millán, Peñalba "de su propia autoridad y sin serle facultativo" había designado en su lugar a Hilario Carpio. Como resultado

⁶⁶ Antonio Contreras, nota al Alcalde de Primer Voto, Santiago del Estero, 1786, AGP, Tribunales, leg. 3, exp. 153, sin foliar.

⁶⁷ Petición del cacique Carpio se lancen a los soldados de Salavina, Santiago del Estero, 1785, AGP, Tribunales, leg. 10, exp. 815, sin foliar.

⁶⁸ Énfasis añadido. El indio alcalde del pueblo de Salavina contra su cura Don Lucas Peñalba, Santiago del Estero, 1795, AGP, Tribunales, leg. 10, exp. 847, sin foliar.

de la denuncia judicial del alcalde Iamanga, la comunidad fue reunida y el mandón legítimo repuesto en su cargo y confirmado por el cabildo. Don Hilario, de todas formas, pudo sacarse el gusto y ser elegido mandón en 1807, justamente durante la visita de padrones.⁶⁹ Para entonces, todos los hombres de su familia habían desempeñado cargos de gobierno en el minúsculo pueblo (de indios) de Salavina.

¿Qué conclusiones pueden extraerse de este conjunto de pequeños episodios? En principio, ellos ilustran acerca de la puja de poder entre las "viejas" y las "nuevas" autoridades que fueron apropiándose de funciones que antes habían cumplido los caciques. El conflicto entre alcaldes y mandones aparece en los dos últimos ejemplos (y en otros que no se han desarrollado), así como las disputas con el cura, necesariamente involucrado por participar en la elección, y que puede apoyar a una u otra parte. Sin embargo, lo decisivo no parece ser la influencia del párroco (y menos aún de otros agentes externos como encomenderos o militares). La fuerza de estos nuevos mandones residía en el consenso que su figura reuniera en la comunidad. En otras palabras, ya no era posible "coronar" a un don Salvador Chapa si resultaba conveniente (más allá de que, como se ha visto, también Chapa hubo de trabajar para superar su legitimidad dudosa); ni siquiera alcanzaba con ser "el pariente más propincuo" de un cacique sin heredero, como en el caso de los mandones registrados en 1748. Hacia el ocaso de los pueblos de indios como corporación, sólo un candidato "bien mirado" podría ser obedecido y ser impulsado eficazmente por el cura o el visitador. Probablemente de ello dependiera también su permanencia. Sin embargo, para matizar lo antedicho, la legitimidad de linaje no parece completamente eclipsada. Por algo, el mandón don Alejo del Carpio apeló a su condición simultánea de hijo del curaca. Con seguridad, no resulta un dato indiferente que las familias principales siguieran concentrando los cargos de gobierno desde fines del siglo XVIII.

⁶⁹ Revisita de 1807, AGN, Documentos Diversos, leg. 33, fol. 274.